

Pubblicato in Antonianum, 84 (2009), pp. 595-606.

Ezio Albrile

È Mūš Parīg l'Ouroboros iranico?

«Breve la vita? a me talvolta sembra
esser già mille e mille anni vissuto
e m'avvinghia un terrore gelido e muto
quando del tempo andato mi rimembra.
E il cor mi trema d'un ignoto inferno
sento l'angoscia cercarmi ogni vena
quando il pensier in mente mi balena
di dover forse vivere in eterno».

(Arturo Graf)

L'efficacia delle operazioni di alchimia ermetica dipende dalla scienza delle stelle fisse, che determinano le diverse configurazioni astrali quali rapporti tra immagini celesti e mondo del divenire, cioè tra la terra e il cielo. Il ruolo esemplare dei corpi astrali ha i suoi ascendenti nella dottrina iranica dello *zīg*, cioè del «filamento», del «legame astrale» attraverso il quale il Cielo è «tessuto» alla Terra¹; dottrina trasmigrata e secolarizzata nella Chiesa manichea, in cui gli Inviati celesti legano i malefici ed oscuri *dēw* alla volta astrale².

L'unione della virtù celeste a quella terrena avrà una sua posterità medievale in testi apparentemente levantini, come il *Picatrix* o il *De radiis* di al-Kindī. Secondo il *De radiis*, il cosmo è avvolto, intessuto da una invisibile rete di raggi³, provenienti sia dalle stelle, che da tutti gli oggetti della terra. L'intero universo, dagli astri più lontani al più remoto oggetto terreno, tramite le sue radiazioni, è presente in ogni punto dello spazio ed in ogni momento del tempo. Ma c'è di più. Le affezioni psichiche, le emozioni quali la voluttà, la gioia, il dolore, la speranza o la paura, si trasmettono anch'esse al mondo circostante sotto forma di radiazioni invisibili che, al pari degli

¹ Cfr. A. PANAINO, *Tessere il cielo* (SOR LXXIX), IsIAO, Roma 1998, p. 102.

² Cfr. PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 87-92.

³ Sulla dottrina dei raggi, vd. l'importante P. TRAVAGLIA, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindī* (Micrologus' Library 3), Firenze-Turnhout 1999, in partic. pp. 17-48.

effluvi astrali, imprimono modificazioni nel divenire e nelle cose, secondo le loro disposizioni intrinseche⁴. Nell'ermetismo magico il significato del talismano sta nel suo congiungimento con il corpo celeste: esso esplica la sua funzione attraverso la connessione della virtù astrale con quella terrena, secondo un divenire analogo ai fenomeni della natura o alle manipolazioni e lavorazioni artigianali operate dall'uomo sulle cose.

Seguendo quest'ultimo significato, si può dire che ogni cosa prodotta sulla terra è, in senso lato, un talismano. L'ermetista, l'iniziato, si differenzia dall'artigiano per la conoscenza profonda del nesso tra le cose, innalzando la propria opera «demiurgica» alla sfera d'azione degli astri. Dottrina cara a leggendari proutari magico-ermetici medievali quali il *Picatrix*, secondo il quale sarebbe stata un immenso talismano anche la città fondata da Hermes nelle lande dell'Egitto orientale, in cui la felicità, la pace e la morale erano garantite dalla sola potenza degli astri, saggiamente convogliata e coagulata nelle immagini intagliate che circondavano le mura: un'utopia ermetica chiamata, a seconda delle versioni del testo, Erdetentym, Adocentyn o al-Asmunain⁵; suggestiva sequenza che il *Picatrix* dice di derivare da fonti caldee.

Antonio Panaino, in un già citato e magistrale lavoro, ha studiato le interazioni fra cielo e terra in questi «filamenti» o «corde», che sono gli invisibili strumenti di comunicazione fra i due mondi⁶. È la cosiddetta «dottrina dei legamenti», che nel *Bundahišn* iranico ha una sua formulazione in riferimento alla Costellazione dell'Orsa Maggiore, *Haptōiringa* in avestico, *Haftōring* in pahlavi⁷. Così è detto che il sommo e trascendente Ohrmazd, facitore di una duplice creazione⁸,

u-š Haftōring pad kustag ī abāxtar ānōh kū ka ēbgat andar dwārist, dušox būd, gumārd. az haft kišwar, az har kišwar-ē, band-ē awiš paywast ēsted, winārdārīh <i> kišwarān andar gumēzišn rāy. pad ān čim Haftōring xwānihēd.

«pose l'Orsa Maggiore [= Haftōring] verso il Nord, lì dove si trovava l'Inferno quando irruppe l'Avversario. Dalle sette regioni, da ciascuna di esse, un filo fu intrecciato [all'Orsa Maggiore], con lo scopo di legare ad essa le regioni durante il Miscuglio. Per tale motivo è chiamata Haftōring [= “le Sette nervature”]»⁹.

