

Museo P.B.

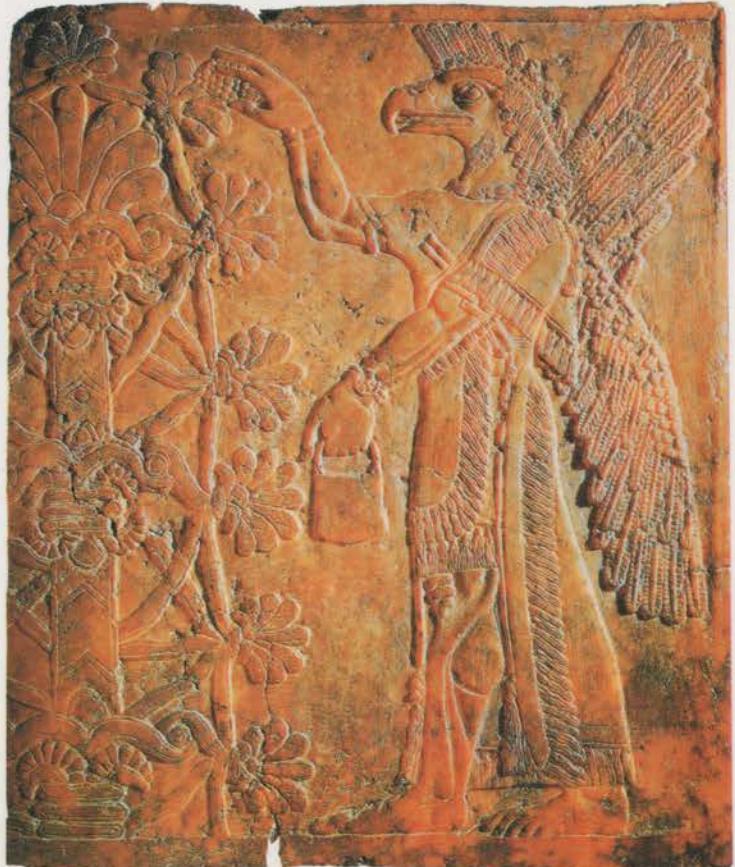
442

N° 1

BIBLIOTECA LABRONICA
LIVORNO

Mircea Eliade

Cosmologia e alchimia babilonesi



SANSONI
EDITORE

Titolo originale
Cosmologie et alchimie babiloniennes
Traduzione di Alba Rosa Leone

Copyright © 1992 by RCS Sansoni Editore S.p.A., Firenze
Su licenza di Georgette Eliade
ISBN 88-383-1485-3

COSMOLOGIA E ALCHIMIA BABILONESI

MUSC P.B. 772 - 1



Sansoni Editore

Prefazione

Se fosse stato pubblicato in un altro paese, o anche nella stessa Romania, ma in un'altra epoca, questo libro non avrebbe avuto bisogno di particolari premesse. La sua ragion d'essere sarebbe stata evidente, la sua originalità sottolineata, vagliata e discussa da persone competenti. Non diciamo da «specialisti», ma da «competenti»: cioè da quanti s'interessano a questo tipo di tentativi di sintesi e si preoccupano di sopesarne le fonti e le argomentazioni. Sotto questo aspetto, sarebbe stato indubbiamente molto più semplice pubblicare quest'opera direttamente in una lingua straniera – cosa che ci ripromettiamo di fare non appena sarà possibile. Ma la pubblicazione di un lavoro scientifico dipende assai poco dal suo autore. Perciò, atten-dendo l'occasione di presentare in una lingua straniera i risultati delle nostre ricerche sulla storia delle scienze orientali – com'è avvenuto per altre opere, di storia delle religioni e di folklore –, ci accontentiamo di pubblicarli in rumeno, rassegnandoci a comunicarne all'estero solo le sintesi.

Tuttavia, ciò che ci obbliga a scrivere questa prefazione non è l'assenza di «specialisti» rumeni della materia; infatti, per una cultura, questa non è necessariamente una lacuna grave. Viceversa, è inquietante il timore più o meno confessato di problematiche lontane da quelle che impongono un sistema didattico o un dilettantismo irresponsabile. Una piccola cultura – qual è quella rumena – che tenta di attuare il proprio destino storico in modo diverso dalle piccole culture scandinave, può concedersi il lusso di non avere assiologi o indianisti, ma non quello di ignorare automaticamente ogni scritto rumeno che citi documenti e metodi che vanno al di là della storia balcanica e della filologia romanza.

Hasden tentava di dimostrare per la storia e la cultura rumene in *Les Daces ont-ils péri?*. Ovviamente, quando riflettevamo sui problemi della mistica indiana non tentavamo di corroborare la sua tesi, non sapevamo neppure che esistesse. Questa conferma ci sembra tanto più preziosa. Ad ogni modo essa prova che l'autore appartiene organicamente al clima intellettuale rumeno contemporaneo. Giacché – è necessario precisarlo? – non è la materia che illustra la teoria a rivelarne l'intima struttura, ma il metodo, l'orientamento intellettuale di chi la elabora: Durkheim ha costruito su alcuni documenti australiani una teoria della spiritualità francese contemporanea. Inoltre, per porci a un livello veramente europeo, non dimentichiamo che gli stadi della cultura tedesca e inglese sono caratterizzati dal loro modo di assimilare, valutare o rifiutare la cultura greco-latina e la spiritualità ebraica dell'*Antico Testamento*. Un fenomeno così tedesco come la riforma luterana si delinea nella storia proprio grazie a una nuova interpretazione del Testamento ebraico: muovendo, dunque, da un messaggio e da una tradizione non solo extra-germanici, ma anche extra-europei.

Ecco cosa riteniamo inquietante: che, per quanto ne sappiamo, nessuno abbia notato «l'attualità» del nostro libro sullo *Yoga* e la sua integrazione nell'odierno clima intellettuale rumeno. Temiamo che il destino culturale della Romania dipenda da troppi conformisti e da un numero troppo esiguo di creatori e organizzatori di cultura. E se abbiamo aperto una parentesi tanto lunga su uno dei nostri libri ormai vecchi, l'abbiamo fatto perché ci serve da modello nella discussione del problema che abbiamo affrontato. Il conformismo o il non-conformismo non è funzione di realtà familiari su cui ci siamo pronunciati molto tempo fa; l'uno o l'altro si manifesta in presenza di nuove forme di sensibilità e di pensiero. Solo chi riesce a penetrare il significato di un fenomeno andando al di là delle sue apparenze e dei suoi automatismi contribuisce alla crescita di una cultura. Tutti gli altri, la massa compatta dei conformisti – quale che sia il loro schieramento ideologico –, non fanno che protrarre la tirannia delle forme morte...

In effetti, la confusione che i conformisti hanno seminato attualmente nella cultura rumena potrebbe essere più grave di quella di un tempo. Oggi, quando lo storicismo è alle nostre spalle, quando si comincia a rendere omaggio alla

sensibilità pre-alfabetica e a comprendere nel modo dovuto il pensiero simbolico, la cultura rumena può valorizzare terreni rimasti finora inerti e oscuri. Ecco perché siamo realmente inquieti constatando che in Romania non si attribuisce tutta l'importanza necessaria alle scienze che ci mettono allo stesso livello delle grandi culture europee. Il popolo rumeno, che non ha avuto né un Medioevo glorioso (nel senso occidentale) né un Rinascimento e che quindi non è stato fra coloro che hanno «fatto» la storia e la cultura europee, possiede una preistoria e una protostoria che eguaglano in valore quelle di una qualunque importante nazione europea, nonché un folklore incontestabilmente superiore a tutti gli altri. Oggi alla scienza rumena si presenta un'occasione unica: di valorizzare la spiritualità e la storia sconosciuta della nostra nazione. Giacché, come dicevamo, lo storicismo tace dappertutto: vengono apprezzate la preistoria e l'extra-storia; ci si è messi a studiare le forme della vita collettiva, i simboli, le tradizioni orali e via dicendo. Ora, in questo campo, il nostro popolo è ricco.

Ma i conformisti non colgono questa nuova temperie intellettuale e non capiscono che tra una decina d'anni una monografia storica sarà assai meno interessante di una sola pagina di esegezi di un simbolo o d'interpretazione di un fatto folklorico.

Nel suo ultimo capitolo, questo libro riprende la questione dell'origine e della funzione dell'alchimia, già affrontato in *Alchimia asiatică*. D'altra parte, a partire di qui si pongono numerosi problemi cui, beninteso, non sarebbe possibile rispondere esaurientemente in così poche pagine. Questo libro è stato ideato come un capitolo introduttivo di un'opera più ampia sull'evoluzione mentale dell'uomo. Altre due pubblicazioni – *La Mandragore* e *La Légende de Maître Manole* – contribuiranno (almeno lo speriamo) a chiarire quei problemi di cui discuteremo in un libro di altro spessore: *Simbolo, Mito, Cultura*. Tuttavia il lettore attento può intravvedere fin d'ora la novità del nostro metodo e la rivoluzione che questo è chiamato ad avviare nella comprensione dell'evoluzione mentale dell'uomo. Certamente si è notato che le grandi scoperte (metallurgia, agricoltura, calendario, «la legge», ecc.) avevano modificato considerevolmente la condizione umana. Ma non si sono comprese né la dina-

mica interna di questa modificazione né le sue implicazioni cosmiche. In realtà, con ogni nuova scoperta fondamentale, l'uomo non si limita ad ampliare la sfera delle sue conoscenze empiriche e a rinnovare i suoi mezzi di sostentamento; egli scopre altresì un nuovo livello cosmico, *sperimenta* un altro ordine di realtà. Non è la scoperta dei metalli in quanto tali ad aver provocato il salto mentale: è la loro «*presenza*» che ha consentito all'uomo di scoprire un altro livello cosmico, ovvero di mettersi in contatto con realtà fino a quel momento sconosciute o senza significato. In altri termini, la metallurgia – al pari dell'agricoltura, ecc. – induce sintesi mentali che trasformano radicalmente la condizione umana modificando l'immagine che l'uomo si costruisce del Cosmo. Tali sintesi mentali, superate o declassate dalle scoperte ulteriori, sono i veri fattori dell'evoluzione psichica e intellettuale dell'umanità. Cosa che occorre sottolineare con forza, dato che la scienza moderna ha orgogliosamente ignorato *il significato cosmologico e il valore sperimentale* di tali scoperte. Non si tratta semplicemente di un nuovo strumento nella lotta per l'esistenza (il metallo, l'agricoltura, ecc.), ma della rivelazione di un altro Cosmo i cui livelli e ritmi erano fino a quel momento inaccessibili all'uomo. Questa «rivelazione» va intesa nel senso etimologico del termine. Davanti all'uomo «si spalanca» un nuovo livello cosmico nel quale egli penetra concretamente, sperimentalmente. A sua volta, la «*presenza*» dei metalli gli fa scoprire, per esempio, il mezzo magico di stabilire rapporti con «i cerchi metallici» o con «la matrice della terra» nella quale sono «germogliati» i minerali. È bastato il semplice intervento del metallo nell'esperienza dell'uomo a trasformarne radicalmente la struttura in quanto ha modificato tutta la sintesi mentale relativa al Cosmo.

In queste pagine siamo ritornati a più riprese su questo metodo che, per quanto ci consta, finora nessuno ha utilizzato. Sono già incalcolabili i suoi prevedibili risultati. Tuttavia dobbiamo precisare che quanto abbiamo detto fin qui rappresenta solo un insieme di fugaci nozioni sugli strumenti di lavoro che tentiamo di utilizzare quando studiamo le origini delle culture e delle scienze. Qui, come in altri libri già pubblicati o in corso di pubblicazione, illustriamo questa eterna passione dell'anima: unificare il Reale lacerto dalla Creazione. Ci auguriamo di essere riusciti a gettare

una luce più viva su questo gesto spirituale tanto oscuro che precede ogni simbolo, ogni mito, ogni cultura. Se a tratti abbiamo insistito troppo su determinate concezioni o su determinati simboli che a prima vista non sembrano avere legami organici con l'argomento che affrontiamo, l'abbiamo fatto per introdurre il lettore nell'effettivo clima spirituale che ha generato tanto le cosmologie asiatiche quanto l'alchimia orientale.

È per noi una grande gioia poter ringraziare qui il nostro professore Nae Ionescu che ha sempre seguito le nostre ricerche con vivo interesse senza lasciarsi intimidire dal loro non-conformismo. Teniamo altresì a ringraziare i nostri amici Vladimir e Constantin Donescu senza la cui comprensione questo libro non avrebbe visto la luce. Infine, ricordiamo nuovamente ai lettori che, tranne alcuni segni diacritici, la trascrizione dei nomi orientali è approssimativa.

I. Cosmo e magia

1. Questioni di metodo

Quando gli storici delle scienze hanno vagliato e classificato i documenti babilonesi e assiri relativi alle «scienze della natura» hanno commesso l'errore metodologico di cui abbiamo parlato nell'*Alchimia asiatica*: hanno dato il massimo rilievo ai frammenti di «verità scientifica» presenti qua e là nei testi assiro-babilonesi, attribuendo ad alcune osservazioni empiriche sparse, ad alcune tecniche di metallurgia e di ceramica un'importanza che non hanno mai avuto nelle civiltà mesopotamiche. È vero che essi hanno richiamato l'attenzione anche sulle concezioni magiche e religiose sottese alle tecniche empiriche e alle «verità scientifiche». Prevalentemente, tuttavia, essi hanno tenuto a sottolineare che queste concezioni appartenevano a uno stadio arretrato dell'evoluzione mentale dell'umanità, che erano le vestigia di un corpo mostruoso di superstizioni che il sorgere della scienza greca ha spazzato via per sempre dal pensiero mediterraneo. Siamo di fronte a un rovesciamento del «punto di vista» in base al quale questi documenti vanno valutati, rovesciamento simile a quello che abbiamo verificato quando ci siamo occupati della letteratura alchimistica cinese e indiana. Poiché lo storico della scienza mette l'accento sulla «verità scientifica», sull'«osservazione esatta», sulla «perimentazione rigorosa», solo i testi dotati di queste caratteristiche catturano la sua attenzione o sono, comunque, i soli ad emergere. Ma questo modo di concepire le «scienze naturali» è una conquista recente dell'uomo: non è né assoluto né universale. Intendiamo dire che sono esistite altre «scienze della natura» che non si fondavano su criteri di quantità e di misura. Svariate culture storiche hanno elaborato

rato «scienze della natura» che solo incidentalmente coincidono con i concetti della scienza europea.

Se assumessimo che le prerogative attribuite alla natura dalle culture extraeuropee costituiscano un insieme di «superstizioni» e accordassimo la priorità ai frammenti che per caso coincidono con il nostro *corpus* di verità scientifiche (cioè verificate sperimentalmente), il nostro punto di vista storico sarebbe estremamente errato: come se, per esempio, uno storico delle arti plastiche, dimenticando che la prospettiva è una scoperta del Rinascimento, studiasse e valutasse la pittura medievale o asiatica unicamente in base al criterio prospettico e, di conseguenza, apprezzasse un'opera priva di ogni valore artistico solo perché vi si intuisce la prospettiva ma ignorasse opere straordinarie con il pretesto che hanno una visione distorta dello spazio. È questo il tipo di errore che abbiamo ricordato nell'*Alchimia asiatica* a proposito dell'alchimia indiana e cinese. Taluni testi tardi dotati di «virtù scientifiche» (citavano esperienze precise con perfetto spirito d'osservazione) sono stati considerati una gloria dell'India o della Cina. In realtà, i documenti di questo tipo dimostrano tutt'al più che la funzione originaria, fondamentale dell'alchimia – cioè di essere una scienza cosmologica e soteriologica – aveva iniziato a modificarsi cedendo gradualmente il passo a una scienza empirica, di laboratorio. Del resto, una delle conclusioni più significative del nostro studio è questa *disgregazione* delle antiche «scienze della natura» – che erano al tempo stesso tecniche soteriologiche e scienze cosmologiche – e la loro trasformazione in tecniche empiriche. Quando si smarrisce il *senso tradizionale* di una scienza o di una tecnica, l'uomo utilizza diversamente il *materiale* a sua disposizione e gli attribuisce un altro valore. Esiste una legge della *conservazione del materiale* che è semplicemente il corollario di quella della *degenerazione del significato*; intendiamo con questo ogni alterazione, ogni *perdita* e ogni *oblio di un significato originario*. Questa legge, operante soprattutto nel folklore – dove certi gesti e certe formule permangono anche dopo aver perduto la funzione primitiva e il senso originario –, sarà l'oggetto di uno studio volto a dimostrare la *legge della disgregazione del fantastico*. Cercheremo di provare che la storia della vita mentale dell'uomo, lungi dall'evolversi ininterrottamente, è scandita dalla degenerazione e dalla morte delle intuizioni

fondamentali; inoltre, che questa lenta disgregazione di sintesi mentali in nulla inferiori a quelle successive può essere ricostruita nelle sue tappe più importanti.

