

Publicato in: *Laurentianum*, 47 (2006), pp. 337-348

OLTRE LE SOGLIE DI ADE

Un *excursus* mitografico

di Ezio Albrile

I poemi che rievocano la nascita del mondo (cosmogonie) o degli dèi (teogonie) raccontano in genere la collisione di forze primordiali (una maschile ed una femminile) generanti, in un susseguirsi di concepimenti e di nascite, l'intero universo. È il dispiegarsi del *mythos*, una realtà vissuta in un tempo delle origini, fuori e prima del tempo, al di là di ogni possibile datazione. Poiché rievoca le origini delle forze primordiali e divine, il racconto mitico è sentito come unico, veritiero «luogo» e «tempo» in cui è sorto l'universo.

La storia delle religioni in questo senso è la storia dell'articolarsi dinamico del sacro nello spazio e nel tempo, presso i vari popoli, nei diversi ambienti e nelle diverse condizioni di vita, in diversi sistemi religiosi, ma sempre con una differenziazione qualitativa dalla storia cosiddetta «profana». E questo fin dalle origini, da quando tutta la vita dell'uomo è sentita come un solo sacramento: il rito permette all'uomo arcaico di proiettarsi oltre il tempo, nell'eternità¹. Tale evento si ripropone anche nello gnosticismo tardoantico, dove il ritorno a una condizione originaria venne inteso quale superamento «aionico» della presente modalità di esistenza.

Mio riferimento e punto di partenza sono in un manoscritto gnostico copto proveniente dalle sabbie di Nag-Hammadi. Si tratta di un testo dal doppio titolo: «La sensazione (αἴσθησις) della comprensione assoluta (διάνοια). L'intellezione (νόημα) della Grande Potenza»². Un trattato gnostico che è una sorta di apocalisse – secondo

¹Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, p.31.

²Cfr. le edizioni di M. KRAUSE-P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Abhandlungen der Deutschen Archäologischen Instituts Kairo – Koptische Reihe 2), Glückstadt 1971, pp. 48-52; 150-165; K.M. FISCHER, «Der Gedanke unserer grossen Kraft (Noema). Die vierte

alcuni dai forti influssi manichei³ – databile alla metà del IV secolo d.C., nel cui alveo confluiscono materiali mitologici eterogenei ed arcaici (giudaici, iranici ed ellenistici). L'intenzione del testo è quello di descrivere la storia del mondo scandita in tre fondamentali momenti. Il primo, l'«eone della carne» (αίων σαρκικός), nato nel «grande corpo (σῶμα)»⁴ dei Giganti biblici⁵ è l'universo somatico governato dal «padre della carne», cioè l'acqua, il fluido diabolico attraverso il quale si compie lo sterminio sistematico dell'umanità, il κατακλυσμός, il Diluvio⁶. Segue l'«eone psichico» (ψυχικός αίων)⁷, «mescolato con i corpi, originato nelle anime» e irrimediabilmente maculato⁸: è l'eone della contaminazione, in cui prolifera ogni genere di malvagità. Il ciclo si chiude con la venuta dell'ἀντίμιμος, l'Avversario, il Contraffattore, la cui sconfitta prelude all'instaurazione dell'«eone immutabile» (αίων ἄτρεπτος)⁹. Prima di quest'evento un uomo che conosce la Grande Potenza è destinato a nascere sotto il dominio dell'eone psichico¹⁰. Quest'uomo (copto *prōme*), che «parla settantadue lingue, con le sue parole dischiude le porte dei cieli, umilia il Signore dell'Ade (copto *Amente*) risorgendo dalla morte»¹¹, è il Redentore, Gesù Cristo, il Σωτήρ cosmico.

A causa degli intrighi di Giuda, Gesù viene imprigionato dagli Arconti della tenebra:

«... e lo consegnarono (παραδιδόναι) al Signore dell'Ade (Amente) e lo misero nelle mani di Sasabek per nove monete di bronzo. Egli [= il Σωτήρ] si preparò a scendere e ad umiliarli (ἐλέγχειν). Poi (τότε) lo ghermì il Signore dell'Ade, scoprendo che la natura (τρόπος) della sua carne (σάρξ) non poteva essere afferrata...»¹².

Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI», in *Theologische Literaturzeitung*, 98 (1973), pp. 169-176; CHERIX, pp. 10-30; WISSE-WILLIAMS, pp. 294-323; WILLIAMS II, pp. 1-23; vd. anche in partic. la recensione all'edizione di Cherix di R. van den Broek in *Vigiliae Christianae*, 41 (1987), pp. 303-304; e le presentazioni del testo fatte da M. Scopello in *The Coptic Encyclopedia*, II, New York-Toronto 1991, pp. 583-584; e J.E. Goehring in *The Anchor Bible Dictionary*, I, New York 1992, p. 1125.

