

Dèi di un mondo segreto

1. Il libro

È sentire condiviso in tutto il fenomeno gnostico il percepire la realtà come un inganno ordito da forze estranee, ostili, chiamate «Arconti». Esse hanno costruito un cosmo fittizio e maligno, un laccio per le anime luminose. Gli Gnostici si ritengono quindi «eletti», prescelti nel conoscere le segrete vie che hanno portato l'uomo nel mondo e che dal mondo lo possono liberare. Per comprendere appieno questo meccanismo oscillatorio che vincola le anime al vortice serpentiforme attraverso cui esse entrano ed escono dal cosmo, essi fanno ricorso alla disciplina astrologica, codificata in una serie di scritti più o meno segreti. Tra questi uno dei più significativi ed enigmatici è conservato nell'opera eresiologica del presunto Ippolito:¹ si tratta di un libro intitolato Οἱ πρόσταιοι ἕως αἰθέρος, «Gli abitanti della periferia sino all'etero»,² attribuito e utilizzato dalla setta gnostica dei Perati.³ Tale libro si riferirebbe agli dèi e ai dèmoni preposti ad ogni sfera planetaria, che in qualche modo costituisce la «periferia» (πρόσταιον) del luogo eterico dove risiede il principio originario. Ogni divinità è presentata con nomi diversi, paredri, funzioni, segni e cifre magiche. L'esordio dello scritto introduce in un mondo irreali, al confine tra immaginazione astrale ed estasi visionaria:

¹ Non entro nel merito dell'intricata questione sulla vera identità del personaggio, cfr. E. CASTELLI, *L'Elenchos, ovvero una "biblioteca" contro le eresie*, in A. MAGRIS (cur.), *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie* (Letteratura Cristiana Antica - Nuova serie, 25), Brescia 2012, pp. 34-46; AA.VV., *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 13), Roma 1977; AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 30), Roma 1989; E. NORELLI, *Alcuni termini della "Confutazione di tutte le eresie" (Elenchos) e il progetto dell'opera*, in C. MORESCHINI-G. MENESTRINA (cur.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco. Atti del Convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997*, Brescia 1999, pp. 95-123; M. SIMONETTI, *Per un profilo dell'autore dell'Elenchos*, in G. ARANGIONE-E. NORELLI (eds.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies"* Genève, 13-14 juin 2008, Prahins (Suisse) 2011, pp. 257-273.

² Il testo di Ippolito qui utilizzato è quello stabilito da P. WENDLAND, *Hippolytus Werke, III: Refutatio omnium haeresium* (GCS, 26), Leipzig 1916; a discapito di M. MARCOVICH, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien, 25), Berlin-New York 1986.

³ M. TARDIEU, s.v. *Perati*, in Y. BONNEFOY (ed.), *Dizionario delle Mitologie e delle Religioni*, III, Milano 1989, pp. 1364 b-1367 b; F. MICHELINI TOCCI, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in AA.VV., *Omaggio a P. Treves*, Padova 1984, pp. 249 ss.; A. MAGRI, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati*, in «Apocrypha» 14 (2003), pp. 193-223; Id., *Il nome dei Perati*, in «Orpheus» N.S. 28 (2007), pp. 138-161.

Io sono la Voce del risveglio nell'èone della notte (ἐξυπνισμός ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός). Ora inizierò a svelare la potenza che sorge dal Chaos, la potenza delle tenebre abissali (ἀβυσσικὸς θολός) che sorge dal fango dell'eterno vuoto acquatico (ἀναβαστάζουσα τοῦ ἀφθάρτου ἀχανοῦς διύγρου)... (HIPP. Ref. 5, 14, 1).

Questa potenza acquatica, venuta dal Chaos e dal limo dell'abisso, generatrice di Titani, è sempre in movimento, in preda agli spasmi caotici della materia in continua trasmutazione. I Perati la descrivono come «la fedele tesoriera⁴ dell'impronta fluidica» (πιστὴ οἰκονόμος τοῦ ἴχνους τῶν ἀέρων).⁵ È la principale e segreta via che ha portato l'uomo nel cosmo e che dal cosmo lo può liberare, è il flusso generativo, spermatico,⁶ riconosciuto nel dio Kronos: sue sono le «acque corrosive» che avvolgono e dissolvono gli universi (HIPP. Ref. 5, 16, 2),⁷ le acque dello Stige (Στύξ), il fiume oltretombale avvolto in sinuose spirali nell'Ade e ritenuto un ramo di Ὠκεανός, il dio liquido che circonda la terra,⁸ e precisamente quello che scaturisce dalla nona delle sue sorgenti. Il potere dello Stige – secondo il commentatore peratico – sarebbe talmente esiziale da atterrire gli stessi dèi: così intenderebbe anche Omero quando parla di un giuramento grande e tremendo stipulato sulle sue acque abissali (HIPP. Ref. 5, 16, 3).⁹ Un voto pronunciato da Hera (HOM. Il. 15, 36-38), da Calipso (HOM. Od. 5, 184-186) e recitato nell'Inno omerico ad Apollo (HOM. Hymn. 3, 84-86).

Leggendo l'inno, l'adepto apprende che Kronos, il Titano «in vincoli dopo aver chiuso con possenti catene il denso, nebuloso, oscuro e tenebroso Tartaro» (HIPP. Ref. 5, 14, 1-2), è il potere disaggregante del Chaos. Seppur incatenato, Kronos esprime una terribile forza sismica, è la potenza convulsiva le cui acque invisibili alimentano le acque terrene. Il suo nome segreto non è rivelato, dal testo apprendiamo però che a sua immagine furono plasmati Cefeo, Prometeo e Giapeto, i tre Titani vinti da Zeus secondo la *Teogonia* esiodea.

⁴ Per i termini «tesoriere» e «tesoro», cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, trad. it. L. Tosti-G. Pascal Gandolfo, Bologna 1984 (rivista sull'edizione tedesca, Berlin 1969), pp. 287, 589, 691.

⁵ HIPP. Ref. 5, 14, 1; A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco: The Mysteries of the Peratics*, in CH. H. BULL-L. INGEBORG LIED-J. D. TURNER (eds.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichean Studies, 76), Leiden-Boston 2012, p. 8, che traduce il libro dei Perati utilizzando l'edizione di Marcovich.

⁶ F. MICHELINI TOCCI, *Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'Ēš mēšarēf con un excursus sul "libertinismo" gnostico*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N.S. 31 (1981), pp. 67-68.

⁷ A. MAGRI, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati*, cit., p. 195.

⁸ P. WEIZSÄCKER, s.v. *Okeanos*, in W. H. ROSCHER (hrsg.), *Ausführliches Lexikon*, III/1, Leipzig 1897-1902 (repr. Hildesheim-New York 1978), coll. 809-820; H. HERTER, s.v. *Okeanos, mythisch*, in *Pauly Wissowa Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft [= PWRE]*, XVII/2, Stuttgart 1937, coll. 2349-2361; H. SICHTERMANN, s.v. *Oceano*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma 1963, pp. 619 b-621 a; H. A. CAHN, s.v. *Okeanos*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [= LIMC]*, VII/1, Zürich-München 1994, pp. 31 a-33 b.

⁹ A. MAGRI, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati*, cit., p. 195, n. 7.

Un famoso dialogo platonico, il *Fedone*, descrive un mondo infero per certi versi analogo: i penetrali di Ade sono percorsi da caverne e voragini di cui la più abissale è il Tartaro, luogo in cui confluiscano tutte le acque della terra e dal quale vi fanno ritorno (111 d-112 e). I quattro principali fiumi (Oceano, Acheronte, Piriflegonte, Cocito) originano un mondo liquido e fangoso, smosso da violente correnti sotterranee, convulso nei flutti del caos.¹⁰ È lì, nella palude Acherusia, dove le anime dei defunti attendono il giudizio (112 e-113 c): i rei di gravissime colpe vengono gettati nel Tartaro, il mare di fango infuocato da cui non riemergono più. Colpe gravi, ma espiabili, prevedono invece una sosta nel Tartaro variabile in misura della capacità di perdono da parte delle vittime (114 a-b).

I Perati legano l'immensa distesa liquida che avvolge «sfericamente» (περιεσφαιρωκώς) gli «abitanti della periferia», i προαστείοι, con il Mar Rosso della Bibbia e Kronos con la potenza violenta e distruttiva delle sue acque. Nella loro interpretazione delle Scritture, il cosmo corrisponde all'Egitto, il corpo è quindi «un Egitto in miniatura»; mentre l'attraversamento del Mar Rosso equivale alla liberazione dal corpo/mondo, allo svincolamento dagli «dèi della distruzione», cioè dalle «stelle che suscitano nelle cose esistenti la necessità della generazione cangiante» (HIPP. Ref. 5, 16, 2-6).

Secondo i paradigmi classici, Kronos è l'imberbe Titano figlio di Ouranos e Gaia, pargolo di una prima generazione divina, anteriore agli dèi olimpici. Diventa padrone del mondo castrando il padre, cioè recidendo il flusso spermatico e generativo (HES. Theog. 175 ss.). Una sorte che nei vaticini di un oracolo sarebbe toccata anche a lui. Spaventato, per allontanare la profezia, Kronos inizia a cibarsi dei propri figli man mano che nascono.

Tra di essi c'è anche Zeus, che con uno stratagemma riuscirà ad evitare di essere mangiato (HES. Theog. 485 ss.). Lo stesso Zeus, raggiunta l'età adulta e aiutato da Metis (o dalla stessa Gaia), farà bere a Kronos una pozione che lo costringerà a vomitare tutti gli dèi ingurgitati (Ps.-APOLL. Bibl. 1, 2, 1 ss.; HES. Theog. 493 ss.). Evirato, egli sarà ridotto in catene.

Kronos appare riabilitato dagli Orfici: libero dalle catene, riconciliato con Zeus, dimora nelle Isole dei Beati. Buon dinaste di un paradiso endorfinico, Kronos è il re dell'età aurea (PLAT. Pol. 269 a; 276 a). Egli dorme in un'isola al centro del mare e da quella magione crea il cosmo.

Secondo Porfirio, Kronos, il Tempo, dimorerebbe in un antro in mezzo all'Oceano (*De antr.* 7, 15).¹¹ Quanto dice Porfirio sembra riecheggiare il mito narrato nel *De facie in orbe lunae* di Plutarco (26: 941 A ss.).¹² Leggiamo in Plutarco che Kronos

¹⁰ Per le origini di questa geografia, cfr. P. KINGSLEY, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* (La Cultura, 618), trad. it. M. Bonazzi, Milano 2007 (ed. or. Oxford 1995), pp. 126 ss.; A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 15.

¹¹ Sull'intera tematica, cfr. W. FAUTH, s.v. *Krono*, in *Der kleine Pauly*, III, Stuttgart 1969, pp. 360 b-363 b.

¹² J. H. WASZINK, *Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian*, in «Vigiliae Christianae» 1 (1947), pp. 145 ss.; ID., *The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum*, in «Annuaire de l'Institut de

dimora in un'isola in mezzo all'Oceano: egli dorme, rinchiuso in una profonda caverna risplendente come oro, e dormendo «vede in sogno ciò che Zeus» premedita (προδιανοείται). L'interpretazione di questo passo (corrotto nei manoscritti) ha suscitato non poche difficoltà.¹³

2. Visioni di Kronos

Le recezioni neoplatoniche di Kronos sono l'esito di un progressivo allontanamento di Kronos dalla realtà, ma anche di un ritorno alla dignità originaria di «re del cielo» (Paus. 5, 7, 6). Il punto di partenza è un famoso passo del *Cratilo* di Platone (396 b-c), ripreso da Proclo secondo una visuale orfica.¹⁴ Il nome Kronos sarebbe composto di due parole: da κόρος, intesa non nel significato di «giovinetto», ma di «puro» (τὸ καθαρὸν αὐτοῦ), e da νοῦς, «intelletto»; quindi «intelletto puro».

