

ACQUE DIVINE E LITURGIE CELESTI

TRACCE DI UNA REALTÀ ALCHIMICA FRA ELLENISMO E IRANISMO

di Ezio Albrile

The starting point of the diffusion of the alchemical ideas is the Hellenistic Egypt, the environment in which bloomed the wisdom of Hermes Trismegistus, the *interpretatio graeca* of Egyptian god Thōt.

The Islamic conquest of Egypt in the seventh century A.D. exiled the Greek alchemy to Constantinople, where the alchemical ideas underwent a process of stasis.

Alchemy, the «sacred art», is in the ancient world the meeting place of many cultures, a crossroad between Iran and Hellenism.

Among the texts of alchemy it is worth mentioning a series of pseudoepigrapha ascribed to several ancient authors; among these there is a prominent pre-Socratic philosopher, Democritus, whom the oldest sources make a disciple of Magi and Chaldaeans. Democritus appears in these writings as a follower of the Persian Mage Ostanēs, who in the temple of Memphis initiated him in the mysteries of the ancient writers. In this text we find the sum of different traditions, the same as those of a Coptic Gnostic treatise found at Nag-Hammadi, the Apocalypse of Adam. A text that describes a revelation of Adam to his son Seth about a coming of a Phōster, the future «illuminator», who manifests himself and «rises» from the waters.

ὥς ἔκδικα πάσχω
(Aesch. Pr. 1093)

La parola «alchimia» (*al-Kīmiyā'*) è medievale ed è una combinazione (attraverso la mediazione del siriano *kīmīyā*) dell'articolo arabo *al-* con la parola greca *χημία*, che secondo Plutarco designerebbe la «terra nera» d'Egitto¹, con il significato quindi di «arte egiziana». Plausibile anche l'interferenza con il greco *χυμεία*, «fusione», in riferimento all'opera metallurgica². Tutte ipotesi etimologiche che in epoca tarda hanno generato un eroe eponimo, Χήμης, Χίμης o Χύμης, dal quale, si favoleggia, sarebbe nata quest'arte³.

I trattati alchemici greci non parlano mai esplicitamente di *χημία*, bensì fanno riferimento ad essa come ad una *ἱερὰ τέχνη*, una *θεία τέχνη* o come a τὸ μέγα ἔργον⁴.

Punto di irradiazione delle idee alchemiche è l'Egitto ellenistico, ambiente in cui fiorì la sapienza di Ermete Trismegisto, *interpretatio graeca* del dio egizio Thōth (menzionato come Θῶθ oppure Θωῦθ)⁵. La conquista islamica dell'Egitto nel VII sec. d.C. esiliò l'alchimia greca a Costantinopoli, ove essa andò

¹ Plut. *De Isid. et Osir.* 33, 364c; cfr. W. Gundel, s.v. «Alchemie», in *RAC*, I, Stuttgart 1950, coll. 240-241; coinciso ma importante anche M. Vereno, s.v. «Alchemie», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993, coll. 347-349.

² R.J. Forbes, s.v. «Chemie», in *RAC*, II, Stuttgart 1954, col. 1062.

³ Da segnalare infine l'idea, ancora parecchio frequentata ai giorni nostri, dell'alchimia quale antesignana della chimica moderna; una sintesi di questo è K. Landfester, s.v. «Naturwissenschaften VII. Chemie/Alchemie A-C», in *DNP Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, 15/1, Stuttgart-Weimar 2001, coll. 852-864.

⁴ E. Riess, s.v. «Alchemie», in *PWRE*, I, Stuttgart 1894, col. 1339.

⁵ Cfr. anche 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, p. 152; e, nello stesso volume, R. van den Broek, «Religious Practices in the Hermetic "Lodge": New Light from Nag Hammadi», pp. 83 ss.

incontro ad un processo di stasi. L'«arte sacra» mutò in erudizione, trasformandosi in un'attività di compilazione e di riordino di materiali letterari antecedenti⁶.

Una sorte condivisa con lapidari, bestiari, erbari, manoscritti di magia e di astrologia⁷, 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 apparecchi⁸. Fa eccezione la figura dell'Οὐροβόρος, il Serpente o δράκων avvolto su se stesso, eternato nell'atto di inghiottire e divorare la propria coda⁹, il simbolo più significativo che introduce alla prassi alchemica¹⁰. È tradizione che le sue tortuosità nascondano, come un utero, una sequela misteriosa di esistenze, di «mondi», dal più oscuro al più perfetto.

Lo scritto più significativo del periodo¹¹ è forse la *Crisopea* (= Περὶ τοῦ ὄπως ποιητέον χρυσόν) di Michele Psello, composta sotto forma di epistola per il patriarca Xifilino¹². Da menzionare inoltre una serie di pseudepigrafi ascritti a svariati autori antichi¹³, tra i quali spicca il nome di un autorevole filosofo presocratico, Democrito di Abdera. Democrito, che le fonti più antiche vogliono discepolo di Magi e Caldei¹⁴.

La figura di Democrito nel mondo antico si fonde e si confonde con quella di un misterioso pitagorico «egiziano», Bolo di Mendes¹⁵, da cui deriva la denominazione ibrida di Bolo Democriteo¹⁶, autore di una silloge iatrochimica, i Χειρόκμητα, «Rimedi artificiali»¹⁷. Al carattere già in parte misterico dei Χειρόκμητα si collega, sul finire dell'antichità, la letteratura apocrifia degli alchimisti¹⁸. Nello scritto perduto Δημοκρίτου φυσικά καὶ μυστικά, Democrito appare quale adepto del Mago persiano Ostanes, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti¹⁹. In questa memoria si coniugano le due tradizioni che vogliono Democrito discepolo rispettivamente dei Magi mazdei e di Bolo Democriteo, originario di Mendes, in Egitto. Frammenti di queste opere si possono rintracciare in Sinesio di Cirene²⁰ e in altri autori coevi²¹.

