

Nomen illi mors, et infernus sequebatur.
Spunti esegetico-iconografici sul maligno nella
tradizione del *Tractatus de Apocalipsin* di Beato di
Liébana

Nomen illi mors, et infernus sequebatur.
Exegetical-iconographical Remarks on the Evil in the
Tradition of Beatus of Liebana's Apocalipsin

Manlio DELLA SERRA
Universita' degli studi di Roma Tor Vergata
dellaserra@hotmail.com

Recibido: 18/01/2015

Aceptado: 24/06/2015

Resumen

Si los libros suelen escribirse para ser leídos, hay libros que no pueden ser leídos ni interpretados correctamente. Considero que uno de ellos es el *Apocalipsis* de Juan. En este artículo intento mostrar una visión panorámica sobre algunas figuras bíblicas horribles (el caballo verde, el dragón, la serpiente) que aparecen en relación con el proyecto diabólico de destrucción. En particular, siguiendo la tradición exegética medieval, a partir del Beato de Liébana, sugiero una perspectiva dinámica e iconográfica de los versos Ap 6,8, 12,3, 12,9, 13,1, 13,11.

Palabras clave: diablo, caída, exégesis, muerte, infierno.

Abstract

If normally a common book is wrote to be read, there are some books that cannot be read and correctly interpreted. One of these, I suppose, is the *Apocalypse* of John. I try to present a panoramic view on some horrible biblical figures (green horse, dragon, snake) that appear in connection to the diabolic project of destruction. In particular, following the exegetical medieval tradition, moving from Beato of Liébana, I propose some suggestions to present a dynamic and iconographical perspective on the verses: Ap 6,8, 12,3, 12,9, 13,1,13,11.

Keywords: diavolo, caduta, esegesi, morte, inferno.

“Terra quoque atque hominum sterilitas, variae mulierum gravidarum abortiones, insolitae tempestates, potentia impiorum, nativitas monstruosa quorundam et hominum et animalium, hostium incursio, pestilentiae, fames ignisque depopulatio aliaque his similia eveniunt ex occulto Dei iudicio”.

Othlonus Ratisbonensis, *De tribus quaestionibus*, PL 146, 94 A.

“Vedo con l’immaginazione le grandi fiamme dell’inferno e le anime come in corpi incandescenti. Ascolto con le orecchie i pianti, le urla, le grida, le bestemmie contro nostro Signore e contro tutti i santi. Odoro con l’olfatto il fumo, lo zolfo, il fetore e il putridume”.

Ignazio di Loyola, *Exercitia spiritualia*, 65.

1. Scrivere e riscrivere l’epilogo: la vicenda del *Commentarius* di Beato di Liébana

Tra gli innumerevoli volumi che affollano le biblioteche, vi sono certamente testi che sarebbe opportuno leggere, altri trascurabili, altri ancora illeggibili o addirittura scritti per non essere letti. Un significato impendibile che è trama e soluzione al testo stesso permette di classificare l’*Apocalisse*, l’ultima sezione testuale del Nuovo Testamento,¹ come uno dei testi più oscuri tra quelli noti. Un enigma che risvegliare la curiosità del lettore, il più delle volte costretto, per sfida o per intimo interesse, a verificarne la coerenza interna, il messaggio occulto e le possibili finalità.

Momento d’incontro tra spunti ermeneutici di diversa natura, il testo di *Apocalisse* non può che essere trattato prendendo atto della sua insondabile tessitura. Con il venir meno di ogni certezza sull’identità dell’autore (o degli autori), sull’affinità delle concordanze stilistiche con il Vangelo di Giovanni, sulla possibile commistione degli stili letterari e delle fonti di riferimento e, infine, in assenza di un chiaro orientamento redazionale capace di chiarire il contesto e le sommerse finalità critico-apologetiche, il saggio che segue avrà per oggetto l’impatto visivo di alcuni passaggi testuali (in particolare Ap 6,7; 12,3; 12,9; 13,1; 13,11) in cui domina la presenza del maligno, recuperato grazie all’accostamento di alcuni tentativi esegetici appartenenti alla complessa tradizione medievale. A questo proposito, si può accogliere senza troppe difficoltà la conclusione dell’Emmerson: la strettissima connessione tra la rivelazione presentata nell’*Apocalisse* e la presenza schiacciante dell’Anticristo offre un quadro piuttosto deciso sugli interessi dei pensatori medievali e, per conseguenza, sull’intensità del loro impegno esegetico come attori e interpreti di fenomeni

¹ Per sintetici cenni alla vicenda redazione del testo e alle possibili affinità con Bar 2 e Esd 4 si rinvia a E. Lupieri, “Apocalisse e Apocalittica”, in *Attualità dell’Apocalisse, Convegni di S. Spirito*, vol. 8, Palermo, 1992, pp. 15-32.

tutt'altro che univocamente letterari.² I precedenti di questa appassionata operazione esegetica riguardano senza dubbio le profezie di Isaia, Ezechiele e Daniele.³ Ma cosa definisce il maligno? E, più precisamente, chi è l'Anticristo? A questo proposito, intuendo un doppio binario terminologico, Isidoro di Siviglia non mancherà di segnalare che 'anti' può anche stare per 'ante':

“*Diabolus* Hebraice dicitur *deorsum fluens*, quia quietus in coeli culmine stare contempsit, sed superbia pondere deorsum corruens cecidit. Graece vero *Diabolus criminatur* vocatur, vel quod crimina in quae ipse inlicit ad Deum referat, vel quia electorum innocentiam criminibus fictis accuset; unde et in Apocalypsi voce angelica dicitur: *Proiectus est accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos in conspectu Dei nostri die, ac nocte*. Satanus in Latinum sonat *adversarius*, sive *transgressor*; ipse enim est adversarius, qui est veritatis inimicus, et semper sanctorum virtutibus contrarie nititur; ipse et *transgressor*, quia praevaricator effectus in veritate qua conditus est non stetit; idem, et *tentator*, quia tentandam iustorum innocentiam postulat, sicut in Job scribitur. *Antichristus* appellatur, quia *contra Christum* venturus est. Non quomodo quidam simplices intelligunt, *Antichristum* ideo dictum, quod *ante Christum* venturus sit, id est, post eum veniat Christus; non sic, sed *Antichristus* Graece dicitur, quod est Latine contrarius Christo; *avti* enim Graece in Latinum *contra* significant”.⁴

In questa sintesi lessicale, la natura di un oppositore sarebbe ben diversa da quella di un disturbatore che precede una seconda venuta, che corrompe gli uomini su questo terreno privo di confini e tutto temporale dell'esistenza, compiendo un'operazione persuasiva dagli esiti deplorabili e dissuasiva rispetto al perseguimento della verità. In virtù di una lecita semplificazione ermeneutica, tuttavia, la dimensione temporale riconducibile a questo proposito dissestante individua una forma di avvertenza, per ricadere senza contraddizione nel primo significato di 'opposizione'.

Non è poi da sottovalutare il grande impatto riconducibile al confronto tra la dimensione trinitaria e le tre disposizioni demoniache che a essa si contrappongono specularmente: Satana o il Drago quale re di questo mondo; la bestia dalle sette teste o Anticristo come figlio del diavolo; infine, le due bestie e i falsi profeti come spirito del demonio.⁵ La più tarda identificazione dell'Anticristo con il Papa o con l'istituzione ecclesiastica, per quanto più ragionata e tendenziosa, dovrà essere considerata ugualmente come una cifra esplicativa nella modificazione del costume e della com-

² R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, 1981, pp. 11-12.

³ Per un quadro completo sulle fonti precedenti l'*Apocalisse* giovannea si rinvia a H. D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Muenster, 1973, pp. 19-91.

⁴ Isidorus Hispalensis, *Patrologia Latina*, 82,316AB.

⁵ R. K. Emmerson, *op. cit.*, p. 24.

plexa trasfigurazione nell'identità culturale che la pervade. Resta innegabile il forte radicamento dei contenuti del racconto apocalittico all'interno di un processo che, da Agostino a Beda, da Ticonio a Ruperto, finisce per interessare l'intero periodo medievale, fino a recuperare, con manovre esegetiche spesso assai elaborate, un'immagine completa e convincente sul significato ultimo della linearità del divenire storico.