Gli indo-ari pensavano che il mondo fosse ripartito in sette regioni, chiamate *karšvar* in avestico (medio-iranico/pahlavi *kišwar*), *dvīpa* in sanscrito. Secondo le popolazioni arie, questi

⁴ *De rad.* V, 230 (TURRI [Milano 1994], p. 59); cfr. anche I.P. COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano 1987, pp. 74 ss.

⁵ *Picatrix* IV, 3 (ARECCO-LI VIGNI-ZUFFI [Milano 1999], p. 227).

⁶ Cfr. PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 19-42.

⁷ Cfr. A. PANAINO, s.v. «Haftōrang», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2003, pp. 533a-534a.

⁸ Alludo al passaggio della creazione dallo stato embrionale, spermatico, il *mēnōg*, a quello manifesto e corporeo, cioè rivelato nel divenire fenomenico, il *gētīg*; cfr. GH. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 180 ss.; SH. SHAKED, «The notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their relation to eschatology», in *Acta Orientalia*, 33 (1971), pp. 59 ss.

⁹ *Bundahišn* II, 7 (PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 71); cfr. PANAINO, s.v. «Haftōrang», p. 533 b.

continenti hanno tratto origine dalla prima pioggia, che bagnando la terra l'avrebbe divisa in sette parti¹⁰. La regione centrale, chiamata X^vaniraθa, è grande come le restanti sei messe insieme, ed è l'unica abitata dall'uomo. Gli hindu chiamano questa regione centrale Jambūdīvīpa, e pensano sia circondata dalle altre sei, che la avvolgono formando una serie di cerchi concentrici, separati da oceani cosmici.

Al centro della regione abitata dall'uomo si erge un grande monte. Gli hindu lo chiamano Mēru o Sumeru¹¹; mentre in Iran ha vari nomi ed è collegato, tramite radici sotterranee, alla grande catena montuosa dell'Harā: esso è il «picco (*Taēra*) di Harā», ed i Śaka khotanesi, quando si convertirono al Buddhismo, conservarono quest'antico nome «Picco di Harā» (*ttaira haraysā*) per indicare il monte Sumeru¹². In pahlavi è spesso chiamato semplicemente Tērag, oppure Harā; è il monte Qāf del medioevo persiano.

Gli indo-ari pensavano che i corpi celesti si muovessero in orbite parallele alla terra: al centro di essi stava il monte Harā, il quale, captandone la luce, provocava l'avvicinarsi del giorno e della notte. Il *Rašn Yašt* descrive appunto «il picco dell'elevato Harā... attorno al quale ruotano le Stelle, la Luna ed il Sole»¹³. L'Harā non reca al cosmo unicamente la luce, ma anche il fluido vitale per eccellenza, le acque¹⁴.

Ma paraetimologicamente Haftōring può anche spiegarsi con *haft rang*, «i Sette colori» planetari legati alla cromaticità dei *kišwar*¹⁵. Un mito che si riallaccia alla città fluttuante nell'aria, *Kangdiz*, che è una sorta di montagna volante. Kangdiz è circondata da una fila di sette mura di colore differente¹⁶. È la rappresentazione del Monte colorato connesso ai *kišwar*, ai sette κλίματα, uno solo dei quali è recepito con i sensi corporei. Questa regione è permeata dalla Luce color smeraldo proveniente dalla Montagna di Qāf, la catena montuosa che circonda e «contiene» il tutto¹⁷. La Luce smeraldina è quindi la Luce di X^vaniraθa, che s'irradia nell'unico spazio percepibile dai sensi umani. Circostanza confermata dal pahlavi *Mēnōg ī xrad*, dove è

¹⁰ Cfr. *Bundahišn* VIII, 1.

¹¹ Sono questi i due epiteti più ricorrenti, ma nella cosmografia hindu si deve ancora menzionare un'altra montagna «bianca» e paradisiaca, il Kailāsa, il monte di cristallo dove vivono Śiva, Parvati ed altre entità semi-divine; cfr. in partic. VETTAM MANI, *Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi, 1975, pp. 364-365; per i paralleli con le tradizioni tibetane, vd. S. HUMMEL, «The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic», in *History of Religions*, 10 (1971), pp. 204-210; e il volume *La Storia del Cristallo Bianco*, a cura di M.A. Sironi-H. Diemberger-P. Wangdu, Clusone-Bergamo, 1995, *passim*.

¹² Cfr. H.W. BAILEY, *Khotanese Texts*, IV, Cambridge 1961, p. 12, cit. in M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, VIII/1.2.2 A), Leiden-Köln 1975, p. 134 n. 35.