Non è ben chiaro come la dottrina alchemica si sia trasmessa al mondo arabo-islamico²², dal momento che in ambiente bizantino si ritrovano già forme linguistiche quali ἀλχημία, ἀλχυμία, ἀρχιμία,

⁶ Vd. anche A.-J. Festugière, «Alchymica», in *Ermetismo e mistica pagana*, trad. it. L. Maggio, Genova 1991, pp. 183-203.

⁷ Cfr. O. Mazal, *Handbuch der Byzantinistik*, Graz 1989, p. 138.

⁸ Cfr. R. Halleux, s.v. «Alchimia. Occidente», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma 1991, pp. 327a.

⁹ Alla tematica dette spazio il grande K. Preisendanz, «Aus der Geschichte des Uroboros», in F. Herrmann-W. Treutlein (Hrsg.), *Brauch und Sinnbild. Eugen Fehle zum 60. Geburtstag*, Karlsruhe-Heidelberg 1940, pp. 194-209; vd. anche H.J. Sheppard, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy», in *Ambix*, 10 (1962), 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; L. Käppel, s.v. «Uroboros», *DNP*, 12, Stuttgart-Weimar 2002, col. 1053.

¹⁰ Per una introduzione generale al problema si vd. Riess, s.v. «Alchemie», coll. 1338-1355; e J. Weyer, s.v. «Alchemie», in *DNP*, I, Stuttgart-Weimar 1996, coll. 445-448; cfr. inoltre R. Halleux, s.v. «Alchimia. Occidente», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, pp. 326a-329b; e A. Bausani, s.v. «Alchimia. Islam», ivi, pp. 330a-335b; da ultimo il più recente Luck (cur.), *Arcana Mundi*, pp. 247-279; con commento alle pp. 372-380.

¹¹ Su queste tematiche mi permetto di rinviare a E. Albrile, «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.

¹² Edita da J. Bidez, in *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, VI, Bruxelles 1928, pp. 26-47.

¹³ A. Rehm, «Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten», in *Byzantinische Zeitschrift*, 39 (1939), pp. 395-434.

¹⁴ Cfr. ad es. Diog. Laert. 9, 34; Hipp. Ref. I, 13, 2; Suda, s.v. «Democrito».

¹⁵ J.P. Hershbell, «Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy», in *Ambix*, 34 (1987), pp. 5-20.

¹⁶ Cfr. Suda, s.v. «Bolo Mendesio, pitagorico»; vd. anche S.S. Hartman, s.v. «Alchemie I», in *Theologische Realenzyklopädie*, II, Berlin-New York 1978, pp. 194-199.

¹⁷ Columell. *De re rus.* VII, 5, 17.

¹⁸ Cfr. M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1982², p. 129.

¹⁹ K. Preisendanz, s.v. «Ostanes», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1942, col. 1629.

²⁰ Cfr. P. Tannery, «Études sur les alchimistes grecs. Synésius a Dioscore», in *Revue des Études Grecques*, 3 (1890), pp. 282-288; e prima A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, XII, Hamburg 1718, p. 760.

²¹ H. Leclercq, s.v. «Alchimie», in *DAFL*, I/A, Paris 1907, coll. 1067-1072.

²² Per questo vd. ad es. Ch. Burnett, «The Astrologer's Assay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts», in *Ambix*, 39 (1992), pp. 103 ss., con bibliografia a p. 107 n. 1; e prima J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur*

ἀσχημία e ἀλτιχιμία²³. D'altronde, s'è detto, la parola è mediata dal siriano (cioè dall'aramaico di Edessa, un idioma sostanzialmente cristiano) *kīmīyā*: occorre quindi capire quali e quante opere greche furono tradotte direttamente in arabo e quali attraverso traduzioni siriane²⁴. La cosa poi è complicata dal fatto che gran parte dei testi siriani in nostro possesso sono tali solo in quanto alla lingua, poiché la grafia usata è l'arabo, secondo un sistema di scrittura adoperato dagli arabi cristiani che prende il nome di *karshuni*²⁵.

La «gnosi» alchemica si va 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, 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 «principi», 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, etcā)²⁶.

L'elaborazione di valori gnoseologici e iniziatici relativi ai metalli trae origine dal ferro meteorico, che per la sua provenienza celeste è ritenuto forse più prezioso dell'oro, oltre che più raro. Un legame anche linguistico: in greco σίδηρος significa sia «stella» che «ferro». Si risale così ad un'epoca anteriore alla vera e propria Età del Ferro, nata con l'invenzione e la diffusione di fornaci adatte a fondere minerali ferrosi (ematite e magnetite), manufatti che rendono possibile la produzione di rilevanti quantità di tale metallo.

Uno dei testi principali di questa proto-alchimia è un'opera metallurgica della biblioteca di Assurbanipal (668-626 a.C.) nella quale si palesano la «nascita» e la «crescita» dei metalli nel ventre della terra²⁷. L'idea della vita e della mutabilità dei metalli è già chiara, così come è evidente una metafisica sessualizzata dello spazio applicabile ad ogni forma vivente, minerale, vegetale o animale che sia. È l'alba di una fisiologia occulta che rintraccia l'omologo della *petra genitrix* nelle piante o all'interno dello stesso corpo umano.

