

## **COSTRUIRE IL CAOS. ALLE ORIGINI DELLA MAGIA SALOMONICA**

**EZIO ALBRILE**

**RICERCATORE INDIPENDENTE**

ezioalbrile@yahoo.it

### **RIASSUNTO**

Si può dire che i protagonisti dei testi gnostici sono gli Arconti: manipolano la mente dell'uomo, ne modificano la percezione. Alcuni testi di Nag Hammadi parlano di libri che dovrebbero servire al lettore per comprendere meglio la complessa natura di queste potenze astrali; si tratta di libri a carattere ermetico e magico inevitabilmente perduti, il cui contenuto è possibile ricostruire attraverso supposizioni comparative. Uno in particolare ha avuto una grande posterità, il *Libro di Salomone*, che può dirsi l'archetipo di tutti i trattati di magia salomonica che imperversarono con sortilegi e malefici dal Medioevo all'età moderna. Uno di questi libri è stato da noi studiato a partire da un codice manoscritto greco (Ms. C. VII. 15: *Opuscula varia astronomica*) posseduto dalla Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino.

**PAROLE CHIAVE:** GNOSTICISMO, TESTI DI NAG HAMMADI, ERMETISMO, MAGIA ASTRALE, SALOMONE IL MAGO.

### **CREATING CHAOS. ON THE ORIGINS OF SOLOMONIC MAGIC**

#### **ABSTRACT**

It can be assumed that the protagonists of the Gnostic texts are the Archons, mythical beings who manipulate the human mind and modify its perception. To gain a better comprehension of their astral nature, within the Nag Hammadi Library several texts mention a particular type of sources. More precisely, they make reference to a group of irretrievably lost books, whose Hermetic and Magic content can be reconstructed only through comparative hypotheses. Among these texts, the *Book of Solomon* has a great posterity and can be seen as the archetype of all the treatises dealing with Salomonic magic. One of these precious books, which we have found in a Greek manuscript codex belonging to the National University Library of Turin (Ms. C. VII. 15: *Opuscula varia astronomica*), is the nearest inspirational source of Medieval magical grimoires.

**KEY WORDS:** GNOSTICISM, NAG HAMMADI TEXTS, HERMETICA, ASTRAL MAGIC, SOLOMON THE MAGICIAN.

Nag Hammadi è famosa per i manoscritti gnostici, una intera biblioteca che ha rivelato i libri originali di un credo religioso violentemente contrapposto al neonato cristianesimo. Una epidemia lo gnosticismo, che forse affonda le radici in uno dei più significativi testi a noi pervenuti, l'*Apokryphon Johannis*; in esso la creazione è presentata come un "errore", frutto della scissione nel mondo divino. Una generazione abnorme da cui sorge il Demiurgo inferiore, un essere deforme, ignaro che al di sopra di lui c'è il *plērōma*, la "pienezza" luminosa. Egli è superbo nella sua fittizia unicità, è un drago dal volto di leone chiamato Ialdabaōth<sup>1</sup>, "Padre del Caos"<sup>2</sup>, padrone dello spazio e del tempo<sup>3</sup>. Il Demiurgo crea gli Arconti – gli angeli ribelli del mito cataro –, una torma di demoni planetari con l'aiuto dei quali plasma il mondo e l'uomo. Nel tentativo di replicare l'opera divina, essi creano un corpo, cioè Adamo, al quale però non riescono a trasmettere il soffio vitale. L'uomo creato dagli Arconti è una carcassa inerte, incapace di reggersi in piedi.

Le potenze della tenebra, ignare della loro limitatezza, hanno plasmato un involucro inutile: solo l'intervento del vero Dio, trascendente e luminoso, porterà alla vivificazione del corpo di Adamo. Il Dio cristiano, come il Demiurgo gnostico è la forma più elaborata di un sentimento deleterio, la continuità. La continuità è data nel superamento dei limiti. Ma spetta all'effetto più costante del movimento, la trasgressione, di organizzare ciò che per sua essenza è disordine. Per il fatto stesso di introdurre il superamento di un mondo organizzato, la trasgressione rappresenta il principio di un disordine organizzato<sup>4</sup>. Il mondo del Demiurgo gnostico.

### 1. Corpi come libri

Secondo il mito gnostico raccontato nell'*Apokryphon Johannis*, i sette Arconti decidono di creare l'uomo nel momento in cui vedono l'immagine dell'*Anthrōpos celeste* rifrangersi nelle acque del Caos<sup>5</sup>. L'antropogonia non è però compiuta direttamente dai sette *Exousiai*, bensì dalle sette *Dynameis*, le modalità femminili delle androginie planetarie. Ognuna di esse crea infatti una parte del corpo psichico, invi-

<sup>1</sup> NHC II, I, 24, 12.

<sup>2</sup> G. G. SCHOLEM, «Jaldabaoth Reconsidered», in AA.VV., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, PUF, Paris 1974: 410 ss.

<sup>3</sup> H.-CH. PUECH, "La Gnosi e il tempo", in *Sulle tracce della Gnosi* (Il ramo d'oro, 10), a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 20064 (ed. or. Paris 1978): 239-291.

<sup>4</sup> G. BATAILLE, *L'eroticismo* (L'altra biblioteca, 9), trad. A. Dell'Orto, SE, Milano 1986 (ed. or. Paris 1957): 114.

<sup>5</sup> BG 48, 4 ss.; cfr. E. ALBRILE, "L'utero della creazione. Aspetti del sincretismo gnostico", in *Laurentianum*, 44 (2003): 197-216.

sibile, dell'uomo, cioè un'anima di ossa, di nervi, di carne, di midollo (fondamento del corpo), di sangue, di pelle e di capelli<sup>6</sup>.

Il testo gnostico sembra riprendere l'antropogonia del *Timeo*. Ma Platone non menziona il sangue nella lista delle prime creazioni, ne parla più avanti, definendolo "nutrimento delle carni e di tutto quanto il corpo" (80 e). Esso rientra in un sistema di irrigazione del corpo (vene e arterie) che partendo dal cibo ingerito porta al formarsi del respiro (80 d-81 e). Questa differenza fra i due elenchi suggerisce che la lista dell'*Apokryphon Johannis* non dipenda direttamente dal *Timeo*, ma da una fonte più tarda, nella quale il sangue occupa la logica posizione fra il tessuto muscolare e la cute. Una congettura che potrebbe però essere vanificata dallo stesso *Timeo*, nel passo in cui si descrivono le "due vene dorsali che recano nutrimento al corpo", rappresentate come due canali nascosti fra la carne e l'epidermide (77 d). Non è per nulla casuale che Raffaello, nel famoso affresco in cui ritrae la scuola di Atene, avesse messo in mano a Platone il suo libro più misterioso, il *Timeo*. Se vi avvicinate, vi accorgete che il titolo appare nitido a secoli di distanza. Quel segno indelebile fu il suo modo di indicarci che in quel libro viene riposta la sapienza più profonda. È proprio in uno dei dialoghi del *Timeo*, dove Crizia il Giovane ricorda a Socrate come, da bambino, udi suo nonno, Crizia il Vecchio, raccontare ciò che sapeva del legislatore Solone. Così, di generazione in generazione, è stata preservata la storia più incredibile di tutti i tempi, la storia di Atlantide. Il mitico continente dal quale si è sempre favoleggiato potessero derivare i più antichi insegnamenti sull'uomo e sull'anima.

Nell'*Apokryphon Johannis* il "doppio" del corpo materiale è configurato in una serie planetaria, una sintesi fra i modi della creazione raccontati nel *Timeo* (73 b-76 e) e una dottrina astrologica che lega i sette pianeti alle relative parti del corpo umano<sup>7</sup>. Il testo copto dell'*Apokryphon Johannis* è conosciuto in due recensioni (una lunga dai Codici II e IV di Nag Hammadi e una corta dal Codice di Berlino); un'ulteriore analisi codicologica ha però evidenziato la presenza di ben tre recensioni<sup>8</sup>. Da una di queste fattibili varianti traiamo il seguito del racconto sulle origini di Adamo.

---

<sup>6</sup> BG 49, 10-50, 5; per le varianti sulle altre recensioni dell'*Apokryphon Johannis*, cfr. R. VAN DEN BROEK, "The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John", in R. VAN DEN BROEK-M.J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel* (EPRO, 91), Brill, Leiden 1981: 46.

<sup>7</sup> VAN DEN BROEK, "The Creation of Adam's Psychic Body": 48.

<sup>8</sup> 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), Brill, Leiden-Köln 1995.

Dopo aver creato l'Adamo psichico, gli Arconti si avvedono che è troppo perfetto, quindi ne coagulano l'"ombra di luce" in una forma materiale: prendono i quattro elementi, li mescolano e plasmano un corpo nella nescienza delle tenebre, unendolo

con il loro spirito di contraffazione (*antimimon pneuma*). Tale è il loro giogo; questa è la caverna (*spēlaion*) dell'immaginazione (*anaplasia*) del corpo (*sōma*) con cui i briganti hanno rivestito l'uomo, il giogo dell'oblivione (*lēthē*). Così l'uomo divenne mortale; tale è la prima caduta, la prima divisione...<sup>9</sup>.

Ma, qualche riga dopo, apprendiamo dallo stesso Salvatore, che ciò è stato possibile poiché gli Arconti hanno modificato l'esistenza mentale di Adamo. Un dramma narrato con dovizia di particolari: gli Arconti prendono Adamo, lo portano in uno spazio di illusorio benessere, in "Paradiso", e gli fanno mangiare dall'Albero della Vita. Così un Gesù dai toni strafottenti insegna a Giovanni che Ialdabaoth, il Grande Arconte<sup>10</sup>:

volendo sottrarre la potenza (*dynamis*) racchiusa in Adamo, provocò una *ekstasis* in lui.

La parola *ekstasis* nella traduzione greca dei LXX traduce l'ebraico *taradēmāh*, che in *Genesi* 2, 21 designa il torpore letargico sceso su Adamo al momento della creazione della donna<sup>11</sup>. In verità la traduzione dei LXX è più antica del testo massoretico, e quindi la parola appare semanticamente aperta a ulteriori e più profondi significati, legati a una condizione non usuale di percezione, uno stato di *trance* catalettico. Difatti incalza Giovanni:

"Che cosa è *ekstasis*?" Egli [Gesù] rise e disse: "Pensi che sia come ha detto Mosè, che scese un sonno su di lui?"

Il tono irridente del Salvatore fa capire come tutto ciò che è raccontato nel libro della *Genesi* è una menzogna, una storiella per creduloni:

"No" – continua Gesù – "era la sua percezione (*aisthesis*) che venne offuscata in un velo di incoscienza (*anaisthēsia*)..."

La *aisthesis*, la "percezione", il potere conoscitivo di Adamo è alterato negandolo, la *anaisthēsia* è l'opposto della comprensione, il suo oblio. In altre parole significa che gli Arconti agiscono sullo stato di coscienza di Adamo provocando una revulsione: ciò che è effettivamente percepito è quindi l'esito di una *trance* indotta, una *ekstasis*. Secondo questi insegnamenti – per assurdo – chi crede di uscire dal pre-

<sup>9</sup> NHC III, 1, 26, 19-24 (WALDSTEIN-WISSE, *Synopsis* 56: 122 a).

<sup>10</sup> NHC III, 1, 28, 25-29, 7 (WALDSTEIN-WISSE, *Synopsis* 59: 128 a).

<sup>11</sup> WALDSTEIN-WISSE, *Synopsis*: 128 a.

sente piano di esistenza attraverso pratiche estatiche, di fatto fa il gioco degli Arconti che vogliono l'uomo assoggettato a un continuo stato di illusione.

La parola *ekstasis*, letteralmente “uscire da sé”, così com'è oggi intesa e con un significato profondamente diverso, deriva in gran parte dal lessico neoplatonico, in particolare da Plotino, che la applica all'anima proiettata al di fuori del corpo; così separata, l'anima beneficia direttamente dell'unione con l'Uno e con la sua pienezza di vita. Una teorizzazione dell'*ekstasis* è formulata per la prima volta da Filone Alessandrino: egli concepisce l'estasi come un “dono”, una concessione, un privilegio dipendente dalla grazia divina, uno stato in cui la negazione della corporeità, della volontà e della personalità risulta essere una condizione necessaria ma non sufficiente per ottenere la visione beatifica di Dio; entrambi le fonti, quella filoniana e quella plotiniana, saranno le vie che guideranno le visioni estatiche care al misticismo cristiano.

La gente, che non si ricorda più il lessico delle origini, si dimentica come il quadro semantico di mistico, da Filone ai padri origenisti, significasse soltanto un modo allegorico di leggere le Sante Scritture. In Dionigi l'Areopagita un modo per leggere i neoplatonici in salsa cristiana. Non si capisce nulla se non si avverte la dimensione comunitaria delle esperienze religiose tardoantiche. Mentre, solo nella prima modernità il termine mistica diviene sinonimo di individualismo, di esperienze private.

## 2. Libri avvelenati

Il frutto dell'Albero della Vita, secondo i parametri del mondo presente, è un frutto psicoattivo, una droga psicotropa, un cibo enteogeno che oscura la vera percezione della realtà suscitando una narcosi immaginifica, una produzione di immagini fittizie, una conoscenza alterata di un cosmo scisso in una insondabile polarità fatta di dolore e di gioia, entrambi e in diversa misura, fonti di angoscia.

L'Albero della Vita nell'*Apokryphon Johannis* è cibo psichedelico, immagine dell'ignoranza demiurgica, che lungi dall'essere creatrice, genera contraffazioni ingannevoli. Gli Arconti agiscono sul piano di coscienza mutando la percezione della realtà; chi solleva il velo dell'illusione è l'intelligenza astuta, una sorta di *mētis* omerica, abituata a nascondersi in un bordello per marinai. In grado però di infrangere lo schermo del nostro immaginario, dei nostri simulacri unicamente virtuali. L'Eva spirituale non è ingenua, tacciata com'è di molestie sessuali quando seduce gli Arconti. Sempre pronta a purificare l'umanità intera. Si tratta di liberarsi dal doppio dispotismo della legge convenzionale e del desiderio fine a se stesso. È un'etica della vita diversa dall'ideale ascetico: si combatte il desiderio attraverso il desiderio. Alla fine, percezione alterata e soffio personificato dello *pneuma*, lo “spirito”, sono due modalità di essere nel mondo,

non un dualismo di sostanze. Le forme concrete di vita nelle comunità gnostiche non sono scisse, attraversate da cupo pessimismo, è il paradiso mondano che è pura mistificazione, da qui l'esegesi inversa del testo biblico. Diversamente da chi interagisce solo con i propri fantasmi, gli gnostici si autodefinivano viventi, non imprigionati nei corpi, ma già risorti. Basta non essere anestetizzati.

