

Astrologie alchemiche:

Ermetismi in transizione e culture occidentali

Ezio Albrile

Alchemy is the “sacred art” of the transmutation of metals or human beings, and often these two tendencies are expressed together in an allegorical mode infused with an astrological imager reflecting their mystical nature. The astrology is bound to alchemy in the search for the most favorable moment for commencing an enterprise (catarchic astrology) or in the form of the interrogational method, in which the horoscope of the precise moment at which a query is made to the astrologer is interpreted to provide an answer. Finally, the article illustrates these themes in some ancient manuscripts from Turin’s National University Library.

“...bisognerebbe che la mente fosse come una casa di cui potessimo chiudere le porte e le finestre per trattenerci non disturbati con chi ci piace; e invece è una casa aperta da ogni parte, senza battenti e senza imposte, come un edificio non finito, dove entra chi vuole.”

(E. De Amicis, *Cinematografo cerebrale*)

Durante il XIII secolo una nuova letteratura ermetica (Sannino 2000: 151) costituita dagli scritti di alchimia, medicina, astrologia e magia tradotti dal greco e dall’arabo, va ad aggiungersi all’*Asclepio* e a due apocrifi composti nella seconda metà del XII secolo, il *Liber viginti quattuor philosophorum* e il *Liber de sex rerum principiis*; una vasta produzione scritta che concorse a rendere ancora più complessa la recezione degli *Hermetica* nell’Occidente medievale. Il vasto *corpus* di scritti attribuiti a Ermete Trismegisto e ai suoi discepoli, compulsati in età ellenistica, esercitò infatti sugli autori cristiani greci e latini un fascino che favorì la conoscenza e la diffusione delle dottrine ermetiche, ora utilizzate a fini apologetici ora aspramente rigettate. “Maestro di tutte le scienze” per Tertulliano (*Adv. Valent.* 15, 1), il mitico Ermete, profeta pagano della rivelazione cristiana o, per altri, ostinato inventore delle arti magiche, era conosciuto e citato da Arnobio (*Adv. nat.* 2, 13), da Lattanzio (*Div. inst.* 1, 6, 1; 2, 8, 68; etc.), da Cirillo d’Alessandria, da Agostino, che riprendendo brani estratti dall’*Asclepio* (*Civ. Dei* 8, 23-27),

arriverà a definire Ermete Trismegisto araldo del demonio (Gilly 1999: 171). Ma se il Medioevo non conosceva ancora i trattati filosofici del *Corpus Hermeticum* (tradotto da Ficino nel 1463), né i frammenti di Stobeo, e l'unico trattato filosofico conosciuto era l'*Asclepio*, citato da Teodorico di Chartres sin dal XII secolo e commentato da Abelardo, da Bernardo Silvestre, Alano di Lilla e, poi, da Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno, Bertoldo di Moosburg, circolavano numerosi trattati ermetici tecnico-pratici consacrati alle varie scienze occulte: astrologia, alchimia, medicina, magia, necromanzia.

Nel 1460 un monaco, Leonardo da Pistoia, giunse a Firenze con un manoscritto ritrovato in Grecia, per la precisione in Macedonia: il codice conteneva i quattordici trattati del *Corpus Hermeticum*, era la versione utilizzata secoli prima dal neoplatonico Michele Psello per commentare il verbo di Ermete Trismegisto. Aveva trovato il nucleo principale del *Corpus Hermeticum*, erroneamente chiamato *Pimandro*, dal nome del trattato che apriva la raccolta, e che assieme agli altri scritti astrologici e alchemici, andava a formare quel vasto sodalizio di testi afferenti alla gnosi ermetica fiorito tra il I e il III sec. d.C. ad Alessandria d'Egitto (Quispel 2000: 170; van den Broek 2000: 77 ss.). Una datazione che risale all'acribia filologica dell'ugonotto Isaac Casaubon (1559-1614).

Leonardo era stato incaricato da Cosimo de' Medici di scovare le testimonianze manoscritte in lingua greca e latina della sapienza antica, e ciò che aveva trovato era a dir poco eccezionale, poiché Ermete, identificato con l'egizio Thoth, era ritenuto da molti maestro e ispiratore di Platone e di Mosè. Immantinenti Cosimo ordinò al protetto Marsilio Ficino di interrompere la traduzione dei dialoghi platonici per dedicarsi interamente agli scritti del *Corpus Hermeticum*.

1. Scritture celesti

Nel 1945 a Nag Hammadi, nell'Alto Egitto, fu ritrovata un'importante biblioteca di codici manoscritti in copto; si trattava in gran parte dei testi utilizzati da gruppi religiosi comunemente descritti come gnostici, ma tra essi si scoprì anche un frammento dell'*Asclepio* ignoto alla traduzione latina, poiché proveniente da un perduto *Teleios logos*, il "Discorso finale" o "Discorso perfetto" (Mahé 1981-2: 304-327), uno scritto ermetico che conosceva molto bene Lattanzio (*Div. inst.* 4, 6, 4; Mahé 1981-2: 405-434), e nel quale, tra le altre cose si narrava con dovizia di particolari il destino delle anime nell'aldilà (Moreschini 2013: 591-592). Oltre a questo fu ritrovato un altro testo ermetico *L'Ogdoade e l'Enneade*, sino ad allora sconosciuto. L'opera rivelava come le cerchie ermetiche fossero configurate secondo gradi progressivi di iniziazione (Quispel 2000: 182-183).

L'adepto, dopo aver compreso l'intima natura degli astri, cioè trasceso la sfera dei sette Pianeti e il cielo delle Stelle fisse (l'Ogdoade), poteva contemplare Dio con i propri occhi. Un'esperienza con il

proprio io profondo, che già il *Corpus Hermeticum* descriveva come il conseguimento di una “beatitudine” (μακάριος); *Corp. Herm.* fr. 6, 18, in Ramelli 2005: 952-953) celestiale, una conoscenza acquisita con il “silenzio (σιωπή) e la soppressione di tutte le percezioni sensoriali”: chiunque avesse contemplato anche una sola volta questa visione non avrebbe potuto più volgersi ad altro, poiché essa “trasformava (μεταβάλλει) l’uomo intero nella sua essenza” (*Corp. Herm.* 10, 5-6, in Ramelli 2005: 258-259).

Gli astri, e la forza racchiusa in essi, erano dunque fondamentali per giungere a tale conoscenza sovrasensibile. Nonostante la lotta condotta da autori di età tardoantica, considerati ortodossi nella tradizione greca e latina, contro la persistenza delle credenze astrologiche, la disciplina ben radicata nella cultura latina classica e tardoantica che attribuiva agli astri un’influenza articolata e determinante sulla vita degli uomini si era trasmessa, praticamente immutata, nella cultura medievale, sia a livello iconografico (monumenti e facciate di chiese romaniche) che teoretico; ne è testimone Isidoro di Siviglia quando nella sua opera enciclopedica descrive gli astrologi come coloro che “leggono nelle stelle dei presagi, mettono i dodici segni celesti in relazione alle singole parti dell’anima o del corpo (*etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt*) e cercano di vaticinare la nascita e il carattere degli uomini contemplando il moto delle costellazioni” (*Etym.* 3, 27, 2). La notizia di Isidoro è significativa, poiché la classica *melothesia* che legava i segni zodiacali a singole parti del corpo umano è estesa anche alle potenze dell’anima, un dettaglio che rivela come l’autore latino fosse avvezzo alle nozioni astromantiche.

Durante il XII secolo con l’arrivo in Europa dei testi aristotelici e in particolare con la traduzione dell’*Introductorium maius ad astrologiam* (= *Kitāb al-madkhal al-kabīr ‘alā ‘ilm aḥkām al-nujūm*) di Abū Ma’shar, meglio noto come Albumasar (Pingree 1985), scritto a Bagdad nell’848 e tradotto in latino prima da Giovanni di Siviglia, nel 1133, e in seguito da Ermanno di Carinzia, nel 1140 (Lemay 1962: XXVIII-XXIX), gran parte delle conoscenze astronomiche e astrologiche passarono nel mondo latino (Albrile 2017: 158-160). Un altro testo di valore inestimabile a riguardo è il *Liber astrologiae* di Georgius Zothorus Zeparus Fendulus, un chierico che nel XII secolo tradusse in latino un’antologia di scritti di Abū Ma’shar (*Albumasar philosophus*). Una copia riccamente miniata, opera di un maestro siciliano al seguito di Federico II Hohenstaufen (1194-1250), è conservata alla Biblioteca Nazionale di Parigi (Mss. lat. 7330)¹.

¹ *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Manuscrits enluminés d’origine italienne. 2. XIII^e siècle*, edited by François Avril and Marie-Thérèse Gousset (Paris: Bibliothèque Nationale, 1984), 160-162, n° 189; cit. in Grenet and Pinault (1997: 1028).

L'*Introductorium maius* è un compendio di disciplina astrologica che lo stesso Abū Ma'shar probabilmente ricavò da una traduzione pahlavi degli scritti di Teucro di Babilonia (I secolo a.C.), nei quali era inclusa una versione del *Brhājātaka* di Varāhamihira, astrologo e astronomo indiano vissuto a Ujjani, presso la corte di Vikramaditya (Saxl 1985: 280-286). Il tutto, però, rivisitato in termini «sabei»: Abū Ma'shar riteneva che la religione astrale degli abitanti di Ḥarrān, la città del dio della luna, fosse la fede originaria, insegnata al primo uomo da Dio. La storia della disciplina astrologica confermava tale credo.

