

Astromantica gnostica Frammenti di religiosità misteriche nell'arte romanica e oltre

1. LA GNOSI SERPENTINA

Un luogo letterario importante per ricostruire i legami tra la cultura esoterica ellenistica e i suoi riverberi nella cristianità antica¹ e altomedievale è la notizia eresiologicala che il presunto Ippolito² fornisce sui Perati, una cerchia gnostica cosiddetta «ofitica», in ragione della funzione determinante che il simbolismo del Serpente ha nel mito e nel culto³.

Il Serpente originario, «vero e perfetto», identificato con il Logos del *Vangelo di Giovanni*, è descritto con una notevole profusione di allegorie⁴, unendo materiali esegetici provenienti da *Genesi* 3, 1-15 ; *Esodo* 7, 8-12; *Numeri* 21, 6-9 e appunto *Giovanni* 3, 14-15; menzionando anche Caino, «giusto» assassino di un fratello contaminato dai sacrifici cruenti (Hipp. Ref. 5, 16, 8 [WENDLAND, p. 112, 18 ss.]). Componente peculiare dei sistemi gnostici è infatti l'atteggiamento polemico nei confronti del Dio dell'Antico Testamento, il creatore di un mondo che gli *Gnōstikoi* considerano luogo di prigionia, corruzione e morte. Ciò significa, paradossalmente, dare valutazione positiva a personaggi che nella Bibbia vengono presentati come nemici di Dio.

¹ Sul trapasso nella tarda antichità, cfr. U. GOTTER, «Rechtgläubige-Pagane-Häretiker Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser», in J. HAHN-S. EMMEL-U. GOTTER (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World, 163), Leiden-Boston 2008, pp. 43-89.

² 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.

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.

⁴ 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. 79-80, che pensa si tratti di materiali attinti da un comune «midrash del serpente», cioè da leggende e tradizioni giudaiche o giudaico-cristiane legate alle vicende edeniche.

Un posto di rilievo è quindi quello del Serpente, il corruttore di Adamo ed Eva. La sua potenza era stata manifestata da Mosè nel deserto, nell'episodio del Serpente di bronzo in *Numeri* 21, 6-9, e riconosciuta dallo stesso Gesù (*Giov.* 3, 14-15; cfr. Ps.-Tertull. *Adv. omn. haer.* 2, 1). La grande importanza e la fondamentale funzione rivestita da questo animale in molteplici aspetti della religiosità antica⁵ è spiegabile inoltre con la sua natura ctonia, quindi anche immagine e simbolo della forza generatrice della natura. Animale profetico, connesso all'oracolo di Delfi e quindi ritenuto spirituale per eccellenza. Animale insieme dei morti e della costellazione astrale, nella forma di Οὐροβόρος, il Drago cosmico che inghiotte la propria coda, è inoltre considerato la personificazione della linea celeste che congiunge i nodi lunari.

Come tutti gli Gnostici, i Perati si ritengono «eletti», prescelti nel conoscere le segrete vie che hanno portato l'uomo nel cosmo e che dal cosmo lo possono liberare. Parte di questi insegnamenti si troverebbero in un libro intitolato Οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος, «Gli abitanti della periferia sino all'etere». Tale libro si riferirebbe agli dèi e ai demoni preposti ad ogni sfera planetaria, che in qualche modo costituisce la «periferia» (προάστειον) del luogo eterico dove risiede il principio originario. Ogni divinità è presentata con nomi diversi, parentele, funzioni, segni e cifre magiche. L'esordio dello scritto introduce in un mondo irreali, al confine tra immaginazione astrale ed estasi visionaria:

«Io sono la Voce del risveglio nell'etere della notte (ἐξυπνισμὸς ἐν τῷ αἰθῆρι τῆς νυκτός). Ora inizierò a descrivere la potenza che sorge dal Chaos, la potenza delle tenebre abissali (ἀβυσσικὸς θολός) che sorge dal fango dell'eterno vuoto acquatico (ἀναβαστάζουσα τοῦ ἀφάρτου ἀχανοῦς διύγρου)...»⁶.

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 tesoriera⁷ dell'impronta fluidica» (πιστὴ οἰκονόμος τοῦ ἴχνους τῶν ἀέρων)⁸. È la principale e segreta via che ha portato l'uomo nel cosmo e che dal cosmo lo può liberare, è il flusso generativo, spermatico⁹, riconosciuto nel dio Kronos: sue sono le «acque corrosive» che avvolgono e dissolvono gli universi (*Ref.* 5, 16, 2 [WENDLAND, p. 111, 12-16])¹⁰, le

⁵ M. SIMONETTI, «Ofiti e Sethiani», in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, pp. 39 ss.

⁶ Hipp. *Ref.* 5, 14, 1 (WENDLAND, p. 108, 14-17).

⁷ Per i termini «tesoriere» e «tesoro» (anche «stanza del tesoro») come tecnici nel linguaggio gnostico, cfr. G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 287; 589; 691.

⁸ Hipp. *Ref.* 5, 14, 1 (WENDLAND, p. 108, 19-20).

⁹ 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.

¹⁰ MAGRI, «L'esegesi», p. 195.

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 terra¹¹, 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 (*Ref.* 5, 16, 3 [WENDLAND, p. 111, 20-22])¹². Un voto pronunciato da Hera (*Il.* 15, 36-38), da Calipso (*Od.* 5, 184-186) e recitato nell'Inno omerico ad Apollo (*Hom. Hymn.* 3, 84-86).

Secondo i Perati¹³, la triade, struttura costitutiva dell'universo, è articolata nei principî del Padre, il Bene perfetto, del Figlio-Logos, l'infinità delle potenze autogenerate, e della Materia corporea, il mondo separato¹⁴. Ogni cosa deriva dal primo principio ingenerato, il Padre, attraverso il Logos. A motivo della posizione che occupa nella triade, il Figlio-Αὐτογενής è «sempre in movimento» ed è nello stesso tempo attirato verso l'alto dal Padre immobile e verso il basso dalla Materia cangiante (*Hipp. Ref.* 5, 17, 2 [WENDLAND, p. 114, 17-22]), come Hermes, che passa «quaggiù, venendo da tutto ciò che appartiene al Padre» e «lassù, venendo da quaggiù»: dal Padre infatti riceve le potenze, le impronte e le idee che trasmette alla Materia oscura e caotica, canalizzandone in qualche modo lo scorrimento.

2. IL LIBRO CELESTE

Oltre a questo libro, i Perati posseggono un altro scritto, un commentario gnostico ai *Fenomeni* di Arato¹⁵, divulgatore poetico di due opere astronomiche di Eudosso di Cnido ora perdute¹⁶, i *Fenomeni* e lo *Specchio*. I suoi versi al tempo ebbero una fortuna immensa, a partire da Cicerone, il quale, pur esprimendo riserve sulle conoscenze scientifiche di Arato (*De rep.* 1, 22; *De*

¹¹ E.H. BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen* (W.H. ROSCHER [Hrsg.], *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Supp. Band), Leipzig 1904, *passim*.

¹² MAGRI, «L'esegesi», p. 195, n. 7.

¹³ *Hipp. Ref.* 5, 12-18; cfr. MICHELINI TOCCI, «La cosmogonia dei Perati», pp. 249 ss.; E. ALBRILE, «Zostriano e i Quqiti: fenomenologia di una setta gnostica», in *Nicolaus*, N.S. 20 (1993), pp. 14 ss.

¹⁴ *Hipp. Ref.* 5, 17, 1-2; 5, 12, 1-2; ai tre elementi del cosmo nella gnosi dei Perati corrisponde la triade antropofisiologica costituita dal cervello (παρεγκεφαλίζ), dal midollo spinale (νωτιαίος μυελός) e dal seme (σπέρμα); cfr. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione», pp. 67 ss.; MICHELINI TOCCI, *La cosmogonia dei Perati*, pp. 249 ss.; ALBRILE, «Zostriano e i Quqiti», pp. 21 ss.

¹⁵ RASIMUS, *Paradise Reconsidered*, pp. 80 ss.; G. SFAMENI GASPARRO, «I rischi dell'Hellenismòs: astrologia ed eresia nella Refutatio omnium haeresium», in ARANGIONE- NORELLI, *Des évêques, des écoles et des hérétiques*, pp. 207 ss.

¹⁶ G. CHIARINI- G. GUIDORIZZI, «Introduzione», in *Igino. Mitologia astrale* (Biblioteca Adelphi, 539), Milano 2009, pp. XXIX-XXX.

orat. 1, 69), ne tradusse in parte l'opera col nome di *Prognostica*. A lui seguirono Varrone Atacino, Ovidio, Germanico e Avieno, in un arco di tempo che giunge sino al IV sec. d.C.. Infine, Eratostene di Cirene (ca. 284-194 a.C.), il celebre direttore della Biblioteca di Alessandria, oltre a comporre due epilli astronomici, l'*Erigone* e l'*Hermes*, scrisse un commento ad Arato nel quale spiegava fra l'altro l'origine mitologica delle costellazioni, i *Catasterismi*, cioè le «Trasformazioni in astri».

Secondo l'anonimo esegeta gnostico¹⁷, un vangelo originario si scorgerebbe nei cieli: accanto al Polo Nord è visibile in tutta la sua magnificenza la costellazione del Δράκων, le cui enormi spire si estendono da Est a Ovest (*Phaen.* 24-62). Questi è la «Bestia» (Θηρίον), il «Serpente» (Ὅφις) edenico, il Diavolo che nel *Libro di Giobbe* (1, 7) appella Dio vantandosi di aver percorso tutta la terra sotto il cielo. È il malvagio signore del mondo che, muovendosi «come la corrente di un fiume» fra le due Orse (*Phaen.* 45-62), conosce tutte le cose simultaneamente (*Hipp. Ref.* 4, 47, 1-2 [WENDLAND, p. 69, 7-20]).

