

BOLLETTINO

DELLA SOCIETÀ PER GLI STUDI STORICI,
ARCHEOLOGICI ED ARTISTICI
DELLA PROVINCIA DI CUNEO

La sede sociale è in Cuneo, Via Cacciatori
delle Alpi 9, nel palazzo Audifreddi (Biblio-
teca Civica), telef. (0171) 634.367 - Casella
post. n. 91 - Conto Corr. Post. n. 14390124
Codice fiscale 96005980048

1992

L'Artistica Savigliano - Via Togliatti 44 - Tel. 0172/22361 (2 l.) - 12038 Savigliano (Cuneo)

Il parallelo islamico di un singolare episodio della Passione di San Giorgio

FABRIZIO A. PENNACCHIETTI

I. *Gli affreschi quattrocenteschi di Villar S. Costanzo*

In un lucido e documentato articolo Marco Piccat¹ ha saputo identificare un singolare episodio della *Passio Sancti Georgii* che compare in tre riquadri degli affreschi quattrocenteschi della cappella di S. Giorgio nella chiesa parrocchiale di Villar San Costanzo in Val Maira.

Mentre del primo dei tre riquadri in questione, sconvolto dalla successiva apertura di un passaggio interno, resta ben poca cosa (probabilmente vi era rappresentato il Martire inginocchiato in preghiera alla presenza dell'« imperatore Daziano », suo persecutore), gli altri due si sono conservati quasi per intero. Il secondo raffigura una folla di uomini e di donne completamente nudi nell'atto di rispondere attraverso dei cartigli redatti in latino a un inquisitore di cui si è perduta l'immagine. Nel terzo riquadro la stessa folla ignuda compare invece allineata lungo un filare di alberi ombrosi nell'atto di ricevere, in ginocchio, con le mani giunte e il capo chino, il battesimo dalle mani di S. Giorgio. Questi, rivestito di corazza e sovrastato da un cartiglio, li asperge da un bacile colmo d'acqua posato su un tripode.

Albino Arnaudo² ha tentato di interpretare queste due scene riferendole al racconto riportato dalla *Legenda Aurea* del beato Giacomo da Varazze (Iacopo da Varagine³ 1230-1298), secondo cui l'intera popolazione di Silene, assieme al re della città, si convertì, fece penitenza e ricevette il battesimo dal Santo. La folla degli ignudi rappresenterebbe pertanto i penitenti che accorrono a farsi battezzare.

La particolare collocazione delle scene all'interno del ciclo pittorico e il testo dei relativi cartigli hanno invece indotto Piccat a cercare la fonte originaria dell'episodio al di fuori della *Legenda Aurea* in una tradizione più antica che si è conservata in testi di varia provenienza: due manoscritti latini che risalgono ad un originale greco andato perduto, ossia il Codice Gallicano di

¹ M. PICCAT, *Per l'esegesi delle storie di San Giorgio a Villar San Costanzo: segnalazione di un inconsueto motivo iconografico*, in « Studi Piemontesi », 9 (1980), pp. 108-115.

² Cf. A. ARNAUDO, *La cappella di San Giorgio nella ex chiesa abaziale di Villar San Costanzo*, Cuneo 1979, pp. 38-40. Si veda anche idem, *Sul ciclo di affreschi della Cappella di San Giorgio nella Chiesa parrocchiale di Villar San Costanzo*, in « Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo », 77 (1977), pp. 89-90.

³ Cf. A. LEVASTI (a cura di), *Iacopo da Varagine. Leggenda Aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento*, 3 voll., Firenze 1925, vol. II, pp. 508-517.

Bruxelles del IX secolo ⁴ e il Codice Sangallese anch'esso del IX secolo ⁵; due manoscritti armeni del XIII secolo ⁶; una variante della *Legenda Aurea* notata a margine nel codice n. 587 della Biblioteca Universitaria di Barcellona ⁷ e le due recensioni della *Passione di S. Giorgio* pubblicate negli *Acta Sanctorum Aprilis* ⁸. A questi testi si collegano in vario modo la vita di S. Giorgio scritta in greco da Simeone Metafrasto (X sec.) e tradotta in latino da Luigi Lippomani ⁹, numerosi altri testi greci ¹⁰, una versione copta ¹¹, due versioni arabe, una versione etiopica e due recensioni siriane della passione del Santo riflesse da diversi manoscritti ¹², il più antico dei quali risale al 600.

