

Ezio Albrile

Alchemica segusina

San Giorio e la stirpe di Kronos

Quasi al centro della Val di Susa (Torino) sul lato sinistro del fiume Dora, si stende il paesino di San Giorio, un piccolo centro abitato legato alla devozione di San Giorgio, il mitico uccisore di draghi. Il paesino è noto ai cultori di antichità medievali per la presenza di un significativo monumento, la cappella di San Lorenzo Martire, detta Cappella del Conte, situata a pochi metri dalla chiesa parrocchiale.

Nel 1328 il castellano di San Giorio, il conte Lorenzetto Bertrandi, fece erigere una cappella cimiteriale dedicandola al suo protettore san Lorenzo. L'area su cui sorge è sin dai tempi antichi ritenuta sacra, testimonianza è la presenza sul lato sud della chiesetta di una roccia coppedata utilizzata a fini rituali dalle autoctone popolazioni celtiche sin dal VI-V secolo a.C.

Il conte fece completamente affrescare la cappella da un anonimo pittore franco-piemontese. L'interno è completamente decorato da un ciclo pittorico restaurato, ma in fase di ulteriore, progressivo deterioramento. Dei dipinti murali esterni rimane soltanto un frammento sul lato meridionale, mentre quelli all'interno offrono una preziosa testimonianza del gotico francese in Val di Susa.

Raffigurate sulle volte si possono ammirare l'Annunciazione, la Natività, la Presentazione di Gesù al Tempio, l'Ultima Cena, le Marie al Sepolcro. Al centro dell'abside la Crocifissione e alla sinistra il martirio di san Lorenzo, sempre

nell'area absidale è visibile san Lorenzo che presenta il committente Lorenzetto Bertrandi e la moglie Guglielmina. Oltre a questo trovano posto la raffigurazione di sant'Agata e di sant'Orsola con le Undicimila Vergini.

Altre figurazioni sono quelle Adamo ed Eva accanto all'entrata laterale e sullo stesso lato un dipinto molto danneggiato raffigurante un anonimo abate. Lo stile e la tecnica pittorica di questi affreschi risentono fortemente tanto dell'influenza bizantina (in particolare nella figurazione degli angeli all'Annunciazione e all'episodio delle due Marie), quanto della scuola di Giotto.

Il ciclo di affreschi è di grande valore iconologico. Infatti, le storie rappresentate trattano temi che dalla semplice devozione si estendono alla vita culturale del tempo nei suoi addentellati mitologici e simbolici. Tre in particolare hanno attirato la nostra attenzione. Dapprima osservando la scena del martirio di san Lorenzo, notiamo il possibile riciclo di un motivo iconografico caro all'antichità classica. Le catene ricordano infatti il destino cui è incorso uno dei più importanti dèi del pantheon ellenico, Kronos¹.

¹ E. D. SERBETI, s.v. «Kronos», in *LIMC*, VI/1, Zürich-München 1992, pp. 142 a-147 b.



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

Tra di essi c'è anche Zeus, che con uno stratagemma riuscirà ad evitare di essere mangiato (Hes. *Theog.* 485 ss.). Lo stesso Zeus, raggiunta l'età adulta e aiutato da Metis (o dalla stessa Gaia), farà bere a Kronos una pozione che lo costringerà a vomitare tutti gli dèi ingurgitati (Ps.-Apoll. *Bibl.* 1, 2, 1 ss.; Hes. *Theog.* 493 ss.). Evirato, sarà ridotto in catene. Anche le catene ai piedi di Kronos hanno valore simbolico (Macr. *Sat.* I, 8, 5), poichè legano nello stesso tempo Kronos a Uranos e Zeus a Kronos: stabilendo così un contatto tra il mondo «intellegibile» (*to noēton*) di Uranos e quello «intellettivo» (*to noeron*) di Kronos,

impedendo a quest'ultimo di cadere in basso, verso il mondo sensibile. Anche tale aspetto del mito è illustrato da Plotino (*Enn.* V, 8, 13) e, con maggiore ampiezza, da Proclo² nonché da Damascio nel *Commento al Parmenide*³.