Nel cielo, accanto alla testa del Drago troviamo una figura enigmatica¹⁸, Ἐνγόνωσιν, l'«Inginocchiato» (*Phaen.* 63-70), identificato da alcuni con Eracle intento a combattere il Drago che custodisce il Giardino delle Esperidi (Eratosth. *apud Hyg. Astr.* 2, 6, 1), da altri con Teseo nell'atto di sollevare la roccia di Trezene (Hegesian. *apud Hyg. Astr.* 2, 6, 2)¹⁹. Ma sono evocati anche Ceteo mentre piange la figlia trasformata in orsa (*Hyg. Astr.* 2, 6, 2), Tamiri accecato dalle Muse, Orfeo ucciso dalle Baccanti (*Hyg. Astr.* 2, 6, 3), Issione punito per aver tentato di violare Hera, Prometeo incatenato sul Caucaso (*Hyg. Astr.* 2, 6, 4), tutte figure nelle quali si esprime la tragedia dell'uomo ribelle, tracotante verso gli dèi, sospeso fra eternità e finitudine.

Una condizione di sofferenza, lapsaria, affermata dall'esegeta gnostico: l'«Inginocchiato» è Adamo (*Hipp. Ref.* 4, 47, 4-5 [WENDLAND, p. 70, 1-10]), il protagonista del racconto genesiaco (*Gen.* 3, 15), effigiato mentre «sorveglia la testa del Drago, e il Drago sorveglia il suo calcagno». È l'immagine del *Christus patiens* che porta su di sé la sofferenza del mondo: «sembra piegare le ginocchia sotto lo sforzo; dalle sue spalle le braccia si sollevano, si distendono in croce ed egli posa la punta del piede destro nel mezzo del lato destro della testa del sinuoso Drago» (*Phaen.* 62-70). I cosiddetti Telamoni o Atlanti, che ritroveremo nell'arte romanica a sorreggere colonne di portali e pulpiti, hanno verisimilmente questa origine (fig. 1).

¹⁷ Sulla fortuna del testo, cfr. U. BAUER-EBERHARDT, s.v. «Aratea», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, II, Roma 1991, pp. 249 a-250 b.

¹⁸ A. LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris 1977, pp. 100-102; J. MARTIN (ed.), *Aratos. Phénomènes*, I, Paris 1998, p. 4.

¹⁹ LE BOEUFFLE, *Les noms latins d'astres*, p. 193.

Accanto all'«Inginocchiato» troviamo le costellazioni della Lira e della Corona (*Phaen.* 71-74; 268-274), segni – secondo il commentatore gnostico – del dilemma entro il quale Adamo, cioè ogni singolo uomo, vive la propria esperienza esistenziale. Adamo conquisterà la Corona se, vigilante, manterrà sottoposta a sé la testa del Drago, la Bestia, obbedendo al comando divino e sottomettendosi alla legge. Per fare questo dovrà afferrare la Lira, immagine del Logos divino «chiamato Hermes presso i Greci», inventore appunto dello strumento musicale a sette corde, che nell'interpretazione gnostica richiama i sei giorni della creazione seguiti dal settimo, il sabato del riposo. Se ciò non avvenisse, verrebbe scagliato in basso, nei regni del sinuoso Drago.

Secondo l'esegeta gnostico, l'«Inginocchiato sembra stendere le proprie mani su entrambi i lati, con una lambire la Lira e con l'altra la Corona. In ciò sta il suo riconoscimento (ἐξομολογεῖσθαι), cosicché è possibile vederlo nella stessa figura astrale (σχῆμα)» (*Hipp. Ref.* 4, 48, 4 [WENDLAND, p. 71, 9-11]).

Ma c'è un secondo Serpente, figlio del primo, serrato nelle mani della costellazione eponima, Ὀφιοῦχος, il «Serpentario», per far sì che non possa raggiungere la Corona (*Phaen.* 74-90) tenuta in serbo per Adamo. Il «Serpentario» è anch'esso identificato con il Logos, che agisce contro entrambi i poteri cosmici negativi, cioè i due Serpenti-Draghi.

Insinuate tra le spire del primo grande Δράκων (*Phaen.* 24-62), nel cielo troviamo le due Orse (*Ursa major* e *Ursa minor*), formate da sette stelle. Per il commentatore gnostico, si tratta di due Ebdomadi, immagini di due creazioni: la prima di un Adamo sofferente, l'«Inginocchiato», la seconda la «via stretta» (*Mt.* 7, 14)²⁰ del «Cristo da cui siamo rigenerati» (ἐστὶν ἡ κατὰ Χριστόν, δι' ἧς ἀναγεννώμεθα), il Logos salvatore, cioè Ὀφιοῦχος che combatte contro il Serpente impedendogli di conquistare la Corona riservata all'uomo (*Hipp. Ref.* 4, 48, 5-7 [WENDLAND, p. 71, 16-25]).

Il Drago s'insinua fra le due creazioni, impedendo loro di comunicare, precludendo di fatto all'uomo ogni via verso la salvezza. La chiave di questo mistero è celata negli stessi nomi delle due Orse: Ἑλίκη (*Ursa major*) e Κυνόσουρα (*Ursa minor*). Il primo, Ἑλίκη, rimanda al significato di «spirale, sinuosità»²¹ e sembra alludere ad un moto rotatorio, un ritorno ciclico (ἀνακύκλωσις) di un'umanità in balia del destino, sbalzata nei flussi mareali della vita (*Hipp. Ref.* 4, 48, 8 [WENDLAND, pp. 71, 26-72, 4]).

²⁰ RASIMUS, *Paradise Reconsidered*, pp. 80 ss.; SFAMENI GASPARRO, «I rischi dell'Hellenismòs», p. 213.

²¹ F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 1995, p. 656 b.

Il secondo nome, Κυνόσουρα (*Phaen.* 36), è invece immagine dell'altra creazione, quella divina, la «via stretta»: l'etimologia del nome è infatti rintracciata a partire dall'assonanza con il «cane» (κύων). Il Logos è un cane, poiché conduce, guida, sorveglia il gregge e caccia le bestie dalla creazione. Ma non solo, giacché il cane è ritenuto il «generatore» (γεννών) di tutto: qui il gioco di parole è tra κύων, «cane», e κύω, «generare, concepire»²².

Ancora, l'esegeta gnostico trascrive un passo in cui Arato parla del levare eliacico di Sirio (*α Canis majoris*), il capo dei decani celesti: «... quando il Cane si leva, le piantagioni non ingannano più» (*Phaen.* 332). Difatti alla Canicola, il levare di Sirio²³, le piante che non hanno attecchito, messo radici, vengono portate via dalle piene del Nilo: ciò che è vivo viene separato da ciò che è morto.

Il parallelo è quindi con il Logos/Cane. Come la costellazione del Cane (= Sirio) si comporta verso le piantagioni terrene, così il Logos si comporterà verso le piante celesti, gli uomini. Κυνόσουρα, la Piccola Orsa, è quindi stata posta in cielo come «immagine della creazione spirituale (λογική κτίσις)» (*Hipp. Ref.* 4, 48, 10-12 [WENDLAND, pp. 72, 12-73, 4]).

3. MITOLOGIE STELLARI

Un'evidenza in tal senso proviene da un tempio del dio iranico-ellenistico Miθra²⁴, il *Mithraeum* collocato sull'isola di Ponza (Latina), databile al II sec. d.C. La volta della nicchia absidata²⁵ reca in stucco una decorazione raffigurante i segni dello Zodiaco²⁶ disposti attorno ad un Serpente nelle cui spire si trovano due figure di animali. I due quadrupedi, racchiusi entro il semicerchio sinuoso del serpente, uno più piccolo dell'altro e uno al disopra dell'altro in direzione opposta, con il corpo massiccio, i musi appuntiti e la corta coda, sono le due Orse²⁷. Secondo gli *Aratea* di Germanico (BREYSIG, 2, 28-31) e gli *Scholia Germanici* (BREYSIG, 224 G)²⁸, le Orse

²² MONTANARI, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, p. 1151 c.

²³ L'anno cosmico egizio cominciava sotto il segno del Cancro, al sorgere della stella Sothis, cioè Sirio, la quale, secondo la *Sphaera graecanica* di Nigidio Figulo, non è altri che la stessa Canicola (*Serv. ad Georg.* 1, 28).

²⁴ D. ULANSEY, *I Misteri di Mithra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, trad. M.T. Rezza-L. Tucci, Roma 2001 (ed. or. Oxford 1989), pp. 24 ss.; R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford-New York 2006, pp. 197 ss.

²⁵ G. BECATTI, s.v. «Mithra e Mithrei. Ponza», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma 1973, pp. 497 a-498 a.

²⁶ R. BECK, «Interpreting the Ponza Zodiac», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 1-19; ID., «Interpreting the Ponza Zodiac: II», *ivi*, 2 (1977), pp. 87-147.

²⁷ M.J. VERMASEREN, *Mithriaca*, II. *The Mithraeum at Ponza* (EPRO, 16/II), Leiden 1974, pp. 20-22.

²⁸ F. BOLL-W.GUNDEL, s.v. «Sternbilder. Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern», in W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VI, Berlin-Leipzig 1924-1937, coll. 871-872.

figurantur aversis caudis invicem sibi adversantes: ciò significa che la direzione a cui tendono i due animali è opposta, rispettivamente verso Oriente e verso Occidente. Il loro luogo è il cardine del mondo (Stob. *Herm. Exc.* 6, 13), da lì impartiscono moto propulsivo (ἐνέργεια) ai segni dello Zodiaco.

Il Drago, la Bestia, secondo i Perati si distende nel mezzo delle due creazioni, sorvegliando che nulla della «Grande creazione» possa passare nella «Piccola», esercitando il proprio potere coercitivo sull'«Inginocchiato» = Adamo, mentre il «Serpentario» = Logos ne contrasterebbe l'azione. Per chi non comprendesse tale metafora – continua il commentatore gnostico –, la stessa vicenda sarebbe narrata in un altro mito astrale, quello di Cefeo (*Phaen.* 179).