³Cfr. VAN DEN BROEK, *loc. cit.* p.304; il primo a segnalarmi un possibile influsso manicheo su questo testo gnostico è stato il dr. Giancarlo Mantovani, che ringrazio per l'aiuto prestato nella traduzione dei passi qui di seguito riportati.

⁴*Noēma* VI, 38, 13-14.

⁵Cfr. *Gen.* 6, 4 (congettura di Cherix, p.13).

⁶Cfr. *Noēma* VI, 38, 17-39, 15.

⁷*Ibid.* VI, 39, 16.

⁸*Ibid.* VI, 39, 18-19.

⁹*Ibid.* VI, 44, 34-45, 2.

¹⁰*Ibid.* VI, 40, 24-27.

¹¹*Ibid.* VI, 41, 6-11.

¹²*Ibid.* VI, 41, 26-42, 2 (WISSE-WILLIAMS, pp. 308-309).

La catabasi del Redentore è subordinata alla discesa nell’Ade ed al pagamento al Caronte gnostico Sasabek di un pegno di nove monete di bronzo: questa l’interpretazione più plausibile della frase copta **sasabek ahenberot Θ**. Frase che in un recente lavoro esegetico, Francis E. Williams suddivide in *Sasabek ahen Berotth*: cioè «Sasabek e Berot», torturatori al servizio dell’Ade¹³, in cui si riconoscerebbero l’egizio Sobek, il dio-coccodrillo alleato del malvagio Set nella lotta contro il palingenetico Osiride¹⁴, e Berot, riconducibile al biblico Nemrod/Nebrod, figura titanica di *Genesi* 10, 8-9 la cui posterità è rintracciabile nella demonessa Namrael/Nebroel, ispiratrice della contro-creazione ahrimanic nei testi manichei¹⁵; sempre da un sostrato manicheo proverrebbe il copto *ahen* inteso come congiunzione «e», ma con questo significato documentato solo nei *Kephalaia*¹⁶. Tuttavia, le congetture di Williams non convincono. Questioni mitografiche fanno ritenere infatti corretta la traduzione «per nove monete di bronzo»¹⁷ seguita da Krause, Wisse e Cherix. Un pagamento infero che, nonostante Williams, ha ben poco da condividere con il prezzo del tradimento di Giuda¹⁸ in *Matteo* 26, 15, stabilito dal Sinedrio in trenta monete d’argento¹⁹. Differente il prezzo, differente il metallo.

Lo Stige (Στύξ), il fiume oltretombale avvolto in sinuose spire nell’Ade, è ritenuto un ramo di Ὠκεανός, il dio liquido che circonda la terra²⁰, precisamente quello che scaturisce dalla nona delle sue sorgenti²¹. Plausibile quindi l’ammontare del riscatto infero in nove monete di bronzo.

Monete che raffigurano Ade-Plutone nell’atto di rapire la Κόρη Persefone sono diffuse in ambiente alessandrino tra il I ed il II secolo d.C., coniate sotto i regni di Traiano, Adriano ed Antonino Pio²². Il redattore o i redattori del nostro trattato gnostico avevano forse in mente queste monete nell’assemblare il materiale mitografico volto a dimostrare

¹³Cfr. WILLIAMS II, p. 115.

¹⁴*Ibid.* p. 119 (comm.).

¹⁵*Ibid.* p. 120.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Cfr. anche W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, pp. 43b-44a.

¹⁸Cfr. WILLIAMS II, p. 120.

¹⁹WILLIAMS II, cita *Marco* 14, 10-11 e *Luca* 22, 4-5, ma in questi passi non si fa menzione del prezzo stipulato per il tradimento di Giuda (!).

²⁰Per questi ed altri problemi relativi alla geografia infernale, vd. E.H. BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen* (ROSCHE, *Ausführliches Lexicon*, Supp. Band), Leipzig 1904, *passim*.

²¹Ho approfondito queste tematiche nel mio «*Asellus Unicornis*. Aspetti rituali di un mitologhema “gnostico”», di prossima pubblicazione in *Henoch*.

il dogma gnostico secondo cui l'uomo è immerso in una realtà inautentica, addormentato «sognando sogni»²³, in balia di potenze caotiche, infuocate, che consumano la sua anima.

Il bronzo, lega di rame e stagno, in età storica è per lo più un metallo infero, oltretombale: Esiodo descrive il terrificante Κέρβερος come un cane dalla «voce bronzea», χαλκεόφωνος²⁴. Le stesse «porte dell'Ade» sono bronzee: Colono, luogo sacro ai numi, è ritenuta da Sofocle la «soglia di bronzo», καλκόπους ὁδός²⁵, ingresso agli inferi vegliato da un λίθος τρικάρωνος, un sasso triforme²⁶, stigma delle tre vie custodite dai tre giudici-sovrani dell'Ade, Minosse – Radamante – Eaco²⁷, ed immagine della trisomaticità di mostri infernali quali Gerione e Chimera²⁸.