Secondo il perduto *Kitāb al-ulūf* di Abū Ma'shar, Ermete/Mercurio, il profeta di Ḥarrān, di tempo in tempo si sarebbe manifestato in triplice forma (*muṭallaṭ*; Carusi 1992: 179, n. 13): all'inizio prendendo le fattezze del primo eroe e legislatore iranico Hōšang (Shahbazi 2004: 491 b- 492 a), poi del patriarca ebraico Enoch (Ukhnūkh; Chwolsohn 1856: 637 ss.; 787 ss.) e infine del profeta islamico Idrīs (cioè Ἀνδρέας, il cuoco di Alessandro Magno che la tradizione riteneva avesse conseguito l'immortalità fisica; ma la tradizione coranica poteva aver attinto anche dalla figura dell'apostolo Andrea). In altre versioni, il primo Ermete era identificato con Enoch vissuto in Egitto; il secondo, babilonese, era il Mercurio dei Caldei (Nabu/Nebo); e il terzo, egiziano, padre dell'alchimia, era il «tre volte grande» Trismegisto, *summa* dei due precedenti (Pingree 1968: 14-18), le numerose scienze e tecniche conosciute prima del diluvio universale sarebbero quindi state salvate, scolpite in forma geroglifica sulle mura delle piramidi (Fodor 1970).

Verisimilmente, le dottrine astrologiche dalla Grecia erano passate al mondo iranico e da lì, attraverso la mediazione araba, arrivarono in Europa (cfr. Nallino 1922: 345-363 and Panaino 1997: 251). Secoli prima, infatti, il sasanide Šābuhr I (240-270 d.C.) compì una prima “secolarizzazione” degli scritti filosofici e astrologici greci disseminati nelle più remote province dell'ecumene mazdea. Si venne elaborando, così, una nuova versione dell'iranismo con intrecci romanzeschi degni delle *Mille e una notte*, oppure utilizzata come punto di partenza per nuove speculazioni. L'Islām avrebbe fondato questa assimilazione sull'identificazione di Ermete con Idrīs (cfr. *Corano* 19, 57) e con Enoch-Agatodemone, mantenendo i rapporti di parentela di questi con Seth. Ermete, cioè la “freccia” Tīr, sarebbe stato testimone dell'antico sorgere delle Pleiadi nel punto equinoziale, un fenomeno che tremila e cento anni prima della nostra èra costituì effettivamente il punto di partenza del calendario egiziano. Infatti, il geografo e astromante al-Bīrūnī asseriva di aver letto in uno scritto ermetico che all'epoca di Ermete il punto vernale coincideva ancora col sorgere eliaco delle Pleiadi (Doresse 1977: 116). Secondo una consuetudine linguistica risalente al suo nome sumerico ^{mul}**KAK-SI-SA'**, Sirio (*α Canis Maioris*) era la “stella-freccia” (Panaino 199a5: 47) che si muoveva velocemente nei cieli, una singolarità che condivideva con il pianeta Tīr/Mercurio (Panaino 1995a: 71). In due passi del *Tīštar*

Yašt, l'inno avestico dedicato a Sirio, il movimento della stella è paragonato a quello della freccia lanciata da Ǝrəxša, il mitico arciere iranico (Bartholomae 1904-1906: 349). Il movimento di una freccia rappresenta in modo figurato la velocità dei corpi celesti (Kellens 1977: 198): in una sequenza cosmologica del *Bundahišn*, la velocità del sole, della luna e delle stelle è espressa mediante il lancio di una triplice freccia (Henning 1942: 234). L'identificazione tra la "freccia" Tīr ed Ermete è quindi una logica conseguenza.

2. Identità astrali

La disciplina astrologica è anche nota come apotelesmatica, poiché gli astri sono ritenuti ἀποτελεσματικοί, "che conducono ad un fine, produttivi", quindi gli astrologi sono anche noti come *apotelesmatologoi* (De Falco 1922) e i trattati di astrologia prendono spesso il nome di *Apotelesmatika*, "Sull'influsso degli astri". La parola passerà nel mondo arabo (*tilsam, tilism, tilasm*; Ruska 2000: 536 a-538 a) e servirà da base etimologica e teorica per il "talismano". Questi influssi sono ritenuti molteplici e si esercitano sia alla nascita, determinando la formazione del fisico e del carattere (*nativitas*, l'attuale "tema natale"), sia determinando i momenti più propizi per intraprendere un'impresa (*electiones*), sia svelando avvenimenti futuri o segreti (*interrogationes*). Nei due ultimi casi abbiamo a che fare con una disciplina astrologica detta "catarchica" (dal verbo *κατάρχω*, "cominciare") indirizzata alla scelta del momento più adatto per intraprendere azioni importanti, e nella cui operatività si dà particolare importanza alle grandi rivoluzioni planetarie o cosmiche e all'influenza dei Decani, i 36 signori planetari della decade, uno per ogni dieci gradi dello zodiaco (Bouché-Leclercq 1899 : 215-235; Boll 1903: 336-337), tre per ogni segno (Albrile 2017: 164-169).

Sin dal XIII secolo si elaborarono quindi interpretazioni sottese a salvaguardare la disciplina astrologica, mostrandone la permeabilità con il verbo cristiano: il primo tentativo articolato in questo senso si trova nello *Speculum Astronomiae*, secondo alcuni scritto da Alberto Magno (Zambelli 1997), secondo altri da Campano da Novara (Paravicini Bagliani 2001: 158-60).

Un testo suggestivo che distingue fra immagini astrologiche lecite e immagini necromantiche illecite e detestabili, le prime sono le descrizioni figurate della volta stellata, dei pianeti, dei segni zodiacali, e dedotte geometricamente per i loro aspetti secondo l'astrologia del *Tetrabiblos* di Tolomeo: si tratta di immagini che in termini moderni definiremmo astronomiche e non sovranaturali, demoniche o necromantiche, oggetto di una magia cerimoniale nella quale si invocano gli "spiriti" planetari attraverso orazioni, suffumigi, disegnando o incidendo le figurazioni degli aspetti astrali. Nello *Speculum Astronomiae* si nega quindi l'uso delle tecniche necromantiche di invocazione degli spiriti delle figure e delle immagini dei Pianeti, tipiche della tradizione ermetica e dei vari interpreti

della disciplina magica delle *electiones* e delle *interrogationes*. L'autore dello *Speculum*, infatti, riteneva lecito soltanto lo studio delle immagini astronomiche dei cieli, in quanto fisico-naturali e non astromagiche.

Al contrario l'argomento è prediletto da uno tra i più celebri autori citati e tradotti nel mondo latino, Tābit ibn Qurra (826-901; Burnett 2007: 13-40), a cui era attribuito il *De imaginibus planetarum* o *Liber praestigiorum*, un testo fondamentale per la conoscenza dell'astromagia. L'opera, le cui origini rinviavano a Ermete, ebbe un grandissimo seguito nel mondo medievale: tradotta da Adelardo di Bath e Johannes Hispalensis, venne citata da Alberto Magno, da Pietro d'Abano, da Cecco d'Ascoli e, nel XV secolo, da Marsilio Ficino.

Secondo Tābit ibn Qurra, nella teoria delle immagini si univano astrologia e magia: la costruzione dell'immagine astrologica si fondava sulla corrispondenza delle configurazioni celesti con le cose terrene. Ma il passaggio dall'influsso astrale alla riproduzione fittizia della costellazione e quindi l'uso della stessa nella pratica astromantica, era dominio di una magia cerimoniale che ritrovava nella tecnica delle *electiones* e delle *interrogationes* l'intima giustificazione.

Si trattava in pratica di una serie di procedure e di azioni magiche indirizzate a invocare gli spiriti dei Pianeti tramite immagini e sigilli (Pingree 1992; Burnett 2001; sulla continuità di questa tradizione, cfr. Perrone Compagni 2001 e Lidaka 1998). Tali immagini erano le *facies*, *effigies*, *πρόσωπα*, i pianeti che avevano potere sui Decani, e cioè ciascuno sopra la terza parte di un segno zodiacale (Gundel 1940: 121-122; Gundel 1936). L'immagine liberata dal corpo della parola, grazie alla parola stessa, diventava figurazione vivente: attraverso l'orazione e la preghiera all'astro planetario, si poteva catturarne lo "spirito", nutrendo la fonte di ogni meraviglia che alberga in ognuno di noi, nello stupore di fronte al fatto che nessuna cosa è mai rivelata integralmente, o come dice di essere. Anche la medicina astromagica agiva seguendo tali parametri: esistevano i cosiddetti *dies* (o *horae*) *critici*, i momenti in cui la malattia, attraverso una "crisi", evolveva verso la guarigione o verso la morte; e, mediante la tradizionale corrispondenza fra i Segni Zodiacali e le parti del corpo umano (*melothesia*), stabiliva in base alla configurazione celeste il momento migliore per intervenire (*electio*), sia somministrando farmaci che eseguendo interventi chirurgici come la flebotomia (meglio conosciuta come "salasso").

Māshā'allāh ibn Atharī (ca. 740-815) astronomo e astrologo giudeo-persiano, latinizzato in Messahala e spesso confuso con Abū Ma'shar, è forse il primo a interessarsi attivamente alla disciplina delle *electiones*. Il *Fihrist* di an-Nadīm elenca ventun opere a lui attribuite, principalmente astrologiche, ma solo una minima parte di queste passerà nella cultura latina, e ciò grazie anche alle traduzioni di Johannes Hispalensis (Giovanni di Siviglia). Tra esse un *De electionibus*, conservato in un

Liber Messahala, che mi permetto di citare in una copia manoscritta, purtroppo mutila, posseduta dalla Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino (Ms. H. IV. 1; Pasini 1749: 292 a-b). L'incendio del 1904 ha danneggiato (Giaccaria 1986: 5-6) gravemente il manoscritto in questione, e nonostante il lavoro di recupero (Giaccaria 2007a: 448), i segni delle fiamme sono tuttora evidenti (fig. 1). Al f. 38r possiamo tuttavia leggere l'inizio del *De electionibus*, nel suo relazionarsi all'uso dell'immagine del cielo al momento più favorevole.