In realtà molti conoscono questo mito dal nome del più famoso dei suoi protagonisti, Perseo. Dopo aver ucciso e decapitato Medusa, Perseo volteggia nel cielo sul cavallo Pegaso e sorvola la città di Giaffa, dove scorge una fanciulla legata a una roccia in riva al mare, in procinto di essere divorata dal mostro Kētos: è Andromeda, costretta a quella sorte dal debole padre, il re Cefeo, e dalla madre, la vanitosa e un po' invidiosa regina Cassiopea. Perseo pietrifica il mostro esibendo la testa di Medusa e libera Andromeda, portandola con sé ad Argo (Ps.-Apoll. 2, 4, 3).

Secondo l'ignoto commentatore gnostico, Andromeda è immagine dell'anima umana contesa fra le forze del male (Kētos) e il Logos divino (Perseo). La collocazione astrale del racconto evidenzia che gli insegnamenti dei Perati non sono una mera invenzione, bensì hanno un riscontro preciso e visibile nella volta celeste. Le stelle accanto a Cefeo sono infatti i «grandi segni» (μεγάλα γράμματα) della creazione: così Cefeo e Cassiopea sono identificati rispettivamente con Adamo ed Eva, mentre Andromeda è l'Anima di entrambi, Perseo è il Logos-Salvatore e Kētos la Bestia insidiosa e astuta. Perseo/Logos, uccidendo il mostro, libera Andromeda/Anima dal potere malvagio che domina la creazione.

Per questo Perseo è ritenuto l'*Axis mundi*, l'asse in cui sono incardinati i poli terrestri. Le ali del suo destriero Pegaso alludono al movimento suscitato nell'universo. Infine, accanto alle due Orse troviamo un animale canterino, Kyknos, il Cigno, figurazione dello Spirito divino. È il «canto del Cigno», poiché quando il pennuto è vicino alla morte si mette a cantare, cioè «si allontana con buona speranza dalla creazione malvagia, innalzando inni a Dio» (Hipp. *Ref.* 4, 49, 3 [WENDLAND, p. 73, 23-28]).

Il commentatore gnostico chiude la sua esposizione sottolineando la versatilità del suo metodo esegetico: tante sono nel cielo le «immagini e i modelli» (εἰκόνες καὶ παραδείγματα)

zoomorfi ai quali applicare i principi dell'interpretazione gnostica. L'opera del Demiurgo, la creazione caduca, è colma di viventi poiché ne ha rivestito le forme (ιδέα). L'autore si riferisce probabilmente all'etimologia di «Zodiaco», Ζωδιακός, derivato da ζῳδιον, diminutivo di ζῳον, «animale, essere vivente»; ζῳδιον significa letteralmente «animaletto», ma anche «figurina che rappresenta un animaletto». Quindi Ζωδιακός, cui si sottintende κύκλος, «cerchio, ruota», sarebbe il «circolo delle figure animali», con esplicito riferimento a quelle costellazioni la cui forma suggerisce l'immagine di un animale e che nel contesto dello Zodiaco sono da ritenersi la maggioranza²⁹.

Una folla di potenze astrali colma l'universo dei Perati: esse dipendono da una sorta di Arconte o Demiurgo che riceve i «segni», i «sigilli» (χαρακτῆρες) superiori del Figlio-Logos, intermediario tra il Padre perfetto e la Materia. Tale movimento è designato come un flusso della sostanza dall'alto (ἀπόρροια τῆς ἄνω)³⁰ e si coniuga con le concezioni neoplatoniche e gnostiche sull'azione emanativa del Mondo di Luce³¹, secondo una rappresentazione che rinvia a uno sfondo fisiologico³².

Il fondamento di tali cosmologie si trova in uno dei più significativi testi gnostici a noi pervenuti, l'*Apokryphon Johannis*³³, ed è costituito da un racconto teogonico incentrato su un peculiare sviluppo del principio divino, in virtù del quale la forza vitale racchiusa nell'acqua luminosa³⁴ suscita la manifestazione di una realtà androgina, nominata Barbelo, che dà vita alle successive emanazioni della «pienezza», il πλήρωμα. L'origine del processo teogonico si configura quindi nei modi di un'epifania luminosa in cui la vita nascosta nel divino esce dalla sua segretezza per dispiegarsi come una «sorgente di acqua luminosa»³⁵.

Un insegnamento analogo si trova nella *Pistis Sophia*, dove la divinità si presenta come un

²⁹ M. BUSSAGLI, s.v. «Zodiaco», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, XI, Roma 2000, p. 849 a.

³⁰ F. ALESSE, «Il tema dell'emanazione (aporroia) nella letteratura astrologica e non astrologica tra I sec. a.C. e II sec. d.C.», in *MHNH*, 3 (2003), pp. 117-134.

³¹ Plot. *Enn.* II, 9, 11; VI, 7, 23.

³² 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, p. 430.

³³ Presente in quattro copie manoscritte, tre nella biblioteca di Nag-Hammadi e una nota sin dal cosiddetto «Codice di Berlino», il testo copto dell'*Apokryphon Johannis* è usualmente conosciuto in due recensioni (una lunga dal Codice II di Nag-Hammadi e una corta dal Codice di Berlino); un'ulteriore analisi codicologica ha però evidenziato la presenza di ben tre recensioni; vd. ora la collazione dei testi in M. WALDSTEIN-F. WISSE (eds.), *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leiden-Köln 1995.

³⁴ MANTOVANI, «Acqua magica e acqua di luce», pp. 430 ss.

³⁵ *BG* 26, 19-21.

torrente luminoso che feconda la terra per poi far ritorno alla sorgente originaria³⁶. In questi sistemi il primo principio è al centro di un processo di emanazione luminosa³⁷ da cui hanno origine la creazione del mondo pleromatico e la purificazione del mondo inferiore. Negli insegnamenti dei Perati ciò si realizza in tre momenti, attraverso la mediazione del secondo principio, il Figlio-Logos, «il Serpente in perpetuo movimento» tra il Padre immobile e la Materia cangiante (Hipp. Ref. 5, 17, 2 [WENDLAND, p. 114, 17-20]). Nel medesimo modo le cose di questo mondo ricevono la loro realtà da un'emanazione celeste, un flusso astrale (ἀπορροία τῶν ἀστέρων) garante della loro generazione e distruzione (Hipp. Ref. 5, 15, 3 [WENDLAND, p. 110, 24-26]). Ne consegue, a rigor di logica, che anche il Figlio-Logos serpentiforme può essere assimilato al Δράκων polare, il Drago insinuato fra le Orse, steso ai piedi dell'«Inginocchiato». Un apparente paradosso per spiegare come la salvezza necessiti della sua negazione.

4. MEMORIE ROMANICHE

Non sappiamo quale sia stata nei secoli la sorte di questo commentario gnostico: sicuramente negativa, dal momento che conosciamo il libro solo nel racconto eresiologico del presunto Ippolito. Gli insegnamenti gnostici sembrano però aver valicato i limiti del testo per trasmigrare in nuovi orizzonti culturali, riscritti plasticamente nei monumenti dell'arte cristiana. La fine della religione antica non rappresenta infatti una cesura, e le stesse tematiche si ritroveranno nell'arte paleocristiana e altomedievale.

S'è detto che gli Atlanti o Telamoni sono la trascrizione romanica dell' Ἐνγόνωσιν arateo, colto nella sua significazione gnostica, sovrastato dal dolore dell'esistenza, schiacciato dal peso dei mondi. In una piccola pieve dedicata a San Nicolao a Settime, un paesino in provincia di Asti, ritroveremo ancora questi motivi³⁸. La chiesa, risalente al XII sec., sorge sulla sommità di un colle a un paio di chilometri a Nord-Est dal centro abitato, in un'area oggi cimiteriale. L'abside, affacciata

³⁶ PS 65 (C. SCHMIDT-V. MACDERMOT, *Pistis Sophia* [Nag Hammadi Studies, IX], Leiden 1978, p. 130).

³⁷ J. RATZINGER, s.v. «Emanation», in *RAC*, IV, Stuttgart 1959, coll. 1219-1228; H. DÖRRIE, «Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken», in AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte der Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, pp. 119-141 (= *Platonica minora*, München 1976, pp. 70-88).

³⁸ P. SALERNO, «Settime, chiesa di San Nicola», in L. PITTARELLO (cur.), *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, Asti 1984, pp. 180-183; M.G. CAVALLINO-A. CROSETTO-P. SALERNO-V. CROCE, *La chiesa romanica di san Nicolao al cimitero*, Asti 2002; V. CROCE, «Chiese, santi e religiosità a Settime nel XIV secolo», in R. BORDONE-M.G. CAVALLINO-V. CROCE-E.C. PIA-E. RAGUSA, *Settime 1309-2009. Villa aedificata supra montem*, Asti-Pomezia (Roma) 2012, p. 35.

sul ciglio del pendio, reca distribuite una serie di figurazioni che in via più o meno diretta rimandano alla mitologia raccontata dai Perati. Così da sotto un archetto sbuca una testa di serpente e accanto, sulla destra, una TAU allude al Verbo cristico, il Logos, mentre sulla sinistra la testa di un capitello reca stilizzati due serpenti (fig. 2). Più a sinistra, tra due archetti, un altro serpente stilizzato emerge da un fregio con segni geometrici che forse alludono a tracciati astrali.

Di notevole interesse è un'altra figurazione absidale, un capitello alla destra del serpente: si tratta di tre alberi di palma stilizzati, ognuno ordinato in tre palmizi sovrapposti (fig. 3). Lo stesso albero è scolpito alla base del capitello, sovrapposta c'è una figura umana (fig. 4) che sembra reggerne il peso e che ricorda l'Ἐνγόνουστν arateo (anche se non è inginocchiata).

È stato sottolineato³⁹ come uno dei momenti fondamentali della regalità mesopotamica, quale viene raffigurata sui rilievi scolpiti, fosse la cerimonia che il sovrano compiva innanzi a ciò che è usualmente definito «Albero della Vita»⁴⁰, una cerimonia che ha notevoli antecedenti⁴¹, anche figurativi⁴², nella storia del Vicino Oriente Antico. Un aspetto della regalità già pienamente sviluppato in età sumerica: opere figurative, ma specialmente testi letterari, presentano il re come giardiniere nell'orto divino, talvolta localizzato presso Eridu, la città sorta presso le foci – allora separate – del Tigri e dell'Eufrate. Il dinaste era il giardiniere, ma anche il possessore dell'albero sacro.