Nelle sue origini greco-alessandrine, l'alchimia si differenzia in tre principali «scuole»²⁸: quella già citata dello pseudo Democrito e dei suoi φυσικὰ καὶ μυστικὰ, risalenti forse al primo secolo a.C.; quella di Maria l'Ebreja, mitica inventrice del «bagno maria», il noto bagno ad acqua che tutti, chimici e non chimici, conoscono; Maria e la sua scuola sono anche i primi a parlare di una pietra filosofale che trasmuta i metalli in oro, nonché ad elaborare una mitologia sulla vita dei metalli²⁹. E infine, risalente al terzo e quarto sec. d.C., la scuola di Zosimo di Panopoli; palese la natura esegetica dei suoi scritti, un po' meno le probabili interferenze con il sentire gnostico³⁰. Zosimo lavorò con la «sorella» Theosebeia ad un'opera alchemica di cui sopravvivono ampi frammenti. Tra essi è di cruciale interesse il trattato Περὶ τοῦ θεοῦ ὕδατος («Sull'acqua divina»), che qui trascriviamo:

Τοῦτό ἐστι τὸ θεῖον καὶ μέγα μυστήριον, τὸ ζητούμενον

Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft IV), Heidelberg 1926, pp. 28 ss.

²³ Gundel, s.v. «Alchemie», col. 240; sul problema si è anche soffermato C. Colpe, s.v. «Alchemie», in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, I, Stuttgart 1964, col. 238.

²⁴ M. Ullmann, s.v. «al-Kīmīyā'», in C.E. Bosworth-E. van Donzel et alii (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Édition, V, Leiden-Paris 1986, pp. 110a-115a.

²⁵ Vd. i testi raccolti da M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Âge, II: L'alchimie syriaque*, Paris 1893; vd. anche A. Benedicenti, s.v. «Alchimia», in *Enciclopedia Italiana*, II, Roma 1929, p. 241b.

²⁶ Per questo e per quanto segue, cfr. M. Bussagli, s.v. «Alchimia. Origini», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, p. 324b.

²⁷ R. Eisler, «Die chemische Terminologie der Babylonier», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 37 (1926-1927), pp. 109-131; Id., «L'origine babylonienne de l'alchimie», in *Revue de Synthèse Historique*, N.S. 41 (1926), pp. 1-17; ripresi da M. Eliade, *Cosmologia e alchimia babilonesi*, trad. it. di A.R. Leone, Firenze 1992, pp. 41 ss.

²⁸ C.J. Singer, s.v. «Alchimia», in *Dizionario d'Antichità Classiche di Oxford*, I, ed. it. a cura di M. Carpitella, Alba-Roma 1963, p. 57b.

²⁹ Cfr. M. Berthelot-Ch.Ém. Ruelle (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1888, II, pp. 267 ss. (testo) e III, pp. 256 ss. (trad.); Benedicenti, s.v. «Alchimia», p. 241a; F. Sherwood Taylor, «A Survey of Greek Alchemy», in *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), p. 109.

³⁰ La natura gnostica del sentire alchemico era già stata evidenziata da M. Berthelot, s.v. «Alchimie», in *La Grande Encyclopedie*, II, Paris 1885, p. 14ab; vd. inoltre E. Albrile, «L'evanescenza della redenzione. Aspetti indeterminati della soteriologia gnostica», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 6 (2002), pp. 27-58.

τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ πᾶν. Δύο φύσεις, μία οὐσία: ἡ γὰρ μία τὴν μίαν ἔλκει καὶ ἡ μία τὴν μίαν κρατεῖ. Τοῦτό τὸ ἀργύρειον ὕδωρ, τὸ ἀρσενόθηλυ, τὸ φεῦγον ἀεὶ, τὸ ἐπειγόμενον εἰς τὰ ἴδια, τὸ θεῖον ὕδωρ, ὃ πάντες ἠγνοήκασιν, οὐδ' ἡ φύσις δυσθεώρητος. Οὔτε γὰρ μέταλλόν ἐστιν, οὔτε ὕδωρ ἀεὶ κινητόν, οὔτε σῶμα, οὐδ' γὰρ κρατεῖται. Τοῦτό ἐστὶ τὸ πᾶν ἐν πᾶσι καὶ γὰρ ζῶν ἔχει καὶ πνεῦμα, καὶ ἀναιρετικόν ἐστιν. Τοῦτο ὁ νοῶν καὶ χρυσὸν καὶ ἀργυρον ἔχει. Ἡ μὲν δύναμις κέκρυπται, ἀνάκειται δὲ τῷ Ἐρωτυλῷ³¹.

Sin nel titolo si cela un'ambiguità di significato tra l'aggettivo θεῖος, «divino», e il sostantivo θεῖον, «zolfo»³²: un'oscillazione più che comprensibile, poiché l'acqua divina di cui si parla, il «mercurio», ἀργύρειον ὕδωρ, è usualmente identificata con il solfuro di mercurio, il cinabro, κιννάβαρις, il «sangue del drago» dal caratteristico colore rosso purpureo, sinonimo sia della *prima materia* che dell'Uovo filosofico³³.

Zosimo, come tutti gli alchimisti, ritiene il mercurio la sostanza peculiare per trasmutare ogni metallo in oro o argento. E questo non a caso, poiché, da un punto di vista meramente materiale e siderurgico, il mercurio ha la capacità di legarsi in modo ottimale secondo una sequenza che va dall'oro (il migliore amalgama) al ferro (l'ultimo in graduatoria). Al contrario, da un punto di vista «spirituale», il mercurio è ritenuto una essenza sottile, uno πνεῦμα, evidenza che ritroviamo in un passo alchemico dello *Zohar*, testo di riferimento nelle speculazioni di tanti cabbalisti³⁴. Tale natura duale del metallo può essere la ragione per l'appellativo di ἀρσενόθηλυς, «androgino»³⁵, dato al mercurio. Una indefinità percepibile nella nomea di ἀργύρειον ὕδωρ, «acqua argentea», da cui la crasi ὑδράργυρος per «mercurio»³⁶. La fluidità del metallo³⁷ è spiegata da Plinio: *in argenti venis lapidem esse, cujus vomica liquoris aeterni argentum vivum appellatur*³⁸, definizione che riprende probabilmente un testo proto-alchemico di Aristotele, i *Meteorologica*, secondo i quali il mercurio sarebbe un corpo «acqueo» in cui prevale l'elemento aria (ἐστὶν δὲ πλεον ἄερος)³⁹.