I manoscritti che tra i secoli X-XII si diffondono in Spagna sotto il titolo generico di *Comento di Beatus* sono le trascrizioni di un commento al libro dell'*Apocalisse* redatto da Beato di Liébana nella seconda metà del secolo VIII (ca. 776, sec. ed. 784, ter. ed. 786⁶) e avente come principali riferimenti letterari le opere di Ticonio, Vittorino di Pettau e Apringio.⁷ Beato conduce vita monastica nelle Asturie, nella sede abbaziale di San Martino⁸ e vive con particolare intensità il clima escatologico formatosi sulla credenza che l'anno 800 rappresenti la fine di un mondo durato seimila anni (a partire dalla datazione della nascita di Cristo al 5200).⁹ È anche uno dei principali avversari dell'adozionismo promosso da Elipando vescovo di Toledo. La scelta di redigere un commentario all'*Apocalisse*, dettata da esigenze liturgiche e dalla consueta applicazione propria della vita monastica, acquisisce senz'altro una duplice importanza, consistente da una parte nella resa di un testo con evidenti finalità propedeutiche e impregnato di spunti esegetici connessi alla consueta visualizzazione e collazione di passi scritturali; dall'altra, essa acquisisce particolare rilievo proprio a seguito di una fortunata vicenda illustrativa e iconografica che, oltre ad arricchire il testo originario con spunti visivi, lo impreziosisce al punto da segnalare i tratti principali nell'evoluzione stilistica e grafica dell'attività dei miniatori.

Proprio dai manoscritti che si diffondono a partire dal commento di Beato emerge una particolare tendenza illustrativa che, oltre ad essere trasferita all'interno delle versioni più aggiornate,¹⁰ può essere espressione di una necessità più fondata, consistente nell'esplicazione diretta e accessibile di un testo che già preoccupava i let-

⁶ A. F. Mata, "Las ilustraciones del Beato de San Pedro de Cardeña", in *Beato de Cardeña*, Museo Aqueológico Nacional, 2 + New York, Metropolitan Museum of Art (15ff.) + Madrid, Coll. Francisco de Zabálburu y Basabe (2ff.) + Girona, Museu d'Art, Num. Inv. 47 (1f.). [*Beato de Libana. Códice del Monasterio de San Pedro de Cardeña*, Barcelona, 2001], p. 117.

⁷ R. Gryson, *Beati Liebanensis, Tractatus de Apocalipsin*, R. Gryson (ed.), CCSL CVII B-C, 2 voll., Turnhout, 2012, p. V. Per una panoramica sulla tradizione testuale legata agli studi sul commentario di Beato si rinvia a E. Romero-Pose, in *Beato de Cardeña, op. cit.*, pp. 277-280; *ibidem*, pp. 291-293; Y. Christe, "Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques", in *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques IIIe-XIIIe siècles. Actes du Colloque de la Fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976*, Genève, 1979, p. 113; *Sancti Beati a Liebana in Apocalypsin Codex Gerundensis*, J. M. Casanovas, C.E. Dubler e W. Neuss (eds.), *Prolegomena*, vol. I, fac simile Urs Graf Verlag, Olten, 1962, p. 25.

⁸ *Sancti Beati, op. cit.*, p. 37.

⁹ A. Del Campo, in *Obras completas y complementarias. Comentario al Apocalipsis, Himno 'O Dei Verbum'*, *Apologético*, J. G. Echegaray, A. Del Campo e L. G. Freeman (eds.), Madrid, 2004, 2 voll., p. 5.

¹⁰ E. Ruiz García, in *Beato de Cardeña, op. cit.*, pp. 57-60.

tori per l'evidente incomprendibilità di molti suoi tratti. Le differenti trascrizioni del manoscritto di Beato accumulano nel tempo modificazioni nelle scelte iconografiche che accompagnano il testo e lo completano, richiedendo spesso al lettore di oggi una competenza pluridisciplinare utile a comprendere tanto il proposito originario del commentatore, quanto le innumerevoli aperture accolte e promosse dalla sensibilità esegetica più aggiornata.¹¹

Nell'*Apocalisse* la genealogia (o il disvelamento) dell'unica progressione storica, che conserva l'uomo e la sua personale sopravvivenza come momenti nodali, incontra occasioni di forte instabilità determinate soprattutto dall'ingombrante presenza diabolica. Prestando particolare attenzione al commento dei passi in questione, in cui la minaccia del maligno genera sconcerto e disperazione,¹² e osservando alcuni spunti offerti dalla tradizione cristiana medievale, si tenterà un accostamento tra dimensione esegetica e quella iconografica, provando ad impostare quasi una tavola di corrispondenze tra la fortunata opera del monaco di Liébana e quelle degli eredi di una tradizione che, proprio nel testo dell'*Apocalisse*, troverebbero un favorevole punto d'incontro. Come ricorda la Matter,¹³ nella lunga vicenda esegetica che precede la stesura del *Commentarius* di Beato compaiono molti tentativi di decifrazione e interpretazione del testo attribuito a Giovanni, soprattutto in forma di commentari (almeno sei) e sermoni. Senza dimenticare come il commento di Beato possa aver costituito una base altamente determinante rispetto ai tentativi ermeneutici successivi, può essere di una qualche utilità ricordare che le interpretazioni postume, qui brevemente richiamate e riassunte con andatura sinottica, rispecchiano interessi ed esigenze spesso divergenti, la cui reale portata risulterebbe senz'altro più verosimilmente circoscrivibile se si procedesse con un'analisi sistematica delle singole produzioni letterarie accorpate secondo cronologia. Anticipati gli inevitabili limiti impliciti in una simile operazione di confronto, si procederà con la presentazione dei passi presenti nel commento di Beato e relativi al quarto cavaliere (6,7), al serpente antico o dragone (12,3; 12,9), alla bestia che sale dal mare (13,1) e dalla terra (13,11), indicando progressivamente quali elementi possano risultare di maggiore diffusione e condivisione.

¹¹ R. Gryson, *Beati Liebanensis*, *op. cit.*, p. XVII-XVIII. Secondo Gryson i manoscritti che riproducono più fedelmente l'edizione curata da Beato e approvata dall'abate Eterio sono il codice N (Madrid, Biblioteca Nacional, *Vitrina Beatus*, 14-1, proveniente da San Millán de Cogolla, ca. 940/950) e il codice P (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 8878, Beato de Saint-Sever, ca. 1050).

¹² L'edizione di riferimento per lo studio del commento di Beato di Liébana sarà quella di R. Gryson *Beati Liebanensis*, *op. cit.* Rispetto ai passi indicati, ci si occuperà in particolare dei libri IV e VI così come raccolti nella tavola sinottica da Y. Christe, "Traditions littéraires...", *op. cit.*, p. 135.

¹³ E. A. Matter, "The Apocalypse in Early Medieval Exegesis", in R. K. Emmerson e B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1992, p. 42.

2. L'ultimo cavaliere: un'introduzione al maligno



L'apertura dei sigilli annunciata dall'Agnello in Ap 5,2, e disposta in sequenza ordinata dietro approvazione dei quattro animali (4,6), è già presente in Ezechiele (Ez 1,10) che descrive esseri animati compositi e sommità delle gerarchie angeliche, ma distinti ora nel volto e nella forma. A partire dal secolo II, Ireneo e altri padri assoceranno i quattro animali della 'visione della gloria' presente nell'*Apocalisse* ai quattro evangelisti, accreditando quella versione aggiornata del tetramorfo¹⁴ che avrà grande diffusione in seguito. Sono questi animali a guidare l'apertura dei sigilli con vigile supervisione.

Se con l'apertura dei primi tre sigilli sopraggiungono rispettivamente figure a cavallo di diversa fattezze, la quarta figura che cavalca conclude la sequenza – forse come immagine stessa di ogni conclusione – e ha il nome 'Morte'. Differenze significative compaiono, tuttavia, tra l'uomo che inaugura la serie, vincitore con l'arco, e le tre restanti, rispettivamente disposte su cavalli rosso fuoco (6,3), nero (6,5) e verde (6,8).

La caratterizzazione semantica di queste tre ultime figure può costituire un contraltare alla lucente apparizione della prima, pur meritando qualche precisazione che potrà essere ricondotta agli autori successivi. Nel Beato di Osma (f. 85v) il primo cavaliere svetta sui restanti per mole e occupando il vertice di una costruzione trapezoidale che segue l'andamento destra-sinistra.¹⁵ Com'è stato accuratamente segnalato,¹⁶ la figura che impugna una daga, come l'altra che stringe nella mano una bilancia, non sono dispensatrici di morte, quanto accordatrici. Nel rosso è sintetizzato il sangue che gli uomini spargono procurandosi reciproca distruzione, mentre la bilancia rinvia alla capacità di soppesare il cibo ritenuto prezioso per un'imminente carestia. Sarà soltanto la quarta figura, in modo esplicito, a uccidere con spada, fame, morte e bestie, per dominare sulla quarta parte della terra. Una figura bipartita e duplice quest'ultima. Il cavaliere Morte (q̄natoj), seguito da Ade (̄dhj) e interscambiabile, conclude in blocco un primo assemblaggio di personaggi sui quali l'esegesi medievale non ha dimenticato di soffermarsi.

“Et cum aperuisset quartum sigillum, audivi quartum animal dicens: ‘Veni et vide’.
Et ecce equus pallidus, et qui sedebat super eum, nomen ei erat mors, et infernus se-

¹⁴ M. Pastoreau, “Die Tierwelt”, in J. Dalarun (ed.), *Das leuchtende Mittelalter*, Darmstadt, 2011, pp. 59.