Tutti questi testi concordano nel riferire che a S. Giorgio fu imposto, prima del supplizio finale, di ridar vita a delle ossa o a un mucchietto di cenere contenuti in un sepolcro. Se vi fosse riuscito, i suoi persecutori si sarebbero convertiti e lo avrebbero lasciato libero. Il Santo accettò di buon grado la sfida, si concentrò in preghiera e quelle ossa si trasformarono di colpo in un numero di risuscitati che varia da una recensione all'altra: un solo uomo secondo le due recensioni contenute negli *Acta Sanctorum* e il codice greco tradotto da Lippomani; 5 uomini, 9 donne e 3 o 4 bambini secondo i codici Gallicano e Sangallese; 7 uomini, 9 donne e 3 bambini secondo il testo armeno, e addirittura 200 uomini, donne e bambini secondo i testi siriani e 235 secondo la variante del codice di Barcellona come pure secondo uno dei cartigli che illustrano l'episodio nella cappella di Villar San Costanzo ¹³.

A questo punto le fonti divergono. I testi che parlano di un solo risuscitato, narrano che questo si convertì e professò subito la sua fede e che fu

⁴ Cf. W. ARNDT, *Passio Sancti Georgii*, in « Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig », Philologisch-historische Classe, 26 (1874), pp. 49-70. Si veda alle pp. 57-59.

⁵ Cf. F. ZARNCKE, *Passio Sancti Georgii*, in « Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig », Philologisch-historische Classe, 27 (1875), pp. 265-277. Si veda alle pp. 271-277.

⁶ Cf. P. PEETERS, *Une passion armenienne de S. Georges*, in « Analecta Bollandiana », 28 (1909), fasc. 3, pp. 249-271. Si veda alle pp. 261-262.

⁷ Cf. M. PICCAT, op. cit., p. 113.

⁸ Cf. *Acta Sanctorum Aprilis*, vol. III, Anversa 1675 (riproduzione: Bruxelles 1968), cap. II, § 17-19, pp. 120-121; cap. IV, § 30-33, p. 129.

⁹ Cf. L. LIPPOMANI, *Historiae Aloysii Lipomani episcopi veronensis de vitis sanctorum*, 2 voll., Lovanio 1565, vol. II, pp. 127-128; *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1965, vol. VI, p. 513.

¹⁰ Cf. K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, in « Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften », Philosophisch-philologische und historische Klasse, 25 (1911), 3. Abh., pp. I-XLII e pp. 1-332, + 3 tavole.

¹¹ Cf. W. BUDGE, *The Martyrdom and Miracles of Saint Georges of Cappadocia*, London 1888.

¹² Cf. *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910, pp. 72-74; E. W. BROOKS, *Acts of S. George*, in « Le Muséon », 38 (1925), fasc. 1-2, pp. 67-115. Si veda alle pp. 68-72. Cf. anche J. VOSTÉ, *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqos (Iraq)*, Rome-Paris 1929, pp. 81-85.

¹³ Cf. M. PICCAT, op. cit., p. 114.

tosto decapitato assieme a due personaggi che pure si convertirono: il mago Atanasio e il contadino Glicerio al cui bue morto S. Giorgio aveva ridato la vita. I testi che parlano invece di una pluralità di defunti risorti, riservano loro una fine meno traumatica. Essi raccontano che il capo di questi, sottoposto a un interrogatorio, si presentò con il proprio nome, dichiarò di essere stato un idolatra e di avere dimorato per varie centinaia di anni in un luogo tenebroso tra carboni inestinguibili e vermi insaziabili. Di qui la richiesta rivolta a S. Giorgio di battezzarlo per non tornare più in quel luogo. Il Santo, fatta scaturire una sorgente con un colpo del piede sul terreno, lo accontentò e lo mandò subito in paradiso assieme ai suoi compagni. Questi due momenti del racconto leggendario sono appunto raffigurati nella scena dell'interrogazione e in quella del battesimo degli ignudi che compaiono nel ciclo pittorico di Villar San Costanzo.

