

Ezio Albrile

# AUORE SOGNANTI

## Sulle tracce della chimera alchemica

Il presupposto pitagorico che pone all'origine del tutto una regola matematica è in contrasto con una visione dell'arte come imitazione della realtà: la grande arte greca del quinto e del quarto secolo a.C. è pitagorica, essa non allude alla cosa, ma all'idea, non è prodotto di una abilità imitativa, ma di una ricerca misterica.

L'unità del mondo platonico è organica, ma di una vita ideale e non animale, poiché il Demiurgo non è un dio procreatore; egli è un filosofo, un artista, un poeta. Quello del Demiurgo è un gesto che produce senso, un'azione che determina l'universo quale orizzonte di coscienza. Perciò il poeta non è altro dal Demiurgo. Nel poeta il Demiurgo esiste, e solo in quanto Demiurgo il poeta crea, produce il mondo nel suo significato. Questa concezione della poesia è rivoluzionaria poiché nega il pregiudizio che l'arte sia imitazione del reale ed apre una problematica nuova sul rapporto tra umano e divino nel pensiero che produce conoscenza, *gnōsis* (cfr. R. ROMANI, *EΙΔΕΝΑΙ* [Esedra, 3], Cadmo, Roma 1991, p. 31; 45).

Un dilemma di cui sono preda anche i primi alchimisti, che in un'Alessandria ellenizzata ritrovano nella manipolazione dei metalli la metafora di un cambiamento, di una mutazione plastica dell'Anima. La «gnosi» alchemica si va infatti formando per gradi, in un processo che affonda le proprie radici nella metallurgia delle origini e si evolve in base alla formulazione di dottrine cosiddette «ermetiche», che presuppongono una *prima materia* metallica, altrove definita «magnete» o «magnesia», suscettibile di evoluzione. I minerali stessi sono considerati esseri viventi, mentre si sviluppa l'idea di un universo sessualizzato e si afferma l'esistenza di due «principî», lo zolfo e il mercurio, che danno luogo ad una dialettica degli opposti, configurata in un sistema di contrasti analogici (Sole/Luna, Fuoco/Acqua, Celeste/Terrestre, etc...).

Cambise, re di Persia (529-522 a.C.) e conquistatore dell'Egitto (525 a.C.), roso dal tarlo della follia, esaltato dalla brama di potenza, crudele e temerario, decide di fare una spedizione contro gli Etiopi «dalla lunga vita» e manda, prima, degli informatori a prendere visione del paese. La vicenda è narrata da Erodoto (III, 20-24), che coglie l'occasione per riferire quanto su quel popolo sconosciuto raccontavano le leggende egiziane. Così lo storiografo antico ci porta in paese di sogno, dove un vecchio e saggio re si esprime come un antico patriarca, dall'anima candida e dal linguaggio poetico; e odia tutto ciò che sa di finzione negli uomini.

È un quadro idillico d'una ingenuità che consola e possiamo ben figurarci Erodoto, giunto nei suoi viaggi sino ad Elefantina, protendersi oltre con la fantasia e, come attraverso una nebbia dorata, immaginarsi le terre etiopi, il paese che gli esploratori di Cambise descrivono abitato dagli Ittiofagi, i «Mangiatori di pesci» (III, 23, 1-3).

La vita media di questa straordinaria gente oscillerebbe sui 120 anni; ghiotti di carni crude ma grandi bevitori di latte, la loro grande longevità andrebbe ricercata nelle acque di una fonte miracolosa. Bagnandosi in essa, gli etiopi prolungherebbero di molto la vita. Le acque di tale fonte, fluide come olio, sarebbero così leggere che nulla in esse vi potrebbe galleggiare, né il legno né altre cose più leggere; insomma, una sorta di sauna *ante litteram*. Inoltre le acque di questa fonte esalerebbero un lezzo simile a viole.

