

ANNALI DI CA' FOSCARI

**RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ DI VENEZIA**

ESTRATTO

XXXV, 3, 1996

(Serie orientale 27)

Editoriale Programma

Simone Cristoforetti

SAN SERGIO A PERUGIA*

San Sergio «il Capitano», il santo con ogni probabilità raffigurato a pittura murale nella cappella di San Matteo degli Armeni a Perugia, è figura alquanto problematica su cui ha comunque già indagato il Peeters (1911: 186-192), che spiega la diffusione del culto relativo come frutto di una concorrenza, e quindi sovrapposizione a quello del san Sergio di Rušāfa, il più celebre di tutti i santi che portano tal nome al punto che quella città fu chiamata, proprio in virtù di tale larga fama, addirittura Sergiopoli. Peeters, peraltro, non si occupa di un aspetto della questione che, se analizzato a dovere, potrebbe suonare come una conferma e una plausibile spiegazione di tale concorrenza e sovrapposizione: si tratta del fatto che entrambi i san Sergio sono collegati con Khiḍr, «santo» musulmano i cui «normali» e più noti partners cristiani sono Elia (in ambiente greco) e san Giorgio (in ambiente anatolico-siro-mesopotamico).

Non c'è nessun dubbio, infatti, sul rapporto tra Khiḍr e san Sergio «il Capitano», il cui culto (cfr. Hasluck, 1929: 570-571) è particolarmente sentito nella zona di Dersim, il sangiacato ottomano con capoluogo Khozat (l'attuale provincia di Tunceli), che contava una certa presenza armena. Come si può ben vedere dalle tavole del Cuinet, riportanti la situazione della popolazione di quella zona alla fine dell'Ottocento (1892), il numero di Armeni, in larga maggioranza di rito gregoriano (c'erano dei protestanti), era pari a 8170 su una popolazione complessiva di 63.430 individui. La maggioranza, assai variegata, era composta rispettivamente da 27.800 «kizilbaş», 15.460 «musulmani» (un po' curiosamente così identificati, quasi anch'essi, quali sunniti in un contesto «alawita», una *millet* tra le altre) e 12.000 curdi. La presenza curda, in particolare, non pare neutra: è nota infatti l'avversione *yazidi* per san Giorgio, demonizzato in quanto uccisore del pesce-drago, figura mitica cara a questa popolazione che, viceversa, non si ciba di pesce perché fu un pesce a «salvare» Giona (Furlani,

* Sommario di una comunicazione letta al Convento di san Francesco del Monte - Monteripido (Perugia) - l'1 aprile 1995 in occasione della giornata di Studio «La presenza armena in Perugia».

1930: 44, 101-102), mentre essa – ci informa Molineux-Seel (1914: 66), fornendoci un dato forse più immediatamente significativo per il nostro discorso – «make pilgrimages to Armenian churches which have St. Serkis as their patron saint».

Per quel che riguarda i *kizilbaş*, lo stesso autore ci ragguaglia (*ibidem*) anche su alcuni dettagli dottrinali, tra cui il fatto che essi «fast twelve days for the twelve Imams and three days for Keder Ellaz, for whom they have a great veneration. This saint figures only in the Oriental Calendar, and is the St. Serkis of the Armenians». Si confronti, anche se con una variante per ciò che concerne il digiuno, Grenard (1904: 518): nel Dersim «ils [i *kizilbaş*] honorent plusieurs saints chrétiens, par exemple saint Serge, qu'ils appellent Khizr Elias. Sa fête, précédée d'un jeûne d'une semaine, tombe le 9 février». Certo, un epiteto come quello tipico di san Sergio nella devozione armena, *Atenaxas* «Colui che arriva al momento giusto» (cfr. Feydit, 1986: 199), descrive con assoluta puntualità quella che, accanto alla valenza igneo-solare esplicita nell'associazione con Elia e, in Sergio, palese oltre che implicita nel nome (cfr. *infra*), nonché accanto alla dicromia dei due mantelli (bianco-grigio – *kîr* – del cavallo, verde del santo, cfr. anche *E. Ir.*: 260; per l'iconografia v. Mirzoyan, 1986-1987), è la caratteristica forse più saliente del *Khidr* del culto islamico popolare.