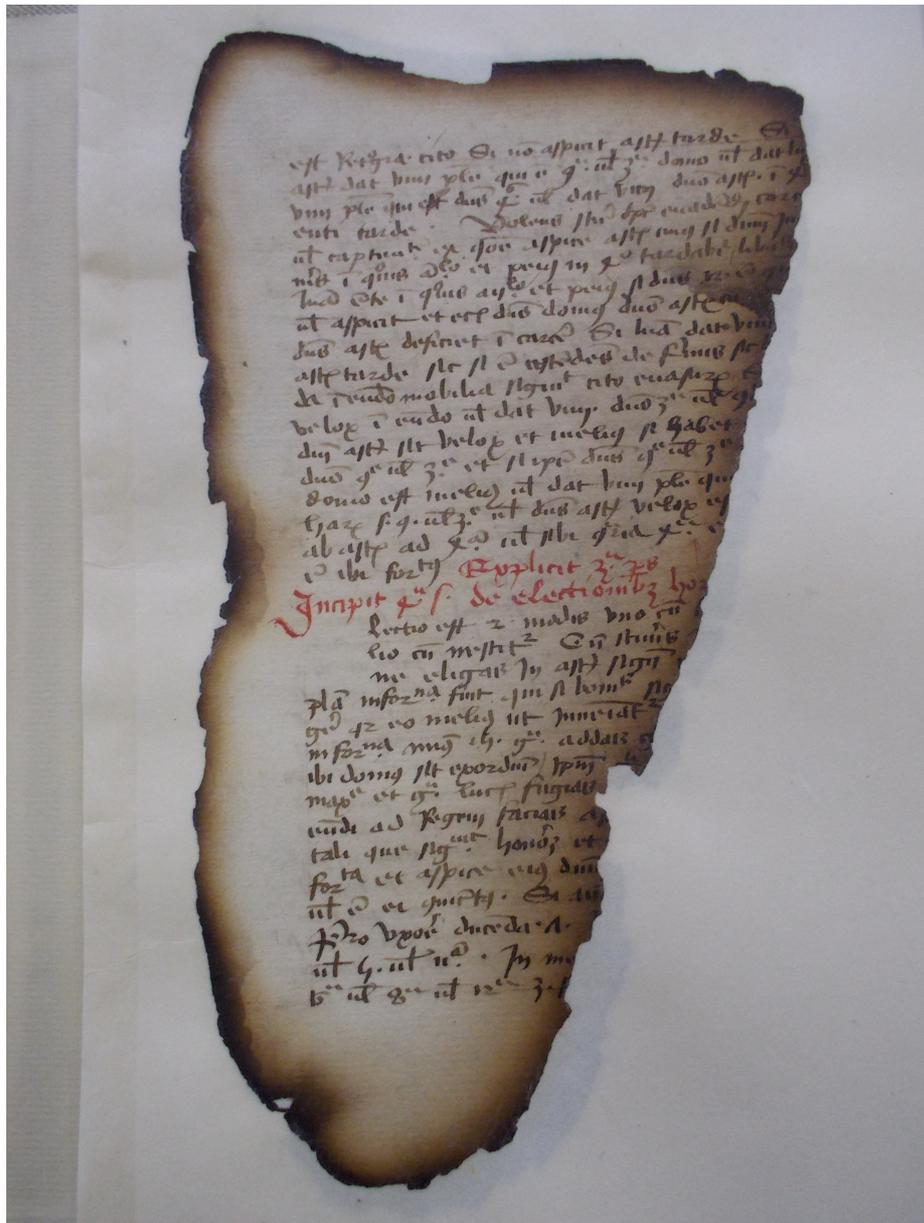


Fig. 1: Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. H. IV. 1: *Liber Messahala* (= *Māshā'allāh*)
translatulus a Iohannes Hispalensis, f. 38r.²

² Le fotografie sono dell'autore (su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo, che ne vieta l'ulteriore riproduzione). Si ringrazia il dr. Salvatore Amato, bibliotecario della Nazionale

Sempre di Johannes Hispalensis è la traduzione di un astrologo e astronomo siro-persiano, Sahl ibn Bish al-Israili (ca. 786-845), noto nel mondo latino come Zahel, il primo a tradurre la Μέγιστη σύνταξις di Claudio Tolomeo, la *Syntaxis mathematica*, in arabo la forma del titolo *Al-maǧīstī* sarà ricalcata sul greco, e a noi nota come *Almagesto*. Ma Zahel è anche e soprattutto autore del *Liber de electionibus* in cui introduce la tecnica della scelta del momento favorevole, “elettivo”, attraverso l’uso dell’astrologia oraria per individuare la configurazione astrale propizia (Zambelli 1997: 238). Zahel riporta la disciplina astrologica alle origini ermetiche, giungendo a precisare i tempi e i modi opportuni nei quali intraprendere l’opera alchemica (*electio in operibus alchimiae*): la luna dev’essere in un segno a lei consono, libera da influssi negativi, lo stesso dicasi quando si dovranno trasmutare i metalli vili in oro, dove sarà il Sole a godere di tali benefici astrali (Zahel 1533: 115). Curiosamente troviamo una notazione analoga in un manoscritto alchimico attribuito ad Alberto Magno (Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. K². IV. 6 = *Alchemia Alberti Magni*). Si tratta di una miscellanea di trattati (cc. 198), datati al sec. XV, e ascritti al *magister* domenicano, sicuramente parte delle ventotto opere alchimiche a lui falsamente attribuite (Giaccaria 2007a: 445). Orbene, in un segmento del manoscritto (fig. 2), che rivela una scrittura e un idioma (volgare) differente e più recente rispetto alla totalità del testo (f. 10v), leggiamo una precisazione analoga alle *electiones* astrologiche: l’opus alchimico dovrà iniziare in un momento propizio della Luna, in una condizione astrale ottimale affinché si realizzi la trasmutazione metallica.

Universitaria di Torino, per il determinante aiuto nel reperimento di materiali e testi rari. Un grazie infine al prof. Giancarlo Mantovani, sempre prodigo di consigli.

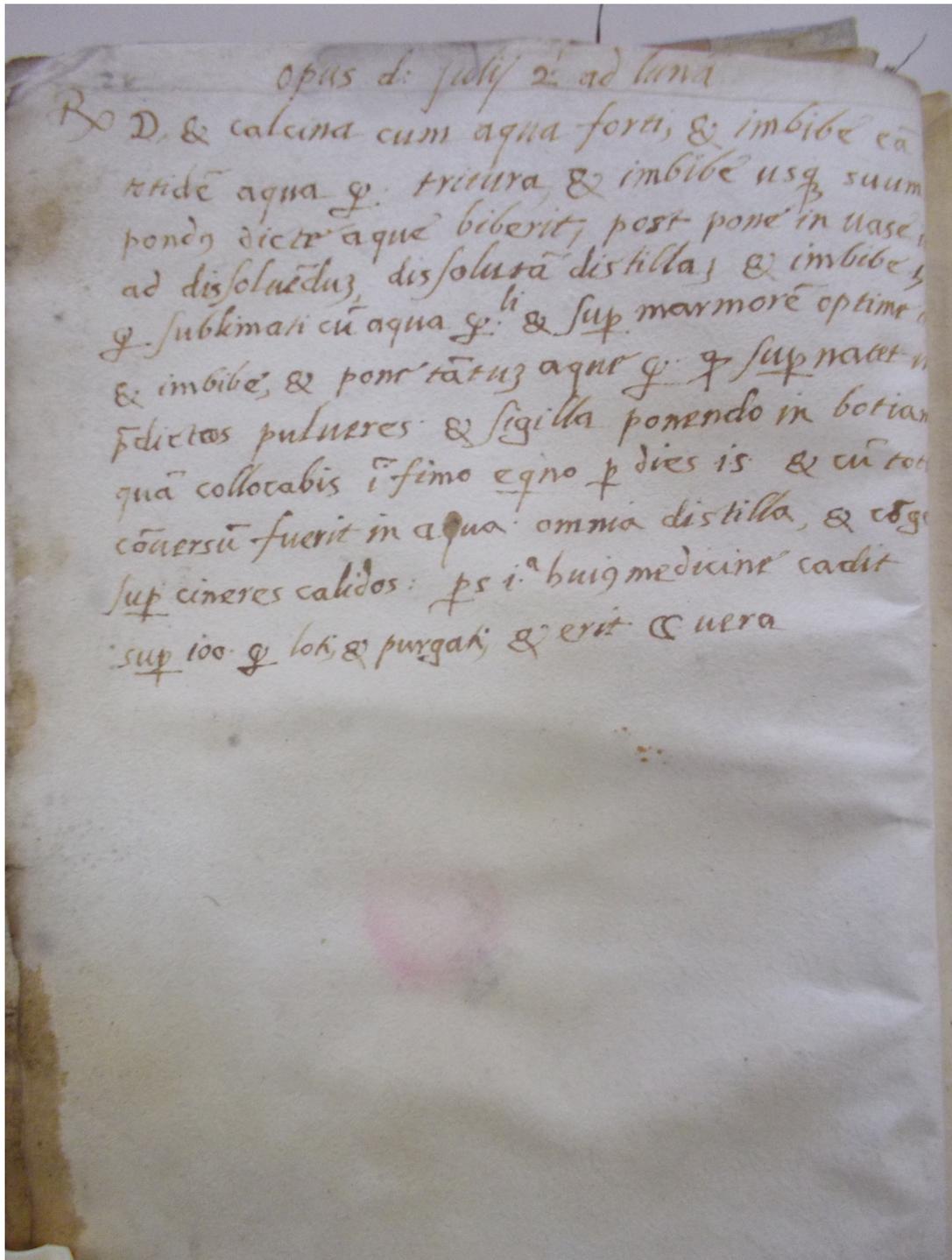


Fig. 2: Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. K². IV. 6: *Alchemia Alberti Magni*, f. 10v.

S'è detto, la tecnica delle *electiones* era intimamente legata a quella della *interrogationes*, e con un significato affine la ritroviamo in altro persiano, astrologo alla corte del califfo al-Manṣūr, 'Umar ibn al-Farrukhān aṭ-Ṭabarī (ca. 800) latinizzato in Omar Tiberiade (Omar Tyberiadis), noto per aver tradotto dal pahlavi in arabo il *Carmen astrologicum* di Doroteo Sidonio (Pingree 1976: XIV-XVI; cfr. Brennan: 2014) e altre opere astrologiche, tra cui un *Liber de nativitatibus et interrogationibus* tradotto

nel 1217 dal *magistro Salamone hebreo* e pubblicato a Venezia nel 1524 da Luca Gaurico (1476-1558; Muccillo 1992: 67-93). Proprio in quest'opera si sottolinea l'opportunità di iniziare il *magisterio* alchimico secondo una specifica congiunzione astrale, favorevole alla produzione del *lapis rubeo*, la pietra di proiezione³. Ovvero, per citare un tardo *Tractatus aureus de lapidi physici secreto* (cap. III) attribuito a Ermete Trismegisto, manipolare la materia minerale seguendo dettami astromagici poiché *Regina sive filia Philosophorum rubea, est Luna. Non autem mireris, quod, quae alias caput et splendor est albedinis nunc rubea dicitur*⁴.