Allontanatisi dalla fonte, gli esploratori di Cambise raggiungono una prigione, nella quale tutti i carcerati sono legati con catene d'oro. Uno scenario mirifico si dipana di fronte ai loro occhi increduli, anche quando passano ad osservare le usanze funebri: i cadaveri sono inumati in una sorta di «vetro» (*hyalou*), una pietra trasparente, forse alabastro o salgemma, nella quale la salma è deposta dopo essere stata imbalsamata e dipinta per renderla in tutto e per tutto simile al corpo vivo (III, 24).

Erodoto, che è ben attento nel tacere gli arcani appresi nel mondo misterico egizio, è probabile che tenti in qualche oscuro modo di riproporre questi segreti scenari in altri ambiti. Egli infatti descrivendo l'*ethos* degli Ittiofagi sembra utilizzare i moduli espressivi al quale attinge anche l'universo simbolico dell'alchimia alessandrina. Non è un caso infatti che le acque paligenetiche nelle quali gli Ittiofagi si bagnano, emanino un profumo come di viole (*ozein de ap'autēs ōs ei iōn*).

Ora, la parola greca *iōn* (con la omega) è il genitivo plurale di *ion* «viola», che designa sia il fiore che il colore. È possibile, e fa parte di un metodo permutativo ben noto al pensiero alchemico, l'avvicinamento etimologico al greco *ios*, «veleno», ma anche «ruggine», l'enigmatica sostanza trasmutativa che dà il nome all'«opera al rosso», la *iōsis* alchemica. Utilizzando la medesima locuzione, noteremo, è anche possibile il gioco di parole con *iōn* participio del verbo *ioō* («arrugginire»), con il significato di «colui che compie lo *ios*», cioè la *rubedo*. Un espediente linguistico, questo utilizzato dagli alchimisti, che ricorda molto da vicino i giochi di parole dei Surrealisti francesi (cfr. G. FAZZINI [cur.], *Gioco tra parole e immagini in Marcel Duchamp* [«Archivio della poesia del '900» , Vol. 8], Mantova 2001, pp. 15 ss.).

Tale *praxis* sembra parte di un lessico misterico ben assestato nel tardo ellenismo. Stando alla notizia eresiologicala di Ippolito, gli gnostici Sethiani, per dimostrare le loro dottrine, avrebbero addotto i materiali più disparati, non ultimi i «concetti della fisica» (Hipp. Ref. V, 20, 1). Particolare attenzione era rivolta ad un enigmatico dipinto che si troverebbe nella città attica di Flia: secondo i Sethiani l'affresco adombrava gli *ionorgia* della Grande Madre di Flia; ora il termine *ionorgia*, un *hapax* nel lessico di Ippolito, sembra composto a partire da *ios* e *orgia*, parola quest'ultima che designa i misteri in senso proprio. È quindi più che probabile si tratti di una interferenza lessicale con il mondo delle manipolazioni alchemiche. D'altronde il dipinto di Flia raccontava le vicende sotterriche della Luce: la scena avrebbe mostrato un vecchio canuto e itifallico, recante la scritta «Luce che scorre», all'inseguimento di una donna nuda e dalla testa di cane chiamata *Pereēphikóla*. Esempificazione del fluire della Luce dalle regioni superiori verso il basso, verso le acque oscure, e quindi della conseguente, inevitabile redenzione. Vicenda condivisa dall'alchimia.

Uno scritto alchemico di Zosimo panopolitano, glossato da Olimpiodoro, parla della *rubedo* nella forma linguistica di *iōntai*, in una sezione del testo dove si richiama una serie di vaticini ascritti ad Apollo che non hanno riscontro in quelli sino ad oggi conosciuti e nella quale le metafore si fanno palesemente sessuali. Uno di questi oracoli si esprime così: «Prendi il crisolito. Quello che è chiamato maschio della crisocolla e uomo che compirà il mescolamento. Le sue gocce partoriscono l'oro sulla terra etiope. Là un genere di formica estrae l'oro, lo porta alla luce del giorno e se ne diletta. Mettigli

accanto la donna di vapore, sino a quando non sia mutato: è l'acqua divina, amara e astringente, quella che è chiamata la ruggine di Cipro e succo dell'egiziana dalle trecce dorate. Con tale prodotto ricopri le foglie della dea luminosa, quelle di Cipride la rossa e poi falle fondere includendo l'oro nella fusione» (cfr. E. ALBRILE (cur.), *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Mimesis, Milano 2008, p. 85).