Conseguentemente, tutta la vicenda mitica di Kronos è accolta dai neoplatonici a partire da questa etimologia. Kronos che divora i figli diventa simbolo del «ritorno», dell'epistrophé, già a partire da Plotino (*Enn.* V, 1, 7). Il tema è ripreso da Salustio (4, 1): il mito del divoramento dei figli da parte di Kronos allude all'essenza del dio, perché il dio è intelligibile e ogni intelletto εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει. Kronos è la parte più elevata e quindi la più pura e separata del Noûs, è il dio noetico, il primo della triade che fonda il pensiero «teologico» degli *Oracoli caldaici*.¹⁵

Un altro gioco di parole permette a Proclo di spiegare la demiurgia a partire dal taglio dei genitali:¹⁶ la castrazione – sia quella di Ouranos da parte di Kronos, che quella di Kronos da parte di Zeus – ha il duplice significato di separare Kronos dal regno di Ouranos, dando inizio alla frantumazione dell'unità, e di separare Kronos dal regno della percezione sensibile, corporea, distinzione che resta all'interno dell'unità del Noûs. Il tema è diffusamente trattato anche da Plotino (*Enn.* 5, 8, 13).

Ancora nelle parole di Proclo (*Theol. Plat.* 5, 5, 24, 10-20),¹⁷ Kronos si appropria della regalità e al tempo stesso la porge al figlio, in quanto «mutila» la facoltà generativa del padre, mentre a sua volta è mutilato dal grande Zeus: egli delimita il regno del padre ed è delimitato da colui che viene dopo di lui, cioè da Zeus. Anche le catene ai

Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université libre de Bruxelles» 10 (1950) = *Mélanges H. Gregoire*, II, p. 646; A. P. BOS, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* (Brill's Studies in Intellectual History, 16), Leiden-New York 1989, pp. 100-107 (che rintraccia le origini hittite del mito).

¹³ M. POHLENZ, s.v. *Kronos*, in *PWRE*, XI/2, Stuttgart 1922, col. 2013; A. P. BOS, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology*, p. 107.

¹⁴ In *Crat.* 107-109 (PASQUALI, pp. 56, 24-59, 21); L. BRISSON, *La figure du Kronos orphique chez Proclus*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 219 (2002), pp. 441-444.

¹⁵ *Ivi*, p. 445.

¹⁶ In *Crat.* 63 (PASQUALI, pp. 27, 21-28, 21); L. BRISSON, *La figure du Kronos orphique chez Proclus*, cit., pp. 445-447.

¹⁷ SAFFREY-WESTERINK, p. 33.

piedi di Kronos hanno valore simbolico (Macr. *Sat.* 1, 8, 5), poiché legano al medesimo tempo Kronos a Ouranos, e Zeus a Kronos, stabilendo così un contatto tra il mondo «intellegibile» (τὸ νοητόν) di Ouranos e quello «intellettivo» (τὸ νοερόν) di Kronos e impedendo a quest'ultimo di cadere in basso, verso il mondo sensibile (*Theol. Plat.* 4, 6, 14).¹⁸ Ma il motivo della separazione di Kronos dal mondo materiale emerge soprattutto dal suo sonno, motivo iconografico che troviamo nel Kronos dormiente oppure disteso dei monumenti mithraici.¹⁹

Secondo le *Rapsodie orfiche* – un'opera composita assemblata in periodo tardo ellenistico a partire da poemi orfici più antichi²⁰ –, la Notte, già nutrice di Kronos, consiglia a Zeus di ubriacarlo col miele. Tutto lascia supporre che nel sonno Kronos sveli a Zeus i suoi segreti, vale a dire «le misure della demiurgia»: «Kronos fornisce a Zeus i principî di tutta la demiurgia e della provvidenza verso i sensibili (τὰ αἰσθητὰ προνοίας)» (PROCL. *In Crat.* 62, 6-8). In altre parole, la percezione della «realtà» da noetica, mentale, si fa «sensibile», corporificandosi in un πλάσμα visionario.

Il sonno divino del «puro Noûs» o del Noûs «sazio», «saturo» di idee intellegibili, secondo un'altra etimologia²¹ conosciuta anche da Agostino,²² esprime dunque nel modo più efficace la sua separazione dal mondo sensibile. L'annullamento della ragione discorsiva, a favore di una ragione intuitiva e visionaria, caratterizza specificamente Kronos, poiché, come dice Proclo sulla base delle *Rapsodie orfiche*, «egli fu il primo degli dèi a sognare».²³ Che tale tradizione²⁴ orfica sia più antica delle *Rapsodie orfiche* è confermato dal passo dell'Aristotele exoterico riportato da Tertulliano.²⁵

Da questo «sogno» derivano altre caratteristiche di Kronos: la sua inattività (PROCL. *In Crat.* 66, 25); il silenzio nel quale egli medita, il sottrarsi a ogni contatto col mondo inferiore. Tutti caratteri questi che lo rendono affine all'Uno neoplatonico (e neopitagorico), nel senso oracolare di colui che sta al di là della percezione ordinaria, secondo un lessico che da platonico²⁶ si fa «caldaico».²⁷ Immerso in un fluido mondo onirico, Kronos dà inizio alla frantumazione dell'unità: una disgregazione confinata all'interno del mondo noetico, che in seguito dilaga nell'universo somatico, la molteplicità dei corpi.

La recezione orfica e poi neoplatonica di un Kronos = Tempo duale, intellegibile ma simultaneamente demiurgico, sembra quindi allineata con la notizia di Ippolito

¹⁸ Cfr. DAMASCIO, *In Parm.* 2, 137-138 (WESTERINK-COMBÈS III, p. 13, 5-14, 25).

¹⁹ *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I, 42; II, 1283; cfr. M. POHLENZ, s.v. *Kronos*, cit., col. 2013.

²⁰ M. L. WEST, *I poemi orfici*, trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini (σκέψις 8), Napoli 1993, pp. 82 ss.

²¹ L. BRISSON, *La figure du Kronos orphique chez Proclus*, cit., pp. 443-444.

²² *De cons. ev.* 1, 35 (PL 34, 1058 b).

²³ *In Plat. Remp.* 1, 138 (KROLL [Leipzig 1899], p. 388) = *Orph. fr.* 148 (KERN, p. 190).

²⁴ J. H. WASZINK, *Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian*, cit., pp. 147-148.

²⁵ *De anim.* 46 = ARIST. *Protr.* fr. 20 (ROSS).

²⁶ *Plat. Resp.* 587 c; *Phaed.* 112 b.

²⁷ *Orac. chald.* fr. 35 (DES PLACES, p. 75).

sui Perati. Kronos è l'origine della generazione corruttibile, il dio che interagisce nei destini mortali di ogni individuo: «non esiste generazione alla quale Kronos non abbia posto degli ostacoli» (HIPP. Ref. 5, 16, 3). Una circostanza più che logica, dal momento che Kronos è il demiurgo di questo mondo.

3. Demiurghi

Un famoso documento gnostico, su cui dibatte Origene nel *Contra Celsum* (6, 22-38), il *Diagramma degli Ofiti*, descrive una realtà organizzata in una serie di «cerchi», dei quali i più infimi, periferici e «planetari» sono governati dagli Arconti, potenze di disordine e di caos guidate da Ialdabaōth.

Ialdabaōth è il primo²⁸ e ultimo Arconte nelle cui fattezze «leonine» (λεοντοειδής)²⁹ si può riconoscere il «Tempo»,³⁰ Αἰών o Χρόνος, inteso quale Κρόνος,³¹ Saturno, l'ultimo pianeta. Non a caso Saturno appare associato dagli Gnostici al Dio ebraico YHWH (TACIT. *Hist.* 5, 4), ritenuto il capo degli Arconti perché il settimo giorno, il *Šabbat* o Sabato, era a lui consacrato (cfr. *Gen.* 2, 3; *Lev.* 23, 16).³²

Come ultimo pianeta, Saturno è principio umido e freddo che non beneficia degli umidi effluvi promananti dalla Terra³³ e al quale la disciplina astrologica assegna il domicilio nelle «fredde» costellazioni del Capricorno e dell'Aquario.³⁴ Il primo cielo, la Luna, e il settimo, Saturno, appartengono allo stesso Arconte, Ialdabaōth, primo e ultimo.

Una iniziale, più arcaica ripartizione degli spazi siderali suddivideva infatti i

²⁸ ORIG. *Contr. Cels.* 6, 27; IR. *Adv. haer.* 1, 30, 10.

²⁹ U. BIANCHI, *Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 28 (1957), pp. 127-128.

³⁰ Cfr. D. W. BOUSSET, *Der Gott Aion*, in A. F. VERHEULE (hrsg.), *Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters* (Novum Testamentum, Suppl. L), Leiden 1979, pp. 192-230; M. J. VERMASEREN, *A Magical Time God*, in J. R. HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, pp. 451 ss.; G. ZUNTZ, *Aion Plutonium*, in «Hermes» 116 (1988), pp. 291-303; ID., Αἰών. *Gott des Römerreiches* (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1989, 2), Heidelberg 1989; ID., Αἰών *im Römerreich: die archäologischen Zeugnisse* (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1991, 3), Heidelberg 1991; L. FOUCHER, *Aiôn, le Temps absolu*, in «Latomus» 55 (1996), pp. 5-30; C. TAVELLA, *Aion e l'iconografia bizantina dei mesi*, in «Patavium» 4 (1996), pp. 111-139; importante materiale iconografico è raccolto da D. LEVI, *Aion*, in «Hesperia» 13 (1944), pp. 269-314; L. MUSSO, s.v. *Aion*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Suppl. II/1, Roma 1994, pp. 134 b-142 a; e M. LE GLAY, s.v. *Aion*, in *LIMC*, I/1, Zürich-München 1981, pp. 399-411; I/2, pp. 404-405.

³¹ R. PETTAZZONI, *Kronos in Egitto*, in AA.VV., *Scritti in onore di Ippolito Rosellini pubblicati a cura dell'Università di Pisa*, 1, Pisa 1949, pp. 275-299; ID., *Kronos-Chronos in Egitto*, in AA.VV., *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Collection Latomus, II), Bruxelles 1949, pp. 245-256; J.-F. BARA (ed.), *Vettius Valens d'Antioche. Anthologies, Livre I* (EPRO, 111), Leiden-New York-København-Köln 1989, p. 43.

³² A. J. WELBURN, *Reconstructing the Ophite Diagram*, in «Novum Testamentum» 23 (1981), p. 265.

³³ PTOL. *Tetr.* 1, 4; CCAG, VII, p. 127; 214 (Antioico e Retorio).

³⁴ J.-F. BARA (ed.), *Vettius Valens d'Antioche. Anthologies, Livre I*, cit., p. 43.

Pianeti a partire dalla Terra:³⁵ Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno. In seguito si venne configurando la teoria opposta: Saturno era il Pianeta più vicino alla Terra e, viceversa, la Luna il più lontano. Una seconda suddivisione comunemente nota come ἑπτάζωμος, dei «sette spazi» (NONN. *Dionys.* 1, 241).³⁶ Quindi l'asserzione letta nel diagramma ofitico concilia entrambi i sistemi.

Così nell'*Apokryphon Johannis*, un altro documento gnostico di impronta «ofitico-sethiana»,³⁷ il Demiurgo o Protoarconte Ialdabaōth nomina gli Arconti «partendo dall'alto» (BG 43, 6; II, 60, 14), il che presuppone che l'onomaturgia inizi dalla sfera planetaria più esterna, quella di Saturno, per spostarsi in seguito nei recessi del cosmo, secondo un modello squisitamente emanativo tipico dei sistemi neoplatonici (ma di polarità opposta). Cioè Ialdabaōth inizia a «battezzare» i suoi Arconti partendo dal Pianeta più esterno, Saturno.