L'Altro è sempre presente, anche quando si parla di Dio, che non è mai una distanza, né un'assenza. Semmai un dono, presente come un'azione, alla quale nessuno chiede notizie sul contenuto. Il problema ovviamente resta il destinatario del dono. Che nasce schermato da quel liquido amniotico che funge da specchio per l'immaginazione. Ciò conferma la scena archetipica dell'*Apokryphon Johannis*: quando Adamo cade nel torpore, questo non è il sonno fisico, ma il velo immaginativo. Il cibo dell'Albero della Vita è oppio spirituale e letale. Ecco da dove nasce il Dio lontano come pure le sue clonazioni teologiche. In questo spazio mediano che chiamiamo realtà e che richiama il divenire dei dialoghi platonici, l'inserzione del *metaphorein* o del linguaggio è cosa tardiva e sopravvalutata.

Gli Arconti manipolano la mente dell'uomo, ne modificano la percezione; un fatto che porta alla "caduta" di Adamo e che sicuramente spiega in maniera più logica e credibile l'idea di "peccato originale" scodellato dalla teologia cattolica. L'idea della trasmissibilità di tale colpa iniziale attraverso la generazione ha portato nei secoli a vivaci e non sempre pacifiche tenzoni teologiche.

C'è un altro testo di Nag Hammadi, la cui trama corre parallela a quella dell'*Apokryphon Johannis*, che racconta vicende analoghe; è un trattato senza titolo, lo *Scriptum sine titulo* usualmente nominato come trattato "Sull'origine del mondo". Anche qui l'uomo è immerso in un conflitto assai più antico di lui: è la lotta fra la luce e le tenebre, fra il mondo superiore, vero e unico, e l'inferiore, replica imperfetta del primo.

Dal "sangue primigenio" nasce Eros androgino<sup>12</sup>, la cui duplice natura è all'origine della antinomia sessuale perpetuata nel ciclo della generazione e della corruzione, inevitabile e tragico susseguirsi di creazione e distruzione<sup>13</sup>. Dopo l'epifania di Eros, dal sangue sparso sulla terra germinò la vite, evento cosmogonico che spiega l'effetto

<sup>12</sup> Per maggiori ragguagli sull'androginità di Eros, cfr. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Études Augustiniennes, Paris 1974: 144-157.

<sup>13</sup> NHC II, 5, 109, 16-28 (L. PAINCHAUD [avec deux contr. de W.-P. Funk], *L'Écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde (NH 2, 5 et XIII, 2 et Brit. Libr. Or. 4926 [1])* [Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section "Textes" 21], Les Presses de L'Université Laval-Peeters, Québec [Canada]-Louvain-Paris 1995: 174).

inebriante del vino quale causa del “desiderio dell’amplesso”<sup>14</sup>. In seguito crebbero altri alberi, il primo dei quali è la pianta di fico, seguita dal melograno. Il testo prosegue descrivendo il Paradiso edificato a Oriente, in una modalità di esistenza lontana, separata: lì, a settentrione crescono rigogliosi l’Albero della Vita, simile al Sole e dai frutti splendenti come grappoli d’uva, e l’Albero della Conoscenza, simile alla Luna e dalle foglie simili a quelle della pianta di fico.

Il frutto dell’Albero della Vita è anche qui alla base di una bevanda inebriante, il vino, ma la vicenda è rielaborata in modo differente, riscritta sulla base di libri andati irrimediabilmente smarriti.

Nel farsi degli eventi, lo *Scriptum sine titulo* nomina alcuni libri che dovrebbero servire al lettore per comprendere meglio la complessa trama cosmogonica; si tratta di libri a carattere ermetico e magico inevitabilmente perduti, il cui contenuto è possibile ricostruire attraverso supposizioni comparative. Vediamo di addentrarci nel loro mistero.

Il primo libro è noto nella letteratura magica, è l’*Arcangelico del profeta Mosé (tarchaggelikē ‘mmōysēs pēprophētēs)*<sup>15</sup>:

L’efficacia di tali nomi e la forza maschile li troverai nell’*Arcangelico del profeta Mosé*; mentre i nomi femminili nel *Primo Libro di Norea*<sup>16</sup>.

Gli Arconti, entità astrali, sono personaggi androgini, a partire dal loro capo Ialdabaōth, un mostruoso transessuale; l’adepto gnostico per interiorizzarli e superarli, deve conoscerne la natura e i nomi, reale strumento di cattura delle potenze stellari. Gli Arconti hanno creato l’universo come un enorme meccanismo, il cui fine è quello di assicurare la produzione e la trasformazione dei beni destinati innanzitutto al loro uso personale. Il destino di ognuno dei componenti di un universo così organizzato, a cominciare dall’uomo, è, secondo la volontà degli Arconti, ciò che oggi chiameremmo la sua programmazione, cioè il suo adattamento al ruolo spettantegli in un sistema caotico, complicato, ma coerente e all’interno del quale tutti gli ingranaggi sono ben collocati e connessi gli uni agli altri per assicurare il

<sup>14</sup> NHC II, 5, II, 109, 25 (PAINCHAUD, *L’Écrit sans Titre*: 174).

<sup>15</sup> R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904: 186; 292-299; A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur religionsgeschichte der späteren Altertums* (Festschrift H. Usener), Teubner, Leipzig-Berlin 1891 (repr. Scientia, Aalen 1973): 202; J. DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques d’Égypte. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Plon, Paris 1958: 188; 193.

<sup>16</sup> NHC II, 5, 102, 9 (= B. LAYTON [ed.], *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2\**, *Brit. Lib. Or. 4926 [1]*, and *P. Oxy. I, 654. 655*, Vol. 2 [Nag Hammadi Studies, 20], Brill, Leiden-New York-København-Köln 1989: 38; PAINCHAUD, *L’Écrit sans Titre*, “Commentaire”: 279-280).

buon funzionamento dell'intera macchina. È ovvio che la macchina è la sfera del destino governata da pianeti e astri, l'inesorabile moto propulsivo della Heimarmenē nella ruota zodiacale. Il legame che vincola l'umanità agli Arconti ha un retaggio arcaico: nella cosmologia mesopotamica sono gli dèi ad asservire gli uomini in un fatale meccanismo utilitaristico<sup>17</sup>, e se pensiamo che proprio la disciplina astrologica nasce in Babilonia, non si può non collegare i due motivi.

Attorno all'epoca di Sennacherib (687 a.C.), si sarebbero fissati nella scienza astrologica mesopotamica dei "sentieri" (*harrānu*) percorsi dalle stelle e collegati rispettivamente agli dèi Enlil, Anu ed Ea, secondo una configurazione mitologica legata alla creazione del mondo. L'ultimo di essi comprendeva un "percorso", seguito dai Pianeti, dal Sole e dalla Luna, attraverso 15 costellazioni. Lo schema attuale delle 12 costellazioni, risalente forse al V sec. a.C., si rifarebbe a questo modello e avrebbe il suo pieno sviluppo in epoca seleucide. Il modello babilonese, armonizzato secondo i canoni della mitologia greca, è quindi alla base dello Zodiaco che oggi conosciamo<sup>18</sup>.

Quindi l'adepto gnostico, alla ricerca di una via che possa sottrarlo all'apnea del fato, troverà nei due libri astrologici un supporto rituale: potrà conoscere i veri "nomi" degli Arconti, quelli maschili leggendo l'*Arcangelico* e quelli femminili leggendo il *Primo Libro di Norea* (*tšorp ʿnbiblos ʿnnōraias*). Entrambi sono libri di magia astrale; il secondo è nominato ancora poche righe dopo, nella forma del *Primo Discorso di Norea* (*tšorp ʿnlogos ʿnōraias*): in esso, sottolinea il testo, il lettore attento alla propria salvezza, potrà trovare "accurate informazioni"<sup>19</sup> sui nomi degli Arconti.

La protagonista del libro o se vogliamo il soggetto femminile al quale si deve la rivelazione di tali arcani celesti è Norea, anche nominata Orea (Nōraia/Ōraia), la cui vicenda è narrata nell'*Hypostasis Archonton*, il trattato che precede lo *Scriptum sine titulo*. Il nome è di origine semitica, ma non è legato alla biblica Na'āmāh (*Gen.* 4, 22), come qualcuno in un primo tempo ha creduto<sup>20</sup>, bensì a un personaggio de-

<sup>17</sup> J. BOTTÉRO, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* (Saggi, 744), trad. C. Matthiae, Einaudi, Torino 1991 (ed. or. Paris 1987): 213.

<sup>18</sup> G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Mondadori, Milano 1998: 85-86; H. HUNGER-D. PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik, I/44), Brill, Leiden-Boston-Köln 1999: 57 ss.; cfr. F.M. FALES, *L'impero assiro*, Laterza, Roma-Bari 2001: 251.

<sup>19</sup> NHC II, 5, 102, 25.

<sup>20</sup> B. A. PEARSON, "The Figure of Norea in Gnostic Literature", in G. WIDENGREN (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20-25, 1973)*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1977: 143-152; Id., "Revisiting Norea", in K. L. KING (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Trinity Press Int., Harrisburg (Pennsylvania) 2000: 265-275.



lla mitologia degli gnostici Mandeï, Nhuraita e la cui etimologia è da ricercarsi nello stesso idioma mandaico (che è una variante mesopotamica dell'aramaico), cioè *nhura* "luce"<sup>21</sup>. I testi mandaici inoltre dissertano ampiamente su di un *Alma d-nhura*, un "Mondo di luce" contrapposto al nostro mondo ritenuto oscuro e imperfetto. Sempre a Nag Hammadi, è stato ritrovato un piccolo trattato dedicato a Norea<sup>22</sup>, anche designato come il *Pensiero di Norea*, che però non ha nulla a che fare con le tematiche astromagiche alle quali fa riferimento il libro citato nello *Scriptum sine titulo*.

Secondo l'*Hypostasis Archonton*, la creazione di Eva sembra parte di un piano arcontico per privare Adamo della sua potenza luminosa<sup>23</sup>: egli riconosce – sessualmente e spiritualmente – in Eva la propria "immagine" pleromatica, luminosa, e attraverso di lei concepisce due pargoli, Seth e Norea<sup>24</sup>. Quest'ultima è la donna celeste che invano gli Arconti tentano di catturare. Essi tengono concilio e decidono di annientare l'umanità con il diluvio. Un Arconte dissidente indica però a Noè il modo per salvarsi: deve costruirsi un'arca foggata con un buon legno che non marcisce e quindi aspettare che le acque rientrano. Anche Norea (Orea) vuole salire sull'arca, ma Noè gli rifiuta il passaggio; così che lei, infuriata, con un alito infuocato, soffiandoci sopra, la incenerisce. A Noè non rimane che costruire una seconda arca.

Tutto questo avviene perché Noè è uno "psichico", un "uomo degli Arconti", essi infatti hanno ben altri progetti in mente per la nostra eroina. Vogliono riservarle lo stesso trattamento sessuale a cui sottoposero la madre Eva. Gli Arconti sono in realtà dei maiali stupratori, e Norea, sprezzante del pericolo, gli si volge contro:

Voi siete gli Arconti delle tenebre, siete maledetti. Voi non avete conosciuto mia madre, ma avete conosciuto solo la vostra stessa immagine (*eine*) femminile. Io, infatti, non provengo voi, ma sono giunta dall'alto.

La verità per gli Arconti è funesta: credevano di aver posseduto sessualmente Eva, in realtà si è trattato né più né meno che un atto di masturbazione. Non si sono accoppiati con Eva, ma con loro stessi.

Uno di essi è rabbioso: anche Norea deve diventare una schiava sessuale come la madre; ma le cose per fortuna ora vanno diversamente, e la forza spirituale acquisita

<sup>21</sup> E.S. DROWER-R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1963: 291 a.

<sup>22</sup> NHC IX, 2, 27, 11-29, 5; cfr. U. ULRIKE KAISER (Hrsg.), *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II, 4)* (TU, 156), De Gruyter, Berlin-New York 2006: 393-399.

<sup>23</sup> ULRIKE KAISER, *Die Hypostase der Archonten*: 212-216.

<sup>24</sup> ULRIKE KAISER, *Die Hypostase der Archonten*: 381.

nella preghiera rivolta all'angelo Eleleth, salva la fanciulla divina<sup>25</sup>. Norea è figlia di Eva, una Eva che gli Arconti credevano di aver posseduto, quando invece ciò che era rimasto loro in mano non era che la forma terrestre o il fantasma di lei.

### 3. Libri salomonici

Passi salienti dello *Scriptum sine titulo* raccontano lo sviluppo e l'evolversi di una guerra nei cieli: è in atto un duro conflitto fra Arconti, qualcuno di essi si fa passare per un bonaccione, un po' come avviene nella pantomima tra "poliziotto buono" e "poliziotto cattivo"; così Sabaoth, uno dei nomi del dio dell'Antico Testamento, si ribella al padre, il Grande Arconte Ialdabaōth. Questi reagisce in maniera violentissima: crea la morte, che nei cieli arcontici va a prendere il posto del figlio, e che a sua volta dà vita a una serie di creazioni maligne, in una sequenza di sette per volta sino a raggiungere la consistenza di quarantantanove demoni androgini. I loro nomi, così come la loro azione, si troverebbero nel *Libro di Salomone* (*pḡḏōme ʿnsolomōn*)<sup>26</sup>, un testo di magia astrale e demonica<sup>27</sup> ascrivito al più famoso re d'Israele<sup>28</sup>. Questo scritto è strettamente legato a un altro, richiamato poche linee dopo: la reazione di Sabaoth non si fa attendere, anch'egli una serie di ebdomadi androgine "buone", i cui effetti e attività si possono ricavare dallo *Schēma della Heimarmenē* o, per essere più precisi, dalla *Figura del destino del cielo che è soggiogato ai Dodici* (*ʿnschēma ʿngimarmenē ʿntpe etʿmpsa mpitʿn ʿmpimʿntsnoous*)<sup>29</sup>; si tratta forse di una tavola oppure di una serie di tavole<sup>30</sup> probabilmente legate ai Decani. Personaggi a volte obliati, ma importanti negli anfratti della disciplina astrologica ed ermetica.