Un oracolo vaticinante la morte per mano del nipote fa sì che Acrisio, re di Argo, rinchiuda la propria figlia Danae sotto terra, in una «camera di bronzo», θάλαμος χαλκεος²⁹, tenebrosa dimora sepolcrale³⁰. Secondo i *Persikà* di Eraclide di Cuma, il nome Danae ha un'origine allogena, orientale, ed una etimologia infera: δανοὶ γὰρ οἱ νεκροί³¹. Eraclide si riferisce ad un termine «straniero», probabilmente iranico, cioè l'avestico *daēnā* (> medio-persiano *dēn*), nome sotto cui si cela l'identità della splendida fanciulla che guida il defunto nei penetrali dell'Ade zoroastriano. La *daēnā* è la ricompensa aurorale per il pio, il giusto che durante la vita ha coltivato buoni pensieri, buone parole e buone azioni; egli ha in un certo senso «costruito» la propria Anima,

²²Cfr. R. LINDNER, «Hades», in *LIMC*, Zürich-München 1988, IV, 1: p. 383 (100a-c); IV, 2: p. 216 (100a).

²³*Noēma* VI, 39, 33-40, 1.

²⁴*Theog.* 311-312 (cfr. anche E. LEONOTTI, *Il viaggio all'oltretomba nell'epoca classica*, Canelli [AT] 1999, p. 35); sulla polimorfia degli animali infernali [Cerberò è πεντηκοντακέφαλος] tornerò in un prossimo lavoro.

²⁵*Oed. Col.* 57 (DAWE, p. 5).

²⁶Cfr. *Schol. in Oed. Col.* 57 (PAPAGEORGIUS, p.4 01, 1-10 = Ps.-Apoll. fr. 33 [FHG I, p. 434a]).

²⁷Cfr. C. PASCAL, *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, rist. anastatica Genova 1987, pp. 132-133.

²⁸Sul'acquisizione di questo retaggio mitologico nella gnosi tardoantica tornerò in un prossimo lavoro.

²⁹Cfr. Ps.-Apoll. *Bibl.* II, 34 (WAGNER, p. 61, 1).

³⁰Cfr. Soph. *Antig.* 945-947 (DAWE, p.46); *Schol. in Antig.* 944 (PAPAGEORGIUS, p. 261, 8-10).

³¹Fr. 3 = FHG II, p. 97a = FGrHist III/C, pp. 519-520.

paredra sotto le sembianze della bellissima *daēnā*³² nel viaggio extraterrestre verso il Paradiso, il *garō.dəmāna*³³.

La momentanea soppressione della vita in un sacello bronzeo è lo stratagemma attuato da Euristeo, avversario di Eracle e committente delle famose «dodici fatiche»; egli infatti si nasconde sottoterra, in una grande «giara di bronzo», *πίθος χαλκοῦς*³⁴.

L'associazione semantica tra «bronzo» e «morte» ha una posterità così ampia da configurarsi come un vero e proprio *topos*: ancora nel romanzo bizantino *Rodante e Dosicle* di Teodoro Prodomo, ad esempio, l'aspettativa di morte è espressa nella metafora dell'essere trafitti da una «spada dalla bocca di bronzo», *μαχαίρα χαλκοστόμου*³⁵. Si tratta evidentemente di un espediente poetico collocato nell'alveo di una specifica tradizione simbolica e religiosa.

La tradizione antica sul pitagorismo conosce ed attribuisce all'insegnamento di Pitagora una serie di detti noti con il nome di *akousmata* ovvero *symbola*, insegnamenti di ordine principalmente tanatologico sull'Anima e il destino nell'Aldilà; tra questi, una massima ascritta alla sapienza dei Magi persiani affermava che l'eco prodotta dalla percussione di un oggetto di bronzo altro non è che la voce di un demone ivi racchiuso (*φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ*)³⁶. La testimonianza di Porfirio concorda con una glossa omerica: uno *scholium* all'Iliade sostiene la tesi per cui fra le sostanze o i materiali inerti, ἄψύχα, l'unico dotato di suono è il bronzo. Secondo i Pitagorici nella vibrazione emessa dal bronzo è racchiuso qualcosa di sovrannaturale, poiché il metallo risuona ad ogni soffio divino: *συνηχεῖν θεῖω πνεύματι*³⁷. Lo *scholium* riferisce una tradizione sull'essenza divino-demonica del bronzo molto antica, forse derivata da un libro pitagorico o in uso presso le comunità pitagoriche, utilizzato ancora

³²Sulle problematiche inerenti la *daēnā* vd. ora il lavoro di A. PIRAS, *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (Serie Orientale Roma LXXXVIII), IsIAO, Roma 2000, con bibliografia esaustiva alle pp. 139 ss.; e Gh. Gnoli, «A Sassanian Iconography of the *Dēn*», in *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 7(1993) = *Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, pp.79-85; cfr. anche lo studio comparativo di F.A. PENNACCHIETTI, «Lo specchio dell'anima e il manto di luce nel *Testamento di Abramo*», che apparirà nella *Festschrift Fronzaroli*.