¹³ *Yašt* XII, 25; cfr. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, p. 135.

¹⁴ Cfr. *Bundahišn* XI, 6.

¹⁵ Cfr. A.SH. SHAHBAZI, s.v. «Haft Kešvar», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, XI, pp. 519b-520a.

¹⁶ Cfr. C.G. CERETI, «La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 55 (1995), p. 37; ID., *La letteratura pahlavi*, Milano 2001, p. 102.

¹⁷ Cfr. H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. it. di G. Bemporad, Milano 1986 (ed. or. Paris 1979), pp. 92 ss.

esplicitamente affermato che è impossibile passare da un *kišwar* all'altro senza la guida di uno *yazd* o di un *dēw*, di un «dio» o di un «demone»¹⁸.

Il passo del *Bundahišn* presuppone un'ulteriore chiarimento cronografico: secondo la cosmologia zoroastriana, scandita in 12.000 anni, agli albori della terza serie di 3000 anni, cioè nel settimo millennio, il millennio di Saturno-Kēwān¹⁹, Ahriman viene svegliato dal suo torpore dalla demonessa Ĵeh, la Puttana primordiale²⁰, che proclama di saper come maculare e abbattere Gayōmart, l'Uomo primigenio. È l'inizio del *gumēzišn*, il Miscuglio. Ahriman può finalmente attaccare la buona creazione: seguito dalle sue armate di *dēw*, perfora la volta celeste e irrompe nel mondo (cioè nello spazio concepito da Ohrmazd per attualizzare la battaglia), contaminando tutte le creazioni con cui entra in contatto.

Tuttavia per Ahriman il mondo si trasforma in una prigione: infatti i cieli (Sole, Luna, Stelle fisse) si mettono in movimento per sigillare il foro attraverso il quale l'Avversario, *ēbgat*, è entrato, senza che nulla possa più fuoriuscire dalla creazione. Dopo qualche tempo muoiono tutte le creature ahuriche, incluso Gayōmart, allotropo di Yima²¹, la cui morte a 30 anni²² è la conseguenza di una nefasta congiunzione astrale che vede il malvagio Saturno = Kēwān esaltato nel segno della Bilancia e Giove = Ohrmazd in caduta nel segno del Capricorno²³. Il Tempo = Zurwān, nel suo aspetto di implacabile fatalismo, è dunque alla base della morte di Gayōmart. Una vicenda tanatologica che si colloca in una più ampia fenomenologia misterica, legata agli ambigui legami tra l'uomo e l'inesorabile fluire del Tempo.

L'ambito da cui muove la speculazione sui sette *kišwar* è ovviamente gathico: in *Yasna* 32, 3, il fatidico X^vaniraθa è infestato dai *daēva*, regno visibile della tracotanza e dell'inganno²⁴. Non solo, i due luminari avrebbero una controparte negativa, legata ai pianeti e ad un astro chiamato Mūš Parīg, la «Strega topo»²⁵. Questo perché nei testi pahlavi – così come nei testi manichei –

¹⁸ *Mēnōg ī xrad* 8, 6.

¹⁹ Cfr. A. PANAINO (with a contribution of D. Pingree), «Saturn, the Lord of the Seventh Millennium», in *East and West*, 46 (1996), pp. 235-250; vd. inoltre *Lact. Div. inst.* IV, 4, 10.

²⁰ Cfr. G. WIDENGREN, «Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motifs in Sassanid Avesta», in E.E. URBACH-R.J.Z. WERBLOWSKI-CH. WIRZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 337-352.

²¹ Cfr. SH. SHAKED, «First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations», in SH. SHAKED-D. SHULMAN-G.G. STROUMSA (eds.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*] L), Leiden-New York-København-Köln 1987, pp. 239-240.

²² Cfr. *Bundahišn* IV, 25.

²³ Per questo cfr. E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 80; 123 ss.

²⁴ Cfr. anche P.O. SKJÆRVØ, *Introduction to Zoroastrianism*, Harvard Divinity School (Cambridge [Mass.]) 2005, p. 45.

²⁵ Cfr. P.O. SKJÆRVØ, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in YARSHATER, *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 197a, che propone anche la variante «Strega ladra» (seguendo un'arcaica suggestione di Darmesteter).

traspare un atteggiamento ostile verso i pianeti, in particolare verso Saturno (= Kēwān), l'unico pianeta iranico a portare un nome accadico. Essi sono infatti considerati creature di Ahriman (come testimonia, fra l'altro, il loro moto disordinato) la cui funzione principale è quella di opporsi alle costellazioni create da Ahura Mazdā:

andar-iz [ud] spīhr mihr ī tamīg ō xwaršēd <ud> māh <▷> tamīg ō māh ī gōspand-tōhmag mad hēnd, u-šān ō rah <▷> xwēš bast hēnd pad hampaymānagīh. abārīg jādūgān <ud> parīg<ān> abāg *harkēn murnjēnīdārān abāxtarān <ō> axtarān.