Le osservazioni precedenti non sono affatto slegate dal nostro soggetto. Quando rimettiamo in discussione il metodo con cui gli storici delle scienze studiano i documenti asiatici, non contestiamo loro il diritto di occuparsene: chiediamo loro soltanto di cercare un criterio oggettivo di lavoro. Proprio come non sarebbe possibile valutare la pittura universale in base alle leggi di quella moderna (che implica la prospettiva), sarebbe impossibile giudicare le «scienze della natura» con il metro della scienza europea. Insistere su questa strada comporterebbe il rischio della soggettività: infatti il criterio che gli storici delle scienze applicano ai documenti extraeuropei non è forse quello di erigere a legge universale una particolare visione del mondo (quantificandolo, misurandolo)? Indubbiamente, il concetto di «legge scientifica» è un'acquisizione senza la quale non sarebbe più possibile scrivere una storia delle aspirazioni moderne alla conoscenza scientifica. Ma non possiamo applicarla ad altre culture in cui l'ansia di conoscenza scientifica era minima o, comunque, è emersa dopo il disfacimento delle antiche concezioni cosmologiche e magiche. Prendendo un esempio nell'area che ci proponiamo di esplorare nelle pagine successive, sarebbe del tutto antiscientifico considerare certe «scoperte» empiriche dei Babilonesi una prova della loro intelligenza e gettare tutte le altre concezioni nel cumulo screditato delle «superstizioni» o delle «assurdità magiche». Una simile valutazione del materiale mancherebbe quantomeno di oggettività. Ora, per comprendere lo spirito di una cultura siffatta, tanto diversa dalla nostra, ci occorrono in primo luogo criteri di studio e valutazione oggettivi.

Ci si potrebbe obiettare che lo storico delle scienze deve tener conto esclusivamente dei documenti in cui scopre la prefigurazione o alcuni elementi della futura scienza greca, cioè le basi della conoscenza *scientifica*. Ma, se fosse fondata, questa osservazione infirmerebbe proprio la validità della storia delle scienze extraeuropee: esattamente come non avrebbe alcun valore oggettivo una storia della scienza europea scritta da un asiatico che prendesse in considerazione unicamente gli studiosi che hanno condotto una vita rigorosamente morale e ascetica, base indispensabile, dal

punto di vista di un orientale, di ogni conoscenza autentica. Certamente, l'obiezione immaginata poco fa non è legittima. In realtà, nelle civiltà extraeuropee esistono numerose «scienze della natura» che, sebbene fondamentalmente diverse dalle nostre concezioni moderne, possiedono proprie leggi di sviluppo, propri criteri di validità e così via. Lo storico delle scienze deve studiarle e comprenderle – utilizzando criteri sicuramente diversi da quelli attuali – nello stesso modo in cui lo storico delle arti studia e comprende le opere d'arte create al di fuori delle leggi della scultura greca o della prospettiva, figlia del Rinascimento.

2. *Omologia*

Quando rivolgiamo la nostra attenzione alle «scienze della natura» quali furono elaborate dalle antiche culture mesopotamiche, rischieremmo di non comprenderne nulla se non avessimo sempre presente la loro concezione del Mondo, la loro cosmologia.

È superfluo aggiungere che questa cosmologia, sebbene estremamente precisa e coerente, non trova espressione soltanto nei *testi* o nei numeri. È solo un caso se i documenti delle culture mesopotamiche, come quelli di altre culture arcaiche, sono scritti. La maggior parte e i più significativi sono espressi per mezzo di simboli, dell'architettura, della cosmografia, ecc. Ma sarebbe un errore non accordare loro la stessa importanza attribuita ai documenti che utilizzano un alfabeto, in quanto esprimono con altrettanta chiarezza – e talvolta con maggiore concretezza – la visione che una determinata cultura ha del mondo e delle sue leggi.

Per quanto riguarda la Mesopotamia, forse più che per qualsiasi altra cultura arcaica, la concezione fondamentale può essere definita come segue: *omologia totale tra il Cielo e il Mondo*. Questo significa non solo che quanto esiste sulla terra esiste pure, in qualche modo, in Cielo, ma anche che a ogni cosa presente in terra ne corrisponde una *identica* in Cielo sul cui modello ideale è stata realizzata. I paesi, i fiumi, le città, i templi (che come vedremo sono l'immagine stessa del Cosmo) esistono tutti *realmente* a determinati livelli cosmici. Ad esempio, nell'epoca arcaica la pianta di

Ninive fu disegnata sulla base della *scrittura celeste*: cioè sulla base dei segni «grafici» che le stelle disegnavano sulla volta del cielo. Il Tigri si trovava nella stella Anunit, l'Eufrate nella stella della Rondine, la città di Sippar nella costellazione del Cancro, quella di Nippur nell'Orsa Maggiore. Tutte esistevano *realmente* a questi livelli siderali: la terra non ospitava che la loro immagine, pallida e imperfetta.

Inizialmente la geografia babilonese fu una «geografia mistica»: la carta geografica del Mondo, quale se la figuravano i Babilonesi, era il riflesso di quella dei mondi celesti; non il frutto di osservazioni e misurazioni, ma la riproduzione, in termini di geografia terrestre, della mappa delle regioni celesti e del Paradiso. Nella «mappa del mondo» pubblicata da Thompson, Babilonia si trova al centro di un vasto territorio circolare. Tutt'intorno a questo cerchio – che comprende tutti i popoli e le regioni noti ai Babilonesi – scorre il fiume Amer, Nar-Marratum. È per l'appunto l'immagine che i Sumeri avevano del Paradiso e che si ritrova nella tradizione biblica (*Genesi*, I, 2: «Dall'Eden usciva un fiume che irrigava il giardino, e da lì si divideva in quattro rami»). A sua volta, il fiume che attraversa e circonda il paradiso sumero-babilonese ha quattro sorgenti. Del resto, nella cultura mesopotamica, l'espressione «all'imboccatura del fiume» indica il luogo attraverso cui si entra nel Paradiso, la soglia che varcavano esclusivamente gli immortali e gli eroi¹. Un'acqua soprannaturale cinge il Paradiso, proprio come un fiume circonda la terra: è una tradizione comune a tutte le culture semitiche. Si tratta ora di un fiume, ora di un oceano. Questa credenza in un oceano celeste e in uno che abbraccia la terra è propria di moltissime popolazioni.

Una Gerusalemme celeste è stata creata da Dio prima che la città di Gerusalemme fosse costruita dall'uomo. A quella si riferisce il profeta nell'Apocalisse siriaca di Baruc (II, 42,

¹ Anche gli Egiziani credevano che l'acqua celeste – e quindi pure quella terrestre – si ripartisse in quattro fiumi. Il Visnu-Purāna conserva una tradizione indiana analoga, assai antica: il Gange nasce dal monte Meru (montagna cosmica) e si divide in quattro fiumi onde riuscire a irrigare tutta la terra.

2-7): «Credi che sia la città di cui ho detto: 'nel palmo delle mie mani ti ho edificata'? La dimora che ora si trova in mezzo a voi non è quella rivelata in me, quella che era già pronta dal tempo in cui mi sono deciso a creare il giardino dell'Eden e che ho mostrato ad Adamo prima che peccasse...»². Vedremo immediatamente che il valore mistico di una città non risiede soltanto nella sua immagine di città celeste, ma anche nel fatto che essa è considerata il *centro del Mondo*.

La Gerusalemme celeste ha acceso l'ispirazione di tutti i profeti ebrei: Tobia (XIII, 16), Isaia (LIV, 11 sgg.), Ezechiele (XL) e così via. Per mostrargli Gerusalemme, Dio rapisce Ezechiele in una visione estatica e lo trasporta su una montagna altissima (XL, 2 sg.). In un altro passo (XLVII, 1 sg.) Ezechiele vede dell'acqua uscire dalla soglia del Tempio, scorrere attraverso molti paesi e gettarsi in mare: «là dove quest'acqua penetra, bonifica, e la vita brulica dovunque passi il torrente». Non è difficile riconoscere in quest'acqua del Tempio la tradizione ancestrale dell'«Acqua di Vita», di origine mesopotamica e che ritroveremo in questo nostro studio. Gli oracoli sibillini serbano il ricordo della nuova Gerusalemme, al centro della quale risplende «un tempio la cui torre gigantesca sfiora le nuvole ed è visibile a tutti». Ma la descrizione più bella della Gerusalemme celeste è nell'*Apocalisse* (XXI, 2 sgg.): «E io vidi la città santa, la Gerusalemme nuova, mentre discendeva dal Cielo, da presso Dio, preparata come una sposa che si è abbellita per il suo sposo (2)... *E mi trasportò in spirito sopra una montagna vasta ed eccelsa* e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che discendeva dal cielo, da presso Dio (10) ... Ed essa aveva le mura grandi ed eccelse, aveva dodici portali, sui portali stavano dodici angeli e vi erano scritti dei nomi che sono quelli delle dodici tribù dei figli di Israele (12)... Di diaspro era la struttura delle sue mura, mentre la città era di oro puro simile a vetro limpido (18). Le fondamenta delle mura della città sono ornate di ogni sorta di gemme preziose. Il primo fondamento è diaspro, il secondo è zaffiro, il terzo è calcedonio, il quarto è smeraldo, il quinto è sardonico, il

² Citato da Charles negli *Apocrypha and Pseudo-epigrapha*, tomo II, p. 482 e nota.

sesto è corniola, il settimo è crisolito, l'ottavo è berillio, il nono è topazio, il decimo è crisopraso, l'undecimo è giacinto e il dodicesimo è ametista (19-20). I dodici portali poi sono dodici perle e ognuno dei portali era di una sola perla. La piazza della città è di oro fino quale vetro limpido (21)... E la città non ha bisogno del sole né della luna che la illuminino; infatti la gloria di Dio la illumina e ne è candelabro l'agnello (23)... Poi l'angelo mi indicò un fiume di acqua di vita che risplendeva come cristallo e profluiva dal trono di Dio e dell'agnello (XXII, 1)».

Nel prossimo capitolo avremo occasione di studiare il significato simbolico delle pietre preziose che formano le mura della Gerusalemme celeste. Per il momento teniamo a mente che questo modello celeste di Gerusalemme assomiglia molto al prototipo di Babilonia, ugualmente celeste. Un testo babilonese tradotto da Meissner precisa che «la stella *Briciola di campo* è Babilonia». Questa stella era situata nella costellazione dell'Ariete (Aries) che, com'è noto, «guida» o «domina» lo zodiaco, proprio come Babilonia, centro del cosmo, «guida» il mondo. Burkitt ha mostrato che, quando la Persia ha prevalso politicamente su Babilonia, è stata collocata nella costellazione dell'Ariete. Dunque, investita di tutti gli attributi imperiali: «consacrata». Spiegheremo nelle prossime pagine il significato di tale investitura.

3. Il tempio

L'omologia Cielo-Mondo è implicata in tutte le costruzioni babilonesi. Il ricco simbolismo dei templi (le *ziggurat*) non può essere compreso che in base a una «teoria cosmica». Di fatto la *ziggurat* era costruita a immagine del Mondo; i suoi piani simboleggiavano le divisioni dell'universo: il mondo sotterraneo, la terra, il firmamento. La *ziggurat* è in verità il Mondo perché simbolo della montagna cosmica che, come vedremo, non è che una perfetta *imago mundi*. Gli studi di Dombart hanno dimostrato definitivamente che le *ziggurat* erano delle montagne artificiali (*kunstliche Berge*) il cui modello materiale era la montagna sacra. Numerose pittografie caldee rappresentano il dio che si erge

tra due montagne, come un vero dio del sole. La montagna sacra è l'autentico trono perché è là che regna il dio creatore e signore dell'Universo. «Trono», «tempio», «montagna cosmica» non sono che sinonimi del medesimo simbolismo del *Centro*, che ritroveremo di continuo nella cosmologia e nell'architettura mesopotamiche.

Gli stessi nomi dei templi e delle torri sacre di Nippur testimoniano l'identità tra la montagna cosmica e il santuario: «Monte della casa», «Casa del monte di tutte le terre», «Monte delle Tempeste», «Casa delle Decisioni» (degli oracoli), «Casa del Sepolcro», «Legame tra Cielo e Terra», ecc. Il nome sumero della *ziggurat* è U-Nir (montagna), che Jastrow traduce con «visibile da molto lontano». L'analisi dei nomi che i Mesopotamici davano alle loro città principali mette ben in evidenza la funzione simbolica della città. Larsa era denominata, fra l'altro, «Casa del legame tra il Cielo e la Terra». Babilonia aveva numerosissimi nomi, tra i quali «Casa della base del Cielo e della Terra», «Legame tra il Cielo e la Terra», «Casa del Monte splendente», «Casa dello Scettro di Vita»: dovunque il simbolo del *Centro*.

Di conseguenza il tempio apparteneva a un altro «spazio»: lo *spazio sacro*, il solo ad essere considerato «reale» dalle culture arcaiche. Analogamente, il *tempo reale* altro non era che «l'anno liturgico», cioè il *tempo sacro*, scandito dalle «feste» che si svolgevano nel tempio o attorno ad esso. Era là, nel tempio, nel «Centro dell'Universo» che si trovava il trono del dio. Un rotolo dell'epoca del re Gudea dice che «la camera (del dio) che egli (il re) ha costruito è (simile al) la montagna cosmica». I teocalli aztechi erano anche i troni degli dèi. La loro funzione sacra e simbolica corrispondeva al ruolo che rivestivano le torri Ha e Ta in Cina e gli stupa in India. Abbiamo studiato il simbolismo dei templi indiani alla luce dei risultati cui è giunto Paul Mus in *Barabudur, temple symbolique*. Reichel ha mostrato che l'importanza attribuita dai pre-elleni e dai greci alla montagna, alla roccia, alla pietra si spiegava con idee analoghe. Come vedremo nelle pagine successive, il medesimo «sistema» spiega anche il *beth-el* del *Genesi* (XXVIII, 12) e il trono di Salomone (*Libro primo dei Re*, 10, 18 sgg.), così come la devozione preislamica per la pietra sacra custodita nella Kâ'aba. E persino in alcune religioni relativamente recenti

come il mitraismo, originariamente il santuario era totalmente racchiuso nella montagna.

Avremo continuamente l'opportunità di verificare la polivalenza dei simboli che sono alla base delle culture arcaiche. D'altronde, ciò che caratterizza il simbolo e lo distingue dalle altre forme di conoscenza è appunto questa coesistenza di significati. La struttura sintetica del pensiero «primitivo» trova un eccellente strumento espressivo nel simbolo che unifica svariati livelli di realtà cosmica, senza per questo «neutralizzarli». La polivalenza del simbolo rende possibile la coesistenza dei significati e, al tempo stesso, salvaguarda «il diverso», «l'eterogeneo», come cercheremo di dimostrare tra poco. Tornando al nostro esempio, nelle culture mesopotamiche la montagna ha anche il significato di «soglia dell'aldilà»: è attraverso la montagna che le anime entrano nel mondo dei morti. La corrente espressione assira per «morire» è «aggrapparsi alle montagne». Anche in egiziano il verbo *myny* («aggrapparsi») è un eufemismo di «morire». Il sole tramonta tra le montagne ed è ancora tra le montagne che deve passare il cammino del morto verso l'altro mondo. Ma, accanto a questo simbolismo funerario della montagna, ve n'è un altro, metafisico, assai più importante. Poiché, come si è detto, la montagna costituisce il centro del mondo, è naturale che dopo la morte l'anima sia trascinata verso questo «centro». Non dimentichiamo che, per le culture tradizionali, era *reale* solo ciò che era *sacro*; lo spazio consacrato (tempio, città, ecc.) era il solo «reale» perché vi si concentrava l'intero Universo. L'unico *tempo reale* era quello liturgico, consacrato, e l'uomo non partecipava di questo tempo assoluto (formula oscura dell'eternità) se non in quanto ne fruiva all'epoca delle feste o dei riti. Trascinato da vivo verso il «centro», era del tutto naturale che dopo la sua morte egli obbedisse ai medesimi richiami dell'assoluto, del *reale*, che egli «si avvicinasse alle montagne». Giacché, se la morte è un passaggio nell'aldilà, in una zona più «reale» dei livelli profani di questo mondo – e se la montagna simboleggia *il centro*, cioè la realtà assoluta –, la formula «avvicinarsi alle montagne» acquista una legittimazione metafisica.

4. Città sacra – centro del mondo

La *ziggurat* rappresenta il Cosmo. La sua vetta è il «centro» supremo, assimilato più tardi al Polo. Quando sale i piani di una *ziggurat*, il re giunge al centro dell'Universo identificandosi così con il dio che abita il Polo. La città sacra, che ospita il tempio dietro i suoi bastioni merlati, diventa a sua volta un *centro*, la vetta della montagna cosmica (in altri termini, del Mondo). I suoi abitanti sono assimilati magicamente ai padroni divini del «centro», agli dèi. È così in alcune città indiane e in moltissime metropoli orientali.