³³Per una introduzione alle tematiche sul viaggio nell'Aldilà zoroastriano cfr. PH. GIGNOUX, «La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne», in AA.VV., *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 63-69.

³⁴Cfr. Ps.-Apoll. *Bibl.* II, 76 (WAGNER, p. 73, 12-19).

³⁵*Rhod. et Dosicl.* 455 (MARCOVICH, p. 52; vd anche la trad. di F. Conca in *Il Romanzo Bizantino del XII secolo*, Torino 1994, p. 141).

³⁶Porph. *Vita Pyth.* 41; cfr. anche M. GIANGIULIO (cur.), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, Milano 2000, I, pp. 147 ss.; II, pp. 280-281.

³⁷*Schol. in Il.* II (XVI), 408d (ERBSE IV, p. 253,17-21).

nel XII sec. d.C. da Eustazio, vescovo di Tessalonica, nel suo impressionante *commentarium* all'Iliade omerica³⁸. Sempre Eustazio fa un'altra importante precisazione relazionando il metallo con il tripode apollineo (Ἀπόλλωνος τρίπους)³⁹. L'azione oracolare della profetessa delfica si compie – come testimonia il neoplatonico Giamblico – nel luogo più sacro del tempio, assisa su di un tripode seggio bronzeo: δίφρου χαλκοῦ τρεῖς πόδες⁴⁰.

La tradizione «bronzea» legata al santuario delfico affonda le sue origini nella più remota antichità. Secondo Pausania il tempio oracolare di Apollo a Delfi fu fondato da alcuni iatromanti di ritorno dal paese degli Iperborei⁴¹. Il più antico sacello (ναός) del dio era fatto di alloro (δάφνη) ed era a forma di capanna. Apollo inviò agli Iperborei un altro tempio, il secondo, un ναός edificato dalle api (μέλισσαι) con cera e piume⁴². Un'altra tradizione lo vuole intrecciato con rami freschi di felce (πτέρις), una pianta che cresce sui monti. Non c'è dubbio però sulla natura del terzo tempio, foggiate in bronzo dal fabbro divino Efesto⁴³.

Il sacello pizio è la *cavea sibyllarum*, soglia dischiusa sulle ombre dell'Ade. Sempre legato alla morte ed all'oltretomba è ancora il lupo bronzeo dedicato dagli abitanti di Delfi quale ἀνάθημα al dio oracolare; il simulacro celebra il ritrovamento dello ἱερὸν χρυσίον, l'«oro sacro» del dio, ad opera di un lupo che, ucciso e sbranato il ladro, corse ululando ad avvisare gli abitanti di Delfi⁴⁴. Sono i «fiori bronzei», ἄνθη χαλκοῦ, sbocciati nell'Ade secondo l'*Eracleide* attribuita al presunto zio di Erodoto,

³⁸In *Il. raps.* II (XVI), 408 = 1067, 56-60 (VAN DER VALK III, p. 875, 2-9); per la collocazione dell'autore nel quadro esegetico della cristianità antica e sulla sua poliedrica produzione umanistico-teologica, cfr. in partic. V. LAURENT, «Eustathe, métropolitte de Thessalonique», in R. AUBERT (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, VI, Paris 1967, coll. 33-41.

³⁹In *Il. raps.* II (XVI), 408 = 1067, 60 (VAN DER VALK III, p. 875, 8).

⁴⁰Iambl. *De myst.* III, 11 (PARTHEY, p. 126, 7).

⁴¹*Perieg.* X, 5, 7 (JONES IV, p. 394); per il termine «iatromante», cfr. in partic. I.P. CULIANU, «Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco», in *Studi Storico Religiosi*, 4 (1980), pp. 291 ss.; mentre da ultimo sul santuario delfico quale monumento in memoria del passaggio degli Iperborei si può vd. J.S. ROMM, *Dove finisce il mondo*, Roma 1999, pp. 69 ss.

⁴²*Perieg.* X, 5, 9-10 (JONES IV, p. 394); cfr. anche M. MARCONI, «Μέλισσα δὲα cretese», in *Athenaeum*, 18 (1940), pp. 171 ss.