Nel sedicesimo dei trattati ermetici, le *Definizioni di Asclepio al re Ammone* (*Corp. Herm.* 16, 16-17 [RAMELLI: 436-437]), la realtà è presentata articolarsi su piani molteplici, con al centro il Sole vivificatore universale<sup>31</sup>. "Il Sole" – dice il trattato – "diffonde senza posa la sua luce così come continua senza fine a creare la vita [...] È il Sole che lega insieme il cielo e la terra." Intorno al Sole ruotano le sfere

<sup>25</sup> NHC II, 4, 92, 14-93, 30 (LAYTON, *Nag Hammadi Codex II*, Vol. 1: 248-250).

<sup>26</sup> NHC II, 5, 107, 3 (LAYTON, *Nag Hammadi Codex II*, Vol. 2: 48-49).

<sup>27</sup> DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 189.

<sup>28</sup> S. GIVERSEN, "Solomon und die Dämonen", in M. KRAUSE (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig* (*Nag Hammadi Studies*, 3), Brill, Leiden 1972: 20-21.

<sup>29</sup> NHC II, 5, 107, 15-16 (LAYTON, *Nag Hammadi Codex II*, Vol. 2: 56-7; PAINCHAUD, *L'Écrit sans Titre*: 168-169).

<sup>30</sup> DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 189-190.

<sup>31</sup> E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988: 28-30.

celesti; è il Sole che governa il mondo mediante gli astri, e i demoni che sono al servizio degli astri. Proprio i demoni, dandosi il cambio istante per istante scandiscono gli influssi distribuiti dagli astri; questi demoni coincidono con i 36 Decani, i signori planetari della decade, uno per ogni dieci gradi dello Zodiaco, tre per ogni segno. Si definisce così il fondamento dell'astrologia proprio nel quadro dell'ermetismo magico. “Appena ciascuno di noi viene alla vita ed è animato, è assunto dai demoni di servizio nell'istante preciso della nascita [...], posti agli ordini di ciascuno degli astri. I demoni poi si danno il cambio istante per istante”, in modo che la grande sfera della vita e della luce proceda secondo la rigorosa scansione dell'armonia celeste. “Per questo” – conclude il trattato – “Dio è il Padre di tutto, il Sole è il demiurgo, e il cosmo è lo strumento di questa azione produttrice [...]. Dio fa tutte le cose valendosi di loro, per se stesso, e tutte le cose sono parti di Dio, Dio è tutte le cose; facendo così tutte le cose, Dio fa se stesso, e non è possibile che si fermi mai, perché non può cessare di essere. E come Dio non ha fine, così neppure la sua attività creatrice ha principio o fine”.

I decani non sono una produzione dell'astrologia cosiddetta “caldea”, bensì egizia. Nascono da una vicenda “notturna”: secondo gli antichi Egizi, nel viaggio attraverso le “ore” della notte, il Sole avrebbe incontrato una serie di entità malevole, sorta di ostacoli sul proprio cammino. Grazie alla recitazione di formule magiche e incantesimi, le influenze negative venivano neutralizzate. Parallelamente sorse la convinzione che tali creazioni malevole abitassero su determinate stelle o asterismi. Siamo attorno al 2100 a.C. e i decani in origine erano stelle o costellazioni che sorgendo segnavano le ore della notte<sup>32</sup>; lo spazio oltretombale egizio era infatti ripartito in 12 sezioni, corrispondenti alle 12 ore notturne. Ogni cerchia oraria era tripartita in senso orizzontale e il Sole era raffigurato sempre all'interno della linea mediana, cioè immerso nella corrente del fiume celeste<sup>33</sup>. La più antica lista di decani è nel soffitto dell'ipogeo di Senenmut a Deir el-Bahari (XVIII dinastia; 1473 a.C.)<sup>34</sup>; ma il legame esplicito con lo Zodiaco è figurato solo in due monumenti: i templi di Esna e di Dendera. Il primo è il più antico<sup>35</sup>, mentre nel secondo è conservato il famoso e omonimo Zodiaco circolare<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, E. Leroux, Paris 1899: 226.

<sup>33</sup> S. DEMARIA, “L'astrologia dell'antico Egitto”, in *Avallon*, 50 (2002): 10.

<sup>34</sup> O. NEUGEBAUER-R. PARKER, *Egyptians Astronomical Texts*, I: *The Early Decans*, Brown University Press, Providence 1960, tavv. 24-25.

<sup>35</sup> O. NEUGEBAUER-R. PARKER, *Egyptians Astronomical Texts*, III: *Decans, Planets, Constellations and Zodiac*, Lund Humphries, London 1969: 168-170.

<sup>36</sup> D. PINGREE, “The Indian Iconography of the Decans and Hôras”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 26 (1963): 227.

L'idea di una gerarchia complessa popolante il cosmo è tipica della mentalità tardo antica ma ha una elaborazione specifica proprio nel quadro del pensiero ermetico (Firm. *Math.* 2, 4, 4-6). Gli astri agiscono sull' "essenza immaginativa" (*phantastikēs ousias*) dell'uomo, in virtù della quale "tutti i generi di demoni prendono vita", un'intuizione scaturita dall'estro neoplatonico di Sinesio di Cirene (*De somn.* 7, 1)<sup>37</sup>.

Ormai è chiaro: l'intero spazio celeste è infestato di demoni e creazioni arcontiche di vario tipo. Prosegue lo *Scriptum sine titulo*: Nel tentativo di penetrare lo splendore della Pistis luminosa, Adamo-Luce si crea un grande Aiōn, un vastissimo Eone formato da sei Eoni più piccoli e i loro mondi, un nuovo sistema planetario su cui esercitare il proprio dominio. Questo universo eonico e privato è situato in uno spazio infinito, tra l'Ogdoad celeste e il Caos. Solo pochi ne conoscono l'esistenza e chi volesse addentrarsi in questo mistero e conoscerne la configurazione astrale, la potrà trovare scritta nel *Settimo mondo di Hierarchy il profeta* (*pmah sašf 'nkosmos 'nšieralias peprophētēs*)<sup>38</sup>; è un mondo infimo, in cui regnano la privazione e l'indigenza, attraverso tale libro si può accedere al suo mistero. Non si capisce per l'adepto gnostico che interesse possa avere un universo così misero e remoto, se non quello di evitarlo nell'ascensione celeste, cioè nel ritorno dell'anima verso la sorgente luminosa, oppure un interesse astromagico nel trarvi creazioni demoniche da asservire, in questo caso si tratterebbe di un altro testo di magia stellare sulla frequenza del *Libro di Salomone*.

Esiste infine, sempre secondo lo *Scriptum sine titulo*, un *Libro sacro* (*ǧiera biblos*)<sup>39</sup> che racconta dell'Albero della Conoscenza (*pšē 'ntgnōsis*) in cui è racchiusa la forza divina; splendente come la Luna è un albero rigoglioso dai frutti dolci e appetibili, i cui effetti sono opposti a quelli dell'Albero della Vita dell'*Apokryphon Johannis*. Dilatò la mente di Adamo affinché amasse e riconoscesse in sé la propria "immagine", rigettando le figurazioni estranee, arcontiche. Se nell'*Apokryphon Johannis* l'Albero di cui si ciba Adamo soggiogato dagli Arconti suscita una narcosi e una mutazione del piano di realtà in senso negativo, nel *Libro sacro* lo stesso evento porta ad una illuminazione. Le fonti e le redazioni a cui attingono questi testi sono evidentemente dissimili. Il *Libro sacro* è andato perduto ed era a suo tempo una delle fonti dello *Scriptum sine titulo* che oggi noi leggiamo.

Anche lo *Scriptum sine titulo* descrive l'Albero della Vita: luminoso come il Sole reca frutti simili alla vite, inebrianti; il contesto non è chiaro, e Albero della Vita e

<sup>37</sup> J. LAMOREUX – N. AUJOLAT (éds.), *Sinésios de Cyrène*, t. IV: *Opuscles I*, Les Belles Lettres, Paris 2004: 279.

<sup>38</sup> NHC II, 5, 112, 25 (LAYTON, *Nag Hammadi Codex II*, Vol. 2: 58-59)

<sup>39</sup> NHC II, 5, 110, 30.

Albero della Conoscenza sembrano sovrapporsi. Forse all'inizio la tradizione, contenuta integralmente nel *Libro sacro*, raccontava di come Adamo narcotizzato, straniato nell'"oblio dei demoni" (*ʿbšē ʿndaimōn*) dopo aver ingerito il frutto dell'Albero della Vita, fosse rinsavito mangiando del secondo Albero, quello della Conoscenza.

#### 4. Il libro della Fenice

Sempre il *Libro sacro* pare fosse una sorta di guida topografica del Paradiso: in esso vivevano tre Fenici<sup>40</sup>, tre esemplari del fantastico animale che si rigenerava ciclicamente<sup>41</sup>: una Fenice immortale, una che viveva mille anni e una che veniva distrutta<sup>42</sup>. I tre animali mitici riproducono la triplice distinzione che lo *Scriptum sine titulo* fa tra l'Adamo luminoso, immortale e pneumatico, (il "primo Adamo"), l'Adamo psichico, invisibile e imitato dagli Arconti (il "secondo Adamo") e l'Adamo terreno, corporeo, plasmato dagli stessi (il "terzo Adamo")<sup>43</sup>. Un luogo comune dello gnosticismo.

Valentino e i suoi discepoli riconoscono tre classi di uomini: *hylikoi*, *psychikoi*, *pneumatikoi*, cioè "materiali", "mentali" e "spirituali", e oppongono lo spirituale, intuitivo, allo psichico, che invece è logico, discorsivo. Ciò avviene in gran segreto, all'insaputa dell'uomo, poiché Sophia in un tempo anteriore aveva seminato nell'anima di Adamo un germe spirituale. Durante la costruzione del corpo fisico, gli Angeli-Arconti diedero una sistemazione materiale agli elementi spirituali, così l'apparato scheletrico, cioè le ossa, diventano la sede dell'"anima razionale e celeste" (*hē logikē kai ourania psychē*) e il midollo racchiuso in esse, la sede dello spirito<sup>44</sup>. Quindi Adamo è il padre di tre figli, a cui corrispondono tre tipi di uomo: Caino, materialista e "privo di ragione" (*alogos*), Abele, "razionale e giusto" (*logikē kai dikaia*), Seth, l'intuitivo, lo "spirituale" (*hē pneumatikē*)<sup>45</sup>.

Anche gli insegnamenti attribuiti ai cosiddetti Naasseni sono imbastiti attorno a questa tematica: la generazione corporea da Adamo in poi provoca il frazionarsi

<sup>40</sup> NHC II, 5, 122, 13; DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 193-194.

<sup>41</sup> J. HUBAUX-M. LEROY, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, LXXXII), Faculté de Philosophie et Lettres/E. Droz, Liège-Paris 1939 (per l'antichità greco-romana); R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions* (EPRO, 24), Brill, Leiden 1972 (per l'antichità cristiana).

<sup>42</sup> TARDIEU, *Pour un phénix gnostique*: 125.

<sup>43</sup> NHC II, 5, 117, 28-118, 1.

<sup>44</sup> *Ex. Theod.* 53, 2-5.

<sup>45</sup> *Ex. Theod.* 54, 1.

dell'Anima, ovverossia dell'Uomo originario o Anthrōpos, in tutti gli uomini: la ricomposizione, il ripristino della condizione iniziale, si compirà attraverso il Logos divino soltanto quando l'umanità intera, per mezzo della *gnōsis*, avrà raggiunto la consapevolezza della scintilla, la particella luminosa celata nel corpo, permettendone quindi la liberazione<sup>46</sup>.

La proclamazione del mistero concernente il seme divino = *pneuma*, celato nel mondo, distingue coloro che l'intendono (cioè gli "spirituali" = *pneumatikoi*) da quanti non lo possono comprendere, ovverossia gli *hylikoi*, i "corporei"<sup>47</sup>. L'Uomo androgino Adamas, figlio del Dio sommo, disgregato nelle anime individuali, è immanente al mondo della *hylē*, della materia. Fra le tante immagini prese dalla mitologia per esemplificare questo mistero, significativo è il riferimento ad una creatura dell'Ade greco, Gerione<sup>48</sup>. L'Uomo primigenio Adamas, come Gerione, è scisso, diviso in tre parti, tre modalità di esistenza: celeste o intelligibile (*noeros*), psichica (*psychikos*) e terrestre (*choikos*)<sup>49</sup>. E la comparazione continua con altri esempi tratti dalle più svariate mitologie.

Ma quanto scritto nel *Libro sacro* va oltre le parole dei maestri gnostici; le tre Fenici figurano i tre momenti della rigenerazione, della *palingenesia* di Adamo: come la terza Fenice, il corpo dell'Adamo terreno verrà consumato e distrutto, ma tra la Fenice immortale e quella terrena, cioè tra lo *pneuma* e la *hylē*, tra lo "spirito" e la "materia", c'è un ulteriore elemento, la *psychē*, la Fenice che vive mille anni. Caso unico, quello del *Libro sacro*, è il proporre un ciclo di vita alternativo a quella eterna e a quella terrestre: un universo psichico alla portata di Adamo, un tempo in cui la vita è dilatata, estesa oltre i limiti del presente. Ci si chiede se questa è una reale "via di salvezza" proposta ad Adamo, oppure una delle tante frodi escogitate dagli Arconti per soggiogarlo ulteriormente al cosmo, anche se invisibile. L'ulteriore inganno è palese: la salvezza è solo eterna, ogni altra scappatoia è un'astuzia simile a quella dell'Albero della Vita che ottenebra la percezione della vera realtà. La vita illimitata promessa dagli Arconti è forse una tenebra più piacevole, ma pur sempre tenebra.

È un atteggiamento ambiguo, equivoco, quello con cui gli gnostici si relazionano al "vissuto" e al mondo delle passioni: se per un verso sono ritenute una detestabile invenzione degli Arconti per legare l'uomo alla sfera del destino, per un altro conoscerne l'azione e

<sup>46</sup> M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione L. Valla / Mondadori, Milano 1993: 50-85.

<sup>47</sup> Sono coloro che "vedendo non vedono e udendo non intendono né comprendono" di *Matteo* 13,13.

<sup>48</sup> Cfr. C. GALLINI, "Animali e aldilà", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 30 (1959): 65-66.