Con un lessico metallurgico è raccontata una vicenda iniziatica connotata sessualmente: le «gocce» (*stagónes*), chiara allusione al seme maschile, fecondano la «terra etiopica». Troviamo qui il riferimento alla terra degli Ittiofagi menzionata da Erodoto: il termine è *aithiops*, con il duplice significato di «etiopico», come sostantivo, e di «scuro» come aggettivo; quindi «terra nera», una delle mitiche etimologie del nome «alchimia», forse relato all'antico egiziano *kemi*, «nero», normalmente impiegato nei geroglifici per indicare l'Egitto stesso (a causa appunto della sua terra nera). Questo sempre attraverso il greco *chēmía* che secondo Plutarco designerebbe la «terra nera» d'Egitto; una metonimia che gli alchimisti greci sembra abbiano conservato nelle loro speculazioni sul nome «Egitto» e sulla definizione di «nero perfetto» per indicare la *prima materia*, le cui trasformazioni produrrebbero l'oro o l'argento.

A questo va aggiunto che il gioco di parole fra «etiopico» e «nero» fa parte di un retaggio cristiano: così ad esempio parla Origene nell'esegesi dell'episodio di Salomone e la regina di Saba. Una traccia importante, se pensiamo che pochi paragrafi prima Olimpiodoro fa una citazione diretta di *II Cor. 3, 6*, circostanza che dovrebbe far riflettere sulla funzione svolta dalla comunità cristiana nella trasmissione della disciplina alchemica: la parola «alchimia» è una combinazione dell'articolo arabo *al-* con la parola greca *chēmía*, il tutto attraverso la mediazione del siriano *kīmīyā*, cioè dell'aramaico di Edessa, un idioma sostanzialmente cristiano; la cosa poi è complicata dal fatto che gran parte dei testi alchemici siriani in nostro possesso sono tali solo in quanto lingua, poiché la grafia usata è l'arabo, secondo un sistema di scrittura adoperato dagli arabi cristiani che prende il nome di karshuni.

Nella leggenda sulle origini dell'alchimia Ostanes è il Mago medo frequentatore di santuari egiziani che vi avrebbe avuto discepolo Democrito e, per suo tramite, Bolo di Mendes. Ecco come la sapienza egizia ritrova la fondazione della disciplina alchemica.

Un *Corpus* alchemico si formò però tardi, in epoca bizantina: la conquista islamica dell'Egitto nel VII sec. d.C. esiliò l'alchimia greca a Costantinopoli, ove essa andò incontro ad una fase di stasi. L'«arte sacra» mutò in erudizione, trasformandosi in un'attività di compilazione e di riordino di materiali letterari antecedenti. Una sorte condivisa con lapidari, bestiari, erbari, manoscritti di magia e di astrologia, tutti riccamente illustrati; ma a differenza di questi l'iconografia alchemica è limitata nel tempo e nei tipi. I manoscritti greci di alchimia contengono infatti soltanto illustrazioni più o meno schematiche di apparecchi. Fa eccezione la figura dell'Ouroboros, il Serpente o *drakōn* avvolto su se stesso, eternato nell'atto di inghiottire e divorare la propria coda, il simbolo più significativo che introduce alla prassi alchemica.

Le citazioni di antiche opere alchemiche attribuite ad Ermete si trovano nel corso di trattati o di compilazioni sotto i nomi di Stefano, di Olimpiodoro, del «Cristiano», etc. Gli scritti più preziosi sono costituiti dalle opere attribuite a Zosimo di Panopoli (oggi Akhmim, nell'Alto Egitto), che visse nel III secolo d.C. Dei ventotto libri che egli avrebbe dedicati alla «sorella» Teosebeia, ricordiamo il trattato «Sulla Lettera Omega», colmo di preziose citazioni di apocrifi vari, e il «Libro del Computo finale», in cui, parlando delle «tinture opportune», cita il *Poimandres* e il *Cratere* ermetici; mentre il trattato «Sulla forza» è conservato solo più nel commento di Olimpiodoro.

