

EZIO ALBRILE

CORPI DI LUCE E ANIME PLANETARIE

Mitologie somatiche tra neoplatonismo e gnosticismo

I. IL CORPO ORFICO

Protagonista indiscusso del mito orfico è Dioniso. Nella versione genericamente nota, i Titani ricoperti di fango e gesso, bianchi come morti, attirano il giovane dio con ninnoli, lo colpiscono e lo smembrano; la vittima viene tagliata in sette parti e gettata in un calderone, issato su un tripode; i brandelli del fanciullo bollono, sino a quando i pezzi di carne sono tolti dal calderone e infilzati su degli spiedi per essere arrostiti[1].

Tuttavia non si giunge a consumare il pasto. Attirato dal profumo d'arrosto compare Zeus, che, resosi conto del misfatto, con i suoi fulmini impedisce ai Titani di portare a termine il simposio cannibalico[2]. L'unico documento in cui si narra un'antropogonia orfica, o ritenuta tale[3], rappresenta il compimento di questo abominevole convito. La vicenda è puntualmente raccontata, nel VI sec. d.C., dal filosofo neoplatonico Olimpiodoro (il Giovane), commentando il *Fedone* platonico: su istigazione di Hera, i Titani, posti a guardia del giovane Dioniso, lo afferrano, lo fanno a pezzi e se lo mangiano. Zeus, adirato, fulmina, incenerisce i Titani e «dalla fuliggine delle esalazioni prodotte originò della materia da cui nacquero gli uomini»[4]. L'uomo, nell'orfismo, è quindi scisso tra un'anima divina proveniente dal dio e un corpo, σῶμα, derivante dai Titani, che è anche σῆμα, tomba in cui è incarcerata l'essenza dionisiaca; l'anima caduta in questo mondo è quindi segnata da questa indebita mistione tra l'elemento titanico e l'elemento dionisiaco.

Euripide, in un'opera perduta (Fr. 68 [NAUCK]), proponeva l'arcano dilemma: «Chi sa se vivere non è morire e morire vivere?». È il celebre verso[5] citato da Platone nel *Gorgia* (492 e), da mettere in rapporto con la dottrina sull'anima raccontata, sempre da Platone, nel *Cratilo*

---

1 CALLIMACO fr. 643 = G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1990, 4 (B 15), p. 210; P. SCARPI, *Le religioni dei misteri*, I, Milano 2002, A 13, p. 376; Clem. Alex. *Protrept*. 18, 1-2 = *Orph. fr*. 35 (KERN, p. 255; BERNABÉ, 318 I, p. 260; 322 I, p. 265); COLLI, I, 4 (B 38), p. 246; SCARPI, A 15, p. 378; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 ss. = *Orph. fr.* 214 [2] (KERN, p. 234; BERNABÉ, 304 III, p. 248); cfr. I.M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941, pp. 307 ss.

2 K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (Il ramo d'oro, 21), trad. L. del Corno, Milano 1998[3] (ed. or. München-Wien 1976), pp. 230-231.

3 R.G. EDMONDS III, «A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus "Orphic" Creation of Mankind», in *American Journal of Philology*, 130 (2009), pp. 511-532.

4 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 [1] (KERN, p. 238; BERNABÉ, 304 I, p. 248); COLLI, I, 4 (B 77), p. 286; SCARPI, p. 380.

5 W.K. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study on the Orphic Movement*, London 1952[2], p. 264; S. MACÍAS OTERO, «Orfeo y el orfismo en la tragedia griega», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro*, II, Madrid 2008, p. 1210.

(400 c): il corpo è σῆμα (= tomba, segno) dell'anima, poiché «significa» (σεμαίνει), esprime come essa sia sepolta nel σῶμα (= corpo). L'insegnamento è attribuito a «certuni», senza nessuna specificazione, mentre a «quelli della cerchia di Orfeo» si ascrive l'asserto per cui l'anima paga la pena delle colpe anteriori[6], «custodita» (σώζεται) nel corpo[7].

La morte, per il myste, il teleste orfico, non è il ritorno al non essere, alla notte dell'Ade; viceversa, come se ponesse fine (τελέται) ad una fase preparatoria dell'esistenza, la morte gli dischiude la strada per la libertà quale nascita in una nuova e imperitura forma di vita[8]. Anche i cristiani si approprieranno del mito sacrificale orfico[9], identificando Dioniso con l'*Anima mundi*, la neoplatonica Πεγαῖα ψυχή.

Nel *Gorgia*, dopo il passo di Euripide e l'affermazione di un «saggio» «Ora noi siamo morti e il corpo è la nostra tomba», si presenta un «italiota», forse un pitagorico[10], che richiama un'altra dottrina. Si tenta ancora oggi di discernere ciò che vi è di orfico da ciò che vi è di pitagorico in questi insegnamenti[11]. Secondo alcuni le due sequenze platoniche sembrerebbero giustificare la separazione fra «orfici» e «pitagorici»[12]. Si afferma in queste testimonianze l'idea di un corpo invisibile e maculato, contrapposto a una identità interiore, profonda, libera dalla necessità e dal fato.

II. CORPI MUTANTI

Le radici del corpo astrale sono incontestabilmente da ricercarsi nel *Fedro* platonico (246 e): per innalzarzi verso gli dèi, verso un mondo di bellezza, bontà e sapienza, l'anima, deve staccarsi dalle cose terrene riprendendo le «ali» (πτέρωμα) perdute in un tempo anteriore. Neopitagorici e neoplatonici riscrivono la vicenda in una dimensione psicagogica: l'anima, pura «essenza intellegibile» (νοητὴ οὐσία), è racchiusa in un involucro ineffabile, lo πνεῦμα ψυχικόν, il «soffio dell'anima», il suo «veicolo» (ὄχημα)[13] o «guida» (ἡνίοχος), il corpo luminoso che per gli *Oracoli caldaici* è il «tenue veicolo dell'anima» (ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα)[14]. Secondo Porfirio lo ὄχημα è l'entità pseudocorporea a metà fra anima e involucro somatico, l'«anima pneumatica, con la quale si colgono le immagini delle realtà materiali»[15], il baccello dell'anima o anima irrazionale, il guscio onirico attraverso cui l'invisibilità del νοῦς comunica con il corpo[16].