«[E] nella sfera celeste il Sole nero venne ad opporsi al Sole e la Luna nera alla Luna che racchiude il seme del bovino, e questi li legarono ai loro carri con un legame comune. Altri Stregoni [= Jādūgān] e Streghe [= Parīgān] si unirono a tutti i Pianeti malefici contro le Stelle fisse»²⁶.

Di primo acchito verrebbe da pensare al Sole e alla Luna neri come a una sorta di antimondi di pitagorica memoria. In realtà le usuali dottrine astrologiche riconoscono nel Sole e nella Luna neri i due fuochi dell'eclittica. Ma l'effetto nocivo di Sole e Luna «oscuri» sembra potenziato dalla presenza di Mūš Parīg:

xwaršēd mūš parīg [ī] ō rah ī xwēš bast pad hampaymānagīh, kū tā wināh kardan kam tuwānist. ka harzag bawēd tā abāz grift was anāgīh baxšēd.

«Il Sole legò la Strega topo [= Mūš Parīg] al suo carro con un legame comune, per limitarne l'azione nociva. Allorché riesce a liberarsi, sino al momento in cui non è catturata nuovamente, dispensa grande nocimento»²⁷.

La dottrina è ripresa, sempre nel *Bundahišn* iranico, pochi passi più avanti:

mūš parīg <▷> dumbōmand parrwar jast. xwaršēd ō [ī] rah ī xwēš bast kū tā-š wināh kardan nē tuwān bawēd. ka harzag *bawēd tā abāz ō hamčašmānīh [= hampaymānagīh] <▷> xwaršēd mad ud [ast] bast was anāgīh pad gēhān kunēd.

«Mūš Parīg aveva coda e ali. Il Sole la legò al suo carro per limitarne l'azione malefica. Allorché si libera, sino a quando non torna al suo legame comune con il Sole ed è legata, cagiona grandi mali nel mondo»²⁸.

In altri passi è ribadito ancora che dopo l'irruzione nel mondo dell'Avversario e il prodursi del *gumēzišn*, del «Miscuglio», il legame tra Sole nero, Mūš Parīg e Sole da una parte, Luna nera e Luna dall'altra²⁹, è un antidoto all'azione negativa di questi corpi celesti³⁰. Usualmente ritenuta una cometa³¹, Mūš Parīg ha alcune affinità funzionali con la dea buddhista Mārīcī, divinità aurorale

²⁶ *Bundahišn* V, 4 (PANAINO, *Tessere il cielo*, p.73).

²⁷ *Bundahišn* V, 5 (PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 73).

²⁸ *Bundahišn* V, A, 6 (PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 73-74).

²⁹ *Bundahišn* V, A, 7 (PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 74).

³⁰ *Bundahišn* V, B, 12 (PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 75).

³¹ Cf. SKJÆRVØ, s.v. «Aždahā», p. 47; PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 74 n. 96.

effigiata con un seguito di maiali planetari³², allotropia dell'hindu Uṣas, anch'essa dea del nitore mattutino³³.

Una valutazione più accurata di queste dottrine astrali permette invece di riconoscere nel Sole nero e nella Luna nera i due nodi lunari, che sono il *Caput draconis* e la *Cauda draconis* dell'immenso Ouroboros disteso nel cielo³⁴. L'astrologia antica riconosce infatti nella linea dei nodi lunari³⁵ – cioè nei punti in cui l'orbita della Luna interseca il piano dell'eclittica³⁶ – un gigantesco δρόκων, coniugazione di inizio e fine³⁷, la cui testa e la cui coda corrispondono rispettivamente al nodo ascendente³⁸ (Ἀναβιβάζοντα) e a quello discendente³⁹ (Καταβιβάζοντα). Il mirabile dragone si sarebbe cibato di volta in volta del Sole o della Luna, provocandone le rispettive eclissi⁴⁰. Di qui l'identificazione con il Sole nero e la Luna nera.

L'Ouroboros è la figura cruciale dell'alchimia ellenistica, una *praxis* ermetica che vanta ascendenze iraniche. Secondo la leggenda, le origini dell'alchimia risalirebbero ad un certo Bolo di Mendes, discepolo di un Democrito, il quale la avrebbe appresa a Menfi. È quanto afferma un racconto incluso nei perduti Φυσικὰ καὶ μυστικά, in cui Democrito appare quale adepto del Mago persiano Ostanes, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti⁴¹. In questa memoria si coniugano le due tradizioni che vogliono Democrito discepolo dei Magi mazdei e di Bolo «democriteo», originario di Mendes, in Egitto⁴². Secondo la narrazione di Giorgio Sincello, il Mago Ostanes si trovava nel tempio di Menfi perché inviato dai Re persiani a presiederne il culto; tra i numerosi sacerdoti e filosofi presenti a questi τελεταὶ la stessa fonte menziona una certa Maria l'ebrea, figura carismatica in gran parte dell'alchimia ellenistica⁴³.