Si tratta, dunque, di un santo caro a *kizilbaş*, ad armeni, a curdi, e non è forse un caso che, attraverso un confronto tra *Birûnî* e *Firdusi*, si possa collegare la festa del *sade*, momento centrale nel culto anatolico di *Khidr*, rituale cacciata del demone-drago inverno dall'alito esiziale, all'etnogenesi dei curdi (mentre una variante della leggenda, con l'introduzione di un capostipite detto *Armānak*, chiama in causa gli armeni) visti come le vittime scampate al tiranno *Daḥḥāk* che, fuggendo dal *Damāvand*, trovano rifugio a occidente; gente che per farsi riconoscere accese dei fuochi sui tetti delle case allo scopo di mostrare al liberatore *Fereydu*n il buon operato del ministro di quel demoniaco tiranno che li aveva aiutati a fuggire. Così, intorno all'anno 1000, una tradizione, dalla valenza eziologica, sull'origine di quei curdi che con gli armeni condividono un culto delle luci (v. Cristoforetti, I, 1996).

Ritroviamo quindi curdi e armeni in connessione col *sade* e col drago *Daḥḥāk*. Etnie entrambe presenti, ripeto, in quella parte dell'Anatolia orientale, il Dersim, in cui è forte e radicato fin dai tempi antichi il culto di san Sergio-*Khidr*, caro a quelle popolazioni. La regione, del resto, si presenta come punto di incontro e crogiuolo di popoli, rivestendo, per la posizione geografica, un ruolo di notevole importanza nel passaggio di idee tra diverse aree culturali.

Non è così diretto ed evidente, invece, il rapporto tra *Khidr* e il san Sergio di *Ruṣāfa*. Rapporto, peraltro, assai significativo e comunque ricostruibile indirettamente. Momento centrale nelle celebrazioni del culto di *Khidr* è infatti il *saya*, che, secondo Boratav (1971: 28-29),

deriva – e non solo in sede di etimologia – dal *sade* iranico, e con questa antica festa del fuoco – la festa delle luminarie invernali – ha non poco a che vedere proprio il san Sergio di Rušāfa, sia per la sua sostanziale «luminosità» sia per il nome, esso stesso «luminoso».

Pare certo, infatti, che egli abbia assunto le caratteristiche di una divinità siriana dai tratti solari e vittoriosi, venerata ad Edessa. Si tratta di una sorta di personificazione della «avanguardia» del «Dio del Sole di Edessa», il siriano «Aziz». Identificato nella Stella del Mattino, questo precede la divinità della Luce nella lotta con l'Oscurità. Tale episodio mitico in particolare ci riporta in quell'ambiente, forse zurvanizzante, certo iranizzante, a cui viene naturale collegare il momento culminante dei riti invernali del *saya/sade*: la lotta tra il Nero e il Vegliardo, evidente contrapposizione tra tenebre e luce. E da qui, con ogni probabilità, derivano al dio i tratti bellicosi riconosciutigli, tra gli altri, da Giamblico, che nel IV secolo lo identificò con l'Ares del pantheon ellenico. Non è escluso che proprio la valenza vittoriale di questa divinità abbia poi contribuito all'attribuzione di caratteristiche tipicamente militari a san Sergio. Sempre effigiato come guerriero infatti, a Sergio si attribuiva il successo nella protezione della sua città natale dalle incursioni nemiche; e, anche a quel Cosroe che lo invocò, Sergio concesse la vittoria sui suoi avversari.

Tra la divinità siriana e san Sergio ci sono somiglianze precise, e la possibilità che alcuni tratti della prima siano stati attribuiti al santo cristiano è avallata dalla primitiva diffusione del culto relativo proprio nelle due regioni in cui quella era maggiormente venerata: in Batanea e in Edessa. Se poi si guarda alle tradizioni che vogliono Sergio aver punito col fuoco un furfante che voleva rubare il suo corpo, o ancora aver salvato dei suoi devoti dalle fiamme, vi si può riconoscere molto semplicemente una parte dell'eredità che il dio della Luce ha lasciato al suo successore (su tutto ciò v. Lucius, 1904: 237-238).

Per quel che riguarda poi il nome, bisogna dire che si tratta di una delle più dirette, limpide ed evidenti tra le etimologie iraniche riscontrabili in altre lingue. Il nome Sergio, infatti, non è «occidentale», come potrebbe parere a prima vista, ma ha la stessa origine dell'arabo *sirāj* (*luminosità, lampada*), prestito dall'iranico, mutuato attraverso il tramite del siriano, in cui tale termine pare sia entrato in un periodo precedente a quello dell'entrata nell'arabo stesso (Fränkel, 1886: 95). Il termine è attestato inoltre nell'aramaico talmudico, in mandeo e in armeno: derivante, come il siriano, dal persiano *čērāg* (sogdiano *čr'g*, e così nel pehlevi dei testi dell'oasi di Turfan), che significa *lampada, lucerna* (Telegdi, 1935: 255).