Uno dei possibili riferimenti è il mito platonico di Ēr (*Resp.* 10, 614 a 4-616 a 14)⁴: Ēr, figlio di Armenio, muore in battaglia, ma ritorna miracolosamente in vita, raccontando di aver visto nell'aldilà un'immensa colonna di luce che discende dall'alto e attraversa il cielo e la terra. All'interno si scorgono le catene del cielo, dal momento che questa luce è come un legame che tiene unito tutto l'universo e regge l'intera sfera celeste. Ancora, secondo il *Fedone* platonico (67 c-d), in vesti che qualcuno ritiene orfiche⁵, il purificarsi è liberare l'anima «dal corpo come da catene».

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

Secondo Porfirio, Kronos dimorerebbe in un antro in mezzo all'Oceano (*De antr.* 7,15)⁶. Quanto dice Porfirio sembra riecheggiare il mito narrato nel *De facie in orbe lunae* (26: 941 A ss.)⁷ di Plutarco. Leggiamo in Plutarco che Kronos dimora in un'isola in mezzo all'Oceano: egli dorme, rinchiuso in una profonda

² *In Crat.* 52, 8-9; 73-74; 89, 24-25 (PASQUALI); *Theol. Plat.* IV, 6, 14 (SAFFREY-WESTERINK, p. 29).

³ *In Parm.* II, p. 137-138 (WESTERINK-COMBÈS III, p. 13, 5-14, 25).

⁴ M. VITALI, «Note al testo», in *Platone. Repubblica*, II, Milano 1995, pp. 979 ss.

⁵ M. DETIENNE, *La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme Ancien* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. CLXV), Paris 1963, p. 71.

⁶ Sull'intera tematica vd. anche W. FAUTH, s.v. «Kronos», in *Der kleine Pauly*, III, Stuttgart 1969, pp. 360 b-363 b.

⁷ J.H. WASZINK, «Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian», in *Vigiliae Christianae*, 1 (1947), pp. 145 ss.; Id., «The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum», in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université libre de Bruxelles*, 10 (1950) = *Mélanges H. Gregoire II*, p. 646; A.P. BOS, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* (Brill's Studies in Intellectual History, 16), Leiden-New York 1989, pp. 100-107 (che rintraccia le origini hittite del mito).

caverna risplendente come oro, e dormendo «vede in sogno ciò che Zeus» premedita (*prodianoeitai*).⁸

La figura di Kronos ha un posto di rilievo in una conventicola gnostica tardo antica, i Perati. È unanimemente riconosciuto come il pensiero gnostico, in quanto ritenuto «eretico» e liminare dai Padri della Chiesa, sia la fonte più o meno indiretta di molte delle figurazioni simboliche che alimentano il Medioevo cristiano. Ne caso dei Perati, una setta del III secolo d.C., apprendiamo da un loro misterioso libro come all'adepto, allo *gnōstikos* in possesso di un «sigillo» (*sphragis*) sia possibile dominare le acque che s'innalzano invisibili dal Caos primigenio. Esse corrispondono alla potenza del Mare, Thalassa, che i profani chiamano Kronos «in vincoli dopo aver chiuso con possenti catene il denso, nebuloso, oscuro e tenebroso Tartaro»⁹. Segue nel libro dei Perati una ulteriore spiegazione: «la potenza che custodisce Thalassa è androgina»¹⁰, il suo nome è Chorzar, la «figlia tifonica», fedele guardiana delle acque che ammansisce con dodici piccoli flauti, e che i profani chiamano Poseidone. Poseidone/Chorzar è circondata dalla *dōdekagōnios pyramis*, la «piramide dai dodici angoli», cioè il dodecaedro zodiacale¹¹, e con il suo movimento «oscura la soglia della piramide con diversi colori, compiendo il tempo notturno (*nyktochronos*)»¹². Un chiaro riferimento al tempo scandito dai cicli lunari.

Già presente in Omero e in Esiodo, Kronos è progressivamente assimilato al concetto di tempo, e quindi sovrapposto e confuso con Chronos. Su questo tema la trasformazione inizia già con i Pitagorici e prosegue con Platone, sino a giungere nel mondo latino dove il dio è identificato con Saturnus (Saturno), cioè con il

⁸ L'interpretazione di questo passo (corrotto nei manoscritti) ha suscitato non poche difficoltà, cfr. M. POHLENZ, s.v. «Kronos», in *PWRE*, XI/2, Stuttgart 1922, col. 2013; e A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology*, p. 107.

⁹ Hipp. Ref. V, 14, 1-2 (MARCOVICH, p. 178, 9-13).