Tutte le lingue hanno conservato l'espressione popolare del *centro*: «l'ombelico della terra». In alcune tradizioni semitiche ciò significa non solo che là si trova l'effettivo centro del mondo, ma anche che là ha inizio la creazione del mondo. «Il Santissimo ha creato il Mondo simile a un embrione. Proprio come l'embrione si sviluppa dall'ombelico verso l'esterno, così Dio ha iniziato a creare il Mondo dall'ombelico e di là esso si è espanso in tutte le direzioni». Per gli Ebrei il «centro della terra» è Gerusalemme e, più in generale, la terra santa. È per questo che *Yoma* afferma: «Il mondo è stato creato cominciando da Sion». Siccome è il centro della creazione, l'ombelico della terra, la Palestina si trova sulla vetta della montagna cosmica. Del resto, secondo un testo rabbinico, «il paese d'Israele non fu sommerso dal diluvio». Le tradizioni islamiche hanno conservato la stessa cosmologia mistica e conferito alla Mecca e alla Kâ'aba le virtù di Gerusalemme. Nel *Kîsâ'i* si afferma: «La tradizione dice: la stella polare attesta che il luogo più alto è la Kâ'aba perché si trova proprio di fronte al centro del Cielo».

In tutte le tradizioni semitiche, il *centro* (l'ombelico della terra) era immaginato come la vetta della montagna cosmica. Di qui l'importanza delle montagne nella cosmologia e nella metafisica semitiche. Esse furono create prestissimo, subito dopo le acque primordiali (*Tehom*)³; sono le fonda-

³ Dovunque le acque simboleggiano il caos, la matrice informe di ogni virtualità. L'apparizione delle montagne simboleggia l'inizio della Creazione, della rivelazione, delle forme.

menta della terra o, nella tradizione araba, «i pilastri della terra»; uniscono il mondo di sopra a quello di sotto; è dalle montagne che nascono i corsi d'acqua che rendono la terra fertile ed è al di sopra di esse che si formano le nubi portatrici di pioggia. Erano le montagne i luoghi sacri per eccellenza: il Sinai per gli Ebrei, il Garizim e l'Ebal per i Samaritani; la Mecca si trova tra due montagne. La tradizione siriana colloca il paradiso, «ombelico della terra», su una montagna più alta di tutte le altre. Ricordiamo che si riscontrano idee analoghe tra i Babilonesi, gli Egiziani e in alcune tradizioni indiane. La strada del Paradiso, quella che conduce al regno dei morti (presso gli Egiziani e i Caldei) o alla dimora del dio, si assomigliano tutte: è il medesimo *cammino verso la montagna*, la stessa «ascensione» – che il più delle volte si compie simbolicamente – salendo i piani di una *ziggurat* o di un tempio indiano⁴. Non è difficile decifrare il significato di tutte queste formule: il *cammino verso la montagna* evoca il sacro, il reale, l'assoluto; in una parola, è una *consacrazione* (il re è investito delle virtù divine via via che s'inerpica sui gradini del trono o sui piani della *ziggurat*, cioè la montagna cosmica; gli itinerari delle anime dei morti e degli eroi alla ricerca d'immortalità – Gilgamesh, Eracle, ecc. – passano per numerose montagne da scalare). «L'ombelico della terra», la montagna cosmica, è la sola *zona sacra* in tutti gli spazi che circondano l'uomo; ecco perché è là che ebbe inizio la Creazione, è di là che il Caos fu scacciato per la prima volta. Le acque del diluvio (ritorno del Caos, l'oceano primordiale, *apsu*) non poterono sommerso la cima del monte, il centro statico, a partire dal quale ebbe inizio la seconda Creazione.

Secondo un libro siriano, *La Caverna dei Tesori*, Adamo è stato creato al centro della terra, proprio nel medesimo punto in cui successivamente fu drizzata la croce del Cristo. Questa tradizione è estremamente preziosa. Da un lato, vi si decifra un significato nascosto della creazione dell'uomo che viene identificato con il microcosmo (Adamo e il Mondo sono generati entrambi dall'«ombelico della terra»).

⁴ «Un tempio indiano, costruito in pietra, rappresenta un viaggio verso l'asse del mondo, e l'entrata processionale delle sue porte un rito d'ingresso» (Paul Mus, *Barabudur*, p. 315).

Dall'altro, si afferma esplicitamente che la redenzione dell'uomo – mediante la Passione del Cristo – è stata possibile grazie a un ritorno al «centro», esattamente quello che indicano tutte le tradizioni. Soffrendo sulla cima della montagna cosmica, là dove fu creato Adamo, al centro dell'esistenza, Gesù riscatta con il Suo sangue tutti i peccati del genere umano e ne determina la salvezza. La Passione di Gesù Cristo si è dispiegata *su tutta la terra* perché, essendo la cima della montagna cosmica, il Golgota ingloba magicamente l'intero pianeta. L'agonia ha avuto inizio ed è terminata nella *realtà assoluta*, al centro dell'esistenza (una zona del tutto diversa, per il fatto di essere profana, non consacrata, partecipa del divenire non significativo, della «storia» e non dell'ontologia, dell'«evento» e non della categoria). Affrontare il tema del simbolismo della croce darebbe completezza a queste idee, ma qui abbiamo deciso di occuparci esclusivamente dei motivi arcaici e di non spiegare un simbolo tradizionale con forme recenti⁵.

La questione è che, nel mondo semita, ritroviamo dovunque questo legame tra «il centro», «la realtà assoluta», «il primo uomo», «la morte». Gerusalemme non è solo il punto di congiunzione tra la Terra e il Cielo. Essa è altresì il luogo attraverso cui si può penetrare nell'altro mondo. Una tradizione siriana ci dice che dopo il diluvio Adamo fu sepolto «alle porte della terra», cioè là dove ha inizio la dimora dei morti. L'Islam ha assimilato la credenza ebraica secondo cui la tomba di Adamo si trova a Gerusalemme. E, secondo le tradizioni islamiche, tutti i profeti sono sepolti a Gerusalemme. Ancor oggi c'è alla Mecca un pozzo presso il quale vengono deposte offerte per i morti. Non si tratta della superstizione assai diffusa secondo la quale, dato che i morti abitano sotto terra, si possono inviare loro delle offerte attraverso buche o pozzi, ma di un'idea tradizionale: essendo il centro della terra, la Mecca è il *solo* punto di congiunzione tra il Cielo e l'aldilà.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, l'asse dell'Universo passa per il centro del mondo, ed è là che sventra l'Albero della Vita. I ritmi cosmici e la vita si dispiegano a

⁵ Nei pressi di Sichem, sul Garizim, c'era un santuario chiamato «ombelico della terra» (*Giudici*, IX, 37).

partire dal «centro». Ecco perché si dice che Gerusalemme è «ricca di acque» e che è a partire dalla città sacra che le nubi gravide di pioggia si dirigono verso i quattro angoli del mondo. Le piogge portano fertilità e ricchezza, rendono possibile la vita e l'armonia, regolano le stagioni. «Le acque» sono fruttuose unicamente se il loro ritmo è regolato da un «centro». L'Islam ha conservato tradizioni analoghe. Nuwayri scrive: «basandosi sull'autorità del Profeta, Abu Hurayra ha detto: tutti i corsi d'acqua e le nuvole e le nebbie e i venti provengono dalla roccia sacra di Gerusalemme». Kazwini riporta la stessa tradizione a proposito della Mecca: «se la pioggia colpisce la Kā'aba da un certo lato, quell'anno la fertilità si estenderà in quella direzione; se la pioggia la colpisce da tutti i lati, la fertilità sarà universale». In India il «luogo del sacrificio», è denominato spesso «ombelico della terra» perché è grazie al «sacrificio» che l'Universo è sorretto, che esistono i ritmi, la vita, l'armonia. L'altare, «luogo del sacrificio», è definito anche «ventre (matrice) dell'ordine cosmico». Fin dall'epoca vedica, gli Indiani identificavano l'*altare* sacrificale con l'«ombelico». Si ritrova la stessa teoria in Clemente Alessandrino: «l'altare su cui brucia l'incenso è un simbolo della terra che giace al centro dell'Universo».

Una tradizione semitica assai diffusa vuole che Adamo abiti sotto una tenda là dove sorge la «Casa di Allah», cioè nell'«ombelico della terra». Anche Agni, dio indiano del fuoco, sta nell'«ombelico della terra»⁶. L'omologia Cielo-Terra non è meno rigorosa in India. Il «centro» della terra viene identificato magicamente con il «centro» del Cielo. Un inno dei *Rigveda* recita: «Il sacerdote che prepara il sacrificio si è posto nell'ombelico del cielo». Il simbolo del *centro* spiega tutte queste formule: «l'ombelico del cielo» significa «l'ombelico del sacrificio» in quanto solo la zona consacrata dell'altare esiste *realmente*, in modo assoluto, come esiste il «Cielo». L'integrazione dell'uomo nella *realtà* avviene con il suo ritorno al «centro». Il rituale consacra l'uomo, lo rende «simile agli dèi» perché lo riporta al «centro», nella *realtà*, nell'assoluto.

⁶ «Agni ha riposto il proprio potere nell'ombelico del mondo» (*Rigveda*, II, 76).

La mistica indiana si basa su questa restaurazione dell'uomo nel suo centro.

Le tecniche ascetiche indiane attribuiscono grande importanza all'«ombelico»: il soffio (aria, «fluido vitale») deve andare dall'«ombelico» al cuore; la concentrazione dello yogin avviene il più delle volte nell'«ombelico». Ci si imbatte in pratiche analoghe, che presuppongono una tradizione mistica estremamente antica, in alcune forme di mistica cristiana, per esempio nell'*esicasmo*. La medesima identità «ombelico»-centro è presente in culture assai lontane le une dalle altre. In galeco, *imleag* o *iomlag* (ombelico) ha anche il significato di *centro*. La capitale degli Inca, Cuzco, era chiamata «ombelico». Stando ad alcune leggende europee studiate da Hartland, Gesù fu concepito con l'orecchio; quest'ultimo è una forma del simbolismo della *spirale*, che ha il medesimo significato metafisico di *centro*.

Potremmo elencare all'infinito documenti sul simbolismo del «centro», provenienti da tutte le culture tradizionali⁷. Ci auguriamo di poter approfondire l'argomento in un'altra occasione.

Per il momento aggiungiamo che l'«ombelico» viene identificato con il «trono» su cui siede l'ordinatore dell'Universo. Generalmente, nelle mitologie e nell'architettura semitiche, un serpente si attorciglia attorno al «trono»: per esempio è così per il trono di Salomone.

Nelle leggende di tutti i popoli, il serpente è il guardiano dei tesori e delle tombe. Se il *trono* è un simbolo del centro del mondo e quindi della Terra, lui, il serpente, simboleggia qui l'Oceano, il vasto caos delle acque che, secondo gli antichi, circondano da ogni parte la Terra cercando d'inghiottirla...

5. L'Asse del Mondo – l'Albero della Vita

Abbiamo visto che la città stessa, al cui interno si trovavano il tempio e il palazzo, era considerata il centro

⁷ I documenti scritti e dipinti del mondo greco sono stati studiati da Roscher nelle sue due celebri monografie sull'*Omphalos*.

dell'Universo. Proprio come il Sovrano celeste risiede al centro del mondo siderale (cioè al Polo), il sovrano terrestre risiede nella «città sacra», nella Capitale. Questa corrispondenza tra Sovrano, Capitale, ecc., e Dio, Centro del Mondo, ecc. non si riscontra solo in Mesopotamia e nelle mitologie semitiche. La cultura cinese riposa in gran parte su una concezione del genere. Ritroviamo la perfetta omologia Cielo-Terra – *himmlisch-irdischen Parallelismus*, scrive Heine-Geldern – anche nel simbolismo afro-asiatico, sebbene probabilmente essa affondi le sue radici nelle origini della cultura babilonese.

La *ziggurat* viene definita il Pilastro del Mondo, il luogo in cui si uniscono il Cielo e la Terra. La grande Torre di Babilonia, come sappiamo, non si chiamava solo la Porta divina – perché il Cielo si apriva al di sopra di essa –, ma anche la Base del Cielo e della Terra. L'etimologia popolare di Babilonia e di Babele arrivava per l'appunto a interpretare *Babili* con «Porta del dio». Era attraverso le città sacre e soprattutto attraverso il Tempio («ombelico della Terra») che si poteva giungere al Cielo. Del resto, le leggende babilonesi che parlano del «viaggio al Cielo» sono simili alle credenze di altri popoli, secondo le quali «il cammino dei Cieli» si apre al mortale in prossimità del pilastro del Cielo.

Oltrepasseremmo i limiti di questo studio se approfondissimo il simbolo del Pilastro del Cielo, che altro non è se non l'*Asse dell'Universo*, «l'Albero della Vita» che sorge al centro del Mondo, nell'«ombelico della Terra». Moltissime tradizioni parlano di un Albero gigantesco, che ricopre o sostiene la terra intera. Per esempio, l'Albero cosmico della mitologia scandinava, *Ygdrassil*, non è che un'espressione di questo simbolismo universale. Ci ripromettiamo di dedicare un'altra opera alla questione dell'Albero della Vita. Per il momento è sufficiente ricordare che i popoli siberiani e ugro-finnici hanno mantenuto con grande nettezza il mito dell'Albero-Pilastro del Cielo. Uno Holmberg ha raccolto in due ricche monografie tutto il materiale di cui disponiamo attualmente sull'argomento. È significativo che gli Ungheresi immaginino il Pilastro del Cielo come una colonna a sette livelli; ora, la *ziggurat* ha sette piani e il tempio di Barabudur sette terrazze. La credenza in questo Pilastro del Cielo talvolta si confonde con quella in una montagna

cosmica, che i Mongoli e i Calmucchi chiamano Sumur o Sumer, e i Buriati Sumbur⁸.

L'Asse cosmico riveste un ruolo fondamentale nel pensiero mitico e simbolico dell'India e viene espresso prevalentemente con quattro formule: *la montagna, il pilastro, l'albero e il gigante*. Tutti sono al centro del Cosmo; tutti esprimono la realtà assoluta; tutti sono simboli polivalenti, che si applicano tanto al Cosmo quanto all'Uomo: ad esempio, il dio Indra è considerato un Pilastro cosmico; ma la respirazione che percorre e sostiene il corpo umano ha anche valore di colonna. Sotto questo aspetto le culture babilonese e cinese ricalcano alla perfezione il sistema simbolico indiano.

Abbiamo buone ragioni di ritenere che la medesima cosmologia abbia influenzato tanto i profeti ebrei quanto l'autore dell'*Apocalisse*. Il concetto che ne costituisce il fondamento è l'esistenza di un Centro – imperiale sulla Terra, polare nel Cielo – circondato da quattro punti cardinali o da quattro fasi cardinali della rivoluzione cosmica.

6. Corrispondenze

Ma l'omologia Cielo-Terra non si arresta qui. «Corrispondenze» e «armonie» – la struttura stessa di una visione magica del Mondo – si ripercuotono dappertutto. Tutto ciò che è conosciuto, tutto ciò che è concreto, partecipa di questa legge magica della corrispondenza. Il cosmo è diviso in regioni governate dagli dèi, regolate dai pianeti. Tra tale zona celeste e il pianeta che la domina o il dio che la rappresenta esistono rapporti magici, di «corrispondenza» e d'«influenza». Tutto ciò che succede in una zona celeste succederà anche, in un certo modo, nella vita che, sulla terra, si trova sotto la sua «influenza». Naturalmente, queste «influenze» non si esercitano sempre in maniera diretta. Vi sono innumerevoli rapporti, innumerevoli livelli tra il Cielo e la Terra. È solo in un Centro, e solo in condizioni particolari, che la Terra può essere direttamente congiunta al

⁸ I nomi di queste «montagne cosmiche» tradiscono la loro origine indiana.

Cielo. Nelle altre zone della realtà, le influenze agiscono in certo qual modo «a poco a poco».

È noto, per esempio, che un certo metallo e un certo colore corrispondevano a ciascun pianeta. Tutto ciò che era colorato – animale, pianta, pietra – era soggetto all'influenza di un pianeta. Si riscontra una «corrispondenza» analoga in Cina, dove ciascuna regione siderale era rappresentata da un colore. Tra i Babilonesi, poiché ogni pianeta era governato da un dio, ve ne era evidentemente uno per ciascun metallo. Enlil, che «regnava» sul primo mese dell'anno – e la cui influenza si esercitava quindi anche su un *tempo* determinato che gli era consacrato –, nella gerarchia dei metalli era rappresentato dall'oro. Quando Sāmaš prese il posto di Enlil, fu lui a diventare il patrono del metallo più nobile e prezioso: l'oro. Un testo neobabilonese delinea così i rapporti tra gli dèi e i metalli: Enlil, l'oro; An, l'argento; Ea, il bronzo; Ninidni, la pietra. Queste relazioni magiche tra pianeti, dèi e metalli – che creavano corrispondenze tra i colori, la data di nascita, il destino, ecc. – erano ancora vive nelle credenze popolari medievali.

Si è dimostrato che i Greci presero a prestito direttamente dai Mesopotamici queste corrispondenze. Quanto agli Arabi, sia che le abbiano prese dalla Grecia ellenistica o assimilate prima di converstirsi all'Islam, le introdussero nelle scienze medievali, in particolare nell'alchimia⁹.

L'omologia Cielo-Mondo implica dunque una serie infinita di corrispondenze magiche tra tutti gli ordini dell'esistenza. Non è difficile comprendere perché un certo colore esercita un'influenza fasta o nefasta, perché un certo metallo esalta o deprime, perché un certo «tempo» è di buono o di cattivo augurio. Ciascuna forza magica, il cui centro è posto in una regione siderale diretta da un pianeta o governata da un dio, pervade tutti i livelli della realtà, a poco a poco o per corrispondenze.