<sup>49</sup> *Hipp. Ref.* V,6,6 (WENDLAND: 78,11-13).

lo sviluppo, sperimentandone gli effetti, è ritenuta una agile via per trascenderle.

Non a caso l'*Apokryphon Johannis*<sup>50</sup> esibisce una complessa *melothesia* zodiacale nella quale sono coinvolte la totalità delle potenze astrali. Durante la creazione dell'Adamo psichico, i sette Arconti planetari forniscono ai 365 Angeli del tempo e dello spazio i materiali per costruire ogni singola parte anatomica; si tratta di essenze invisibili, psichiche, che servono agli Angeli per equilibrare e combinare gli organi corporei fra loro. Uniti ad essi, altri demoni producono la complessione di caldo, freddo, umido e secco, e innestano nell'uomo il concatenarsi delle passioni. Tutto questo è descritto in maniera molto particolareggiata, nominando ogni singolo angelo o demone, ma – dice l'*Apokryphon Johannis* – la serie delle passioni ed emozioni negative instillate in Adamo è ben più vasta, ed è descritta nel “Libro di Zoroastro” (*pḡōōme ʿnzōroastros*)<sup>51</sup>, un libro anch'esso perduto e del quale possiamo ipotizzare solo il contenuto.

### 5. Libri profetici

La fama di Zoroastro nel mondo antico ha prodotto una mole immensa di apocri-fi<sup>52</sup>. Una notizia di Plinio (*Nat. hist.* 30, 2, 4) attesta che Ermippo di Smirne<sup>53</sup>, filosofo nonché erudito discepolo di Callimaco, attorno al 200 a.C. aveva interpretato due milioni di versi lasciati da Zoroastro e aveva redatto gli indici delle materie; doveva trattarsi all'incirca di 800 volumi o rotoli di papiro. Le opere a cui si riferiva Ermippo erano forse degli scritti in aramaico che, nella biblioteca di Alessandria, erano riuniti sotto il nome di Zoroastro<sup>54</sup>. Non è da escludere che tra questi volumi ci fossero versioni aramaiche di testi avestici<sup>55</sup>. Se l'ipotesi fosse plausibile, ciò spiegherebbe in modo più agevole la cospicua presenza di materiali e mitologemi iranici sia nel

<sup>50</sup> NHC II, I, 14, 29-19, 10 (WALDSTEIN-WISSE, *Synopsis* 50: 111).

<sup>51</sup> Sulle ascendenze iraniche di questa sequenza dell'*Apocryphon Johannis* si è espresso Philippe Gignoux nel suo ““Corps osseux et âme osseuse”: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien”, in *Journal Asiatique*, 267 (1979) 75-78.

<sup>52</sup> R. BECK, s.v. “Zoroaster IV. As Perceived by the Greeks”, 2002, nella versione elettronica di YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica* ([www.iranica.com/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks](http://www.iranica.com/articles/zoroaster-iv-as-perceived-by-the-greeks)); M. STAUSBERG, “A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription”, in J.R. LEWIS-O. HAMMER (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2007: 187-189.

<sup>53</sup> J. WIESEHÖFER, s.v. “Hermippus of Smyrna”, in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, XII, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York 2003: 240 a-b.

<sup>54</sup> J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I (Introduction), Les Belles Lettres, Paris 1938 (repr. 1973): 85 ss.

<sup>55</sup> A. PAGLIARO, “La letteratura della Persia preislamica”, in A. PAGLIARO-A. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 19682: 36-37.

testo biblico che negli scritti giudaici intertestamentari e apocrifi. Tra i Greci e in tutta la cultura ellenistica la figura di Zoroastro venne infatti recepita<sup>56</sup> come quella di un saggio padrone dei segreti del cielo e della terra<sup>57</sup>. La sua figura assimilata a quella di un veggente, un astrologo, un taumaturgo inventore della magia<sup>58</sup>.

I titoli e gli argomenti di almeno due fra le più importanti opere maneggiate da Errippio sono noti e sono di natura astrologica. La prima era una trattazione *Asteroskopika*, “Sull’osservazione degli astri”, o *Apotelesmatika*, “Sull’influsso degli astri”<sup>59</sup>. L’ultimo termine necessita di una spiegazione: a causa del nome, Zoroastro (*Zōroastrēs*) è ritenuto dai Greci legato agli astri; una finta etimologia che ne giustifica l’appellativo di *astrothytēs*, “adoratore di astri”, e che sin dal IV sec. a.C. stabilisce un nesso fra il grande profeta iranico e le stelle<sup>60</sup>. Zoroastro è quindi ritenuto una sorta di mentore o decano degli astrologi.

La seconda opera è un trattato “Sulla natura” (*Peri physeōs*)<sup>61</sup>, anch’esso infarcito di nozioni astromantiche. Come astrologo, Zoroastro godeva quindi di una fama indiscussa: ancora, fra le paraetimologie, v’era poi chi riteneva la sillaba iniziale del nome *Zōroastrēs*, cioè *Zō-*, la contrazione della parola *Zōē*, “vita”, quindi il significato composito sarebbe “astro vivente”<sup>62</sup>.

La circolazione di apocrifi zoroastrici è capillare a Roma, tra gli gnostici che frequentano la scuola di Plotino. Questi “settari”, come li chiama Porfirio<sup>63</sup>, annoveravano tra i loro scritti, perduti e misteriosi testi “di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia”, nonché le “Apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di

<sup>56</sup> BECK, “Zoroaster. IV. As Perceived by the Greeks”, cit.; ID., “Thus spake not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World”, in M. BOYCE (ed. with the coll. of F.Grenet), *A History of Zoroastrianism*, III: *Under Macedonian and Roman Rule* (Handbuch der Orientalistik I.VIII/1/2.2), Brill, Leiden-Köln 1991: 491-565; GH. GNOLI, *Zoroaster in History* (Biennial Yarshater Lectures Series, No. 2), Bibliotheca Persica Press, New York 2000: 95 ss.

<sup>57</sup> GH. GNOLI, “La religione persiana”, in P. TACCHI VENTURI-R. CASTELLANI (cur.), *Storia delle religioni*, II, UTET, Torino 1971: 281.

<sup>58</sup> STAUSBERG, “A name for all and no one”: 177-198.

<sup>59</sup> BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II (Les textes): 207 ss.

<sup>60</sup> Cfr. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1975: 143; GH. GNOLI, “Nouvelles perspectives sur le contact culturel iranomésopotamien”, in *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143 (1999): 612; P. KINGSLEY, “The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990): 254, n. 58.

<sup>61</sup> BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II: 158 ss.; STAUSBERG, “A name for all and no one”: 187.

<sup>62</sup> “Zoroaster. IV. As Perceived by the Greeks”, cit.

<sup>63</sup> *Vit. Plot.* 16, 1-7 (FAGGIN: 24-25).



Nicoteo, di Allogeno, di Meso”.

Amelio, un discepolo di Plotino, scrive contro l’”Apocalisse di Zostriano” ben quaranta libri, mentre Porfirio stesso disputa contro il “Libro di Zoroastro”<sup>64</sup>, dimostrando come esso sia un testo spurio, “fabbricato dai fondatori della setta”, per far credere le loro dottrine legate alla figura dell’antico Zoroastro<sup>65</sup>.

Zoroastro ritenuto un’incarnazione di Seth, ha una fortuna tutta particolare nello gnosticismo<sup>66</sup>. Suo nonno Zostriano, la “gloria delle eterne parole viventi”, è considerato l’autore dell’omonimo trattato di Nag Hammadi<sup>67</sup>. La tradizione è riportata da Arnobio nell’*Adversus Nationes*<sup>68</sup>. Secondo questa fonte Zostriano sarebbe il nonno di Armenio<sup>69</sup>, il padre di Er della *gens* Panfilia, di cui parla Platone nella *Repubblica*. In questo dialogo platonico Er è il protagonista di un grande mito escatologico, un’importante vicenda apocalittica in cui sono disvelate le sorti delle anime nell’aldilà<sup>70</sup>. Vicenda per certi versi riprodotta nell’apocalisse di *Zostriano*<sup>71</sup> di Nag Hammadi.

Sempre Arnobio riferisce che “il mago Zoroastro” proverrebbe, “dal mondo interno, attraverso la zona infuocata”. Letteralmente la frase suona così: *per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres*. L’idea è quella di far giungere Zoroastro, accusato di essere un abile manipolatore di arti magiche e “ciarlatano”, dalle regioni averne, dal fuoco infernale, idea abbastanza plausibile per un padre dell’ultima ora come Arnobio. Il contesto non è stato percepito da alcuni traduttori. Henri Le Bonniec, che ha curato l’edizione critica di Arnobio per “Les Belles Lettres”, parla di un mago Zoroastro che “proviene dal cerchio interno del cielo, attraversando la zona del

<sup>64</sup> *Vit. Plot.* 16, 15-16 (FAGGIN: 24-27);

<sup>65</sup> Per la ricostruzione del testo di Porfirio è importante H.M. JACKSON, “The Seer Nikotheos and his lost Apocalypse in the light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasaï”, in *Novum Testamentum*, 32 (1990) 250-277: 251 ss.; cfr. BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, I: 153 ss.; II: 249-250.

<sup>66</sup> JACKSON, “The Seer Nikotheos”: 259; e il commento di J.D. Turner in CH. BARRY ET ALII (eds.), *Zostrien (NH VIII, 1)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section “Textes” 24), Les Presses de l’Université Laval, Québec (Canada)-Louvain-Paris, 2000: 484.

<sup>67</sup> Cfr. *Zostr.* VIII, 1, 1-2.

<sup>68</sup> *Adv. nat.* I, 52; BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, I: 46; 155; II: 15-16; vd. inoltre Clem. Alex. *Strom.* V, 14, 103, 2.

<sup>69</sup> *Respub.* X, 13, 614 b.

<sup>70</sup> *Respub.* X, 13, 614 a-621 d.

<sup>71</sup> BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II: 16, nn. 3-4; la tradizione proverrebbe da Ermippo di Smirne.

fuoco”<sup>72</sup>, applicando alla notizia i principi della cosmologia stoica, dove la struttura a sfere è intercalata dalla *zona ignea*.

Nella fisica aristotelica e stoica ciascuno dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) ha il suo luogo naturale: così si forma il globo terrestre, intorno a questo nucleo sferico è collocato un involucro di acqua, più oltre lo strato d’aria dell’”atmosfera” ed infine la regione del fuoco, al limite estremo della volta celeste; ad essa sono attaccate le stelle fisse, mentre i sette pianeti ruotano al di sotto della sfera più esterna<sup>73</sup>. Più confusa invece la traduzione dei curatori dell’edizione critica del *Zostriano* di Nag Hammadi, che riportando il passo di Arnobio rendono *interiore ab orbe* con “terra lontana”<sup>74</sup>: Zoroastro arriverebbe quindi da un luogo remoto dopo aver attraversato l’onnipresente “zona infuocata”.

Nel 1622 uno dei maestri della commedia dell’arte, Giovan Battista Andreini, scrive *Amor nello specchio*, un testo innovativo poiché sovverte i classici canoni teatrali: qui sono due donne ad innamorarsi, ma non in senso trasgressivo, bensì come legittima espressione di libertà. Nella commedia è centrale la figura del Mago, apparentemente solidale ai personaggi maschili i quali ne invocano l’aiuto per realizzare i loro propositi amorosi; in realtà, però, è grazie al Mago che ha ricevuto gli insegnamenti esoterici dallo “istesso Zorovastro inventore dell’arte”<sup>75</sup>, che la situazione si capovolge e l’incantesimo erotico colpisce due appartenenti allo stesso sesso, grazie anche alle virtù di uno specchio, simbolo e oggetto prediletto nelle manipolazioni magiche. Continua la tradizione dello Zoroastro mago, scrutatore di astri e manipolatore di genti. Nella nostra commedia è infine significativo trovare tra l’armamentario stregonico esibito dal Mago “i caratteri, i pentacoli, le *Clavicule*, gli *Almadel*, il coltello col debito manico”, tutti strumenti della classica magia salomonica, in primo piano le *Clavicole*; notare il plurale per il libro magico per eccellenza, l’*Almadel*, sintomo che in circolazione ne esistevano più d’uno.

Queste tecniche di origine ermetica si rifacevano ai culti astrali dei Sabei di Harrân, espressione di una tradizione sapienziale che nel IV sec. d.C. mescolava di-

<sup>72</sup> Arnobe, *Contre les gentiles*, Livre I, Texte établi, traduit et commenté par H. Le Bonniec, Les Belles Lettres, Paris 1982: 178.

<sup>73</sup> M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, trad. O. De Gregorio-B. Proto, La Nuova Italia, Firenze 1967: 158.

<sup>74</sup> BARRY ET ALII, *Zostrien*: 483.

<sup>75</sup> GIOVAN BATTISTA ANDREINI, *Amor nello specchio*, a cura di S. Maira-A. M. Borracci, Bulzoni, Roma 1997: 98.

vinazione mesopotamica, neoplatonismo e astrologia greca<sup>76</sup>. Nella dottrina arcaica professata dai Sabei, esisteva una parentela segreta tra le anime e gli astri: le anime erano originariamente stelle e avrebbero fatto ritorno alla loro stirpe astrale. Gli harraniani avrebbero quindi rielaborato la loro magia astrale, configurandola nello schema della teurgia neoplatonica e ponendola sotto l'egida di Ermete Trismegisto<sup>77</sup>, in un fluido universo apotelesmatico in cui la funzione dei pianeti era centrale.

### 6. Libri ritrovati

Indubbiamente i libri perduti, incontrati leggendo i trattati gnostici di Nag Hammadi, sono libri a carattere astromagico, uno in particolare ha avuto una grande posterità, il *Libro di Salomone*<sup>78</sup>. Uno scritto che può dirsi l'archetipo di tutti i trattati di magia salomonica che imperversarono con sortilegi e malefizî dal Medioevo all'età moderna<sup>79</sup>.

Uno dei più antichi "Libri di Salomone" ritrovati<sup>80</sup>, è senza dubbio la *Lettera di Salomone al figlio Roboamo* che segnalava il Reitzenstein nel suo *Poimandres*<sup>81</sup>, e che venne edita da J. Heeg nel *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (VIII/2)<sup>82</sup>. Di questo prezioso scritto sono presenti diverse redazioni manoscritte, documentate da Heeg<sup>83</sup>, dal Delatte<sup>84</sup> e più recentemente

<sup>76</sup> Cfr. M. TARDIEU, "Šābiens coraniques et 'Šābiens' de Harrān", in *Journal Asiatique*, 274 (1986) 1-44 ; T.M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World [ex EPRO], 114), Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

<sup>77</sup> D. PINGREE, "Some of the Sources of the Ghāyat al-ḥakīm", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980) 1-6.