¹⁰ Hipp. Ref. V, 14, 3 (MARCOVICH, p. 178, 14).

¹¹ Cfr. anche *Pistis Sophia* 3, 126, con probabile rif. al *dōdekaōros* zodiacale elaborato da Teucro di Babilonia.

¹² Hipp. Ref. V, 14, 4 (MARCOVICH, p. 178, 21-179, 22).

tempo più felice della storia dell'umanità, la mitica età dell'oro, i *Saturnia regna* di cui parla Virgilio (*Georg.* 2, 538)¹³.

Non solo, ma Kronos è anche un Pianeta, il settimo, il più lento e il più rilucente¹⁴. La trasformazione in asterismo, fa di Kronos un dio del tempo e dei pianeti: il più lontano e il più maestoso fra essi. Saturno apice dell'ebdomade e guida cosmica¹⁵ per le anime.

Nella chiesetta di San Giorio all'ingresso laterale sovrastato da una croce di probabile derivazione templare, troviamo l'affresco di Adamo ed Eva tentati.

¹³ F. BARATTE, s.v. «Saturnus», in *LIMC*, VIII/1, Zürich-Düsseldorf 1997, pp. 1078 a-1089 b.

¹⁴ E. SIMON, s.v. «Planetæ», in *LIMC*, VIII/1, pp. 1003 b-1004 b.

¹⁵ SIMON, «Planetæ», p. 1007 a-b; VIII/2, p. 664, tav. 28.



Chi legge il testo biblico (*Gen. 2, 9*) apprende che fra tutti gli alberi rigogliosi nell'Eden ve n'erano due particolari: «l'Albero della Vita in mezzo al giardino e l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male». Dio vieta all'uomo di mangiare i frutti del secondo albero, quello della Conoscenza. Il testo però cade in contraddizione. Infatti, poco oltre, Eva, in risposta al serpente tentatore, asserisce: «*Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"*» (*Gen. 3, 2-3*). Ora, nella precedente pericope, abbiamo letto che l'albero al centro del giardino di Eden non era quello della Conoscenza, a cui è vietato alimentarsi, bensì quello della Vita.

Verisimilmente, all'inizio l'albero edenico è uno solo, chiamato in due modi differenti. I commentari rabbinici confermano tale congettura: originariamente i due alberi si ergevano entrambi al centro del giardino, uniti per le radici¹⁶. Altre versioni descrivono l'Albero della Conoscenza cingere come una siepe l'Albero della Vita¹⁷. Alcune fonti sostengono che Adamo, per aver mangiato il frutto, ebbe il dono della profezia¹⁸; egli preferì il dono della conoscenza piuttosto che quello dell'immortalità. Ciò significa che si trattava di un frutto enteogeno¹⁹, capace di dilatare i limiti della percezione.

Nel nostro affresco un serpente tentatore di colore bluastro si avvolge sinuoso fra i rami dell'Albero edenico. Da altre fonti apprendiamo che un verde bluastro è il colore di Saturno (Mart. Cap. *De nupt.* 1, 70)²⁰. Al serpente (in greco *ophis*), si ispirano i cosiddetti Ofiti, una cerchia gnostica molto nota nell'antichità cristiana. Origene, che attraverso il pagano Celso ne confuta un presunto cosmogramma, parla di una loro liturgia in cui Kronos «astro splendente» è invocato come primo e settimo Arconte planetario (*Contr. Cels.* 6, 31). Ha forma di leone ed è segretamente chiamato Ialdabaōth.

Nelle conventicole gnostiche l'opposizione al Dio dell'Antico Testamento si radicalizza al punto di dare valutazione positiva a personaggi che nella Bibbia vengono rappresentati come nemici di Dio. In questo ordine di idee gli Ofiti venerano il serpente quale elargitore agli uomini della *gnōsis*, la «conoscenza» del Bene e del Male che il Dio dell'Antico Testamento aveva vietato ad Adamo ed Eva. Alla gnosi cosiddetta «ofitica» appartengono i già citati Perati²¹, prescelti nel

¹⁶ L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1925, p. 91 n. 51.

¹⁷ GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphia 1909, p. 70; V, p. 91 (trad. it. di E. Loewenthal, *Le leggende degli ebrei*, I [Biblioteca Adelphi 314], Milano 1995, p. 79).