Il libro usato dai Perati trascrive quindi un insegnamento più antico, una memoria ellenica nella quale il demiurgo è Kronos, il signore (HIPP. *Ref.* 5, 14, 4-5) sotto il cui potere (ἐν τῇ ἐξουσίᾳ) sono vincolati i Pianeti, «fedeli amministratori» (πιστοὶ οἰκονόμοι) delle sue toparchie o «domini celesti» (αὐτοῦ ἡ τοπαρχία).³⁸ Kronos è immagine del «Signore di ogni generazione» (Κύριος τῆς πάσης γενέσεως) collocato al centro (τὸ κέντρον) dell'universo (HIPP. *Ref.* 5, 15, 4). Si tratta di uno specifico riferimento astrologico³⁹ a uno dei punti cardinali che designano le coordinate nel moto di rivoluzione dei segni zodiacali all'interno dell'eclittica.

L'oroscopo è il cerchio che descrive il sorgere dello Zodiaco all'orizzonte orientale, meglio noto come «ascendente». Il punto mediano o *medium caeli* è il centro dove le costellazioni zodiacali raggiungono lo zenit, ovvero il punto più elevato. Il «discendente» è il luogo dove lo Zodiaco incontra l'orizzonte occidentale, mentre l'anti-meridiano o *imum caeli*, è là dove le costellazioni raggiungono il nadir, il punto più basso, al di sotto della Terra.

Riepilogando. In astrologia i quattro angoli del cielo, i *cardines* (greco κέντρα), noti rispettivamente come «ascendente» (il punto all'orizzonte a Oriente), *medium caeli* (lo zenit), «discendente» (il punto all'orizzonte a Occidente) e *imum caeli* (il nadir),

³⁵ H. G. GUNDEL, s.v. *Pianeti*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma 1973, p. 614 a.

³⁶ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 213-214; J.-F. BARA (ed.), *Vettius Valens d'Antioche. Anthologies, Livre I*, cit., p. 36.

³⁷ Cfr. G. MANTOVANI, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in J. RIES (ed. 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, p. 430; G. CASADIO, *Vie gnostiche all'immortalità* (Letteratura cristiana antica 4), Brescia 1997, pp. 19 ss.; C. GIANOTTO, *L'identità religiosa tra gli gnostici: i gruppi "sethiani"*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 21 (2004), pp. 47-58.

³⁸ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 15.

³⁹ Sulla natura astrologica del libro dei Perati si era già espresso A. MAURY, *Études sur les documents mythologiques contenus dans les Philosophumena d'Origène publiés par M. Emmanuel Miller. Suite (I)*, in «Revue Archéologique» 8 (1851), pp. 364-372.

sono considerati i punti cardinali di un tema natale, che nel caso della storia dell'universo è il *thema mundi* o *genitura mundi* (PTOL. *Tetr.* 74; VETT. 49, 26). Il pianeta che occupa tali posizioni assume un ruolo dominante nell'oroscopo, lo si considera nella sua fase di «esaltazione».

Kronos occupa uno di questi punti, ma quale?

Secondo Ippolito, i Perati seguono tacitamente questa ripartizione astrologica ritenendo Dio, la Monade e il «Signore di ogni generazione», cioè Kronos, il *medium caeli*, poiché, interpretando i loro scritti, sul lato sinistro dell'oroscopo troviamo «la declinazione (ἀπόκλιμα) e l'ascensione (ἐπαναφορά) su quello destro»: quelle che chiamano «potenze di destra e di sinistra» (HIPPOCR. *Ref.* 5, 15, 4-5). Una partizione dello spazio oroscopico che A. DeConick ha ritrovato in un graffito della catacomba di San Sebastiano a Roma (fig. 1).⁴⁰

4. Peregrinazioni celesti

Queste concezioni riflettono la cosmologia di due filosofi, Cronio e Numenio, così come recepiti da Porfirio (*De antr.* 23).⁴¹ Si tratta di due autori neopitagorici e medioplatonici del II sec. a. C. (EUSEB. *Hist. eccl.* 6, 19), noti per aver indagato i destini delle anime attraverso la metempsicosi. In particolare Cronio – secondo Nemesio di Emesa (*De nat. hom.* 2 [MORANI, Leipzig 1987, p. 35, 4-5]) – scrisse un Περὶ παλιγγενεσίας, cioè uno specifico trattato dedicato alla reincarnazione.⁴²

I due punti estremi del ciclo trasmigrativo delle anime sono il segno del Cancro e quello del Capricorno.⁴³ 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. La costellazione del Cancro, settentrionale, corrisponde al solstizio d'estate, quella del Capricorno al solstizio d'inverno.

Il Cancro, per gli astrologi, era un segno femminile e acquatico, marino o fluviale. La sua posizione al tropico (cioè il luogo in cui il Sole, al solstizio, arresta il suo percorso e ne inverte la direzione) veniva spiegata per analogia con il moto retrogrado del granchio.⁴⁴ Secondo Plutarco (*De pyth. orac.* 400 a-c.), il Cancro, umido e acquatico, ricordava l'elemento di cui si nutriva il Sole.

I due solstizi, punti estremi del percorso solare, corrispondono ai due apici del ciclo trasmigrativo delle anime: il segno del Cancro è l'entrata nel mondo della generazione, il Capricorno l'uscita.

⁴⁰ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., pp. 15-16.

⁴¹ Cfr. L. SIMONINI, *Commento*, in *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi, 48), Milano 1986, pp. 189 ss.

⁴² A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974, pp. 110-111.

⁴³ NUMENIO, fr. 31 (DES PLACES [Paris 1973]).

⁴⁴ MACR. *Sat.* I, 17, 63; OVID. *Met.* 2, 83; MANIL. *Astr.* 2, 199.

Osservando attentamente il segno zodiacale del Cancro,⁴⁵ si può rilevare come esso esprima in senso cosmogonico l'ambiente embrionale nel quale sono deposti i germi del mondo visibile, l'universo liquido da cui procede la creazione: il Cancro è infatti casa della Luna, il pianeta in relazione con l'acqua, principio passivo e plastico della manifestazione.⁴⁶ Nell'orfismo e nel sincretismo tardo antico diventerà popolare l'identificazione della Korē Persefone, dea sotterranea, con la Luna;⁴⁷ mentre un ἄκουσμα pitagorico celebra i pianeti quali «cani di Persefone» e le Isole dei Beati come «Sole e Luna».⁴⁸ Ciò presuppone una remota e ben attestata dottrina sull'immortalità astrale, ripresa negli insegnamenti dei Perati.

Nelle dottrine mistiche 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.⁴⁹ Clemente Alessandrino riporta la dottrina di Zoroastro – su cui Porfirio era ben informato⁵⁰ – secondo la quale l'Anima scende e risale il κύκλος attraverso il tracciato zodiacale.⁵¹ Ad essa allude Porfirio in *De abstinentia* 4, 16.

Numenio insegnava le dottrine sulla reincarnazione commentando la cosiddetta «apocalisse di Ēr» narrata da Platone (*Resp.* 614 c-615 e).

Ēr, figlio di Armenio, muore in battaglia;⁵² quando, dieci giorni dopo, si raccolgono i caduti sul campo, il suo cadavere è trovato intatto tra i corpi ormai decomposti dei commilitoni; riportato in patria e messo sulla pira per la cerimonia funebre, ritorna miracolosamente in vita, raccontando ciò che ha visto nell'aldilà.

Egli vede le anime separate 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 percorrere la strada di destra, verso il cielo, e intimano ai malvagi di incamminarsi nella 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. Una vicenda sottesa al testo dei Perati.

Nell'esegesi numeniana del mito della *Repubblica*,⁵³ l'intermondo demonico in cui siedono i giudici è tra cielo e terra – una terra onirica che si trova nel mondo cele-

⁴⁵ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, cit., pp. 152-156.

⁴⁶ F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1942, pp. 177 ss.

⁴⁷ CH. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, I, Königsberg 1829, pp. 543 ss.

⁴⁸ PORPH. *Vit. pyth.* 41; IAMBL. *De vita pyth.* 82.

⁴⁹ APUL. *Met.* 11, 24; cfr. J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO, 39), Leiden 1975, pp. 308-309.

⁵⁰ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (*Introduction*), Paris 1938 (repr. 1973), p. 109.

⁵¹ Analoga teoria in *Orph. hymn.* 12, 12; SERV. *In Verg. Aen.* 6, 395; IOH. LYD. *De mens.* 4, 67.

⁵² M. VITALI, *Note al testo*, in *Platone. Repubblica*, II, Milano 1995, pp. 979 ss.

⁵³ Menzionata e discussa da PROCL. *In Plat. Remp.* 2 (KROLL [Leipzig 1899], pp. 128-132).

ste,⁵⁴ 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; e i fiumi sotterranei sono le sfere planetarie. A partire da tale esegesi, Numenio elaborava la sua escatologia: una visione del mondo che affondava 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 rapporto all'«apocalisse di Ēr»,⁵⁵ va ricordato che tra le opere attribuite a Zoroastro – lette da Porfirio – vi era un Περὶ φύσεως includente una catabasi agli inferi e la rivelazione delle verità divine che l'anima di Zoroastro aveva contemplato nell'aldilà e divulgato tra gli uomini una volta resuscitato. L'autore del Περὶ φύσεως aveva identificato Zoroastro, «figlio di Armenio il Panfilio»,⁵⁶ con il soldato armeno Ēr, mentre Colotes, discepolo di Epicuro (III sec. a. C.), sostituiva Zoroastro a Ēr nel grande dialogo platonico.⁵⁷

5. Dispute astrali

La gnosi dei Perati segue quindi gli stilemi neopitagorici del tempo, presentando un mondo infero rivissuto negli spazi siderali, un Ade celeste. È la dottrina dei «cieli demonizzati»,⁵⁸ ben codificata da Servio, un glossatore di Virgilio:

Si dice che questa terra in cui viviamo è l'inferno, perché è la più bassa fra le orbite, ossia fra i sette Pianeti Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna... (*Ad Aen.* 6, 127).⁵⁹

Il fiume Stige poi, avvinto nove volte alla Terra, è immagine della tristezza. Le sue fonti sono la violenza e l'avidità, nutrimento emozionale per un inferno che è la Terra stessa: solo «al di fuori di questi nove cerchi si possono trovare delle potenze più

⁵⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur la République*, III, Paris 1970, p. 72, n. 2.

⁵⁵ Per i paralleli con il mondo iranico, cfr. J. R. RUSSELL, s.v. *Ara*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, pp. 200 a-b.

⁵⁶ M. J. EDWARDS, *How Many Zoroasters? (Arnobius, Adversus gentes I 52)*, in «*Vigiliae Christianae*» 42 (1988), pp. 282-289.

⁵⁷ PROCL. *In Plat. Remp.* 2 (KROLL, p. 109, 7 ss.), passo che dipende dal commentario di Porfirio alla *Repubblica*: cfr. J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, cit., I, pp. 109 ss.; ARNOB. *Adv. nat.* 1, 52 (e cfr. M. J. EDWARDS, *How Many Zoroasters?*, cit. p. 283). Proclo menziona il parere accomodante di Cronio, per il quale Zoroastro era stato allievo di Ēr e aveva condiviso le dottrine escatologiche di Platone.

⁵⁸ I. P. CULIANU, «*Démonisation du cosmos*» et dualisme gnostique, in «*Revue de l'Histoire des Religions*» 196 (1979), pp. 3-40 = ID., *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Vol. I (ΓΝΩΣΙΣ, II), Messina 1981, pp. 15-52; poi ripreso in ID., *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna, 926), Roma-Bari 1986, pp. 39-57.

⁵⁹ COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, cit., p. 133.

pure» (*Ad Aen.* 6, 439).⁶⁰

Questa demonizzazione sembra reagire a una disciplina delle sorti planetarie,⁶¹ un'antica tecnica divinatoria⁶² attraverso la quale si stabilivano i destini individuali. Ciò si attuava mediante due metodi diversi: il lancio dei dadi o un calcolo astrologico abbastanza semplice, che parte dalle posizioni relative del Sole, della Luna e dell'Ascendente nel tema natale. Attraverso di essi si può calcolare il *locus fortunae* di ciascun individuo.