¹⁵ L'immagine è riportata in R. Gryson, *op. cit.*, p. 472.

¹⁶ E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano, 1999, p. 149.

quebatur eum. Et data est ei potestas super quartam partem terrae interficere gladio fame morte et bestiis terrae".¹⁷

Il riferimento a Šppoj clwrÒj è reso in latino con *equus pallidus* destando immediatamente la sorpresa dovuta a un accostamento tra la valenza vitale e produttiva della tonalità verdeggiante e il personaggio mortifero che cavalca. Per quanto poco rilevante ai fini del presente lavoro, la traduzione del termine in lingua italiana sembra oggetto di controversia in rapporto al significato della cromia.¹⁸ La scelta di un colore così insolito per indicare il mezzo locomotorio di Morte può, del resto, significare più direttamente la sottomissione della vita, cavalcata appunto e sottomessa. Così l'andamento ossimorico è offerto da un'immagine contrastante sul piano coloristico, che presenta la vitalità floreale montata e vinta.¹⁹



Una conoscenza approssimativa o alterata di fenomeni patologici come l'ittero avrebbe potuto suggerire all'osservatore inconsapevole una disfunzione che a livello somatico si manifesta con un cambiamento nella colorazione cutanea, allarmante preludio di una morte imminente. Non sono da escludere neppure gli effetti empiricamente diagnosticabili della malaria e dell'anemia mediterranea, riconducibili al pallore e alla debolezza fisica. Ciononostante, tra i cosiddetti fattori estrinseci della degenerazione fisica, l'essiccamento cutaneo, la sua trasformazione permanganacea, il ristagno sanguigno, la modificazione del bulbo oculare, sono tutti fenomeni legati all'ipostasi circolatoria che fa assumere tonalità cutanee di colore rossastro o livido, ciano-

tico o giallastro. Potrebbe non essere così errato correlare le annotazioni sul colorito *pallidus* offerte dagli esegeti con questo genere d'interpretazione medica di natura squisitamente empirica. Per il fatto stesso che i segni anticipatori della morte potessero comparire all'insegna di un associazionismo di matrice induttiva, non è poi così scorretto voler insistere sul dettaglio somatico della quarta figura equina che sembra trascinare con sé proprio gli oscuri sintomi della morte. Soprattutto nel mondo antico, il rapporto diretto con la morte è spesso mediato da avvisaglie e sentori che ne preannunciano l'arrivo con meticolosa puntualità. L'alterazione di un colore cutaneo può così inaugurare un processo irreversibile che, dalla perdita progressiva di salute e di tenuta corporea, procede lentamente verso la scomparsa irreversibile delle funzioni vitali. Il cavallo, quale mezzo di locomozione dai tratti furiosi e aggressivi, indica ugualmente un inarrestabile contagio e un'irreversibile condanna.

¹⁷ R. Gryson, *op. cit.*, p. 478.

¹⁸ E. Lupieri, *L'apocalisse*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁹ U. Vanni, "Il sim bolismo nell'Apocalisse", in *Gregorianum* LXI/3, 1980, p. 485.

Beato inaugura il commento di questo passo nel libro IV dichiarando preliminarmente come il cavallo rappresenti *simulationem et ypocrisin manifestatam*.²⁰ Preferendo, tuttavia, rinviare l'interpretazione di *equus pallidus*, si dispone dapprima a considerare gli schieramenti di fede cui il passo sembra rinviare. La generica distinzione in popolo di Dio e popolo del diavolo è perfezionata da uno schematico sempre meno approssimato e tendente a giustificare la compresenza di quattro raggruppamenti che rischiano di sovrapporsi in più occasioni. Ne dedurrà, infatti, l'appartenenza degli scismatici e dei *falsi fratres* al popolo del diavolo, nonostante l'originaria inclusione all'interno della Chiesa.

“De hac generale ecclesia, quae una esse videtur, tres partes maiores nostri esse dixerunt extra eam, quae iam foras proiecimus. De has tres partes, quae intus videntur esse, una est dei, duae vero diaboli: scisma est et falsi fratres, et ecclesia est, quae est pars dei. Has duae partes intro videntur esse, sed foras sunt”.²¹



Non è di agevole lettura la serie di suddivisioni che finisce per collocare in una posizione mediana gli scismatici e i *falsi fratres*: con ogni probabilità la ‘quarta parte’ a cui Beato si riferisce – senza seguire il ‘plurale’ della *Vulgata* – corrisponde alla partizione che comprende entrambi come falsi cristiani ovvero i *falsi fratres* in particolare, sanzionabili appunto per manifesta ipocrisia. Ad ogni modo, il popolo di Dio sembrerebbe subire un assedio non soltanto dai gentili miscredenti e detrattori, ma da temibili nemici interni (*intus videntur esse*) camuffati secondo mentite spoglie dall'ipocrisia e dall'impegno scismatico. In questo modo, la superiorità aggressiva e nefasta della potenza diabolica, oltre a recuperare senza forzature l'avvicinarsi delle quattro figure, segnala una preoccupazione escatologica per il destino degli appartenenti al popolo di Dio, unicamente mitigata dalla prossimità (anche iconografica) tra le parti, tutte potenzialmente iscritte in un disegno salvifico che ora appare compromesso. Poco oltre Beato chiarirà senza esitazione come *haec quattuor partes in tres equos sunt*.²² Un ragionamento, spesso tendente alla ripetizione e al progressivo perfezionamento, finalizzato senz'altro a illustrare il potere di Morte e Ade sulla quarta parte della terra. L'ipocrisia dei falsi uomini, che tanto sembra preoccupare Beato, arriva a comprendere quanti, menzogneri e ribelli, si affrancano dal popolo di Dio fino a diventare schiavi del diavolo (“In hanc ergo quartam partem data potestas est diabolo sedenti super equum pallidum,

²⁰ R. Gryson, *op. cit.*, p. 478.

²¹ *Ibidem*, pp. 479-480.

²² *Ibidem*, p. 480.

qui est populus mortuus”²³). Ma la feroce lotta condotta dai tre cavalieri recanti segni di ostilità contro il primo è riprodotta in un’azione combinata, come se il potere di uccidere con la spada, con le carestie, con la morte e le bestie fosse una lotta di tutti loro contro colui che dispone del potere massimo:

“Haec quattuor partes in tres equos sunt, unde et has bestias in omnibus malis subiectas formulas picturarum demonstrant. Isti autem tres equi unum sunt, qui exierunt unde albus exiit, et contra album pugnant et unum sessorem habent diabolum, qui est mors, sicut et dominus vita dictus est, ut hic generaliter dixerat datum gladium magnum”²⁴

Non sorprende come Beato sembra rifarsi al commento di Primasio, già orientato alla creazione di una griglia schematica per l’inquadramento dei poteri d’influenza di Dio e del diavolo. In quest’ultima fonte, la contrapposizione si risolve in una tassonomia in cui al diavolo vengono assegnate tre tipologie: la *gentilitas (intra ac foris)*, *falsi fratres* e *aperto errore vel schismate separati*.²⁵ Sebbene sia naturale ricavare l’appartenenza di queste figure ad una forma di errore o di allontanamento dalla fonte divina (“Tres sunt itaque partes, quae contra unam militant”), Primasio rinvia i provvedimenti normalmente riferibili alla morte alle figure che aprono i precedenti sigilli: la daga del secondo cavaliere rosso indica la guerra, la bilancia del nero rimanda alla fame, mentre il pallore dell’ultimo accenna esplicitamente alla morte. Si tratta di un’esegesi incrociata, almeno per ora, che non vuole dimenticare la possibile concordanza suggerita dalle tre figure accanite contro la prima.



Strada di San André di Arago

Ad esclusione di Primasio e Beato, la cosiddetta *potestas super quartam partem* è accolta dagli esegeti che utilizzano la *Vulgata* entro differenti prospettive semantiche, convinti su questo punto di una sicura variante al plurale (*et data est illi potestas super quattuor partes terrae interficere gladio, fame et morte et bestiis terrae*) che autorizzerà interpretazioni più ambiziose.²⁶ Tra questi, Aimone di Halberstadt e Martino di Lione indicano nelle ‘quattro parti’ i regni geografici dei miscredenti. Secondo Aimone sono quattro le parti della terra governate da angeli demoniaci, non la quarta parte della terra, ma rispettivamente quattro parti (*regna principalia*) da identificare con i regni Assiro-Caldeo, Medo-Persiano, Macedone, Romano. Le quattro parti in cui la

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 482.

²⁵ Primasius Adrumetanus, *Patrologia*, *op. cit.*, 68,857C.