---

6 L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris 1959, p. 69.

7 I.P. COULIANO, *Esperienze dell'Estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna 926), Roma-Bari 1986, p. 189, n. 46.

8 J.E. HARRISON, «The Meaning of the Word Telete», in *Classical Review*, 38 (1914), pp. 36-38.

9 R. EISLER, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg 2 [1922-1923]/II. Teil), Leipzig-Berlin 1925, pp. 168; 179; G. QUISPEL, «The Demiurge in the Apocryphon of John», in *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55), Leiden-Boston 2008, p. 50.

10 Per alcuni si tratterebbe di un orfico, cfr. U.BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo: tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi N. 66), Roma 1976, p. 74.

11 COULIANO, *Esperienze dell'Estasi*, p. 43.

12 F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 248; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. by E.L. Minar, Jr., Cambridge (Mass.) 1972 (rev. dell'ed. or. Nürnberg 1962), pp. 125-129.

13 M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose* (Symbolon, 19), Catania 1998, pp. 42 ss. e *passim*.

14 N. AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiérocles d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle* (Philosophia Antiqua, 45), Leiden 1986, p. 229.

15 *De regr. anim*. Fr. 2 (BIDEZ, p. 28, 6); 290 F (G. GIRGENTI-G. MUSCOLINO [cur.], *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli, con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Milano 2011, p. 58); DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 112-116.

16 Così anche Sinesio, *De insomn*. 137 a.

I neoplatonici, in particolare Porfirio e Proclo, si riferiscono ad esso come a uno πνεῦμα. Proclo in particolare distingue fra un συμφυή ὄχημα, un «veicolo congenito» che mantiene l'anima nel circuito cosmico, e un secondo ὄχημα γενεσιουργόν, un «veicolo creatore», simile a una conchiglia, ὀστρεώδης, il veicolo che rende l'anima terrestre[17].

Gli Gnōstikoi hanno un atteggiamento controverso verso tale «spirito»: da un lato ritengono essi stessi parte di uno πνεῦμα totalmente immateriale[18], frammenti di luce consustanziali al vero Dio, da un altro legano le sorti dell'anima a quelle di un spirito impuro, uno «spirito di contraffazione» (ἀντίμιμον πνεῦμα)[19] guidato dagli Arconti planetari, uno spirito imitatore, che istiga Adamo ad inclinarsi verso il desiderio e la «concupiscenza» (ἐπιθυμία)[20].

Tale ambiguità rivela un malessere verso il mondo presente già in uno dei più autorevoli esponenti del cosiddetto «medioplatonismo», Numenio di Apamea. Numenio[21] distingue fra un Dio iniziale, autore di una prima creazione entro cui sparge i semi delle anime concepiti come sue «emanazioni» (προβολή), e uno inferiore, un Νομοθέτης, un Demiurgo che dissemina e trapianta, di corpo in corpo, le anime discese dall'alto (fr. 13 [DES PLACES, p. 55])[22].

È nota la vicinanza tra Numenio e certa eterodossia giudaica, che riconosceva una natura duale in Dio. Un antesignano era Ezechiele Tragico (ca. 200 a.C.), un drammaturgo al crocevia fra tragedia classica e Antico Testamento. Uno tra i pochissimi frammenti sopravvissuti della sua *Exagogē*[23], conservato da Eusebio di Cesarea[24], narra di un sogno di Mosè[25]. Sulla cima del monte Sinai il Patriarca vede un trono innalzantesi sino al cielo. Sopra sta seduto un Uomo (Φώς) indiademato che nella mano sinistra reca un grande scettro[26]. La parola φώς, «uomo», o, più precisamente, l'accusativo φῶτα, per via dell'assonanza con φῶς, «luce», suggerisce l'idea della Gloria di Dio, il *kabōd* della mistica giudaica, apparsa a Mosè[27]. Questo perché il giudaismo alessandrino riconosceva nel φῶς di *Genesi* 1, 3, secondo la traduzione dei Settanta, una figura mediatrice, una ipostasi di Dio assimilata alla sua «Gloria»[28].

Spingendosi oltre nell'interpretazione, si giunge così a scindere Dio, un Dio nascosto, dalla sua «Gloria», chiamata φώς oppure Ἄνθρωπος, l'Uomo archetipale. Sono gli albori

17 AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 241.

18 DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 41-42, che percepisce la smaterializzazione dell'idea di πνεῦμα a partire da Filone Alessandrino.

19 A. BÖHLIG, «Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten», in *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (AGSJU, 6), Leiden 1968, pp. 162-174.

20 *PS* III, 111 ss. (SCHMIDT-MACDERMOT, *Pistis Sophia*, p. 283, 19 ss.).

21 G. QUISPEL, «Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism», in *Vigiliae Christianae*, 46 (1992), p. 7.

22 A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermes Trismegiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, p. 44.

23 P. LANFRANCHI, *L'*Exagoge *d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 21), Leiden-Boston 2006.

24 *Praep. ev*. 9, 25, 5.

25 P. VAN DER HORST, «Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist», in *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 61-71; P. LANFRANCHI, «Moses' Vision of the Divine Throne in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian», in H.J. DE JONGE-J. TROMP (eds.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2003, pp. 53-59; ID., «Il sogno di Mosè nell'*Exagoge* di Ezechiele Tragico», in *Materia Giudaica*, 8 (2003), pp. 105-111.

26 LANFRANCHI, *L'*Exagoge *d'Ezéchiel le Tragique*, pp. 171-172.

27 LANFRANCHI, *L'*Exagoge *d'Ezéchiel le Tragique*, p. 195.

28 J.E. FOSSUM, *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30), Freiburg-Göttingen 1995, p. 21.

del pensiero gnostico, che si ritrovano nella «setta religiosa» (*sectae sanctioris*) di cui parla Calcidio, un chiosatore e neoplatonico latino fortemente influenzato da Numenio[29]. La cerchia di cui espone gli insegnamenti dà una interpretazione platonizzante di *Genesi* 2, 7: Dio plasma un corpo terreno vivificato da due tipi anima, un'anima astrale, tratta dalla «volta celeste», e uno spirito noetico, che è il *logos*, il «dono» concesso dal sommo Dio all'uomo[30].

Ne consegue la classica tricotomia gnostica tra la «scintilla» divina, σπινθήρ oppure πνεῦμα, la ψυχή, l'anima propriamente detta, e il corpo terreno, hylico. Lo πνεῦμα gnostico è interamente smaterializzato, appartiene al mondo della luce, solo i neoplatonici ne conserveranno il senso originario[31].