³² Cfr. L. GÖSTA, *Iconographic Dictionary of the Indian Religions* (Studies in South Asian Culture V), Leiden 1976, pp. 173 b-174 a; ringrazio per la segnalazione il dr. Giuseppe Acerbi.

³³ Cfr. G. MONTESI, «Il valore cosmico dell'aurora nel pensiero mitologico del Rigveda», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25 (1953-1954), pp. 111-132.

³⁴ Sull'Ouroboros mi permetto di rinviare anche al mio «I pargoli di Agatodemone», di prossima pubblicazione in *Aries*, 2006.

³⁵ Cfr. CCAG VIII/1: *Codicum Parisinorum*, ed. F. Cumont, Bruxelles 1929, pp. 194-196 (Excerpta ex Codice 8 [Paris. 2423]).

³⁶ Cfr. G. FURLANI, «Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare», in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, Vol. II, fasc. 11-12, 1947, pp. 569 ss.

³⁷ Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 122 ss.

³⁸ Ptol. *Alm.* 4, 9.

³⁹ Vett. Val. 367, 28.

⁴⁰ Cfr. J. DE MENASCE O.P., *Une apologétique mazdénne du IX^e siècle: Škand-gumānik vičār. La solution décisive des doutes* (Collectanea Friburgensia, Nouvelle Série/Fasc. 30), Fribourg en Suisse 1945, p. 47; RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo*, pp. 91-92 (ma qui la linea dei nodi lunari è il Drago iranico *mār Gōzihr*).

⁴¹ Cfr. K. PREISENDANZ, s.v. «Ostanes», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1942, col. 1629.

⁴² Di questo ho trattato in maniera approfondita in una serie di articoli: «Le magie di Ostanes», in AA.VV., *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Spoleto – Fondazione CISAM 2005, pp. 1069-1083; «I pargoli di Agatodemone», cit.; «Alchymica et iranica» (di prossima pubblicazione).

⁴³ Cfr. Sincell. *Chron.* 471 (MOSSHAMMER, p. 297, 26-27).

Nei *Florida* Apuleio assicura che alcuni Magi, in particolare Zoroastro, sarebbero stati incaricati di rivivificare in Egitto le vecchie tradizioni del clero faraonico⁴⁴. Testimonianze più antiche narrano che Pitagora avrebbe appreso alcune delle sue dottrine presso questi Magi⁴⁵. Di fatto si sa oggi che i Magi – una classe di sacerdoti mazdei diffusi dalla Mesopotamia al Mediterraneo orientale⁴⁶ – penetrarono in gran numero in Egitto e vi si stabilirono, integrandosi con il clero locale; una diaspora che continuò sino ai primi secoli della nostra era⁴⁷.

Fatte le debite premesse sulle origini, notiamo che ad Alessandria d'Egitto la gnosi alchemica si era consolidata in una cerchia ermetica molto esclusiva e aveva conosciuto la sua epoca aurea alla fine del III secolo d.C.⁴⁸. Decaduta Alessandria, la diaspora degli alchimisti toccò Bisanzio: lì l'Arte regia si trasmise anche con il beneplacito di imperatori quali Eraclio⁴⁹ (610-641 d.C.). È plausibile che in una fase arcaica la manipolazione alchemica degli elementi venisse illustrata e tramandata unicamente attraverso diagrammi e non per iscritto. Consuetudine ben nota al mondo antico, se pensiamo alla cosmologia del *Timeo* platonico, strutturata in una successione di forme geometriche⁵⁰. Ma di questi cosmogrammi non è rimasto quasi nulla, fatta eccezione per una serie limitata di figurazioni alchemiche dell'Ouroboros⁵¹.

In periodo bizantino i principali testi dell'alchimia ellenistica vennero quindi compulsati in grandi raccolte manoscritte. Tre di esse sono di notevole rilevanza: si tratta dei Codici *Marcianus graecus 299* (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione, *Parisinus graecus 2325* (XIII sec.) e *Parisinus graecus 2327* (XV sec.). Quest'ultimo, l'unico a possedere un colofone, ascritto a Theodoro Pelekanos, sembra una copia integrale del testo originario da cui è tratto il *Parisinus*

⁴⁴ Apul. *Flor.* 15 (AUGELLO [Torino 1984], p. 490).

⁴⁵ Vd. inoltre J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (Les Textes), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 63 ss.; gli apocrifi alchemici ascritti alla sapienza mazdea sono alle pp. 309-356.