Un trattato astrologico pseudo-ermetico del II sec. a. C., il *Panaretos*, indica le sorti dei singoli pianeti nel seguente ordine: la sorte del Sole è il «buon dèmone» (ἘΑγαθὸς δαίμων),⁶³ quella della Luna la «buona fortuna» (ἘΑγαθὴ τύχη), quella di Giove determina la stirpe, e così via. Secondo il Μέγιστη di Claudio Tolomeo, l'*Almagesto* (*Al-majīstī*) dei levantini, originariamente noto come *Tetrabiblos*, i pianeti stessi stabiliscono le sorti in qualità di δαίμονες: Giove è ἘΑγαθὸς δαίμων, posto nell'undicesima casa, Venere (Afrodite) è ἘΑγαθὴ τύχη, Saturno è Κακὸς δαίμων, etc. La dottrina ermetica non è quindi sfuggita al grande Tolomeo.⁶⁴ Mentre l'applicazione pratica del metodo empirico delle sorti, cioè il lancio dei dadi, è formalmente attribuita all'ultimo re egiziano, Nectanebo.⁶⁵ Ne sono testimonianza le *Sortes Astrampsychi*,⁶⁶ uno scritto oracolare del III sec. d. C. (ma risalente ad archetipi più antichi)⁶⁷ attribuito all'evanescente mago egiziano Astrampsico.⁶⁸ Il testo nei secoli ha avuto una grande fortuna,⁶⁹ basti pensare alle più recenti *Sortes Sangallenses* e *Sortes Sanctorum*, la cui fama raggiunge il mondo medievale.⁷⁰ Spesso l'estrazione e la disputa delle *sortes* è rappresentata nel gioco degli scacchi, metafora del fato e della vicenda umana. Nati nell'Iran sasanide, ma di provenienza indiana, gli scacchi giungono in Europa nell'XI

⁶⁰ *Ivi*, p. 134.

⁶¹ *Ivi*, pp. 143-144; G. QUISPÉL, *L'extase de Saint Paul*, in *Id.*, *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55), Leiden-Boston 2008, p. 712.

⁶² W. GUNDEL, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel* (Wissenschaft und Bildung, 288), Leipzig 1933, pp. 132 ss.

⁶³ R. GANSCHINETZ, *s.v.* *Agathodaimon*, in *PWRE*, Supp. Band III, Stuttgart 1918, coll. 37-59.

⁶⁴ La circostanza non è stata rilevata da I. P. COULIANO, *Esperienze dell'estasi*, cit., p. 131.

⁶⁵ W. GUNDEL, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*, cit., p. 133.

⁶⁶ Ed. G. M. BROWNE, I: *Ecdosis Prior*, Leipzig 1983; ed. R. STEWART, II: *Ecdosis Altera*, München-Leipzig 2001; trad. R. Stewart-K. Morrell, in W. HANSEN (ed.), *Ancient Greek Popular Literature*, Bloomington (Indiana) 1998, pp. 285 ss.

⁶⁷ G. M. BROWNE, *The Origin and Date of the Sortes Astrampsychi*, in «Illinois Classical Studies» 1 (1976), pp. 53-58; R. STEWART, *The Textual Transmission of the Sortes Astrampsychi*, in «Illinois Classical Studies» 20 (1995), pp. 135-147.

⁶⁸ CH. HARRAUER, *s.v.* *Astrampsychos*, in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 2, Stuttgart-Weimar 1997, coll. 121-122.

⁶⁹ P. W. VAN DER HORST, *Sortes. Sacred Books as Instant Oracles in Antiquity*, in *Id.*, *Japheth in the Tents of Shem. Studies in Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven 2002, pp. 159-190; F. NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* (Orientalische Religionen in der Antike, 3), Tübingen 2010, pp. 63 ss.

⁷⁰ F. NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, cit., pp. 279 ss.; 299 ss.

secolo circa, grazie probabilmente alla mediazione araba.⁷¹ Giocati su una tavola quadrata composta di 64 caselle di colore bianco e nero, alternate e contrastanti, raffigurano plasticamente il succedersi dei destini cui è sottomessa la vita dell'uomo.⁷²

Ne è testimonianza la presenza di scacchi e di scacchiere nell'arte romanica,⁷³ in particolare nelle decorazioni di mosaici pavimentali. Due manufatti sono significativi a riguardo.⁷⁴ Il primo è un frammento di pavimentazione musiva proveniente dalla cattedrale di Santa Maria ad Acqui Terme (Alessandria), attualmente custodito presso il Museo Civico d'Arte Antica di Palazzo Madama a Torino.⁷⁵ Il mosaico, databile al 1120-1130 circa, in origine probabilmente ricopriva tutto il presbiterio della chiesa. Attualmente ne sopravvivono tredici frammenti,⁷⁶ che riportano scene di difficile interpretazione. Una di queste è disegnata su un fregio con cinque personaggi (fig. 2): tralasciando il primo, un essere alato coronato con un diadema a quattro punte, la nostra attenzione è focalizzata sulla scena centrale, dove un personaggio con una clava fissata alla cintura, armato di arco, scocca una freccia che colpisce un cammello tenuto per le briglie da una figura maschile munita di lancia.

La freccia si va a conficcare dove la gobba dell'animale forma una sorta di scacchiera formata da 36 caselle (fig. 3). Di passaggio notiamo che 36 è il numero dei Decani, entità celesti così chiamate poiché ognuna di esse amministra gli influssi astrali di 10° della fascia zodiacale. Evidentemente si tratta di una «caccia astrale», la cui «preda» sono le sorti estratte fra i 36 signori planetari della decade, uno per ogni 10° dello Zodiaco, 3 per ogni segno. La natura astrologica dell'evento è confermata dalla successiva e ultima figura, un drago alato – forse da collegare all'omonima costellazione – le cui enormi spire si estendono da Est a Ovest (ARAT. *Phaen.* 24-62) e lambiscono il Polo Nord. Costellazione il cui ruolo è centrale in un altro testo, un commentario ai *Fenomeni* di Arato,⁷⁷ utilizzato sempre dai Perati (Hipp. *Ref.* 4, 47, 1-2).

Si devono infatti distinguere fonti diverse nella notizia di Ippolito sui Perati.

⁷¹ B. UTAS, s.v. *Chess I. The History of Chess in Persia*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, V, Costa Mesa (California) 1992, p. 395 b.

⁷² A. PANAINO, *La Novella degli Scacchi e della Tavola Reale*, Milano 1999, pp. 15 ss.; T. DARYAEE, *Mind, Body and the Cosmos. The Game of Chess and Backgammon in Ancient Persia*, in «Iranian Studies» 35 (2002), pp. 281-312.

⁷³ L. PASQUINI, *Il gioco degli scacchi nel mosaico medievale: gli esempi di Pesaro, Otranto e Piacenza*, in C. ANGELELLI (cur.), *Atti dell'XI Colloquio AISCAM (Ancona, 16-19 febbraio 2005)*, Tivoli (RM) 2006, pp. 65-76.

⁷⁴ A. GUIGLIA GUIDOBALDI, s.v. *Pavimento*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IX, Milano-Roma 1998, p. 273 a-b.

⁷⁵ Deposito del Museo di Antichità di Torino 1895-537/PM.

⁷⁶ E. PIANEA, *I mosaici pavimentali*, in G. ROMANO (cur.), *Piemonte romanico*, Torino 1994, pp. 393-420; A. CROSETTO, *Acqui Terme. Indagini archeologiche nella cripta della cattedrale*, in «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 18 (2001), pp. 39-55.

⁷⁷ T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 68), Leiden-Boston 2009, pp. 80 ss.; G. SFAMENI GASPARRO, *I rischi dell'Hellenismòs: astrologia ed eresia nella Refutatio omnium haeresium*, in G. ARANGIONE-E. NORELLI (eds.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, cit., pp. 207 ss.

Mentre il libro IV della *Refutatio* cita il solo commento ad Arato, il V libro combina Sesto Empirico (5, 13) con i Προάστειοι cosmici di 5, 14. Sia gli allegoristi che i Perati associano le costellazioni al dramma di caduta e salvezza, ma il risultato è antitetico. Mentre questi ultimi identificano la costellazione del Δρόκων con il Cristo, gli aratei la concepiscono come simbolo del male. Il loro sistema è fatalistico e radicalmente dualista. Le due costellazioni, del Drago e di Ὀφιοῦχος, il «Serpentario», si fronteggiano, senza che si scorga nei cieli alcuna risoluzione. Comunque i tre sistemi riportati nel IV libro rivelano momenti diversi del mito. Dapprima Adamo/Ἐνγόνασιν (47, 5), che ancora obbedisce alla legge cosmica; quindi le due Orse celesti, simbolo della prima e seconda creazione adamica; infine il terzo racconto (49, 1) che vede Perseo identificato al Cristo. In particolare il Drago, come nei *Mithraea*, sta in mezzo alle due Orse, impedendo il passaggio dalla prima alla seconda creazione. Ecco perché il Drago e Ophiuchos si osservano in cagnesco e *Canis major* (Sirio) altro non è che la «coda» dell'*Ursa minor* (da Arato chiamata Κυνόσουρα). L'immagine di Sirio simboleggia quella del Cristo giudice, trionfante al solstizio d'estate.⁷⁸

L'altro manufatto in cui la tavola degli scacchi è concepita come «tavola dei destini» proviene dalla basilica di San Savino a Piacenza.⁷⁹ Il pavimento del presbiterio è infatti adornato da un importante mosaico a carattere cosmologico di fine XI-inizio XII secolo.⁸⁰ Al centro, all'interno di un doppio cerchio (= mondo) sorretto da un Atlante, si trova un Vecchio (= Kronos) vestito di tunica e mantello allacciato sul petto e seduto su un seggio decorato con teste canine; con le mani regge, una per ogni lato, le immagini del Sole e della Luna. Ai punti cardinali, tra i cerchi esterni sono raffigurati animali reali o fantastici (cani, cavalli, mostri alati) affrontati a coppie, mentre delle figure umane vestite con abiti persiani (berretto frigio, pantaloni lunghi, etc.)⁸¹ muovono il cerchio più esterno. Ai lati del Vecchio, in quattro riquadri, sono raccolte quattro scene senza apparente relazione fra loro. Nel riquadro in basso a destra è rappresentata una partita a scacchi (fig. 4). Un personaggio anziano con barba e baffi è seduto su un seggio con spalliera curva, davanti al piano di gioco. Ha la mano destra posata su un pezzo nero, come se lo stesse per muovere, mentre con l'altra mano sembra indicare qualcosa. Del secondo giocatore si intravede solo un braccio, mentre anch'egli sta muovendo un pezzo nero. Entrambi, quindi, disputano le sorti delle pedine nere, collocandone la fortuna sulla scacchiera. La presenza, accanto alla scena, del Vecchio Kronos conferma tale interpretazione. La parola latina *anus*, «cerchio», è

⁷⁸ Per queste precisazioni si ringrazia il prof. Giancarlo Mantovani.

⁷⁹ M. VACCARO, *La scacchiera del mosaico di S. Savino. Due letture della virtù*, in «Civiltà Bresciana» 16 (2007) = AA.VV., *Gli scacchi e il chiostro. Atti del Convegno Nazionale di Studi (Brescia, 10 febbraio 2006)*, cit., pp. 129-154.

⁸⁰ E. CECCHI GATTOLIN, *Mosaici pavimentali*, in R. SALVINI (cur.), *La basilica di San Savino a Piacenza*, Modena 1978, pp. 115-139.

⁸¹ Cfr. T. KAWAMI, s.v. *Clothing III. In the Arsacid Period*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, cit., V, pp. 737 b-739 a, pl. LXVIII; E. H. PECK, s.v. *Clothing IV. In the Sasanian Period*, ivi, pp. 742 b-752 b.

legata etimologicamente ad *annus*, «anno», quale succedersi di mesi e stagioni.⁸² Svariati testi ai confini fra latinità ed ellenismo fanno riferimento alla «ruota dell'anno» (SEN. *Herc. fur.* 178-180; PHILOSTR. *Im.* 2, 34; MACR. *Sat.* 1, 21, 13).⁸³ La figurazione del Tempo, Aïōn o Kronos, all'interno di un cerchio zodiacale o stagionale è un antico lascito infuso nell'arte romanica.