Nel senso dello sviluppo storico-religioso, in parallelo a quello etimologico, il perpetuarsi in modi e forme diversi di elementi sommersi di religiosità iranica è percorso comune anche alla problematica mithraica: i due *dadofori* delle sculture mithraiche, differenziatisi unica-

mente per la posizione della torcia che uno tiene abbassata e l'altro alzata, sono notoriamente chiamati in greco Caute(s) e Cautopate(s). Nel termine *cauto* – si è visto il significato di *torcia* – attestato in greco (*kautón*) – legandolo etimologicamente a una radice comune alle lingue indoeuropee (*kā-/k-*) con estensione in *-u-* che risulta *kāu-/kū-* (*kau-/ku*), rintracciabile in munjani come *guv-/guvd-* («ardere»). L'esito iranico di tale radice è *čā-/če-*, e il termine iranico *čērāg* viene etimologicamente analizzato come una base *čer-* (nominale *če-ra-*, verbale *če-r-*) completata da un suffisso *-āg* (Bailey, 1959: 120-125). Anche nel caso dei nomi dei *dadofori* sembrerebbe quindi di trovarsi di fronte agli esiti etimologici greci di una religiosità luminosa iranica. Il caso *Cērāg-Sergio* è peraltro molto più lampante: ci troviamo di fronte a forme siriane-pseudogreche che perpetuano esplicitamente e clamorosamente moduli di religiosità antico-iranica, nel mithraismo più mimetizzati o sommersi. Se il devoto a Mithra non avrebbe di necessità intravisto sotto i nomi dei suoi «angeli» tali scintillanti forme iraniche, nel caso del nostro Sergio la luminosità di quella sua Lampada era certo evidentissima sia per un persiano che per un arabo, anche analfabeta!

Vogliamo infine ricordare che – sarà un caso – nella cappella di Perugia c'è, affrescato su una delle pareti laterali, anche un san Silvestro nell'atto dell'ammansimento di un grande dragone. Jacopo da Varazze, nella sua *Legenda Aurea*, ci lascia scorgere abbastanza chiaramente i tratti iranici del celebre episodio (episodio di concorrenza tra religioni: la pagana, non meglio definita, e la cristiana rappresentata da san Silvestro che ottiene dai sacerdoti degli idoli la promessa di conversione nel caso del suo successo sull'esiziale dragone). A Silvestro appare san Pietro che gli impartisce le istruzioni necessarie e quindi egli «descendit dans la fosse avec les deux prêtres [degli idoli], et l'escalier qui y menait avait cent quarante-deux degrés; et il portait avec lui de grandes lanternes: et il dit au dragon les paroles que lui avait révélées l'apôtre, et il lui lia et scella la gueule, et quand il remonta, il trouva deux enchanteurs qui l'avaient suivi pour voir le résultat de l'enterprise, et ils étaient comme étouffés de l'haleine empestée du dragon. Et Silvestre les amena avec lui, et ils se convertirent, ainsi qu'une quantité innombrable d'infidèles [...]» (*Legenda Aurea*: 64). L'alto mefitico di un drago, che la data della festività del santo ci fa sospettare «invernale» come quello di Birūnī (cfr. Bertel's, 1988: 304-305 e *Jašn-e sade*, 1946: 44), la grotta mithraica e i due ministri del rito, le lanterne, ci fanno sentire insomma «a casa nostra».

Tornando a san Sergio, è legittimo chiedersi il perchè della sua eclissi in favore di san Giorgio, eclissi che pare essersi prodotta pressoché ovunque fuori Dersim. In entrambe le figure sono rintracciabili, oltre alle evidenti connotazioni militaresche, connessioni con elementi ignei mutuati dalla tradizione mitologica antica. Nel caso del san

Giorgio-Khiḍr della costa siro-libanese, infatti, riconosciamo l'eroe, in una variante di Pausania, sotto le vesti del mitico Perseo che salva la città degli Ioniti dalla furia dell'Oronte/Drakôn con l'aiuto di un fuoco celeste: fiamma che, in Persia, darà poi origine al culto del fuoco (cfr. Clermont-Ganneau, 1876-1877: 381-382). Per non dire delle luminose epifanie del «semidio» nella zona di Antiochia, dove ad ognuna di queste corrisponde un piccolo santuario, per un totale, si dice, di trecentosessantacinque, quanti sono i giorni dell'anno solare. E pare che san Giorgio gradisse omaggi di fuoco ancora nell'Umbria del Seicento...