Marco Piccat, oltre a individuare l'antica fonte di questo motivo iconografico, ha avuto il merito di segnalare un documento contabile¹⁴ dell'aprile 1429 che dimostra come, non molti anni prima che a Villar venissero eseguiti gli affreschi (1469), alla corte di Amedeo VIII di Savoia sia stata messa in scena una sacra rappresentazione della passione di S. Giorgio in cui figuravano anche dei personaggi ricoperti di polvere bianca affinché sembrassero nudi per rappresentare i defunti risuscitati dal Santo del 23 di aprile.

Come si è detto, l'episodio della risurrezione e del battesimo di uno o più miscredenti a opera di S. Giorgio risale in lingua latina a manoscritti del IX secolo, i quali presuppongono un originale greco andato perduto¹⁵. C'è da chiedersi se il fatto che esso manchi nella *Legenda Aurea*, che è del XIII secolo, sia da addebitarsi al suo carattere eccessivamente favoloso che avrebbe indotto Giacomo da Varazze a sopprimerlo. Di certo l'episodio è molto antico se è vero, come tenderò di dimostrare, che esso è noto alla letteratura di buona parte dei popoli islamici. Ovviamente non possiamo attenderci che anche in veste islamica il ruolo del taumaturgo spettasse a un santo cristiano come S. Giorgio, anche perché in una mentalità essenzialmente razionalistica e così riluttante al miracolo come è quella islamica, un prodigio come la risurrezione può essere attribuito, mica a torto, solo a Gesù Cristo, il più spirituale e il più potente tra i profeti dell'Islam.

In effetti nella letteratura popolare arabo-islamica sono attestate varie leggende assolutamente estranee alla letteratura apocrifa cristiana che narrano di risurrezioni operate da Cristo e aventi per oggetto uno o più defunti¹⁶. Di una triplice risurrezione narra la redazione edita da Eisenberg¹⁷ delle *Qisas al-*

¹⁴ Cf. L. CIBRARIO, *Della economia politica del Medio Evo*, Torino 1839, p. 248, nota 1; A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, 2^a ed., voll., Torino 1891, vol. I, p. 278.

¹⁵ Cf. F. ZARNCKE, *Passio Sancti Georgii*, cit., p. 257.

¹⁶ Cf. G. WEIL, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a.M. 1845, p. 286.

¹⁷ Cf. I. EISENBERG (a cura di), *Vita Prophetarum auctore Muhammad ben Abdallah al-Kisa'i ex codicibus qui in Monaco, Bonna. Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur*, Leiden 1922-1923, pp. 307-309.

Anbiyâ' « Storie dei Profeti (menzionati nel Corano) » di al-Kisâ'î, un tradizionalista arabo collocabile all'inizio del X secolo.

Abû Bakr Muhammad al-Kisâ'î inquadra organicamente il suo racconto nel ciclo dedicato a Giovanni, Maria e Gesù, subito dopo lo strano episodio della risurrezione involontaria del patriarca Sem, figlio di Noé, che Cristo avrebbe distrattamente risuscitato sbagliando tomba. Destatosi da un sonno di millenni, Sem chiede se il suono che lo ha svegliato è quello delle trombe del giudizio universale. Quando Gesù, imbarazzato, gli spiega che era stata la sua voce, il patriarca lo prega di restituirlo alla quiete della tomba¹⁸. Non molto diversamente da quanto fece con S. Giorgio il persecutore Daziano, l'Angelo della Morte preannuncia a Cristo la sua prossima fine e gli impone di risuscitare e di interrogare sulla loro sorte nell'aldilà tre salme sepolte in un grande sarcofago. La prima è quella di un beato che è già entrato in paradiso; la seconda è quella di un peccatore che attende nelle sofferenze della tomba il giorno del Giudizio, e la terza, infine, è la salma di un miscredente che descrive, sia pure in modo laconico, i tormenti a cui è sottoposto nell'inferno. Dopo aver ascoltato i tre personaggi, Cristo li riporta nella loro precedente condizione e si appresta a consegnare la propria anima all'arcangelo Gabriele e il proprio corpo ad altri angeli che lo seppelliranno accanto alla futura tomba di Maometto¹⁹.