III. CONCREZIONI

L'anima è un denso grumo di concrezione astrale, ciò si può cogliere nel *Corpus Hermeticum*, secondo il quale lo πνεῦμα sarebbe un aggregato psichico di natura eterica, legato agli influssi planetari[32], che l'uomo rilascia alla morte. Ci sono passioni provenienti dalla ὕλη, la materia terrena, e altre dovute agli astri, le ἐνεργείας astrali che, secondo il *Poimandres* ermetico, l'anima abbandonerebbe nel passaggio attraverso i sette pianeti[33], spogliandosi via via dei vari «temperamenti», i sette vizi; le sette inclinazioni malvagie conosciute nelle antropogonie gnostiche (Ir. *Adv. haer*. 1, 29, 4)[34].

Al contrario, il «veicolo» o «corpo astrale» è acquisito dall'anima durante la discesa dal cielo: così Porfirio[35] spiega la natura e le funzioni dello πνεῦμα, un composto di αἰθήρ che transitando nei pianeti si ispessisce e si oscura assorbendo umidità dallo spazio atmosferico circostante[36]. Macrobio, nel *Commento al sogno di Scipione*, parlando della quintessenza luminosa = αἰθήρ – sostanza base dell'anima in Critolao ed Eraclide Pontico –, asserirà che secondo Eraclito essa sarebbe un frammento astrale, una scintilla *stellaris essentiae*[37]. L'essenza celeste che, discesa nel mondo terreno, si mescola agli influssi psichici, trasformandosi in πνεῦμα ψυχικόν o «anima pneumatica»[38].

Nei frammenti sopravvissuti del *De regressu animae*, Porfirio fa esplicito riferimento ad un'«anima spirituale» contrapposta a un'«anima intellegibile»[39]; una distinzione, ripeto, che non ha nulla a che vedere con il significato che diamo oggi al termine «spirito»: qui πνεῦμα è inteso come un aggregato corporeo, invisibile e psichico, collegato alle mutazioni plastiche dell'immaginazione (φαντασία), un insegnamento che trova le sue radici in Platone[40]. L'anima pneumatica è una forma di anima inferiore che è all'origine della conoscenza sensibile e della vita passionale. Attraverso di essa si configurano i molteplici legami con il mondo della materia.

Nel momento del trapasso, quando l'anima si separa dal corpo, essa ritrova il veicolo pneumatico o corpo astrale[41], al quale resta congiunta sino al ritorno alle sfere planetarie[42].

---

29 QUISPEL, «Hermes Trismegistus», p. 8.
30 Calcid. *In Tim*. 55 (WASZINK, p. 103, 1-9; MORESCHINI [Milano 2003], p. 214).
31 DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 26 ss.
32 *Corp. Herm*. 10, 13-16 (RAMELLI [Milano 2005, pp. 262-264].
33 *Corp. Herm*. 1, 24-25 (RAMELLI, p. 86).
34 RAMELLI, p. 100, n. 61.
35 *Sent*. 29 (LAMBERZ, p. 18, 6); *Ad Gaur*. 11, 3 (KALBFLEISCH, p. 49, 18); cfr. L. SIMONINI, «Commento», in *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi, 48), Milano 1986, pp. 124-125.
36 *De abst*. 1, 33, 2-3; 34, 4; 38, 2; 46, 1; 47, 2; 55, 1.
37 Macr. *In somn.* 1, 14, 19.
38 Cfr. Procl. *El. theol*. 209; Macr. *In somn.* 1, 11, 8 ss.
39 GIRGENTI-MUSCOLINO, pp. 51-83.
40 DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 50 ss.
41 *Sent*. 29 (LAMBERZ, p. 18, 6).

Pochi eletti, grazie a peculiari doni noetici sviluppati nella contemplazione e nella quiete, riusciranno nella ἐπιστροφή, conseguendo la revulsione dal piano dell'esistenza somatica, cioè la liberazione definitiva; agli altri non resteranno che le pratiche teurgiche per agire sullo πνεῦμα ψυχικόν e liberare dalle parti più grevi il veicolo dell'anima, conducendolo alle soglie della risalita astrale[43]. È l'insegnamento impartito nel *De regressu animae*, nel quale Porfirio (lontano dalla noesi plotiniana) riconosce validità ai riti teurgici, efficaci però solo sullo πνεῦμα ψυχικόν.

Il destino dello πνεῦμα dopo la morte dipende dalla condotta seguita nell'esistenza terrena. Una vita trascorsa nella continenza e nella contemplazione porta l'anima a indossare nel *post mortem* uno πνεῦμα eterico, quasi incorporeo. Chi più si è maculato in vita con la ὕλη, rimarrà vincolato ad essa, in una sequela di esistenze oscure prive della gnosi divina.

In un passo del *Fedone* Platone parla dell'anima in termini di πνεῦμα [44]. È un indizio importante, poiché permette di rintracciare lo sviluppo di un'idea di anima molto concreta e molto corporea[45]: l'anima è il respiro cosmico che nutre la vita individuale.

IV. FLUIDITÀ

È un teurgo il «vecchio Caldeo» che agendo sullo πνεῦμα ψυχικόν di una fanciulla, la riporta in vita prima che sia inumata nel sepolcreto. L'episodio è narrato nei *Babyloniaka* di Giamblico (scrittore del II sec. d.C. distinto dall'omonimo e più famoso neoplatonico), un'opera purtroppo giunta solo in epitome nella *Biblioteca* di Fozio[46]: schegge sapienziali che danno al romanzo antico una specifica connotazione misterica[47].

Già Proclo notava che Porfirio aveva fatto propria la dottrina caldea del veicolo dell'anima, acquisito nella discesa dal mondo celeste[48]. Questo ὄχημα è composto di etere, di Sole, di Luna e di aria, ingredienti che vanno a configurarsi in un involucro corporeo[49], il «tenue veicolo dell'anima», come recita il citato fr. 120 (DES PLACES) degli *Oracoli caldaici*[50].