Nel «Libro dell'Imouth» (forse contrazione di *Imouthēs* forma grecizzata di Imhotep, il famoso cortigiano e architetto della III dinastia egiziana) Zosimo si riferisce ai *Physiká* di Ermete: egli ha forse tratto di qui l'introduzione a una rivelazione alchemica da lui riprodotta con il titolo di «Lettera di Iside a Horus». Ricordiamo inoltre il «Libro di Sophé», probabile corrotela del nome del faraone Cheope (che gli antichi egizi chiamano *Hwfw*, Erodoto *Cheops* e Manetone *Souphis*).

Più di Stefano od Olimpiodoro, Zosimo attesta con le sue citazioni l'esistenza di un'alchimia ermetica che non è pervenuta sino a noi. Sarebbero attribuiti ad Ermete dei *Physiká* e un *Heptabiblos* una raccolta arricchita da oscuri commentari attribuiti a un certo Anubis. Altri cinque titoli indicano più probabilmente singoli trattati: «La Piramide», la «Piccola Chiave», il «Trattato a Paosiris», «Sullo sbiancare del piombo» e «Sui vagli». Quanto al «Sulle nature» e al «Sull'immaterialità» citati da Zosimo a proposito del dogma della Fatalità, nulla dice che essi parlassero d'alchimia. A questi

trattati, direttamente attribuiti ad Ermete, vanno aggiunti i «Commentari di Pebechio», che sarebbe stato un discepolo di Ostanes, ma che viene ricordato solo da Psello nel IX sec. d.C.; nonché un'anonima «Lettera a Osiride» e una ricetta attribuita al dio Heron, divinità solare egizia nota alle fonti ellenistiche, forse da collegare a Horon, figura di spicco del pantheon sincretico siro-egizio.

Quest'elenco sarebbe assai deludente se non fosse da ascrivere all'ermetismo un'altra tradizione alchemica, anch'essa conservata nelle sillogi bizantine e le cui origini sono più facilmente controllabili. Questa specifica dottrina pare si proponesse di «tingere» metalli e pietre con oro, argento o gemme, quasi si trattasse di semplici tessuti. Essa è documentata tra l'altro da due grandi papiri del III o IV sec. d.C., ritrovati insieme ad altri scritti «segreti» in una tomba della necropoli tebana, dove forse qualche iniziato aveva fissato la propria dimora. A tali formulari va accostato quanto i manoscritti bizantini ci hanno conservato dei *Physiká kai mystiká* attribuiti allo pseudo-Democrito, due opere che i moderni critici sono riusciti a ricollegare a un tal Bolo di Mendes il «democriteo», s'è detto, discepolo di Ostanes, autore di un trattato sulle tinte o *Baphiká* che sarebbe vissuto verso il 200 a.C. e avrebbe conosciuto alcune pratiche di doratura con le quali si abbellivano gli oggetti sacri dei templi egizi.

Si può congetturare che fra gli arcani pittorici raccolti nei *Baphiká*, vi fosse qualcosa di simile all'immersione nelle acque olezzanti viole di cui parla Erodoto. Ma non solo. Il termine greco *baphē* «immersione, tintura» ma anche «colore, tinta», presuppone qualcosa di simile alla verniciatura dei cadaveri che troviamo negli usi funerari sempre riferiti da Erodoto. Resti mortali che così acconciati sono deposti in sepolcri vitrei, altra allusione alle origini alchemiche sulla manipolazione del vetro e dei metalli.