⁴⁶ Cfr. I. GERSHEVITCH, «Zoroaster's own Contribution», in *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), pp. 12; 25; 32; seguito da GH. GNOLI, s.v. «Magi», in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, IX, New York-London 1987, pp. 80-81.

⁴⁷ Vd. inoltre S. DONADONI, «I "Magi ellenizzati" e l'Egitto», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 50 (1984), pp. 233-244.

⁴⁸ Cfr. G. QUISPEL, «Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism», in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), Amsterdam 2000, pp. 145 ss.; e, nello stesso volume, R. VAN DEN BROEK, «Religious Practices in the Hermetic "Lodge": New Light from Nag Hammadi», pp. 77 ss.

⁴⁹ Cfr. N. PORCU, «L'immagine della Ruota della Fortuna nei manoscritti della *Consolatio philosophiae* di Boezio», in *Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari*, 17 (2003), p. 15; J. VAN LENNEP, *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Paris-Bruxelles 1966, p. 32.

⁵⁰ Cfr. *Tim.* 53c ss.; F. STRUNZ (C.-M. EDSMAN), s.v. «Alchemie», in *RGG*, I, Tübingen 1957, col. 220.

⁵¹ Cfr. H.J. SHEPPARD, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins», in *Ambix*, 10 (1962), pp. 84 ss.

graecus 2325. Nelle tre raccolte è compendiata la *summa* del sapere alchemico greco⁵²: esse rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti⁵³.

In queste sillogi⁵⁴, troviamo una serie di cosmogrammi uroborici, due dei quali sono seminali per la nostra ricerca.

Il primo, proveniente dal *Marcianus graecus* 299 (folio 188 verso), è parte di una serie di diagrammi e apparati alchemici noti come «Crisopea di Cleopatra»: è un serpente ciclico che inghiotte la propria coda; il corpo è diviso cromaticamente in due parti, una nera, l'altra bianca ricoperta di squame. La parte bianca è a sua volta suddivisa in tre zone asimmetriche. Al centro la scritta: ἐν τὸ πᾶν, «l'uno-tutto».

Nel secondo, tratto dal *Parisinus graecus* 2327 (folio 196), il serpente è invece suddiviso in tre parti; si tratta di tre anelli concentrici dall'aspetto squamoso, di cui il primo, il più esterno, reca la testa sormontata da tre orecchie colorate di un rosso brillante, mentre l'occhio è bianco, con la pupilla nera. L'anello mediano è dipinto in giallo, mentre il successivo, il più interno, fornito di quattro zampe, è colorato di verde. Secondo la descrizione che ne dà il manoscritto, le quattro zampe rappresenterebbero i quattro elementi, cioè la «tetrasomia», mentre le orecchie rappresenterebbero i tre differenti sublimati (zolfo, mercurio, arsenico). Il folio 279 dello stesso manoscritto mostra un altro serpente, questa volta composto di soli due cerchi (uno rosso, l'altro verde).

La colorazione dell'Ouroboros, scandita in verde, giallo e rosso, può far pensare a una dottrina astrale, ben nota nel mondo antico, che lega i pianeti a una sequenza cromatica ben definita; circostanza che ritroviamo nei *kišwar* iranici. Platone dice che i sette cieli, nella rotazione degli epicicli, si «colorano» di riflessi iridati⁵⁵. È come se ogni tonalità di colore esprimesse un modo di essere di quel cielo, secondo un ritmo che è anche e soprattutto numerico e musicale. Più precisamente, come nell'arcobaleno è racchiuso lo spettro cromatico, così i cieli planetari scandiscono un'armonia di suoni (l'ottava musicale) ritmata secondo una precisa sequenza di numeri (1. 8. 7. 3. 6. 2. 5. 4) e, ovviamente, di colori⁵⁶.

⁵² Cfr. M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, pp. XXI-XLVI.

⁵³ Cfr. F. SHERWOOD TAYLOR, «A Survey of Greek Alchemy», in *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), pp. 111-113.

⁵⁴ Cfr. SHEPPARD, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy», pp. 85-86.

⁵⁵ *Resp.* 617 a.

⁵⁶ Cfr. in partic. J. BIDEZ, «Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er», in *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1935, pp. 257 ss.; N. D'ANNA, *La disciplina del silenzio*, Rimini 1997, p. 111.

Il cardine dell'opera alchemica è la ricerca di una «sostanza» universale⁵⁷, l'«essenza» indifferenziata che può tramutarsi in ogni cosa: la ὑγρὰ οὐσία, la «sostanza liquida» che si estrae dal piombo, la *prima materia*. Un'«anima» che secondo il neoplatonico e alchimista Olimpiodoro⁵⁸, passa dalla virtualità del mondo invisibile

ἄλλως ἐν ἄλλω σώματι τοῦ ἀργύρου ἐπιδεικνύει, ἐν τῷ ἀργύρῳ τὸ πυρροῦν αἷμα, τουτέστιν τὸν χρυσόν⁵⁹.