<sup>78</sup> P. A. TORIJANO, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 73), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002: 146; 184-186.

<sup>79</sup> F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVII*, Sylvestre Bonnard, Milano 2002: 20 ss.; M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (Einaudi Storia, 42), Einaudi, Torino 2012: 122-171.

<sup>80</sup> DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 193.

<sup>81</sup> REITZENSTEIN, *Poimandres*: 186-187; Festugière, *La révélation*, I: 399 ss.

<sup>82</sup> *Codicum Parisinorum*, Pt. II, descripsit C. A. Ruelle, *Accedunt Hermetica*, ed. J. Heeg, in *aedibus Henrici Lamertini* 1911: 143-165.

<sup>83</sup> *Codicum Parisinorum*, Pt. II: 139-140.

<sup>84</sup> A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I: *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège XXXVI), Vaillant-Carmonne/Champion, Liège-Paris 1927: 397-445; 470-478; 649-651.

dal Torijano<sup>85</sup> che traduce il Ms. *Monacensis graecus 70* e fornisce una sinossi dei restanti manoscritti<sup>86</sup>; i materiali e gli argomenti astromagici presi in considerazione in questi codici sono vastissimi, ma tutti questi illustri autori hanno praticamente ignorato o comunque non hanno dato importanza al codice manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, anche a causa del tremendo incendio che tra il 25 e 26 gennaio del 1904, distrusse gran parte dei fondi librari rari e manoscritti della stessa biblioteca. Un disastro igneo sulle cui cause, in verità, ancora oggi esistono diverse versioni<sup>87</sup>.

Nel particolare, si tratta di un codice miscelaneo identificato come *Opuscula varia astronomica* (Ms. C. VII. 15)<sup>88</sup> datato al sec. XVI. Rispetto alla ricognizione del testo fatta da Alessandro Olivieri nel *CCAG* (IV: 15-16 [n. 5]), il codice cartaceo originariamente descritto di ff. 177 oggi appare mutilo e le pagine superstiti mostrano indelebili i segni delle fiamme del 1904. Parte dei testi sono comunque leggibili, e tra essi c'è una versione della nostra *Lettera di Salomone al figlio Roboamo* (vedi figg. 1-5<sup>89</sup>).

Questo scritto, che io ho rinominato *Hermeneia Salomonis*<sup>90</sup>, contiene sin dall'inizio una significativa variante, forse frutto di un errore di un amanuense: il re biblico consegna infatti la sapienza apotelesmatica al "figlio" Geroboamo (f. 52v [ex 75v]; fig. 1). Tale saggezza astromagica è rivelata sotto forma di *technē* a un destinatario la cui identità lascia perplesso. Il vero figlio di Salomone è infatti Roboamo, mentre Geroboamo è identificato dalla ierostoria biblica come un grande profanatore. Egli

<sup>85</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 157-160; 209.

<sup>86</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 231-253; 254-309.

<sup>87</sup> E. THOVEZ-Z. ZINI, "Distrutto il 'Vangelo della pittura'. Un disastroso incendio di settant'anni fa colpiva la Biblioteca Nazionale di Torino", in *Almanacco Piemontese 1974*, Andrea Viglongo & C., Torino 1973: 21-27.

<sup>88</sup> G. PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei, I. Hebraei, & Graeci, ex Typographia Regia*, Torino 1749: 385 b-386 a (Cod. 288).

<sup>89</sup> Le illustrazioni sono tratte da: Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, *Taurinensis graecus Ms. C. VII. 15: Opuscula varia astronomica*, ff. 52v-54r [ex 75v-77r] = *Hermeneia Salomonis* o *Hygromanteia Salomonis*.

Le fotografie sono dell'autore (su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino); l'autore ringrazia per il costante aiuto il prof. Giancarlo Mantovani, il dr. Hans-Thomas Hakl e il dr. Salvatore Amato, bibliotecario della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino sempre prodigo di consigli. Un grazie anche alla dr.ssa Franca Porticelli direttrice della Sala Manoscritti.

<sup>90</sup> A. OLIVIERI, "Codices taurinenses", in *CCAG*, IV: *Codices italicos*, Bruxelles 1903: 16 (n. 5); E. ALBRILE, "Astromagica Hermetica", in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 59 (2017) 40-42.

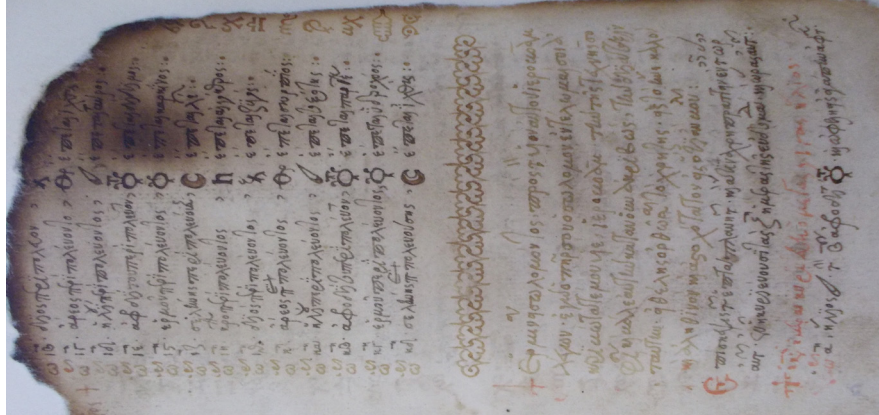


Fig. 1: f. 52v [ex 75v].

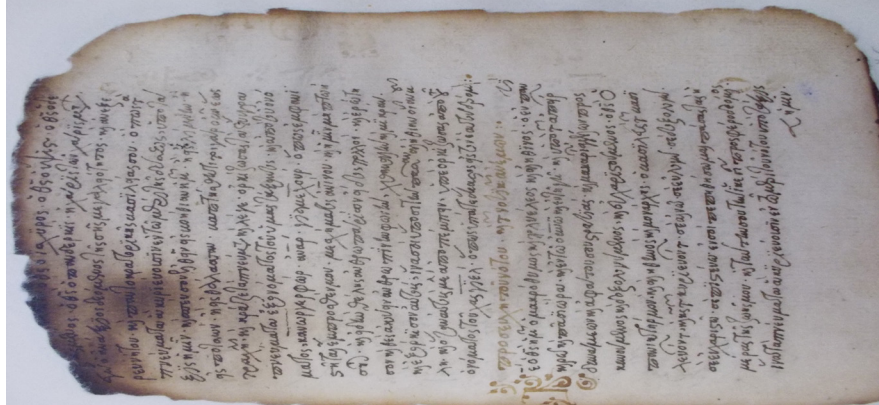


Fig. 2: f. 53r [ex 76r].

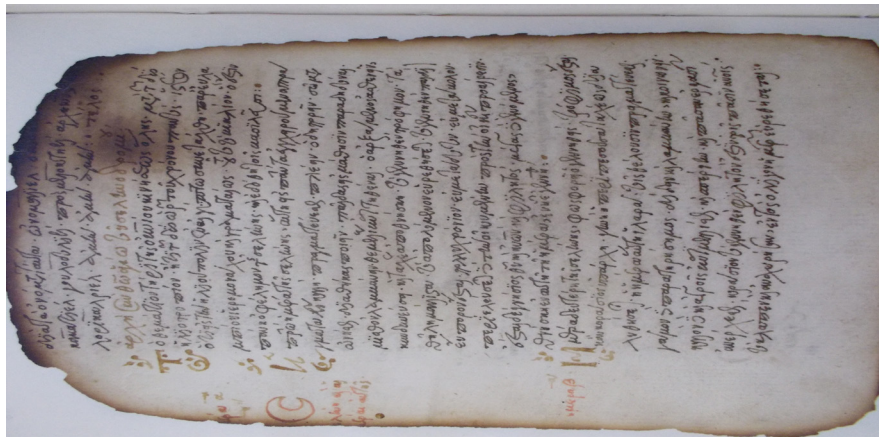


Fig. 3: f. 53v [ex 76v].

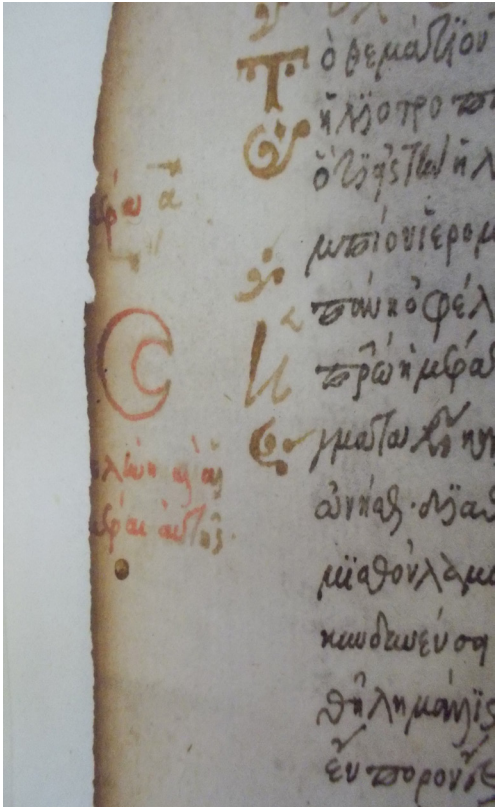


Fig. 4: f. 53v [ex 76v] (particolare).

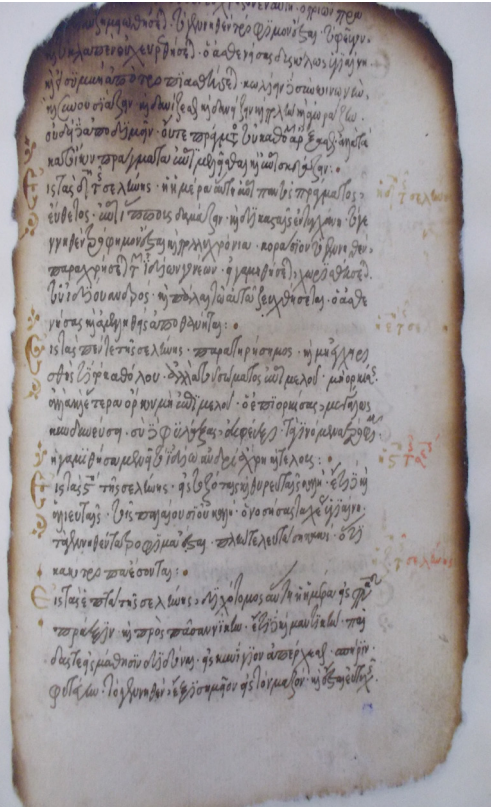


Fig. 5: f. 54r [ex 77r].

all'inizio è un servitore di re Salomone quale sorvegliante dei lavori forzati (*I Re* 11, 26-28)<sup>91</sup>, in seguito si ribella e fugge in Egitto (*I Re* 11, 14-22). Succede comunque a Salomone separando il regno di Israele da quello di Giuda, secondo una cronologia tradizionale collocabile al 930 a.C. circa. Il suo è in ogni caso un comportamento facinoroso e idolatra, modello negativo dei re d'Israele (*I Re* 12, 26-33; 14, 1-16), quindi più che un “figlio” dovrebbe ritenersi un “figlio di puttana” (*pornēs de hyios*), per usare un'espressione di Giorgio Sincello (*Chron.* 353 [MOSSHAMMER: 221, 16-17]).

Ora, dal momento che siamo in presenza di un testo magico, è probabile che la logica appaia rovesciata, secondo una riscrizione antitetica delle vicende bibliche che è usuale nei testi gnostici. Sempre da un testo gnostico, l'*Apocalisse di Adamo* (NHC

<sup>91</sup> R. R. WILSON, s.v. “Geroboamo I”, in P. J. ACHTEMEIER ET AL. (cur.), *Il Dizionario della Bibbia*, ed. it. cur. P. Capelli, Zanichelli, Bologna 2003 (ed. or. San Francisco 1996): 371 a-b.

V, 5, 78, 18-79, 19)<sup>92</sup>, in un passo che sembra riciclare un mito iranico narrato nel *Bundahišn* (cap. 31)<sup>93</sup>, apprendiamo di un Salomone mago in cerca una “vergine” (*parthenos*) dalla quale avere una posterità. Sarà il suo esercito di demoni<sup>94</sup> a trovarla. La donna, resa gravida da Salomone, verrà cacciata dalla città trovando rifugio nel deserto, dove partorirà l’”Illuminatore”. Educato in luoghi desolati, il *Phōstēr* adolescente riceverà “gloria e forza dal seme (*spora*) dal quale fu generato” (NHC V, 5, 79, 16-17)<sup>95</sup>. È probabile che un Salomone in cerca di una posterità magica sia alla base del nostro testo, ma anche di tutta una tradizione astromagica che vede nel re biblico il prototipo del mago<sup>96</sup>.

Nel Medioevo la figura biblica di Salomone, terzo re d’Israele figlio di Davide e Betsabea<sup>97</sup>, celebrato per la sua sapienza, che già presso Giuseppe Flavio aveva assunto virtù esorcistiche<sup>98</sup>, si trasforma in quella di un vero e proprio mago, cui la tradizione popolare, alimentata da fonti e materiali di svariata origine, attribuisce poteri concessi direttamente da Dio<sup>99</sup>.

### 7. Scrutare nelle stelle

Chi per primo ha editato la *Lettera di Salomone al figlio Roboamo*, J. Heeg, ha riconosciuto in esso un testo composto in Egitto verso il I sec. a. C.; il titolo con cui è genericamente noto è *Hygromanteia Salomonis*. L’idromanzia, a cui si riferisce il nome, è un metodo per scrutare il futuro nei riflessi dell’acqua, ma non solo, perché i

<sup>92</sup> Ed. G.W. MACRAE, in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, (Nag Hammadi Studies, 11), volume editor D.M. Parrott, Brill, Leiden 1979: 180-183; F. MORARD (ed.), *L’Apocalypse d’Adam (NH V,5)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi- Section “Textes”, 15) Les Presses de l’Université Laval, Québec 1985: 46-49.