Sulla base delle raffigurazioni assire, lo storico delle religioni svedese Geo Widengren riteneva che l'Albero della Vita, *kiškanū* – una parola di origine sumerica di cui si ignora il significato esatto⁴³ – non fosse realmente una pianta, bensì un tronco d'albero decorato con nastri e bende⁴⁴. Ciò è plausibile per quanto concerne il cerimoniale assiro, ma in origine è logico ritenere che si trattasse di un albero vero e proprio e, segnatamente, di un albero di palma. Giovanni Garbini ha dimostrato con sicurezza che l'Albero della Vita, in tutte le tradizioni del Vicino Oriente Antico, era la palma, la

³⁹ G. GARBINI, «Palmira, Tadmor e l'Albero della Vita», in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. IX, 19 (2008), pp. 218 ss.

⁴⁰ S. PARPOLA, «The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy», in *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993), pp. 161-170.

⁴¹ G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (UUÅ 1951, 4), Uppsala-Leipzig 1951; PARPOLA, «The Assyrian Tree of Life», p. 162, figg. 1-2.

⁴² P. MATTHIAE, «Old Syrian Ancestors of Some Neo-Assyrian Figurative Symbols of Kingship», in L. DE MEYER-E HAERINCK (eds.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, I, Gent 1989, pp. 367-391.

⁴³ GARBINI, «Palmira, Tadmor», p. 218; cfr. W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, I, Wiesbaden 1965, p. 419.

⁴⁴ WIDENGREN, *The King and the Tree of Life*, p. 7.

cui sacralità è riaffermata nel testo biblico (*Gen.* 3, 22): anche nel giardino di Eden, infatti, l'Albero della Vita produceva un frutto che si poteva mangiare⁴⁵.

5. ALBERI VIVENTI

Nelle numerose raffigurazioni assire dell'Albero della Vita, l'aspetto generale è quello di un oggetto molto elaborato (figg. 5-6), non direttamente riconducibile all'albero della palma. Ma, nonostante la stilizzazione formale, è ben riconoscibile la palma al centro; quanto alla parte esterna, si tratta della raffigurazione schematica dell'impollinazione artificiale tra fiori maschi e femmine, necessaria per la produzione di datteri⁴⁶. Ma non mancano opere figurative in cui la palma è facilmente riconoscibile⁴⁷. Il motivo persiste in ambito evangelico: nella domenica che precede la Pasqua ebraica, la folla accoglie Gesù in Gerusalemme agitando rami di palma (*Giov.* 12, 13).

Ancora ai giorni nostri, fra le paludi dell'Iraq e dell'Iran, a sud di Baghdad, alle foci del fiume formato dalla confluenza del Tigri e dell'Eufrate, lo Šaṭṭ al-ʿArab, e nel Kuzistan, lungo le rive del fiume Karun, i Mandeï (*Mandaiia*), traduzione aramaico-orientale del greco *Gnōstikoi*, gli «Gnostici» per eccellenza⁴⁸, testimoniano queste concezioni. I loro testi sacri, vergati in una singolare scrittura aramaica «quadrata», narrano di *sindirka*, letteralmente «Palma da Dattero»⁴⁹, parola che è parte del nome che presso i Mandeï designa la Madre celeste⁵⁰ (*Aina usindirka*), divinità androgina, l'«utero cosmico» foriero della Luce divina. Essa è colei che battezza il Salvatore mandeo Hibil-Ziwa («Abele-Splendore») con le «acque splendenti» dei 365 «Giordani» (*yardnia*) di cui è composto il mondo superiore.

Troviamo ancora l'albero di palma come Albero della Vita nella chiesa romanica di San Teodoro a Pavia. Tra gli affreschi bizantineggianti (sec. XIII) che adornano frontalmente la tribuna del presbiterio rialzato sulla cripta, il motivo dominante è l'*Agnus Dei* con sullo sfondo l'Albero della Vita in forma di albero di palma. Di conseguenza, l'abside della chiesa di San Nicolao a Settime

⁴⁵ GARBINI, «Palmira, Tadmor», p. 218, n. 28.

⁴⁶ GARBINI, «Palmira, Tadmor», p. 219.

⁴⁷ GARBINI, «Palmira, Tadmor», pp. 219-221 (figg. 2-4).

⁴⁸ E.S. DROWER, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Magic, Legends and Folklore*, Oxford, 1937 (repr. Leiden, 1962); K. RUDOLPH, *Mandaeanism (Iconography of Religions, XXI)*, Leiden, 1978.

⁴⁹ E. LUPIERI, «Sindirka, sandracca e le palme», in *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, (Biblioteca di Cultura Religiosa, 53), Brescia 1988, pp. 420-426.

⁵⁰ E.S. DROWER, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford, 1960, p. 7; *passim*.

sembra rappresentare lo spazio edenico che delimita le vicende dei protoplasti, il luogo entro il quale rivivere il dramma delle origini.

Circostanze non casuali hanno quindi portato i motivi dominanti dell'arte orientale all'interno dei monumenti paleocristiani e altomedievali. Figurazioni come quelle dell'Albero della Vita, attraverso Babilonia e l'Iran, sono trasigrate nell'arte romanica. In esse le più arcaiche concezioni mesopotamiche rivivono mediate dalla mitologia biblica, un momento creativo che è alla base dell'antica cultura cristiana. Sembrerebbe quindi opportuno ora esplorarne la genesi.

6. ASTROMANTICA BABYLONICA

La suddivisione del mondo ultraterreno in tre livelli o modalità astrali⁵¹ è un tratto fondante della cosmologia iranica⁵², che l'avrebbe mutuato dalla cultura mesopotamica⁵³. Si tratta della suddivisione della volta celeste in tre cieli sovrapposti⁵⁴: nell'ordine, partendo dal basso verso l'alto, quello delle Stelle fisse, della Luna e del Sole. In cima si trovano le «Luci senza fine» e il Paradiso di Ahura Mazdā. Tale ordine è riproposto nell'inno avestico a Rašnu, con una moltiplicazione del cielo delle Stelle, che risulta suddiviso in sette ulteriori sezioni. Nell'avestico *Hādōxt Nask* è aggiunto anche il livello delle nubi, ovvero dell'atmosfera. Questo è presente anche in testi pahlavi quali il *Bundahišn*, ove il cielo è ormai ripartito in sfere, secondo un modello di derivazione greca.

L'ordine Stelle-Luna-Sole della tradizione iranica è assurdo sul piano astronomico, ma è consueto nei testi babilonesi che espongono la dottrina dei tre cieli, ciascuno fatto di una pietra differente. Il cielo inferiore è quello delle Stelle. Il modello iranico, sicuramente debitore di concezioni mesopotamiche⁵⁵, potrebbe a sua volta aver influenzato la descrizione del cosmo che troviamo nei frammenti del presocratico Anassimandro di Mileto⁵⁶, ma anche di Metrodoro di Chio (IV sec.) e di Cratete (IV-III sec.), dove la sequenza Sole-Luna-Stelle è posta in ordine di distanza

⁵¹ W. BURKERT, «Iranisches bei Anaximandros», in *Rheinisches Museum*, 106 (1963), pp. 97-134; M.L. WEST, «Darius' Ascent to Paradise», in *Indo-Iranian Journal*, 45 (2002), pp. 51-57; R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO 109), Leiden 1988, pp. 2-3 n. 2.

⁵² A. PANAINO, «Le développement de l'uranographie iranienne», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (V^e Section – Sciences Religieuses), 106 (1997-1998), pp. 211-216.

⁵³ A. PANAINO, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales VII), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205-225.

⁵⁴ A. PANAINO, «Cosmografia e uranografia iranica», in *Storia della Scienza*, I. *La scienza antica*, Roma 2001, p. 224 b.

⁵⁵ PANAINO, «Uranographia Iranica I», pp. 205 ss.

⁵⁶ BURKERT, «Iranisches bei Anaximandros», cit.

dalla Terra. L'insistenza delle fonti avestiche sulla suddivisione triadica del cielo merita di essere confrontata con quella vedica⁵⁷, dove l'Universo può essere distinto sia in due mondi (Cielo e Terra), sia in tre (Cielo, Atmosfera e Terra); quest'ultima suddivisione è però soggetta a un'ulteriore ripartizione triadica, in cui appaiono tre Cieli (*trí rocanã*), tre Atmosfere e tre Terre.

L'astrologia mesopotamica⁵⁸ sembra aver influito su questa cosmografia anche attraverso gli elenchi di stelle rintracciabili nel *MUL.APIN* (la «Stella-Aratro», secondo la denominazione dell'*incipit*)⁵⁹. Il *MUL.APIN* è un compendio babilonese di astronomia in due (o tre) tavolette⁶⁰. Possediamo una versione del testo che risale all'epoca di Sennacherib (687 a.C.), ma la composizione sembra datare a prima del 1000, e alcune parti potrebbero anche essere anteriori⁶¹. Finalità del compendio era quella di collegare l'osservazione della volta celeste a un anno astronomico ideale di 360 (= 12 × 30) giorni. Tale calendario si basava sul principio secondo il quale ogni stella tornerebbe alla sua posizione originaria al termine di un anno⁶².

Nella prima tavoletta del *MUL.APIN* sono elencate 71 «Stelle», definizione molto eclettica includente le nostre Stelle fisse, le costellazioni e i cinque Pianeti visibili a occhio nudo oltre al Sole e alla Luna, e cioè Venere-Mercurio-Marte-Giove-Saturno. Le «Stelle» sono individuate in base alla loro apparizione nelle tre fasce parallele in cui era suddiviso il cielo visibile (che nella cosmologia mesopotamica è solo uno dei «Cieli») osservato lungo l'orizzonte orientale⁶³.