Noto per la vasta erudizione, nonché per la profondità degli interessi astromagici, Alfonso X el Sabio, re di Castiglia e di Leon (1221-1284; D'Agostino 1992; García Avilés 1996: 14-22) utilizzerà in maniera proficua la disciplina delle *electiones* unendola alla costruzione delle immagini astrali⁵. La magia astrologica agiva in dipendenza dei corpi celesti e delle loro emanazioni, e attraverso il talismano o *imago*, cercava di attrarre particolari influssi; la sua efficacia dipendeva dalla scienza dei luoghi delle stelle fisse, che determinavano le diverse configurazioni astrali come rapporti tra immagini, da cui derivavano strutture e relazioni terrene (Perrone Compagni 1975: 266). Il talismano esplicava la propria funzione attraverso la connessione della virtù astrale con quella terrena. Il rapporto astrologico univa virtù celeste e materia terrestre, per cui nell'immagine si compiva un fenomeno naturale manipolato dall'arte dell'uomo.

Queste tecniche di origine ermetica si rifacevano ai culti astrali dei Sabei di Ḥarrān, espressione di una tradizione sapienziale che nel IV sec. d.C. mescolava divinazione mesopotamica, neoplatonismo e astrologia greca (cfr. Tardieu 1986 e Green 1992). Nella disciplina arcaica insegnata dai Sabei, esisteva una parentela segreta tra le anime e gli astri: le anime erano originariamente stelle e avrebbero fatto ritorno alla loro stirpe astrale. Gli harraniani avrebbero quindi rielaborato la loro magia astrale, configurandola nello schema della teurgia neoplatonica e ponendola sotto l'egida di Ermete Trismegisto (Pingree 1980: 1-6), in un fluido universo apotelesmatico in cui la funzione dei pianeti era centrale.

Un credo astrale che presupponeva il variegato sfondo religioso mesopotamico della tarda antichità. Dalla Babilonia iranizzata, sasanide, provengono infatti alcuni materiali magici importanti

³ *Omar de nativitatibus et interrogationibus*, nuper castigatus et in ordinem redactus per D. Lucam Gauricum (Venezia: Lucantonio Giunta, 1524), 20v.

⁴ *Hermetis Trismegisti. Tractatus aureus de lapidi physici secreto*, in *Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiæ et lapidis philosophici*, IV (Strasburgo: sumptibus heredum Eberh. Zetzneri, 1659), 662.

⁵ *Alphonsus X Rex Castellae, Tabulæ Astronomicæ* (Venezia: Johannes Hamman, 1492), 9r (*Propositio Septima*).

per ricostruire la diffusione del verbo ermetico nel mondo aramaico-mesopotamico (van Bladel 2009: 25-26) e, segnatamente, nei Sabei di Ḥarrān. I primi testi che si propongono alla nostra attenzione sono due incantesimi in aramaico, pressoché identici, dipinti all'interno delle cosiddette coppe magiche, un fenomeno necromantico fiorito nella Mesopotamia sasanide dal IV al VII sec. d.C.

Espressione di rituali apotropaici, le coppe erano solitamente scritte internamente, a spirale, dal bordo verso il centro; sepolte a faccia in giù e pensate per intrappolare i demoni. Erano usualmente collocate sotto la soglia di un'abitazione, in cortili, in un angolo di una casa di un defunto o nei cimiteri. Alle coppe magiche fa riferimento una committenza variegata: ebrei, cristiani, mandei, manichei e zoroastriani; e testimonia il formarsi di un pensiero magico-ermetico all'alba delle prime conquiste islamiche.

Le due coppe evocano la potenza di alcune entità angeliche e di “Ermete, Signore eccelso” (*hymys* [var. *'yrmys*] *mry' rb'*; Montgomery 1913: 146, testo n. 7 [CBS 16007], r. 8; pl. VIII)⁶. Queste coppe, che nei nomi e nei titoli dei fruitori rivelano una committenza sostanzialmente iranica, mostrano un'impronta ermetica anche da un punto di vista iconografico. Alcune di esse recano infatti dipinto al centro (Montgomery 1913: 54; pl. XVI, testo no. 15 [CBS 16087]) oppure ai margini (Moriggi 2014: 67, bowl n. 10 [BM 91712]) un Ouroboros; uno dei protagonisti dell'iconografia ermetico-alchimica e figura centrale di tutta la simbolica trasmutativa (Reitzenstein 1916), il serpente ciclico, avvolto su se stesso, eternato nell'atto di inghiottire e divorare la propria coda.

Immagine del moto circolare degli astri attorno al polo celeste (Hopfner 1974: 519-520, figg. 21-22) e, di conseguenza, del fluire ciclico del tempo, inteso quale successione ininterrotta di istanti (Stricker 1953: 7-10), l'Ouroboros fa una delle prime e più importanti apparizioni nei manoscritti di alchimia greco-egizia (Sheppard 1962: 85-86). L'Ouroboros è l'amalgama che si trasforma per decomposizione (σῆψις), mutando in una serie di forme cromatiche che 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 ciclico.

Sempre di una committenza iranica si legge su un amuleto vergato in siriano, l'aramaico di Edessa. Si tratta di un incantesimo scritto su un rotolo di pelle animale, entro il quale Ermete è evocato quale soppressore di Argo, il gigante dai cento occhi custode di Io, sacerdotessa di Hera bramata da Zeus e trasformata in mucca. Per esaudire il desiderio del signore dell'Olimpo, Ermete ammansisce con il suono del flauto di Pan il mostro polioculare e quindi lo uccide; estirpati, gli occhi

⁶ Nelle stesse lettere si può anche riconoscere il nome del dio iranico Ohrmazd (< avestico Ahura Mazdā).

finiranno quali “gemme stellanti” sulla coda del pavone, animale sacro a Hera, dalle valenze cosmiche e astrali (Ovid. *Metam.* 1, 667-723; Gignoux 1987: 30, testo II, 25-26; 40, comm.; 32, II, 33). Probabilmente a ragione di ciò Ermete nel nostro incantesimo è invocato come “Signore del tutto” (*mr’ kl hrms*; Gignoux 1987: 32, testo II, 27; 40, comm.).

Certo non si può parlare di una esperienza e di una realtà ermetiche, organicamente strutturate nel mondo aramaico-mesopotamico (van Bladel 2009: 26), ma i riferimenti sono sicuramente importanti per comprenderne e seguirne lo sviluppo in seno all’impero sasanide. Proprio i Sasanidi sono cruciali nella trasmissione dei testi astrologici ermetici al mondo arabo e quindi a quello latino. Sin da Šābuhr I (240-270 d.C.) ci fu una prima acquisizione di materiali filosofici e astrologici greci. Tale opera di traduzione fu vastissima, ma incidentalmente delle versioni pahlavi non è rimasto più nulla. La storia della disciplina ermetica ha quindi subito una fatale cesura, colmata solamente dalle traduzioni arabe sopravvissute. Tre esse è sicuramente da menzionare il *Kitāb asrār an-nujūm*, noto nel mondo latino come *Liber de stellis beibeniis*, “Libro delle stelle fisse” (Kunitzsch 2001: 9-81); *beibeniis* è la resa latina dell’arabo *al-biyābāniya*, calco dell’aggettivo medio-persiano *awiyābānīg*, “non-vagante” “fisso”, che a sua volta traduce il greco ἀπλανής per designare le Stelle fisse (Henning 1942: 232, n. 3; van Bladel 2009: 27, n. 21), che nella cosmologia zoroastriana hanno un ruolo rilevante poiché non compromesse con l’abominevole *gumēzišn*, il “miscuglio” fra tenebra e luce (MacKenzie 2002: 398 b-399 b).

Secondo il *Bundahišn*, il principe delle tenebre Ahriman irruppe nella creazione perforando la volta celeste da Nord, in corrispondenza dell’Orsa maggiore, lì dove erano legati i *kišwarān*, le sette regioni del cosmo. È l’origine del “miscuglio”, il *gumēzišn*, in cui l’Avversario contamina le creazioni ahuriche mescolando la tenebra alla luce, il male al bene. Secondo la cosmologia iranica, i cieli erano il campo di battaglia di una lunga guerra combattuta fra astri buoni (le stelle fisse e le costellazioni non eclitticali) e astri cattivi (le stelle “mescolate” e quelle “erranti”, cioè i pianeti).

I testi zoroastriani non consideravano il sole e la luna pianeti, ma astri creati direttamente da Ahura Mazdā ed elevati al rango di guida delle Costellazioni⁷. Essi erano parte dei tre “passi” (stelle fisse, luna, sole; cfr. Duchesne-Guillemin 1962; Walter Burkert 1963; West 2002) che nell’escatologia iranica conducevano verso il *garō.dəmāna-*, il Paradiso (Panaino 1995b: 206). Nella più antica cosmografia iranica, i dodici Segni dello Zodiaco e le altre stelle e costellazioni erano schierati per contrastare l’attacco demonico dei pianeti (Brunner 1989). Quattro astri custodivano i quadranti della

⁷ *Bundahišn* 2, 1-2 (*The Būndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2*, edited by Ervad Tahmuras Dinshaji Anklesaria [Bombay: British India Press, 1908], 5, 11-12).

volta celeste agli ordini della Stella Polare (*Bundahišn* 5, 4; cfr. inoltre De Menasce 1945: 45-49), secondo questo schema (Panaino 1998: 72):

Nord = Haftōring (*Ursa Major*)

Est = Tištar (α *Canis majoris*, Sirio)

Centro del cielo = Mēx ī Gāh (*Polaris*)

Sud = Sadwēs (*Piscis austrinus*, Fomalhaut)

Ovest = Wanand (*Vega*)

Invisibili lacci legavano i *kišwarān* alle stelle dell’Orsa maggiore, a Nord (*Bundahišn* 2, 7; Henning 1942: 231), lì dove si trovava il foro, il passaggio attraverso il quale Ahriman era penetrato nella creazione, contaminandola. La funzione di Haftōring era quella di contrastare l’attacco ahrimano, regolando il moto delle 12 stazioni zodiacali (*Mēnōg ī xrad* 49, 15-21; Sanjana 1895: 70; Bausani 1964⁸: 155-156)⁸ e trattenendo sulla soglia dell’inferno le 99.999 creazioni diaboliche con l’aiuto di un egual numero di Frawahrān (< avestico Fravaši; Panaino 2002), le angeliche custodi dell’umanità.