<sup>93</sup> A.J. WELBURN, *From a Virgin Womb. The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth* (Biblical Interpretation Series, 91), Brill, Leiden-Boston 2008: 124 ss.

<sup>94</sup> GIVERSEN, “Solomon und die Dämonen”: 16-21.

<sup>95</sup> MACRAE, *Nag Hammadi Codices V, 2-5*: 182-183; MORARD, *L’Apocalypse d’Adam*: 48-49.

<sup>96</sup> K. PREISENDANZ, s.v. “Salomo”, in *PWRE*, Supp. Band VIII, J. B. Metzler, Stuttgart 1956. coll. 660-704; P. TESTINI, s.v. “Salomone: Archeologia”, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e il libro cattolico, Firenze-Città del Vaticano 1953, coll. 1693-1694; D.C. DULING, “Solomon, Exorcism, and the Son of David”, in *Harvard Theological Review*, 68 (1975) 235-252; TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 106 ss.

<sup>97</sup> *I Re* 1-11; *II Cron.* 1-9; cfr. G. RINALDI, s.v. “Salomone”, in *Enciclopedia Cattolica*, X, coll. 1690-1693; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, s.v. “Salomone”, in *Enciclopedia della Bibbia*, VI, LDC, Leumann-Torino 1971, coll. 107-116.

<sup>98</sup> Ioseph. *Ant. Iud.* 8, 5, 42-49.

<sup>99</sup> Orig. *In Matth.* 110 (PG 13, 1757).

contenitori di acqua predisposti a ciò divengono un succedaneo degli specchi; quindi si tratterebbe di una forma di catoptromanzia, nei riverberi affiorerebbero immagini, persone o cose, che rivelerebbero un tempo e uno spazio futuri. In realtà la nostra *Hygromanteia Salomonis* si rivela come uno scritto che menziona gli influssi dei pianeti, degli angeli e dei demoni in specifici momenti, a ore precise di ciascun giorno della settimana<sup>100</sup>. Sono aggiunte a tale elencazione, le preghiere ai pianeti e agli angeli, e in alcune versioni vengono fornite le indicazioni sulle “cifre” e i “caratteri” magici da incidere sulle pietre o gemme le cui proprietà sono legate agli astri e ai pianeti, lo stesso dicasi per le piante, legate anch’esse agli influssi stellari.

L’uso dei *charaktēres* magici è inteso a stabilire un nesso causale ed efficiente tra mondo astrale e realtà terrene. L’enunciazione del nome, nel quadro di una magia evocativa indirizzata a confinare uno spirito planetario o astrale all’interno di un simulacro sacralizzato<sup>101</sup>, ha una funzione comunicativa che presuppone destinatari dotati di ragione e volontà<sup>102</sup>. Nel caso della magia salomonica, le entità demoniche astrali sono combattute, esorcizzate e racchiuse entro recipienti predisposti. Sono le finalità che sembrano divergere; un aspetto della pratica magica non sempre chiaro.

Si ritiene che la demonizzazione delle pratiche divinatorie sia una specificità del credo cristiano in rivalità con la religione antica, “pagana”, in realtà si tratta di una vocazione che ha radici anteriori: il neoplatonico Porfirio, palesemente anticristiano, condannava apertamente i sacrifici degli aruspici poiché a godere di tali effluvi mortali sarebbero stati i demoni malvagi che si inebriavano delle libagioni e dell’odore delle carni<sup>103</sup>. L’ostilità del filosofo era diretta contro un sistema divinatorio e sacrificale permeante il mondo latino, ma che aveva le sue radici nella più antica religione etrusca, anteriore alla fondazione di Roma; tale *Etrusca disciplina*, ai tempi di Porfirio aveva assimilato influssi neo-pitagorici, millenaristici e fors’anche giudeo-cristiani; un credo demonologico che passerà al di lui discepolo Giamblico<sup>104</sup>. La contaminazione degli spazi astrali e sublunari da parte di legioni di demoni inferi è un fatto acclarato in forme di pensiero ben lontane dalla predicazione cristiana.

<sup>100</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 151-174.

<sup>101</sup> B. GRÉVIN-J. VÉRONÈSE, “Les ‘caractères’ magiques au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècle)”, in *Bibliothèque de l’École des Chartes*, 162 (2004) 305-379.

<sup>102</sup> V. PERRONE COMPAGNI, “I testi magici di Ermete”, in P. LUCENTINI-I. PARRI-V. PERRONE COMPAGNI (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’Umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi (Napoli, 20-24 novembre 2001)* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), Brepols, Turnhout 2003: 523.

<sup>103</sup> *In Il.* 9, 500; *De abst.* 2, 42, 3-6; *Ep. ad Aneb.* 3, 6

<sup>104</sup> I. RAMELLI, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell’indipendenza* (Studi di Storia greca e romana, 8), Edizioni dell’Orso, Alessandria 2003: 116-121.



Nel caso del primo testo che abbiamo menzionato, l'*Arcangelico del profeta Mosé*, esso si presenta come un "Inno degli Arcangeli che il Signore ha dato a Mosè sul Monte Sinai"; questo nelle parole del Reitzenstein che per primo l'ha editato e tradotto<sup>105</sup>. Un libro che enumera una quantità di potenze astrali, che hanno il fine di proteggere chi riceve la rivelazione dagli attacchi dei demoni. In un passaggio dell'*Arcangelico*, il mago scongiura le forze diaboliche alla maniera di Salomone, che grazie all'aiuto dell'arcangelo Gabriele e di altri angeli era riuscito ad imprigionarle in vasi o anfore di bronzo<sup>106</sup>.

Di fatto l'astromagia si presenta come il tentativo di catturare lo "spirito" che discende dalle stelle sulla terra, concretizzandolo in una *imago* e indirizzandone l'azione verso un conseguimento mondano; in altre parole, è il tentativo di inserirsi nella catena apotelesmatica, intervenendo all'origine dei fenomeni per modificare gli eventi secondo le proprie intenzioni e volontà. L'operazione magica segue quindi una duplice oscillazione: da un lato la conoscenza della disciplina astrologica permette il calcolo del momento opportuno e dei materiali usati per esorcizzare e intrappolare lo spirito astrale; da un altro, una conoscenza di ordine non umano permette l'invocazione rivolta al pianeta, al suo angelo o spirito identificato per mezzo del rispettivo nome in una o più lingue, tramite l'incisione di caratteri e di sigilli<sup>107</sup> utilizzati per confinare nello spazio talismanico lo spirito astrale. Detti *charaktēres* sono entrati a far parte del patrimonio della magia rinascimentale<sup>108</sup>.

### 8. Un libro alchimico

Nello *Scriptum sine titulo* si richiamava l'autorità del perduto *Libro sacro*, uno scritto in cui affiorano ancora elementi di magia salomonica. Il soggetto è sempre la Fenice, il fantastico pennuto che secondo Tacito (*Ann.* 6, 28) quando sentiva avvicinarsi la morte, fabbricava un nido e vi infondeva una forza generativa, da cui nasceva il feto di una nuova Fenice; questa, una volta cresciuta, trasportava in volo il genitore a Eliopoli, dove lo bruciava sull'altare del Sole e poi lo seppelliva. Secondo il *Libro sacro*, la Fenice è un testimone riguardo agli Angeli, così come le Hydria d'Egitto lo sono riguardo a chi riceve il Battesimo di un vero uomo<sup>109</sup>. V'è da chiedersi

<sup>105</sup> REITZENSTEIN, *Poimandres*: 292 ss.

<sup>106</sup> DORESE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 269-270, n. 38.

<sup>107</sup> PERRONE COMPAGNI, "I testi magici di Ermete": 516.

<sup>108</sup> H. DARREL RUTKIN, "The Physics and Metaphysics of Talismans (*Imagines Astronomicae*) in Marsilio Ficino's *De vita libri tres*: A Case Study in (Neo)Platonism, Aristotelianism and the Esoteric Tradition", in H. SENG (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance* (Bibliotheca Chaldaica, 3), Universitatverlag Winter, Heidelberg 2013: 149-173.

<sup>109</sup> NHC II, 5, 122, 18.

cosa siano queste Hydria egiziane che i più hanno tradotto con “coccodrilli” oppure “serpenti acquatici”<sup>110</sup>, se non “serpenti di bronzo”<sup>111</sup>, volanti per giunta. Ora, nel testo copto troviamo letteralmente l’espressione *‘nnhydria*, cioè *‘nnh-ydria*, nel cui secondo termine riconosciamo il greco *hydria*, nome di un vaso usato per contenere e versare liquidi, principalmente acqua (da cui la facile etimologia). Ma quale contenitore può essere il testimone o la prova di un rito battesimale? Qualcosa di opposto ad esso, così come la Fenice si oppone agli Angeli. Non si può quindi non pensare ai vasi, brocche oppure otri, che Salomone utilizzava per ingabbiare i demoni<sup>112</sup>.

Una funzionalità dai risvolti “alchemici”.

Zosimo di Panopoli è il primo alchimista dell’antichità la cui opera è collocabile in un contesto storico<sup>113</sup>. Vissuto in Egitto agli albori del quarto secolo d.C., Zosimo segna il punto di contatto tra la manipolazione dei metalli e la percezione mistica che ne deriva<sup>114</sup>. Le sue opere furono tradotte anche in siriano<sup>115</sup>, l’aramaico dei cristiani di Edessa, una lingua letteraria e liturgica celebre per la scuola che fiorì per almeno tre secoli, dagli inizi del III sino al VI (condividendone la fama con quella della vicina città di Nisibi). Lo stesso apostolo Tomaso ebbe un posto privilegiato in questa “città santa”, dove apparvero o godettero di grande favore gli *Atti* a lui dedicati. In Siria, inoltre, si erano riuniti sin dalla chiusura della scuola di Atene nel 529, un gran numero di filosofi neoplatonici, le cui tematiche speculative erano molto affini a quelle alchimiche. Lì essi avevano continuato l’attività accademica, non senza intrattenere contatti con la celebre scuola persiana di medicina, fiorita a Gondešāpūr. In Siria sorsero dunque importanti centri di studio e, tra l’VIII e il IX secolo, di traduzione dei testi filosofici greci dal siriano all’arabo, qualora mancasse direttamente l’archetipo greco; i traduttori erano uomini di grande cultura e filologicamente preparati<sup>116</sup>.

Nello Zosimo siriano (Libro XII di Zosimo), egli spiega alla “sorella” e discepola Theosebeia i modi per giungere alla quiete interiore. Ciò è possibile se si ottiene la

<sup>110</sup> TARDIEU, *Trois mythes*: 264-269.

<sup>111</sup> *Hen. slav.* 12, 1 (rec. A): SACCHI (cur.), *Apocrifi dell’Antico Testamento*, I, TEA, Milano 1990: 536-537, n. [1].

<sup>112</sup> DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques*: 194.

<sup>113</sup> A. DE JONG, s.v. “Zosimus of Panopolis”, in W.J. HANEGRAAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, II, Brill, Leiden-Boston 2005: 1183 b-1186 a.

<sup>114</sup> E. ALBRILE, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, Simmetria, Roma 2017: 38-61.

<sup>115</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 178-179.

<sup>116</sup> C. BAFFIONI, *I grandi pensatori dell’Islam (Islam 4 popoli e culture)*, Edizioni Lavoro, Roma 1996: 16-17.

contemplazione del vero Dio, opposto al regno dei demoni. Il trattato di fatto esordisce presentando una formula per costruire uno specchio di elettro, uno strumento magico per scrutare le realtà divine e invisibili. L'elettro è un metallo peculiare: si tratta di una lega naturale di oro e argento, utilizzata per la produzione di vasi, coppe o brocche, in quanto si riteneva che avesse la proprietà di rivelare e di neutralizzare i veleni da tutto ciò con cui entrava in contatto. Tale qualità rendeva l'elettro un metallo "divino": riprodotto artificialmente nella ricetta fornita da Zosimo, diventa un artificio per entrare in contatto con un'altra dimensione. Lo specchio di elettro è simile allo specchio dello spirito con cui si contempla Dio<sup>117</sup>. Ma c'è di più.

Sempre secondo lo Zosimo siriano, tra gli egiziani circolerebbe un libro intitolato *I sette cieli*, scritto da Salomone per istruire i lettori sul modo di intrappolare i demoni dentro vasi o brocche magicamente predisposti<sup>118</sup>. Questi recipienti vennero portati da Gerusalemme in Egitto e affidati alla custodia del clero sacerdotale.

C'è una vastità di testi, incompleti o alterati, che raccontano i modi per soggiogare i demoni, ma solo una minima parte è stata realmente scritta da Salomone; tutti sono comunque unanimi nel ritenere i vasi o le brocche dei validi arnesi per imprigionare i demoni.

Il testo di Zosimo è evidentemente corrotto, e in esso sembrano confluire due distinte tradizioni: una di impronta astrologica legata alla composizione del libro *I sette cieli* contro le entità astrali negative, e una seconda inerente le tecniche magiche per confinare i demoni in recipienti di varia natura.

La memoria della seconda tradizione è conservata ancora in terra d'Egitto, fra i manoscritti gnostici di Nag Hammadi: è la *Testimonianza veritiera* (NHC IX, 31, 1-5), un trattato attribuito alla scuola di Valentino, in cui l'episodio del battesimo di Gesù è rivissuto in chiave sessuale; l'acqua del fiume Giordano è la concupiscenza (*epithymia*) del coito, mentre Giovanni è l'"Arconte dell'utero", Signore della prigione psichica entro la quale è relegato il Salvatore<sup>119</sup>.

Il rifiuto del battesimo, coinvolge Giovanni Battista, che pure era stato "generato dal Logos", come Gesù. Questa filiazione dal Logos permette al Battista di "rendere testimonianza" e di "vedere la potenza che scende". Ma ciò non gli impedisce, però, di essere "l'Arconte dell'utero", in quanto signore dell'elemento acqueo in tutta la sua negatività, principalmente sessuale.

<sup>117</sup> M. BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge*, tome II: *L'alchimie syriaque* (avec la coll. de M. Rubens Duval), Imprimerie Nationale, Paris 1893: 260-264.

<sup>118</sup> BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge*, II: 264-266; TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 180.

<sup>119</sup> NHC IX, 3, 30, 30-31, 4; cfr. C. GIANOTTO (cur.), *La testimonianza veritiera* (Testi del Vicino Oriente antico – 8. Letteratura egiziana gnostica e cristiana, 1), Paideia, Brescia 1990: 102.