Ma mi sembra che, se di plausibile concorrenza si è trattato date le similarità dei due personaggi, forse ad agire definitivamente in favore di una sua sostituzione con san Giorgio è la sauroctonia («imperfetta», cfr. Cristoforetti, II, 1996) di quest'ultimo, o meglio le sue capacità di ammansimento del celebre dragone. Tale episodio mitico tradisce infatti una valenza primaverile, di rinascita, di vittoria sulle tenebre invernali, che trova precisa corrispondenza nel ciclo mitico del Khiḍr turco-anatolico a cui, come sappiamo, san Giorgio è associato. Lo stesso Hasluck del resto sospetta, sotto tale superficie, un sedimento mitico dovuto a un «proto-san Giorgio», aggiungendo che il san Giorgio «definitivo» ha finito col prevalere per il carattere spiccatamente primaverile della sua festa.

Bibliografia

- BAILEY, 1959: H.W. BAILEY, «Ambages Indoiranicae», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, sez. ling. I, 2 (1959), pp. 113-146.
- BERTEL'S, 1988: E.E. BERTEL'S, «Pradznik džašn-i sade v persidsko-tadžikskoj poézii», in *Istorija literatury i kul'tury Irana* (miscellanea), Moskva, 1988, pp. 302-313.
- BORATAV, 1971: P.N. BORATAV, «Saya, une fête pastorale des turcs d'Anatolie et d'Azerbaïdjan», in *Turcica*, III (1971), pp. 22-30.
- CUINET, 1892: V. CUINET, *La Turquie d'Asie*, II, Paris, 1892.
- CLERMONT-GANNEAU, 1876-1877: CH. CLERMONT-GANNEAU, «Horus et saint Georges», in *Revue Archéologique*, XXXII (1876), pp. 198-204 e XXXIII (1877), pp. 372-399.
- CRISTOFORETTI, I, 1996: S. CRISTOFORETTI, «The Kurds and the *Sade*», in *Acta Curdica*, II (1996), in corso di stampa.
- CRISTOFORETTI, II, 1996: S. CRISTOFORETTI, «Su Khiḍr, patrono di contaminazioni», in *Ex libris Franco Coslovi*, Venezia, in corso di stampa.
- E. Ir.: M. OMIDSALAR, «Cerāg», in *Enciclopedia Iranica*, V, 3 (1991), pp. 260-262.
- FEYDIT, 1986: F. FEYDIT, *Amulettes de l'Arménie chrétienne*, Venezia, 1986.

- FRÄNKEL, 1886: S. FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leyden, 1886.
- FURLANI, 1930: G. FURLANI, *Testi religiosi degli Yezidi*, Bologna, 1930.
- GRENARD, 1904: M.F. GRENARD, «Une secte religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bächs», in *Journal Asiatique*, III (1904), pp. 511-522.
- HASLUCK, 1929: F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929.
- Jašn-e sade*, 1946: A. AFŠĀR ŠIRĀZI, E. PURDĀVOD, E. HAQQ NAZARYĀN, M. DABIR SIYĀQI, M. SETUDE, D. ŠAFĀ, H. CORBIN, M. KEYVĀNPUR MOKRI, M. MAŠKUR, M. MO'IN, M. MOQARRABI, *Jašn-e sade*, Tehran, 1324/1946.
- Legenda Aurea*: JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, I, Paris, ed. Garnier, s. d.
- LUCIUS, 1904: E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der Christlichen Kirche*, Tübingen, 1904.
- MIRZOYAN, 1986-1987: A. MIRZOYAN, «Les représentations des saints militaires dans le manuscrit No. 6305 du Matenadaran M. Maštoc'», in *Revue des Études Arméniennes.*, n.s. 20 (1986-1987), pp. 441-455.
- MOLYNEUX-SEEL, 1914: L. MOLYNEUX-SEEL, «A Journey in Dersim», in *Geographical Journal*, XLIV (1914), pp. 49-68.
- PEETERS, 1911: P. PEETERS, «La Passion arménienne de S. Serge le Stratélate», in *Huschardzan* (pp. 186-192), Wien, 1911.
- TELEGDI, 1935: S. TELEGDI, «La phonétique des emprunts iraniens en arameén talmudique», in *Journal Asiatique*, CCXXXVI (1935), pp. 177-256.