Di fatto il *Liber de stellis beibeniis* si intrattiene sulle virtù e sui difetti degli individui nati sotto gli auspici di determinate stelle fisse, collegate alla *complexio* (< arabo *mizāj*, greco κρᾶσις) dei pianeti nel momento in cui quelle stesse stelle occupano specifiche astrotessie, relate in particolare a due dei quattro angoli del cielo, i *cardines* (greco κέντρα), cioè l’“ascendente” (il punto all’orizzonte a Oriente), e il *medium caeli* (lo zenit), corrispondente all’inizio della decima casa. Le “complexioni” o “temperamenti” delle stelle fisse sono esaustivamente spiegati nel manuale apotelesmatico di Claudio Tolomeo (*Tetrab.* 1, 9). Mentre il legame tra stelle fisse e pianeti rimanda alle origini mesopotamiche della disciplina astrologica e alle mutazioni cromatiche che gli astromanti babilonesi registravano nelle loro tavolette d’argilla. Il *Liber de stellis beibeniis* vanta quindi ascendenze molto antiche, basate sulle stesse fonti da cui dipende Tolomeo (Kunitzsch 2001: 11, n.1).

3. Trasformazioni

Il *Carmen astrologicum* di Doroteo Sidonio, tradotto da ‘Umar ibn al-Farrukhān aṭ-Ṭabarī, raccoglie nella versione araba alcuni riferimenti a Ermete Trismegisto (van Bladel 2009: 28-29), Re d’Egitto (*al-*

⁸ Testo in TITUS: *Mēnōg ī xrad*, data entry by David N. MacKenzie, Göttingen 1993; corrections by Thomas Jügel, Frankfurt 2007-2008; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, access August 17, 2008.

mušarraḥ al-maḥmūd bi-ṭalāt ṭabā'i' Hirmis Malik Miṣr), nonché a un Ermete babilonese. Il primo è il personaggio a cui è dedicato il libro, figlio di Doroteo l'egizio (*Carm. astr.* I, 2; Pingree 1976: 161), mentre il secondo è il celebrato Ermete dalle tre nature, che ha scritto un libro sul moto dei pianeti nelle case (*Carm. astr.* II, 20, 1; Pingree 1976: 224).

Quanto raccontato nel *Carmen astrologicum* era circostanza già nota a Platone, quando nel *Fedone* (108 c-110 b) parlava di una “vera terra” collocata più in alto, simile ad una sfera composta di dodici frammenti colorati e situata nell'etere, dove gli dèi visibili, cioè i pianeti, avevano templi e dimore (111 b), ossia le case zodiacali o domicili planetari.

Il moto e il posizionamento dei Pianeti nelle case è determinante nel fissare i destini individuali, e scegliere il momento propizio per un'azione.

Se l'ascendente costituisce il punto di partenza per suddividere lo Zodiaco in dodici parti o “luoghi”, “case”, esiste una tecnica per determinare in base alle posizioni relative dei pianeti e dei cardini la posizione delle «sorti», quasi una serie supplementare di pianeti virtuali. Nei temi natali, cioè gli oroscopi alla nascita, le case e le sorti presiedono ai diversi campi dell'esistenza, come la prole, il patrimonio, i viaggi e le malattie. Altra prova di come il fato dell'uomo fosse simpateticamente correlato al moto circolare degli astri. Ciò si riverbera anche nelle manipolazioni alchimiche, che dovevano seguire specifiche complessioni astrali. Nell'alchimia ellenistica, si parlava di “tinture occasionali”, cioè di operatività combinatorie che agivano solo in concomitanza di determinate congiunzioni stellari.

In un lontano passato, prima del Diluvio, sarebbero esistiti procedimenti di “tintura naturale” attraverso i quali gli uomini avrebbero avuto accesso ai segreti delle trasmutazioni. In seguito ad un complotto dei “demoni vigilanti” (cfr. Delcor 1987: 122-123), già sconfitti dalle Potenze celesti, tali arcani caddero nell'oblio: accuratamente nascoste, queste ricette vennero raccolte e crittografate in alcuni trattati attribuiti all'antico Ermete. In sostituzione di queste “tinture naturali” i demoni avrebbero introdotto con l'inganno procedimenti ricalcati sulla tintura delle stoffe. Stando al riassunto di Zosimo, queste tinture, cosiddette “occasional”, avrebbero avuto la peculiarità di agire solo durante certe congiunzioni astrali e di rimanere inattive in qualsiasi altro momento, secondo la volontà degli angeli malvagi (Tonelli 1988: 120).

Gli angeli decaduti, si innamorarono delle figlie degli uomini e le sedussero insegnando loro le principali arti: la vicenda, raccontata nel «Libro dei Vigilanti» dell'*Enoch etiopico* (II, 6, 1-7, 1; Sacchi 1990: 60-61), rivela la sua antichità nei frammenti aramaici ritrovati a Qumrān (Milik 1976: 151-154; Milik 1971). La tradizione prosegue in un altro pseudepigrfo giudaico (Sacchi 1993: 348), i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, un testo che mostra una stratificazione piuttosto complessa (Sacchi 1993: 341-

348). La presenza di molti frammenti aramaici provenienti prima dalla Genizah del Cairo e in seguito dalle grotte di Qumrān (Milik 1955), presuppone infatti un testo originariamente giudaico (Dupont-Sommer 1959: 313-318) in seguito interpolato con materiali gnostico-cristiani (Philonenko 1960).

Nella nona parte del *Libro dell'Imouth* (forse contrazione di Ἰμούθης, forma grecizzata di Imhotep, il famoso cortigiano e architetto della III dinastia egiziana; Mertens 1995: XCV) Zosimo affermava come Ermete menzionasse nei Φυσικά la tradizione secondo cui una razza di demoni discesa dal cielo si sarebbe unita alle figlie degli uomini e avrebbe insegnato loro queste manipolazioni (Mertens 1995: XCIV = Syncell. *Chron.* 23-24 [Mosshammer 1984: 13, 22-14, 14]). Zosimo aveva forse tratto di qui l'introduzione a una rivelazione alchemica da lui riprodotta con il titolo di *Lettera di Iside a Horus*⁹. In tale opuscolo, Iside avrebbe ceduto al desiderio dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne in cambio la rivelazione di alcune prassi alchemiche. È probabile che alla base vi sia una tradizione giudaica compendiata nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo (Fraser 2004), e rivisitata in vesti "egizie" (Albrile 2015: 198-200; Martelli and Rumor 2014).

L'alchimia, quindi, sin dalle origini presupponeva un sincronismo astrale che era alla base di ogni operatività. Un motivo costante, persistente nei secoli, nel configurarsi di quella che – a torto o a ragione – può definirsi una "tradizione" (Pereira 2001: 189-207).

Alcuni testi sono rappresentativi.

L'idea della trasmutazione dei metalli giunge in Europa con la recezione dei *Meteorologica* di Aristotele: è l'alba dell'alchimia latina e il primo interprete è certamente Alberto Magno (1193 ca.-1280; Kibre 1994: 205-209). Segue il suo discepolo Tommaso d'Aquino che *In libros Meteorologicorum* (lib. III, lect. IX) assimila lo zolfo e il mercurio alle due esalazioni di Aristotele, quella secca che produce le rocce e quella umida che produce i metalli¹⁰.

Secoli dopo, Pietro Pomponazzi (1462-1525) nelle sue lezioni sui *Meteorologica* si addentra nella disciplina alchemica legandola a problematiche astromagiche. Egli non soltanto si mostra al corrente delle discussioni scolastiche, ma anche dell'esistenza di testi della tradizione alchemica (Ermete e Ortolano, ma anche autori recenti), nonché di pratiche contemporanee (Crisciani e Pereira 2001: 910 a). Tuttavia egli mantiene la cautela mostrata in proposito da Alberto Magno e Timone Giudeo; come quest'ultimo, e con motivazioni simili, appare incerto sul giudizio da dare riguardo a quest'arte.

⁹ In realtà si tratta di un'opera a sé stante raccolta in *Collection des anciens alchimistes grecs*, edited by Marcelin Berthelot and Charles Émile Ruelle, Voll. II-III (Paris: Steinheil, 1888), 28-33 (testo); 31-36 (trad.); cfr. Mertens 1988.

¹⁰ Aristot. *Meteor.* 3, 6, 378 a; S. Thomae Aquinatis, *In libros Meteorologicorum*, cum Francisco Vatablo interprete (Venezia: apud Hieronymum Scottum, 1561), 210-213.

Ma proprio il fantasmatico Timone (Pereira 2001: 135-136) è oggetto di interesse da parte di un contemporaneo di Pomponazzi, lo scozzese George Lockhart (1485 ca.-1547). Nelle *Quæstiones et decisiones physicales*, disserta infatti su un *Thimonis in Quatuor libros Meteororum*, precisando i termini in cui gli spazi concettuali tra astrologia e alchimia sono reciprocamente interdipendenti *ergo si quis esset simul astrologus et alchimista ipse posset melius* (Quæstio XXVII)¹¹. La contiguità fra astri e alchimia porta a una riflessione: guardiamo alle stelle per trarne informazioni e la disciplina astrologica ci aiuta a disvelare quelle configurazioni che rimandano a realtà future, a frammenti di esistenza virtuale. Di conseguenza il procedimento alchimico permette di assemblare il dato astrale e la sua apertura verso il possibile, il noto e l'ignoto, l'immagine visibilmente determinata e l'attesa di un rinnovamento, la perfezione di un *elixir* capace di recare ai corpi viventi l'incorruttibilità propria del metallo perfetto, l'oro.