Il battesimo d'acqua sembra essere di per sé "arcontico", "cosmico", e quindi espressivo della sessualità, intesa come negativa e demoniaca. A questo battesimo impuro gli gnostici della *Testimonianza Veritiera* contrappongono un "battesimo di verità", che è la vera rinuncia al mondo.

Ricordiamo la *hydria* menzionata nel perduto *Libro sacro*, l'anfora o i vasi che rendono testimonianza del vero Battesimo; il testo gnostico offre una memoria ideologica al quadro rituale: il *Libro sacro* parlava di un recipiente colmo d'acqua che attestava il vero Battesimo così come la Fenice si opponeva agli Angeli: è ovvio quindi inferire che la realtà del Battesimo autentico è tutt'altra cosa dall'immersione nelle acque.

Più avanti, la sezione finale della *Testimonianza veritiera* è dedicata Salomone e ai suoi demoni<sup>120</sup>. Salomone edificò Gerusalemme con l'aiuto dei demoni, facendo propria la loro forza. È notevole qui la ribellione degli gnostici contro le figure dell'Antico Testamento, ritenute schiave dell'Arconte e dei suoi angeli. Ma una volta costruito il Tempio di Gerusalemme, Salomone imprigionò i demoni in sette otri. Le creazioni diaboliche che avevano contribuito all'edificazione del Tempio vennero quindi ingabbiate nella loro stessa opera.

Quando i Romani conquistarono Gerusalemme, nulla sapevano dei sette contenitori che imprigionavano i demoni planetari: per negligenza frantumarono gli otri e rimisero in circolazione i diavoli. Da allora l'ignoranza permeò un'umanità e una terra infestata di demoni.

La storia di Salomone narrata dalla *Testimonianza veritiera* spiega l'antitesi fra le brocche contenenti i diavoli e il Battesimo, così come accennato nel *Libro sacro*.

La tradizione dello Zosimo siriano ha ben presente lo sfondo gnostico egiziano<sup>121</sup>, e prosegue indicando come le sette brocche entro cui Salomone confinò i demoni planetari fossero fabbricate di un metallo molto particolare, l'eletto; la lega predisposta a neutralizzare i veleni e gli attacchi diabolici.

Furono gli Angeli a istruire Salomone sul modo di confezionare i sette contenitori, secondo i nomi e i caratteri magici dei sette pianeti. Solo Salomone conosceva i modi e le formule appropriate per convocare i demoni e pronunciare sulle brocche di eletto gli scongiuri che li intrappoleranno. Quest'arte esorcistica sfoggiata da re biblico, in verità, appare reversibile: se i demoni possono essere imprigionati, possono

<sup>120</sup> NHC IX, 3, 69, 32-70, 30; GIANOTTO, *La testimonianza veritiera*: 113; TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 181; GIVERSEN, "Solomon und die Dämonen": 16-21.

<sup>121</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King*: 182-183.

anche essere evocati; anzi, il testo sottolinea la permutabilità di entrambe le situazioni, nel quadro di una disciplina magica fortemente legata a materiali astrologici.

Un angelo ordina a Salomone di fabbricare i vasi o le brocche; ognuno di essi recherà il nome e la tipologia magica di ognuno dei sette pianeti; il testo sottolinea come è Salomone stesso a conoscere i modi e le formule per evocare i demoni. La fonte di Zosimo insiste nel ricondurre tutti questi materiali in un ambito giudaico o meglio, giudaico-cristiano, lo spazio concettuale più prossimo dove sono state conservate e trasmesse queste memorie su Salomone mago.

### 9. Il libro dei demoni

Una interminabile lista di piccoli oggetti, amuleti, pietre, talismani di ogni genere, databili ad un arco di tempo che va dal III all'VIII sec. d.C., si è ispirata al credo nei diavoli, raffigurando Salomone nimbato, con una lunga lancia crociata nella destra e il segno della croce all'ergo, che sopraggiunge a cavallo e trafigge il demonio in sembianze di donna<sup>122</sup>. In tal senso Salomone diverrà il modello del san Giorgio cristiano<sup>123</sup>.

Sul retro di tali manufatti – sovente si tratta di medaglioni – sono incisi simboli magici di ogni genere, mentre il significato delle rappresentazioni su ambedue i versi è talvolta illustrato da didascalie quali il *Sphragis Salomōnos* o altro<sup>124</sup>.

Un'altra testimonianza della venerazione popolare per Salomone sono le litanie che invocano la sua protezione, nelle quali egli è invocato assieme ad angeli e santi. Così in un papiro Osloense Salomone è associato a Cristo<sup>125</sup>, mentre su una tavoletta d'argento è invocato con l'angelo Mechlis<sup>126</sup>. A Salomone è ancora collegato quel *signum* o *sigillum Salomonis* formato dall'intreccio di due triangoli equilateri sovrapposti: una figura dalla lunga posterità, riciclata in un'area di inferenza pitagorico-ermetica.

<sup>122</sup> P. PERDRIZET, “Σφραγίς Σολομῶνος”, in *Revue des Études Grecques*, 16 (1903) 42-61; H. LECLERCQ, s.v. “Salomon”, in F. CABROL-H. LECLERCQ-H. MARROU (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XV/1, Letouzey et Âne, Paris 1950, coll. 588-602; ma la bibliografia a riguardo è immensa.

<sup>123</sup> A. SORLIN DORIGNY, “Phylactère alexandrin contre les épistaxis”, in *Revue des Études Grecques*, 4 (1891) 287-296.

<sup>124</sup> G. CALZA, “L'arte magica di Salomone nella tradizione letteraria e artistica”, in *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 46 (1918 [ma 1920]) 85-100; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, De Boccard, Paris 1948: 395-396; B. BAGATTI, “Altre medaglie di Salomone cavaliere e loro origine”, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 47 (1971) 331-342.

<sup>125</sup> L.A. CONSTANTS, “Une amulette chrétienne sur papyrus”, in *Journal des Savants*, 1922: 181-182.

<sup>126</sup> W. FRÖHNER, “Sur une amulette basilidienne inédite du Musée Napoléon III”, in *Bulletin des Antiquités de Normandie*, 4 (1867) 217-231.

Tutti questi elementi li troviamo compendati in un apocrifo al crocevia di molteplici tradizioni, il *Testamento di Salomone*, uno scritto di ambiente cristiano<sup>127</sup> che attinge a fonti giudaiche (midrashiche o aggadiche), databile al III sec. della nostra era<sup>128</sup>. Il *Testamento* narra come, durante la costruzione del Tempio di Gerusalemme e servendosi di un anello magico ricevuto dall'arcangelo Gabriele, Salomone costrinse il demone Ornia ed altri spiriti malvagi ad aiutarlo nell'opera di edificazione<sup>129</sup>. Il testo prosegue col descrivere la potenza straordinaria del sovrano d'Israele contro le forze occulte e i demoni, soggiogati e rinchiusi in otri e altri contenitori<sup>130</sup>. Potenza che egli perdette a causa delle sue intemperanze sessuali<sup>131</sup>.

Il *Testamento* si presenta come una collezione di materiali astrologici, demonologici e magici<sup>132</sup>. Non troviamo espresse idee generali sulle origini dei demoni; alcuni sono angeli decaduti, altri nati dal coito tra angeli e figlie degli uomini, secondo un modello mitologico compendato nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo<sup>133</sup>, e rivisitato in vesti "egizie".

I demoni del *Testamento* abitano luoghi inhospitali, deserti, tombe, precipizi, burroni, caverne e crocevia, alcuni sono incarnati in forma umana, altri zoomorfi. Belzebù (Beelzebub) comanda una intera tribù di diavoli ed è identificato con lo *Archōn tōn daimoniōn*

<sup>127</sup> B. BAGATTI, "I giudeo-cristiani e l'anello di Salomone", in *Recherches de Science Religieuse*, 60 (1972) = *Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou*: 151-164; D. NUZZO, "Immagini cristologiche negli amuleti di Salomone cavaliere", in *Bessarione*, 10 (1993) 101-115.

<sup>128</sup> PG 122, 1315-1358; DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I: 211-227; la prima vera ed. critica è quella di CH.CH. McCOWN, *The Testament of Solomon. Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna* (Untersuchungen zum Neuen Testament, 9), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1922; trad. inglese di D.C. Duling, in J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Darton Logman & Todd/Doubleday, London-New York 1983: 935-987; ora P. BUSCH, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 153), Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006; A. COSENTINO (cur.), *Testamento di Salomone* (Collana di testi patristici, 230), Città Nuova, Roma 2013.

<sup>129</sup> Cfr. Ioseph. *Ant. Iud.* 8, 5, 47.

<sup>130</sup> Cfr. A. PENNA, s.v. "Salomone, Testamento di", in *Enciclopedia Cattolica*, coll. 1695-1696.

<sup>131</sup> *I Re* 11, 1 ss.

<sup>132</sup> McCOWN, *The Testament of Solomon*: 43.

<sup>133</sup> K.A. FRASER, "Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge", in *Aries*, N. S. 4 (2004) 125-147.

dei Vangeli<sup>134</sup>. È suggestivo apprendere, come nella documentazione offerta dal *Testamento* vi sia in embrione gran parte dell'iconografia demonologica che troveremo nella letteratura dei secoli a venire. Uno dei primi esempi, oltre ovviamente il *Faust*, è *Il diavolo innamorato* di Jacques Cazotte (1772), scrittore dagli interessi esoterici, morto sul patibolo durante la Rivoluzione francese. Il romanzo, scritto tra il serio e il faceto, racconta le conseguenze dell'evocazione del diavolo Belzebù: dopo la tracciatura del cerchio magico e lo scongiuro di rito, il diavolo appare in forma molteplice, prima è un cammello, poi un cane, infine una splendida fanciulla, che però ha sembianze di paggio<sup>135</sup>, una polimorfia che lascerà tracce indelebili in tutto l'immaginario letterario occidentale.

Tornando al *Testamento*, a Belzebù è sottoposto un angelo decaduto chiamato Abezethibou (var. Abezebithou)<sup>136</sup>, il grande spirito ribelle contro Dio e il bene, arcidemone del Mar Rosso e avversario di Mosè<sup>137</sup>, nonché, ovviamente, di Salomone. Belzebù regna sulla terra mentre Abezethibou sul Tartaro, luogo di sofferenza e punizione.

Il *Testamento di Salomone* si colloca in una tradizione demonologica al crocevia di ellenismo, giudaismo e culture orientali; un esempio del sommarsi di questi influssi si ritrova in quest'ultimo demone. La prima parte del nome svela una probabile influenza allogena: in *Abeze-* si riconosce infatti il medio-persiano *abēzag*, "purezza" (*abēzagīh*)<sup>138</sup>. Parola che ha un valore fondante nella religiosità zoroastriana<sup>139</sup> ed è in relazione all'idea di *maga*, cioè ad una condizione dell'essere umano in cui si realizza uno stato di purezza, *abēzagih*, *abēzag wēhīh*, in opposizione al suo contrario, cioè al *gumēzagih* o *ēbgat(īh)*, il regno dell'Avversario caratterizzato dal "miscuglio", *gumēzīsn*, tra *mēnōg* e *gētīg*, tra "spirito" e "materia", nel quale domina incontrastato Ahriman<sup>140</sup>. L'autore o gli autori del *Testamento*, hanno riciclato e ricodificato il tutto in quadro semantico differente, permutando il valore etimologico originario.

<sup>134</sup> MCCOWN, *The Testament of Solomon*: 44-45.

<sup>135</sup> J. CAZOTTE, *Il diavolo innamorato* (Biblioteca Elle Mondolibro, 4), trad. E. De Parentela, Mondolibro Editore, Firenze 1994: 16-19.

<sup>136</sup> Emendazione testuale di MCCOWN: 121\* (rec. B); accolta da DULING: 958; cfr. H.M. JACKSON, "Notes on the Testament of Solomon", in *Journal for the Study of Judaism*, 19 (1988): 59.

<sup>137</sup> *Test. Salom.* 25, 2 (DULING: 985).

<sup>138</sup> D.N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971: 3.

<sup>139</sup> H.S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, Otto Harrassowitz, Part II: Glossary, Wiesbaden 1974: 27 a.

<sup>140</sup> Cfr. GH. GNOLI, "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963) 163 ss.; S. SHAKED, "The Notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology", in *Acta Orientalia*, 33 (1971) 57-70.

10. *Demoni astrali*

Una gran parte dei demoni nel *Testamento* hanno specifiche relazioni astrologiche. Démoni e uomini sono legati a singoli astri (5, 4; 6, 7; 7, 6) oppure a segni zodiacali (2, 2), o ancora a fasi della Luna. L'uomo sembra particolarmente esposto ai malanni arrecati dai demoni che gli sono astralmente congiunti (*synastroi*). Il potente demone Asmodeo, identificato con la costellazione dell'Orsa Maggiore, si vanta di spargere fra le stelle la folle bramosia per le donne. Il suo nome svela un noto sfondo iranico<sup>141</sup>: Ašmedai ('šmd'y / 'šmdyy) è il "demone della furia" o "della distruzione", Xēšm dēw in pahlavi che rimanda all'avestico \*Aēšmō. daēvō.

Uno specifico capitolo, il diciottesimo, è in realtà un ritaglio di disciplina astrologica preso in toto. L'argomento è la lista dei 36 decani, qui pensati come demoni di ordine minore, sottoposti agli Angeli o demoni planetari; ogni *dekanos* è ritenuto responsabile di una qualche malattia o acciaccio. Qui l'entità astrologica è il demone stesso.

Altri riscontri a questi insegnamenti si troverebbero ancora in un libro intitolato *Hoi proasteioi eōs aitheros*, "Gli abitanti della periferia sino all'etere", utilizzato dalla setta gnostica dei Perati, e ampiamente citato dal presunto Ippolito<sup>142</sup> nel *Kata pasōn haireseōn elenchos*. Dal titolo deduciamo che esso parla delle gerarchie dei poteri che si spingono sino all'etere, e che probabilmente venivano rappresentate graficamente con una serie di cerchi concentrici, essendo il *proasteion* lo spazio circolare che attornia le mura di una città<sup>143</sup>. Abbiamo citato un esempio simile nel famoso cosmogramma utilizzato dagli gnostici Ofiti.