Queste tre fasce sono definite «sentieri» (*harrānu*)⁶⁴ e collegate rispettivamente agli dèi Enlil (la fascia di Nord-Est, composta di 33 «Stelle»), Anu (la fascia Est-Ovest dell'equatore celeste, composta di 23 «Stelle») ed Ea (la fascia di Sud-Est, composta da 15 «Stelle»), secondo una configurazione teologica legata alla creazione del mondo⁶⁵. Questi tre «sentieri» sono sezioni

⁵⁷ D. PINGREE, «Astronomy and Astrology in India and Iran», in *Isis*, 54 (1963), pp. 229-246.

⁵⁸ H. HUNGER-D. PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik, I/44), Leiden-Boston-Köln 1999, p. 72.

⁵⁹ D. PINGREE, «MUL.APIN and Vedic Astronomy», in AA.VV., *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, pp. 439-445.

⁶⁰ G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998, pp. 85 ss.; F. ROCHBERG, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, New York 2004, pp. 70 ss.; per l'edizione del testo vd. H. HUNGER-D. PINGREE, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform* (AfO Beiheft 24), Horn 1989.

⁶¹ PETTINATO, *La scrittura celeste*, pp. 85-86; HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, pp. 57 ss.; cfr. F.M. FALES, *L'impero assiro*, Roma-Bari 2001, p. 251.

⁶² HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, pp. 75 ss.; FALES, *L'impero assiro*, p. 252.

⁶³ U. KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Copenhagen 1995, pp. 25 ss.; PETTINATO, *La scrittura celeste*, p. 91.

⁶⁴ KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology*, p. 25.

⁶⁵ PETTINATO, *La scrittura celeste*, pp. 91-95.

dell'orizzonte orientale entro cui si possono vedere sorgere le costellazioni⁶⁶. Secondo il *MUL.APIN*, il Sole trascorre un quarto dell'anno in un «sentiero» e poi entra in quello adiacente. Se si considera questa descrizione geometricamente esatta, in termini moderni il sentiero di Enlil comprende tutte le stelle a Nord di circa +17° di declinazione, il sentiero di Ea tutte le stelle a Sud di circa -17° di declinazione, mentre il sentiero di Anu si trova tra questi due, su entrambi i lati dell'equatore celeste. Gli astromanti babilonesi ritenevano che le costellazioni avessero le loro levate eliache all'interno dei rispettivi sentieri, nel mese cui esse erano ascritte.

Il *MUL.APIN* contiene quindi un catalogo delle stelle, distribuite sulla base dei tre suddetti «sentieri». Originariamente, vi erano probabilmente elencate 60 costellazioni, tutte invisibili per un certo periodo, oltre a sei costellazioni circumpolari e ai cinque pianeti allora conosciuti: 33 costellazioni, più le 6 circumpolari e Giove, nel sentiero di Enlil; 23 costellazioni e i quattro pianeti restanti nel sentiero di Anu; 15 costellazioni nel sentiero di Ea. Le date delle levate eliache (il sorgere contemporaneo al levarsi del Sole) di 35 costellazioni (indicate anche nel primo catalogo) sono raccolte in una seconda lista, all'interno di un calendario ideale di 12 mesi di 30 giorni ciascuno. Poiché tutte le date sono divisibili per 5, è ovvio che possono soltanto essere approssimative. La lista contiene anche le date dei Solstizi e degli Equinozi, che sono fissate nel quindicesimo giorno rispettivamente del primo, quarto, settimo e decimo mese.

Nel compendio sono fornite anche una lista delle costellazioni che sorgono quando altre tramontano (le levate e i tramonti simultanei sono indipendenti dalle date del calendario e possono quindi risultare più attendibili al fine di identificarle) e due liste di stelle che culminano vicino allo zenit, le quali sono le cosiddette «Stelle-ziqpu»: «Le Stelle-ziqpu, che si trovano nel sentiero di Enlil, al centro del cielo, di fronte all'osservatore, permettono di vedere il sorgere e il tramontare delle altre stelle nella notte». Queste stelle erano usate per indicare con esattezza l'ora durante la notte o, per esempio, in occasione di un'eclissi: esempi di questo tipo di calcolo del tempo compaiono in alcune lettere indirizzate a re assiri risalenti all'VIII-VII secolo. Inoltre sono elencate le costellazioni affiancate dalla Luna nel suo ciclo mensile. Sono nominate 17 costellazioni (non vi è ancora traccia

⁶⁶ H. HUNGER, «I primi cataloghi stellari», in *Storia della Scienza*, I, pp. 419 a-420 b; F. ROCHBERG, «La diffusione dell'astronomia babilonese», *ivi*, pp. 426 b-431 a.

di uno Zodiaco diviso in 12 sezioni) e si sostiene che i cinque pianeti e il Sole si muovono tutti lungo il sentiero della Luna.

L'invenzione greca del cosmo come una sfera compiuta con al centro la Terra e all'estremità la sfera delle Stelle fisse affonda le sue radici in queste rappresentazioni⁶⁷. La variante significativa sarà il movimento apparente del Sole e dei Pianeti in cerchio⁶⁸. E proprio del moto del Sole, essendo il più regolare, ci si servirà per definire questo cerchio, che chiameremo eclittica. Essa è inclinata di 23 gradi e mezzo circa rispetto all'equatore e le due intersezioni forniscono i punti fissi degli Equinozi di primavera e d'autunno. Mentre la divisione tradizionale dell'eclittica in dodici sezioni eguali di 30 gradi ciascuna fornisce i Segni dello Zodiaco, i quali iniziano all'Equinozio di primavera col primo grado dell'Ariete⁶⁹. L'anno tropico (composto da circa 365 giorni solari) corrisponderà quindi alla durata media della rivoluzione del Sole sulla sfera celeste lungo la fascia delle costellazioni dello Zodiaco, avendo come riferimento l'Equinozio di primavera, e questo parametro è collegato alle stagioni. Il mese sinodico (di circa 29 giorni solari) corrisponderà in media al tempo che la Luna impiega tra una fase e l'altra di congiunzione col Sole (Luna nuova o novilunio).

Riassumendo, gli elenchi presenti nella prima tavoletta del *MUL.APIN* collegano le «Stelle» e la loro presenza nei tre «sentieri» al tempo annuo e mensile: troviamo così il calendario del sorgere eliaco di alcune «Stelle»; il computo delle «Stelle che sorgono» e di quelle che «tramontano»; gli intervalli di tempo tra il sorgere eliaco di coppie di «Stelle»; le «Stelle-ziqpu», cioè la «culminazione» di alcune stelle in sincronia al sorgere eliaco di altre⁷⁰. Infine sono enucleate le 18 costellazioni localizzate nel «sentiero della Luna» (*harrān Sin*)⁷¹, che rispecchiano cioè il movimento della Luna attraverso una specifica sequenza di «sentieri»: Anu → Enlil → Anu → Ea → Anu⁷², il percorso più affine al nostro attuale Zodiaco. Nella seconda tavoletta del *MUL.APIN* sono elencati i movimenti del Sole in relazione ai tre «sentieri» a seconda delle stagioni. Ne deriva una sintetica presentazione delle fasi dell'anno, con riferimento anche a fattori climatici⁷³.

⁶⁷ T. BARTON, «Le scienze del cielo e della Terra fino a Tolomeo. Astrologia, 2. Le origini dell'astrologia: Babilonia e la Grecia», in *Storia della Scienza*, I, pp. 851 b-853 b; R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden (MA)-Oxford-Carlton (Australia) 2007, pp. 9 ss.

⁶⁸ G.C. GARFAGNINI, *Cosmologie medievali* (Storia della Scienza, 4), Torino 1978, pp. 31; 212.

⁶⁹ A.C. CROMBIE, *Da S. Agostino a Galileo*, Milano 1970, p. 76 (fig.6); GARFAGNINI, *Cosmologie medievali*, p. 212.

⁷⁰ HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, pp. 84-90.

⁷¹ ROCHBERG, *The Heavenly Writing*, p. 127, n. 21.

⁷² HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, pp. 73 ss; W. HOROWITZ, «The Geography of the Sky: The "Astrolabes", Mul-Apin, and Related Texts», in *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations, 8), Winona Lake (Indiana) 1998, pp. 168-170.

⁷³ HUNGER-PINGREE, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium*, pp. 88-89.

7. POSTERITÀ ASTRALI

Da questi dati possiamo arguire come gli astromanti mesopotamici abbiano segnato fortemente il propagarsi della disciplina astronomica e astrologica in aree attigue come quelle indo-iraniche. L'organizzazione triadica dello spazio nei «sentieri» implica un'assoluta sincronia tra macro e microcosmo. Gli astrolabi babilonesi elencano infatti 36 stelle, ovvero una stella sorgente in ciascuno dei tre «sentieri» per ogni mese, offrendo in pratica tre punti di riconoscimento astrale per la determinazione del mese calendariale in corso⁷⁴. La configurazione topografica di tali movimenti stellari presuppone che gli astri ruotino in senso Est-Ovest in un cielo suddiviso da tre linee, corrispondenti ai diversi «sentieri», e da dodici meridiani, che segnano l'inizio e la fine dei mesi⁷⁵. Una rappresentazione che affonda le proprie radici nella cosmogonia dell'*Enūma eliš*, il poema della creazione babilonese, secondo il quale il dio Marduk, nell'atto di organizzare il cielo visibile, avrebbe assegnato una stazione cosmica a ogni stella⁷⁶. È probabile che queste concezioni, una volta «razionalizzate», siano entrate a far parte, in tempi e modi differenti, del sentire cosmologico indo-iranico⁷⁷.

È noto come nel mondo antico il termine «astrologo» e «caldeo» siano equivalenti, un uso linguistico che permea l'ellenismo e si propaga sino alla tarda antichità⁷⁸. In origine «caldeo» è un termine stanziale per designare un popolo o una nazione di area mesopotamica, solo in un secondo tempo diventa sinonimo di una casta sacerdotale. Così è recepito dai più noti storici greci, a partire da Erodoto (1, 181, 5), passando per Ctesia (*Persika* 2), sino a giungere a Diodoro Siculo (2, 29-31).

Nell'ellenismo, la «saggezza orientale» si configura quasi come una moda culturale in cui reali o immaginarie tradizioni babilonesi («caldee»), egiziane e persiane (zoroastriane) si fondono nel contesto greco. La prima attestazione del termine «caldeo» è difficile da isolare. Ma che l'impulso

⁷⁴ PETTINATO, *La scrittura celeste*, pp. 116 ss.