⁴³*Ibid.* X, 5, 11 (p. 396).

⁴⁴*Ibid.* X, 14, 7 (pp. 446-448); sui legami tra il lupo ed Apollo mi sono soffermato nel mio «La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica», in preparazione per la stampa negli Atti del Convegno Linceo su *La Persia e Bisanzio* (Roma, 14-18 ottobre 2002).

Paniassi di Alicarnasso⁴⁵. Da quella dimensione oscura fuoriesce il χαλκοῦν γένος, la «genia bronzea» avversaria della Δίκη nel poema astrologico di Arato di Soli⁴⁶.

Altre fonti ritengono il tripode (o i tripodi) bronzeo di Delfi un ex-voto, un'offerta votiva di Gige⁴⁷, il mitico sovrano di Lidia, consacrato re proprio dall'oracolo pizio⁴⁸. La storia di Gige è una vicenda di catabasi infera: secondo Platone⁴⁹ prima di diventare ricco e potente, il futuro re di Lidia era un pastore. Un giorno, mentre attendeva agli armenti, si scatenò una terribile tempesta. La furia degli elementi squarciò il terreno antistante, aprendo un profondo baratro. Gige, incuriosito, si calò nella fenditura. L'abisso metteva in comunicazione con l'Ade: in fondo al precipizio si trovava uno strano simulacro, un cavallo di bronzo, ἵππος χαλκοῦς. Attraverso alcune piccole fenditure aperte nel bronzo Gige scorse all'interno del cavallo un cadavere, nudo ma con un anello (δακτύλιος) infilato al dito. Gige s'impadronisce dell'anello, scoprendo con grande meraviglia che il monile possedeva la magica capacità di rendere invisibili. L'anello era tramite per l'acquisizione di un potere illimitato: recatosi a corte, Gige sfrutta l'invisibilità per sedurre la regina e con il suo aiuto uccidere il re. Qui il resoconto di Platone⁵⁰ si congiunge alla testimonianza di Erodoto⁵¹, ma quest'ultimo razionalizza la vicenda in prospettiva «voyeuristica» e Gige, dopo aver contemplato la splendida nudità della sovrana, moglie del re Candaule, è posto di fronte al dilemma se darsi la morte per aver visto ciò che non doveva, oppure uccidere Candaule prendendone il posto in qualità di re e di marito.

Il tripode bronzeo – come ricordato da Ateneo – è l'offerta votiva, il dono sacro a Pythō, antico e poetico nome di Delfi⁵², dietro cui si cela l'immagine del potente δράκων combattuto da Apollo⁵³. Il legame tra serpenti e bronzo è confermato dalle vicende di Eracle: l'eroe reca infatti a Sterope, figlia di Cefeo, un «ricciolo», βόστρυχος,

⁴⁵Fr. 33, 2 [fr. dub.] (BERNABÉ, p.187).

⁴⁶Cfr. *Phaen.* 130 (MARTIN I, p. 8); ed in parte lo *scholium in Arat. Phaen.* 105 (MARTIN II, p. 131, 18-20).

⁴⁷Cfr. *Athen.* VI, 231f (BURTON GULICK III, p. 42).

⁴⁸Cfr. anche *Herod.* I, 13, 1-2 (ROSÉN, p. 10).

⁴⁹*Resp.* II, 359d-360a.

⁵⁰*Ibid.* 360 a-b.

⁵¹*Herod.* I, 8, 1-13, 2 (ROSÉN, pp. 6-10).

⁵²Cfr. *Athen.* VI, 232d (BURTON GULICK III, p. 44).

⁵³Cfr. *Hymn. Om.* III, 351 ss. (vd. anche F. CASSOLA [cur.], *Inni omerici*, Milano 1991⁵, pp. 135 ss.); sulle tematiche inerenti la tenzone con il mostro delfico ed i suoi paralleli orientali ed occidentali, vd. in partic. la poderosa opera di J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles 1959, *passim*.

una ciocca tolta dalla capigliatura serpentiforme della Gorgone, racchiusa in una ὕδρια χαλκῆ, un'«urna bronzea»⁵⁴. Non a caso ricerche mitografiche attribuiscono l'aggettivo ποικίλος, «variegato, variopinto, screziato», ai serpenti ed al bronzo⁵⁵. Una omologia tra serpenti, spettro cromatico ed il metallo⁵⁶ confermata in una sequenza rituale delle *Etiopiche* di Eliodoro:

...ὕπὸ τῆς τέχνης ἐμελαίνετο ἵνα τὸ τραχὺ καὶ μεταβάλλον τῆς φολίδο
ς τῷ ξανθῷ τὸ μέλαν εἰσκραθὲν ἐπιδείξηται⁵⁷.