I neoplatonici, al pari del *Poimandres* ermetico[51], ritengono gli aggregati dell'anima riflesso di un'attività psichica autonoma. Sta all'anima, secondo Porfirio, scegliere un corpo etereo disponendosi nella purità; un corpo solare, passando dal ragionamento all'immaginazione; un corpo lunare, indugiando nei piaceri, effeminandosi nel bruciante

---

42 Sines. *De insomn*. 140 d; cfr. W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, pp. 42 ss.; DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 157 ss.

43 DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma*, pp. 251 ss.

44 *Phaed*. 70 a.

45 F. MOLINA MORENO, «Ideas órficas sobre el alma», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reecuentro*, I, Madrid 2008, pp. 611-612.

46 Q. CATAUDELLA (cur.), *Il romanzo antico greco e latino*, Firenze 1973, p. 257.

47 R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962, pp. 178-191, che legge i *Babyloniaka* in chiave mithraico-iranica.

48 *In Plat. Tim*. 3 (DIEHL I, p. 234, 26); cfr. E.R. DODDS, «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», in *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 55 ss. (repr. in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it., *I Greci e l'irrazionale*, Appendice II: *La Teurgia*, Firenze 1978, pp. 335-369); H.D. SAFFREY, «Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques», in *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), pp. 209-225; ID., «La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IVe-Ve siècles)», in *Koinonia*, 8 (1984), pp. 161-171; M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1992, pp. 146 ss.; C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus* (Kernos Supp., 9), Liège 1999.

49 H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Misticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960 (nouvelle édition par M. Tardieu, Études augustiniennes, Paris 1987), pp. 178-184; 413-417.

50 Su questo, cfr. O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971.

51 *Corp. herm*. I, 25-26.

desiderio per le forme; vanificate queste scelte, all'anima non rimane altro che il corpo terreno, cioè la caduta in un involucro prodotto dalla condensazione di un'atmosfera satura di vapori umidi[52]. Questa differenziazione fra «corpo etereo», «corpo solare», «corpo lunare» e «corpo terreno», richiama una disciplina religiosa diffusa nel continente indiano, lo Śivaismo kaśmiro. Anche se non è possibile giungere a una cronologia accurata di questa tradizione, un testo di riferimento, gli *Śivasūtra* di Vasugupta, un maestro vissuto in Kaśmīr tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo d.C., espongono un insegnamento affine: il mondo non sarebbe altro che una costruzione immaginaria e reale del sé interiore, il «principio vitale individuale», di cui i sensi non fornirebbero che una rappresentazione. Secondo tale disciplina la realtà si configurerebbe in quattro livelli o «stati», esperiti dallo yogin, il praticante: lo stato di veglia, cioè il mondo terreno, lo stato di sogno, lo stato di sonno profondo (cioè l'immersione nel sogno), e la coscienza profonda[53]. I quattro corpi raccontati dal sommo discepolo di Plotino.

Porfirio utilizza inoltre il verbo ῥέπειν, «inclinare»[54], e il sostantivo ῥοπή per designare il protendersi dell'anima verso il corpo, verso la molteplicità della ὕλη, un tracollo che produce l'allentarsi dei freni inibitori la ragione[55]. L'espressione utilizzata, ῥοπὴ πρὸς τὴν γένεσιν, «inclinazione verso la generazione», risale al *Fedro* platonico[56]. Un monito ripetuto negli *Oracoli caldaici*, che mettono in guardia l'anima dal «protendersi verso il basso» (κάτω νεῶσις), declinando verso un mondo baluginante tenebre, sospeso sull'abisso (fr. 163 [DES PLACES]).

Le anime, per Porfirio, sono naturalmente legate alla generazione[57] e una volta discese nella ὕλη smarriscono la nozione del mondo noetico che esse contemplavano[58]. Il godimento (τέρψις) è quello del corpo: le emozioni e il fascino della sessualità soffocano l'anima nel fango delle passioni corporee. È l'anelito eiaculativo che deriva dal contemplare ossessivamente l'universo femmineo (τὸ θῆλυ).

Il legame fra generazione e umido fonda il coito quale scambio di fluidi fisiologici, nel momento in cui i recessi del corpo femminile, cioè la ὕλη, si lasciano inondare dai fiotti della γένεσις spermatica, immersi nelle correnti del divenire. Un motivo che sarà fatto proprio dal puritanesimo cristiano, propenso a ritrovare nell'«acqua del demonio» lo stigma della nascita e della concupiscenza[59]. In piena sintonia con il frammento orfico che sostiene come per «le anime l'acqua rappresenti la morte», c'è il timore fobico che l'umidità dissolva le anime disincarnate, facendole germinare, scagliandole nuovamente nel ciclo cosmico[60]; un tremore che gli Gnōstikoi di fede «sethiana» rivivono nella ὕδωρ φοβερόν, l'«acqua spaventosa»[61], procreatrice di uteri femminili. La natura calda e umida dello sperma è, secondo gli scritti aristotelici[62], all'origine di tutte le creazioni: una cosmogonia, assieme a quella sethiana, conforme ai modelli iranici[63].

---

52 *Ad Gaur*. 6, 1 (KALBFLEISCH, p. 42, 9); *De abst*. 2, 42.

53 R. TORELLA (cur.), *Śivasūtra*, Roma 1979, pp. 92-101; cfr. R. GNOLI (cur.), *Testi dello Śivaismo*, Torino 1962, pp. 37-39.

54 SIMONINI, «Commento», p. 130.

55 *Sent.* 28; 30; 32 (LAMBERZ).

56 *Phaedr*. 247 b.

57 *Apud* Stob. 1, 49, 67 (WACHSMUTH I, p. 457, 19).

58 *De abst*. 1, 33, 2.

59 Method. *Symp*. 11; Iustin. *Apol*. 1, 61, 10; SIMONINI, «Commento», pp. 126-127.

60 *Orph. fr.* 226 (KERN, pp. 242-243; ; BERNABÉ, 437 II/1, p. 369).