Agli albori delle grandi sillogi che caratterizzeranno l'alchimia barocca, un *De alchimia opuscula complura* trascrive il *Clangor Buccinae* o «Suono della Tromba», un trattato poco noto, citato dal medico e musicista rosicruciano Michael Maier (1568-1622) nella *Atalanta Fugiens* (discorsi 11 e 50) e nella *Septimana Philosophica* (enigma 40), riguardo alla condensazione e rarefazione degli elementi (Cerchio 1984: 269). Orbene, il testo esordisce presentando l'*opus alchimicum* come una riproduzione dell'opera demiurgica, manipolazione di un Dio che crea *Ideo sunt angeli Sole Luna et Stellis lucidiores*¹². Per il pensiero alchimico i pianeti sono entità mentali, in un cosmo animato dove gli angeli dell'antica teologia sono angeli planetari, confermando l'interazione fra manipolazione metallica e configurazioni astrali.

4. Caos planetario

Ancora, i Pianeti sono all'origine dei rapporti fra gli elementi e della solidarietà che si stabilisce fra la terra e il cielo attraverso il regno vegetale, così una *Collectanea chimica curiosa* attribuita a un non ben identificato J. D. Thom. A. descrive in un quadro terapeutico il *septem planetarum terrestrium spagyrica recensio* (Thom 1693: 186). Per la precisione, la parola "pianeta" (Gundel 1973: 614 a-623 b), o più precisamente $\pi\lambda\alpha\nu\eta\tau\acute{\alpha}$ ἄστρα, "stella errante", si ritrova per la prima volta in Democrito attorno al

¹¹ *Quæstiones et decisiones physicales insignium virorum*, Regognitæ rursus & emendatæ summa accurate & iudicio Magistri Georgii Lokert Scoti (Parigi: impensis Iodoci Badii Ascensii & Conradi Resch, 1518), 204r, col. a.

¹² *Clangor Buccinae tractatus mirabilis, simul et attentissimus, ex quadam vetustissima scriptura excerptus*, in Anonimo, *De alchimia opuscula complura veterum philosophorum, quorum catalogum sequens pagella indicabit* (Francoforte sul Meno: ex Officina Cyriaci Iacobi, 1550), 26r.

400 a.C. Il nome vuole esprimere la natura “errabonda” di corpi celesti che, pur essendo simili alle stelle fisse, si distinguono da esse perché si muovono con movimenti irregolari nella fascia dello zodiaco, i cosiddetti anelli di sosta e le regressioni.

Si tratta delle cosiddette “cinque stelle” (πέντε ἀστέρες, *quinque stellae*) unite al sole e alla luna, i “due luminari” (δύο φῶτα, *duo lumina*), il che porta il numero a sette: i loro movimenti hanno luogo infatti nella stessa zona celeste dei pianeti propriamente detti, senza tuttavia presentare anelli di sosta o regressioni (Cumont 1935).

Plasticamente significative per la loro stranezza, sono una serie di incisioni che illustrano gli *Elementa chemiae* di Johannes Conrad Barchusen (1666-1723) farmacista e insegnante di chimica all’Università di Utrecht. Si tratta di 78 disegni che descrivono simbolicamente la progressione dell’*opus* e la fabbricazione della pietra filosofale, che il Barchusen dice copiati da un “manoscritto benedettino svevo” (Barchusen 1718: 503), ma che in realtà sono stati identificati in un manoscritto di un anonimo alchimista inglese, intitolato *The Crowning of Nature* e illustrato con 67 acquerelli (British Library, Ms. Sloane 12; Fabricius 1997: 239 b-c; McLean 2014). La serie delle miniature illustra la *prima materia* racchiusa in una ampolla e in continuo cangiamento nelle alterne fasi dell’*opus*. In una di esse (fig. 3) troviamo un sistema planetario, una stella a sette punte coincidenti con i simboli dei pianeti: l’amalgama originario, il caos della *prima materia*, è vivificato e trasformato dalla colomba-spirito che giunge dall’alto (Barchusen 1718: 507, tav. 24). Lo “spirito” suscita la morte nel metallo, il corpo originario che si rigenererà in una futura e più perfetta forma di vita (Sherwood Taylor 1930: 131). L’esito dell’intera manipolazione sarà il conseguimento di una nuova identità metallica, luminescente e imperitura, alchimicamente definita “oro”.

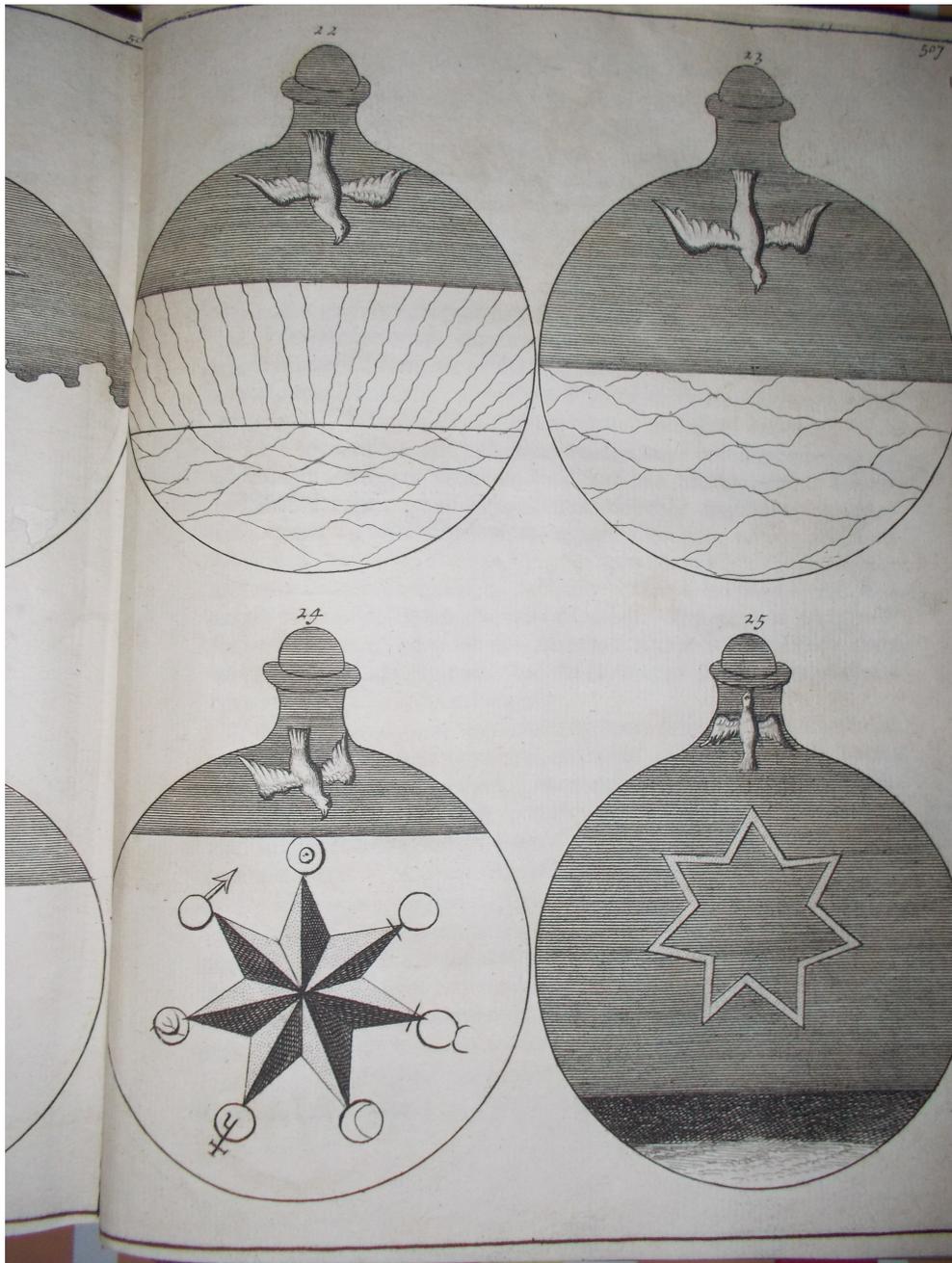


Fig. 3: Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, J. C. BARCHUSEN, *Elementa chemiae quibus subjuncta est confectura lapidis philosophici imaginibus representata*, Leida 1718, p. 507, tav. 24.

Il corpo minerale è “ucciso” affinché perda le iniziali proprietà planetarie metalliche, cioè la sua identità astrologica (Albrile 2017: 23-28). Tale morte o dissoluzione è ottenuta attraverso la cottura o incenerimento del metallo, cioè attraverso un processo di sublimazione. La sostanza volatile, ritenuta l’“anima”, è separata dal “corpo”. Il residuo secco, la massa cinerea sul fondo del recipiente, è per gli alchimisti la vera *prima materia*, il caos primigenio oggetto della manipolazione, il corpo minerale che privo di vita giace come morto. Questa massa cadaverica è rianimata grazie all’acqua “divina”,

sulfurea, la rugiada che discende dal «cielo». Nell'acqua è racchiusa una forza trasmutativa, lo "spirito di luce" capace di tingere e "colorare" i metalli. L'operazione mette in fuga lo "spirito di tenebra", ovvero provoca una mutazione sostanziale all'interno del nero e maleodorante agglomerato metallico, arrecando nuova vita.