II. La leggenda islamica del teschio redivivo

Molto più diffusa nel mondo islamico è però la leggenda nota come « Il racconto del teschio e di che cosa gli capitò con Nostro Signore Gesù, su di Lui sia la pace ». Uno spoglio dei cataloghi dei manoscritti arabi presenti in Europa e in Oriente dimostra che tale racconto è contenuto in miscellanee manoscritte provenienti da tutto il territorio arabo, dal Marocco fino all'Iraq²⁰. Nel 1917 Asín Palacios²¹ lo pubblicò e lo tradusse in latino sulla base di un codice madrilenno e nel 1923 Levi della Vida²² lo volse in italiano servendosi di un manoscritto del Cairo. Le parti più significative della leggenda si ritro-

¹⁸ Cf. I. EISENBERG, op. cit., p. 307, lin. 4-10.

¹⁹ Cf. I. EISENBERG, op. cit., p. 308.

²⁰ Cf. per esempio W. PERTSCH, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, vol. 1 1878, vol. 2 1880, vol. 3 1881, vol. 4 1883, vol. 5 1892. Si vedano vol. 4, p. 232, e vol. 5, p. 180. Cf. anche CH. RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, p. 812; D. AL-CHELEBI, *Kitâb mahitât al-Mawsil*, Bagdad 1927, p. 26; G. LEVI DELLA VIDA, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1935, pp. 185, 207.

²¹ Cf. M. ASIN PALACIOS, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata. Fasciculus prior*, in « *Patrologia Orientalis* », 13 (1917), fasc. 3, n.° 64, pp. 331-431 (ristampa: Editions Brepols, Turnhout/Belgique 1974). Si veda alle pp. 426-430.

²² Cf. G. LEVI DELLA VIDA, *Gesù e il teschio*, in « *Bilychnis*, Rivista mensile di studi religiosi », 22 (1923), fasc. 2-3, pp. 196-201.

vano peraltro nelle opere di vari scrittori religiosi arabi posteriori al Mille²³. Eccone in breve il contenuto.

Un giorno Gesù, in una delle sue peregrinazioni assieme ai discepoli, avrebbe notato non lontano dalla strada un grande teschio umano calcinato dal sole. Desiderando che i suoi discepoli imparassero qualcosa su ciò che avviene nell'oltretomba, Cristo decise di restituire al teschio la favella ed ecco che, d'incanto, questo si rivestì di carne e di pelle e si presenta come il cranio di un potente re dei tempi passati. In seguito alle insistenti e precise domande di Gesù, il teschio racconta della sua vita terrena e della sua penosa condizione nell'aldilà. Era stato un re pagano molto temuto, viveva in un sontuoso palazzo circondato da innumerevoli servitori e cortigiani e disponeva di un esercito sterminato e agguerrito. Nel suo racconto il teschio si compiace non solo della ricchezza e della potenza di cui aveva goduto, ma anche della generosità dimostrata verso i suoi sudditi. Non tarda però a confessare le sue colpe. Un giorno, durante una partita di caccia, egli contrasse una grave malattia, e, nonostante i sacrifici cruenti offerti al suo idolo, alla fine morì. Gli venne allora incontro l'Angelo della Morte, che gli strappò via l'anima affidandola a due angeli inquisitori. Dopo un periodo trascorso assieme al corpo nella solitudine della tomba l'anima venne gettata in uno speciale girone dell'inferno dove l'attendevano atroci tormenti e sofferenze. Richiesto da Gesù, il teschio descrive brevemente, uno per uno, i sette gironi in cui si articola l'inferno e il tipo di peccatori che vi sono destinati. Alla fine del racconto il teschio chiede a Cristo di avere pietà di lui e di salvarlo. Cristo, commosso, prega Iddio e lo risuscita interamente. Il teschio si trasforma così in un uomo prestante e vigoroso che professa subito la sua fede nell'unico Dio, in Abramo, Mosè e Gesù e nel venturo profeta Muhammad. Egli sale quindi su un monte dove condurrà vita ascetica fino alla morte.