²⁶ Anche per Beda (*Patrologia*, *op. cit.*, 93,147CD) il testo biblico riportato prevede un’interpretazione al plurale per le parti della terra e diviene oggetto di un’esegesi complessa – anche se breve – in cui la distinzione ordinata delle quattro punizioni compare abbreviata e mescolata nei suoi elementi: egli ha di mira l’eresia ariana che non si diffonderebbe per la fame della parola di Dio, ma minacciando con la spada e bestialmente gli uomini retti (“sed et gladio corporali bestialiter pios insequens”). In ultimo, i tre cavalli domati dal diavolo sarebbero irrequieti contro il primo che ricorda la Chiesa.

potenza diabolica ottiene il potere riassumono anche l'operato degli eretici, dei pagani, dei giudei e dei falsi cristiani. Una simile divisione si contrappone all'unità della sola Chiesa e accoglie i quattro provvedimenti: mentre la spada agisce contro la cattiva persuasione (*malae suggestionis*), la fame, ancora evocata secondo le parole di Amos²⁷ ("Mittam famem, non panis, non sitim aquae, sed audiendi verbum Dei"²⁸), scatena una domanda cui ormai è semplice rispondere: "Si Deus hanc famem immittit, quid peccat diabolus?"²⁹ La fame della parola di Dio è il rimedio esercitato secondo il giusto giudizio, laddove il peccato diabolico sopraggiunge secondo persuasione e volontà malvagia. Le bestie feroci sono poi i persecutori dei santi martiri, qui riassunti nella figura di Domiziano imperatore. Analogamente, Martino suddivide le quattro parti attribuendole a Giudei, gentili, falsi cristiani ed eretici. È Dio a porre a custodia della terra gli angeli. Ma non tutti gli angeli sono come Michele e quattro sono almeno da considerare ribelli. Ripercorrendo la traccia di Aimone, Martino conclude come il provvedimento divino legato alla fame che uccide sia rivisitabile nell'intenzione rispetto a quello diabolico che agisce *invasione, deceptione, et mala voluntate*:

"Et sicut bonis bonum, id est Michaellem, praefecit angelum; ita et malis malum. Unde est illud: *Nemo est adiutor meus in omnibus his nisi Michael princeps vester* (Dn 10). Quatuor etiam angeli, qui quatuor principalibus regnis sunt praepositi, non boni fuerunt, sed mali. Si Deus hanc famem immittit, quid inde peccat diabolus? Quae quaestio facile solvitur; quia quod Deus facit iusto iudicio, diabolus facit invasione, deceptione, et mala voluntate"³⁰.

Similmente Bruno di Segni ripercorre lo stesso passaggio con un'interpretazione allegorica dei quattro simboli di distruzione: la spada è l'oggetto affilato e tagliente della persuasione astuta; la fame è il desiderio insaziabile di ascoltare la parola di Dio (Am 8); la morte dispotica che impedisce di ricordare Dio (Sal 6,6: "Quoniam non est in morte qui memor sit tui"); le creature ferine, ossia gli eretici come spiriti malvagi:

"Gladio quidem callidae persuasionis, fame vero audiendi verbum Dei. *Hic est enim, qui tollit verbum de corde hominum, ne credentes salvi fiant* (Lc 8,12); morte vero tyrannica vel qua a Deo animae separantur. De qua dicitur: *Quoniam non est in morte, qui memor sit tui* (Ps 6,6). Per bestias autem terrae, malignos spiritus, vel haereticus intelligimus, de quibus Propheta: *Ne tradas bestiis animas confitentibus tibi* (Ps 73,19) et isti quidem plus cunctis bestiis crudelitate desaeviunt"³¹.

²⁷ Am 8.

²⁸ Haymo Halberstatensis, *Patrologia, op. cit.*, 117,1028C.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Martinus Legionensis, *Patrologia, op. cit.*, 209,337B.

³¹ Bruno Astensis, *Patrologia, op. cit.*, 165,636CD.

Recuperata anche da Riccardo di San Vittore, la possibilità diabolica di ferire *per divinam permissionem* è sottoposta a una duplice interpretazione, una mirante a designare le conseguenze della schiavitù, l'altra alla chiarificazione degli strumenti di tortura di cui il demonio dispone, prima di ripagare con dolorosi premi quanti lo servono:

“Datur diabolo potestas per divinam permissionem super quattuor partes terrae, id est, super illos qui terrenis inhaerent per cupiditatem. Interficere eos gladio peccati, et fame verbi Dei, et morte, id est, languore corporis, et bestiis, id est, bestialibus mortibus. Omnes namque qui per amorem terrenorum diabolo serviunt, talia ab ipso stipendia accipiunt. Aliter: datur diabolo potestas super quattuor partes terrae, dum ei conceditur materiali gladio, fame, morte, bestiis bonos per quattuor partes terrae dispersos affligere. Quae tamen potestas diabolo cooperatur in malum, bonis in bonum”.³²



Se il colore del quarto cavallo individua per Beato sia il popolo ormai privo di vita (*qui est populus mortuus*), sia gli effetti della presenza di Ade al seguito di Morte (“Cum enim dicit, *et infernus sequebatur illum*, id est, expectat devoracionem animarum multarum impiarum. Hic est equus pallidus”), gli interpreti saranno impegnati a rileggere e ampliare il commento in direzioni spesso inedite.³³ Una testimonianza arriva da Aimone che ricorda come il pallore accompagni la morte quale espressione somatica di un cambiamento nella colorazione cutanea:

“Qui superius per equum rufum et nigrum, ipsi designantur et hic per pallidum, id est omnes reprobi ad pallorem aeternae mortis venturi, mortuis enim proprie pallor accidit. Nec mirum si per equi pallorem mors exprimitur, cum etiam ipse sessor mors vocetur”.³⁴

Già le miniature che circolano nel secolo X (in particolare Valladolid e Girona) raccontano con grande attenzione iconografica la differenza tra il colore bianco del primo cavallo e quello più oscuro e marcescente dell'ultimo. Si tratta di un dettaglio importante per una nuova diramazione allegorica dell'esegesi tradizionale. Per

³² Richardus S. Victoris, *Patrologia*, op. cit., 196,767D-768A.

³³ Si ricorda brevemente la testimonianza di Beda al riguardo (*Patrologia*, op. cit., 93,C): “Haeretici qui se catholicos palliant, morte inhabitatrice digni, perditorum post se rapiunt exercitum. Diabolus enim et ministri eius, metonymicos mors et infernus dicti sunt, eo quod multis causa mortis et infernorum sint. Potest et simpliciter accipi, quod hic spiritualiter mortuos, ibi poena sequatur aeterna”.

³⁴ Haymo Halberstatensis, *Patrologia*, op. cit., 117,1027D.

Bruno di Segni sarà possibile identificare gli equini che si distinguono dal primo con i nemici della Chiesa, fino a indicare, attraverso un cromatismo ben definito e riconoscibile, sfumature semantiche differenti: rosso, per il sangue versato dai martiri; nero, per simboleggiare la malvagità che può assumere la vita; *pallidus*, in quanto ricolmo di aspetti negativi come odio, invidia e cattiveria.

“Iste enim equus, id est Ecclesiae inimici, qui prius rubeus, propter sanguinem martirum; deinde niger, propter vitae pravitatem apparuit; nunc pallidus conspicitur, utpote qui odio, invidia et indignatione plenus erat. Insuper et vitam non habebat, qua quicumque privatur, pallidus efficitur”.³⁵

Un carattere che torna alla privazione di vita e all’aspetto cadaverico che può essere trasmesso dal pallore o dalla luminescenza verdastra intorno al capo che compare nel codice *Valladolid*, dove anche la morte che cavalca è *pallida*, perché è il diavolo stesso che introduce nel mondo la distruzione secondo le parole di Sap 2,24: “Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum”.

Alla fine del secolo XI l’esegesi relativa al *pallidus* trasmette un certo interesse per la figurazione allegorica, che nel caso di Ruperto trasforma la rabbia insana degli eretici in qualcosa di ristagnante (*furor lividus et invidus*), che arriva a negare la coesistenzialità (*coaequalis et consempiternus*) di Padre e Figlio seguendo un’errata interpretazione delle parole di Fil 2,6.

“Denique pallidus equus haereticorum est furor lividus et invidus, quorum insania tanta est, ut eos audiens recte pro Christo glorificato illud sapientis dicas: *Gloria semper sequitur invidia*”.³⁶



Simili eretici dimenticano che il nome avuto al di sopra di ogni altro, pur riconoscendo Dio (*Deum fateantur*), individua una differenza tra l’uomo e la divinità, quest’ultima assunta dopo la morte di croce. L’identità era già garantita essendo il Figlio *aequalis* (*quod iam habebat idem ipse Dei Filius Deus, Deo natus aequalis*³⁷). L’esegeta ne trae spunto per una lunga invettiva contro le derive ariane, forse preoccupato di scindere gli effetti visibili della morte di croce dalle false deduzioni che negano la consustanzialità.