La consanguineità tra le Gorgoni ed il mondo infero non è limitata al sembiante orrido e terrificante (teste avvolte da squame di drago, zanne di cinghiale, ali dorate), ma si estende alla sostanzialità corporea; le mani non a caso sono foggiate in bronzo, χεῖρες χάλκεαι⁵⁸. Una specificità somatica condivisa da una temibile figura infernale di nome Empusa, una demonessa al seguito di Hekate rappresentata – nella verisimile parodia di Aristofane – con uno σκέλος χαλκοῦν, una «gamba di bronzo»⁵⁹.

Non è poi a caso che Empusa sia nota nella demonologia bizantina sotto il nome di Onoskelis, cioè «dalla gamba asinina»⁶⁰. Altrove ho infatti dimostrato⁶¹ come nella cosmologia antica l'immagine dell'Asino sia utilizzata per rappresentare l'emisfero australe, cioè l'Ade. Simboli «assiali» quali la mano della Gorgone Medusa o la gamba di Empusa-Onoskelis esprimono tutti il medesimo concetto di polo infero effigiato nel suo metallo, il bronzo. Esiste una copiosa mole di tradizioni a riguardo: secondo Pausania gli Ἀμβρακιῶται⁶² hanno dedicato ad Apollo un «Asino bronzeo», χαλκοῦς ὄνος, poiché grazie al raglio di un Asino scoprirono un'imboscata tesa dai loro nemici, i Molossi, poi sconfitti in una νυκτομαχία. L'Asino è spesso associato ad Apollo, dio iperboreo e

⁵⁴Cfr. Ps.-Apoll. *Bibl.* II, 144 (WAGNER, p. 94, 17-19).

⁵⁵Cfr. A. BORGHINI, «Il nesso *Echion centonarius* (Petr. *Sat.* XLV 1): effetti di condensazione interna e dinamiche testuali. Un passo di Lucano», in *Rivista Italiana di Onomastica*, 3 (1997), pp. 88-89.

⁵⁶Sempre Borghini (*art. cit.*) a p. 88 cita *Il.* XI, 26-28.

⁵⁷*Etiop.* III, 4 (COLONNA, p. 192-193); «.. brunito con arte affinché il nero amalgamandosi al giallo assomigliasse alle asperità ed al colore iridescente delle squame».

⁵⁸Ps.-Apoll. *Bibl.* II, 4 (WAGNER, p. 62, 20-22).

⁵⁹*Ran.* 293 (HALL-GELDART II, Oxford 1907²); cfr. anche K.KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, I. *Gli dèi*, Milano 1989⁵, p.43; e A. BORGHINI, *Semiosi nel folklore II* (Terre di Garfagnana – Biblioteca «G. Venturelli» Quaderno n. 4), Piazza al Serchio (LU) 2001, p. 494.

⁶⁰Cfr. anche F.A. PENNACCHIETTI, «Da Onokolis (Empusa) a Bilqis (la Regina di Saba)», di prossima pubblicazione nei cit. Atti del Convegno su *La Persia e Bisanzio*.

⁶¹Cfr. il mio «La liturgia dell'Asino», cit. [n.44].

⁶²*Perieg.* X, 18, 4 (JONES IV), p. 468.

quindi «polare»⁶³, ma è significativo qui il coincidere dei due simboli. Altrove Pausania fa una più importante precisazione: le fredde e letali acque dello Stige corrodono ogni metallo o cosa, tranne lo zoccolo del cavallo (Στυγὸς ὀπλὴν ἵππου βιάσασθαι μόνην)⁶⁴. Superfluo notare come nella letteratura magico-oltretombale l'Asino sia equiparato al Cavallo⁶⁵. Non si può a questo proposito non menzionare le voraci Cavalle di Diomede ed i loro pasti a base di carne umana, succulenti manicaretti il cui ingrediente principale sono i futuri abitanti dell'Ade⁶⁶.

Lo scambio semantico tra Asino, Cavallo ed Ade è evidente in Plutarco: l'«algore», ψυχρόν, delle acque dello Stige⁶⁷ è così forte che nessun recipiente può contenerle, eccetto lo zoccolo dell'Asino (ἀγγεῖον ἄλλο μόνην δ' ὀπλὴν ὄνου στέγειν)⁶⁸. Ma l'incunabolo di tutte queste storie è nel paradossografo Antigono di Caristo⁶⁹, secondo il quale l'unico contenitore capace di raccogliere l'acqua dell'infernale Stige è un corno; simbolo assiale semanticamente equivalente all'Asino unicorne, animale ctonio, infero, i cui legami con la mitologia dell'Iran antico ho studiato in un mio precedente lavoro⁷⁰.