Non sapremmo dire se nelle epoche più remote delle culture mesopotamiche questa cosmologia fondata sull'omologia Cielo-Terra includesse già in modo preciso la nozione di

⁹ Fritz Saxl tenta di spiegare le credenze astrologiche degli Arabi di Harran con antichi dogmi babilonesi. Anche Julius Ruska si è dedicato alla questione.

subordinazione del destino umano agli astri. Del resto questa nozione – poi presente a partire dal periodo centrale della storia della Mesopotamia – era una conseguenza diretta della cosmologia e, se occorse del tempo perché s'imponesse alla coscienza di tutti, questo tempo fu occupato dalla sua *scoperta* e non dalla sua *creazione*.

Ritorneremo su questa concezione fondamentale quando parleremo della metallurgia babilonese. Per il momento sottolineiamo l'importanza del ruolo che rivestì la visione magica nella nascita dell'astrologia mesopotamica e la sua influenza capitale nel Sudest asiatico e nel Mediterraneo. La nozione di *destino* implacabile fu fondata da questa visione magica. L'idea di *libertà* aveva tutt'altro valore in un Cosmo chiuso, pervaso dalla forza magica degli astri. Tutto ciò che rientrava nel campo dell'esperienza umana era imbevuto di un'energia magica, invisibile, che modificava la volontà dell'uomo. Nato sotto il segno di una determinata stella e partecipe, volente o nolente, di un determinato destino cosmico, l'uomo doveva risolvere il problema della sua redenzione e quindi della sua libertà per vie che oggi, a una coscienza europea e cristiana, sembrano decisamente assurde. Non si è ancora mostrata nella sua vera luce la rivoluzione provocata a questo proposito dal cristianesimo, che ha distrutto il destino individuale, astrologico, per ripristinare la libertà umana e rendere l'uomo solidale con un destino collettivo, adamitico, e non magico, cosmico.

Poiché tutto ciò che esiste sulla terra esiste anche in Cielo, foss'anche sotto un'altra forma, e poiché la vita terrena riflette la struttura e la dinamica siderali, era fatale che pure il corpo umano fosse considerato uno specchio del Cosmo. Ritroviamo questa convinzione tra gli Ittiti, popolo aianofono, ma fortemente influenzato dai Sumeri e dagli Accadi, soprattutto per ciò che concerne la vita religiosa. La magia ittita è segnata da un'omologia fra macrocosmo (l'Universo) e microcosmo (il corpo umano). La testa dell'uomo corrisponde al Cielo, le sue mani alla terra, i suoi occhi alle acque, e così via. È per questo che un testo di magia terapeutica, riassunto da G. Furlani, indica che i mal di testa devono essere gettati in Cielo, i dolori alle mani cacciati sotto terra, ecc.

È improbabile che questa corrispondenza macrocosmo-microcosmo sia nata da una proiezione mitica del corpo

umano nella natura, cioè da un'identificazione delle zone cosmiche con gli organi anatomici e le funzioni psicologiche. Quanto sappiamo delle teorie cosmologiche e fisiologiche indiane ci spinge a pensare che il processo sia stato inverso. Infatti in India l'uomo organizzò il proprio corpo (creò una «carta mistica» che possedeva i suoi centri) sul modello del Cosmo. È possibile, come ritiene J. Filliozat, che la teoria dei cinque Venti cosmici abbia necessariamente condotto alla «scoperta» delle cinque Respirazioni. Il nostro punto di vista si discosta un po' da questa ipotesi in quanto riteniamo che il «modello cosmico» su cui si appoggiavano le teorie filosofiche possedesse – unitamente a un significato cosmologico – una realtà rituale, mistica. L'uomo «identificò» i Venti cosmici nel suo corpo e applicò a se stesso un modello cosmologico dopo aver *realizzato misticamente e ritualmente* un certo «uomo cosmico». In altri termini, queste concezioni non hanno a fondamento né la fisiologia né la cosmologia, ma una visione totale della realtà, un «uomo cosmico»: l'uomo che supera e annulla la Creazione (il mondo tagliato in due).

Va da sé che l'omologia cosmica e biologica, che abbiamo illustrato solo con alcuni esempi, comprende tutti gli ordini della realtà e della vita. Se è consentito parlare di legge, allora bisognerà cercarla in questa concezione dell'omologia, delle corrispondenze cosmiche, della magia universale. Al di là del loro valore pratico, gli oggetti possiedono un *significato* di origine magica. I fatti e i gesti dell'uomo, poiché si ricollegano a oggetti saturi d'energia o che partecipano di certi valori sovrumanici, saranno diretti da leggi sacre, precise. Affinché i suoi atti non lo «modifichino», l'uomo li trasformerà in riti.

Giacché è appunto questo il senso del rito: rendere l'individuo solidale con la collettività, con la vita organizzata e, infine, con un Cosmo vivo. Tutti gli atti dell'uomo, anche se totalmente profani (camminare, respirare, nutrirsi, fare l'amore, ecc.), sono trasformati in rituali: cioè in strumenti disindividuallizzanti e solidarizzanti con le «norme». In una società tradizionale siffatta, l'uomo non è più *solo*, perché tutto ciò che fa ha un significato ecumenico, accessibile all'insieme della comunità. Si potrebbe quasi affermare che non è neppure più necessario «comunicare» alcunché d'individuale, da una persona all'altra – proprio come quan-

do ci si imbatte in un bambino o in un vecchio non si avverte la necessità di farsi dire che si tratta di un bambino o di un vecchio. «L'identità» dell'essere umano – le sue intenzioni, la sua vita interiore, il suo ceto sociale, la sua posizione economica – diventa trasparente grazie a questa disindividuazione, alla trasformazione della vita in rituale e delle «occorrenze» in «categorie».

II. Magia e metallurgia

1. Lapis-lazzuli

L'omologia Cielo-Terra costituisce, come si è visto, l'orizzonte mentale delle culture mesopotamiche. È indispensabile tener conto di questa legge fondamentale se si vuole comprendere il vero significato dei gesti, degli oggetti e dei nomi che si ritrovano in questa civiltà arcaica.

Là dove tutto è connesso, dove tutto è legato in una rete di fili invisibili che formano un insieme, niente è creato a caso, in base a un'iniziativa personale, profana. Così, sono la cosmologia e la teologia mesopotamiche che permettono di comprendere il ruolo di primo piano che il lapislazzuli riveste nella vita babilonese. Il blu di questa pietra semipreziosa è quello del Cielo stellato: sui bassorilievi, la barba del dio-luna, Sin, divinità della notte stellata, era fatta di lapislazzuli. Così, tra gli Egiziani, la capigliatura di Ra, il dio del sole. Per quanto riguarda la «pavimentazione in zaffiro» che si trova sotto i piedi di Jahvè (*Esodo*, XXIV, 10), anche in questo caso si tratta in realtà di lapislazzuli. Questa pietra blu simboleggiava tutta la magia del Cielo stellato.

Questa «magia del Cielo stellato» non è una mera espressione letteraria. Corrisponde esattamente alle virtù di cui i popoli orientali fregiavano questa pietra pura. Non era soltanto la barba del dio-luna ad essere raffigurata in blu per sottolinearne concretamente la natura: tutte le virtù lunari su cui egli regnava erano simboleggiate dal lapislazzuli. Quando, in un celebre bassorilievo, Nanna, altro nome del dio-luna, incita il Re a erigere la Torre (di Babele), lo ispira offrendogli una coppa di «acqua di vita». Non è per niente difficile comprendere il simbolo di questa coppa dell'«ispirazione» afferrata dal dio-luna, padrone del Cielo stellato.

Una costruzione tanto grandiosa e, soprattutto, investita di tali e tanti significati sacri e cosmologici, non poteva che essere ispirata da una magia lunare, governata proprio dal signore della notte. La stessa notte segreta, percorsa dai ritmi lunari che rendono fertile l'intera vita cosmica, è altresì la fonte dell'«ispirazione», dei germi delle grandi creazioni umane. Questa concezione era realmente organica nella vita dei popoli orientali, come dimostra questa citazione del quarto libro, apocrifo, di Esdra: «Allora aprii la bocca e, ecco là!, toccai una coppa piena, che sembrava colma d'acqua, ma il cui colore era uguale a quello del fuoco». Si tratta esattamente della «coppa dell'ispirazione» del bassorilievo babilonese e della bevanda che conferisce all'uomo il dono di costruzione cosmologica o di profezia, virtù sacre per eccellenza.

Il legame magico fra la Notte, la Luna, l'Acqua, la Fertilità, la Morte e l'Immortalità – una delle prime sintesi mentali che tentano di spiegare l'insieme della vita cosmica e di fondere i diversi livelli esistenziali in un'unica immagine – è altresì presente nella *Weltanschauung* mesopotamica. Abbiamo anche buone ragioni di pensare che il paese dei due fiumi fu uno dei principali centri di diffusione dei miti e delle leggende tessute intorno a questa intuizione fondamentale. Nella *Mandragore* analizziamo dettagliatamente l'origine e la funzione di questi miti, pertanto non vi insistiamo oltre. Tuttavia ricordiamo che il *kiškanu* (senza dubbio «l'Albero della Vita») che cresceva accanto a E-abzu, il principale tempio dedicato a Ea, aveva rami simili al lapislazzuli¹⁰. La rappresentazione di un «albero della vita» in lapislazzuli e ornato di pietre preziose è rimasta a lungo nell'immaginario popolare; gli apocrifi ebraici e cristiani, le leggende degli eroi, i racconti orientali, ecc. menzionano un albero simile che cresce in paradiso o in un giardino incantato, che non va confuso con le parallele leggende dell'albero dalle mele d'oro che arricchiscono le mitologie greca e celtica.

¹⁰ Il *kiškanu* recita un ruolo importante nella leggenda di Gilgamesh. Cresce «all'imboccatura dei due fiumi», là dove penetra Gilgamesh alla ricerca di Uta-Napistim, da cui spera di ottenere l'immortalità.

Ea era il dio degli Abissi, delle Acque sotterranee e quindi si comprende facilmente che venisse collegato con la notte lunare. I metalli e le pietre preziose – saturi di virtù magiche – gli appartenevano ed egli era il protettore di metallurghi e artigiani. Poiché le fondamenta dei templi affondavano profondamente nella terra – quindi nell'*abzu*, nelle acque sotterranee –, era la saggezza di Ea a guidare i costruttori dei monumenti sacri. La creazione umana era perennemente collegata con la fonte eterna della vita, con l'Acqua, con la Luna, con la Notte. Solo il fatto di essere in contatto con gli dèi del Cielo stellato o delle Acque permetteva agli uomini di *creare* in un senso cosmologico (templi, torri, ecc., altrettanti «centri cosmici»). «L'ispirazione» delle costruzioni era in realtà un germe vivo generato dalla notte o dall'acqua; ciò che nell'ordine biologico corrisponde alla fecondazione e alla nascita delle forme organiche, nell'ordine spirituale corrisponde all'«immaginazione» e alla creazione. Per inciso, la dignità della condizione umana non veniva assolutamente mortificata in queste culture arcaiche dove gli dèi cosmici e le forze magiche recitavano un ruolo di primaria importanza, giacché, grazie alle sue creazioni, l'uomo prendeva parte all'«unificazione» del Cosmo in quanto ciascun tempio o monumento che egli erigeva era un «centro» in cui si ritrovavano tutti i livelli della realtà sensibile e sovrasensibile. Come abbiamo osservato alla fine del capitolo precedente, se in una concezione magica dell'Universo non è possibile parlare di libertà dell'uomo, non per questo l'umanità era schiava di determinate forze o determinati dèi: essa era integrata ed esisteva in quanto tale in una invisibile rete magica che avvolgeva il Cosmo intero, inclusi gli dèi. Questo tipo di concezione ha dominato non solo nell'antichità, ma anche nell'età moderna; così, il positivismo del XIX secolo integrava l'uomo nel Cosmo fino ad annichilirlo, privandolo di ogni speranza di autonomia e spontaneità.

Torniamo ai ruoli e ai simboli del lapislazzuli sottolineando un fatto significativo: in alcune tombe antiche dell'isola di La Plata (all'Equatore), se ne sono ritrovati ventotto pezzi tagliati a cilindri e accuratamente levigati. Si è potuto provare che non appartenevano agli isolani e che, verosimilmente, erano stati lasciati da gente del continente recatasi là per prender parte a riti e a ceremonie sacre. Anche in Perù, in una tomba inca si è scoperto un grande e bel lapislazzuli.

Proprio come nelle civiltà afro-asiatiche, questa pietra «celeste» era considerata nelle culture amerindie un accessorio sperimentato che facilitava il viaggio dell'anima del defunto¹¹. Diciamo anche – dettaglio non privo d'importanza – che ancor oggi in Africa Occidentale si attribuisce un eccezionale valore sacro alle pietre artificiali blu, come testimonia la ricca documentazione raccolta sull'argomento da Leon Wiener¹². Come sostiene F.B. Pearce, è probabile che queste piccole pietre blu siano fabbricate in loco da secoli. Dal canto suo, Wiener ritiene che furono gli Arabi a portarle sulle coste africane in età medievale. Le superstizioni degli indigeni in materia sarebbero quindi vestigia dell'ancestrale sistema astrale magico che ha dominato tutte le culture afro-asiatiche. Come che sia, il loro simbolismo e il loro valore religioso devono essere interpretati in base ai documenti mesopotamici e mediterranei relativi al lapislazzuli, sebbene si abbia a che fare con credenze snaturate, il cui nucleo cosmologico si è perduto da molto tempo. Non sarebbe questo l'unico caso di «oblio» che ci offre la storia della vita mentale dell'uomo. Il significato primordiale, cosmico, di un simbolo o di un rito si perde e viene sostituito da un significato magico, che inizialmente aveva solo un ruolo secondario.

2. Meteoriti

Non sapremmo dire se fu a causa delle loro concezioni cosmologiche che i Babilonesi attribuirono ai metalli un'origine celeste o se, al contrario, essi giunsero a queste concezioni per aver osservato precocemente i meteoriti e perché il primo ferro che essi conobbero fu quello meteoritico. È superfluo ricordare l'importanza dei meteoriti nella forma-

¹¹ In Egitto (XV sec. a.C.) pezzetti di lapislazzuli appesi al collo di un bambino lo premunivano da ogni malattia.

¹² Le ipotesi di Leon Wiener circa una presunta influenza esercitata sulle civiltà amerindie dalla cultura africana che, a sua volta, era stata fortemente influenzata dagli Arabi non hanno alcun valore scientifico. Viceversa, la documentazione che egli ha raccolto è estremamente ricca e seria.

zione delle credenze primitive e popolari relative al Cielo, credenze che talvolta ci spingono a supporre che certi popoli consideravano il Cielo una volta di pietra. I meteoriti hanno impressionato molto la mente dell'uomo primitivo. Sono noti alcuni celebri esempi di adorazione delle pietre cadute dal Cielo: la Kâ'aba a La Mecca o il meteorite di Pessinunte in Frigia, che era venerato come immagine di Cibele e che fu trasportato a Roma dietro ingiunzione dell'oracolo di Delfi poco dopo la Seconda guerra punica (204 a. C.). Ma, al di là di questi esempi famosi, le collezioni etnografiche e folkloriche ci forniscono documenti numerosissimi che illustrano la devozione da cui sono tuttora circondate le *pietre di fulmine* che, d'altronde, il più delle volte sono semplicemente pietre rinvenute in luoghi colpiti dal fulmine. Tutto ciò che proveniva «dall'alto» era imbevuto di forze magiche e sacre. E tale devozione s'inquadra perfettamente nell'insieme del sistema le cui leggi tenevano unito l'intero Cosmo.

Prima del ferro terrestre, l'uomo primitivo ha conosciuto e utilizzato il ferro meteoritico. Gli Eschimesi che lo impiegano ancor oggi lo forgiano con strumenti di pietra. Richard Andree ha inserito in uno dei suoi libri un'incisione che rappresenta un coltello groenlandese di ferro meteoritico, di ottima fattura. Secondo T. A. Rickard¹³, quando Cortez domandò agli Aztechi donde ricavassero alcuni dei loro coltelli – riservati ai capi –, essi gli indicarono il cielo. Si può dire altrettanto delle civiltà mesopotamiche e afroasiatiche. I Sumero-Accadici conobbero prima di tutto il ferro meteoritico; l'ideogramma *an-bar* (costituito dai pitogrammi «Cielo» e «Fuoco») significa «metallo celeste» ed è la più antica denominazione sumerica del ferro. La parola che gli succedette, *bar-gal*, cioè «il grande metallo», è riconoscibile nell'assiro *parzillu*, nel siriano *parzla* e nell'ebraico *barzel*.