³⁵ Bruno Astensis, *Patrologia*, op. cit., 165,636B.

³⁶ Rupertus Tuitiensis, *Patrologia*, op. cit., 169,946B.

³⁷ *Ibidem*, 169,946D.

Il pallore indica anche per Martino, come per Riccardo di San Vittore,³⁸ uno stato di afflizione tipico dell'insania del morente o di quanti sono sottoposti alle sofferenze della carne con digiuni e astinenza:

“*Ecce equus pallidus, scilicet mortui vel affligentes se sicut hypocritae, qui ideo ieiunant et vigilant, ut pallidi appareant*”.³⁹

Aderenze significative tra i codici di *Silos* (sec. XI), *Valladolid* (*Beato de Valcavado*, sec. X) e *Ferdinando* (ca. 1047), oltre a segnalare una ripetuta disposizione dei cavalli nel senso di marcia e un assetto pressoché identico per le figure dei cavalieri, mostrano un'attenzione cromatica per il cavallo di Morte che permette una distinzione con i restanti. Oltre a questo abituale modulo iconografico, anche la raffigurazione di Morte, a braccia spiegate, petto irsuto ed eretta sul dorso del cavallo, può ricordare l'esistenza di un modello comune.

3. Il serpente ‘antico’. Alcune annotazioni sulla creatura diabolica

Occupando ben due pagine del celebre manoscritto di Girona (ff. 171v-172r), la lotta tra la donna e il dragone⁴⁰ descritta in Ap 12,1 inaugura una serie piuttosto compatta di apparizioni demoniache sfruttando morfologie bestiali e ferine. È in cielo che ha inizio il conflitto tra Michele e il drago prima che quest'ultimo venga cacciato con al seguito un gruppo di angeli servitori. Così recita il testo riportato da Beato:

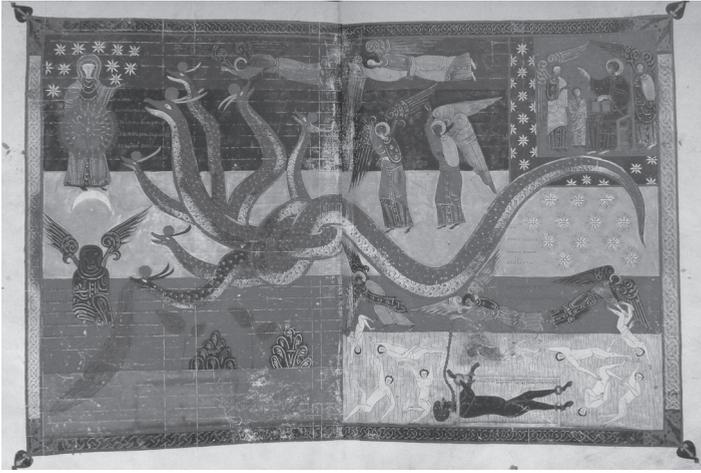
“*Et expulsus est draco magnus, anguis antiquus, qui dicitur diabolus et Satanas, seducens totum orbem, expulsus est in terra, et angeli eius cum eo expulsi sunt*”.⁴¹

³⁸ Richardus S. Victoris, *Patrologia, op. cit.*, 196,767A: “*Quid est enim equus pallidus, nisi hypocritarum populus, qui, dum ut de religione laudetur, per ieiunia, et diversas incommoditates semetipsum coram aspectibus humanis graviter afflixit, viribus exhaustis, et sanguine minorato moribundus pallescit, qui fidelibus eo perniciosior existit, quod ficta religione, malitiam suam velans foris se bonum ostendit*”. E ancora in 767C: “*Pallidus equus, sicut iam dictum est, hypocritarum numerus est, per nimiam carnis afflictionem pallidus, et moribundus*”.

³⁹ Martinus Legionensis, *Patrologia, op. cit.*, 209,336D.

⁴⁰ Seguendo le indicazioni di M. Pastoreau (*op. cit.*, p. 65) le rappresentazioni di questo animale in epoca medievale presentano spesso una figura polimorfa, contraddistinta da due o quattro zampe, un numero variabile di ali, una testa non eccessivamente vistosa, lingua e coda velenose.

⁴¹ R. Gryson, *op. cit.*, p. 656.



Da questa cacciata prende avvio una vera persecuzione contro la donna, mentre l'antagonismo proseguirà con l'apparizione delle due bestie, una dal mare (Ap 13,1), l'altra dalla terra (Ap 13,11). Così recita il passo di Ap 12,1 che Beato si appresta a commentare: *Ecce draco roseus magnus habens capita septem et cornua decem, et super capita eorum septem diademata.*

La terra è per Beato il luogo adatto ad accogliere quanti servono la potenza demoniaca, in contrapposizione al cielo che rimane l'unico regno degli angeli obbedienti.⁴² Una caduta che nell'illustrazione del manoscritto di Girona presenta un riversamento di corpi nudi nella parte bassa, disordinati e ammassati, in un movimento totalmente privo di controllo. Analoga disposizione iconografica è presente, anche se in formato ridotto, nel Beato di Osma, in cui l'area che comprende i dannati è ancor più distinta e delimitata dalla coda del drago e dalle figure angeliche che sorreggono sospesi per le gambe, quanti stanno per accedervi. I piedi degli angeli obbedienti toccano appena la zona oscura perché è convinzione di Beato che Cristo dia il potere ai santi di calpestare le virtù diaboliche – allegoricamente riprodotte negli scorpioni e nei serpenti – superando, anche senza la mediazione del corpo, le difficoltà spiacevoli della vita. Non stupisce il fatto di ritrovare in tutte le fisionomie ferine la presenza del demone: oltre a garantire l'allarmante contemporaneità del maligno attraverso una presenza spesso oscura e polimorfa, Beato cita il Salmo 90 proprio per indicare una via di fuga e scansare la temibilità del demone sconfitto dalla piena devozione:

⁴² *Ibidem*, pp. 668-669: "Draco princeps diabolus est, et angeli eius homines sunt mali et spiritus immundi. Omnes cum suo principe expulsi sunt in terra. Terra carnales homines dicit, qui terrena diligunt, cui dictum est: *Terra es et in terra ibis* (Gn 3,19). Iustus vero dictum est: 'Celum es et in celum ibis'".

“Ab ipsis iustis excluduntur, qui in terra expulsi sunt, conculcandi pedibus sanctorum, sicut scriptum est: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem* (Ps 90,13), non quod sancti pedibus eos conculcent, cum malum pro malo non reddent, sed cum illi amant terrena, et sancti ad celestia anelant, et nihil terrenum desiderant, et tribulationem et paupertatem equanimiter tolerant, super ipsos mente, non corpore, ambulare dicuntur, quia Christus, qui semel exemplum se sequentibus reliquit, talem potestatem dedit suis calcare serpentes et scorpiones et omnem virtutem Satanae”.⁴³



L'iniquità diabolica è una piaga costante nella Chiesa, che si manifesta nel continuo assedio contro quanti in penitenza si sforzano di riconoscerne i segni e i prodigi. Persino la luna posta sotto i piedi della partoriente appartiene originariamente alla Chiesa, pur splendendo di notte e circoscrivendo idealmente il regno caduto, la *congregatio maligna* che è abitazione del diavolo, il regno sottostante e sottomesso.⁴⁴

Si tratta di una potenza meschina e velata da intenzioni diverse in apparenza, come nel caso di Erode, nemico interno e demone che ambisce a eliminare il Salvatore. Un'associazione prevedibile, dunque, tra il drago che prova a divorare il figlio della donna e il despota maledetto.

“In celo enim visus est draco, id est in ecclesia congregatio maligna cum diabolo, qui ecclesiae filium, id est in penitentia fortem virum, invidia ductus devorare conatur. Sic denique Herodes intestinus hostis, in oriente viso signo, consentiens simulat se Christum adoraturum, quem spiritus sancti gubernatione subtractum totis viribus querebat occidere. Erodes diabolus est, signum in oriente Christus est in ecclesia, qui nos orire facit ad lucem”.⁴⁵

Con ogni evidenza, radici babilonesi e iraniane consentono alla figura del drago satanico di non costituire una novità assoluta nel linguaggio che descrive l'Anticristo: il serpente che compare in *Genesi*, i draghi dei Salmi e il Leviatano che compare nel libro di Giobbe sono i diretti antecedenti per questo prevedibile richiamo alla pericolosità di una bestia con simili fattezze.⁴⁶

⁴³ *Ibidem*, p. 669.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 659: “Ista pars, quae sub pedibus est, ad ecclesiam videtur pertinere, sed ecclesia non est, quae de superiores stellas cum dracone, diabolo et suo pseudopropheta ad hanc ecclesiam pertrahit, ut semper sibi socios requirat, cum quos precipitetur in gehenna”.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 660-661.

⁴⁶ H. D. Rauh, *op. cit.*, pp. 76-77.