Nel XII secolo la leggenda araba del teschio redivivo comincia ad essere tradotta in altre lingue. Al noto poeta mistico persiano Farîdoddîn Attâr (1136-1230), l'autore del « Linguaggio degli Uccelli » (*Manteqo t-Teyr*), viene attribuito il poemetto intitolato *Jomjomé-Nâmé*, ossia « il Libro del Teschio », che riscosse presto un successo straordinario²⁴. Esso si diffuse infatti sia nell'India nordoccidentale dove fu tradotto in urdu²⁵, sia nell'Asia Centrale islamica, più precisamente nello Khwarizm, dove nel XIV secolo esso fu tradotto in turco kipciako e più tardi in kazako²⁶. Nel XVI secolo « il Libro del Teschio » fu tradotto in Crimea in turco di Anatolia e nel 1872 fu uno dei primi libri a essere stampati in turco dalla stamperia dell'Università di Kazan da poco inaugurata in Tartaria dallo Zar Alessandro II²⁷.

²³ Cf. M. ASIN PALACIOS, op. cit., pp. 423-426.

²⁴ Cf. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1960, p. 754.
Urdu-Handschriften, Wiesbaden 1973, pp. 73-74.

²⁵ Cf. S. M. H. ZAIDI, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*.

²⁶ Cf. M. F. KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul 1928: Milli matbaa, p. 362.

²⁷ Cf. J. ECKMANN, *Die kiptschakische Literatur*, in « *Philologiae Turcicae Fundamenta* », vol. II, Wiesbaden 1964, pp. 275-304. Si veda alle pp. 292-293.

A proposito della versione kazaka di questo poemetto il grande turcologo russo V. V. Radlov (1837-1918) non esitò ad affermare che essa è stata più efficace di centinaia di *mollà* nell'edificare il popolo dell'Asia Centrale nella fede musulmana²⁸.

Il poemetto persiano fu infine tradotto anche in versi curdi dando luogo a tre componimenti diversi di cui si sono conservati brani più o meno estesi²⁹.

È opportuno ricordare che nelle traduzioni dal persiano in altre lingue islamiche dell'Asia il termine arabo *jùmjuma* « teschio » è passato a designare il re pagano risuscitato da Cristo come un nome proprio. Il re verrà infatti chiamato Jumjumé Sultân o Jimjim Sultân. Un'inattesa testimonianza sulla popolarità di cui godeva il personaggio così chiamato ce la offre il diario che il letterato tedesco del XVII secolo Adam Olearius scrisse durante un viaggio da lui compiuto in Persia attraverso il Granducato di Mosca con una missione diplomatica. Di ritorno dalla Persia l'Olearius si fermò il 7 aprile 1638 a Derbend, in Daghestan, sulle sponde occidentali del Mar Caspio. Qui gli fu mostrato, tra le altre attrattive della città, il luogo esatto dove Gesù avrebbe risuscitato Jimjim Sultân e a breve distanza addirittura la tomba del famoso personaggio. Questi – così gli spiegò la guida – avrebbe chiesto a Cristo di farlo morire subito, poiché riteneva preferibile la tomba a una vita senza fasto e senza potere³⁰.

III. La versione cristiana della leggenda del teschio redivivo

Ma la vicenda della diffusione della leggenda non si è conclusa nel Caucaso e nell'Asia Centrale islamica. Probabilmente tramite la poesia popolare curda il racconto del teschio redivivo ha infatti raggiunto anche i cristiani del Kur-

²⁸ Cf. Z. VELIDI TOGAN, *La littérature karakh*, in « Philologiae Turcicae Fundamenta », vol. II, Wiesbaden 1964, pp. 741-760. Si veda alla p. 744.

²⁹ Cf. A. SOCIN, *Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung: Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan gesammelt, herausgegeben und übersetzt, a. die Texte b. Übersetzung*, St.-Petersbourg 1890; pp. 174-181, 197; E. PRYM - A. SOCIN, *Der neuaramäische Dialekt des Tûr Abdin*, 2 voll. Göttingen 1881, vol. I, pp. 151-152.