¹⁸ *Gen. Rab.* 200-201; *Yalqut Gen.* 34; GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, pp. 97-98; R. GRAVES-R. PATAI, *I miti ebraici* («Il Cammeo», 4), Milano 1980, p. 94.

¹⁹ GRAVES-PATAI, *I miti ebraici*, pp. 98-99, n. 10.

²⁰ BARATTE, «Saturnus», p. 1078 b.

²¹ M. TARDIEU, s.v. «Perati», in Y. BONNEFOY (ed.), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, III, Milano 1989, pp. 1364 b-1367 b; F. MICHELINI TOCCI, «La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)», in AA.VV., *Omaggio a P. Treves*, Padova 1984, pp. 249 ss.; A. MAGRI, «L'esegesi della setta ofitica dei Perati», in *Apocrypha*, 14 (2003), pp. 193-223; Id., «Il nome dei

conoscere le segrete vie che hanno portato l'uomo nel cosmo e che dal cosmo lo possono liberare. La principale di queste vie è il flusso generativo, spermatico²², riconosciuto nel dio Kronos: sue sono le «acque corrosive» che avvolgono e dissolvono gli universi²³, 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 terra²⁴, e precisamente quello che scaturisce dalla nona delle sue sorgenti. Il potere dello Stige – secondo il commentatore peratico – sarebbe talmente esiziale da atterrire gli stessi dèi: così intenderebbe anche Omero quando parla di un giuramento grande e tremendo stipulato sulle sue acque abissali²⁵.

Accanto al martirio di san Lorenzo, l'affresco del misterioso Abate appare circondato da simboli riconducibili all'alchimia. Pur nella sua frammentarietà, causa un incipiente degrado, si riconoscono i segni convenzionali presenti nei manoscritti dell'alchimia ellenistica.

Perati», in *Orpheus*, N.S. 28 (2007), pp. 138-161.

²² F. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Ēš mēšarēf* con un *excursus* sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), pp. 67-68.

²³ Hipp. Ref. V, 16, 2 (MARCOVICH, p. 182, 6-10); MAGRI, «L'esegesi», p. 195.

²⁴ Cfr. E.H. BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen* (ROSCHE, *Ausführliches Lexicon*, Supp. Band), Leipzig 1904, *passim*.

²⁵ Hipp. Ref. V, 16, 3 (MARCOVICH, p. 182, 15-17); MAGRI, «L'esegesi», p. 195, n. 7; un voto pronunciato da Hera (*Il.* 15, 36-38), da Calipso (*Od.* 5, 184-186) e recitato nell'Inno omerico ad Apollo (*Hom. Hymn.* 3, 84-86).



Il carattere alla sinistra della figura dell'Abate è ingrandito qui di seguito:



La vicenda di Kronos ha infatti un significativo riflesso nell'alchimia ellenistica, a partire dal neoplatonico Olimpiodoro²⁶. Passando per Zosimo di Panopoli, nello scritto incentrato sulla sacertà della «Lettera Omega», in cui esprime le virtù della

²⁶ Olympiod. *In Plat. Phaed.* 1, 3, 3-14 (= L.G. WESTERINK [ed.], *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I: Olympiodorus, Amsterdam-Oxford-New York 1976, pp. 40-41); *Orph. fr.* 220 (KERN); G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano, 1990, 4 (B 77), pp. 286-287; P. SCARPI, *Le religioni dei misteri*, I, Milano 2002, pp. 380-381.

theion hydōr, l'«acqua divina», o «acqua sulfurea»²⁷: la lettera Ω, tonda, suddivisa in due emisferi speculari, ha il dominio della settima *zōnē* planetaria, l'epiciclo di Kronos²⁸, il Saturno *prima materia* dell'opera alchemica²⁹, l'abisso ultimo e oscuro cui giunge la coscienza all'inizio della metamorfosi. Secondo il «senso corporeo» (*ensōmaton*) la lettera Ω raffigura Ōkeanos, il fluido germinale inteso quale acqua primigenia: in ciò sta il segreto operativo dell'«acqua divina»³⁰. Ancora, nel «Dialogo di Cleopatra coi filosofi» possiamo leggere di una Cleopatra che illustra all'iranico mago Ostanes e ai suoi discepoli una manipolazione alchemica nella quale le acque benedette, santificate, scendono a visitare il defunto tratto in catene e vessato dalla tenebra di Ade, e come farmaco di vita lo risvegliano, traendolo dal sonno (*CAAG* II, 292, 18-293, 2)³¹. Lo scenario è presente nell'*Apokryphon Johannis*, uno tra i più importanti testi gnostici a noi pervenuti (II, 30, 32-31, 25 [recensione lunga])³²: il Salvatore/Pronoia scende per ben tre volte nel mondo del caos; nell'ultima di queste compie un rito sotterico: libera lo gnostico dalle catene del fato e di Ade, lo immerge nelle acque di luce e lo «segna» (*sphragizein*) con cinque «sigilli» (*sphragis*), affinché la morte non abbia più alcun potere su di lui.