Il dragone *roseus et magnus* possiede sette teste e dieci corna, oltre ad una corona su ogni testa. Nel *Morgan Beatus* la vivacità cromatica è solo un'ulteriore accentuazione della figura che invade lo spazio, le due ampie pagine che copre quasi totalmente, raccolto in volute e spire, squamato, di tinte rossastre e variopinto. Nel manoscritto di Girona,⁴⁷ al contrario, è raffigurato secondo una certa compattezza cromatica, di colore marrone e ugualmente in grado di coprire due pagine in estensione. Un corpo principale svetta rispetto alle altre terminazioni, tutte colte nel pieno momento dell'aggressione feroce alla donna.⁴⁸ La descrizione che segue il racconto della lotta contro Michele e la conseguente espulsione dal cielo, regno della Chiesa e dei santi, offre agli interpreti un'occasione per ricordare l'identità tra il dragone e l'antico serpente che corrompe i progenitori indicando nella trasgressione del comando divino un punto di forza:

“Et draco pugnavit et angeli eius, et non valuerunt, neque locus eorum inventus est amplius in c[o]elo. Et expulsus est draco magnus, anguis antiquus, qui dicitur diabolus et satanas, seducens totum orbem, expulsus est in terram, et angeli eius cum eo expulsi sunt”.⁴⁹

L'espulsione dal cielo è la nota dominante nell'individuazione di una frattura tra i due regni: il diavolo, imparentato con le acque (l'abisso) e la terra, contrasta ogni elevazione, attira al suolo, abita l'oscurità accompagnato dalla schiera degli angeli ribelli.⁵⁰ Aimone dedica un'analisi particolareggiata agli attributi somatici offerti dalla descrizione: riconduce una insaziabile capacità digestiva all'eccessivo numero delle teste, mentre la colorazione rossastra riflette l'attività distruttiva dell'uccisione, dell'omicidio materiale e spirituale perpetrato con la corruzione del primo uomo. Tuttavia, la pericolosità del dragone è dovuta per Aimone alla presenza in cielo, alla frequentazione dello spazio presumibilmente riservato alla sola Chiesa.⁵¹ Il potere di nuocere in modo sconsiderato e

⁴⁷ *Beato de Gerona*, Museu de la Catedral, Num. Inv. 7 (originaire du royaume de Léon, probablement de Tábara, 975 [Codice de Gerona. Codex Gerundensis. Comentario al Apocalipsis, Madrid, 1975, 2 voll.], f. 172.

⁴⁸ *Beato de las Huelgas*, J. Braziller (ed.), New York, 1991 (J. Pierpont Morgan Library, New York, Ms 429, 280 x 380 mm, 89 iluminaciones, pintado por Magius, archipintor, région de Burgos, 1220), ff. 152v-153.

⁴⁹ R. Gryson, *op. cit.*, p. 656.

⁵⁰ Si vedano al riguardo: Primasius Adrumetanus, *Patrologia, op. cit.*, 68,875D; Beda Venerabilis, *Patrologia, op. cit.*, 93,167C: “*Et proiectus est draco ille magnus in terram. Antiquus hostis de spiritualibus expulsus, arctius in terrenis includitur. Hoc est de coelo praecipitari, et in terram mitti. Cui dicitur: Terram comedes cunctis diebus (Gn 3). In qua terra sanctorum pedibus conteritur sicut scriptum est: Super aspidem et basiliscum ambulavit*”.

⁵¹ Haymo Halberstatensis, *Patrologia, op. cit.*, 117,1082BD: “*Et visum est aliud signum in caelo: et ecce draco magnus, rufus, habens capita septem et cornua decem. Per draconem, ut supra iam quoque diximus, intelligitur diabolus, qui aperte quoscumque potest deglutire non cessat, et quia diu est ex quo*

occulto, di aggirarsi nella parte bassa e nascosta sono tutti segni della capacità seduttiva che ferisce l'interiorità, che ha presa sul cuore dei fedeli, passando dalla ragione dei santi al cuore dei reprobati, fino ad occupare la terra come seconda dimora, regno della perdizione, della caduta o della polvere.⁵² Per Bruno di Segni la seduzione diabolica torna preoccupante nella sinuosità del serpente strisciante, che ammalia con il movimento e distrae dal comandamento divino. Ma anche la radice etimologica che riferisce una contrapposizione conserva la capacità di contraddire, di sviare e trattenere.

“Non habent locum in coelo, quia ibi est sedes Dei. Quid igitur? Et projectus est in terram draco ille magnus, serpens antiquus; nam quia in sanctis non habet locum, terram persequitur et peccatores; hoc enim a Domino sibi permissum fuerat. [...] Hic est ille draco magnus, hic est ille serpens antiquus, qui semper volubilis et tortuosus, et nunquam recta incedens via, ipsos primos humani generis parentes decipit. Vocatur autem et Satanas, omni veritati, omnique iustitiae contradicens, qui seducit universum orbem; ipse enim omnes, qui seducuntur, seducit; qui seductionis principium adhuc in paradiso, positus primis hominibus, fuit. Ipse quidem proiectus est, et angeli eius cum illo missi sunt in terram, cum omni namque suo exercitu diabolus de coelestibus cadens, in illis regnat, et dominatur, qui terrenis voluptatibus dediti, sursum corda ad Deum non habent”.⁵³

Assestato sulla medesima linea ermeneutica, Martino non esita a riconoscere il dominio con la forza e con il sangue, con la suggestione violenta che seduce e stringe nella morsa della sudditanza:

“Draco videlicet magnus et rufus, et significabat diabolum qui est fortis in malitia, et rufus, id est sanguinolentus, spiritualiter interficiendo homines, *habens* in potestate sua *capita septem*, omnes videlicet mundi principes terrae subditos, per quos ipsi

homines nocet, propter multipliciter insidiarum magnus vocatur: Rufus vero, propter homicidium, quia ille homicida erat ab initio, ex quo scilicet primum hominem diabolus contra eos, qui decem praecepta legis observant”.

⁵² *Ibidem*, 117,1086 C-1087A: “Ipse antiquus hostis, ut iam dictum est, draco appellatur propter immanitatem sceleris, magnus propter occultas insidias: et quia ex multo tempore nocet, serpens antiquus, quia per serpentem primum hominem decipit fraude, et sic eum veneno nequitiae interemit. Vocatur quoque diabolus, id est deorsum fluens, sive criminatur, quia quotidie de cordibus fidelium fluit, et inde dicitur Satanas, id est contrarius, quia bonos insequitur, quorum illi opera sunt contraria. [...] Proiectus est autem de coelo in terram, id est de mentibus electorum in corda reprobatorum, non quo in eis et ante non erat, sed quod ab istis exclusus amplius illis dominari coeperit. Ruinam eius terra excipit quia terrena quaerentium, terrena sapientium mentes invadit. De qua scilicet terra eidem serpenti in prima maledictione figuratim dicitur: Terram comedes cunctis diebus vitae tuae. Nam quod Propheta dicit: Esca eius electi, de illis est intelligendum, qui aestimatione hominum electi apparebant, sed in conspectu Dei iam terra erant”.

⁵³ Bruno Astensis, *Patrologia, op. cit.*, 165,670B.

princeps impugnant et persequuntur decem legis praecepta servantes. *Et in capitibus ipsius draconis, id est in principibus terrae qui illi sunt obediētes, septem diademata, id est, victoriae de omnibus illis qui perditioni sunt dediti. [...] Et draco ille magnus, id est diabolus qui primum hominem deiecit, est proiectus, longe scilicet ab Ecclesia, qui vocabatur diabolus, id est, deorsum fluens, et Satanas, scilicet adversarius, qui seducit, id est, scorsum ducit a recta via, non solum primum parentem, sed etiam universum orbem*⁵⁴.

Autentico conoscitore delle Scritture e infaticabile commentatore, Ruperto interpreta con rigorismo ascetico e con intransigente puntualità i delicati momenti di incontro tra i due poteri, temporale e papale, fino a sperimentare personalmente le conseguenze della fedeltà al papato. Intuendo la sacralità del potere ecclesiastico, organizzato gerarchicamente e integrato entro una verosimile progressione storica, Ruperto s’inserisce tra gli autori che più hanno insistito con fermezza sul primato del potere ecclesiastico, sulla futilità di vani aggiornamenti dialettici – primo tra tutti quello riguardante la disputa dialettica sull’onnipotenza divina con la scuola di Laon – e sulla derogabilità di ogni compromesso tra le parti.⁵⁵

Ruperto, che non esita a riferire la grandezza spropositata del drago alla necessità di un sostegno per le molte teste,⁵⁶ riferisce questa sproporzione anche alla vastità della generazione che procede da Caino, non dalla santità di Abele. L’identità semantica ormai svelata tra il serpente di *Genesi* e il drago è riproposta nel commento rupertino senza particolari aggiornamenti in rapporto alla grandezza dell’animale e al colore.⁵⁷ Sono più che appropriati i nomi e le proprietà (*nominibus et proprietatibus*⁵⁸) impiegati per definire la bestia sotto il profilo morfologico e nel temperamento. Come ricordato da altri interpreti, il moto strisciante è effetto non congenito ma assimilato a seguito della caduta dal regno celeste. Entro una linea tipicamente agostiniana, che risolve l’immissione delle figure diaboliche in un più vasto progetto di redenzione (*ad pietatem convertendis*⁵⁹) e non in funzione di una divina volontà punitiva, Ruperto non esita ad elencare le ragioni che fondano un’insanabile contrapposizione: la falsità nel giudizio, la presunzione che rende potenti quanto Dio stesso, la seduzione che non restituisce interezza e purezza al culto sono tre possibili deviazioni suggerite dalla seduzione diabolica:

⁵⁴ Martinus Legionensis, *Patrologia, op. cit.*, 209, 365C-366C.