L'androginità mercuriale è documentata in numerose fonti, tra le tante nella *Crisopea* (= Ἴερα καὶ θεῖα τέχνη) contenuta nel manoscritto denominato «Anonimo di Zuretti»⁴⁰:

...ἢ μὲν ἀρσενικὸν τὴν φύσιν πᾶν πνεῦμα,
θηλυκὸν δὲ πᾶν σῶμα, ἢ ἀρσενικὸν μὲν
τὸ θεῖον ὡς δραστικόν, θηλυκὸν δὲ τὸ
ὑδράργυρος ὡς πάσχον...

³¹ *Mem.* V, 1-11 (= M. Mertens [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* [Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1], Paris 1995, p. 21).

³² Mertens, p. 163.

³³ Cfr. R. Turcan, «L'oeuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De nuptiis, II, 140)», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 159-160 (1961), p. 22; in numerose ricette magico-alchemiche il cinabro è esplicitamente assimilato all'Uovo, che è tanto materia primordiale ed indifferenziata, quanto sostanza palingenetica e trasmutativa; cfr. Berthelot-Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 81.

³⁴ B. Suler, s.v. «Alchemy», in *Encyclopaedia Judaica*, 2, Jerusalem 1971, col. 545.

³⁵ Letteralmente «maschio-femmina» (cfr. Mertens, p. 169); il fenomeno, che va sotto il nome di *arrhénothélia*, è studiato da Festugière, «Il simbolo della Fenice e il misticismo ermetico», in *Ermetismo e mistica pagana*, pp. 224-225.

³⁶ H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, VIII, Paris 1865, coll. 47-48.

³⁷ Vd. l'importante J. Telle, s.v. «Alchemie», in *Lexikon der Mittelalters*, I, München-Zürich 1980, col. 337.

³⁸ *Nat. hist.* 33, 32, 99 (Rackham IX [London-Cambridge (Mass.) 1961], pp. 74-76).

³⁹ *Meteor.* 4, 8, 385b (Lee [London-Cambridge (Mass.) 1952], p. 342).

⁴⁰ *Chrys.* 58, 1 (ed. A. Colinet [Les alchimistes grecs, Tome X: L'anonyme de Zuretti, Paris 2000], p. 96, 10-15).

Quindi la sessualizzazione si concretizza in un mercurio femminile, «passivo», e in uno zolfo – che è lo stesso mercurio⁴¹ – maschile, «attivo», secondo una opposizione tra potenza e atto, tra materia e forma, codificata sin dalla metafisica aristotelica⁴².

Un altro scritto di Zosimo, incentrato sulla sacertà della «Lettera Omega», esprime le virtù dell'«acqua divina», o «acqua sulfurea»⁴³: la lettera Ω, tonda, suddivisa in due emisferi speculari, ha il dominio della settima ζώνη planetaria, l'epiciclo di Kronos⁴⁴, il Saturno *prima materia* dell'opera alchemica⁴⁵, l'abisso ultimo e oscuro cui giunge la coscienza all'inizio del processo di individuazione⁴⁶. Secondo il «senso corporeo» (ἐνσώματον) la lettera Ω raffigura lo Ὠκεανός, il fluido germinale inteso quale acqua primigenia: in ciò sta il segreto operativo della θεῖον ὕδωρ⁴⁷.

Ὠκεανός è l'immensa distesa liquida, sede di forze oscure e caotiche procreatrici di Titani⁴⁸, che annovera tra i suoi epiteti un significativo *hapax* omerico: ἀψόρρος, «rifiutante»⁴⁹, il cui etimo è probabilmente riconducibile al babilonese Apsû, la profondità fluidica da cui sorgono la «Madre abissale» Tiamat e altri spaventosi mostri⁵⁰. Una ipotesi etimologica che trova riscontro nel fiume Ἰσχυρός, di cui favella il noto trattato pseudoplatonico di mitologia fluviale⁵¹.

Secondo un'immagine neopitagorica abbastanza diffusa⁵², la vita terrena e l'universo somatico in genere sarebbero come un immenso Ὠκεανός in cui la ὕλη cangiante ininterrottamente muta: l'incessante scorrere della vita implica un'inesauribile fonte, qui intesa come ricettacolo del divenire. L'idea si lega al dogma pitagorico del corpo = σῶμα quale tomba = σῆμα dell'Anima divina. Alcune importanti testimonianze epigrafiche, risalenti al II o III sec. d.C., parlano di un itinerario «liquido» percorso dal defunto: l'epigramma sepolcrale di Asclepiade, medico di fede neopitagorica, ne rivela la figliazione immortale e attesta che per liberarsi dai vincoli della «necessità», ἀνάγκη⁵³, egli ha compiuto il viaggio nel mondo corporeo «incatenato a una tomba marina»⁵⁴. Troviamo concezioni sincronicamente affini negli Gnostici. È il caso dei Perati e del loro libro intitolato Οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος, «Gli abitanti della periferia sino all'etere». Tale libro si riferirebbe agli dèi e ai demoni preposti ad ogni sfera planetaria che in qualche modo costituisce la «periferia» (προάστειον) del luogo eterico, dove risiede il principio originario. Ogni divinità è presentata con nomi diversi, paredri, funzioni, segni e cifre magiche. L'esordio dello scritto introduce in un mondo irreali, al confine tra immaginazione astrale ed estasi visionaria:

«Io sono la Voce del risveglio nell'eone della notte (ἐξυπνισμὸς ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός).
Ora inizierò a descrivere la potenza che sorge dal Chaos, la potenza delle tenebre abissali

⁴¹ Si deve rilevare come nelle concezioni stoiche il magma metallico che fuoriesce dalle viscere della terra sia un «fuoco interno» paragonabile a liquido seminale (cfr. Euseb. *Praep. ev.* 15, 20, 1 [Des Places (Paris 1987), pp. 322-324]), un fluido igneo che secondo cicli cosmici prestabiliti erompe con forza distruttiva, riassorbendo tutto in sé; cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione a: lo stoicismo ellenistico* (I Filosofi 59), Roma-Bari 1993, p. 27.