³⁰ Cf. A. OLEARIUS, *Voyages très-curieux et très-renommez faits en Moscovie, Tartarie et Perse... traduits de l'original et augmentez par le Sr. de Wicquefort*, Amsterdam 1727, pp. 1041-1042 [prima edizione in tedesco: Schleswig 1647, cf. H. Gaube, recensione in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 130 (1980), pp. 129-130 al libro: D. Lohmeier (a cura di), *Adam Olearius, Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse*, Schleswig 1656, ristampa: Tübingen 1971]; M. F. KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyati tarihi*, cit., p. 364; idem, *Edebiyat Arashtirmalari* 2, Istanbul 1989: Ötüken, p. 577.

³¹ Cf. E. SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23. B.), Berlin 1899, sez. I, p. 386; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1. B.: *Lie Übersetzungen*, Città del Vaticano 1944, p. 552.

³² Cf. I. H. HALL, *The Story of Arsânîs*, in « Hebraica » (New Haven), 6 (1890), fasc. 2, pp. 81-88; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 284, nota 6.

distan turco e iracheno, che a loro volta verso il XVI secolo l'hanno tradotto in prosa araba³¹, in prosa siriana³² e in versi neoaramaici³³.

Caratteristica comune a tutte le recensioni cristiane del racconto, che siano in neoaramaico, in siriano oppure in arabo, è il nome e il titolo cristiano che riceve il re risuscitato. Egli viene chiamato « l'abate Arsenio (Arsânîs), re dell'Egitto ». Si tratta evidentemente di un'interferenza della storia di S. Arsenio il Grande, asceta del deserto egiziano (c. 353 - c. 450). Dobbiamo presumere che, in qualche parte dell'Alta Mesopotamia, il brillante intellettuale romano, precettore dei futuri imperatori Arcadio e Onorio, che si ritirò sul « monte di Sceti »³⁴ finì per essere identificato con l'eroe della nostra leggenda che ugualmente salì su un monte per dedicarsi interamente a Dio. Probabilmente alla base di questa contaminazione sta il fatto che il santo anacoreta egiziano fu chiamato « padre di re » (in realtà fu il padrino di battesimo dei due imperatori) e che alcuni dettagli relativi alla vita sontuosa che egli condusse alla corte imperiale di Costantinopoli (lo stuolo di servi con cinture d'oro; i tappeti preziosi) corrispondono quasi esattamente a quelli descritti nel racconto del re idolatra³⁵.

Prima di esaminare quanto il prodigio attribuito a S. Giorgio e la leggenda islamica del teschio redivivo abbiano in comune, vorrei segnalare un altro racconto orientale che potrebbe essere imparentato con l'episodio della passione di S. Giorgio che ci interessa. In un passo del *Ginzâ*, il libro santo dei mandei, una setta gnostica della Mesopotamia meridionale, Gesù Cristo compare trasformato nell'arcigno guardiano del girone dell'inferno riservato ai cristiani. Questi, ingannati e delusi, gli chiedono un'ultima grazia: di poter ritornare per tre soli giorni nei loro corpi terreni al fine di farsi battezzare nel Giordano nel nome del vero dio dei mandei. Ma Gesù, sprezzante, li respinge e nega loro ogni possibilità di scampo³⁶. Gli stessi temi della sofferenza delle anime dei miscredenti nell'inferno, della loro risurrezione e del loro battesimo, vengono qui riproposti in termini assolutamente antitetici e violentemente polemici. Un messaggio cupo e raggelante, lontanissimo dalla serenità che emana dalla leggenda islamica e da quella cristiana, che concordano nell'affermare che chi si pente ed espia i propri peccati è salvato da Dio addirittura dopo la morte.

³³ Cf. F. A. PENNACCHIETTI, *La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda*, in B. SCARCIA AMORETTI - L. ROSTAGNO (a cura di), « Yâd-Nâma. In Memoria di Alessandro Bausani », Roma 1991: Bardi Editore, vol. II, pp. 169-183 (Università di Roma « La Sapienza », « Studi Orientali » pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali, volume X); idem, *La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica* (in corso di stampa, 1992).

³⁴ Cf. *Acta Sanctorum Julii*, vol. IV, Anversa 1725 (riproduzione: Bruxelles 1969), pp. 605-631.

³⁵ Cf. *Acta Sanctorum Julii*, vol. IV, p. 605; F. A. PENNACCHIETTI, *La leggenda islamica*, cit., § VI.