Tale esistenza rigenerata non è il metallo perfetto, ma quel corpo trasfigurato grazie all'azione dell'"acqua divina" (Pereira 2001: 59-61), che gli alchimisti greci ritenevano capace di trasmettere la propria perfezione a tutti i metalli sui quali veniva "proiettato". L'alchimista vuole ottenere una sostanza attiva, capace di trasmettere l'incorruttibilità, l'"immortalità" agli altri corpi. L'oro metallico è un obiettivo dei potenti, dei principi, di coloro che credono di servirsi dell'alchimia per ottenere ricchezze e potere, l'alchimista al contrario cerca un *elixir* capace di recare ai corpi viventi l'incorruttibilità propria del metallo perfetto, l'oro, oltre che di produrre metalli artificiali superiori a quelli naturali poiché capaci di moltiplicarsi, moltiplicando all'infinito la propria perfezione (Pereira 1993: 96 a-b).

Sempre dalla Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino proviene un manoscritto alchimico riconosciuto e ricostruito da Gustavo Vinay (Vinay 1947: 226-227, n° 96), per la I parte, e più recentemente da Angelo Giaccaria (Giaccaria 2007b: 344), per la seconda parte, nel quale troviamo effigiata una sorta di Fontana della Vita o dell'Immortalità (Casari 2003), che presenta singolari caratteristiche planetarie e "mercuriali". Si tratta di un manoscritto anonimo (Ms. L. VI. 14 [I parte]), risalente al XV sec., nel quale sono raccolti una serie di testi di astrologia e di alchimia in francese e in latino, parzialmente in versi; nonostante i danni dell'incendio e dell'acqua di spegnimento, che distrussero e scompagnarono parte del testo, è sopravvissuta la miniatura citata. Al f. 61r osserviamo infatti una suggestiva fontana (fig. 4) con sei draghi alati dalla testa canina, identificati nei sei Pianeti (dal basso verso l'alto) Luna e Venere, Sole e Giove, Marte e Saturno. Gli astri-draghi, appaiati secondo una scansione polare e astrologica, rigurgitano dalle rispettive bocche un liquido scuro che si raccoglie alla base della fontana. All'appello manca Mercurio, che probabilmente coincide con la figura femminile posta all'apice della fontana. La dama reca nella mano sinistra un fiore e dai suoi piedi sgorgano due getti di liquido che si riversano anch'essi nello specchio d'acqua sottostante.



Fig. 4: Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. L. VI. 14 (I parte): *Collectanea astrologica et alchemica in lingua gallica et latina partim carmina scripta sunt*, f. 61r .

La presenza di Mercurio sta nella sua assenza e trascendenza; un'ambiguità e un'oscillazione di significati che fondano il linguaggio segreto degli alchimisti: l'"acqua sulfurea" (ὕδωρ θεῖον) in cui è racchiuso il "mercurio" degli alchimisti greci, è anche una "acqua divina" (Viano 1997; Martelli 2009), poiché nella frase è racchiusa l'ambiguità di significato tra l'aggettivo θεῖος, "divino", e il sostantivo θεῖον, "zolfo" (Mertens 1995: 163). L'androgino mercuriale è il possente "spirito aureo" celato nell'"acqua divina", efficace nel legare indissolubilmente il corpo maschile, il rame (Venere), con

l'anima femminile, l'argento (Luna). Non a caso un sale mercuriale, il solfuro di mercurio, il cinabro¹³, κιννάβαρις, il “sangue del drago” dal caratteristico colore rosso porpureo, è ritenuto sinonimo sia della *prima materia* che dell'Uovo filosofico (Turcan 1961: 22).

La disciplina alchemica è un indugiare sulla morte apparente degli oggetti, la loro disgregazione entropica in frammenti (Appiano 1999: 141). Il loro destino di alchimica trasformazione è controbilanciato dalla mortificazione dell'adepto, artista dell'*opus*, che fruga tra le scorie, tra piccoli pezzi come tra i residui dei propri sogni, alla ricerca della pietra filosofale, o meglio, della ferraglia esistenziale, di una nascosta interiorità presente in ogni frammento, ricca di vitalità e verità annunciate nel suo stesso ventre, *diva matrix* riciclabile, eterna quanto imprevedibile. È un predisporre alla morte come in un sogno, nella necessità di dissolversi (Appiano 1999: 142), di annullarsi, di mimetizzarsi attraverso il ritorno a uno stato pre-natale, per un innato bisogno di immortalità.

Riferimenti bibliografici

- Albrile, Ezio. 2015. “Tingere l'anima.” *Arys* 13: 189-206.
- Albrile, Ezio. 2017. *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*. Roma: Simmetria.
- Appiano, Ave. 1999. *Estetica del rottame. Consumo del mito e miti del consumo nell'arte*. Roma: Meltemi.
- Barchusen, Johann Conrad. 1718. *Elementa chemiae quibus subjuncta est confectura lapidis philosophici imaginibus repræsentata*. Leida: apud Theodorum Haak.
- Bartholomae, Christian. 1904-1906. *Altiranisches Wörterbuch. Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten*. Strassburg: Ackermann (repr. Berlin-New York: De Gruyter, 1979).
- Bausani, Alessandro. 1964⁸. *Testi religiosi zoroastriani*. Catania: Edizioni Paoline.
- Boll, Franz. 1903. *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Bouché-Leclercq, Auguste. 1899. *L'astrologie grecque*. Paris: E. Leroux.
- Brunner, Christopher J. 1989. “Astrology and Astronomy II. In the Sasanian Period.” In *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 865 b-866 a. Vol. II. London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Burnett, Charles, ed. 2001. *Liber Antimaquis*. In *Hermetis Trismegisti. Astrologica et divinatoria*, edited by Paolo Lucentini, 179-221. Turnhout: Brepols.
- Burnett, Charles. 2007. “Tābit ibn Qurra the Ḥarrānian on Talismans and the Spirits of the Planets.” *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36: 13-40.

¹³ Theophr. *Lap.* 58-59; Diosc. 5, 94-95; Plin. *Nat. hist.* 33, 111-122.

- Brennan, Chris. 2014. "Dorotheus of Sidon." In *The Hellenistic Astrology Website*, <http://www.hellenisticastronomy.com/astrologers/dorotheus-of-sidon/>, access March 26, 2014.
- Burkert, Walter. 1963. "Iranisches bei Anaximandros" *Rheinisches Museum*, 106: 97-134.
- Carusi, Paola. 1992. "Alchimia ermetica e arte del vetro: il Tadbīr Harmis al-Harāmisa (Dār al-Kutub al-Miṣrīya ṭabī'iyāt 150)." *Quaderni di Studi Arabi* 10: 175-200.
- Casari, Mario. 2003. "La fontana della vita tra Silvestro e Ḥiḍr: Alessandro e Costantino a confronto." In *Medioevo Romano e Orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente. Atti del IV Colloquio Internazionale. Vico Equense, 26-29 ottobre 2000*, edited by Giovanna Carbonaro et al., 225-237. Soveria Mannelli [CZ]: Rubbettino.
- Cerchio, Bruno, ed. and trans. 1984. *Michael Maier. Atalanta Fugiens*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Chwolsohn, Daniil Abramovič. 1856. *Die Ssabier und der Ssabismus*, Voll. I-II, Saint-Pétersbourg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Crisciani, Chiara e Pereira, Michela. "L'alchimia fra Medioevo e Rinascimento." In *Storia della Scienza 909 a-915 b. Vol. IV*. Roma: Treccani, 2001.
- Cumont, Franz. 1935. "Le nom des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs." *L'Antiquité Classique* 4: 5-43.
- D'Agostino, Alfonso, ed. 1992. *Alfonso X el Sabio. Astromagia*. Napoli: Liguori.
- De Falco, Vittorio, ed. 1922. *[Iamblichus] Theologoumena arithmeticae*. Leipzig: B. G. Teubner.
- De Menasce, Pierre Jean O.P. 1945. *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle: Škand-gumānik vičār. La solution décisive des doutes*. Fribourg en Suisse: Librairie de l'Université.
- Delcor, Mathias. 1987. "La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni." In *Studi sull'apocalittica*, 81-132, translated by Antonio Zani. Brescia: Paideia.
- Diehl, Ernst, ed. 1916. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Vol. III. Leipzig: B. G. Teubner.
- Doresse, Jean. 1977. "L'ermetismo di derivazione egiziana." In *Storia delle religioni*, edited by Henri-Charles Puech, translated by M.V. Pierini, 67-132. Vol. VIII. Roma-Bari: Laterza.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. 1962. "Fire in Iran and in Greece." *East and West* N.S. 13: 199 b-201 a.
- Dupont-Sommer, André. 1959. *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Paris: Payot.
- Fabricius, Johannes. 1997. *L'alchimia. L'Arte Regia nel simbolismo medievale*. trans. Paolo Lucarelli, Roma: Edizioni Mediterranee.
- Fodor, Alexander. 1970. "The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids." *Acta Orientalia Scientiarum Hungaricae* 23: 335-363.
- Fraser, Kyle A. 2004. "Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge." *Aries* N. S. 4: 125-147.
- García Avilés, Alejandro. 1996. "Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 59: 14-23.
- Giaccaria, Angelo, ed. 1986. *Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino. Manoscritti danneggiati nell'incendio del 1904. Mostra di recuperi e restauri*. Torino: Biblioteca Nazionale Universitaria.