⁴² Arist. *Metaph.* 9, 6, 1048a 34- b 36.

⁴³ Così traduce H.M. Jackson nella sua edizione di *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega* (Society of Biblical Literature - Texts and Translations, 14/Graeco-Roman Religion, 5), Missoula (Montana) 1978, p. 16.

⁴⁴ Per la concezione di «epiciclo», vd. A. Jori, s.v. «Planeten: I. Astronomie», in *DNP*, 9, Stuttgart-Weimar 2000, coll. 1066-1071.

⁴⁵ Jori, «Planeten: I. Astronomie», p. 41.

⁴⁶ Per questo vd. C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Torino 1989, pp. 241 ss.

⁴⁷ *Comm. Lett.* W 1, 1-5 (= A. Tonelli [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, p. 88).

⁴⁸ Plat. *Crat.* 402b (= *Orph. fr.* 15 [Kern]); Plat. *Tim.* 40 e (= *Orph. fr.* 16 [Kern]).

⁴⁹ *Il.* 18, 399; *Od.* 20, 65.

⁵⁰ A. Ambühl, s.v. «Okeanos: 1. Mythos», in *DNP*, 8, Stuttgart-Weimar 2000, col. 1152; vd. anche J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, ed. it. a cura di G. Bergamini, Torino 1992, pp. 719-720.

⁵¹ *De fluv.* 3, 4.

⁵² F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1942, p. 66 n.1.

⁵³ Vd. anche E. Peterson, «Die Befreiung Adams aus der 'AnEgkh», in *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien 1959, pp. 107 ss.

⁵⁴ M. Guarducci, «Tracce di pitagoreismo nelle iscrizioni ostiensi», in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 23-24 (1947-1948/1948-1949 [ma 1950]), pp. 210-211.

(ἀβυσσικός θολός) che sorge dal fango dell'eterno vuoto acquatico (ἀναβαστάζουσα τοῦ ἀφθάρτου ἀχανοῦς διύγρου)...»⁵⁵.

Questa potenza acquatica, venuta dal Chaos e dal limo dell'abisso, generatrice di Titani, è sempre in movimento, in preda agli spasmi caotici della materia in continua trasmutazione; i Perati la descrivono come «la fedele tesoriera⁵⁶ dell'impronta fluidica» (πιστὴ οἰκονόμος τοῦ ἕχγους τῶν ἀέρων)⁵⁷.

È noto che l'epica di riferimento dei neopitagorici è la vicenda di Giasone & compagni narrata nel poema di Apollonio Rodio, ed è probabile che un testo tardo come le *Argonautiche orfiche* ne rappresenti una reinterpretazione in chiave misterica. In esse Ὠκεανός è sempre l'universo cangiante e oscuro procreatore di Titani⁵⁸. Una prospettiva sostanzialmente differente dalla platonica essenza divina che «fluisce incessantemente» (ἀέννας ὁ ρία) quale fiume inesauribile⁵⁹.

Ὠκεανός è il mare che attraversa Giasone alla volta della Colchide⁶⁰, il Mare di Kronos o «Mare della morte», Νεκρὴ θάλασσα, così chiamato dagli Iperborei⁶¹, il mitico popolo legato al culto di Apollo Delio⁶², che essi celebrano in uno strano e favoloso tempio sferico⁶³.

Come si sa, il Vello d'oro è la pelle di un Ariete dai poteri magici, figlio di Posidone, che attraverso alterne vicende giunge in Colchide⁶⁴. Sacrificato a Zeus, il soffice e aureo manto dell'Ariete viene donato al re della Colchide Eeta, che l'appende ad una quercia nel giardino sacro ad Ares, custodito da un Drago insonne⁶⁵. Grazie ai balsami di Medea e alla sua «schiuma lunare»⁶⁶, Giasone riuscirà ad impadronirsi dell'anelato Vello⁶⁷, conseguimento che è già stigma della futura rovina.

Secondo il lessico *Suda*, che riprende una notizia di Giovanni Antiocheno, l'epos argonautico nasconderebbe una realtà di ordine rituale: il Vello altro non sarebbe che un libro, vergato proprio sulla pelle di un ariete, in cui sarebbero raccolti i procedimenti e le ricette su come ottenere l'oro per via alchemica (περιέχον ὄπως δεῖ γίνεσθαι διὰ χημείας χρυσόν)⁶⁸ e per tale motivo si tratterebbe di un «Vello d'oro». Si tratta di una riscrittura alchemica delle vicende argonautiche, circostanza che per analogia permette di capire come una prassi sapienziale, sorta dalla metallurgia, vada via via elaborando dottrine e interpretazioni sempre più sofisticate sui rapporti fra mondo, πνεῦμα e uomo⁶⁹.

Il motivo ermetico delle «acque divine» o «mercuriali»⁷⁰, nei cui penetranti si cela il luminoso seme dell'immortalità, ha un importante antecedente nella mitologia dell'Iran preislamico, universo simbo-

⁵⁵ Hipp. Ref. V, 14, 1 (Marcovich [Berlin-New York 1986], p. 177, 2-4).