In Egitto, dove il ferro locale fu sfruttato bene solo al tra-

¹³ La sintesi tentata da Rickard è a tratti molto superficiale così come la sua documentazione etnografica e archeologica è minima. Tuttavia, i suoi due grossi volumi, in una lingua europea, costituiscono al momento [nel 1937: N.d.T.] la sola storia generale del ruolo dei metalli nella civiltà umana.

mento della civiltà faraonica, il termine che lo designa trasdisce la stessa origine meteoritica: *biz-n.pt* (in copto *beni-pe*), «metallo del cielo». Wainwright ha dimostrato che questo termine si riferiva alle meteore e non a una *Farbenanalogia* come si credeva fino a quel momento. Quando si cominciò a estrarre il minerale, si distinsero i due tipi di ferro e si coniò un nuovo termine: «ferro della terra». Ma questo arricchimento del vocabolario metallurgico è relativamente tardo. Può essere considerata un'eccezione l'origine terrestre dei pezzi di ferro rinvenuti nella piramide di Cheope (verso il 2650 a. C.) e in un sepolcro di Abido (verso il 2500 a. C.), origine che non sarebbe più possibile mettere in dubbio dopo le ricerche di H. Quiring¹⁴.

Secondo un testo ittita, i re del XIV secolo a. C. utilizzavano «il ferro nero del cielo». Persson ha stabilito un rapporto tra la parola greca che designa il ferro, *sideros*, la cui etimologia è sconosciuta, il latino *sidus*, -*eris* e il lituano *svidu*, «brillare». Il ferro meteorico era noto a Creta fin dall'età minoica (verso il 2000 a. C.); se ne è trovato in una tomba nei pressi di Cnocco. Taluni passi dell'*Iliade* sembrano conservare il ricordo di questa origine astrale del ferro.

3. I segreti della metallurgia

La loro origine meteorica conferiva naturalmente numerosissime virtù magiche ai metalli. Caduti dal Cielo (le meteore) o strappati alle viscere della Terra, essi erano in ogni caso imbevuti di virtù magiche. Per questo era proibito che li lavorasse chicchessia. Come vedremo, i rituali metallurgici avevano una funzione magica precisa e non soltanto nelle culture mesopotamiche. In Cina e in India, i paioli in cui si fondeva il minerale e gli «iniziatì» che conoscevano i riti venivano circondati da un'area sacra, alimentata e pro-

¹⁴ H. Quiring dimostra che il ferro terrestre egiziano è stato rinvenuto nella sabbia del Nilo, specificamente nella sabbia aurifera della Nubia, che accoglie grani di magnetite ($Fe_3 O_4$), contenente più del 60% di ferro.

tetta da forze magiche. Un testo di Senancherib, tradotto da G. Boson, lascia intendere che esisteva fin dai tempi più antichi una casta speciale – costituita da indovini, maghi, sacerdoti – votata alle arti del metallo e custode di un «segreto» informato alla magia, che si trasmetteva solo oralmente. Altrettanto avveniva in Egitto, dove le operazioni metallurgiche e tecniche erano strettamente connesse alle pratiche sacerdotali; del resto sembra che fossero i preti ad approntare le statue sacre. I rapporti tra «fonderie» e «stregoneria» esistono ancor oggi in alcune culture popolari asiatiche. La gente che lavora i metalli entra in contatto con forze oscure e pericolose. Che il metallo abbia un'origine meteorica o terrestre, la sua magia è sempre temibile. Nel primo caso esso è investito di tutte le virtù del Cielo da cui si è staccato¹⁵; nel secondo, il minerale viene strappato innanzi tempo alla matrice della Terra Madre, e questa operazione quasi ostetrica è estremamente rischiosa a causa delle forze magiche che libera.

L'etnografia e il folklore ci aiutano a comprendere meglio queste antichissime credenze relative alla metallurgia. Nel nord-est dell'America, per esempio, i fabbri sono assai apprezzati; i segreti del loro mestiere si trasmettono esclusivamente di padre in figlio. Viceversa, in Africa, i fabbri sono a volte rispettati, a volte disprezzati; ma, in entrambi i casi, sono ritenuti persone misteriose, quasi confuse con gli stregoni. Per esempio, l'etnia Bari, sul Nilo Bianco (Africa Centrale), tratta i fabbri itineranti come paria, mentre essi godono di grande considerazione in Congo, dove li si ritiene di estrazione regale. Per i Fani, il fabbro è al tempo stesso sacerdote e guaritore. Gli Ogowè, che non sanno lavorare il ferro, venerano i mantici da fabbro delle popolazioni vicine, che mettono nella panoplia dei propri feticci. Si incontra un costume analogo in una delle più antiche tribù indiane, i Bhil, che offrono alle punte delle loro frecce le primizie raccolte. In compenso in Africa i Jolofi spingono a tal punto il disprezzo per i fabbri che persino una schiava non si sposerebbe con uno di loro. Quanto ai Tibbu, giungono addirittura ad escluderli dalla società.

¹⁵ Robert Eisler mostra che i meteoriti metallici hanno condotto all'idea dei cieli metallici – in ferro, in rame, in argento, in oro.

Tutte queste superstizioni e questi costumi testimoniano la funzione ambivalente del ferro, alla quale gli Africani, a guisa di altri popoli, attribuiscono un'origine divina e misteriosa. Il ferro è investito di tale forza magica che chi lo forgia e ne conosce i «segreti» diventa naturalmente un essere pericoloso – screditato, temuto o rispettato, secondo le circostanze. Cosicché i fabbri in quanto tali costituiscono dovunque una casta a sé, considerata un gruppo misterioso che occorre isolare dal resto della comunità. Ancor oggi, nella coscienza popolare, il ferro conserva poteri sovrannaturali, e il *coltello* riveste un ruolo di primo piano nella magia. Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, XXXIV, 44) afferma che il ferro è efficace *contra noxia medicamenta* e anche *adversus nocturnas lymphationes*. Credenze analoghe sussistono presso i Daiachi così come tra i musulmani iracheni e turchi.

I riferimenti citati da I. Goldziher, benché numerosi, rappresentano solo un quarto dei materiali raccolti da S. Seligmann. Tali documenti sottolineano l'ambivalenza magica del ferro nella coscienza popolare. La paura che gli Zingari ottonai e stagnai continuano ad ispirare, l'isolamento cui li costringono tutte le altre comunità umane sono dovuti in gran parte alla loro lunga familiarità con i metalli. D'altro canto, R. Andree sottolinea che questi Zingari hanno numerosi tratti in comune con i fabbri africani.

Se dovunque si conferisce una virtù magica o divina ai metalli di origine meteorica, la scoperta dei minerali sotterranei invece viene attribuita a una certa «ispirazione» inviata all'uomo dagli spiriti superiori o a una «rivelazione» di Dio (o degli dèi) tramite i santi (o gli stregoni). È «la coppa dell'ispirazione» del bassorilievo mesopotamico e del libro apocrifo di Esdra. I geni sotterranei, custodi delle miniere e dei tesori, o i santi che proteggono l'umanità rivelano i segreti dei metalli e collaborano così alle «costruzioni». Il motivo primordiale dell'«ispirazione» divina è rimasto vivo in tutte le aree ricche di metalli o di minerali.

Un viaggiatore greco, Nucius Nicander, che visitò Liegi nel XVI secolo, riporta la leggenda della scoperta del carbone nella versione diffusa nel Nord della Francia e in Belgio: un angelo apparve sotto le spoglie di un venerabile vegliardo a un fabbro che alimentava a legna la sua fornace e gli mostrò il luogo in cui si trovava l'ingresso di una miniera di

carbon fossile. Nel Finisterre, era una cattiva fata (*groac'k*) a rivelare agli uomini l'esistenza del piombo argentifero. San Perano, patrono dei minatori, inventò la fusione dei minerali. I geni a guardia delle miniere sorvegliano gelosamente i tesori che vengono affidati loro. È per questo che, in Africa Occidentale e altrove, si crede che chi scopre una miniera muoia poco dopo. (Questa credenza va collegata alle superstizioni universali relative a un «luogo nuovo»: colui che entra per primo in una casa nuova o che per primo attraversa un ponte costruito di recente muore poco dopo.) I Melanesiani non iniziano a sfruttare una miniera senza essersi abbandonati a numerosi rituali e ceremonie. Era così anche in Europa fino alla fine del Medio Evo: servizi religiosi precedevano l'apertura di ogni miniera giacché, come vedremo, questa era ritenuta una matrice viva nella quale i minerali venivano generati e crescevano come nelle viscere. I minatori presumevano che desse riparo a ogni tipo di genio sotterraneo, benevolo o malevolo, fra cui «Mastro Hoemmerling», che il popolo chiamava «il Monaco della Montagna», e «la Dama bianca», che preannunciava le frane, insieme ad altri innumerevoli fantasmi e folletti.

Dovunque, quindi, la metallurgia fu un'arte sacra perché, come abbiamo dimostrato, i metalli non facevano parte dei «dati profani» dell'esistenza: essi provenivano da zone extra-terrestri. Che fossero inviati dal Cielo o strappati dalla matrice sotterranea, essi arrivavano sempre «da altrove». Anche in questo caso, la logica delle culture arcaiche si rivela coerente. Quanto non appartiene naturalmente all'uomo, quanto non si trova vicino a lui, quanto non partecipa della «condizione adamitica dell'esistenza» è misterioso, sacro o demoniaco, perché tutto ciò *muta la sua natura*. È questo il senso autentico, primigenio, di tutte le credenze relative alla metallurgia: i metalli mutano la natura dell'uomo e ne modificano l'esistenza. La modificazione avviene, per un verso, in quanto lo stato paradisiaco viene annullato (le tappe dei raccoglitori di frutta e di semi) e sostituito con una nuova condizione; per un altro perché *la presenza* stessa dei metalli nella società umana porta con sé numerose forze magiche sconosciute appartenenti ad altri livelli cosmici e perché queste forze oscure schiudono altri orizzonti all'anima umana permettendole di cimentarsi con nuove esperienze.

Ecco perché le credenze sulla metallurgia e i «segreti» delle fonderie, che ritroviamo, trasformate, nelle tradizioni cinesi, indiane e mesopotamiche, sono presenti anche in quelle elleniche. Le leggende sulle prime conoscenze metallurgiche, considerate inizialmente come tecniche sacre, raggiunsero l'Ellade tramite l'Asia minore, più precisamente tramite la Frigia e le isole orientali. I Dattili, i Cabiri, i Coribanti, i Cureti, i Telchini originariamente erano tutti spiriti metallurgici. I Cabiri, al pari dei Dattili, erano chiamati «signori delle fornaci» o «potenti a mezzo del fuoco», e il loro culto – riti in cui la presenza dei metalli è significativa – finì per diffondersi in tutto il mondo mediterraneo, fino all'Egitto.

I Dattili, che introdussero a Creta e nella Troade i primi «segreti della metallurgia», erano sacerdoti di Cibele. Costei, presa in seguito per una divinità delle montagne, era originariamente la dea delle miniere e dei metalli ed abitava all'interno delle montagne. Fatto significativo, essa fu dunque una delle dee-madri intorno alla quale, in un secondo tempo (cioè quando divenne una divinità delle montagne), vennero elaborati «i misteri» della morte e della resurrezione di Attis; fu Cibele ad ispirare gli uomini «rivelando» loro i misteri della metallurgia. Anche Cibele, come altre grandi dee quali Ištar e Iside Demetra, «ispirava» e guidava l'uomo sul cammino dell'immortalità. La morte e la resurrezione di Attis, il cui mistero fu celebrato da Cibele, «ispirò» gli uomini; il rito che essa compì servì da modello alla tecnica della loro resurrezione. Così il professor Mosso, scavando un sito neolitico a Festo, è riuscito a trovare, oltre a figurine in terracotta che rappresentano la dea-madre e alcuni pettini, un grosso pezzo di magnete che apparentemente non è originario di Creta.

Nella monumentale opera su cui basiamo le nostre informazioni, sir Artur Evans riproduce una di queste raffigurazioni della grande dea neolitica; il modo rudimentale con cui essa è realizzata ci fa comprendere che ci troviamo di fronte a una credenza estremamente antica.

Altrettanto significativo è che ritroviamo una credenza analoga nell'altro emisfero: si sono rinvenuti dei pezzi di ferro in alcune tombe arcaiche dello Yucatán, accanto a perle e conchiglie, amuleti dispensatori di «vita» e di «immortalità». A sua volta, studiando i megaliti dell'Alto

Laos, Madelaine Colani ha scoperto perle arcaiche e campane di bronzo. Ora, cosa inquietante, le donne daiache indossano tuttora collane di perle e di campanelle di bronzo. Giacché se la perla, simbolo della matrice universale, emblema della Vita e dell'infaticabile Creazione, garantisce un soggiorno felice nell'aldilà, analogamente il ferro, estratto dalla terra (e in tal caso esso è anche un emblema della matrice universale) o caduto dal Cielo, mantiene il contatto tra l'anima del defunto e le regioni sacre, siderali. Ora, tali regioni sono sacre appunto in virtù della loro *realità*, della loro *continuità*, del fatto che, sebbene partecipino del divenire universale, non sono periture come le creature terrene, ma sono eterne.

I documenti citati in questo capitolo spiegano quindi concezioni cosmologiche simili a quelle che abbiamo riscontrato occupandoci dell'omologia Cielo-Terra in Mesopotamia e altrove. Cosicché, qualunque sia il nostro modo di affrontare l'orizzonte mentale dei «primitivi» o delle culture arcaiche, vi scopriamo la stessa *Weltanschauung* e la stessa coscienza della partecipazione alla grande Vita cosmica, tramite qualunque esperienza, fosse pure insignificante. In ogni istante l'uomo è in contatto con i ritmi e i livelli cosmici. Lungi dall'isterilire la sua anima, questa partecipazione gli offre una visione totale del Cosmo permettendogli al tempo stesso di compiere superbi tentativi di «unificazione» di quel Cosmo che la Creazione ha diviso¹⁶.

¹⁶ Ci siamo occupati di questa «unificazione» nel primo capitolo di questo libro e nella *Légende de Maître Manole*. Svilupperemo l'argomento in un'opera che dedicheremo al Simbolo.

III. Cosmo vivo

1. Creazione e nascita

Per le culture mesopotamiche, come per altre culture arcaiche, la vita costituiva un carattere universale del reale. Ciò non significa che tutti gli ostacoli fossero «animati». Non abbiamo a che fare con una credenza animistica che attribuisce a ogni cosa una certa forza magica oscura. In Mesopotamia il sistema era più complesso e raffinato, risultato di un lungo rapporto con il Cosmo. «La vita» degli oggetti inanimati non si riduceva a una dinamica misteriosa, alla loro capacità di essere ricettacoli o fonti di energie magiche. La vita cosmica era organizzata esattamente come quella degli uomini: conosceva la *nascita*, la *sessualità* e, in alcuni casi, la *morte*.

La nascita degli oggetti inanimati non si limitava alla loro *creazione*. Come vedremo subito, metalli o pietre che fossero, continuavano a *nascere* molto tempo dopo. Quindi, essi vivevano contemporaneamente all'uomo e prendevano parte al suo stesso destino. Dunque, sostenere che le civiltà arcaiche ignoravano la storia non è che un luogo comune. Esse conoscevano un altro tipo di «storia», al cui centro non si trovava l'uomo in quanto tale ma la Vita. In tal modo non solo potevano rendere la vita del Cosmo solidale con il dramma dell'uomo ma render altresì *contemporanei* di questo dramma il più ampio numero di livelli della realtà cosmica.

La creazione dell'uomo è uno degli episodi più significativi della mitologia mesopotamica.

Senza entrare nei dettagli, qui ci limiteremo a ricordare che, secondo le tradizioni più antiche, Marduk (sempre associato a una grande dea, Nintud, Aruru o Mami) creò gli

uomini con un *autosacrificio*. Nella maggior parte delle leggende primitive, l'uomo era fatto d'argilla o di polvere¹⁷. Ma tra i Mesopotamici la tradizione rimaneva integrale: per creare l'uomo, a Marduk era stata necessaria non solo della terra ma anche il proprio sangue:

Solidificherò il mio sangue, ne farò ossa
Metterò l'uomo in piedi, in verità l'uomo sarà
Costruirò l'uomo, l'abitatore della terra...

King, che ha tradotto e curato questo testo, lo accosta alla tradizione caldea della Creazione, quale fu trascritta in greco da Berozo (nel III secolo a. C.) nella sua preziosissima cosmologia babilonese. «Ora, vedendo che la terra era deserta ma fertile, Bel ordinò a uno degli dèi di strappargli la testa e di impastare con la terra il sangue che ne sarebbe colato, e di forgiare gli uomini e gli animali capaci di sopportare l'aria». Lo stesso tema lo ritroviamo in Egitto. Non è difficile comprendere il significato generale di questi miti: la creazione è sempre un sacrificio; una vita non può essere «presa in prestito» che da un autosacrificio. Questa concezione è talmente radicata nell'animo umano che la si ritrova anche in alcuni «motivi» che conservano solo assai vagamente lo schema cosmologico (i riti di costruzione, la *Légende de Maître Manole*, ecc.).

Questo gesto primordiale del dio, che creò l'uomo con il proprio sangue, in un modo o nell'altro è imitato e ripetuto dall'uomo in tutto ciò che «fa» e «costruisce», incluso il momento in cui sostituisce un'effigie o un rito a un autosacrificio. Ma se l'uomo è stato generato con sangue divino, altre cose sulla terra partecipano altrettanto direttamente al corpo o alla vita di un dio (sia pure in maniera presumibilmente meno significativa). Per esempio, secondo la tradizione egiziana, il Nilo ha come fonte sia il sangue sia lo sperma di Osiride¹⁸. I fiumi sacri mesopotamici avevano la propria

¹⁷ Secondo una tradizione persiana l'uomo è creato con il sudore del dio. Nelle leggende semitiche, invece, è fatto d'argilla. In alcune isole dell'Oceania si crede che sia fatto di polvere (di sporcizia) mescolata al sangue del Creatore.