⁷⁵ PETTINATO, *La scrittura celeste*, p. 95.

⁷⁶ *Enūma eliš* 5, 1-8; cfr. FALES, *L'impero assiro*, p. 253.

⁷⁷ Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Origines iraniennes et babyloniennes de la nomenclature astrale», in *Comptes-rendus des séances l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130 (1986), pp. 234-250; HUNGER-PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, pp. 78 ss.

⁷⁸ F. ROCHBERG, «New Evidence for the History of Astrology», in *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (Studies in Ancient Magic and Divination, 6), Leiden-Boston 2010, p. 31; ID., *The Heavenly Writing*, pp. 44 ss.

iniziale allo sviluppo della disciplina astrologica in terra greca derivi da Babilonia è testimoniato dai tanti riferimenti che gli autori greci e latini fanno alla sapienza «caldea».

Secondo un'azzeccata definizione⁷⁹, l'astrologia è lo studio dell'impatto dei corpi celesti Luna, Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno, Stelle fisse, nonché i nodi lunari, sul mondo sublunare. Così definita, l'astrologia non sembra anteriore al periodo ellenistico, poiché dipende dall'idea di un universo geocentrico, finito e sferico, conformemente alla fisica e cosmologia aristoteliche. Un universo entro il quale la Luna è il confine fra due mondi: il mondo celeste, sovralunare, formato da una serie di sfere concentriche composte da etere infuocato ed entro le quali trovano posto i sette Pianeti e le Stelle fisse; e il mondo inferiore, sublunare, composto dalla Terra e dalle sfere degli altri tre elementi, Acqua, Aria e Fuoco. L'universo è quindi rappresentato come una sfera che si muove di moto proprio in uniforme ed eterna rotazione attorno al centro fisso della Terra. Un moto circolare, reso manifesto dalla rivoluzione giornaliera delle Stelle fisse, contrapposto al moto rettilineo della sfera sublunare (Arist. *Phys.* 261 b, 27 ss.).

Comprendere l'eterno moto circolare dei corpi celesti significava svelarne la natura. Aristotele distingueva un elemento luminoso⁸⁰ chiamato αἰθήρ, «etere», dai quattro elementi terrestri. Mentre Platone riteneva le stelle composte di fuoco (*Tim.* 40 a); è lui il referente ultimo della dottrina dell' ὄχημα, il «veicolo» dell'Anima⁸¹ caro ai Neoplatonici. Nel *Fedone* (113 d) si parla degli ὀχήματα quali «navigli» che conducono le Anime dei defunti tra i flutti dell'Acheronte. Più esplicito il *Timeo* (41 e), che paragona gli astri a carri celesti, mentre lo stesso involucro somatico dell'uomo è definito ὄχημα dell'Anima (*Tim.* 44 e; 69 c): un raffronto importante, dal momento che nelle *Leggi* Platone sostiene che il Sole, la Luna e tutti gli astri sono guidati dalle rispettive Anime⁸².

La dottrina del πέμπτον σῶμα, la *quinta essentia* di cui sono composte le stelle⁸³, che Aristotele ritiene analoga allo πνεῦμα vivificatore dell'Anima⁸⁴, è attribuita dal neoplatonico

⁷⁹ D. PINGREE, s.v. «Astrology», in P.P. WEINER (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, I, New York 1968, p. 118; ID., s.v. «Astrology», in *Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, II, Chicago 1993¹⁵, p. 219.

⁸⁰ B. NARDI, s.v. «Luce», in *Dizionario delle Idee*, Firenze 1977, pp. 647 a-649 a.

⁸¹ E.R. DODDS, «The Astral Body in Neoplatonism», in *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963², p. 315; cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema, pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.

⁸² *Leg.* 898 e (antecedente sostanziale per quella che diventerà la nozione neoplatonica di πηγαία ψυχή = *Anima mundi*; cfr. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939, pp. 79 ss.).

⁸³ P. MORAUX, s.v. «quinta essentia», in *PWRE*, XXIV, Stuttgart 1963, coll. 1171-1263; cfr. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlin 1927³, pp. 315-316.

⁸⁴ *De gen. anim.* 736 b 27 ss.; lo πνεῦμα aristotelico è un'entità «fisica», alimento dell'Anima e invisibile supporto della sua φαντασία (cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustine*, Paris-

Olimpiodoro a Pitagora, il quale καὶ τὸν αἰθήρα ἐκ τῆς πέμπτης ἔλεγε γίνεσθαι οὐσίας⁸⁵. I veicoli astrali del *Timeo* e lo *pneuma* stellare di Aristotele sono coniugati in Galeno⁸⁶. Secondo il grande medico dell'antichità, la dottrina di Posidonio di Apamea sul φωτοειδὲς πνεῦμα quale strumento di visione animica può facilmente spiegarsi con l'affinità tra i raggi del Sole (αὐγαί) e l'occhio. Quindi, chiamando in causa lo Stagirita, deve esistere un etereo αὐγοειδὲς σῶμα, un «veicolo» dell'Anima⁸⁷. La differente natura e composizione delle sfere celesti e del mondo sublunare determina quindi in senso dualistico l'astrologia greca. Essa appare poi ripartita in due principali forme: l'astrologia genetliaca o oroscopica (katarchica), riguardante i vaticini individuali, e l'astrologia generale, «cattolica», in cui le predizioni si estendono a interi popoli o nazioni.

Gli interscambi tra mondo terreno, sublunare, e sfere celesti sono quindi alla base della diversa recezione della disciplina astrologica presso platonici e aristotelici. I primi ritenevano i moti celesti riflesso di una mente o intelletto (νοῦς) divino, i cui rivolgimenti appaiono regolati da leggi matematiche; i secondi ritrovavano nel moto circolare degli astri la perfezione eterna, superiore al moto lineare delle regioni sublunari. A ciò si aggiungano le omologie tra macro e microcosmo.

Anche se può dirsi riverbero dell'Anima cosmica, l'Anima dell'uomo ha però la capacità di discernimento, la capacità cioè di liberarsi dall'influsso che gli deriva dalle stelle. La prima attestazione di questa interferenza fra macro e microcosmo è in Democrito (ca. 460-400 a.C.), in sincronia con una dottrina elaborata da Diogene di Apollonia (che scrive tra il 440 e il 423 a.C.). Ma le origini sono certamente più antiche⁸⁸. Democrito è il primo ad applicare all'uomo la definizione di μικρὸς κόσμος, una concezione destinata ad avere grande fortuna nel mondo ellenistico, in particolare nelle cerchie gnostiche e neopitagoriche⁸⁹.

C'è quindi un rapporto contrastivo che unisce l'astrologia greca alle sue origini mesopotamiche: a Babilonia⁹⁰ l'astrologia è concepita come una forma di vaticinio in cui la divinità fornisce presagi, segni da decifrare nei cieli che vengono interpretati da uno specialista o

Louvain 1945).

⁸⁵ Olympiod. *Meteor.* 45, 24 (trad. A. Maddalena, in G. GIANNANTONI [cur.], *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, Roma-Bari 1983², p. 451 [42, 5] = H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. W. Kranz, Berlin 1954⁷); cfr. MORAUX, «quinta essentia», coll. 1171-1263.

⁸⁶ DODDS, «The Astral Body in Neoplatonism», p. 316.

⁸⁷ Gal. *De placit. Hipp. et Plat.* p. 643 (MÜLLER).

⁸⁸ R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino* (Ramo d'oro, 31), cur. L. Perilli, trad. P. Zaninoni, Milano 1998 (ed. or. Cambridge 1951, rev. 1954), pp. 300-303.

⁸⁹ W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II. *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge-New York-Melbourne 1965, p. 471.

⁹⁰ KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology*, pp. 32 ss.

astromante⁹¹, mentre nel mondo ellenico è configurata in una teoria meccanicistica, espressione di un ordine cosmico in cui le Stelle e i Pianeti interagiscono attivamente nel farsi del mondo sublunare. Non esistono infatti equivalenti linguistici in accadico dei termini greci per astrologia e astronomia⁹². La divinazione mesopotamica è legata ad un agire magico, un dono oracolare dispensato dalla divinità, mentre l'astrologia greca implica un ordine prestabilito⁹³, un destino, una εἰμαρμένη.

8. RIFLESSI MEDIEVALI

Se la storia dell'astrologia antica, grazie agli studi condotti agli inizi del XX secolo, è ormai abbastanza conosciuta nelle sue linee essenziali, soprattutto tramite la tradizione ellenistica ed ermetica, non può dirsi così riguardo alla storia dell'astrologia medievale⁹⁴. Cruciale in questo contesto è la mediazione del mondo islamico. Tra i testi arabi occorre però operare alcune distinzioni in base all'ispirazione religiosa su cui si basano e alle fonti antiche alle quali si richiamano. In alcuni prevale la tradizione astromantica orientale (babilonese, egiziana, persiana o ermetica), incentrata sulle grandi rivoluzioni planetarie e sull'influenza dei Decani. Essa si avvaleva di una particolare tecnica detta delle *electiones* e delle *interrogationes*: si trattava di una serie di procedure e azioni magiche indirizzate ad invocare gli spiriti dei pianeti tramite immagini e sigilli⁹⁵.

Queste tecniche di origine ermetica si rifacevano ai culti astrali dei Sabei di Ḥarrān, espressione di una tradizione sapienziale che nel IV sec. d.C. mescolava divinazione mesopotamica, platonismo e astrologia greca. Nella dottrina arcaica professata dai Sabei, gli astri iscritti nei cieli erano riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri⁹⁶. Una sincronia che riporta all'idea di una parentela segreta tra le Anime e gli astri: le Anime erano originariamente stelle e farebbero ritorno alla propria stirpe astrale.

⁹¹ KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology*, pp. 97 ss.

⁹² F. ROCHBERG, «L'astrologia tardobabilonese: gli oroscopi», in *Storia della Scienza*, I, pp. 431 a-433 b; ROCHBERG, *The Heavenly Writing*, pp. 131 ss.