Con Cambise l'Egitto diventa a tutti gli effetti una Satrapia persiana. Più tardi, nell'Egitto dei Tolomei, alcune testimonianze anomale proveranno l'origine in età persiana dell'astrologia egizia, laddove si parla del «Re dei Re» o si ricordano i «satrapi» (cfr. F. CUMONT, *L'Egitto degli astrologi*, trad. it. a cura di G. Bezza, Mimesis, Milano 2003, p. 69 n. 1). Una circostanza inusuale che va di pari passo con la diaspora di culti iranici in Egitto, necessario antefatto al ricordo, in età tolemaica antica, di due sacelli dedicati al dio persiano Mithra. Il primo, menzionato fra altri sacrarii in un villaggio del

Fayyum, annovera tra i suoi adepti un *Phaiēs Mithrodatou*. Mentre per il secondo, edificato in una località ignota, la fonte frammentaria che ne fa menzione parla di una *katochē*, espressione che può alludere a quella pratica di assoluta reclusione in un tempio, ben nota nell'Egitto tolemaico, la cui reale natura è di controversa interpretazione.

I due Mithrei così prematuri (III sec. a.C.) attestano la presenza di un culto persiano anteriore alla diffusione del mithraismo vero e proprio, che deve risalire all'età achemenide e la cui posterità si mantiene nei secoli. Un destino analogo a quello dei Magusei (*Magousaioi*), di cui nel II-III secolo della nostra era affabula Bardesane, lo gnostico al crocevia tra cristianità aramaica e mondo iranico, sostenendo che essi dalla Media migrarono in Egitto, una diaspora che dall'età achemenide si sarebbe mantenuta sino all'età romana.

A questi contatti così significativi, si aggiunga che nella tomba di Petosiri a Tuna, il cimitero monumentale di Ermopoli, si trovano rappresentazioni ellenizzanti di artigiani che foggiano oggetti preziosi di gusto achemenide. Che questo Petosiri, in seguito divinizzato, sia lo stesso Petosiri al quale si attribuiscono opere di astrologia è stato spesso sospettato, ed è tutto sommato possibile: un'altra traccia a sostegno dell'ipotesi iranistica nell'Egitto tolemaico.

Proprio a Ermopoli un Uovo (*śwh̄t*) cosmico, le cui reliquie affiorano dal sepolcro di Petosiri, è stato l'antico punto di origine di tutto l'universo, in autonomo parallelismo con l'iniziale Uovo cosmico indo-iranico e poi mithriaco.

Non è però probabile che ci sia un collegamento fra i miti, dal momento che l'Uovo iniziale egizio sembra legato nel suo sviluppo storico alla cosmogonia fenicia di Mochos e Sanchuniaton; si può quindi parlare solo di una marcata affinità. Sullo sfondo troviamo le storie di manoscritti magici nascosti nei sepolcri da antichi maghi. Iniziati che narrano dello pseudo-Democrito di Abdera, discepolo in Egitto del Mago Ostones, saccheggiatore della tomba di Dardano; nonché la storia demotica di Setne e di Neneferkaptah alla ricerca del libro magico scritto dal dio Thoth.

Un altro punto di contatto è la psicostasia: in Egitto, come in Iran, l'anima è «pesata» nel giudizio oltremondano. Una concezione che esprime la «corporeità» dell'anima, nota anche come kerostasia: com'è noto, nel cap. 125 del «Libro dei morti» le scene che accompagnano il testo mostrano il cuore del defunto pesato da Anubis in

rapporto alla *maat* divinizzata quale norma etica, la «verità»; se l'esito è favorevole il defunto viene condotto al cospetto di un Osiride assiso in trono. La parola *kerostasia* è relata al greco *kēr* «destino, sorte», personificata in una dea, ma anche a *kēr* «cuore, animo»: una eco ispirativa è forse nei passi dell'*Iliade* dove, sotto i cocenti raggi del Sole, Zeus pesa su di una bilancia aurea le sorti di Greci e di Troiani (8, 68-74) e, più oltre, le anime di Achille ed Ettore (22, 209-213); le vicende ispirarono la *Psicostasia* di Eschilo, una perduta tragedia di cui rimangono pochi frammenti.