Quindi il libro usato dai Perati si riferirebbe agli dèi e ai demoni preposti ad ogni sfera planetaria, che in qualche modo costituisce la "periferia" (*proasteion*) del luogo eterico dove risiede il principio originario. Ogni divinità è presentata con nomi diversi, pateri, funzioni, segni e cifre magiche. L'esordio dello scritto introduce in un mondo irreali, al confine tra immaginazione astrale ed estasi visionaria<sup>144</sup>, Nel quale si descrive una potenza acquatica, venuta dal Caos e dal limo dell'abisso, generatrice di Titani, sempre in movimento, in preda agli spasmi caotici della materia in continua trasmutazione.

<sup>141</sup> W. SUNDERMANN, "Zoroastrian motifs in non-Zoroastrian traditions", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ser. 3, 18 (2008) 155-160.

<sup>142</sup> 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), Morcelliana, Brescia 2012: 34-46.

<sup>143</sup> G. R. S. MEAD, *Gnosticismo e cristianesimo delle origini*, Fratelli Melita, Genova-Milano 1988 (rist. anastatica di *Frammenti di una fede dimenticata*, trad. M. L. KIRBY-B. FANTONI, Ars Regia, Milano 1909 [ed. or. London 19002]): 156.

<sup>144</sup> Hipp. Ref. 5, 14, 1.



I Perati ne parlano come di una “fedele tesoriere dell’impronta fluidica” (*pistē oikonomos tou ichnous tōn aerōn*)<sup>145</sup>, come la principale e segreta via che ha portato l’uomo nel cosmo e che dal cosmo lo può liberare, il flusso generativo, spermatico<sup>146</sup>, riconosciuto nel dio Kronos: sue sono le “acque corrosive” che avvolgono e dissolvono gli universi (Hipp. Ref. 5, 16, 2)<sup>147</sup>, le acque dello Stige, il fiume oltretombale avvolto in sinuose spirali nell’Ade e ritenuto un ramo di *Ōkeanos* il dio liquido che circonda la terra<sup>148</sup>, e precisamente quello che scaturisce dalla nona delle sue sorgenti.

Altri trattati gnostici come i *Libri di Ieu* oppure la *Pistis Sophia* presuppongono un cosmo ordinato secondo precise astrotresie, rivelate in diagrammi, cifre e simboli; strumenti salvifici che permettono di comprendere, fare proprî e interiorizzare gli spazi celesti<sup>149</sup>. Secondo il sistema dei *Libri di Ieu*, resi di pubblico dominio nel 1769 dall’esploratore scozzese James Bruce, il cosmo si è contratto in forma umana; in questa specie di cosmo-fisiologia occulta, il Tesoro di Luce è concepito come il “cuore”, il “vuoto” iniziale in cui converge la luce di coscienza per irraggiarsi nella duplice modalità di soggetto e oggetto dell’esperienza, a cui è correlata la duplicità dell’organismo umano (due occhi, orecchie, polmoni, etc.). Visioni che torneranno nel misticismo ebraico medievale, in particolare nella letteratura hekalotica, una delle svariate fonti delle pratiche astromagiche.

La letteratura hekalotica può essere definita come un *corpus* pre-cabbalistico di testi mistici che recano istruzioni su come “ascendere” o “discendere” negli *hekālōt*, i “templi”, i “palazzi”, le dimore celesti, proliferazione di quel *hekāl* che nel lessico ebraico può essere inteso nella duplice accezione di “Tempio” gerosolomitano e dimora celes-

<sup>145</sup> Hipp. Ref. 5, 14, 1; A. DECONICK, “From the Bowels of Hell to Draco: The Mysteries of the Peratics”, in CH.H. BULL- L. INGEBORG LIED-J.D. TURNER (eds.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichean Studies, 76), Brill, Leiden-Boston 2012: 8, che traduce il libro dei Perati utilizzando l’edizione di Marcovich.

<sup>146</sup> 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) 67-68.

<sup>147</sup> A. MAGRI, “L’esegesi della setta ofitica dei Perati”, in *Apocrypha*, 14 (2003): 195.

<sup>148</sup> P. WEIZSÄCKER, s.v. “Okeanos”, in W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon*, III/1, B. G. Teubner, Leipzig 1897-1902 (repr. G. Olms, Hildesheim-New York 1978): 809-820; H. HERTER, s.v. “Okeanos, mythisch”, in *PWRE*, XVII/2, J. B. Metzler, Stuttgart 1937: 2349-2361; H. SICHTERMANN, s.v. “Oceano”, in *Enciclopedia dell’Arte Antica Classica e Orientale*, V, Treccani, Roma 1963: 619 b-621 a; H.A. CAHN, s.v. “Okeanos”, in *LIMC*, VII/1, Fondation pour le LIMC, Zürich-München 1994: 31 a-33 b.

<sup>149</sup> E. EVANS, *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 89), Brill, Leiden-Boston 2015: 74-76.

te di Dio<sup>150</sup>. Il medesimo immaginario “gnostico”<sup>151</sup> è il fondamento della *ma‘as’ēh merkābāh*, l’”opera del Trono”<sup>152</sup>, la “discesa” oppure l’”ascesa” verso lo splendore del Trono divino, la *merkābāh* di *Ezechiele* 1, 26. Entrambe le esperienze hanno molto in comune con le visioni del *Libri di Ieu*, nei quali Gesù aiuta i discepoli ad attraversare una svariata serie di “tesori” nel viaggio celeste verso la luce del *plērōma*.

A riguardo è interessante il racconto della *ḥabūrā* visionaria riportato in *Hekalōt Rabbati*, nel quale un gruppo di estatici si riunisce intorno a un maestro e che culmina in un’esperienza mistica del maestro stesso o di qualcuno dei discepoli<sup>153</sup>. La mistica hekalotica prevede due fasi di preparazione alla discesa nella propria interiorità. La prima si protrae per alcuni giorni e comprende la purificazione delle vesti, il bagno rituale, l’isolamento dal mondo esterno, prescrizioni alimentari e la recitazione di formule rituali<sup>154</sup>. L’altra fase è immediata ed esige la meditazione, talora in una posizione di raccoglimento corporeo, di inni, canti o preghiere, oppure di formule magiche, o di nomi magici di Dio e degli Angeli, il tutto conosciuto e trasmesso per tradizione segreta<sup>155</sup>, al fine di giungere, attraversando i “templi” celesti, a contemplare la *merkābāh* del Dio il cui nome trascende ogni qualificazione.

L’intricata vicenda è subordinata al superamento di spazi interdetti ai più: ogni “palazzo” ha un guardiano angelico, di cui il soggetto coinvolto nell’esperienza deve memorizzare il nome nonché mostrarne il sigillo o carattere magico. Non è chiaro in che cosa consistessero tali sigilli; se dovevano essere tatuati direttamente sul corpo oppure disegnati su di un frammento di papiro appeso al collo, o ancora incisi su oggetti tenuti in mano o su anelli. In ogni caso si tratta di lasciapassare magici recanti nomi di angeli o di forme divine, che devono essere mostrati ai guardiani che sorvegliano le singole

<sup>150</sup> B. EGO, s.v. “Hekhalot-Literatur”, in *DNP*, 5, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1998: 273.

<sup>151</sup> G. QUISPÉL, “Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis”, in *Vigiliae Christianae*, 34 (1980) 1 ss.; M. PHILONENKO, “La mystique du char divin, les papyrus démotiques magiques et les textes de Nag-Hammadi”, in *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149 (2005) 983-993.

<sup>152</sup> Cfr. R. ELIOR, “Merkabah Mysticism. A Critical Review”, in *Numen*, 37 (1991) 233-249.

<sup>153</sup> *Hek. Rab.* 198 ss.; PH. ALEXANDER, “Introduction to 3 (*Hebrew Apocalypse of*) *Henoch*”, in CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I: 233-234; PH. ALEXANDER, “The Historical Setting of the Hebrew Book of *Henoch*”, in *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977) 169-173.

<sup>154</sup> *Hek. Rab.* 299-300; G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. G. Russo, Il Melangolo, Genova 1986: 58 ss.; I. GRUENWALD, “Knowledge and Vision. Towards a Clarification of Two “Gnostic” Concepts in the Light of Their Alleged Origins”, in *Israel Oriental Studies*, 3 (1973) 89-90; ID., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14), Brill, Leiden 1980: 99-102; 132 n. 1; PH. ALEXANDER, “Introduction to 3 (*Hebrew Apocalypse of*) *Henoch*”: 233 ss.

<sup>155</sup> GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*: 102-106.

entrate ai sette palazzi celesti. L'Angelo è qui il Volto che il nostro Dio assume per noi, e ognuno di noi trova il suo Dio solo quando riconosce quel Volto<sup>156</sup>. Ciò che può fare la disciplina estatica è aiutare l'adepto, lo gnostico, a incontrare quel Volto.

Nei *Libri di Ieu* le istruzioni per agevolare il transito nei "tesori" e negli "eoni" sono subordinate all'uso di un *psēphos*, una pietra recante inciso un numero o una cifra che figura un nome o una acclamazione di potere, segno di un conseguito livello di perfezione. Uno sfondo simile è persistente nella magia greco-romana (papiri magici e gemme) dove troviamo abbozzi di stelle a otto punte, formate da quattro righe intrecciate terminanti in otto piccoli cerchietti. La stella a otto punte vanta origini molto antiche e la troviamo nella cultura mesopotamica associata alla dea Ištar la dea dell'amore e della guerra del Vicino Oriente antico, la prostituta divina messaggera dell'amore libero<sup>157</sup>.

Nei *Libri di Ieu* una stella a otto punte graficamente simile è presente nei lasciapassare cosmici predisposti per il viaggio verso le dimore luminose. Tale psicogeografia ha un suo compimento disegnato nel citato Diagramma degli Ofiti, il più famoso cosmogramma gnostico "reinventato" sulla base delle testimonianze di Celso e di Origene. È certo come le due versioni fossero discordanti<sup>158</sup>. Sostanzialmente il diagramma era formato da una serie di cerchi tracciati a rappresentare una mappa delle regioni celesti e sovracelesti, uniti con altre immagini e figurazioni nelle quali si potevano forse riconoscere i sigilli e i caratteri magici propiziatori all'"ascesa" celeste. Quello che sappiamo di certo è che il Diagramma era accompagnato dai nomi e dalle descrizioni dei sette Arconti planetari, adoperati quali lasciapassare cosmici; la sua fruibilità magica e rituale poteva quindi essere contemplativa, psicogeografica oppure mnemonica. In altre parole avrebbe potuto servire da strumento di catarsi estatico-contemplativa, come mappa per i viaggiatori degli spazi interiori, oppure come una carta per memorizzare parole e cifre magiche da recitare o da mostrare agli Arconti posti a sorveglianza di ogni livello planetario.

### 11. La persistenza della magia

Nell'aprile del 1463 Marsilio Ficino<sup>159</sup> compie la sua prima fortunata traduzione, i libri ermetici, portati da poco dalla Macedonia da fra' Leonardo da Pistoia.

<sup>156</sup> H. CORBIN, "Prefazione", in D. L. MILLER-J. HILLMAN, *Il nuovo politeismo*, a cura di B. Garufi, Ghibli, Milano 2016 (ed. or. Dallas, 1981): 10.

<sup>157</sup> G. FURLANI, "Ornamenti astrali e corazze di dèi dell'Asia anteriore antica", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7 (1931) 28-35.

<sup>158</sup> EVANS, *The Books of Ieu*: 79-81.

<sup>159</sup> E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, I (Piccola Biblioteca Einaudi, 80/1), Einaudi, Torino 1966: 378-379.

L'opera ebbe una diffusione straordinaria e un'influenza enorme, tali che il 18 dicembre 1471, a Treviso, per i tipi di Geraert van der Leye, senza che lo stesso Ficino ne sapesse nulla<sup>160</sup>, uscì a stampa la sua versione latina dei 14 opuscoli del *Corpus Hermeticum*, sotto il titolo del primo: *Pimander, seu de potestate et sapientia Dei*. Con gli anni Ficino, oltre il *Poimandres*, avrebbe tradotto altre testimonianze ermetiche<sup>161</sup>, come la famosa *Lettera a Porfirio* ("Del maestro Abammone, risposta alla lettera inviata da Porfirio ad Anebo"), entro il disegno di un più ampio e organico *Corpus Hermeticum*, tra cui lo stesso Giamblico. La *Lettera a Porfirio* era più che liberamente tradotta, intitolata *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, e dedicata al cardinale Giovanni de' Medici, il futuro papa Leone X; continuava con un testo magico di Proclo assai suggestivo, a cui aveva messo le mani Psello, e di cui si è a lungo ignorato l'originale greco. Includeva scritti di Porfirio e di Psello, e si concludeva proprio col *Poimandres* e con l'*Asclepius*.

In tutto questo riciclo di teurgie antiche gli angeli e i demoni non sono immaginidoli o vissuti alterati, ma spazi multi-dimensionali. L'adepto estatico della liturgia di Mithra è piuttosto loquace: percepisce Helios rivelarsi come un giovane dio dalla chioma fiammeggiante abbigliato con una tunica bianca e scarlatta (*PGM IV, 636*)<sup>162</sup>. Le nenie sciamaniche imitano il linguaggio degli uccelli, l'uomo imita la natura e il mago anela gli spazi stellari, il luogo degli dèi sorgivi. È una visione sbagliata considerare le differenze mitiche e rituali incardinate su identità rigide, che poi sono quelle trasmesse dalla tradizione. Perché le identità che contano sono quelle individuali, fluide e contestuali. Non da oggi, ma per la maggior parte delle persone, la parola magia è solo un'identità tra tante, non una categoria a sé stante, al contrario parte di una tessitura in continua negoziazione, perché in costante stato di sperimentazione nella vita reale. Parlare con la gente serve a correggere un quadro deforme, quello dei poteri costituiti e delle ideologie. Capire questa eguaglianza profonda che accomuna tutti, aiuta a comprendere la diversità. Non si tratta di decostruire la nozione di magia, di prendere atto soltanto di un cambio di paradigma. Si tratta invece di recuperare il mondo nel suo stato originario. Anche la ribellione gnostica contro gli Arconti lo ha perseguito.

<sup>160</sup> GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*: 7.

<sup>161</sup> GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*: 13.

<sup>162</sup> K. PREISENDANZ (Hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1928 (nuova ed. cur. da A. HENRICH, Stuttgart, 1974): 95; H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, I: Texts, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1985: 50.