⁹³ ROCHBERG, «New Evidence», p. 35.

⁹⁴ G. FEDERICI VESCOVINI, «L'astrologia medievale», in *Storia della Scienza*, IV. *Medioevo e Rinascimento*, Roma 2001, pp. 352 a-364 a.

⁹⁵ D. PINGREE, «Al-Tabari on the Prayers to the Planets», in *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992) = *Sciences occultes et Islam*, éd. A. Regourd-P. Lory, Damas 1993, pp. 105-117; CH. BURNETT (ed.), «Liber Antimaquis», in P. LUCENTINI (ed.), *Hermetis Trismegisti. Astrologica et divinatoria*, Hermes Latinus Tomus IV/Pars IV (CCCM C), Turnhout 2001, pp. 179-221; sulla continuità di questa tradizione, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Una fonte ermetica: il *Liber oratorium planetarum*», in *Bruniana & Campanelliana*, 7 (2001), pp. 189-197; J. LIDAKA, «The Book of Angels, Rings, Characters and Images of the Planets», in C. FANGER (ed.), *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Late Medieval Ritual Magic*, University Park (PA) 1998, pp. 43-63.

⁹⁶ H. CORBIN, «Tempio sabeo e contemplazione», in *L'immagine del tempio*, Torino 1983, p. 13.

I templi e le città sarebbero degli enormi talismani, riflesso di un ordine stellare. La disciplina magica della costruzione di immagini e sigilli riprodurrebbe in piccolo questa empatia, secondo una prassi indirizzata a condizionare fatti ed eventi terreni. Questi insegnamenti furono sviluppati in modo particolare da alcuni astronomi-astrologi arabi. Il più celebre fra tutti fu Tābit ibn Qurra (836-901)⁹⁷. A quest'ultimo era solitamente attribuito il *De imaginibus planetarum*, un testo fondamentale per la conoscenza dell'astrologia magica nel mondo latino.

Concezioni che influiranno sulla disciplina necromantica di Michele Scoto, famoso astrologo alla corte di Federico II (pare dal 1227 al 1236), cioè l'invocazione degli spiriti dei demoni compresi nella gerarchia delle 48 immagini celesti, vale a dire i 12 segni dello Zodiaco e le 36 costellazioni conosciute dell'emisfero settentrionale e meridionale. Tuttavia, essendo credente, Michele distingueva la moltitudine degli spiriti residenti nelle 48 immagini, separando la sfera divina, sovrasensibile, incorporea e immobile, da quella visibile, corporea e terrestre, governata dal Sole e dalla Luna.

Centrale per l'elaborazione dell'astrologia medievale fu l'opera di Abū Maʿṣar⁹⁸. Egli trasformò l'impianto originale della concezione astronomica e astrologica di Tolomeo immettendovi problematiche religiose islamiche, dottrine aristoteliche, neoplatoniche e stoiche. Introdusse inoltre elementi babilonesi, egizi e persiani, costruendo la cosiddetta «Sfera barbarica» medievale (una contaminazione tra la Sfera greca di Tolomeo e quella proveniente dalla tradizione orientale). Le due traduzioni latine dell'opera di Abū Maʿṣar, realizzate nel XII sec. da Giovanni di Siviglia ed Ermanno di Carinzia, influenzarono profondamente la cultura latina con la loro diversa terminologia.

Agli albori dell'epoca abbaside⁹⁹, fonti importanti dell'astrologia greca furono attinte da versioni medio-persiane (pahlavi) di testi sasanidi, tra cui le *Anthologiae* di Vettio Valente (II sec. d.C.), in cui la prognosi della durata di vita è messa in relazione con il grado di longitudine dell'ᾠροσκόπος, e il *Carmen astrologicum* di Doroteo Sidonio (I sec. d.C.), nel quale si ritrovava, oltre agli usuali temi astrologici, anche un'introduzione all'astrologia katarchica, finalizzata cioè alla scelta del momento propizio per intraprendere azioni importanti. Furono inoltre tradotti, dal pahlavi, i *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia, sull'influsso di stelle o costellazioni che «si levano

⁹⁷ CH. BURNETT, « Tābit ibn Qurra the Ḥarrānian on Talismans and the Spirits of the Planets », in *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 36 (2007), pp. 13-40.

⁹⁸ Cfr. anche PANAINO, «Le développement de l'uranographie», pp. 212-213.

⁹⁹ G. ENDRESS, «Scienza e filosofia nel tardo-ellenismo 3. La tradizione iranica e l'apporto indiano», in *Storia della Scienza, II. La civiltà islamica*, Roma 2002, pp. 29 b- 31 b; D. PINGREE, «L'influsso dell'astronomia matematica ellenistica, persiana e romana», *ivi*, pp. 167 a-168 b.

simultaneamente»¹⁰⁰ a un segno o grado dello Zodiaco a Nord o a Sud dell'eclittica¹⁰¹. Παρανατέλλοντα è il participio del verbo παρανατέλλω, composto dalla preposizione παρά, «accanto», e dal verbo ἀνατέλλω, «sorgere»: παρανατέλλω significa quindi «sorgo accanto» e παρανατέλλοντα, sottinteso ἄστρα, è riferito alle stelle che «sorgono accanto» alle costellazioni zodiacali¹⁰².

Dalla tradizione indo-iranica proviene invece la teoria delle congiunzioni dei tre Pianeti superiori (Marte, Giove, Saturno) e un contributo specificamente sasanide¹⁰³ è la teoria secondo cui i cicli degli eventi mondiali sarebbero determinati dalle congiunzioni regolarmente ricorrenti (circa ogni 20 anni) dei pianeti «superiori» (Saturno e Giove). Le congiunzioni di Giove e Saturno svolgono infatti un ruolo determinante nell'astrologia sasanide¹⁰⁴ e rappresentano la versione zodiacale della dottrina cosmologica dei 12.000 anni, in cui ogni millennio è sotto il «dominio» o χρονοκρατορία (Vett. 156, 18) di una costellazione zodiacale¹⁰⁵. La teoria delle Grandi Congiunzioni, introdotta probabilmente dagli astrologi sasanidi¹⁰⁶, è strettamente relata a quella delle cosiddette *triplicitates*, cioè la ripartizione dello Zodiaco in quattro gruppi di tre costellazioni ciascuna, rispettivamente associate ai quattro elementi di base della creazione¹⁰⁷ (prima triplicità: Ariete, Leone e Sagittario, associata al Fuoco; la seconda, Toro, Vergine e Capricorno, associata alla Terra; la terza, Gemelli, Bilancia e Acquario, associata all'Aria; la quarta, Cancro, Scorpione e Pesci, associata all'Acqua)¹⁰⁸. Saturno e Giove si congiungono in una stessa triplicità ogni 20 anni: al ripetersi di 12 congiunzioni, più raramente di 13, cioè dopo 240 o 260 anni, si verifica uno spostamento di triplicità e inizia una nuova serie di 12 o 13 congiunzioni nella successiva triplicità, e così via sino alla fine del ciclo, che dura circa un millennio e si chiude con la Grande Congiunzione.

¹⁰⁰ Cfr. L. BELLIZIA, «I Paranatellonta nella letteratura astrologica antica di lingua greca», in www.apotelesma.it/upload/I_paranatellonta_nella_letteratura_astrologica_antica_di_lingua_greca.pdf.

¹⁰¹ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grècque*, Paris 1899, pp. 225-229; 338, n.2; 426; 445; W. GUNDEL, s.v. «Paranatellonta», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1949, coll. 1214-1275.

¹⁰² Cfr. S. KARUSU, s.v. «Astra», in *LIMC*, II/1, Zürich-München 1984, pp. 904 a-927 a; F. GURY, s.v. «Stellae», in *LIMC*, VIII/1, Zürich-Düsseldorf 1997, pp. 1175 a-1181 a.

¹⁰³ E. ALBRILE, «Corpi celesti. Ellenismo e iranismo in un mito bizantino», in *Bizantinistica*, Ser. II, 12 (2010), pp. 93-113.

¹⁰⁴ A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, p. 160; S. BUSCHERINI, «Considerations on the Origins of the Sasanian Saturn-Jupiter Conjunctions Theory», in GH. GNOLI-A. PANAINO (eds.), *Kayd. Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of D. Pingree* (Serie Orientale Roma, CII), IsIAO, Roma 2009, pp. 31-38.

¹⁰⁵ R.C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972), pp. 410-411.

¹⁰⁶ BUSCHERINI, «Considerations on the Origins», pp. 34 ss.

¹⁰⁷ A. PANAINO, s.v. «Zodiac», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (<http://www.iranica.com/articles/zodiac>), p. 4.

¹⁰⁸ BUSCHERINI, «Considerations on the Origins», p. 33.

Quindi l'intero ciclo ricomincia da capo. Su questa successione temporale si basa l'astrologia sasanide¹⁰⁹.

Riepilogando, le congiunzioni Saturno-Giove si alternano per quattro volte di seguito fra i tre segni zodiacali di una cosiddetta triplicità (secondo la divisione dello Zodiaco in quattro triangoli equilateri che corrispondono ai quattro elementi); dopo 12 congiunzioni (240 anni) si passa alla triplicità successiva, sicché dopo 48 congiunzioni (960 anni) inizia un nuovo ciclo che è accompagnato da avvenimenti storici decisivi, come una grande guerra o l'avvento di un nuovo profeta.

L'astrologia sasanide univa elementi greci e indiani. Fonti astrologiche greche furono rielaborate sotto l'influsso di teorie indiane; i parametri e il calcolo dei dati astronomici furono ripresi da fonti indiane. A quanto affermano Abū Ma'shar e Ibn an-Nadīm, sotto il regno di Šābuhr I (240-270 d.C.)¹¹⁰ furono tradotti in medio-persiano (pahlavi) testi sapienziali greci, tra cui opere di astronomia e di astrologia di Tolomeo e Doroteo Sidonio.