6. Esistenze liquide

I Perati hanno esplorato le segrete profondità dell'esistenza e ne sono usciti incolumi, poiché possessori del «sigillo» (σφραγίς) che governa la potenza del Mare, di Thalassa, le cui acque s'innalzano invisibilmente dal Caos primigenio. Segue, nel libro dei Perati, una ulteriore spiegazione: δύναμις πεπιστευμένη τὴν Θαλάσσαν ἄρσενόθηλυσ, «la potenza che custodisce Thalassa è androgina» (HIPPOCR. *Ref.* V, 14, 3), il suo nome è Chorzar, la «figlia tifonica», θυγάτηρ Τυφωνική, fedele guardiana delle acque che ammansisce con dodici piccoli flauti e che i profani chiamano Poseidone. Nella cui immagine furono generati Glauco, Melicerte, Ino e Nebroē. L'ultimo nome è corrotto⁸⁴ ed è possibile ricostruirlo in Νεβρόη<λ> = Nebroēl,⁸⁵ l'Arconte femmina presente nelle versioni siriane della cosmogonia manichea (TEOD. B. KONI, *Lib. schol.* 11, 46). A sua volta rinvia a Nebrō, personaggio arcontico del *Vangelo degli Egiziani* (III, 57, 16-20; IV 69, 1-4) e Protoarconte del Caos nel *Vangelo di Giuda* (51, 13-15), metamorfosi linguistica di Ialdabaoth, il Demiurgo gnostico. Il nome deriva dal Νεβρόδ della *Septuaginta* (*Gen.* 10, 8-9; *Cron.* 1, 10; *Mich.* 5, 5), che così rende l'ebraico Nimrod (נמרוד), nome del re di Babele sotto il quale sarebbe stata costruita la famosa Torre e personaggio che la tradizione ebraica presenta come nemico di Dio, come «ribelle» (dalla radice מרד).⁸⁶ La stessa affermazione si trova nel *Vangelo di Giuda*, che precisa come Nebrō significhi in realtà «ribelle», etimologia comprensibile solo a chi conosca la forma ebraica del nome. Un'altra etimologia, formulata da Epifanio di Salamina (*Pan. haer.* 1, 1, 6), collega Nimrod, inventore della disciplina astrologica e magica, al dio mesopotamico Ninurta.⁸⁷

Più avanti (HIPPOCR. *Ref.* 5, 16, 11), gli stessi Perati citano *Genesi* 10, 9, definendo Nimrod «grande cacciatore davanti al Signore». La loro è una valutazione positiva del

⁸² X. BARRAL I ALTET, s.v. *Anno*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, II, Milano-Roma 1991, pp. 36 b-39 a.

⁸³ L. MUSSO, s.v. *Aion*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Secondo Supplemento 1971-1994, I, Roma 1994, p. 137 a.

⁸⁴ WENDLAND, p. 109, n. 6.

⁸⁵ A. MAGRIS (cur.), *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie*, cit., p. 164, n. 75.

⁸⁶ K. VAN DER TOORN-P.W. VAN DER HORST, *Nimrod Before and After the Bible*, in «Harvard Theological Review» 83 (1990), pp. 1-29.

⁸⁷ J. DUCHESNE GUILLEMIN, s.v. *Epiphanius*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VIII, Costa Mesa (California) 1998, p. 510 a.

personaggio, poiché Gesù, come un tempo Nimrod, si è opposto all'Arconte, il Signore di questo mondo.⁸⁸ È una rivisitazione gnostica delle vicende bibliche, una lettura antitetica delle Scritture: il Serpente non è più il tentatore di Eva, ma colui che reca saggezza. Il Serpente è il «segno» (σημείον) impresso, tatuato su Caino per salvarlo dalla vendetta del Signore di questo mondo, Kronos (HIPP. Ref. 5, 16, 9). Caino infatti non aveva offerto al Dio dell'Antico Testamento un sacrificio cruento, come aveva fatto Abele. Un sacrificio offerto a un Dio che s'inebriava del sangue delle vittime. Questo Serpente, infine, prende forma umana e si manifesta in Gesù (HIPP. Ref. 5, 16, 10).

Poseidone/Chorzar è circondato dalla δωδεκαγώνιος πυραμίς, la «piramide dai dodici angoli», cioè il dodecaedro zodiacale,⁸⁹ e con il suo movimento «oscura la soglia della piramide con diversi colori, compiendo il tempo notturno (νυκτόχρονος)» (HIPP. Ref. 5, 14, 4): sembra chiaro il riferimento alla ciclicità di Chorzar/Poseidone quale moto notturno della Luna.

I Cureti, i custodi di Zeus (Ps.-APOLL. 1, 1, 7; 2, 1, 3; DIONYS. HAL. 2, 60), sono associati al levare del Vento, il loro Arconte è Ariël, un nome noto a chi frequenta cose gnostiche e magiche. Nello *Scriptum sine Titulo*, un notevole trattato cosmogonico ritrovato a Nag-Hammadi, i «perfetti», i *teleioi* che hanno raggiunto il compimento celestiale, chiamano il Demiurgo omicida Ialdabaōth con il nome di Ariaël (*Orig. Mund.* II, 100, 25), in ebraico il «Leone di Dio».

Ma quanto asserito nel libro dei Perati ha un sorprendente riscontro nell'ultima opera drammatica di William Shakespeare, *The Tempest*, e nelle sorti del suo naviglio. L'equipaggio della nave dirottata dalla tempesta subisce infatti per tutta l'azione del dramma l'effetto allucinatorio di un demone dell'aria che risponde al nome di Ariel. Al pari del vento, l'aria soffiata o smossa da Ariel sospinge il soggetto fuori di sé, verso zone coscienziali remote, tra onirismo e follia.

Osiride è l'Arconte delle 12 ore della notte, non a caso è chiamato segretamente Soklan, probabile corruzione di Saklas, nome del primo Arconte e Demiurgo in svariati testi gnostici (*Apocr. Ioh.* II, 17; *Hyp. Arch.* II, 95, 7; *Ev. Aegypt.* 57, 16; *Trim. Prot.* XIII, 39, 27)⁹⁰ e in quelli manichei⁹¹ nella forma lessicale Šaqlūn. Il nome sembra derivare dall'ebraico *sakal*, «pazzo», oppure dall'aramaico «impostore»,⁹² ma alcuni lo collegano all'egizio Sokaris/Seker, il Sole notturno, il dio che nel culto funerario

⁸⁸ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 18.

⁸⁹ Cfr. anche *Pistis Sophia* III, 126 (passo studiato in E. ALBRILE, *Le acque del drago*, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 3 [1999], p. 12), con probabile rif. al *dōdekaōros* zodiacale elaborato da Teucro di Babilonia (vd. *infra*).

⁹⁰ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 20, n. 79.

⁹¹ GH. GNOLI-A. PIRAS (cur.), *Il manicheismo, III: Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano 2008, pp. 62; 66; A. MAGRIS (cur.), *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie*, cit., p. 165, n. 81.

⁹² M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum, II), Jerusalem 1992², p. 377 b.

menfita è ritenuto manifestazione di Osiride risorto.⁹³

Iside, identificata con la costellazione del cane (HIPP. Ref. 5, 14, 6-7), cioè con Σῶτις, Sirio,⁹⁴ il cui levare eliaco indica le piene del Nilo,⁹⁵ è l'Arconte (o Arcontessa) delle ore del giorno che sovrintende al levare degli astri della prima volta celeste ed eterea (οὔτος οἰκονόμος τῆς πρωτοκαμάρου ἀνατολῆς καὶ αἰθερίου),⁹⁶ cioè delimita lo spazio sublunare e planetario dalla «Vera Terra», il cielo cristallino del *Fedone* (109 d-110 a), l'etere.

Un'altra serie di divinità presiede ai frutti, agli alimenti e al fuoco e rappresenta il duplice movimento, ascendente e discendente, da destra a sinistra, dei segni dello Zodiaco sul piano dell'eclittica. Le potenze di sinistra, che hanno il dominio sulle stagioni, sono governate dal dio che i profani chiamano Luna (Μῆν), nella cui immagine sono stati generati il «Grande Bue» (Βουμέγας) e una serie di personaggi profetici tratti da vari ambiti religiosi antichi, tra cui spiccano i nomi di Ostanes, Zoroastro e del mago egiziano al quale è attribuita la disciplina delle sorti, Astrampsico (HIPP. Ref. 5, 14, 8).

7. La piramide siderale

Il libro letto dai Perati appare configurato secondo i parametri di una disciplina astrologica segreta:

Περεισφαιρωκῶς τὴν δωδεκαγώνιον πυραμίδα, πύλην εἰς πυραμίδα σκοτίζων ποικίλαις χροαῖς καὶ ἀπαρτίζων πᾶσαν τὴν νυκτόχρουν. τοῦτον ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κόρην.

Chi percorre in tondo la piramide dai dodici angoli, ne oscura la soglia iridata e permea con il suo colore la notte; gli ignoranti la chiamano Korē (HIPP. Ref. 5, 14, 4).

La «piramide dai dodici angoli» è il dodecagono zodiacale percorso dalla Luna, qui identificata con la Korē, la «fanciulla» protagonista del mito eleusino, la «pupilla» del cosmo di un famoso scritto ermetico.⁹⁷ La «soglia iridata» è la *ianua inferi*, il varco

⁹³ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 20; J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*, New York 1960, (repr. Rochester 1986), pp. 51; 274.

⁹⁴ Cfr. DIOD. I, 27, 4; e A. PANAINO, *Tištrya*, Part. II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma, LXVIII/2), IsMEO, Roma, 1995, pp. 55-56.

⁹⁵ G. CLERC, *Isis-Sothis dans le monde romaine*, in M.B. DE BOER-T.A. EDWARDS (eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*, I (EPRO, 68/1), Leiden 1978, pp. 247-281; ID., *Héraklès et les dieux du cercle isiaque*, in C. BERGER-G. CLERC-N. GRIMAL (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, III. *Études isiaques* (BdE, 106/3), Cairo 1994, pp. 97-137.

⁹⁶ Per le diverse letture, cfr. A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 21.

⁹⁷ *Ex. Stob. Herm.* 23 (RAMELLI [Milano 2005], pp. 1059-1124).

cromatico oltrepassato dalla figlia di Demetra (Korē = Luna)⁹⁸ nei quattro colori che assume la Luna durante le sue fasi, e cioè:

| | | |
|----------------|---|--------|
| Luna nuova | = | Verde |
| Luna crescente | = | Bianco |
| Luna piena | = | Rosso |
| Luna calante | = | Nero |

La catabasi della Korē eleusina, inghiottita nell'Ade, rivive nella ciclicità lunare e nel percorso che l'astro notturno compie attraverso lo Zodiaco: infatti il tragitto della Luna (come del Sole) è compreso tra i quattro punti fondamentali dei solstizi e degli equinozi. (Capricorno-Cancro, Bilancia-Ariete).

Nel *Fedone* (108 c-110 b) la «Vera Terra» è più in alto, simile ad una sfera composta di dodici frammenti colorati e situata nell'etere, dove gli dèi visibili hanno templi e dimore (111 b), ossia le case zodiacali o domicili planetari: la Vera Terra è il κύκλος zodiacale. Il mondo è il piano ideale che passa attraverso l'eclittica e la terra quello che interseca l'equatore.⁹⁹ Le due metà in cui risulta così divisa l'eclittica rappresentano rispettivamente la terra (la fascia a Nord, che va dall'equinozio di primavera a quello autunnale) e gli inferi (quella a Sud, sotto il piano equinoziale). La Luna (come il Sole) al solstizio invernale è nel momento di massimo degradamento, la discesa nell'Ade che precede la rinascita. Proprio la Luna svolge la duplice mansione di *ianua caeli*, all'inizio dell'equinozio primaverile (Ariete), e di *ianua inferi*, all'inizio dell'equinozio autunnale (Bilancia).