⁵⁵ H. D. Rauh, *op. cit.*, pp.183-184: “Mit Gregor VII betrachtet auch Rupert von Deutz die Geschichte als den Kampf zweier Gruppen: im Corpus Christi, das identisch ist mit der leiblichen Kirche, und im Corpus diaboli, das aus den ‘vielen Antichristen’ besteht, von denen die Johannesbriefe sprachen, sind beide gegenwärtig”.

⁵⁶ Rupertus Tuitiensis, *Patrologia, op. cit.*, 169,1043A.

⁵⁷ *Ibidem*, 169,1043A.

⁵⁸ *Ibidem*, 169,1054B

⁵⁹ *Ibidem*, 169,1052C.

“In quo Satanus iste adversatur? In eo videlicet quod loquitur mendacium, ut decipiat creaturarum, ad faciendum secundum adulterium, ostendens se tanquam sit Deus, atque ita diabolus ipse pro Deo, tanquam adulter pro viro legitimo suscipiatur. Sequitur ergo. *Qui seducit universum orbem*. Quo enim vel unde seducit vel abducit orbem universum, nisi a cultu Dei debito ad cultum suimet indebitum?”⁶⁰.

4. ‘Vidi ascendentem bestiam de mari... et de terra’

Idealizzata dall’espressione rupertiana *coelum Dei*,⁶¹ la Chiesa occupa il luogo più elevato, lo spazio della beatitudine dal quale i malvagi guidati dal diavolo sono progressivamente estromessi. Dalla parte opposta, l’abisso, la profonda voragine, che si tratti di mare o di terra, a capo dei quali vi è la creatura più malvagia:

“Et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem cor nua decem et capita septem, et super cornua eius decem diademata, et super capita eius nomina blasphemiae. Et bestia, quam vidi, similis erat pardo, et pedes eius sicut ursi, et os eius sicut os leonis. Et dedit illi draco virtutem suam et thronum suum et potestatem magnam”.⁶²

Si tratta, dunque, di una bestia temibile, dalla ferocia inaudita, con tratti simili a quelli riportati dalle quattro bestie presenti nel sogno di Daniele⁶³ (Dn 7,7), qui compendiate morfologicamente in una sola fiera: un leopardo con piedi di orso e bocca di leone. Le dentatura descritta da Daniele apparterebbe alla quarta bestia senza essere menzionata nel passo dell’*Apocalisse*. Nonostante questo, una testa delle sette sarebbe sgozzata a morte (Ap 13,3) e ricomposta senza alcuna conseguenza.

Come nel commento di Beato, non risulta di estremo interesse l’identificazione tra il mare e l’abisso – già richiamato in Ap 11,7 – e destinata poi a concludersi nella identità delle tre bestie menzionate,⁶⁴ quanto il movimento di traslazione, fisico e spirituale, che divarica due disposizioni, quella vitale e quella mortifera. Dopo l’interpretazione allegorica, ancora costruita sul significato numerologico delle dieci corna quali regni, Beato chiarisce come la caratterizzazione somatica della bestia, pur rispondente nel complesso alla stessa figura diabolica,⁶⁵ sia scomponibile nelle

⁶⁰ *Ibidem*, 169,1055A.

⁶¹ *Ibidem*, 169,1055C.

⁶² *Vulgata*, Ap 13,1-2.

⁶³ Per indicazioni sulla trasmissione del commentario di Gerolamo al libro di Daniele nei manoscritti di Beato si rinvia a E. Romero-Pose, *Estudios sobre el Donatismo, Ticoni y Beato de Liébana (Studia Theologica Matritensia, 12)*, Madrid, 2008, pp. 875-881.

⁶⁴ R. Gryson, *op. cit.*, p. 677: “Ita intelligendum est bestia ascendere de abyssu, ascendere de mare, ascendere de terra; haec totum una bestia est”.

⁶⁵ Primasius Adrumetanus (*Patrologia, op. cit.*, 68, 877D) chiarisce esplicitamente il polimorfismo di

parti, per indicare nella statura gli infedeli, cioè i non battezzati; nella testa mozzata che ricresce, un'imitazione della vera fede, ossia i cattivi cristiani all'interno della Chiesa; quando si menziona unicamente la bestia, invece, sarebbero i cattivi ministri del culto i riferimenti dell'invettiva.⁶⁶ Passando all'analisi dei tratti ferini assommati in un'unica figura, il leopardo ricorda la varietà dei popoli, l'orso la malvagità e la stoltezza, il leone la potenza del corpo e la superbia.⁶⁷



Ma l'interpretazione di Beato mira ancora a scovare, dapprima accennando al movimento fisico della caduta, poi svolgendo la riflessione su un altro versante, l'ipocrisia latente che la testa mozzata e poi risanata dovrebbe nascondere: non si tratterebbe di un'ottava testa, ma di un'apparente supremazia in grado di risanare e di illudere, che sottrae adepti e adesca con false promesse. Il luogo posto in basso, mare o terra che sia, resta comunque per Beato il corpo del diavolo, incarnato e supportato da uomini empi.

cui si servirebbe il diavolo per comparire: “Bestia autem generale nomen est, agno contrarium, sed in narratione pro locis intelligendum est, quam partem bestiae dicat. Aliquando enim diabolus dicit bestiam, aliquando corpus eius, aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae, quod quasi occisum in mortem resurrexit, quod est simulatio verae fidei: aliquando solos praepositos dicit bestiam.

⁶⁶ R. Gryson, *op. cit.*, p. 680: “Sed in narratione pro locis intelligendum est qualem partem bestiae dicat, cum et ipsa bestia unum corpus est, sed distincta multa membra habeat. Aliquando enim diabolus dicit bestiam, aliquando corpus eius quod sunt infideles, id est sine bap-tismo, aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae, quod quasi occisum resurrexit, quod est imitatio verae fidei, id est christianos intra ecclesiam malos; aliquando praepositos solos dicit bestiam, id est episcopos vel sacerdotes qui carnaliter intra ecclesiam vivunt”.

⁶⁷ In termini analoghi, Primasio si esprime al riguardo (*Patrologia, op. cit.*, 68, 878D): “Pardo propter varietatem gentium comparatur, orso propter malitiam bestialem, leoni propter virtutem corporis et linguae superbiam”. Leggermente diversa, ma di grande impatto, la descrizione di Aimone (*Patrologia, op. cit.*, 117,1093BC) su tre animali incorporati nell'unica bestia: “Pardus est saevissima atque impatientissima; et varietate cutis discolor. Ursus quoque rapicissima est, primum pedibus conculcat et comminuit, et sic omnia devorat. Leo vero terrorem suo rugitu omnibus bestiis immittit: et cum sit fortissimus bestiarum, atque ad nullis paveat occursum, tamen insidiando praedam sibi praeripit. Tales sunt utique haeretici, pagani, et caeteri, qui ad corpus Antichristi pertinent”. L'interpretazione di Aimone si spinge, tuttavia, oltre, indicando nel leopardo la varietà delle genti soggiogate; nell'orso il potere secolare, rappresentato perlopiù dall'assolutismo di alcuni imperatori romani; nel leone la forza che distoglie e insidia. Con un ventaglio di attributi più consistente, Bruno (*Patrologia, op. cit.*, 165,674) descrive gli animali: “Pardus est animal multa macularum varie[ta]te depictum; merito ergo haec bestia pardo similis dicitur, quia ut infida, instabilis, versipellis, omnibus mentitur, et in omnes deceptionis se vertit figuras. *Et pedes eius sicut ursi*, qui, quamvis plantae hominis similitudinem habere videantur, post se tamen gradientes decipiunt; unde fit ut cum ad ursi fauces pervenerint, non hominem, sed crudelem bestiam secutos se esse sciant. [...] *Et os eius, sicut os leonis*. Quos enim vel colorum varietate, vel pedum similitudine decipit, eos ore leonis humiliat atque comminuit; alios igitur vario flore verborum, alios falsi pedes, id est pravi operis imitatione, alios vero leonina rabie et feritate suo coetui iungit, sibi que subiicit”.