61 Hipp. *Ref*. 5, 19, 5.

62 Pseudo-Arist. *Probl*. 4, 28, 880 a; Arist. *De anim*. 405 b.

63 Cfr. GH. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 121 ss.

L'umore che ha più affinità con lo πνεῦμα ψυχικόν è la bile (nera o gialla)[64], fonte di vita, essenza sottile ed eterea, in stretto rapporto con tutto ciò che nell'anima non è elemento divino[65], secondo un modello antroposofico codificato nel *Timeo* platonico. Per Platone, come per tutto il pensiero antico, il corpo dell'uomo è un mondo in miniatura, un microcosmo nel quale ogni singola parte è il riflesso di qualcosa di più grande (divino o meno) presente nell'universo (visibile o invisibile). L'encefalo è sede della parte più divina, il νοῦς, principio immateriale a cui si deve l'ordinamento del tutto. Per tenere separata questa parte divina (l'anima noetica) dal resto del corpo, il demiurgo platonico ordina agli dèi di creare nel torace una cavità, sigillata dal diaframma[66], ove collocare l'anima irascibile, cioè la parte mortale dell'anima che avrà sede nel cuore. Più in basso trova infine posto l'anima appetitiva, la frazione più aspra e selvaggia dell'anima, la cui sede è il fegato. Il fegato è nel microcosmo uomo lo specchio in cui si riflettono le realtà intellegibili, è un tramite fra l'alto e il basso.

La bile è funzione di questa reciprocità e comunicazione fra l'alto (l'anima noetica) e il basso (l'anima appetitiva), poiché la forza dei ragionamenti che proviene dal νοῦς giunge al fegato come riflessa in uno specchio che ricevendo dall'alto le impronte ne rende visibili le immagini[67]. In ragione di ciò il fegato è ritenuto psicagogo[68] e strumento di visione: in esso, come in uno specchio, prendono forma le immagini del νοῦς (l'anima noetica).

Espressione della parte divina dell'anima, lo πνεῦμα ψυχικόν rende in immagini le intuizioni che provengono per ispirazione dal mondo noetico. La bile (nera e gialla) ha quindi un ruolo determinante in questa percezione plastica della realtà. Per questo il fegato nelle ore del sonno notturno diventa strumento di divinazione, in quanto non partecipe del ragionamento e del νοῦς, realtà queste completamente immateriali[69].

La bile ha la facoltà di sconvolgere e di modificare la vita immaginativa: agendo sullo πνεῦμα ψυχικόν e sul sangue, lascia affiorare immagini alterate e sfigurate in ragione di un mutato rapporto tra bile nera e bile gialla, cioè fra amaro e dolce, un labile equilibrio sul quale si diffonde dettagliatamente il *Timeo* platonico[70]. Una circostanza fisiologica che viene interpretata ritualmente: nelle evocazioni dei morti effusioni di bile assieme a sangue costituirebbero il nutrimento dello πνεῦμα ψυχικόν; le anime diventerebbero visibili proprio per un eccesso di πνεῦμα umido che le addensa.

I teurghi usano uno stratagemma analogo nutrendo i demoni con πνεῦμα ψυχικόν, cioè sangue di animali, di cui sono ghiotti[71], per allontanarli e favorire la manifestazione del dio[72]. Ma, s'è detto, lo πνεῦμα ψυχικόν è il «veicolo» fondamentale nell'itinerario di discesa e di risalita dell'anima. Se è contaminato e impuro, resta pesante e conduce una misera vita agli inferi sotto forma di εἴδωλον, un fantasma[73]. Tutti i demoni sono quindi anime e hanno un corpo aereo o igneo[74]: in quanto corpi oscuri e sottili sono invisibili[75], ma

64 Pseudo-Arist. *Probl*. 30, 953 b; Galen. 15 (KÜHN, p. 637).
65 P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1972², pp. 192-199.
66 *Tim*. 69 e; 70 a.
67 *Tim*. 71 b.
68 *Tim*. 71 a.
69 *Tim*. 71 d.
70 *Tim*. 71 b-d.
71 G. MUSCOLINO, «Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo», in GIRGENTI-MUSCOLINO, pp. CXLVI-CLI.
72 Porph. *De phil. ex orac*. 2 (WOLFF, p. 147); 306 F (GIRGENTI-MUSCOLINO, p. 92).
73 Sines. *De insomn*. 137 a.
74 Plot. *Enn*. III, 5, 6, 37; Iambl. *De myst*. 1, 8; Procl. *In Plat. Tim*. 1 (DIEHL I, p. 142); Porph. *De abst.* 2, 39, 1; Psell. *De op. daem*. 18.

possono diventare visibili, mutare la loro forma e apparire come dèi o anime dei morti nutrendosi di vapori saturi, di fumo e di sangue[76], ingredienti che hanno reso celebre una rituaria i cui antefatti sono da ricercarsi nella Νέκυια omerica[77].

Le anime che, vinte dalla ἀναθυμίασις[78], provano diletto nelle libagioni nutrendo la loro parte pneumatica e corporea con i vapori saturi delle carni immolate e bruciate[79], non appartengono poi certamente a un rango elevato, non sono quelle dei *teleioi*, addestrati, iniziati a liberarsi dai lacci del desiderio mondano.

V. LUCI ASTRALI

L'anima, sintesi di luce e di consapevolezza, tramite il «veicolo», lo πνεῦμα ψυχικόν, è causa materiale ed efficiente del mondo, quindi contiene in sé tutti i possibili e gli universali allo stato di conazione; mentre è presente in ogni fase della manifestazione del mondo, del suo mantenimento e riassorbimento. L'anima diventa visibile attraverso un «vestimento di splendore»: è il mistero celato in testi gnostici come la *Pistis Sophia*, che trasfigurano l'abito luminoso quale tramite del conseguimento celestiale[80], dell'ascesa verso i misteri ultimi.

Un tardo neoplatonico, Ierocle[81], commentando i *Versi aurei*, un pseudepigrafo pitagorico, precisa la localizzazione del corpo luminoso[82]: l'uomo è intimamente legato a un corpo di luce, un σῶμα συμφυής, un «corpo congenito» all'anima, che necessita di un luogo «predisposto astralmente» (εἰς κατάταξιν ἀστροειδῆ) dove abitare[83]. Il «veicolo astrale», ἀστροειδής ὄχημα dell'anima secondo Proclo[84]. Il corpo luminoso s'incarna nell'anima, è distinto da essa; nel momento della separazione, al cospetto degli dèi, si trova quindi a un livello di purificazione differente, incline a trovare uno spazio predisposto astralmente dove abitare, secondo l'ordine delle stelle.