«a manifestarsi in altri corpi quali l'argento, e nell'argento ne manifesta il sangue rosso, ovverossia l'oro».

L'ultima frase riassume l'intera prassi ermetica: nella *prima materia*, il piombo, è racchiusa la sostanza trasmutativa universale, la «sostanza liquida», altrove chiamata «magnesio». A questo proposito Olimpiodoro cita l'autorità di Zosimo, secondo il quale tutto è compendiato nel piombo, poiché

Ὁ δὲ μόλυβδος ἐστὶν ἡμῶν ἢ μαγνησία ὑγροῦ αὐτοῦ ὄντος κατὰ τὴν φύσιν⁶⁰.

«Il piombo è il nostro magnesio, esso è liquido per natura».

Ed è sostanzialmente per tale motivo – conclude Olimpiodoro – che la maggior parte degli autori antichi riconduce l'origine e il fine dell'arte alchemica al piombo.

Il testo che accompagna il disegno uroborico del *Parisinus graecus 2327* fornisce ulteriori precisazioni⁶¹: l'Ouroboros è il composto che si trasforma per decomposizione (σῆψις), mutando in una serie di forme cromatiche a partire dal μέλαγχλωρος, il «verde scuro», termine che proviene dal lessico medico (Ippocrate, Areteo)⁶², per rinascere nei χρυσάνθια (< χρυσαυθής), nei «fiori d'oro», e diventare ἐρυθρός, «rosso», come il «mercurio dei filosofi»⁶³. Le mutazioni cromatiche dell'Ouroboros richiamano una specifica serie planetaria: Venere (Verde), Sole (Giallo), Marte (Rosso); mentre Luna e Saturno corrispondono al bianco dell'occhio e al nero della pupilla, colori che esprimono la corporeità indefinita del Serpente ciclico⁶⁴. Con un gioco di parole, in un paragrafo successivo il ventre e il dorso dell'Ouroboros sono ritenuti simili o del colore del croco (κροκοειδής), il purpureo fiore da cui si ricava il prezioso zafferano (*Crocus sativus*, L.)⁶⁵. Il croco

⁵⁷ Solo apparentemente confusa con la «sostanza» aristotelica, che per Olimpiodoro è ὑποκειμένων, «ciò che sta sotto» (*Hiera Tech.* I [BERTHELOT-RUELLE, II, p. 70, 10-13]); il rif. è da Arist. *Metaph.* VII, 3, 1028b 33-1029a 14.

⁵⁸ A questo autore ho dedicato una serie di studi ai quali mi permetto di rinviare: «Olimpiodoro e l'Iran», di prossima pubblicazione in *Seminari Romani di Cultura Greca*, e «Alchymica et iranica», di prossima pubblicazione in *Bizantinistica*.

⁵⁹ *Hiera Tech.* 38 (BERTHELOT-RUELLE, II, p. 92, 11-15).

⁶⁰ *Hiera Tech.* 47 (BERTHELOT-RUELLE, II, p. 98, 8-10).

⁶¹ Cfr. BERTHELOT-RUELLE, II, pp. 21-22.

⁶² Hippocr. *Epid.* 6, 2, 19; Aret. *SA* 2, 6, 4.

⁶³ Cfr. BERTHELOT-RUELLE, II, p. 21, 24-25.

⁶⁴ Su questo mi permetto ancora di rinviare al mio «Nel regno del δράκων» (di prossima pubblicazione).

⁶⁵ Cfr. B. HERZHOFF, s.v. «Krokus», in *DNP*, VI, Stuttgart-Weimar 1999, col. 862.

è un ingrediente che troviamo sovente nelle ricette degli alchimisti⁶⁶; nonostante tutto questo e il suo uso a livello etnobotanico, è anche possibile il gioco di parole con un rettile che infesta le sabbie del Nilo, il Coccodrillo (κροκόδιλος), che semanticamente si lega a *Crocodrillus*⁶⁷. La mutazione planetaria dei colori segue la trasformazione metallica: l'«uomo di rame» (χαλκάνθρωπος) muta in «argenteo» (ἀργυράνθρωπος), per diventare «aureo» (χρυσάνθρωπος)⁶⁸; i pianeti coinvolti sono quindi Venere (Rame), Luna (Argento) e Sole (Oro).

Esperienza alchemica e speculazione astrale condividono dunque un'analogia visione salvifica, celata dietro ad un linguaggio e ad una iconografia arcani. Si tratta di un'arte segreta che mette in relazione, nel quadro di un'unità cosmica, il mondo minerale, la vita psichica governata dagli influssi planetari⁶⁹ e l'armonia musicale⁷⁰, figurazione della vita spirituale.