Legata alle acque dello Stige e al mondo iranico è anche la verisimile etimologia dell'enigmatico Sasabek: il sincretismo iranico-mesopotamico, cioè l'unione di materiali partici con la cultura aramaica⁷¹, ha lasciato tracce evidenti nei testi gnostici (non solo di Nag-Hammadi). Un esempio tra i molti è rappresentato dall'«avversario» fariseo di nome Arimanius, che appare nel prologo dell'*Apocryphon Johannis*⁷²; sempre nel medesimo testo si fa esplicito riferimento ad un «Libro di Zoroastro»⁷³ in cui sarebbero vergati i nomi segreti dei 365 Angeli-Arconti zodiacali. Alla luce di siffatta

⁶³Cfr. A.H. KRAPPE, «Ἀπόλλων Ὕνοος», in *Classical Philology*, 42 (1947), pp. 223a-234b; ulteriori sviluppi nel mio «La liturgia dell'Asino», cit.

⁶⁴*Perieg.* VIII, 18, 5-6 (JONES III, p. 434).

⁶⁵Cfr. *CCAG* VI: *Codices Vindobonenses*, ed. W. Kroll, Bruxelles 1903, p. 86, 9 (incantesimo salomonico).

⁶⁶Cfr. *Ps.-Apoll. Bibl.* II, 96.

⁶⁷Cfr. E.H. MEYER, «Styx», in W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig 1909-1915, col. 1574.

⁶⁸*De prim. frig.* XX, 954 D (CHERNISS-HELMBOLD XII, p. 278).

⁶⁹Cfr. *Hist. Mirab.* 158 (KELLER).

⁷⁰Cfr. il mio «*Asellus unicornis*», cit. [n.21].

⁷¹Cfr. il pionieristico ed insuperato G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 70), Köln-Opladen 1960, *passim*; vd. anche il mio «Zurwan sulla Luna», di prossima pubblicazione nella *Rivista degli Studi Orientali*.

⁷²Cfr. *Apocr. Joh.* II, 1, 9.

⁷³*Ibid.* II, 19, 10.

ermeneutica è quindi possibile interpretare Sasabek come un composto nominale medio-persiano («partico») formato a partire da *sās*, «insetto, coleottero»⁷⁴, con l'aggiunta dell'aggettivo *ābīg*, «acqueo»; un aggettivo che la letteratura pahlavi usa sovente per designare la costellazione del Cancro, *Karzang*, in sintonia con la tradizione astrologica greca che considerava il Cancro un segno d'acqua⁷⁵: *sās-ābīg* = Sasabek, sarebbe quindi l'«insetto acqueo», sorta di mostruoso coleottero antesignano delle creature oniriche generate nel *Naked Lunch* di William S. Burroughs, un Caronte gnostico fluttuante sulle acque del fiume infernale.

Attraverso questa disamina etimologica che collega Sasabek allo Stige e all'idea dell'Ade quale antimondo e polo australe, affiora nel pensiero gnostico una linea portante della cultura greca testimoniata nel *Cratilo* platonico, secondo cui il nome non è solo strumento di comunicazione, bensì è in rapporto con l'essenza stessa delle cose, con l'εἶδος originaria⁷⁶. A ciò si unisca il retaggio arcaico del culto dei morti nella religiosità misterica, ascrivibile al mondo miceneo⁷⁷: nella beatitudine divina promessa nell'Aldilà agli iniziati pervenuti al culmine dell'esperienza mistica si riconosceva una sorte ch'era stata inizialmente privilegio dei dinasti divinizzati *post mortem* nell'antichità micenea e, prima ancora, in vari paesi dell'Oriente classico.

La storia della civiltà greca è dominata dall'antitesi tra la religione olimpica, che si è definita nella fase di transizione dal regno miceneo alla *polis* ed ha trovato il suo araldo e custode in Apollo Pizio, e le dottrine misteriosofiche che hanno avuto i loro centri di diffusione in santuari demetriaci e nelle comunità orfiche e pitagoriche. Il dio di Delfi esortava a non dimenticare i limiti posti dalla natura umana e a ricercare nella saggezza e nella norma sancita dai numi la via verso il divino: nei Δελφικὰ παραγγέλματα e nelle leggende di profeti iperborei quali Aristeia di Proconneso o Abaris si esprime una dottrina che insiste sull'abisso che divide gli immortali dai mortali, valicabile solo ai pochissimi che sanno superare quanto li vincola

⁷⁴Cfr. D.N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London-Oxford University Press 1971, p. 74.

⁷⁵Cfr. E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, p. 87 e n. 9.

⁷⁶Cfr. *Crat.* 388e (nomi assegnati dal Demiurgo); vd. anche 390e; 396a; ringrazio il dr. Giuseppe Acerbi per la segnalazione: totalmente trascurato dall'ermeneutica filosofica moderna (di impronta sostanzialmente giuridico-teologica) il *Cratilo* è in realtà il fondamento di tutte le discipline ermeneutiche e linguistiche del mondo antico; cfr. anche quanto dice G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987, pp. 80-103.