¹⁸ Secondo alcune tradizioni egiziane, i Sudanesi furono creati da Ra in seguito a un atto di autoerotismo.

sorgente nella matrice di una grande dea. In alcune lingue semitiche «foce» significa anche «vagina della dea»¹⁹. Dovunque la stessa idea: l'uomo, le acque, la vita organica scaturiscono dal sangue o dallo sperma di un dio.

Ma, come mostravamo sopra, gli oggetti inanimati continuano a *nascere* sulla terra molto tempo dopo la Creazione. Nascono, si moltiplicano e, talvolta, muoiono esattamente come gli uomini. Nonostante ciò un solo uomo partecipa totalmente all'immortalità: Uta-napishtim, che gli dèi hanno messo su un'isola «alla foce dei due fiumi». Gli oggetti inanimati – pietre, metalli, gemme preziose –, sebbene siano nati simili all'uomo (e talvolta identici dal punto di vista «ostetrico») e crescano come tutti gli altri esseri, hanno una vita assai più lunga di quella dell'uomo. Quindi prendono parte più a lungo, più intensamente, alle sfere celesti che li hanno generati sulla terra, sono investiti di maggiore *realità*, di maggiore forza magica. È per questo che la loro vicinanza al corpo umano è benefica. Per il fatto di essere animati, di aver avuto una nascita quasi «ostetrica», ma di non morire che assai tardi, mettono l'uomo in una corrispondenza astrale favorevole e gli assicurano una vita più lunga e più prolifica rafforzando la sua »realità«. È in questa credenza che risiedono la magia e la mistica delle pietre preziose e semipreziose. Se la perla è il simbolo della matrice universale e rende fertile la donna che la indossa, in Cina la giada è il simbolo del principio solare eterno, immutabile, e colui che la indossa assimila queste virtù magiche che, dopo la sua morte, impediranno al suo corpo addirittura di decomporsi.

2. Il sesso delle piante

Come la Vita, la sessualità è un carattere universale del reale. Tutto ciò che vive porta frutti, si moltiplica in confor-

¹⁹ La sorgente di un fiume può essere considerata la vulva della terra. In babilonese, *Ka* e *pu* significano «imboccatura», *pu* = «vulva». Al babilonese *nagbu*, «sorgente», corrisponde l'ebraico *neqeba*, «femmina». In ebraico, il termine che significa «pozzo» s'impiega anche nel senso di «signora», «sposa».

mità con il suo destino, cioè più o meno velocemente, e non è mai assente dal grande dramma della vita e della crescita.

Dunque, è naturale che i Mesopotamici abbiano scoperto la sessualità reale, scientifica, di certe piante, come il fico e la palma. La fecondazione artificiale era praticata da tempi antichissimi nel paese dei due fiumi.

Nel codice di Hammurabi vi sono almeno due paragrafi che la legalizzano. In seguito, le conoscenze in questo campo furono trasmesse agli Arabi e agli Ebrei. Questa sessualità oggettiva, scientifica non va confusa con quella – diciamo magica – che i popoli mesopotamici attribuivano a tutte le altre piante, in base a criteri diversi da quelli dell'osservazione corretta e della pratica dell'arboricoltura. Del resto, come molti altri popoli orientali e mediterranei, i Mesopotamici applicavano i termini «maschio» e «femmina» ad ogni pianta la cui forma o il cui colore ricordava loro gli organi genitali o che essi inserivano, a fini di stregoneria, in una serie precisa di corrispondenze sessuali.

Per esempio, i cipressi erano «maschi», come la belladonna (*namtar*), mentre il liquidambar (*nikibtu*) era maschio o femmina a seconda della sua forma e del suo ruolo in un'operazione magica.

Ciò prova che se gli Assiri, come altri popoli dell'antichità, davano prova talvolta di uno spirito d'osservazione che sfociava in applicazioni scientifiche (la fecondazione artificiale), le loro «teorie» sul mondo organico non scaturivano da questa osservazione ma da un'intuizione globale della realtà. Essi conoscevano la sessualità delle piante non per averla verificata nel caso della palma o del fico, ma perché la sessualità era un attributo universale del reale. Di conseguenza, la classificazione delle piante in maschi o femmine, conformemente a certe leggi del pensiero magico, era funzione della loro forma, del loro colore, del loro ruolo occulto.

La sessualità delle piante era affermata anche dai medici indiani (Caraka, *Kalpasthāna*, cap. V, 3) e la terminologia sanscrita indica con chiarezza le intuizioni che avevano condotto ad assimilare le specie vegetali agli organi sessuali dell'essere umano.

Le conoscenze scientifiche empiriche dei popoli arcaici non servivano loro a costruire il proprio sistema di comprensione del Mondo. La realtà di quest'ultimo non poteva

essere appresa che nella sua totalità e non in modo frammentario, a partire da dettagli o da pratiche empiriche.

3. Il sesso dei metalli e delle pietre

I Babilonesi, e in seguito altri popoli, attribuivano un sesso a tutto il regno minerale. Come vedremo, distinguono le pietre maschio da quelle femmina in base alla loro forma, al loro colore e alla loro luminosità. Un testo assiro tradotto da Boson parla della «pietra *musa* (di forma) maschile e della pietra di bronzo (di forma) femminile». Boson precisa in una nota che «le pietre maschili» sono quelle dal colore più vivo mentre le «pietre femminili» sono piuttosto smorte. I testi di alchimia siriana parlano di «magnesio femmina». Quanto al termine *arsène*, significa «maschile». Ancor oggi i gioiellieri distinguono «il sesso» dei diamanti in base alla loro luminosità. A Babilonia, i sali e i minerali erano considerati maschi o femmine a seconda del loro colore. Questa distinzione era già presente nei testi più antichi, quelli definiti letteratura rituale, ed è stata mantenuta nelle ricette mediche. Lungi dallo scomparire nella coscienza dei popoli orientali e mediterranei, non ha smesso di evolversi e ampliarsi fino al Medio Evo, quando i tagliatori di diamanti parlavano di due tipi di *lapis judaicus*: i maschi, che avevano parecchie file equidistanti di sfaccettature, e le femmine che erano lisce (del resto si trattava di un fossile reperibile in Siria e in Palestina).

Quanto all'alchimia europea, la ricerca della pietra filosofale stava nel «segreto» della combinazione di Maschile e Femminile. Come vedremo subito, tale combinazione non aveva un significato chimico ma mistico.

Queste credenze non sono semplici «superstizioni» prive di valore teorico. Non sarebbe possibile ridurle sistematicamente a una metafora, come nel caso, ad esempio, del poeta arabo Ibn Errumi: «Qual è l'arma migliore? Unicamente una sciabola ben affilata con il suo taglio maschio e la sua lama femmina». Ma in sé questa metafora non è che l'espressione poetica di una credenza generale, giacché gli Arabi chiamano il ferro duro «uomo» (*dzakar*) e quello molle «donna» (*ânit*).

Tali concezioni esprimevano un sistema cosmologico e metafisico che affondava le sue radici e la sua giustificazione in un'intuizione particolare del concreto. Al pari di altri popoli, i Mesopotamici assimilavano gli uni agli altri degli oggetti reali non in base a certe classificazioni astratte derivanti da ricerche analitiche minuziose ma in base al loro «aspetto», cioè alla loro intensità concreta. Il che non significa che fossero incapaci di compiere gli sforzi necessari per giungere a delle astrazioni. Quanto ci è noto della cosmologia e dell'alchimia caldeo-assira ci dimostra senza ombra di dubbio lampanti qualità speculative. Ma l'idea che i Babilonesi nutrivano della «legge» era diversa da quella cui pervennero i primi pensatori e matematici greci. «La legge» costituiva solo la formulazione dell'intuizione di un *tutto cosmico*. Quando la Vita e la Sessualità divennero un attributo universale del reale (e un corollario dell'omologia macrocosmo-microcosmo) i Babilonesi ne applicarono la «legge» all'esperienza quotidiana. E, sapendo che le pietre e i minerali erano (*dovevano essere*) sessuati, li classificavano in base al loro «aspetto»: forma, colore, ecc. L'importanza che, come altri popoli arcaici, i Babilonesi attribuivano all'«aspetto» non deve indurci in errore. In questo caso non si tratta di «illusioni», ma di un senso fortissimo del concreto. Le cose sono esattamente quali *appaiono*. Una vita mentale concentrata tanto intensamente sull'«insieme vivente» non avvertiva la necessità di procedere a suddivisioni o ad analisi se non nella misura in cui ciò le consentiva di individuare analogie tra cose a prima vista dissimili. La cosmologia e la metafisica mesopotamiche sono il prodotto di un forte senso del concreto.

Niente poteva essere «reale», «vivo» se non era sessuato. Perciò, oltre alle pietre e ai minerali, lo erano anche gli oggetti fabbricati o costruiti dall'uomo. Tutti i popoli credevano che come una casa non poteva essere «reale», duratura, affrontare il tempo se non diventando *viva* in virtù di un sacrificio che le dava la «vita» e l'«anima», così un oggetto fabbricato dall'uomo era o diventava *vivo* nel momento in cui acquisiva un sesso, nel momento in cui si integrava in un destino cosmico. In India, per esempio, dove l'altare sacrificale (*vedi*) era considerato femmina e il fuoco rituale (*agni*) maschio, la loro unione dava inizio a una progenie. L'altare non era il solo a possedere questo significato misti-

co: «il centro della terra», «l'ombelico» (*nâbhi*) veniva assimilato alla matrice della dea-madre. Ricordiamo che gli Indiani, come i Mesopotamici e gli altri popoli orientali, concepivano «l'ombelico della terra» come il vero centro del Cosmo. La polivalenza simbolica del *nâbhi* è evidente. Proprio come la Kâ'aba che era sacra in quanto: 1. meteorite; 2. centro della terra; 3. «dimora» del dio maschio. Le stesse idee si trovavano tra i Greci (Erodoto, V, 92) e tra i Germani. Il forno in cui si fondeva lo smalto (*Schmelzofen*) era ritenuto la matrice, il seno materno (*Mutterschoss*). Alcune di queste intuizioni ancestrali sopravvivono tuttora nel linguaggio corrente (*Mutterkuchen*).

Queste e altre credenze simili portarono alla nozione di «pietre ostetriche» che possedevano la virtù di promuovere la fecondità e di facilitare il parto. I Babilonesi ne conoscevano molte. Anche i Greci, gli Arabi e certi popoli arcaici le utilizzavano, pur se per ragioni differenti. A questo problema abbiamo dedicato un intero capitolo del nostro *Légende de la Belladone* e quindi non vi insisteremo.

Vi sono pietre che portano la pioggia grazie alla loro struttura femminile; ve ne sono altre la cui forma – naturale o tagliata – incarna così concretamente «l'idea» di femminilità da diventare idoli. Non solo partecipano alla magia della Grande Dea, simbolo della fecondità universale, ma *diventano* questa dea: la loro forma è un ricettacolo talmente perfetto per «l'idea» di Grande Dea che questa viene attirata magicamente (in virtù della magia della «corrispondenza») e s'incarna nella pietra. Se un meteorite come quello della Mecca partecipa delle sfere dalle quali è caduto e crea con la sua presenza un ambiente propizio, «molto corrispondente», è facile capire perché altre pietre, che *personificano* un simbolo sessuale femminile o maschile, costituiscano anche l'oggetto di un culto speciale. Condensano in sé la forza magica o divina.

4. «Nozze» e sensibilità dei metalli

Le nozze dei metalli, di cui gli alchimisti medievali e rosacrociani parlavano in senso mistico, rappresentano un'idea che affonda le radici nelle prime intuizioni dell'uomo. Gli

idoli adorati in Asia Minore, ritenuti incarnazioni della Grande Dea, erano in realtà rappresentazioni della matrice divina (la vulva), denominati «pietre-madri» o, come precisano alcune iscrizioni mitriache, *petra genitrix*. Pausania (II, 21, 1) menziona un santuario di Demetra chiamato delta, nell'Argolide. Fick e, dopo di lui, Eisler traducono a buon diritto delta con «vulva». *Daleth* = delta = porta = donna. Non è questa la sede per parlare di tutte le credenze collegate con la concezione della «donna come porta», studiate da Trumbull in un libro tanto interessante quanto raro. In genere tra i Greci il triangolo delta simboleggiava la donna e i pitagorici lo consideravano pure l'*arkhé ghenéseos*, non solo per la sua perfezione geometrica ma anche perché rappresentava l'archetipo ideale della fonte della fecondità universale. Nelle tradizioni tantriche dell'India esistono nozioni identiche; sebbene compaiano in scritti relativamente recenti, hanno dietro di sé migliaia di anni di vita «segreta», latente.

Ovviamente, il simbolo delle «nozze» era presente dovunque la pietra sacra era considerata «la dimora», «l'abitacolo» del dio maschio (*phallós*). La Kâ'aba, dea incarnata nella pietra sacra della Mecca e denominata «la vergine matura», era rappresentata alfabeticamente come «alloggio» e astro-logicamente come *mansio*, *statio* del dio-luna. La pietra della Kâ'aba, *tetrágono láthos*, era anche «la casa» di una *pyramís* o di un obelisco (*Konischer Phallosstein*).

Nel nostro caso, la «sessualità» dei corpi inanimati non dev'essere esaminata dal punto di vista comune della psicanalisi. Qui si tratta della concezione coraggiosa di un Universo animato che forma *un tutto* armonico. Poiché i concetti di «nascita» e di «rinascita» sono strettamente connessi, il simbolismo religioso di tutti i tempi era costretto a utilizzare espressioni fisiologiche ed erotiche. Del resto, non si tratta neppure dell'idea religiosa della «rinascita» ma solo di una concezione cosmologica della Vita divisa in due sessi, concezione che rende possibile una visione totale dell'Universo che – come abbiamo già visto – inglobava non solo gli esseri animati ma anche gli oggetti «morti» e persino quelli fabbricati dall'uomo. Non dimentichiamo che – in una *Weltanschauung* fondata su una perfetta omologia Cielo-Terra e sulla Magia – tutto partecipa degli archetipi, tutto possiede determinate virtù magiche, in sé o per parte-

cipazione. È sufficiente che un oggetto inanimato abbia una certa forma o un certo colore perché sia investito di ogni sorta di potenzialità e virtù magiche.

L'idea secondo cui tutto nel mondo è governato dalla medesima legge della vita – l'amore, la sessualità – non è scomparsa con le civiltà mesopotamiche. In questo caso si tratta di strutture mentali che cambiano molto lentamente, soprattutto nel mondo euro-asiatico e mediterraneo. Così l'esegeta e mistico ebreo Bahya Ben Asher (†1340) scriveva: «La divisione della natura in maschio e femmina è propria non solo delle palme ma di tutte le specie vegetali ed anche dei minerali». Alla sessualità delle piante fa riferimento anche Sabattai Donnolo, nel X secolo. Avicenna affermava che l'amore romantico (*al'ishaq*) non è un sentimento specifico dell'uomo: «esso permea tutto ciò che esiste – cieli, elementi, vegetali, minerali e animali; il senso di questo mistero non può essere né percepito né compreso e le spiegazioni che se ne danno lo rendono ancora più oscuro».

L'idea alchimistica di «combinazione» in realtà era una nuova interpretazione della funzione cosmica del «matrimonio». Ciò che più tardi sarebbe stato considerato un processo «oggettivo» di combinazione, neutralizzazione, degenerazione, nella cosmologia babilonese era solo una nuova manifestazione del ritmo della vita universale.

Assistiamo in questo caso alla degenerazione del significato originario – che era «organico» e cosmico – di un fenomeno naturale, alla sua trasformazione in «processo meccanico». Dopo la rivoluzione mentale compiuta dal Rinascimento, le operazioni fisico-chimiche e gli eventi cosmici diventano autonomi rispetto alle leggi della vita universale, ma si integrano in un sistema di leggi meccaniche, «morte». Le *nozze* diventano *combinazione*, *l'amore combustione*, la *morte neutralizzazione*, *incenerimento*, ecc. Riteniamo di non sbagliarci quando affermiamo che queste osservazioni sulla nomenclatura alchimistica e chimica, spiegata con la degenerazione del significato originario, possono gettare nuova luce sul fenomeno del Rinascimento e dell'Età Moderna in Europa. Il primo riuscì a instaurare definitivamente una concezione mineraria, meccanica, del Cosmo. Com'è noto, la validità di tale concezione si fonda sulle leggi della materia inanimata, che il XIX secolo ha tentato di applicare ai fenomeni biologici e psicologici.