Queste digressioni cromatiche e planetarie non contribuiscono però a sciogliere il quesito iniziale: «è Mūš Parīg l'Ouroboros iranico?». L'Ouroboros è una figura complessa⁷¹ e ambigua, che rinvia ad una percezione dualistica della realtà: esso rappresenta il cosmo (nelle sue spire sono racchiusi gli infiniti universi possibili)⁷², ma allo stesso tempo, e per paradosso, il suo trascendimento⁷³. D'altra parte è indubbio che Mūš Parīg sia l'asterismo iranico che più si avvicina all'Ouroboros: la sua rappresentazione «alata» e «caudata»⁷⁴, i legami con i nodi lunari (= Sole nero e Luna nera), che costituiscono la testa e la coda del δράκων, sono motivi che, pur esprimendo affinità formali, tengono distinti i due ambiti. In Iran Mūš Parīg, stella cadente o cometa che sia, è, assieme ai pianeti, un essere irrimediabilmente demoniaco (= ahrimanico)⁷⁵ e manca per essa una speculazione «sapienziale» che la renda un tramite per la luminosità paradisiaca, come è avvenuto nella recezione alchemica dell'Ouroboros.

⁶⁶ Cfr. ad es. BERTHELOT-RUELLE, II, p. 21, 5; uno studio più approfondito sui legami tra ermetismo alchemico e pianta del croco è E. ALBRILE, «Il silenzio degli dèi», di prossima pubblicazione in *Studi in onore di Fabrizio Pennacchiotti*.

⁶⁷ Cfr. C. BOLOGNA, *Liber monstrorum de diversis generibus*, Milano 1977, pp. 133-134.

⁶⁸ BERTHELOT-RUELLE, II, p. 22, 16-18.

⁶⁹ Su queste relazioni cfr. M. BERTHELOT, «Sur les signes des métaux rapprochés des signes des planètes», in *Journal des Savants*, Avril 1885, pp. 233-240; e da ultimo R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985, pp. 219-221.

⁷⁰ Cfr. ad es. J. HELMER, *Zu Plutarchs «De animae procreatione in Timaeo»*. Ein Beitrag zum Verständnis des Platon-Deuters Plutarch, Würzburg 1937, pp. 58-65.

⁷¹ Maggiori ragguagli si troveranno nel mio «Nel regno del δράκων», cit.

⁷² Alla tematica dette spazio il grande K. PREISENDANZ, «Aus der Geschichte des Uroboros», in F. HERRMANN-W. TREUTLEIN (Hrsg.), *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag*, Karlsruhe-Heidelberg 1940, pp. 194-209; vd. inoltre SHEPPARD, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy», pp. 83-96; G. LUCK (cur.), *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*, II: *Divinazione, astrologia, alchimia*, Milano 1999, pp. 258-259; 372.

⁷³ Così è ad es. inteso, nel cosiddetto «Diagramma degli Ofiti», il cosmogramma gnostico confutato da Origene nella polemica contro il pagano Celso; cfr. *Contra Celsum* 6, 31 in B. WITTE, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), Altenberge 1993, p. 64 (vd. comm. alle pp. 112 ss.).

⁷⁴ Cfr. PANAINO, *Tessere il cielo*, p. 74 n. 96.

ENGLISH SUMMARY

The demonization of the Planets had embarrassing consequences in Iranian Astrology lore. The Zoroastrians had adopted the number seven from Babylon astral omens, and that number naturally included the Sun and Moon, both of which had been the object of the highest veneration among the Iranians from the earliest times. For reconciled the evil nature of the Planets they invented a dark Sun and a dark Moon which were supposed to be responsible for the eclipses. They recognized them in two maleficent astral beings called Mar Gōzihr and Mūš Parīg. These are perhaps identical with the anabibazontes mentioned in the Manichaean Kephalaion 69, on which the Planets are said to depend. Gōzihr, that «having the seed of the cattle», was in the middle of the sky, like a serpent. Its head was in Gemini (dō-pahīkar) and its tail in Centaurus (nēmasp) so that between its head and tail there were six constellations in all directions (Bundahišn 52, 12). Whereas Mūš Parīg has a tail and wings leapt forth. The Sun bound him to his chariot so that he should not be able to do harm (Bundahišn 53, 1). Both astral images probably influenced the Hellenistic representations of the Alchemical Ouroboros.

⁷⁵ Cfr. A. PANAINO, «I Magi e la Stella nei Sermoni di San Pietro Crisologo», in AA.VV., *Ravenna da Capitale imperiale a Capitale esarcale*, cit., p. 592.