Nel cosmogramma che ne deriva, i segni «notturni» (dal Capricorno al Cancro) occupano la parte bassa dell'emisfero (*inferiora signa*), identificata con l'Ade = mondo oltretombale o «Regno di Persefone» (MACR. *Sat.* 1, 21, 1), dove la Luna, nell'apparente moto rotatorio attorno alla Terra, sembra preda di una morte. Il fondo dell'inferno (cioè il nadir del *thema mundi*) è situato nella costellazione del Capricorno. La catabasi dell'anima segue un percorso siderale, viaggia in una terra invisibile ad occhi profani.

Questa cosmografia, genericamente definibile come «neopitagorica», ci è consegnata dall'*Assioco*, un apocrifo platonico,¹⁰⁰ un dialogo spurio databile al I secolo a. C. Nel dialogo Clinia, figlio di Assioco, convoca Socrate affinché consoli con le sue parole il padre morente. Il filosofo lenisce il dolore di Assioco dimostrando come non

⁹⁸ Cfr. S. WEINSTOCK, *Lunar Mansions and Early Calendars*, in «Journal of Hellenic Studies» 69 (1949), pp. 48-69.

⁹⁹ G. DE SANTILLANA-H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (Il Ramo d'oro, 9), trad. it. a cura di A. Passi, Milano 1983, pp. 71 ss.

¹⁰⁰ F. CUMONT, *Les enfers selon l'Axiochos*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 1920, pp. 272 ss.; poi ripreso in Id., *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 191-195; cfr. J. SCHWABE, *Lebenswasser und Pfau, zwei Symbole der Wiedergeburt*, in «Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung» 1 (1960), p. 139.

si debba temere la morte, poiché libera l'anima dalle angustie del corpo, fonte di ogni male terreno e di falsi e fuggevoli piaceri. Dopo queste tribolazioni è quindi auspicabile che l'anima torni là donde era venuta, a quel mondo di serenità e armonia nel quale, fra danze e gioie celestiali, riacquisterà la sua essenza eterea.

A conferma di quanto va argomentando, Socrate racconta (*Ax.* 371 a-e) la storia di un mago persiano di nome Gobria (Γωβρύης). Questi narrava che, al tempo della spedizione di Serse (480-478 a. C.), un suo omonimo avo, inviato a sorvegliare Delo, l'isola che aveva dato i natali ad Apollo e Artemide, figli di Latona, si era imbattuto nelle tavolette di bronzo che le vergini Opi ed Ecaerge¹⁰¹ avevano portato dalla terra degli Iperborei. Dalla loro lettura aveva appreso le nozioni sul destino dell'anima nell'aldilà: uscita dal corpo, l'anima si avvia verso un luogo sotterraneo e «invisibile» (ἄδηλος) dov'è il regno di Ade; il nome degli inferi, Ἅιδης, è infatti spiegato a partire da ἀειδής, «informe, immateriale, invisibile». ¹⁰² Un semplice gioco etimologico presente già in Platone. ¹⁰³

Proseguendo la narrazione, Socrate rivela ciò che l'antenato di Gobria aveva appreso sull'aldilà leggendo le tavolette bronzee di Delo. Il globo terrestre è sospeso, al centro dell'universo, circondato da una sfera celeste suddivisa in due emisferi, quello boreale degli dèi celesti propriamente detti e quello australe, dimora degli dèi inferi:

... ἄτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὐδὲ τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπένερθεν.
... poiché la Terra sta al centro del cosmo, del polo che è sferico, suddiviso in un emisfero appartenente agli dèi celesti, l'altro a quelli inferi.

Il nostro globo terracqueo è sospeso, immobile, nel mezzo dell'universo, circondato dalla sfera celeste di cui la metà inferiore appartiene alle divinità oltretombali. ¹⁰⁴ Per il redattore dell'*Assioco* pseudoplatonico, la dimora sotterranea (ἡ ὑπόγειος οἴκησις) di Plutone non è situata da qualche parte in una grande caverna, bensì al di sotto della Terra (fig. 5). Un'idea estranea al pensiero greco classico, le cui origini si possono ritrovare nell'iconografia astrologica: nella nostra rappresentazione la sfera celeste è ripartita in due emisferi distinti, divisi dalla linea dell'orizzonte che si estende dall'Oroscopo (in Bilancia) al Tramonto (in Ariete), l'adito alle «Porte di Ade» (Ἄιδου πύλη). ¹⁰⁵ L'ὑπόγειον non indica quindi il sottosuolo, ma il punto più basso del cielo, l'*imum caeli*: ecco quindi, in senso astrologico, la ragione della sua «invisibilità» (ἀφανής). ¹⁰⁶

¹⁰¹ In altre fonti troviamo due coppie di vergini iperboree chiamate rispettivamente Arge e Opi e Iperoche e Laodice (HEROD. 4, 35, 1-2; PAUS. 5, 7, 8; 10, 23, 2; CLEM. ALEX. *Protrep.* 3, 34, 8).

¹⁰² F. CUMONT, *Les enfers selon l'Axiochos*, cit., p. 274, n. 2.

¹⁰³ *Gorg.* 493 b; *Phaed.* 80 d; *Crat.* 404.

¹⁰⁴ F. CUMONT, *Les enfers selon l'Axiochos*, cit., p. 275.

¹⁰⁵ CCAG VIII/4, pp. 102 ss.

¹⁰⁶ F. CUMONT, *Les enfers selon l'Axiochos*, cit., p. 276.

Tale cosmografia ha ancora una sua applicazione misterica¹⁰⁷ nella cosiddetta «catabasi di Orfeo» descritta in un papiro bolognese reso intelligibile anni orsono da Reinhold Merkelbach.¹⁰⁸ Mentre un percorso siderale analogo è tracciato anche in un significativo testo gnostico, l'*Apokryphon Johannis*.¹⁰⁹ Qui, però, il fondo dell'inferno non è rappresentato dalla costellazione del Capricorno, bensì dalla Bilancia, poiché la linea degli equinozi è ruotata di 90° rispetto alla linea dell'orizzonte.

Proclo, e dopo di lui Damascio,¹¹⁰ raccontano che il pitagorico Filolao (Fr. A 14)¹¹¹ dedicò alcune figure geometriche a specifici dèi: l'angolo del triangolo a Kronos, Ade, Ares e Dioniso; l'angolo del quadrato a Rea, Demetra e Hestia; l'angolo del dodecagono a Zeus. Secondo una prassi astrologica ben assestata, triangoli e quadrati possono essere iscritti nel cerchio dello Zodiaco e quindi associati ad elementi e pianeti. Tra le varie combinazioni possibili vi sono quattro τρίγωνα e tre τετράγωνα, poiché ogni triangolo si combina con quattro segni zodiacali e un quadrato con tre. Ciò spiega il legame dei quattro dèi con il triangolo e delle tre dee con il quadrato; il dodecagono, a cui corrisponde Zeus, rappresenta l'intero Zodiaco con i suoi dodici segni.

Due pianeti sono in trigono quando sono a una distanza angolare di 120°: si tratta di un aspetto positivo, contrapposto al quadrato, sfavorevole, che si forma sul cerchio dello Zodiaco quando tra due o più pianeti c'è una distanza di circa 90°, che sullo Zodiaco corrisponde a tre segni. Secondo la disciplina astrologica, la «piramide dai dodici angoli» può anche riferirsi a questa circostanza.

8. Mondi mescolati

La *Pistis Sophia*,¹¹² un testo gnostico noto in Europa sin dalla fine del Settecento e contenuto nel *Codex Askewianus* (British Museum, Ms. Add. 5114), ripropone questi

¹⁰⁷ Cfr. E. ALBRILE, *La penultima eternità. Ellenismo e iranismo in un mito orfico*, in «MHNH» 10 (2010), pp. 15-40.

¹⁰⁸ R. MERKELBACH, *Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*, in «Museum Helveticum» 8 (1951), pp. 1-11; seguito dagli studi di A. VOGLIANO, *Il papiro bolognese Nr. 3*, in «Acme» 5 (1952), pp. 385-418; G. MONTEVECCHI, *Papyri Bononienses (1-50)*, Milano, 1953; e R. TURCAN, *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 150 (1956), pp. 136-172.

¹⁰⁹ Z. PLEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 52), Leiden-Boston 2006, pp. 184-185.

¹¹⁰ W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, pp. 349-350.

¹¹¹ PROCL. *In Eucl.* 130, 8; 166, 25; 173, 11; 174, 12 = C. A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge (UK)-New York-Melbourne 1993, pp. 381-383.

¹¹² C. SCHMIDT, *Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des 3. Jahrhunderts aus dem koptischen Übersetzt*, Leipzig 1925; C. SCHMIDT-V. MACDERMOT (eds.), *Pistis Sophia* (Nag Hammadi Studies, IX), Leiden 1978; trad. it. M. ERBETTA, *Codex Askewianus (British Museum, Ms. Add. 5114). Pistis Sophia*, in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, I/1. Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Casale Monf. (AL) 1975 (rist. 1983), pp. 368-515; nella ripartizione dei paragrafi si è seguita la numerazione di L. MORALDI, *Pistis Sophia (Codex Askewianus)*, in *Testi gnostici*, Torino 1982, pp. 503-743.

insegnamenti. Il trattato, molto lungo, è ambientato nel periodo che intercorre tra la resurrezione e la definitiva ascensione di Gesù.¹¹³ Undici anni durante i quali il Salvatore si sofferma presso i discepoli, comunicando loro quel sapere esoterico che aveva celato ai tempi della sua predicazione. Gesù, permeato da una luce abbacinante, ascende in cielo. In seguito riferirà ai discepoli sui diversi mondi o livelli di esistenza attraversati. A ogni mondo visitato la luce che lo permea si potenzia sempre più, talmente vivida da generare scompiglio fra gli abitanti dei cieli.

Guidati da Adamas, «il grande tiranno», tutti gli Arconti dei diversi Eoni cercano di combattere la grande luce,¹¹⁴ senza apparente motivo e soprattutto ignorandone la provenienza. Una scriteriata lotta il cui esito è l'indebolimento dei tiranni. Gesù approfitta della situazione per sottrarre loro un terzo della forza, diminuendone così l'influsso sulle cattive azioni degli uomini (I, 15, 3). Così l'intervento di Gesù assume proporzioni cosmiche.

Il Salvatore «volge» la Εἰμαρμένη e la sfera su cui essi poggiano.¹¹⁵ Da quel momento in poi per sei mesi manderanno i loro influssi «guardando a destra» e per sei mesi «guardando a sinistra»; mentre Ieu, emanazione del Dio inconoscibile, «Padre del Padre di Gesù» (IV, 136, 11), li aveva collocati in modo tale che guardassero sempre a sinistra (I, 15, 4-16, 1). È probabile che dietro al fatto mitico si celi la dottrina astrologica delle porte solstiziali. Con i segni rivolti a destra si allude infatti all'arco discendente dello Zodiaco, cioè ai sei segni che vanno dalla costellazione del Capricorno a quella del Cancro; mentre con i segni volti verso sinistra si allude all'arco ascendente, cioè ai sei segni che vanno dalla costellazione del Cancro a quella del Capricorno. I due punti estremi nel processo trasmigrativo.

Se, come sembra suggerire il testo della *Pistis Sophia*, le due porte sono collegate al doppio ciclo di discesa e di ascesa, di caduta e di risalita delle anime¹¹⁶ verso il mondo luminoso, allora all'inizio, prima dell'intervento di Gesù, esisteva solo una porta, quella della discesa delle anime nel mondo, che al tempo delle origini corrispondeva al Paradiso terrestre. Il peccato, la trasgressione al volere divino, hanno mutato l'equilibrio iniziale, trasformando il Paradiso nel cosmo arcontico che oggi conosciamo.

I vaticini e le previsioni astrologiche, quindi, sono veritiere solo in parte, poiché gli astromanti non conoscono le posizioni delle stelle quando sono voltate a destra. Gesù, infatti, ha «girato i loro influssi, i loro quadrati, i loro triangoli e la loro ottuplice figura» (I, 21, 2).¹¹⁷ Gli astrologi, s'è detto, per stabilire le varie influenze astrali, conoscono uno specifico lessico, riferito alle figure tracciate nei diagrammi oroscopici: il

¹¹³ M. G. LANCELOTTI, *Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 66 (2000), pp. 86 ss.