⁵⁶ Per i termini «tesoriere» e «tesoro» (anche «stanza del tesoro») come tecnici nel linguaggio gnostico, cfr. in partic. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, pp. 287 e 589, che sottolinea come nella gnosi mandea il sommo sacerdote sia il ganzibra, il «tesoriere» (pp. 691 ss.).

⁵⁷ Hipp. Ref. V, 14, 1 (Marcovich, p. 178, 7-9).

⁵⁸ Argon. Orph. 333-334; 512-514 (Vian [Paris 1987], pp. 98; 111).

⁵⁹ Plat. Leg. 966e; vd. inoltre A.K. Coomaraswamy, «Il mare», in *Rivista di Studi Tradizionali*, 38 (1973), pp. 16 ss.

⁶⁰ Cfr. anche G. Capovilla, «Colchica-Adriatica parerga. Da Eumelo di Corinto ad Apollonio Rodio», in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche*, 91 (1957), pp. 739-802.

⁶¹ Argon. Orph. 1081-1083 (Vian, p. 153).

⁶² Herod. IV, 33-35; Plin. Nat. hist. IV, 12, 91.

⁶³ Su questo, cfr. E. Albrile, «La liturgia dell'Asino. Elementi di una transizione simbolica», in Aa.Vv., *La Persia e Bisanzio*. Convegno Internazionale (Roma 14-18 ottobre 2002) (Atti dei Convegni Lincei 201), Roma 2004, pp. 457-472; Id., «Asellus unicornis. Aspetti rituali di un mitologhema "gnostico"», in *Henoch*, 25 (2003), pp. 59-77; poi confluiti in Id., *Le visioni dell'Unicorno rosso. Momenti di una mitologia*, Modica (Ragusa) 2008.

⁶⁴ Obiettivo delle vicende argonautiche; cfr. anche P. Grimal, *Dizionario di mitologia greca e romana* (Biblioteca di studi classici 9), ed. it. a cura di C. Cordié, Brescia 1987, pp. 63b-69b.

⁶⁵ Apoll. Rhod. III, 299 ss; Ps.-Apollod. Bibl. I, 9, 109-110.

⁶⁶ Cfr. M. Fucecchi, *La τειχοσκοπία e l'innamoramento di Medea. Saggio di commento a Valerio Flacco Argonautiche 6, 427-760* (Testi e studi di cultura classica, 19), Pisa 1997, p. 99.

⁶⁷ Vd. anche K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (La Cultura 562), Milano 2002, pp. 484-485.

⁶⁸ *Suda*, s.v. «Δέρπας» = Joh. Anth. fr. 15, 3 (FHG IV [Paris 1851], p. 548b).

⁶⁹ Bussagli, s.v. «Alchimia. Origini», p. 326.

⁷⁰ Cfr. F. Bonardel, *L'Hermétisme*, Paris 1985, pp. 83 ss.

lico e religioso che ha fortemente segnato il mondo ellenico sin dal periodo arcaico⁷¹. Si tratta di una serie di miti che fanno riferimento allo *x^varənah-* avestico (> pahlavi *xwarrāh*), lo splendore fiammeggiante, la forza luminosa⁷² dimorante negli abissi del lago o «mare» *Vouru.kaša* e intimamente connesso al simbolismo germinale delle acque⁷³. Allo *x^varənah-* è associata l'immagine della dea *Arədvī Sūrā Anāhitā* (> pahlavi *Ardvīsūr Anāhīd*)⁷⁴: *Anāhitā* è la signora di una grande quantità di *x^varənah-*; il suo fiume, *arədvī ap anāhitā*⁷⁵, che dalla cima del monte Hukairya scorre giù sino al lago o «mare» *Vouru.kaša*, contiene tanto *x^varənah-* quanto tutte le acque della terra⁷⁶.

Lo *x^varənah-* risiede in gran quantità nelle acque superiori, che dalla cima del monte Hukairya, da un'altezza di mille uomini (*hazayrāi barəšna vīranqm*), si gettano nelle acque inferiori del mare *Vouru.kaša*, nel cui centro si erge il *Gaokərəna* (> pahlavi *Gōkarn*), l'Albero della Vita sorvegliato dal mitico pesce Kara (> pahlavi *Kar*)⁷⁷. La gloria, la forza luminosa, lo splendore fiammeggiante, è racchiusa dentro le acque in alto e in basso⁷⁸, nel macrocosmo e nel microcosmo, è la forza magica che ha come veicolo l'elemento umido. Nell'acqua risiedono dunque la vita, la forza e l'eternità⁷⁹.

Protagonista di un intero scritto avestico, lo *Zamyād Yašt*⁸⁰, lo *x^varənah-* è forza vivificante e creatrice per il posto che esso occupa – come ha magistralmente dimostrato Gherardo Gnoli – nella cosmogonia del mazdeismo zoroastriano⁸¹. Il valore specificamente germinale di un tale simbolismo è evidente: l'acqua è il ricettacolo di tutti i germi e come tale diviene la sostanza magica e taumaturgica per eccellenza. Il suo modello è l'Acqua di Vita, il *soma* celeste, l'*hōm ī spēd*, l'*haoma* bianco⁸² che nei testi pahlavi viene raffigurato dentro le acque ed identificato con il *Gōkarn*, l'Albero della Vita che si innalza al centro del mare *Varkaš* (< avestico *Vouru.kaša*). L'*haoma* (> pahlavi *hōm*)⁸³ è, secondo questi scritti, un ricettacolo dello *x^varənah-*.