- Giaccaria, Angelo. 2007a. "Nuove identificazioni di manoscritti greci e latini della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino." *Aevum* 81: 429-483.
- Giaccaria, Angelo. 2007b. "Contributo all'identificazione di manoscritti francesi della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino." *Studi Francesi* 51: 335-354.
- Gignoux, Philippe. 1987. *Incantations magiques syriaques*. Louvain: E. Peeters.
- Gilly, Carlos. 1999. "Scheda 19. Il biasimo di Agostino: 'Ermete diretto portavoce del demonio.'" In *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto. Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, edited by Carlos Gilly and Sebastiano Gentile, 171-172. Firenze: Centro Di.
- Green, Tamara M. 1992. *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Grenet, Frantz and Pinault, Georges-Jean. 1997. "Contacts des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collection de Turfan." *Comptes-rendus des séances l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 141: 1003-1063.
- Gundel, Hans G. 1966. "Zodiaco." In *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, 1274-1286. Vol. VII. Roma: Treccani.
- Gundel, Wilhelm. 1936. *Dekane und Dekansterbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*. Glückstadt-Hamburg: J. J. Augustin.
- Gundel, Wilhelm. 1940. "Dekane." In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, edited by Georg Wissowa, 84-130. Suppl. VII. Stuttgart: Alfred Drukenmüller.
- Gundel, Hans Georg. 1973. "Pianeti." In *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, 614 a-623 b. Suppl. 1970. Roma: Treccani.
- Henning, Walter Bruno. 1942. "An Astronomical Chapter of the Bundahishn." *Journal of the Royal Asiatic Society* No. 3 Oct. 1942: 229-248.
- Hopfner, Theodor. 1974. *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber*, Vol. I. repr. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Kellens, Jean. 1977. "Vibration and Twinkling." *Journal of Indo-European Studies* 5: 197-200.
- Kibre, Pearl. 1994. "Alberto Magno e l'alchimia." In *Alberto Magno e le scienze*, edited by James A. Weisheipl, translated by Alberto Strumia, 203-218. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Kunitzsch, Paul, ed. and trans. 2001. *Liber de stellis beibeniis*. In *Hermetis Trismegisti. Astrologica* 9-81.
- Lemay, Richard. 1962. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut: Catholic Press.
- Lemay, Richard, ed. 1995-1996. *Albumasar (Abū Ma'shar). Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*. Voll. I-IX. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Lidaka, Juris G. 1998. "The Book of Angels, Rings, Characters and Images of the Planets." In *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Late Medieval Ritual Magic*, edited by Claire Fanger, 43-63. University Park [PA]: The Pennsylvania State University Press.

- MacKenzie, David N. 2002. "Gumēzišn." In *Encyclopaedia Iranica*, 398 b-399 b. Vol. XI. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Mahé, Jean Pierre. 1981. "Le fragment du "Discours parfait" dans la bibliothèque de Nag Hammadi." In *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec 22-25 août 1978*, edited by Bernard Barc, 304-327. Québec (Canada)-Louvain-Paris: Les Presses de l'Université Laval.
- Mahé, Jean Pierre. 1981-2. "Le "Discours parfait" d'après l' "Asclépius" latin." In *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, 405-434.
- Martelli, Matteo. 2009. "'Divine Water" in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus." *Ambix* 56: 5-22.
- Martelli, Matteo and Maddalena Rumor. 2014. "Near Eastern Origins of Graeco-Egyptian Alchemy." In *Esoteric Knowledge in Antiquity*, edited by Klaus Geus and Mark Geller, 37-45. Berlin: Topoi – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences- Preprint 454.
- McLean, Adam. 2014. *The Crowning of Nature. Introduction*, <http://www.levity.com/alchemy/crownint.html>, access Marc 26, 2014.
- Mertens, Michèle. 1988. "Une scène d'initiation alchimique: la "Lettre d'Isis à Horus"." *Revue de l'Histoire des Religions* 205: 3-24.
- Mertens, Michèle, ed. 1995. *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Milik, Józef Tadeusz. 1955. "Le Testament de Lévi en araméen, fragment de la grotte 4 de Qumrân [Pl. IV]." *Revue Biblique* 62: 398-406.
- Milik, Józef Tadeusz. 1971. "Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân." *Harvard Theological Review* 64: 333-378.
- Milik, Józef Tadeusz. 1976. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press.
- Montgomery, James A. 1913. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia: University Museum.
- Moreschini, Claudio. 2000. *Storia dell'ermetismo cristiano*. Brescia: Morcelliana.
- Moreschini, Claudio. 2012. *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Turnhout: Brepols.
- Moreschini, Claudio. 2013. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.
- Moriggi, Marco. 2014. *A Corpus of Syriac Incantation Bowls. Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*. Leiden-Boston: E. J. Brill.
- Mosshammer, Alden A., ed. 1984. *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Muccillo, Maria. 1992. "Luca Gaurico. Astrologia e "Prisca Theologia." In *I Gaurico e il Rinascimento meridionale. Atti del Convegno di Studi*, edited by Alberto Granese et al., 67-93. Salerno: Centro Studi sull'Umanesimo Meridionale.
- Nallino, Carlo A. 1922. "Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica." In *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, edited by Thomas W. Arnold and Reynold A. Nicholson, 345-363. Cambridge: Cambridge University Press.

- Panaino, Antonio. 1995a. *Tištrya, II: The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma: IsIAO.
- Panaino, Antonio. 1995b. "Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background." In *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, edited by Rika Gyselen, 205-225. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient.
- Panaino, Antonio. 1997. "Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo." In «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi*, edited by Luigi Cirillo and Alois van Tongerloo, 249-295. Louvain-Napoli: Peeters.
- Panaino, Antonio. 1998. *Tessere il cielo*. Roma: IsIAO.
- Panaino, Antonio. 2002. "Haftōrang." In *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 533 a-534 a, Vol. XI. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.
- Paravicini Bagliani, Agostino. 2001. *Le Speculum Astronomiae, une énigme? Enquête sur les manuscrits*. Firenze-Turnhout (Belgium): SISMEL.
- Pasini, Giuseppe. 1749. *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei, II. Latini, Italici, & Gallici*. Torino: ex Typographia Regia.
- Pereira, Michela. 1993. "L'alchimia medievale." *Nuova Civiltà delle Macchine* 11: 86 a-100 b.
- Pereira, Michela. 2001. *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*. Roma: Carocci.
- Perrone Compagni, Vittoria. 1975. "Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica." *Medioevo* 1: 237-337.
- Perrone Compagni, Vittoria. 2001. "Una fonte ermetica: il *Liber oratorium planetarum*." *Bruniana & Campanelliana* 7: 189-197.
- Philonenko, Marc. 1960. *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân*. Paris: PUF.
- Pingree, David ed. and trans. 1968. *The Thousands of Abu Ma'shar*. London: The Warburg Institute.
- Pingree, David, ed. 1976. *Dorothei Sidonii Carmen astrologicum*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Pingree, David. 1980. "Some of the Sources of the Ghāyat al-ḥakīm." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43: 1-15.
- Pingree, David. 1985. "Abū Ma'shar Ja'far b. Mohammad Balkī". In *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 337 a-340 b. Vol. I. London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Pingree, David. 1992. "Al-Tabari on the Prayers to the Planets." *Bulletin d'Études Orientales* 44: 105-117.
- Quispel, Gilles. 2000. "Reincarnation and Magic in the Asclepius." In *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, edited by Roelof van den Broek and Cis van Heertum, 167-232. Amsterdam: In de Pelikaan.
- Ramelli, Ilaria, trans. 2005. *Corpus Hermeticum*, edited by Arthur Darby Nock and André-Jean Festugière. Milano: Bompiani.

- Reitzenstein, Richard. 1916. "Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur." In *Festschrift für Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres*, 33-50. Leipzig: O. Harrassowitz.
- Ruska, Julius, et al. 2000. "tilsam." In *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition*, 536 a-538 a, Vol. X. Leiden: E. J. Brill.
- Sacchi, Paolo, ed. 1990-1993. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Voll. I-II. Milano: TEA.
- Sanjana, Darab Dastur Peshotan. 1895. *The Dînâ î Maînu î Krat*. Bombay: Education Society's Steam Press.
- Sannino, Antonella. 2000. "Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone." *Studi Medievali* 41: 151-209.
- Saxl, Fritz. 1985. *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, edited and translated by Salvatore Settis. Torino: Boringhieri.
- Shahbazi, Alireza Shapur. 2004. "Hōšang." In *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 491 b-492 a, Vol. XII. New York: Bibliotheca Persica Press.
- Sheppard, H. J. 1962. "The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins." *Ambix* 10: 83-96.
- Sherwood Taylor, Frank. 1930. "A Survey of Greek Alchemy." *Journal of Hellenic Studies* 50: 109-139.
- Stricker, Bruno Hugo. 1953. *De Grote Zeeslang*. Leiden: E. J. Brill.
- Tardieu, Michel. 1986. "Ṣābiens coraniques et "Ṣābiens" de Ḥarrān." *Journal Asiatique* 274: 1-44.
- Thom. A., J. D. 1693. *Collectanea chimica curiosa quæ veram continent rerum naturalium anatomiam sive analisin e triplice regno tam vegetabili animali quam & minerali*. Francoforte: apud viduam Hermanni à Sande.
- Thorndike, Lynn. 1923. *History of Magic and Experimental Science*. Vol. I. New York: Columbia University Press.
- Tonelli, Angelo, ed. and trans. 1988. *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*. Milano: Coliseum.
- Turcan, Robert. 1961. "L'oeuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De nuptiis, II, 140)." *Revue de l'Histoire des Religions* 159-160: 11-23.
- van Bladel, Kevin. 2009. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- van den Broek, Roelof. 2000. "Religious Practices in the Hermetic 'Lodge': New Light from Nag Hammadi." In *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, edited by Roelof van den Broek and Cis van Heertum, 77-96. Amsterdam: In de Pelikaan.
- Viano, Cristina. 1997. "Gli alchimisti greci e l'"acqua divina". *Rendiconti dell'Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, Memorie di Scienze Fisiche e Naturali*. Ser. V 21: 61-70.
- Vinay, Gustavo. 1947. "Contributo alla identificazione di alcuni manoscritti frammentari della Nazionale di Torino." *Aevum* 21: 209-232.
- West, Martin L. 2002. "Darius' Ascent to Paradise." *Indo-Iranian Journal* 45: 51-57.

Zahel. 1533. *De electionibus liber*. In *Iulii Firmici Materni Iunioris Siculi V. c. ad Mavortium Lollianum Astronomicon Lib. VIII (= Matheseos)...*, postremo O. Brunfelsio. Basilea: ex Officina Ioannis Hervagii.

Zambelli, Paola. 1997. *The Speculum Astronomiae and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.

As an independent scholar in the history of religions of the ancient world, Ezio Albrile has been focusing for years on the relationships and interactions between pre-Islamic Iran and the religious phenomena connected with the Mystery and Gnostic religions. On these topics, moreover, he boasts a huge bibliography and a series of collaborations with various international universities and research institutes.