Ci ripromettiamo di dimostrare in una futura opera che le tappe della vita mentale dell'uomo sono legate direttamente ad alcune scoperte importanti: la metallurgia, l'agricoltura, la misura del tempo, ecc. Si potrebbe dire che con ciascuna di queste scoperte l'uomo entrava in contatto con un altro ordine di realtà e s'integrava in un nuovo Cosmo. La scoperta dell'agricoltura, per esempio, integrò l'uomo in un Cosmo animato le cui *leggi* si trovavano sotto il segno dell'identificazione della Terra con la donna, con la pioggia, con la fecondità, con la nascita e con la morte. Non si tratta soltanto di omologazioni e di equazioni simboliche tra queste realtà di livelli differenti, ma di *esperienze* rese possibili dalla scoperta del fenomeno agricolo e da un lungo vissuto secondo i ritmi della vita vegetale. Sottolineiamo soprattutto il fatto che queste esperienze modificarono totalmente la struttura mentale dell'uomo: l'agricoltore conobbe realtà inaccessibili al nomade, scoprì delle leggi e comprese dei simboli di fronte ai quali la sua mente era assolutamente cieca prima di vivere l'esperienza vegetale.

Un'analogia trasformazione della struttura mentale si produsse con la scoperta della metallurgia: un altro Cosmo venne esplorato, rivelato dalla lavorazione dei metalli che – come vedremo – erano ritenuti anch'essi organismi vivi. La comparsa dei metalli e dei riti metallurgici promosse esperienze e alimentò processi spirituali che mutarono l'uomo nel senso concreto della parola. In altri termini, egli percepì e osservò il mondo in modo diverso, scoprì realtà che fino a quel momento gli erano inaccessibili. Quindi, ogni tappa fondamentale della storia dell'umanità ha reso possibile la «penetrazione» dell'uomo in altri livelli cosmici. Ogni nuova modifica della struttura umana significa anche, in un certo senso, una nuova maturazione della coscienza in quanto l'uomo conquista nuovi campi d'esperienza e scopre analogie tra livelli di realtà diversissimi. Tuttavia, nella storia mentale dell'umanità, queste tappe non rappresentano sempre un progresso, un'«evoluzione». Vi furono scoperte che condussero a una concezione sterile del Cosmo e della vita, che concentrarono l'attenzione dell'uomo sulle leggi della materia inerte, che resero incomprensibile il simbolismo delle culture tradizionali, che distorsero i principi metafisici. Una siffatta concezione sterile del Cosmo, con tutti i suoi corollari meccanicisti e positivisti, fu instaurata

nella coscienza europea dal Rinascimento. Quando il sapere occidentale cominciò ad accordare una priorità assoluta alle leggi della materia inerte, innumerevoli esperienze divennero inaccessibili e tutto un sistema di simboli si offuscò.

5. «Morte» e «resurrezione» dei metalli

Dato che possono «amare» e celebrare le proprie «nozze», senza dubbio i metalli sono dotati di una certa sensibilità. In effetti, i testi alchimici ellenistici e arabi parlano della «tortura» dei metalli. Il termine che designa le «operazioni chimiche» è lo stesso: *tortura*. I metalli sottostanno alla grande legge mistica – elaborata dal mondo alessandrino e cristiano – secondo cui *non si accede alla vita eterna senza sofferenza e senza morte*. Quest'idea «mistica» della sofferenza dei metalli si ritrova in un testo alessandrino notissimo: *Turba Philosophorum: Eo quod cruciata rex, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem*. Julius Ruska puntualizza che tra gli alchimisti greci il termine «tortura» aveva un significato puramente allegorico. Cominciò a designare un'«operazione chimica» solo nell'alchimia araba, peraltro in un senso assai misterioso.

Il *Testamento di Dja'far al-Sadiq* precisa che i corpi morti devono essere torturati nel Fuoco e mediante tutte le Arti della Sofferenza per poter resuscitare, giacché senza sofferenza e senza morte non sarebbe possibile la vita eterna.

Ci troviamo qui, in pieno Medio Evo, di fronte a idee che risalgono alle più antiche intuizioni mesopotamiche. D'altro canto è agevole decifrarvi un'altra forma della «mistica della creazione», di cui ci siamo occupati all'inizio di questo capitolo. L'alchimista arabo afferma che, senza sofferenza e senza morte, non si può sperare in una vita eterna, e le tradizioni arcaiche della Creazione asseriscono che l'uomo e ogni altra forma di vita sono stati generati dal sangue del dio, con la sua *morte*, con le sue sofferenze. Analogamente, le costruzioni innalzate dall'uomo non potrebbero essere *durature* (non potrebbero avere, nel senso della materia, una vita eterna) se qualcuno, uomo o animale, non venisse sacrificato nelle loro fondazioni. Certo, nei testi arabi appena

citati è presente una «mistica alchimica» creata e alimentata da numerose fonti spirituali (la gnosi cristiana, il sufismo persiano, ecc.) e i cui significati vanno oltre i rudimentali documenti mesopotamici. Qui si tratta della sofferenza *redentrice*, della morte che deve essere sperimentata volontariamente per accedere alla vita eterna; questi significati furono scoperti e approfonditi con il cristianesimo. Ma precedentemente vi era stata una lunga gestazione orientale.

6. Medicina e magia

In un Cosmo plasmato da una stessa e unica forza magica e abitato da forme identiche che si manifestano a tutti i livelli dell'esistenza, la causa delle malattie non può essere che magica. Un agente esterno (demone, maleficio) è intervenuto nell'organismo; oppure l'uomo è entrato in contatto con una zona nefasta, stregata (ha toccato un oggetto impuro, ha violato le leggi rituali, ha ingurgitato un alimento la cui struttura è diversa da quella del suo corpo); o ancora, è puramente e semplicemente il suo «destino» (astrale, ma anche organico) che lo fa soffrire, che lo trascina all'«inferno» (dolore, assenza d'armonia, incoscienza). Quale che sia la causa «storica» della malattia, la causa «prima» è di ordine magico: l'armonia è stata spezzata dall'intrusione di forze *non corrispondenti*. Queste ultime, personificate o meno, possono essere espulse con mezzi puramente magici o con l'aiuto di sostanze (minerali o vegetali) provviste di virtù benefiche, ovvero *corrispondenti*.

Per questa ragione la medicina babilonese restò a lungo una semplice tecnica di stregoneria, che tentava di scacciare le forze malefiche, non corrispondenti, con i mezzi più semplici: incantesimi, talismani, fascinazione. Essendo impragnate di forze magiche salutari, alcune pietre venivano portate sulla pelle (quindi a contatto diretto con il corpo) onde caricarlo di energia vitale, armoniosa. «Quelle pietre magnificenti, quelle pietre dell'abbondanza e della gioia, fatte splendere per la carne degli dei [...] che ornano in collana il petto del re, o Azag, gran sacerdote di Enlil, quelle pietre fa' brillare e lo spirito del male si terrà lontano dalla magione...». Anche in Cina si credeva all'influenza di certe pietre

(in particolare la giada) dotate di forze vitali sacre, per non parlare delle culture tradizionali che attribuivano virtù talismaniche e terapeutiche alle pietre preziose e semipreziose.

Quanto abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti a proposito delle proprietà magiche e delle qualità cosmiche di certe pietre consente di comprendere facilmente queste credenze. Indossando sulla pelle pietre investite di virtù vitali, l'uomo si addentrava nella regione cosmica cui esse appartenevano e di conseguenza in una realtà ben organizzata, al riparo da conflitti e da drammi. Egli veniva proiettato magicamente in un livello che i demoni non raggiungevano, cioè dove non penetravano forze «non corrispondenti» o dissimili.

Si stabiliva, tra malattia e peccato (peccato contro «il sacro», l'armonia, le leggi), un legame talmente organico che, in molte culture arcaiche, la malattia rivelava l'esistenza di un peccato. Succedeva così nello Yucatán, a Babilonia, in Palestina. Ammalarsi improvvisamente spingeva spesso a confessare i propri peccati. I rapporti tra magia e medicina sono talmente noti da permetterci di non insistervi oltre. I medici babilonesi praticavano contro-incantesimi nel tentativo di scongiurare il male con strumenti magici. In determinati giorni nefasti non potevano curare i malati: nei giorni in cui, dal canto suo, il sovrano non poteva esercitare l'autorità regale. Il che dimostra ancora una volta che tutte le attività umane si svolgevano all'insegna della magia e che la malattia era un evento significativo, una rottura dell'armonia cosmica, che non si poteva combattere in un periodo anarchico (i giorni nefasti), aperto a tutte le possibilità. Del resto i patroni dei medici erano certi dèi (Euki-Ea, Nimurta, Tammuz). Nimurta era al tempo stesso il dio delle frontiere; quindi faceva rispettare i confini ed era anche dio dell'intelligenza e della giustizia. La malattia, come la violazione delle frontiere – territoriali, biologiche, morali –, significava uscire dalle norme, spezzare l'armonia, l'intesa: era un'azione anarchica.

Le malattie erano una personificazione dell'anarchia, dello spirito del male, dei demoni. Le si combatteva con sortilegi (restaurazione magica dell'armonia) o con taluni medicamenti, minerali o vegetali, la cui funzione era ugualmente magica in quanto esercitavano influenze grazie alle loro virtù latenti (forma, colore, gusto, ecc.) e in quanto

facevano intervenire nel disordine organico del corpo malato gli attributi della loro partecipazione alle realtà invisibili. Una pietra di un colore benefico – investita del potere e della vitalità del Cielo di cui era partecipe – conteneva sufficiente energia magica per ristabilire l'armonia nel corpo del paziente. Si può dire altrettanto delle diverse piante medicinali. Esse avevano virtù terapeutiche perché possedevano virtù magiche, perché in alto, nel Cielo, «corrispondeva» loro una realtà favorevole.

Per queste ragioni si riteneva che le malattie fossero causate da demoni che s'impossessavano del corpo. Alcuni testi mesopotamici imploravano i buoni geni di entrare nei corpi per prendervi il posto di quelli cattivi, anarchici, «drammatici».

Operando con vegetali e minerali, la medicina babilonese non abbandonava il Cosmo magico del suo orizzonte mentale. Giacché, come abbiamo visto, gli uni e gli altri appartenevano a una stessa totalità: erano vivi, «sessuati», ricevevano, conservavano e riflettevano la forma magica universale tramite le misteriose leggi della partecipazione, dell'analogia e della corrispondenza. Utilizzando le piante, i Babilonesi restavano in contatto con una simbologia e una magia ancestrali: la cosmologia acquatica e vegetale le cui origini si perdono lontanissime nel passato dell'umanità. (L'acqua è sempre stata uno strumento di lotta contro la magia nera, contro i malefici. Secondo le tradizioni indo-persiane e mesopotamiche, «l'Albero della Vita» si trovava in fondo all'Oceano). Servendosi di minerali, essi erano vicini a un'altra fonte magica: la concezione dei Cieli «metallici» e quella della Terra Madre dei minerali, concezioni sulle quali ci soffermeremo nelle pagine seguenti.

Queste credenze magiche non strutturavano solo le civiltà mesopotamiche: esse conquistarono zone vastissime in tutto il bacino mediterraneo e in Asia occidentale.

IV. L'alchimia babilonese

1. Cronistoria delle controversie

Per la storia dell'alchimia orientale il 1925 resterà un anno importante in quanto, per la prima volta, si affrontò e si discusse seriamente e appassionatamente il problema dei documenti alchimici assiri decifrati e tradotti poco tempo prima da R. Campbell Thompson, Bruno Meissner e Robert Eisler. L'interpretazione di quest'ultimo provocò gli interventi dell'assirologo H. Zimmern, dello storico della chimica Julius Ruska, famoso per i suoi studi sugli alchimisti arabi. Prenderemo subito in esame l'orientamento teorico di tali interventi: l'opinione di Robert Eisler – che noi condividiamo basandoci su documenti paralleli insufficientemente analizzati fino ad ora – sembra accolta senza riserve da Abel Rey, che peraltro non ha la pretesa di essere uno specialista della storia delle scienze orientali. Per il momento, il patriarca della storia dell'alchimia, Edmund von Lippman, si mantiene neutrale. Nondimeno sarebbe normale se propendesse per la tesi dei suoi discepoli, Ruska e Darmstaedter, i quali ritengono l'alchimia una semplice pre-chimica.

Prima di tradurre il testo fondamentale che fu il fulcro delle discussioni, ricapitoliamo la concezione magica dei Mesopotamici relativa ai metalli e ai pianeti. In particolare, ricordiamo il carattere sacro, misterioso, quasi mistico, dei rituali metallurgici. Il forno nel quale fondevano i minerali era impregnato di forze magiche. Non è forse vero che lì si attuava un processo che sostituiva e superava la Natura? I metalli cadevano dai Cieli o crescevano nella terra, nelle viscere della Grande Dea, dove crescevano anche le piante e gli animali. Di conseguenza nel forno, dove si faceva fonde-

re il minerale per estrarne metallo puro, si svolgeva un'operazione magica di maturazione accelerata. Rimasti nel ventre della madre, ovvero nascosti sotto terra, i minerali si sarebbero sviluppati lentamente, come l'embrione nella matrice. Quindi la fornace per i metalli accoglieva un *embrione* di cui accelerava la crescita; si sostituiva alla grande matrice tellurica nella quale, invisibili e intangibili, crescevano (o *maturavano*) i metalli. Era dunque naturale che un'operazione metallurgica siffatta non venisse considerata un semplice lavoro tecnico da uomini che attribuivano agli oggetti più inerti una nascita, una crescita, una morte e un'eventuale *rinasca*.

Era naturale altresì che l'operazione metallurgica fosse un rituale ricco di segreti e di pericoli, allo stesso titolo di ogni altro atto sacro. Giacché nel forno non aveva luogo un semplice lavoro fisico o chimico, ma una *crescita*. Precisiamo che le nascite premature erano considerate sempre nefaste, una rottura dell'armonia e, di conseguenza, pericolose, diaaboliche. Ora, essendo degli embrioni, i minerali possedevano le identiche forze minacciose che si sprigionavano dai feti. Ragione di più per pensare che i rituali metallurgici fossero nocivi per chi non era un «iniziato», per chi non conosceva i «segreti» dell'arte della lavorazione dei metalli e non aveva adottato le precauzioni necessarie.

2. «La preparazione del forno»

La nostra traduzione del testo assiro conservato nella biblioteca di Assurbanipal segue la versione di Thompson, confrontata con quella di Meissner e di Eisler.

Quando installerai il piano di un forno per minerali, sceglierai un giorno propizio in un mese propizio e soltanto allora installerai il piano del forno. Mentre costruiscono il forno, dovrà sorvegliare (li) e lavorare tu stesso (?) (nella casa del forno); dovrà portare gli embrioni (*ku-bu*)²⁰ ... un altro (?), un estraneo non dovrà entrare e chi è impuro non deve mostrarsi ad essi; il giorno in cui avrai intro-

²⁰ Il testo è assai oscuro. Anche Meissner ha fatto ricorso (in tedesco) ai punti interrogativi: «Mentre si bada (?) al forno e lo si

dotto il minerale nella fornace, dovrai compiere un sacrificio²¹ al cospetto degli embrioni, dovrai porre un bruciaprofumi di pino e versare della birra, *kurunna*, davanti ad essi (gli embrioni).

Accenderai un fuoco sotto la fornace e vi introdurrai il minerale. Gli uomini che condurrai al forno perché se ne prendano cura dovranno purificarsi e solo in seguito lascerai che vi si avvicinino. Il legno che brucerai sotto il forno dovrà essere storace (*sarbatu*): grossi ciocchi scortecciati che non sono stati esposti in fasci, ma conservati in rivestimenti di pelle, tagliati nel mese di Ab. È questo il legno che dovrai mettere sotto il forno.

Quali che siano le varianti delle versioni nelle diverse lingue europee, questo documento impone alcune conclusioni significative. In primo luogo, non lascia dubbi sul carattere *sacro* della metallurgia babilonese. Le pratiche appena descritte evocano più un *rituale* che un'operazione pratica. Si sceglieva un giorno *propizio* all'interno di un mese *fasto*, come per un sacrificio. L'area del forno veniva *consacrata*: un profano non poteva accedervi senza essere previamente *purificato*. I minerali venivano sottoposti alle *libagioni* rituali cui faceva seguito un *sacrificio*. Si bruciavano piante aromatiche e si versava della *kurunna* fermentata, esattamente come in occasione di un grande sacrificio. I metallurghi attendevano a innumerevoli *purificazioni*. La legna da ardere era un legno *determinato*, consacrato, puro; veniva conservato al riparo dal sole e scortecciato, giacché doveva prender parte a un'azione magica relativa agli «embrioni», alla terra (le viscere, le tenebre).

Per cogliere ancora meglio la differenza tra un'operazione sacra siffatta e una profana leggiamo le seguenti istruzioni per la fabbricazione dello smalto.

Se decidi di preparare dello smalto azzurro chiaro, pesta separatamente, poi mescola dieci *mina*²² di pietra *immanaku*, quindici *mina* di ceneraccio e una *mina* due terzi di erba bianca (?); metti il

costruisce, tu devi contare (?) gli embrioni (divini). La versione francese di Eisler è semplificata: «Dal momento in cui il forno è stato orientato e che ti sei messo all'opera, poni gli 'embrioni' divini nella volta del forno».

²¹ Eisler traduce con «sacrificio ordinario»; Thompson con «libagioni»; Meissner con «sacrificio».