¹¹⁴ J. VAN DER VLIET, *Fate, Magic and Astrology in Pistis Sophia, chaps 15-21*, in A. HILHORST-G. H. VAN KOOTEN (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerald P. Luttikhuisen* (Ancient Judaism and Early Christianity/AGAJU, 59), Leiden-Boston 2005, pp. 526 ss.

¹¹⁵ Ivi, p. 529.

¹¹⁶ F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, cit., pp. 177-178.

¹¹⁷ J. VAN DER VLIET, *Fate, Magic and Astrology in Pistis Sophia, chaps 15-21*, cit., p. 532.

«quadrato», relativo agli influssi negativi che sorgono quando nel cerchio dello Zodiaco i Pianeti formano tra loro un angolo retto, cioè di 90°; il «trigono», quando, in relazione agli influssi positivi, i Pianeti si trovano a 120° fra loro; l'«ottagono» o semiquadrato, che segnala gli influssi negativi quando i Pianeti si trovano a 45° fra loro.

Tutti questi vaticini, quando sopraggiunge l'autorità del Salvatore, non sono più possibili e la tracciabilità dei diagrammi oroscopici è vanificata: restano solo delle mute figure geometriche senza valore, segno un tempo della sincronia fra macrocosmo e microcosmo, fra mondo divino e mondo terreno, oggi testimonianza della loro scissione.

Tali posizioni, peraltro, non sono più comprese neppure dagli stessi Arconti «che si trovano negli Eoni, nelle loro sfere, nei loro cieli e in tutti i loro luoghi» (I, 21, 6). L'intervento sovvertitore di Gesù non è che un correttivo reso necessario a seguito di un'alterazione della macchina cosmica. Essa all'inizio era stata approntata allo scopo di recuperare, attraverso un processo di raffinamento e di filtrazione, la forza divina precipitata nel mondo inferiore, racchiusa nei mostruosi corpi degli Arconti. Ora questi ultimi, scoprendo che in tal modo si indebolivano sempre più e che il loro regno si andava dissolvendo, decisero di impedire ai loro effluvi luminosi di ricadere come anime nel mondo terreno. Per fare questo «divorarono la loro materia» (I, 26, 4). In un processo di autofagia «la divorano per non essere annientati» (I, 26, 5), trattenendo all'infinito il seme superiore nel mondo corporeo, «per far passare un lungo tempo sino al compimento del numero delle anime perfette, che giungeranno nel tesoro della luce». Un mito rielaborato negli insegnamenti del manicheismo,¹¹⁸ la gnosi iranica per eccellenza.¹¹⁹

Sempre nella *Pistis Sophia* (III, 111, 12-112, 14) è la Vergine di Luce – un personaggio ben noto ai lettori di trattati manichei¹²⁰ – ad aiutare l'anima luminosa a liberarsi dai mondi degli Arconti e a raggiungere il regno dello splendore. Ciò è possibile attraverso i Παρολήμπτορες, i «Raccoglitori» della luce, i mediatori fra i due aspetti della realtà universale, quello esteriore, e l'interiore. L'anima virtuosa diventa un grande flusso luminoso, splendente, che attraversa i regni arcontici sino al mondo della vera vita.

In questa immagine è evocata la Colonna di Luce o Colonna di Gloria attraverso

¹¹⁸ Cfr. G. WIDENGREN, *Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung*, in AA.VV., *Liber Amicorum. Studies in honour of Professor Dr. C. J. Bleeker* (Studies in the History of Religions - Supp. to *Numen*, XVII), Leiden 1969, pp. 278 ss.

¹¹⁹ Per la definizione, cfr. GH. GNOLI, *La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema*, in U. BIANCHI (cur.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966)*, (Studies in the History of Religions - Supp. to *Numen*, XII), Leiden 1967, pp. 281-290; ID., *Manichaeism and persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus*, in «Antaios» 11 (1969), pp. 274-292; più tardi sempre Gnoli ha proposto la definizione di «religione gnostica iranica» (*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).

¹²⁰ W. SUNDERMANN, *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, in «Altorientalische Forschungen» 6 (1979), pp. 99-103; 117-133 (= CH. RECK-D. WEBER-C. LEURINI-A. PANAINO [hrsg.], *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften* [Serie Orientale Roma, LXXXIX/1], Band I, IsIAO, Roma 2001, pp. 125-129; 143-159); I. GERSHEVITCH, *Beauty as the Living Soul in Iranian Manichaeism*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 28 (1980), pp. 281 ss.

la quale, secondo la cosmologia manichea, la luce si innalza dalla terra al cielo, attraversando le porte della Luna e del Sole.¹²¹ Nel *Kephalaion* 71 la Colonna di Gloria trasla la Luce dalla sfera terrestre, sede del Νοῦς-Luce, a quella lunare, dove alberga l'Uomo primigenio.¹²²

Secondo i principî della gnosi manichea, la demonizzazione degli astri sembra indirizzata sostanzialmente contro lo Zodiaco, e quindi la Via Lattea è sottratta alla sfera del miscuglio, l'abominevole amalgama di oscurità e luce. Di fatto, osservando il cielo con attenzione, si può notare come la Via Lattea attraversi la volta celeste tagliando lo Zodiaco in due punti, tra i Gemelli e il Toro da un lato e tra il Sagittario e lo Scorpione dall'altro, passando per alcune costellazioni circumpolari. Tenendo conto sia del moto diurno, sia del mutamento stagionale della volta celeste, si noterà che la Via Lattea viene in alcune ore a rappresentare non un semicerchio – in quanto non è visibile in tutta la sua estensione –, ma una vera colonna che muove verso il polo celeste.

Seguendo la sua scia dalla Terra, le anime raggiungono la Luna – ovvero entrano nella ζώνη, la «cintura» zodiacale –, poi vanno al Sole e di nuovo, uscendo dall'eclittica, attraverso la sfera delle Stelle fisse raggiungono il polo astrale. La visione è quindi cosmologica e mitologica allo stesso tempo. Antonio Panaino ha mostrato come in essa permangano l'idea zoroastriana dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole) verso il Paradiso e quella della Via Lattea come strada dell'anima e del Polo celeste-Zenith quale asse del mondo, modificata però a causa della demonizzazione dello Zodiaco.¹²³ L'esistenza di una Piccola Colonna nel *Kephalaion* 2, connessa con le tre coperture del mondo, le quali conducono al Paradiso dello stato mescolato, il «Nuovo Paradiso», forse rappresenta il secondo percorso della Via Lattea verso la definitiva liberazione delle anime.

In pratica la Colonna percorre il cielo dal basso all'alto ed effigia mitologicamente il cammino dell'Anima vivente verso il Paradiso di Luce. Luna e Sole rappresentano quindi due tappe lungo la Colonna di Luce, due momenti lungo il cammino ascensionale segnato dalla Via Lattea. In una di queste tappe, cioè lungo la ζώνη, ha luogo il μεταγγισμός, la «trasmigrazione», la «trasfusione»¹²⁴ della sostanza animica. Nella dottrina manichea la gente comune, al pari dei Catecumeni, esperisce il μεταγγισμός della sostanza luminosa separata e rifusa in nuove identità somatiche (piante, animali, corpi umani).¹²⁵

¹²¹ P. VAN LINDT, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources* (Studies in Oriental Religions, 26), Wiesbaden 1992, p. 180, n. 39.

¹²² A. PANAINO, *Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo*, in L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (cur.), *«Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies, III), Louvain-Napoli 1997, p. 272.

¹²³ Ivi, p. 273.

¹²⁴ Per i problemi legati a questa parola, vd. G. CASADIO, *The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots*, in G. WIEBNER-H.-J. KLIMKEIT (hrsg.), *Studia Manichaica, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus (9-10 august 1989, St. Augustin-Bonn)*, Wiesbaden 1992, pp. 103 ss.; cfr. E. ALBRILE, *Signaculum sinus. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo*, in «Laurentianum» 41 (2000), pp. 335-351.

¹²⁵ *Acta Archelai* 10, 1-2 (BEESON, p. 15, 6-14).

9. Prismi di luce

Secondo il *Kephalaion* 4, la Colonna di Gloria, il Grande Ὠμοφόρος, si compone di Dodici ore: i cinque figli dell'Uomo Primigenio, i cinque figli dello *Spiritus Vivens*, più la Chiamata e l'Ascolto. La collocazione della Colonna di Luce nella ζώνη impedisce di restringere quest'ultima al solo Zodiaco, in quanto la Via Lattea, cui la Colonna sembrerebbe connessa, non si limita all'eclittica, ma l'attraversa. Sempre nella ζώνη, secondo il *Kephalaion* 8, si trovano inoltre dieci delle quattordici imbarcazioni su cui Gesù è salito: ciò non a caso, poiché proprio qui ha luogo il μεταγγισμός (*Keph.* 34).¹²⁶ Mani, l'Illuminatore (Φωστήρ), ha scelto, «sigillato» (σφραγίζειν) e liberato sin dalle origini, nel mondo superiore, le «forme» (μορφαί) luminose dei membri componenti la sua Chiesa. Disperse nel cosmo, queste forme ritornano, attraverso il μεταγγισμός, guidate dagli ἄγγελοι, nei luoghi in cui saranno purificate.¹²⁷

Numenio, definendo la Via Lattea come «luogo delle anime» (τόπος ψυχῶν) corrispondente all'Ade,¹²⁸ si rifà ad una tradizione colorata in tinte misteriche le cui linee di sviluppo sono discordanti. Secondo alcuni essa risalirebbe ad Eraclide Pontico, che riferendo le dottrine dell'eracliteo Empedotimo¹²⁹ descrive la Via Lattea come la via delle anime che attraversano l'Ade nei cieli (Philop. *Ad Arist. Meteor.* 1, 8). Proclo narra anche una storia attribuita a Clearco di Soli, discepolo di Aristotele, sulla morte apparente di un certo Cleonimo d'Atene.¹³⁰ La sua anima, ormai libera dal corpo, si slancia negli spazi siderali contemplando la terra dall'alto. Lì lo raggiunge un siracusano, anch'egli estatico; entrambi poi osservano il giudizio delle anime punite e purificate nello spazio atmosferico sotto il controllo delle Erinni,¹³¹ un evento iterato nella *Pistis Sophia* (III, 111, 10), dove sempre le Erinni, dopo la morte, traggono e «accolgono» l'anima fuori dal corpo.

Evidentemente questa peregrinazione delle anime non è una specificità del pensiero gnostico-manicheo, ma riflette un comune sentire misterico, condiviso da tanti esegeti di Platone. Alle soglie della tarda antichità Macrobio (*In Somn.* 1, 12, 5-8) racconta come nel punto in cui lo Zodiaco lambisce la Via Lattea le anime scendano nel cosmo

¹²⁶ K. M. WOSCHITZ, *Der Mythos des Lichtes und der Finsternis. Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia. Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie*, in K. M. WOSCHITZ et alii, *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Wien 1989, pp. 126-130.

¹²⁷ *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).

¹²⁸ Fr. 35 (DES PLACES, p. 86, 27-28); vd. anche PORPH. *De antr.* 22 (SIMONINI, p. 66, 3-14); il testo è discusso e trasposto graficamente in F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, pp. 419 ss.

¹²⁹ I. P. COULIANO, *Demonizzazione del cosmo*, in *Esperienze dell'estasi*, cit., p. 46.

¹³⁰ PROCL. *In Plat. Remp.* 2 (KROLL, pp. 113, 1 ss.).

¹³¹ Cfr. J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, pp. 148 ss.; il passo è discusso in G. PUGLIESE CARRATELLI, «Chi guardi la terra dall'alto...». *Tre saggi* (Prosa, 43), Milano 1992, pp. 14 ss.

dilatantosi, trascinate verso il corpo da una sorta di ebbrezza provata nel contatto con la materia. Questo punto è identificato nel Cratere, costellazione situata fra il Cancro e il Leone. Macrobio precisa che si tratta del «Cratere di Padre Libero», cioè di Dioniso, dio dell'ebbrezza:¹³² entrata nel mondo attraverso la porta solstiziale del Cancro, l'anima si abbevera alla coppa di Dioniso, ubriaca della materia corporea che la trascina sempre più in basso. Anche qui il neoplatonismo di Macrobio rivela le sue fonti misteriche.