³⁶ Cf. M. LIDZBARSKI, *Ginzâ. Der Schatz oder das grosse Burch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen-Leipzig 1925, recht 5/3/186, p. 188.

IV. Confronto tra le due leggende

Nel racconto della risurrezione attribuita a S. Giorgio viene privilegiato l'aspetto salvifico del prodigio, il quale, oltre a riscattare dalla dannazione un miscredente o addirittura una folla di miscredenti, a purificarli col battesimo e ad avviarli alla beatitudine celeste, ha come scopo principale quello di convincere i persecutori sulla potenza del vero Dio. In questo modo l'episodio, che di per sé è accessorio e supplementare nell'economia della passione del Santo, trova una sua collocazione nel filone narrativo. Ciò che viene invece sacrificato è il messaggio escatologico del racconto, su cui al contrario insiste la leggenda islamica con una descrizione piuttosto dettagliata dei sette gironi dell'inferno e delle pene che vengono inflitte ai dannati. La leggenda islamica, come pure quella cristiana di Arsenio, danno infatti ampio spazio sia all'esposizione della vita terrena del re idolatra, sia a quella del meritato castigo, mentre nell'episodio della passione di S. Giorgio questi temi si riducono alle laconiche risposte del risuscitato o del capo dei risuscitati.

È interessante comunque che in entrambe le leggende l'interlocutore del taumaturgo si presenta esplicitamente o implicitamente come un idolatra ebreo. In tutte le redazioni della passione di S. Giorgio in cui egli dichiara il proprio nome, questo è riconoscibile come un adattamento o una deformazione del nome ebraico Yûbâl (Iobal in un cartiglio dell'affresco quattrocentesco), che corrisponde a quello di uno dei patriarchi antediluviani (Genesi IV, 21). Nella leggenda islamica il teschio non si presenta per nome, ma, come nella leggenda di Arsenio, afferma di essere appartenuto alla tribù di Giuda della casa di Israele³⁷ o di essere vissuto al tempo del profeta Daniele, sicché Levi della Vida³⁸ un po' frettolosamente lo ha identificato con Nabucodonosor. In un testo citato da Asín Palacios³⁹ il teschio si presenta al contrario come un re favoloso dello Yemen, chiamato Balwâm ibn Hafis.

L'origine ebraica dell'interlocutore concorda peraltro con il tipo di idolo che egli aveva adorato e che ha le sembianze di un vitello o di un toro⁴⁰ in cui si nasconde rumorosamente Satana⁴¹, oppure di un toro bianco⁴². All'oppo-

³⁷ Cf. I. H. HALL, op. cit., p. 86; E. SACHAU, op. cit., sez. I, p. 386.

³⁸ Cf. G. LEVI DELLA VIDA, *Gesù e il teschio*, cit., p. 198.

³⁹ Cf. M. ASÍN PALACIOS, op. cit., pp. 423-424.

⁴⁰ Cf. E. SACHAU, op. cit., sez. I, p. 386; I. H. HALL, op. cit., p. 86.

⁴¹ Un'evidente allusione al passo coranico *ijlan jasadán lahu khwârun* « un vitello, un corpo dotato di muggito » (capitoli VII, 148, e XX, 88), che si riferisce al vitello d'oro; cf. Esodo XXXII.

⁴² Cf. F. A. PENNACCHIETTI, *La versione neoaramaica*, cit., p. 177: *tâwrâ khwârâ* « toro bianco »; l'aggettivo neoaramaico *khwârâ* rappresenta molto probabilmente un fraintendimento del sostantivo arabo *khwâr* « muggito ».

⁴³ Cf. G. LEVI DELLA VIDA, *Gesù e il teschio*, cit., p. 196.

⁴⁴ Cf. D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Qoran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933, p. 148; M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. III. Lettere e Apocalissi. Versione e commento*, Torino 1969, pp. 209-233.

sto, le redazioni della passione di S. Giorgio identificano l'idolo con il classico Apollo.