Ad Alessandria d'Egitto la gnosi alchemica si era consolidata in una cerchia ermetica molto esclusiva già nei primi secoli della nostra era³³ ed aveva conosciuto la sua epoca aurea alla fine del III secolo. Decaduta Alessandria, la diaspora degli

²⁷ Così traduce H.M. JACKSON, *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega* (Society of Biblical Literature – Texts and Translations, 14/Graeco-Roman Religion, 5), Missoula (Montana) 1978, p. 16.

²⁸ Per la concezione di «epiciclo», vd. A. JORI, s.v. «Planeten: I. Astronomie», in *DNP*, 9, Stuttgart-Weimar 2000, coll. 1066-1071.

²⁹ JORI, «Planeten: I. Astronomie», p. 41.

³⁰ *Comm. Lett. Ω* 1, 1-5 (= A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, p. 88).

³¹ R. CHARRON, «The *Apocryphon of John* (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature», in *Vigiliae Christianae*, 59 (2005), p. 444.

³² CHARRON, «The *Apocryphon of John*», p. 448-449.

³³ G. QUISPÉL, «Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism», in R. van den Broek-C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), Amsterdam 2000, pp. 145 ss.; e, nello stesso volume, R. VAN DEN BROEK, «Religious Practices in the Hermetic “Lodge”»: New Light from Nag Hammadi», pp. 77 ss.

alchimisti toccò Bisanzio: lì l'Arte regia fiori e si trasmise anche con il beneplacito di imperatori quali Eraclio³⁴. È plausibile che in una fase arcaica la prassi della manipolazione degli elementi venisse illustrata e tramandata unicamente attraverso diagrammi e non per iscritto. Consuetudine ben nota al mondo antico, se pensiamo alla cosmologia del *Timeo* platonico, strutturata in una successione di forme geometriche³⁵. Ma di questi cosmogrammi non è rimasto quasi nulla.

Non ci si deve quindi stupire di trovare figurazioni riconducibili alla cosmologia alchemica in aree iconografiche apparentemente lontane.

Ad esempio, una rara rappresentazione dell'Ouroboros alchemico, il Drago avvolto su se stesso, come sottolineato in studi recenti³⁶, si ritrova in un manoscritto della *Consolatio philosophiae* di Boezio, conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano Greco 328)³⁷. Da sottolineare infine come i manoscritti di alchimia greca siano giunti sino a noi grazie anche alla comunità cristiana: la parola «alchimia» è una combinazione dell'articolo arabo *al-* con la parola greca *chēmia*, il tutto attraverso la mediazione del siriano *kīmīyā*, cioè dall'aramaico di Edessa, un idioma sostanzialmente cristiano; la cosa poi è complicata dal fatto che gran parte dei testi alchemici siriani in nostro possesso sono tali solo in quanto alla grafia, poiché la lingua usata è l'arabo, secondo un sistema di scrittura adoperato dagli arabi cristiani che prende il nome di karshuni.

³⁴ N. PORCU, «L'immagine della Ruota della Fortuna nei manoscritti della *Consolatio philosophiae* di Boezio», in *Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari*, 17 (2003), p. 15; J. VAN LENNEP, *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Paris-Bruxelles 1966, p. 32.

³⁵ *Tim.* 53c ss.; F. STRUNZ (C.-M. EDSMAN), s.v. «Alchimie», in *RGG*, I, Tübingen 1957, col. 220.

³⁶ PORCU, «L'immagine della Ruota della Fortuna», p. 14 (con bibliografia alle nn. 35-36).

³⁷ Cfr. M. PEREIRA, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Studi Superiori/395 – Studi Storici), Roma 2001, p. 41; 89.