Nella descrizione della seconda bestia, proveniente dalla terra, caratterizzata da due corna simili a quelle di un agnello (*legem et evangelium, per quel prophetare se simulat*⁶⁸) e da una emissione sonora simile a un drago, la superbia è ancora dichiarata dalla volontà di ascendere, di raggiungere il luogo interdetto. Primasio ricorda come la volontà di usurpare all’Agnello la potestà esclusiva sulla verità venga riconosciuta dal differente modo di emettere suoni.⁶⁹ Ma lo spostamento ipotetico, pur partendo da premesse identiche, ossia poggianti sulla simultaneità demoniaca dell’abbandono e dell’interdizione, è riproposto da Beato all’insegna di una differenza tra mare e terra: il primo è il luogo del *fluctuare*, della dispersione in cui ogni forma di deterioramento sembra confondersi e confluire in una grande forza propulsiva e disordinata; l’altra richiama la sottile perfidia di quanti tramano ai danni della Chiesa, agendo dall’interno, pronunciano occultamente le oscenità di un tradimento ancor più subdolo e nocivo rispetto a quello espresso dalle bestemmie tangibili della bestia del mare:

“Sed aliut agit mare, aliut terra: mare fluctuat, terra quieta est. Mare est populus aperte malus, terra est episcopi, sacerdotes et religio falsa, qui sub nomine sanctitatis non videntur in seculo fluctuare, sed quasi quiete se agere, et ecclesiam simulare, sed ecclesia non sunt, quia eam iam in hac bestia aperto ore blasfemant, quem in supradicta bestia occulto ore blasfemabant”⁷⁰



Beato Morgan, f. 164r

Il movimento ascendente si compie, tuttavia, con il lento insinuarsi (*stat media*) del drago tra l’agnello e la bestia della terra, per simulare la potenza dell’agnello e corrompere gli uomini (*mentes secularium possidendo*). Con un’immagine riassuntiva di grande impatto, la bestia natante striscia nelle dimensioni spaziali così visualizzate e dimostra l’infamia terrificante di un’attività sotterranea che, soltanto insinuandosi come il serpente antico, frapponendosi tra il vero e il falso, può portare a termine, senza incontrare troppa resistenza, il suo disegno distruttivo.

“Quid autem draconis nomine, nisi antiquus hostis exprimitur, qui, dum mentes secularium possidendo penetrat, quasi in eorum lubricas cogitationes natat. Bene ergo dicitur: *Vidi ascendentem bestiam de mari*. Et istam dicit ascendere de terra, quae

⁶⁸ R. Gryson, *op. cit.*, p. 692.

⁶⁹ Primasius Adrumetanus, *Patrologia, op. cit.*, 68,880D: “Ut draco tamen loqui dicitur, quia in hypocrisi, id est simulatione veritatis, quos seduxerit, decipit. Agno enim similis non esset, si aperte ut draco loqueretur”.

⁷⁰ R. Gryson, *op. cit.*, pp. 690-691.

cum ipsa est una, et inter agnum et bestia priore stat media, ut decipiat, at agnum simulat, ut agnum invadat. Sepe enim dominari melioribus concupiscit, sed tamen ei divino iudicio cuncta mirabiliter disponente subtrahitur. Pro explendis voluptatibus carnis longevitate vitae presentis cupit, sed tamen ab ea sub celeritate rapitur”.⁷¹

Anche Riccardo di San Vittore si serve del dinamismo legato alla natura delle bestie per indicare allegoricamente l’eterodossia di quanti si trascinano sostenendo la verità di altre credenze ovvero i falsi cristiani, inchiodati ai loro errori ma privi di quell’alternanza nel credo che appartiene ai Gentili.⁷² Anche i falsi cristiani, infatti, ricorrono ai due Testamenti (le due corna della bestia) ma parlano come il drago perché sedotti dal diavolo.

Il commento di Ruperto riguardante la bestia che sale dal mare assume un’andatura dialettico-grammaticale che può rappresentare, almeno in parte, l’orizzonte comunicativo più aderente alle polemiche inaugurate nei centri monastici di quel periodo. Ruperto richiama la disposizione etimologica (*etymologia appellationis*) per raccordare impunemente i termini *bestia*, *festia*, *infesta*, e procedere con l’evo-cazione dell’antifrasi che ne deriva, forse in modo eccessivamente arbitrario e maldestro. La discesa del diavolo nella madre dell’Anticristo, ossia nella Babilonia corrotta, introduce poi una questione grammaticale più esplicita, volta ad approfondire l’utilizzo di predicati di movimento. L’appello a Luca e a Giovanni, utilizzatori della ghiera terminologica *cado*, *ascendo*, *descendo*, è all’origine della domanda rupertiana: perché la bestia che sale dal mare non avanza (*progredior*) ma ascende? Come è possibile utilizzare il verbo ‘ascendere’ per rimediare agli effetti di una caduta? Qui la risposta di Ruperto si riempie nuovamente di creatività narrativa, fino a tradurre il predicato di movimento dichiarato in Ap 13,1 nella sua versione metaforica, ancora ricorrendo ad una serie di verbi considerati per sinonimia, ma con tutta evidenza, più attinenti: *tumesco*, *extollo*, *exeo*, sono tutti utilizzati in modo figurato, quasi ad indicare un ampliamento fisico e una possanza, una tracotanza gagliarda e scaltra che ambisce ad eguagliare e superare in grado e potenza. In questo modo, il danno della ribellione da cui scaturisce una inevitabile caduta non può accogliere un predicato così pacificante e rassicurante, per praticarne infine un altro, autenticamente eversivo. Rispetto alla constatazione della prima bestia, Ruperto si domanda il perché di una duplice generazione diabolica: “Quae est ergo haec alia bestia quam

⁷¹ R. Gryson, *op. cit.*, pp. 691-692.

⁷² Richardus S. Victoris, *Patrologia, op. cit.*, 196,806D: “Quemadmodum namque bestiam ascendentem de mari, saevos gentium principes diversis diversorum idolorum cultibus more maris fluctuantes accipimus, ita congrue per bestiam ascendentem de terra impios falsorum Christianorum rectores in una credulitate (quamvis sibi inutili) stabiliter ad modum terrae permanentes intelligimus. Mare quippe gentiles, quia per diversa fluctuant; terra, christiani etiam falsi, quia in unius Dei credulitate perseverant”.

vidit ascendentem de terra?”⁷³ per una creatura che sembra disporre di una forza *gemina, bellica, magica, regia*.⁷⁴ Anche in questa veloce rassegna, Ruperto non esita a rintracciare nelle corna e nella somiglianza all’Agnello una superbia smisurata, che ambisca a produrre miracoli come è in potere del Verbo.⁷⁵

Con una densa panoramica di nomi e rappresentazioni, che non sempre è da ritenere una corretta chiave di lettura dei fenomeni storici e delle relative interpretazioni, si è dunque illustrato il tenore creativo che avvolge certa esegesi biblica rispetto alla decifrazione del maligno. Ne è risultata una costruzione forse troppo confusa e poco lineare, da cui, più che l’emergere di una continuità stilistica e speculativa – in larga misura prevedibile – si potrebbe trarre un interesse condiviso e alimentato da un’inevitabile logica di terrore. Resta all’origine il peccato adamitico, la rottura di quel patto entro cui si radicano il conflitto, il rapimento e qualsiasi altra deformazione. In fondo, cielo, terra e mare raccolgono le dimensioni fisiche di questa lotta, popolata da creature multiformi e terribilmente nefaste, almeno quali effetti conseguenti la ribellione adamitica. Con qualche approssimazione, questa condensa di fatti e suggestioni riecheggia con grande attualità in alcuni versi di Celan, leggibili secondo il movimento accomunante e impavido che lega i tre regni, ma anche profondamente racchiudenti la prigionia e la caduta, il volo a picco, disarmante e terrestre che rinnega e, al tempo stesso, riconosce. In fondo questo epilogo infelice è nell’ampiezza di ogni premessa:

“Abbiamo commesso ciò che è Uno e Lieve, piombammo giù nel profondo da cui s’intesse la spuma dell’Eterno – E noi non l’abbiamo intessuta, non avevamo libere le mani.

Esse rimasero impigliate a reti – su cui dall’alto tirano e tirano... Oh occhi attornati da sfavillio di lame: noi catturammo il pesce-ombra, guardate!”⁷⁶

⁷³ Rupertus Tuitiensis, *Patrologia*, op. cit., 169,1078B.

⁷⁴ *Ibidem*, 169,1078BC.

⁷⁵ *Ibidem*, 169,1079C.

⁷⁶ P. Celan, *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua (ed.), Milano, 2005, p. 153.