Apaṃ Napāt, il «Nipote delle Acque», l'*ahura* che vive nelle profondità del *Vouru.kaša*, è padrone di ciò che è definito *ax^varətam x^varənō*, lo «splendore senza luce»⁸⁴, poiché racchiuso nella ascosità delle acque⁸⁵. È lo *x^varənah-* nella quiescenza germinale, la forza magica e vivificante che ha come recipiente il grande mare, l'universo liquido che reca la vita all'ecumene mazdea quando nel mito lo *yazata* *Tištrya-*

⁷¹ Cfr. M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna 1993, *passim*; A. Panaino, «Greci e Iranici: confronto e conflitti», in S. Settis (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 79-136.

⁷² Vd. da ultimo la sintesi di Gh. Gnoli, s.v. «Farr(ah)», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 314a-315b.

⁷³ Cfr. anche M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Universale Scientifica Boringhieri 141/142), Torino 1976, pp. 193 ss., in partic. pp. 199 ss.

⁷⁴ Cfr. G. Mantovani, «Eau magique et eau de lumière dans deux textes gnostiques», in J. Ries-J.-M. Sevrin (eds.), *Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve «Gnosticisme et monde hellénistique»*, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve 1980, p. 143; una suggestione, quella di *Anāhitā*, che non è stata ripresa negli «Atti» definitivi del convegno (cfr. G. Mantovani, «Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici», in J. Ries [avec la coll. de Y. Janssens et de J.-M. Sevrin], *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27], Louvain-la-Neuve 1982, pp. 429 ss.); su questa dea, che Erodoto testimonia di origine straniera (cfr. Gh. Gnoli, s.v. «*Anāhitā*», in M. Eliade [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, I, New York-London 1987, p. 249), si veda l'estesa trattazione in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London 1985, pp. 1003a-1011b (articoli di M. Boyce, M.L. Chaumont e C. Bier).

⁷⁵ Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, Strassburg 1904-1906 (repr. Berlin-New York 1979), coll. 194-195.

⁷⁶ *Yašt* 5, 96, tradotto da Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 102; cfr. anche *Yašt* 5, 121.

⁷⁷ Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», p. 102.

⁷⁸ Per l'epiteto *Ādur-Anāhīd*, «*Anāhitā* del Fuoco», ed i legami della dea (alla quale è dedicato uno specifico tempio) con il culto del fuoco, cfr. M. Boyce, «Iconoclasm among the Zoroastrians», J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Studies for Morton Smith at Sixty, Pt. IV (Studies in Judaism in Late Antiquity 12/IV), Leiden 1975, pp. 104-105.

⁷⁹ Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 193 ss.; in partic. pp. 199 ss.

⁸⁰ Vd. l'edizione di A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994.

⁸¹ Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», pp. 105 ss.; e Id., «Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser Mythos», in *Antaios*, 8 (1967), pp. 528 ss.; vd. inoltre l'estesa trattazione in Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, pp. 17 ss.

⁸² Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», p. 102; cfr. anche H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part. II: Glossary, Wiesbaden 1974, p. 101a.

⁸³ Vd. anche M. Boyce, s.v. «Haoma II. The Rituals», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2001, pp. 662a-667b.

⁸⁴ Così nell'interpretazione di Gh. Gnoli, «*Ax^varətam x^varənō*», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 13 (1963), p. 297.

⁸⁵ Vd. inoltre Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, pp. 17 ss.

Sirio riesce a sgominare il daēva della siccità Apaoša (> pahlavi Apōš)⁸⁶. In definitiva lo *axvarətəm xvarəno* è la forza luminosa in uno stato di virtualità e di potenzialità embrionale: è uno splendore non ancora manifestato come la θεῖον ὕδωρ alchemica. Ulteriore conferma a tale congerie di fatti è una sequenza del pahlavi *Dēnkard* in cui si dice che lo *xwarrah* è celato nel seme dell'uomo, il *gētīg tōhmag*, il «seme materiale»⁸⁷.

Un trattato gnostico copto ritrovato a Nag-Hammadi, nell'Alto Egitto, porta stupefacenti conferme di un contatto tra iranismo e soteriologia ellenistica. Si tratta dell'*Apocalisse di Adamo*, una rivelazione di Adamo al figlio Seth sulla venuta di un φωστήρ, un «Illuminatore» futuro, che si manifesta e «sorge» sull'acqua⁸⁸.

Il φωστήρ, l'«illuminatore», è destinato a sconfiggere le forze del male ed a ristabilire il regno paradisiaco in terra, poiché rivestito di «gloria e forza» divine⁸⁹. Il termine «gloria» (δόξα) ha, in questo contesto, sia il valore tipico di «onore, dignità regale», sia quello di «splendore» e di «forza luminosa». Sembra la riscrittura gnostica dell'iranico *x'arənah-*, la «forza luminosa» intimamente legata allo stesso profeta Zarathuštra⁹⁰: secondo una tradizione, nelle acque del lago Kāsaoya sarebbe celato il seme del Profeta, da cui nascerà il *Saošyant-* (> pahlavi *Sōšyans*), il Salvatore futuro, l'operatore della *frašōkərati* (> pahlavi *fraš[a]gird*), la trasfigurazione del mondo che si compirà al termine dell'ultimo ciclo cosmico. Questo seme igneo è in realtà il medesimo *x'arənah-*, la medesima forza luminosa ed universale che agisce in ogni essere, fornendogli gli strumenti soteriologici per portare a compimento la propria missione nel mondo⁹¹. Per questa sua caratteristica esso è indissolubilmente legato alla figura del Redentore iranico, il «Soccorritore», il Salvatore futuro *Saošyant-*, artefice supremo della storia dell'uomo e del cosmo, colui che opererà il rinnovamento finale.