Questi materiali sapienziali arcaici sono raccolti principalmente nel quarto libro del *Dēnkard* (MADAN, pp. 412, 3-415, 3)¹¹¹, che tratta temi quali la medicina (*bizešgīh*), l'astronomia (*star-gōwišnīh*), il movimento (*čandišn*), il tempo (*zamān*), lo spazio (*gyāg*), la sostanza (*gōhr*), l'accidente (*jahišn*), etc.. Un panorama che copre tutte le discipline filosofiche e scientifiche dell'antichità. Fra gli scritti menzionati dal *Dēnkard* (MADAN, p. 428)¹¹², c'è la traduzione pahlavi della Μέγιστη σύνταξις di Claudio Tolomeo, la *Syntaxis mathematica* originariamente nota come *Tetrabiblos*. La forma del titolo *Al-majistī* (ricalcata sul greco), *Almagesto*, presente già nelle più antiche testimonianze arabe, sembrerebbe infatti risalire a una versione medio-persiana degli inizi dell'epoca sasanide.

Le versioni arabe dei testi persiani a noi pervenute derivano quindi da rifacimenti posteriori e contengono la combinazione, caratteristica dell'astrologia sasanide, di elementi greci e indiani. L'astrologia indiana, che ovviamente aveva già assorbito essa stessa componenti ellenistiche, era giunta nell'Asia centrale e nell'Iran orientale con la diffusione del buddhismo. Dalla mitologia indiana deriva l'uso di considerare i due «nodi» dell'eclittica e dell'orbita lunare come pianeti immaginari, la

¹⁰⁹ D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner* (Serie Orientale Roma, LXXVIII), IsIAO, Roma 1997, pp. 42-44; 55-62.

¹¹⁰ Cfr. M. SHAKI, s.v. «Falsafa. I: Pre-Islamic Philosophy», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 176 b-182 a.

¹¹¹ ZAEHNER, *Zurvān*, p. 8.

¹¹² ZAEHNER, *Zurvān*, p. 139.

testa e la coda del «Drago» (medio-persiano *gōzihr* > arabo *ǰawzah[a]r*)¹¹³, cioè la rappresentazione demoniaca dei nodi lunari. Già nella tradizione araba più antica si trova invece il sistema, noto anche in India, delle 28 stazioni lunari, gruppi di stelle nei quali la Luna appare durante la sua orbita, che riveste un ruolo importante nell'astrologia katararchica e domina la letteratura delle *interrogationes*, i responsi a domande su persone od oggetti assenti e avvenimenti attesi.

Partendo dall'esegesi gnostica di un testo astrologico, la nostra ricerca si è mossa tracciando un possibile sviluppo di tematiche e motivi che dal tardo ellenismo si sono riversati nel mondo medievale. Le variazioni e gli adattamenti che di volta in volta la disciplina astrologica ha subito, colgono il pensiero in una profonda trasformazione: abbandonato l'originario sfondo misterico, l'astrologia si trasferirà sui monumenti romanici come metafora della macchina cosmica, preludio alla sua cancellazione in favore della scienza astronomica o del suo utilizzo oroscopico a favore di scontati e frivoli vaticini personali.

¹¹³ D.N. MACKENZIE, «Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn*», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), pp. 513; 515, n. 26; 516; PINGREE, *From Astral Omens to Astrology*, pp. 39-40; A. PANAINO, «Pahlavi Gwcyhl: Gōzihr o Gawčīhr?», in M. BERNARDINI-N.L. TORNESELLO (cur.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme* (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" – Dipartimento di Studi Asiatici – Series Minor, LXVIII), II, Napoli 2005, pp. 795 ss.; W. HARTNER, s.v. «al-Djawzahar», in *Encyclopedia of Islam*, II, New Edition, Leiden 1963, pp. 501-502 (= ID., *Oriens Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag*, Hildesheim 1968, p. 264).

ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1: Cattedrale romanica di Santa Maria Assunta a Ventimiglia (Imperia). Protiro esterno.

Fig. 2: Chiesa romanica di San Nicolao a Settime (Asti). Figurazioni sull'esterno absidale.

Fig. 3: Chiesa romanica di San Nicolao a Settime (Asti). Albero della Vita (esterno abside).

Fig. 4: Chiesa romanica di San Nicolao a Settime (Asti). *Engonasin* (esterno abside).

Fig. 5: Albero della Vita babilonese (da PARPOLA, «The Assyrian Tree of Life», p. 162, fig. 2; per gentile concessione).

Fig. 6: Scena rituale di fronte all'Albero della Vita (da PARPOLA, «The Assyrian Tree of Life», p. 162, fig. 1; per gentile concessione).

Si ringraziano per la disponibilità Umberto Re, Maria Grazia Cavallino e Guido Carlucci.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

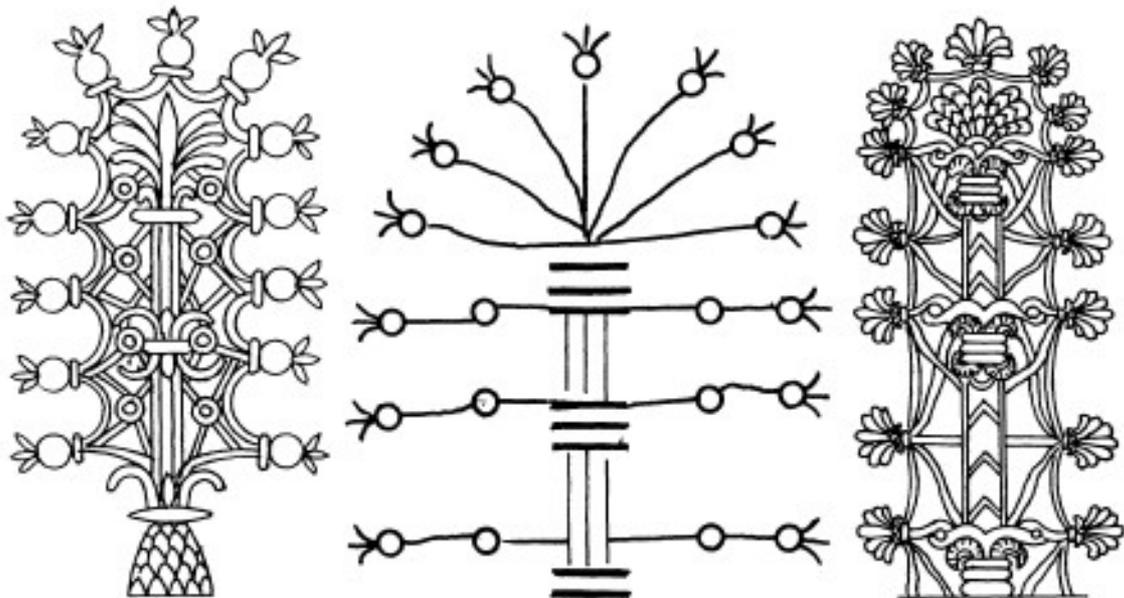


Fig. 5

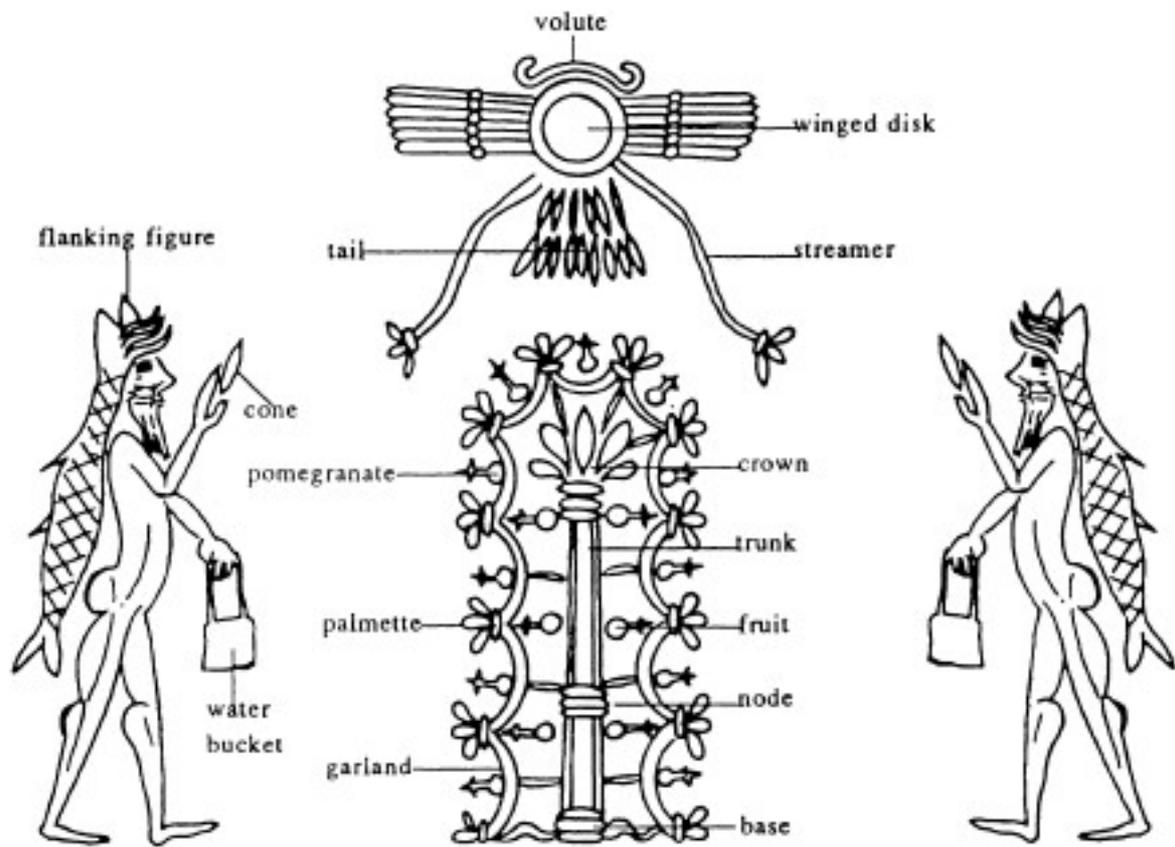


Fig. 6

Foto addizionali



Pavia San Teodoro







Settime San Nicolao abside