⁷⁷Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, «Culti e dottrine religiose in Magna Grecia», in *La Parola del Passato*, 20 (1965), pp. 17-18.

al destino di morte. La religiosità misterica, invece, negava esplicitamente la diversità della natura umana dalla divina, ma rendeva privilegio degli iniziati il superamento, per fede o per κόθορσις, dello iato esistente tra mondo terreno e mondo celeste⁷⁸. In modo singolare, nella dottrina gnostica confluirono questi due aspetti della religiosità ellenica apparentemente opposti.⁷⁹ Lo gnosticismo ha quindi avuto nel mondo tardoantico, se non la sua patria, certo il momento più importante e singolarmente propizio di diffusione, forse in virtù proprio del suo porsi come sintesi e soluzione ultima ad una condizione di angoscia sociale⁸⁰.

⁷⁸*Ibid.*, p. 18.

⁷⁹A questo riguardo si cfr. anche le ricerche di U. Bianchi compendiate in *Prometeo, Orfeo, Adamo: tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi N.66), Roma 1976, in partic. pp.129 ss. («Da Orfeo alla gnosi»).

⁸⁰Per queste considerazioni più generali mi riferisco al classico lavoro di E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it. di G. Lanata, Firenze 1997², *passim*; vd. anche I.P. COULIANO, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno* (Di fronte e attraverso 227), Milano 1989, pp. 22 ss. Da ultimo voglio ringraziare la prof.ssa Lellia Cracco Ruggini e il prof. Fabrizio Pennacchietti per i suggerimenti ricevuti nella redazione dello scritto. Un grazie anche alla dr.ssa Emanuela Turri.

Principali abbreviazioni:

- BERNABÉ = A. BERNABÉ (ed.), *Poetarum epicorum graecorum. Testimonia et fragmenta* (Pars I), Leipzig 1987.
- BURTON GULICK = CH. BURTON GULICK (ed.), *Athenaeus. The Deipnosophists*, I-VII, London-Cambridge (Mass.) 1957.
- CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*.
- CHERIX = P. CHERIX, *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4). Texte, remarques philologiques, traduction et notes* (Orbis Biblicus et Orientalis 47), Fribourg (Suisse)-Göttingen 1982.
- CHERNISS-HELMBOLD = H. CHERNISS-W.C. HELMBOLD (eds.), *Plutarch's Moralia*, I-XV, London-Cambridge (Mass.) 1957.
- COLONNA = A. COLONNA (cur.), *Eliodoro. Le Etiopiche*, Torino 1987.
- DAWE = R.D. DAWE (ed.), *Sophoclis. Oedipus Coloneus*, Stuttgart-Leipzig 1996.
- ERBSE = H. ERBSE (ed.), *Scholia graeca in Homeri Iliadem* (Scholia vetera), I-V, Berlin 1974-1977.
- FGrHist = F. JACOBY (Hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-XIII, Berlin-Leiden 1923-1958.
- FHG = C. MÜLLER-T. MÜLLER (ed.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I-V, Paris 1841-1873.
- JONES = W.H.S. JONES (ed.), *Pausanias. Description of Greece*, I-IV, London-Cambridge (Mass.) 1918-1935.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.
- MARCOVICH = M. MARCOVICH (ed.), *Rhodanthe et Dosicles*, Leipzig 1992.
- MARTIN I = J. MARTIN (ed.), *Aratos. Phénomènes*, I, Paris 1998.
- MARTIN II = J. MARTIN (ed.), *Scholia in Aratum vetera*, Leipzig 1974.
- PAPAGEORGIUS = P.N. PAPAGEORGIUS (ed.), *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*, Leipzig 1888.
- PARTHEY = G. PARTHEY (ed.), *Iamblichi De Mysteriis liber*, Berlin 1857.
- ROSÉN = H.B. ROSÉN (ed.), *Herodoti Historiae*, I, Leipzig 1987.
- VAN DER VALK = M. VAN DER VALK (ed.), *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis. Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I-IV, Leiden 1979.
- WAGNER = R. WAGNER (ed.), *Apollodori Bibliotheca* (Mythographi Graeci I), Stuttgart 1926 (repr. 1965).
- WILLIAMS II = F.E. WILLIAMS, *Mental Perception. A Commentary on NHC VI, 4. The Concept of Our Great Power* (Nag Hammadi and Manichaean Studies LI), Leiden-Boston-Köln 2001.

WISSE-WILLIAMS = F. WISSE AND E. WILLIAMS (transl.), «The Concept of Our Great Power», in D.M. PARROT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies XI), Leiden 1979, pp. 291-323.