La «pesatura dell'anima» ha una funzione centrale nell'escatologia del mazdeismo zoroastriano: è il tramite per l'oltrepassamento del *Činwad puhl*, il «ponte del separatore» la cui ampiezza e agibilità è in relazione alle azioni compiute in vita. All'imbocco del ponte un tribunale presieduto dal dio Mithra e da altri due *yazata* (usualmente *Srōš* < avestico *Sraoša*; e *Rašn* < avestico *Rašnu*) giudica e «pesa» l'anima. Le buone e le cattive azioni sono pesate con una sorta di bilancia spirituale: se prevalgono le prime, il defunto è ritenuto un «giusto» e può quindi accedere alla visione della *dēn* (< avestico *daēnā*), la fascinosa controparte celeste, la guida luminosa nell'attraversamento del ponte infero.

Un altro parallelo tra Egizi e Magi di Zoroastro è in una delle *Questioni conviviali* di Plutarco e riguarda l'atteggiamento verso gli animali (*Quaest. conv.* 4, 5, 2 [670 D]). E se la leggenda narra di uno Zoroastro che giunge in Siria ma non in Egitto, poichè a visitare i templi d'Egitto è il Mago Ostanes, un tardo testo siriano fa di Zoroastro un esperto di cose ebraiche ed egiziane.

Profondi conoscitori dell'aldilà, gli Egizi documentano solo in un'epoca tarda la loro propensione verso i viaggi oltremondani. All'inizio hanno dell'Ade mappe varie e particolareggiate; ma il regno dei morti è inaccessibile e non si pensa né di penetrarvi né di richiamare ad effimera vita nessun defunto. È nei testi tardi, demotici, che avvengono queste cose: Setne è condotto dal figlio Siusiri a visitare un Ade popolato da trapassati in attesa della psicostasia, che ricordano illustri dannati greci quali le Danaidi o Sisifo. Una vicenda oltretombale capace di parafrasare il racconto di Lazzaro e del ricco Epulone, e certo conscio di tradizioni sulle *Nekyiai* classiche.

Le presunte origini egiziane dell'alchimia greca dovrebbero quindi essere rivisitate in base a quanto s'è detto: l'Egitto sarebbe il sacello di una gnosi cosmologica,



cioè l'alchimia, permeata di motivazioni iraniche. Una conoscenza arcana che forse leva i primi vagiti in quella fertile terra posta fra i due fiumi, la Mesopotamia, da cui i Persiani trassero anche l'idea del Tempo, di Zurwān.

Si può infatti affermare che la concezione del Tempo ciclico si diffonde nel pensiero religioso iranico come conseguenza dell'incontro fra lo zoroastrismo achemenide e la civiltà mesopotamica. Lo sviluppo del dualismo iranico sotto l'influenza di astronomia e astrologia babilonesi e della religione astrale della Mesopotamia verso la metà del I millennio a.C., lungi dal conservare nella sua integrità l'insegnamento zoroastriano sulla dignità dell'uomo, il suo spessore morale e la sua libertà, provocò un radicale rovesciamento di valori. Mentre il dualismo delle *Gāthā*, i «Canti» la cui paternità è ascritta allo stesso Zoroastro, poneva al di sopra e al centro di tutto Ahura Mazdā – e quindi l'uomo che ne è il simbolo terreno e corporeo – opponendo i due Spiriti in conseguenza delle loro libere scelte, il nuovo dualismo del sincretismo iranico-babilonese e zurvanita degradava Ahura Mazdā al rango di Angra Mainyu e innalzava il Tempo al di sopra di tutto. Mentre quello esaltava il ruolo e il valore del Dio unico e della scelta morale dell'uomo, questo finiva inevitabilmente per sminuire il Dio creatore, assoggettando l'uomo all'onnipotenza del Tempo, da cui l'anima non può liberarsi: il Tempo è più potente delle due creazioni, quella di Ohrmazd e quella dell'Avversario, dello «Spirito Maligno»; il Tempo «da cui nessuno tra gli uomini mortali si salva», come si legge nel *Bundahišn*. Senza dubbio in questi concetti troviamo le basi di un fatalismo religioso che ha lasciato ampia traccia anche nell'Iran medievale.