Il Demiurgo per Ierocle ha una struttura ternaria, avendo creato con il pensiero gli dèi (anime astrali), i demoni e le anime corporee. Attraverso gli dèi venne soffiato nei corpi e nelle anime materiali un corpo luminoso immateriale, lo αὐγοειδής che entrando nel corpo inanimato ne vivifica le membra materiali, fornendogli in tal modo la vita o anima irrazionale[85]. Ci sono dunque due effetti corporei: uno congenito all'anima razionale o λογική, l'altro che anima il corpo materiale e sarà mortale. Ma, solo l'anima λογική, dopo la catarsi, andrà oltre il ciclo delle rinascite cosmiche.

In Ierocle l'ὄχημα è unico, ma bidimensionale (contro Proclo che distingue un συμφυή ὄχημα da un ὄχημα γενεσιουργόν), ciò significa che l'ὄχημα προσφυής, il «veicolo congiunto» all'anima irrazionale si dissolverà, ma trasmigrando in tutta una serie di altri corpi, mentre il corpo luminoso dell'anima (grazie allo πνεῦμα immaginativo) soggiornerà nella regione astrale. Di fatto Ierocle fa una precisa

75 *De abst*. 2, 37, 1; 39, 2.
76 SIMONINI, «Commento», pp. 131-133.
77 *Od*. 11, 36; cfr. Plut. *Symp*. 740 e.
78 Il lessico è eracliteo (DK 22 B 12); cfr. Plut. *De Is. et Osir*. 365 e.
79 Porph. *De phil. ex orac*. 2 (WOLFF, p. 147); 306 F (GIRGENTI-MUSCOLINO, p. 92) = Firm. Mat. *De err. prof. rel*. 13, 4.
80 *PS* I, 11 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 20, 21-23); I, 12 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 21, 20-24).
81 I. HADOT, *s.v.* «Hierokles von Alexandreia», in *DNP*, 5, Stuttgart-Weimar 1998, coll. 542-543.
82 AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 257.
83 MULLACH (Berlin 1853), p. 182, 1-2 ; KOEHLER (Stuttgart 1974), p. 120, 2-4.
84 *In Plat. Tim*. 195, 5 ss. (DIEHL, III); AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 258.
85 MULLACH, pp. 168-169.

distinzione[86] fra «esseri eterici stabili» (οἱ μόνιμοι ἀιθέριοι) e «esseri eterici inferiori» (οἱ μεταπίπτοντες ἀιθέριοι)[87], i secondi sarebbero i καταχθόνιοι δαίμονες, i demoni inferi che vivono nella sfera sublunare. Nella prima definizione si allude alla «terra superiore», paradisiaca, di cui parla Platone (*Gorg*. 523 b; *Phaed*. 111 a-b). È significativo che quando Ierocle parla dei Campi Elisi o delle Isole dei Beati, li collochi nell'etere[88], egli infatti distingue una «terra eterea» sede paradisiaca[89] e una regione sublunare dove vivono i καταχθόνιοι δαίμονες, il regno del divenire.

I demoni aerei[90] sono ritenuti ὑποσέληνοι, secondo un modello demonologico che rinvia a Senocrate (396-314 a.C.)[91]. Sesto Empirico (ca. 160-210 d.C.), medico e filosofo scettico trascrive l'opinione per cui le anime «esiliate dal Sole abitano la regione sublunare (τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον)»[92]; per certuni la tappa ultima del viaggio nell'aldilà astrale[93].

VI. SORTI ASTRALI

Questo viaggio dell'anima ha forse origini orfiche, al contrario la discesa attraverso le sfere dei sette pianeti ha radici prettamente astrologiche[94]. Un trattato pseudo-ermetico del II sec. a.C., il *Panaretos*, indica le sorti dei singoli pianeti nel seguente ordine: la sorte del Sole è il «buon dèmone» (Ἀγαθὸς δαίμων)[95], quella della Luna la «buona fortuna» (Ἀγαθὴ τύχη), quella di Giove determina la stirpe, e così via… Sono le basi della disciplina astrologica riflessa nel viaggio attraverso i pianeti. Secondo il *Tetrabiblos* di Claudio Tolemeo, i pianeti stessi stabiliscono le sorti in qualità di δαίμονες: Giove è Ἀγαθὸς δαίμων, posto nell'undicesima casa, Venere (Afrodite) è Ἀγαθὴ τύχη, Saturno è Κακὸς δαίμων, etc. La dottrina ermetica, che non è sfuggita al grande Tolemeo[96], è stata recepita sostanzialmente in due versioni, una positiva, l'altra negativa:

1- Gli autori medioplatonici e certamente i tardi neoplatonici, ritengono che alla nascita l'anima percorra la Via Lattea, solcando le sfere dei sette pianeti accompagnata da una guida, un ὄχημα, un «veicolo» o «corpo astrale»; da ogni pianeta l'anima capta specifiche qualità e attitudini, vizi e virtù necessari alla vita sulla terra, che arrichiscono il suo «corpo astrale».

2- Nello gnosticismo, a partire dal maestro alessandrino Basilide (ca. 140 d.C.) e da testi quali l'*Apokryphon Johannis*[97] la dottrina è negativa. Dalle sette potenze planetarie o Arconti, l'anima trae un «corpo astrale» foggiato con i sette vizi, in particolare la concupiscenza, che alcuni testi gnostici chiamano ἀντίμιμον πνεῦμα, «spirito di contraffazione». Numenio sembra essere della stessa idea[98]. L'intera disciplina gnostica è

86 AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, pp. 261-263.
87 MULLACH , p. 183, 12-13 ; KOEHLER, p. 121, 4-6.
88 MULLACH , p. 175, 13 ; KOEHLER, p. 116, 5-6.
89 AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 262.
90 AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 263.
91 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, pp. 166-167.
92 Sext. Emp. *Adv. Phys*. 1, 73 (BURY [London-Cambridge/Mass. 1936], III, p. 40).
93 Porph. *apud* Stob. *Ecogl. phys*. 49, 61; AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, p. 264.
94 QUISPEL, «Hermes Trismegistus», p. 9.
95 R. GANSCHINIETZ, *s.v.* «Agathodaimon», in *PWRE*, Supp. Band III, Stuttgart 1918, coll. 37-59.
96 Non rilevato da COULIANO, *Esperienze dell'estasi*, p. 131.
97 G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, pp. 13-15.
98 QUISPEL, «Hermes Trismegistus», p. 9.

indirizzata alla liberazione da questo determinismo astrologico, da questo ἀντίμιμον πνεῦμα astrale.