Il carattere « giudaico » del racconto del teschio redivivo era ben presente ai compilatori arabo-islamici che, non a caso, lo hanno fatto risalire alle tradizioni « israelitiche » che si ritiene siano confluite nell'Islam per opera di Kaab al-Ahbâr, un ebreo yemenita convertito alla nuova fede già all'epoca del Profeta⁴³. Come spiegare però, alla luce della dottrina giudaica, il ruolo di santo taumaturgo assegnato a Gesù in questa leggenda? Che si tratti di una tradizione giudeo-cristiana? In ogni caso è stato rilevato che la concezione dell'aldilà che gli scrittori arabo-islamici attribuiscono a Kaab al-Ahbâr e al suo discepolo Wabb ibn Munabbih e che la nostra leggenda riflette corrisponde singolarmente a quella di un famoso testo apocrifo cristiano: l'Apocalisse di Pietro, scritta in Egitto circa il 135 d.C.⁴⁴. La stessa concezione, aggiungiamo noi, si ritrova nell'Apocalisse di Paolo, scritta anch'essa in Egitto, poco prima del 250 d.C.⁴⁵, e ha paralleli anche nella letteratura mistica giudaica e in un passo del Talmud babilonese (*Erubin* 19a) relativo alla suddivisione dell'inferno in sette compartimenti⁴⁶. È significativo che Hall, a proposito della leggenda di Arsenio, sostenne di percepirvi « a Graeco-Egyptian odor »⁴⁷.

Le due apocalissi citate hanno costituito, com'è noto, i primi tentativi monoteistici di far luce sulla sorte dell'uomo nell'oltretomba e hanno delineato quella topografia dell'inferno e del paradiso che per varie vie è giunta fino a Dante. Il contenuto fantastico di questa letteratura escatologica cristiana l'Islam lo ha assimilato assai presto. Ad esso si è ispirato non solo l'anonimo estensore arabo del racconto del teschio redivivo, ma anche l'altrettanto anonimo autore del « Libro della Scala », che descrive l'ascensione al cielo del Profeta Muhammad e la sua visita all'inferno e al paradiso⁴⁸.

L'episodio della risurrezione operata da S. Giorgio e probabilmente anche il brano mandaico che abbiamo citato sembrano dunque risalire alla stessa fonte (forse giudeo-cristiana) a cui si è ispirata la leggenda islamica. Solo che S. Giorgio riveste i panni di Gesù Cristo (o viceversa), come d'altronde, nell'affine leggenda turca di « Testa-mozza », fa anche il califfo 'Alî, genero del Profeta⁴⁹. Resta il fatto che l'episodio relativo a S. Giorgio è già attestato in un manoscritto siriano del VII secolo di poco anteriore all'Islam e derivato da un originale greco di ambiente orientale che non ci è pervenuto⁵⁰.

⁴⁵ Cf. M. ERBETTA, op. cit., pp. 353-386.

⁴⁶ Cf. A. MARMORSTEN, *Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse*, in « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums », 10 (1909), fasc. 4, pp. 297-300.

⁴⁷ Cf. I. H. HALL, op. cit., p. 82.

⁴⁸ Cf. E. CERULLI, *Il « Libro della Scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949; idem, *Nuove ricerche sul « Libro della Scala » e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972.

⁴⁹ Cf. M. F. KÖPRÜLÜ, *Türk edebiyatı tarihi*, cit., p. 363.

⁵⁰ Cf. E. W. BROOKS, *Acts of S. George*, in « Le Muséon », 38 (1925), fasc. 1-2, p. 70.

Stupisce comunque che di un motivo così singolare, ma diffuso e capace di tante trasformazioni nella letteratura religiosa popolare dell'Oriente e dell'Occidente, non si conosca altra raffigurazione che quella contenuta nelle pitture quattrocentesche di Villar San Costanzo. Nell'iconografia tradizionale di S. Giorgio esso è infatti del tutto assente, né ci risulta che sul versante islamico esso sia documentato nei repertori iconografici turchi e persiani. L'eccezionale ciclo figurativo del defilato paesino della provincia di Cuneo e gli spettacoli sacri allestiti alla corte di Amedeo VIII dimostrano pertanto che nel marchesato di Saluzzo e nel ducato di Savoia si è conservata meglio che altrove la versione più antica e meno convenzionale della leggenda del Martire taurinuro.