In quanto forza che aderisce a colui che compie la trasfigurazione del cosmo, lo *x'arənah-* riveste un'importantissima funzione escatologica: lo *x'arənah-*, la «forza luminosa», lo splendore dimorante nelle acque del lago Kāsaoya sotto forma di simbolo seminale, è il più potente mezzo trasmutativo di questo mondo e di questo stato ontologico; da esso sorgerà il *Saošyant-*, l'operatore della trasfigurazione totale dell'esistenza, la forza invincibile che abatterà il dominio del principio del male Ahriman (< avestico Anra Mainyu) e delle sue creature.

Trasparenti le affinità con l'*Apocalisse di Adamo*, dove è detto ripetutamente che l'«Illuminatore» si manifesta o «viene sull'acqua», proprio come si dice che il *Saošyant-* «si leva sul lago Kāsaoya»⁹². Il simbolismo delle acque allude evidentemente alla nascita rappresentata dalla generazione corporea. L'«Illuminatore» nasce difatti da una «goccia» nascosta nelle acque abissali:

... ϡεαϡψωπε εβολ ρπ ογτλϡλε
 πτε ππε' ἀγϡατϡ εθαλαϡϡα
 ἀππογη ψοπϡ εροϡ αϡϡποϡ
 αϡολϡ ετπε αϡϡι πογϡοογ
 μπ ογϡομ' αγω πϡϡε αϡε[ι]
 εϡμ [πιμooγ']⁹³.

⁸⁶ *Yašt* 8, 20-26 (= A. Panaino, *Tištīrya*, Part I: *The Avestan Hymn to Sirius* [Serie Orientale Roma LXVIII, 1], IsMEO [ora ISIAO], Roma 1990, pp. 46-52).

⁸⁷ Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», p. 103; Id., «*Ax'arətəm x'arəno*», p. 297; R.C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972), pp. 369-371.

⁸⁸ *Apoc. Adam.* V, 77, 30 ss. e *passim*.

⁸⁹ A partire dalla pericope precedente ogni singola profezia o «regno» è nell'*Apoc. Adam.* intercalata dalla frase «Ricevette gloria e forza. E giunse sulle acque».

⁹⁰ Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, pp. 15-16.

⁹¹ Cfr. A.J. Welburn, «Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam», in W. Haase-H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II.25.6, Berlin-New York 1988, pp. 4756 ss.; per lo sviluppo dell'idea iranica di *Saošyant-* si veda in ultimo il magistrale lavoro di 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], pp. 33 ss.), che propone importanti riflessioni sul ruolo di «sacrificatore» rivestito dal *Saošyant-* nel tempo finale.

⁹² Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, p. 22.

⁹³ *Ap. Adam.* V, 79, 21-27 (trad. G.W. MacRae in D.M. Parrott [ed.], *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4*, [Nag Hammadi Studies XI], Leiden 1979, p. 182).

«...Egli (= il φωστήρ) sorse da una goccia celeste. Fu scagliato nel mare. L'abisso lo accolse, lo generò e lo condusse in cielo. Ricevette gloria e forza. E giunse sulle [acque].».

La profezia adamica racconta la gestazione del φωστήρ nell'abisso liquido, una metafora che Zosimo e l'alchimia ellenistica dipingono con la latenza nell'«acqua divina» dell'embrione aureo, il Salvatore mercuriale concepito per la redenzione della φύσις.

Un percorso di mutazione che origina da un amalgama iniziale indistinto, la *melnwsij* o *nigredo*⁹⁴, può aver suscitato in qualche esegeta il parallelo con la dottrina iranica del «miscuglio» (pahlavi *gumēzišn*), ben nota nella letteratura del mazdeismo zoroastriano⁹⁵: nel mondo *mēnōg*, eidetico e archetipale, le Tenebre si mescolano alla Luce ed irrompono nell'esistenza somatica, *gētīg*. Un «attacco» (*ēbgat*) che muove dalle profondità dell'«abisso» (*zofr-pāyag*), nell'«oscurità infinita» (*asar tārīgih*) dove dimorano rumorose le Tenebre; aggressione motivata dal «desiderio di annientamento» (*zadār-kāmih*) e dalla «gelosia» (*arešk*) che le creature ahrimatiche provano nei confronti della buona creazione di Ohrmazd⁹⁶.

Per gli alchimisti, come per Hegel, le cose esistono nel loro bagliore di φαينوμένον, un ἄτομος νῶν, un «presente senza durata»⁹⁷, frammento di eternità nel quale si dischiudono le possibilità del divenire. Una dottrina che si apriva a nuove e inesplorate dimensioni dell'esistenza non poteva quindi che coinvolgere nelle proprie espressioni una molteplicità di codici, di linguaggi e di significati volti a rivelare plasticamente l'attesa di salvezza dalla ὕλη, a cui i materiali iranici avrebbero fornito un apporto determinante.

Ezio ALBRILE (Torino 1962), da anni si occupa delle interazioni fra mondo iranico e le forme di religiosità dualistica tipiche dell'ellenismo e della tarda antichità (ermetismo, gnosticismo, manicheismo, etc.). È docente di Storia religiosa dell'Iran e dell'Asia centrale presso il CESMEO di Torino. Si occupa anche di divulgazione culturale sulle stesse tematiche.

⁹⁴ La *nigredo* quale amalgama indistinto di oscurità e πνεῦμα, da cui affiora la Luce, è già presupposta in *Corp. herm.* III, 1 (Ramelli [Milano 2005], p. 134).

⁹⁵ Cfr. Gh. Gnoli, s.v. «Evil I. In Ancient Iranian Religion», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IX, p. 80b.

⁹⁶ Gnoli, «Evil I. In Ancient Iranian Religion», p. 81 a.

⁹⁷ Coomaraswamy, «Il mare», p. 17.