Qualche tempo prima, agli albori del IV secolo, il senatore siracusano Giulio Firmico Materno, tardivamente convertito al cristianesimo ma grande appassionato di astrologia, si chiedeva con piglio retorico se vi fossero dubbi che la Luna fosse la prima tappa nel viaggio dell'anima che si liberava dal corpo e ascendeva verso il cielo (*Math.* 1, 5, 9).¹³³ Per Firmico Materno l'influenza degli astri si esercitava sulla parte divina dell'anima e solo chi fosse puro, scevro da ogni maculazione poteva accostarsi all'astrologia, disciplina iniziatica che permetteva di avvicinarsi alla divinità.

Una lunga digressione per spiegare lo sfondo rituale e astrologico della «piramide dai dodici angoli», un solido zodiacale presente in un noto testo manicheo sotto forma di «prisma». La fonte è il manoscritto sogdiano M 178, edito anni orsono da Walter Bruno Henning¹³⁴ e ripreso dal Panaino:¹³⁵ secondo tale testo lo *Spiritus Vivens* colloca nei cieli una lente prismatica a dodici facce, un dodecaedro zodiacale dal quale il *Rex Honoris* = «Re del Firmamento», alloggiato nel settimo cielo (contando dal basso) o nel quarto cielo (contando dall'alto), scruta costantemente ciò che accade nei singoli Firmamenti. Questo dodecaedro è una ruota magica, uno specchio prismatico al quale sono legate le «radici» invisibili, le ρίζαι (cioè i *liḥme* copti e i *niwannišn* e *paywann* medio-persiani) dei Firmamenti, gli Arconti e gli Elementi.¹³⁶ Cioè uno specchio zodiacale in cui si riflettono le attività delle creazioni celesti.

Prisma e Colonna di Luce palesano un intricato meccanismo zodiacale i cui presupposti si possono agilmente ritrovare nella citata «apocalisse di Ēr» raccontata da Platone nella *Repubblica* (10, 614 a -621 d).¹³⁷

La narrazione si sofferma sui premi spettanti ai giusti e i castighi per gli ingiusti. Le anime destinate a reincarnarsi vengono condotte, dopo un lungo cammino, a un luogo dal quale si offre loro la visione del cosmo: un'immensa colonna di luce che discende dall'alto, di colore cangiante, iridata come l'arcobaleno, attraversa il cielo e la terra. All'interno si scorgono le catene del cielo, dal momento che questa luce è come un legame che tiene unito tutto l'universo e regge l'intera sfera celeste, cioè il cerchio dello Zodiaco, la ζώνη.

¹³² A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 25.

¹³³ Ed. W. KROLL-F. SKUTSCH, I, Leipzig 1897, pp. 16, 29-17, 2.

¹³⁴ W. B. HENNING, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 12 (1948), pp. 306-318.

¹³⁵ PANAINO, *Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo*, cit., p. 259.

¹³⁶ Ivi, pp. 283-285; Id., *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, pp. 105 ss.

¹³⁷ A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 28.

A una estremità di questa colonna è appeso il «fuso di Anankē» (Ἄναγκης ἄτρακτος),¹³⁸ il quale, attaccato per mezzo di un uncino, consiste in un'asta che si inserisce al centro di un cercine formato da otto fusaioli incastrati l'uno nell'altro, in modo tale che il cercine, visto dall'alto, appare come un insieme di otto cerchi concentrici, formati dai bordi superiori dei fusaioli. Gli otto fusaioli rappresentano le sfere rotanti dei cieli, che partendo dall'esterno sono: il cielo delle Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole e Luna. Il primo ruota in direzione Est-Ovest; gli altri sette, quelli dei Pianeti, nella direzione opposta.

Raccontando questo, Platone ha forse in mente qualche meccanismo volto a raffigurare i movimenti celesti, una specie di planetario o di sfera armillare destinata all'insegnamento: un misterioso strumento attorno al quale oscilla tutto l'arcano fascino del testo e dell'universo.¹³⁹

Sul bordo di ciascun fusaiolo sta una Sirena che intona una singola nota: tutte insieme, cantando simultaneamente, fanno udire l'armonia delle stelle, cioè l'armonia delle sfere.¹⁴⁰ Sul bordo esterno, a intervalli regolari, stanno tre donne, le Moire, che cantano: Lachesi il passato, Cloto il presente e Atropo il futuro. Le tre donne con un gesto delle mani provocano il movimento del fuso, posato sulle ginocchia di Anankē: la loro collocazione nei tre punti equidistanti del cercine forma un triangolo equilatero inscritto in una circonferenza, immagine del rapporto che riconduce il molteplice all'Uno.¹⁴¹

Alle anime radunate, che si preparano a entrare in una nuova esistenza attraverso la metempsicosi, vengono assegnate le *sortes*: al cospetto di Lachesi viene sorteggiato il turno affinché ogni anima possa scegliere il «tipo di vita» (βίων παραδείγματα) che più gli aggrada. Le tessere numerate cadono accanto alle anime e ognuna coglie il suo numero. Ovviamente le più fortunate saranno le prime, che potranno scegliere con saggezza lo stile di vita a loro più confacente (*Resp.* 10, 617 d -620 d).

Lachesi assegna il δαίμων corrispondente alla scelta di vita fatta, Cloto tocca il «fuso di Anankē» conducendo l'anima dove Atropo fila la sua trama: con ciò viene fissato il destino (10, 620 d-621 a).

Il calcolo delle sorti,¹⁴² computato dagli astromanti nel nostro mondo, non sarà altro che il riflesso terreno di ciò che è già stato deciso, eoni addietro, nelle praterie asfodelie (*HOM. Hymn.* 2, 417 ss.).¹⁴³ Il libro letto e utilizzato dai Perati compendia quindi in modo

¹³⁸ Su questo E. ALBRILE, *A Journey to the Hypercosmic Side of the Sun*, in «Mithras Reader. An Academic and Religious Journal of Greek, Roman and Persian Studies» 3 (2010), pp. 14-26.

¹³⁹ P.-M. SCHUHL, *Autour du fuseau d'Ananké*, in «Revue Archéologique» Ser. V, 32 (1930), pp. 58-64 (pl. VI-VII); e E. ALBRILE, *A Journey to the Hypercosmic Side of the Sun*, cit.

¹⁴⁰ O. J. BRENDEL, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy* (EPRO, 67), Leiden 1977, pp. 52 ss.

¹⁴¹ Diagramma in M. VITALI, *Note al testo*, cit., p. 980.

¹⁴² Vd. *supra*.

¹⁴³ M. MARCONI, *Gli asfodeli alle soglie dell'Ade*, in A. DE NARDIS (cur.), *Da Circe a Morgana*, Roma 2009, pp. 121 ss. (pubbl. or. in «Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche», Lugano 1985).

mirabile tutti questi insegnamenti, rivelando come segretamente l'astrologia si configuri in una disciplina salvifica. Lo studio di stelle e pianeti, lungi dall'essere un mero vaticinio, una speculazione oroscopica, rappresenta un valido strumento per conoscere gli arcani meccanismi oscillatori che vincolano le anime al cosmo e al transito in esso.

Appendice iconografica¹⁴⁴

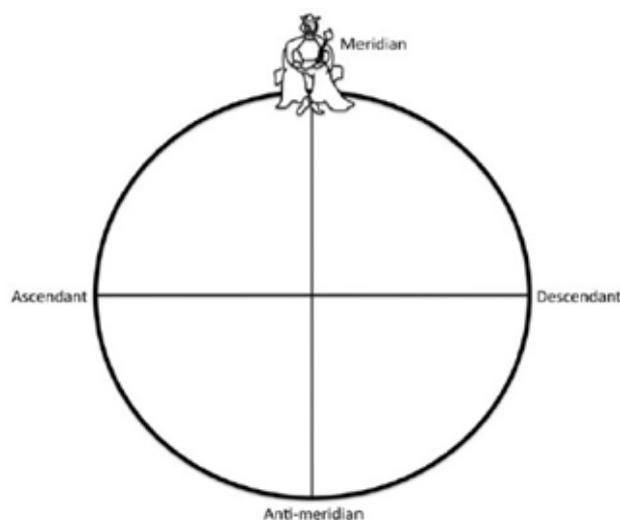


Fig. 1. Diagramma oroscopico. Ricostruzione di un graffito dalla catacomba di San Sebastiano a Roma (da A. DECONICK, *From the Bowels of Hell to Draco*, cit., p. 15 = Dölger, *Ichthys*, IV, p. 220, 2; per gentile concessione)



Fig. 2. Frammento di fregio. Resti del mosaico pavimentale proveniente dalla cattedrale romanica di Santa Maria ad Acqui Terme (Museo Civico d'Arte Antica di Palazzo Madama a Torino; per gentile concessione della Fondazione Torino Musei)

¹⁴⁴ Si ringrazia per la gentile disponibilità la dr.ssa Carlotta Margarone della Fondazione Torino Musei (*Museo Civico d'Arte Antica - Palazzo Madama*).



Fig. 3. Particolare dal frammento di fregio. Resti del mosaico pavimentale di Acqui Terme (fotografia dell'autore)



Fig. 4. Particolare dal mosaico pavimentale della basilica romanica di San Savino a Piacenza (fotografia dell'autore)

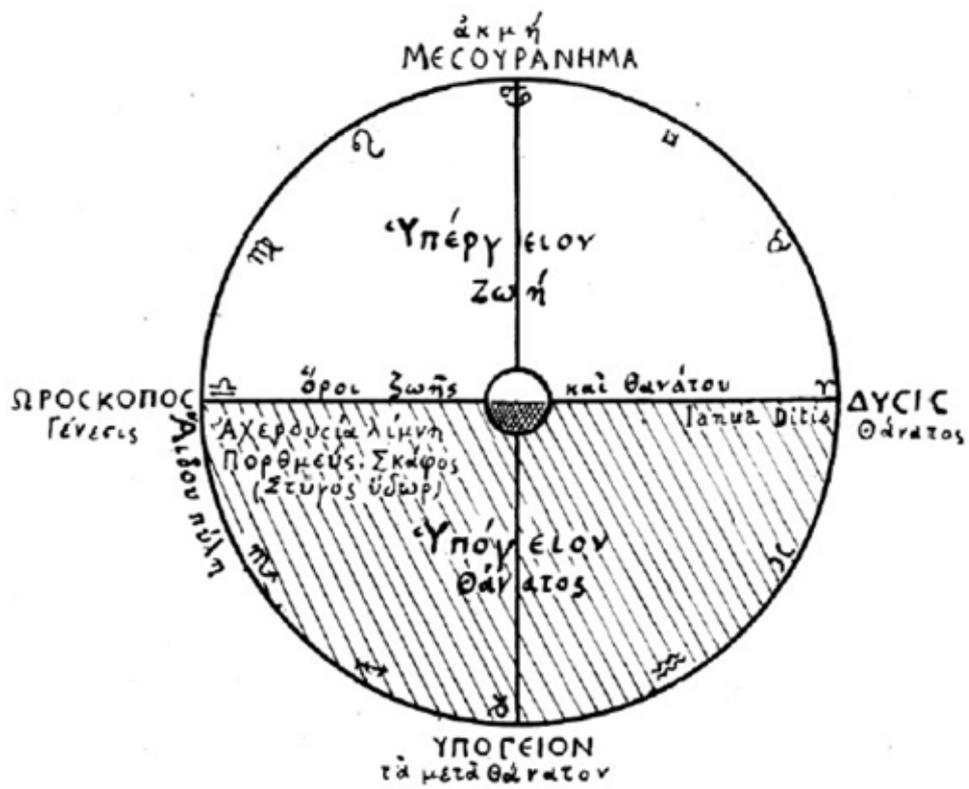


Fig. 5. Ricostruzione della cosmografia dell'Assioco pseudoplatonico
(da F. CUMONT, *Les enfers selon l'Axiochos*, cit., p. 276).