La seconda opzione sembra senza via d'uscita: secondo *l'Apokryphon Johannis*, nel coito gli uomini duplicano la loro immagine attraverso l'ἀντίμιμον πνεῦμα[99], esso conduce le anime verso l'errore e la perdizione[100] cioè, nella prospettiva gnostica, le narcotizza con i piaceri e i dolori del mondo.

La *Pistis Sophia*, un testo gnostico noto in Europa sin dalla fine del Settecento, è più didascalica[101]: il «calice dell'oblio» diventa un corpo esterno all'anima, ma della sua stessa forma, è una copia perfetta e maculata[102], è l'ἀντίμιμον πνεῦμα. Gli Arconti che sono la Εἱμαρμένη[103], lo «legano»[104], lo «sigillano»[105] all'anima; è un potere astrale intimamente legato all'anima, gli comunica passioni, vizi e cresce in ragione dell'età del corpo, invecchia con lui[106]. L'ἀντίμιμον πνεῦμα determina i destini dell'uomo sulla terra[107], poiché è un potere astrale simile a un Decano dell'astrologia classica[108], uno dei 36 Signori planetari della decade, uno per ogni dieci gradi dello Zodiaco, tre per ogni segno. I Decani erano certamente l'argomento di un perduto libro sulla *Figura della Heimarmenē del cielo sottoposta ai Dodici*, di cui parla lo *Scriptum sine Titulo* o «Trattato sull'Origine del Mondo» di Nag Hammadi (II, 107, 15-16).

In un altro trattato di Nag Hammadi, il *Secondo discorso del Grande Seth*, Adamo è una contraffazione planetaria, cioè un insieme di vizi e passioni foggiato a imitazione del primo uomo, l'Uomo di Luce[109]. Un elenco dettagliato di tali affezioni dell'anima sarebbe stato disponibile in un misterioso e perduto *Libro di Zoroastro*, menzionato nell'*Apokryphon Johannis* (II, 19, 8-9).

È nota la classica iconografia del Cristo Salvatore nelle vesti di un giovane con un agnellino sulle spalle (crioforo); è il motivo del «Buon Pastore» celebrato in tanta arte cristiana delle origini, e la cui provenienza si ritrova nelle antiche figurazioni dell'Hermes crioforo[110]. Una lucerna paleocristiana ormai perduta e disponibile solo in una ricostruzione grafica[111] riscrive questo tema in chiave astrale. L'animale al collo del Buon Pastore è sovrastato da sette stelle; in qualche modo si tenta di rendere plasticamente la distanza tra la figura del Salvatore e l'*ovis* recato in spalle: Gesù non solo riporta all'ovile la pecorella smarrita (*Lc*. 10, 1-7), ma sorveglia il gregge, vigila e redime quella corporeità e psichicità figurata nell'animale. I sette pianeti signoreggiano il corpo, soggetto di vizi e passioni, e oggetto dell'opera salvifica del Cristo.

---

99 *Apocr. Joh*. BG 63, 8-13; III, 32, 11-13; IV, 24, 29-31 = M. WALDSTEIN-F. WISSE (eds.), *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II*, 1; *III*, 1; *and IV*, 1 *with BG 8502*, 2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leiden-Köln 1995, pp. 140-141.

100 *Apocr. Joh*. BG 67, 16-18; III, 34, 16-18; IV, 26, 18-20 = *Synopsis*, pp. 150-151.

101 BÖHLIG, «Zum Antimimon Pneuma», pp. 169-170.

102 *PS* III, 131 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 333, 12-14).

103 *PS* III, 132 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 340, 13-15).

104 *PS* III, 112 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 287, 9-11; 288, 9-10).

105 *PS* III, 132 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 339, 12-13).

106 *PS* III, 111 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 281, 21-24).

107 *PS* III, 112 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 286, 19-21).

108 *PS* I, 39, 6-7 (SCHMIDT-MACDERMOT, p. 63, 21-23).

109 *II Log. Seth* VII, 62, 29-30.

110 L. ROCCHETTI, *s.v.* «Buon Pastore», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma 1959, p. 223 b.

111 H. LECLERCQ, *s.v.* «Astres», in *DACL*, I/2, Paris 1907, coll. 3010-3011, fig. 1040.

Il *Vangelo di Giuda*, sopravvissuto alle rocambolesche vicende del *Codex Tchacos*[112], presenta gli apostoli (tredici con Giuda) equivalenti a potenze astrali[113], riflesso terreno degli angeli, «stelle che portano ogni cosa a compimento»[114]; sono gli angeli, infatti, a recare gli «spiriti agli umani»[115]. L'idea per cui gli angeli sovrintendano alle stelle o ai pianeti è ben nota nel mondo antico[116], ma è peculiare del nostro testo l'immettere nelle anime degli uomini uno πνεῦμα astrale.

I materiali astrologici nei testi gnostici sono cospicui, anche se non sempre efficacemente valorizzati[117]. Un'apocalisse gnostica di Nag Hammadi – il cui testo occupa integralmente le frammentarie pagine del decimo codice – trascrive l'esperienza visionaria di un personaggio profetico dal quale prende nome l'intero trattato: [*M*]*arsane* (*NHC* X, *1*, 1-68, 18).

Conosciuto in altre fonti gnostiche[118], Marsane ascende al mondo celeste tramite «tredici sigilli», tredici livelli di esistenza che vanno dalla corporeità terrestre alla luce intelligibile, luogo dove Dio alberga nel silenzio iniziale[119] . Durante il viaggio nell'ipercosmo, Marsane è ammaestrato sulle realtà visibili e invisibili: il testo contiene inoltre un piccolo trattato di disciplina astrologica[120], purtroppo giunto in pessime condizioni, causa la natura frammentaria del codice. Oltre a ciò, una lunga parte del trattato[121] descrive una suggestiva teoria musicale e aritmologica in cui le lettere dell'alfabeto sono strettamente relate alle forme dell'anima; quasi a esplicitare come la vita dell'anima sia intimamente legata ai suoni e alle note, e come determinate sequenze musicali ne producano o ne modifichino le condizioni d'esistenza[122]; le stesse note musicali sono in relazione con gli astri[123].

L'anima «ingenerata», preesistente[124], ha cinque forme (come i pianeti) o «figure» (σχήματα), spiegate secondo le categorie della grammatica greca e dell'aritmologia[125]. La prima è rappresentata dalla sequenza delle vocali dell'alfabeto greco (più i semitoni):

---

112 Riassunte da D. DEVOTI, «Dal Giuda dei Vangeli al Vangelo di Giuda», in *Vangelo di Giuda*, intr. trad. comm. di D. Devoti (Classici/20 – *La letteratura cristiana antica*), Roma 2012, pp. 14-18.

113 E. ALBRILE, «Shining Like a Star Man. Iranian Elements in the *Gospel of Judas*», in M. SCOPELLO (ed.), *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 62), Leiden-Boston 2008, pp. 277-291; cfr. N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo* (Frecce, 183), ed. it. cur. M. Grosso, Roma 2014 (ed. or. Oxford 2013), p. 343.

114 *Ev. Iud*. 40, 16-18 (DEVOTI, p. 202).

115 *Ev. Iud*. 53, 19-26 (DEVOTI, p. 228).

116 *Hen. Aeth*. 82, 10-12; Clem. Alex. *Ecl. proph*. 55, 1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL, p. 152, 14-15); Clem. Alex. *Strom*. VI, 16, 143, 1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL, p. 504, 18-19).

117 M.G. LANCELLOTTI, «Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 66 (2000), pp. 86 ss.; Z. PLEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the* Apocryphon of John (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 52), Leiden-Boston 2006, pp. 181-182.

118 Quali il «Trattato senza titolo» del *Codex Brucianus* (cap. 7); Epifanio, *Pan. haer*. 40, 7, 6; e Porfirio, *Vita di Plotino* (cap. 16); cfr. E. ALBRILE, «L'evanescenza della redenzione. Aspetti indeterminati della soteriologia gnostica», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 6 (2002), pp. 27-58.

119 M. W. MEYER, *s.v.* «Marsanes», in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, 5, New York 1991, p. 1547 a.

120 *Mar*. X, 41*, 19-42*, 22 (= B. A. PEARSON, «*NHC* X, 1: Marsanes», in B. A. PEARSON [ed.], *Nag Hammadi Codices IX and X* [Nag Hammadi Studies, XV], Leiden 1981, pp. 327-331; W.-P. FUNK – P.-H. POIRIER – J. D. TURNER [eds.], *Marsanès (NH X)* [Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Textes», 27], Québec [Canada]-Louvain-Paris 2000, pp. 324-325).

121 *Mar*. X, 25*, 21-39, 17.

122 J. D. TURNER, «Introduction», in FUNK – POIRIER – TURNER, *Marsanès*, pp. 57-81.

123 *Mar*. X, 25*, 7-8; FUNK – POIRIER – TURNER, *Marsanès*, p. 415 (comm.).

124 A partire da Plat. *Phaedr*. 245 c-246 a.

125 *Mar*. X, 25*, 21-27; FUNK – POIRIER – TURNER, *Marsanès*, p. 417 (comm.).

αεηιουω. È ovvio il richiamo alla divisione dell'anima in sette parti nel *Timeo* platonico (35 b-c), ovverossia all'armonia dei sette pianeti[126] configurati nelle rispettive sfere astrali (*Tim.* 36 d) e al valore musicale che ne consegue[127]. La natura cosmogonica di questi suoni è inoltre da mettere in relazione con i sette metalli e con i sette colori, omologia ricorrente nell'alchimia ellenistica[128]. Una mistica delle lettere e dei suoni[129] parallela alle speculazioni sul «corpo della verità» dello gnostico Marco il Mago[130], idea che ha una posterità nelle dottrine kabbalistiche, dove il macroantropo, l'Uomo primigenio, è presentato come un insieme alfabetico[131].

L'anima ha ricevuto esistenza nel tempo, ma ha in sé un frutto imperituro che è la γνῶσις dispensata da Marsane[132]. Una questione centrale anche tra i neoplatonici. Mentre i corpi celesti sono impassibili, il corpo «luminoso» (αὐγοειδής) è soggetto a contrazione ed espansione della sua sostanza: conserva il suo εἶδος, non il suo splendore. Quando è ricolmo di raggi celesti è sferico, sembra più grande o viceversa rimpicciolito come un uovo (Olympiod. *In Alc*. 16, 12), in ragione dell'aggiunta degli strati che via via lo rivestono (Procl. *Elem. theol*. 210). Rispetto a Plotino, in cui il sé è una «essenza di vita sempre fluente», per i neoplatonici queste forme inferiori di vita sono mutamenti sostanziali, non semplici attività di una sostanza immutabile. L'essenza consiste nella sua esistenza, nell'istante che rende possibile la sua μεταβολή la sostanza stessa del corpo astrale muta il suo essere, pur restando sempre la stessa[133].

126 Cfr. A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur religionsgeschichte der späteren Altertums* (Festschrift H. Usener), Leipzig-Berlin 1891 (repr. Aalen 1973), pp. 42 ss.; J. GODWIN, *L'α e l'ω. Il mistero delle sette vocali del nome di Dio*, ed. it. a cura di B. Italiano, Lodi 1998, pp. 31 ss.

127 H. LECLERCQ, *s.v.* «Alphabet vocalique des Gnostiques», in *DACL*, I/1, Paris 1907, coll. 1268-1288.

128 E. ALBRILE, «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 113 (2000), pp. 62 ss.

129 Cfr. A. HEBBELYNCK, *Les mysteres des lettres grecques d'après un manuscrit copte-arabe*, Louvain 1902.

130 F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ,VII), Leipzig-Berlin 1925², pp. 126 ss.; N. FÖRSTER, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe* (WUNT, 114), Tübingen 1999, pp. 293 ss.

131 D. COHN-SHERBOK, «The Alphabet in Mandaean and Jewish Gnosticism», in *Religion* 11 (1981), pp. 227-234; DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, pp. 17 ss.; 118 ss.; GODWIN, *L'α e l'ω*, pp. 87 ss.; G. BUSI, *La Qabbalah* (Biblioteca Essenziale Laterza, 12), Roma-Bari 1998, pp. 23 ss.

132 *Mar*. X, 26*, 14-17; FUNK – POIRIER – TURNER, *Marsanès*, p. 419 (comm.) ; PEARSON, pp. 294-295.

133 L'autore ringrazia il prof. Giancarlo Mantovani, per i preziosi consigli e l'aiuto nella redazione di questo lavoro.