²² Una *mina* pesava circa cinquecento grammi.

composto in un forno a quattro occhi (aperture) e accendi un fuoco dolce che non faccia fumo; quando il contenuto diventa rosso-bianco, ritiralo, lascialo raffreddare, pestalo di nuovo, mescolalo con sale bianco, mettilo in un forno freddo e accendi un fuoco dolce che non faccia fumo; quando il contenuto diventa rosso-arancia [...] versalo su mattoni cotti. Ora il suo nome è smalto azzurro-chiaro.

Si nota senza difficoltà il carattere *profano*, tecnico, di queste direttive. Nessun preliminare, nessun sacrificio, nessun divieto. Tutte le istruzioni tecniche e industriali che sono state decifrate e tradotte sono redatte nello stesso stile secco, profano.

Per quanto ne sappiamo, esiste solo un altro testo, intitolato «Ricetta che si attiene ai consigli (magici?)», in cui si trovano daccapo le prescrizioni rituali: «...Porta fuori l'embrione; fa' un sacrificio, fa' offerte (per i morti) per gli operai, ecc.». Le altre istruzioni sono empiriche e sembrano di un'epoca assai tarda in cui *il segreto* degli artigiani e le caste chiuse non esistevano più. Il confronto tra questi due documenti permette di comprendere agevolmente dove interveniva *la teoria*, ovvero «la scienza», e dove non si trattava che di istruzioni tecniche, di una semplice indicazione di quantità. Nel caso della metallurgia, l'officiante si muoveva in un Cosmo vivo e magico, mentre le istruzioni per la fabbricazione dello smalto, del vetro, dei colori, delle pietre artificiali non implicavano operazioni significative, consapevoli, pericolose. Da un lato c'era la Vita, il Tutto, la Teoria e dall'altro l'artigianato profano, la cucina, l'operazione non significativa.

Pur essendo rimaste per l'intera storia assiro-babilonese in rapporto stretto con la magia, la teologia e la cosmologia, le tecniche della metallurgia e della ceramica approdarono a numerosissime «verità scientifiche» e a comportamenti pratici che, più tardi, furono accettati dalla «scienza» propriamente detta, europea. Per esempio, gli Assiri, come il mondo antico nel suo complesso, conoscevano il potere corrosivo degli acidi (aceto, ecc.) sulle rocce. Come abbiamo visto, la lavorazione del vetro, del vetro colorato, dello smalto si effettuava seguendo istruzioni molto precise, le cui formule ci sono state tramandate²³. Ma non v'è alcun motivo di pensare che nel mondo assiro-babilonese queste conoscenze

pratiche rivestissero il ruolo che, più tardi, fu loro proprio nella civiltà europea. Esse dipendevano semplicemente da un «mestiere», come dimostra il fatto che, se le operazioni metallurgiche erano precedute da rituali e da purificazioni, le istruzioni relative al vetro e allo smalto non contemplavano alcun rituale in quanto si trattava di operazioni profane (almeno negli stadi finali della cultura assira).

3. Gli «embrioni»

Il testo sulla metallurgia cita a più riprese il termine *an-kubu*, che Eisler traduce con «embrioni divini», Thureau-Dangin con «una sorta di demone», Zimmern con «aborto» (*Fehlgeburt*, *Missgeburt*). Sulla scia di Meissner e Zimmern, Ruska pensa che non si tratti di «embrioni» ma di *Festische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit*²³. Il problema è il seguente: *an-kubu* si riferisce proprio al minerale estratto dalla terra oppure a certi spiriti oscuri o ancora alla presenza di «aborti» umani introdotti a causa della loro efficacia magica?

Ricordiamo subito che i feti recitavano un ruolo importante nella magia nera di molte culture primitive o arcaiche. Nella sua traduzione curata e commentata dell'*Arthasastra*, Meyer cita innumerevoli esempi della funzione magica assolta in India dai feti, dai bambini nati morti, ecc. Usualmente i feti vengono impiegati in pratiche di magia nera. È facile comprendere perché: l'aborto è dovuto a un maleficio, è un atto contro natura, una rottura dell'armonia, è anormale. L'aborto è impregnato di forze diaboliche, distruttrici, anarchiche, di cui lo stregone fa uso nelle sue pratiche di magia nera. Le potenzialità nocive che covano in un feto possono essere scagliate – con tutta la virulenza che ha permesso loro di provocare nuovamente un aborto – contro un organismo vivente. (Ma non dimentichiamo che

²³ Per esempio, quelle del vetro *zuku*, del lapislazzuli artificiale, del cristallo verde, del vetro giallo, ecc. Gli Assiri conoscevano il salnitro e le sue virtù decoloranti sulla pasta di vetro.

²⁴ Feticci o patroni protettori della metallurgia.

i feti sono *vivi*, come quasi ogni cosa nella mentalità arcaica: una casa, un forno, un altare, ecc., tutti sono *vivi, integri, sessuati.*)

Ecco perché in molti luoghi l'aborto conferisce poteri magici alla donna che l'ha praticato. Nella tribù dei Ba-Pedi si crede che una donna che ha abortito, contro la sua volontà o meno, può far morire un uomo dividendo con lui il letto. La vittima, avvelenata, viene assalita da brividi e muore in capo a una settimana. È molto semplice spiegare questa credenza: la donna che ha abortito è diventata un vettore di forze nocive. Nel suo corpo si è verificato un fenomeno anormale, dovuto all'intervento di energie magiche estranee (malefici, «fato», tabu infranto, ecc.). Le sue viscere sono il ricettacolo in cui si sono raccolte tutte le forze latenti, anarchiche, della morte. In questa credenza intervengono altre superstizioni ancestrali, come quelle relative al sangue versato o ai rituali ostetrici, ma non è questa la sede per prenderle in esame. Basterà dire che una nascita prematura, un aborto, erano sempre ritenuti di malaugurio. Al punto che, tra gli Ittiti, questo timore induceva a consultare degli indovini che analizzavano la costituzione del feto per stabilire quale fosse la forza funesta che minacciava di infelicità il popolo. Di conseguenza l'aborto, oltre a essere l'*effetto* di un incantesimo, era la causa di future disgrazie. Era il centro di un'energia magica malefica che poteva influire sulla vita normale, ovvero sulle norme e sul ritmo cosmico, e provocare la morte, la sofferenza, il dramma.

4. Sacrifici ostetrici e sacrifici metallurgici

Quanto a noi, se sosteniamo che, al momento del varo delle fornaci, i sacrifici consacrati agli «embrioni» (*an-kubu*) si riferivano al minerale che vi era introdotto e non a «feti» o a «divinità oscure», è appunto perché i feti avevano un'influenza magica nefasta. Ora, il sacrificio e gli altri riti preliminari (purificazione, ecc.) avvenivano davanti al forno, proprio per creare un ambiente favorevole, propizio al successo dell'operazione che sarebbe soggetta fin dall'inizio a forze magiche malefiche se *an-kubu* designasse un feto reale o un demone e non il minerale. In questo caso, ci

sarebbe assai difficile comprendere «la logica» del sacrificio. (Non ci si venga a controbattere che la mentalità arcaica conduce ad atti privi di logica. Certo, essi non sono conformi alla nostra logica, ma sono tutti coerenti. Si può dire addirittura che i gesti dei membri di una società arcaica sono molto più canonici e consistenti di quelli dell'uomo moderno. Nel quadro di una concezione magica in cui *tutto è collegato* non esistono atti privi di senso, non vi sono gesti che contravvengano alla teoria fondamentale.)

A sostegno delle nostre affermazioni, e quindi a sostegno dell'interpretazione di Robert Eisler, parliamo dei riti e dei sacrifici ittiti che avvolgono la nascita. Sembra che la donna fosse condotta al tempio, cioè in una zona fasta, sacra. (Il luogo in cui si costruiva un forno da metallurghi veniva *consacrato*, purificato, ecc.) Dopo il parto, il sacerdote offriva un *sacrificio* davanti alla porta del tempio. Si immolavano uccelli, verosimilmente colombe. (La colomba simboleggiava la dea dell'Amore e della Fecondità²⁵. Il suo sangue aveva una funzione in alcune credenze antichissime relative alla verginità, alla maternità, al matrimonio.) Dopo qualche tempo, il sacerdote officiava una nuova cerimonia, volta a purificare la «sedia ostetrica», nell'eventualità che la donna, o anche i suoi parenti, avessero peccato. È chiaro che in questo caso si trattava di precauzioni adottate per impedire che le forze magiche nefaste s'insinuassero nel luogo in cui era avvenuta la nascita, giacché avrebbero potuto nuocere ad altre donne incinte, provocare aborti o gettare il malocchio sul neonato.

In altre culture, la *purezza* e l'*ascesi* erano considerate preliminari obbligatori di ogni lavoro metallurgico. In Cina, i minatori e i fonditori dovevano essere «puri» e conoscere i «riti». I forni «potevano riconoscere la virtù», e gettarvi qualcuno rappresentava una delle ordalie tradizionali dei cinesi. Gli Indiani di Haiti credono che occorra essere casti per trovare l'oro e si mettono a cercarlo solo dopo lunghi digiuni e svariati giorni di astinenza sessuale, altrimenti avrebbero la certezza di fallire a causa della colpa di cui si sono macchiati.

²⁵ L'associazione colomba-dea dell'Amore si riscontra soprattutto tra i Semiti.

Un confronto anche superficiale tra queste due operazioni – l'una metallurgica, l'altra ostetrica – basta a dimostrare che entrambe si fondano su «teorie» simili. Come abbiamo detto, i minerali erano «embrioni» che hanno avuto una nascita prematura, anormale. Invece di crescere nel grembo della terra, erano stati portati alla luce prematuramente. Si trattava di una specie di «aborto» e, per prevenire le gravi conseguenze che un atto così funesto poteva comportare, si aveva il dovere di procedere a «purificazioni», sacrifici, libagioni. Si tentava di neutralizzare l'azione nociva degli «embrioni» rendendo normale la loro «nascita». In altri termini, si ricostruiva schematicamente, «magicamente», l'azione del parto. La fornace in cui bruciavano i minerali veniva assimilata alla matrice cosmica, alla Terra Madre. Per capire fino in fondo, è indispensabile tenere conto della «teoria» cui si informava la vita dei popoli mesopotamici. Ricordiamoci che l'omologia Cielo-Terra era perfetta, che ogni cosa era animata, sessuata, «creatrice», che tutti gli oggetti erano legati l'un l'altro per formare un tutto vivo e fertile: solo allora coglieremo il senso di alcune pratiche mesopotamiche che potrebbero sembrarci assurde.

Ammettiamo tuttavia che il termine *an-kubu* non designasse il «minerale», ma i fattori propriamente detti, come ritiene Zimmern. Nondimeno avremmo a che fare con il medesimo orizzonte mentale, ci troveremmo sempre di fronte a rituali che rievocano *la nascita*, l'aborto, ecc. La concezione «ostetrica» dell'arte metallurgica non ne verrebbe assolutamente alterata. Anche in questo caso converrebbe considerare il minerale come un «embrione» e quindi la presenza di feti reali si spiegherebbe con la magia nera. Poiché l'arte della metallurgia impiega «embrioni» della terra, per neutralizzare le forze malefiche liberate con questa operazione sarebbero necessari dei feti reali. Quanto a noi, riteniamo inesatta l'interpretazione di Zimmern ma, anche quando dovessimo adottarla, questo non cambierebbe affatto la spiegazione della concezione che sta alla base dell'arte della metallurgia, e cioè: l'assimilazione dei minerali agli «embrioni» e del forno alla matrice tellurica.

5. *Petra genitrix*

Alcuni esempi raccolti in svariate tradizioni metallurgiche e nel folklore minerario spiegheranno più chiaramente questa concezione della terra quale matrice. Albright ricorda che, secondo l'etimologia stabilita da Ember, il termine egiziano *bi* significava al tempo stesso «vagina» e «cunicolo della miniera». La parola sumera *buru* voleva dire «corso d'acqua» e «vagina». La pietra, la roccia erano sessuate e «creatrici». Il dio mediterraneo e asiatico nasceva da una *petra genitrix*, assimilata alla Grande Dea, che – com'è noto – era l'immagine della matrice universale, *matrix mundi*. La roccia, la pietra «generavano» metalli e pietre preziose. Il nome sanscrito dello smeraldo, *asmagarbhaja*, significa «nato dalla roccia» e i trattati di mineralogia lo descrivevano all'interno della sua «matrice». L'autore dello *Jawāhir-nāmeh* (*Il libro delle pietre preziose*), redatto verso il 1800 sulla base delle tradizioni orali, fa la seguente distinzione fra il diamante e il cristallo: il diamante è *pakka*, cioè «maturo», mentre il cristallo naturale è *kakka*, «acerbo».

Queste concezioni, come tutto ciò che si collega a una *Weltanschauung*, ebbero vita lunghissima. Dato che i minerali e le pietre «crescevano» nel grembo della terra, era naturale che la miniera («matrice») avesse i suoi periodi di «fecondità» e di «sterilità». Speculare al campo che si deve lasciar «riposare» dopo un certo numero di raccolti, lo sfruttamento di una miniera doveva essere sospeso per alcuni anni onde dare ad altri minerali il tempo di «svilupparsi». Plinio (*Naturalis Historia*, XXXIV, 49) dice che le miniere spagnole di galeno «rinascevano» dopo un certo intervallo di tempo. Barba, un autore spagnolo del XVII secolo, afferma che, se una miniera è esaurita, bisogna tapparne accuratamente le uscite e lasciarla riposare da dieci a quindici anni perché autorigeneri i propri filoni. Secondo lui è sbagliato credere che i metalli siano stati creati agli albori del mondo in quanto «crescono» naturalmente nelle miniere. Come ormai sappiamo, a Babilonia il minerale estratto «prematuramente» era qualificato «embrione», del resto come ogni altra cosa «cruda», che l'intervento dell'uomo faceva maturare. Thoreau-Dangin nota che l'argilla dei vasai era chiamata anche «embrione» prima di essere sottoposta alla cottura. Si tratta di un'unica e identica concezione uni-

versale, secondo cui le cose accedono «da se stesse alla maturità», ma solo quando hanno assunto «una forma stabile».

È interessante notare che queste idee si sono trasmesse alle tradizioni metallurgiche e alchimiche europee e vi si sono conservate fino a tempi non troppo lontani dai nostri, tanto nelle credenze popolari e tra i minatori quanto tra i pensatori occidentali. Il Cosmo «è morto» molto tardi nell'immaginario europeo. Persino dopo gli sconvolgimenti provocati dal Rinascimento e dopo la costituzione delle scienze fisiche, l'intuizione di un Cosmo vivo e sessuato restava tenace nelle *élites* europee. Bernard Palissy, nella sua *Récepte véritable par laquelle tous les hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle 1563), scriveva: «Dio non ha creato tutte queste cose per lasciarle inoperose [...] Gli astri e i pianeti non sono inoperosi; il mare si sposta da una parte all'altra; anche la terra non è mai inoperosa [...] Ciò che si consuma naturalmente in essa, viene rigenerato; essa lo rifà nuovamente [...] Come sulla superficie terrestre tutto è proteso a creare qualche cosa, allo stesso modo anche l'interno, la matrice della terra, si industria a produrre».

In *Le Mercure indien* (1672), De Rosnel riproduceva in modo ancora più puro la tradizione dello sviluppo organico dei metalli: «Il rubino, in particolare, nasce a poco a poco nella miniera; inizialmente è bianco e, crescendo, assume gradualmente il suo colore rosso; da ciò deriva il fatto che se ne trovano alcuni completamente bianchi, altri in parte bianchi e in parte rossi [...] Come il bambino si nutre di sangue nel ventre di sua madre, così prende forma e si nutre il rubino».

Ma il documento più interessante di cui disponiamo sulle tradizioni metallurgiche medievali europee lo troviamo in un libro rarissimo: il *Bergbüchlein*, edito ad Augusta nel 1505. È l'edizione tedesca più vecchia sull'argomento. Nella prefazione del suo celebre *De re metallica* (1556), Agricola attribuisce la paternità del *Bergbüchlein* a Colbus Fribergius, medico di vaglia – *non ignobilis medicus* – che aveva vissuto a Friburgo tra i minatori e ne descriveva le credenze aggiungendovi un'interpretazione alchimica. Questo libro, di cui alcuni passi sono oscuri – *liber admodum confusus*, afferma Agricola – e in cui abbondano gli

errori di stampa, è stato tradotto in francese da A. Dau-bree, con la collaborazione di un ingegnere minerario di Coblenza: Gurlt.

Il *Bergbüchlein* è un dialogo tra Daniel, l'esperto di miniere (*der Bergverständig*) e un minatore apprendista (*Knappius der Jung*). Daniel spiega al giovane il segreto della nascita dei metalli, l'ubicazione delle miniere, le tecniche di estrazione. «Bisogna notare che, per la crescita o generazione di un minerale metallico, occorrono un genitore e una cosa sottoposta, o materia, che sia in grado di ricevere l'azione generatrice», dice Daniele. Per lui – ed è la concezione più diffusa ai suoi tempi – i minerali sono il frutto dell'unione di due principi: lo zolfo e il mercurio. Ma «vi è anche chi sostiene che i metalli non sono generati dal mercurio, perché in molti luoghi si trovano minerali metallici, ma non mercurio; invece del mercurio, essi suppongono una materia umida, fredda e mucosa, priva di zolfo, che viene estratta dalla terra come il suo sudore, e attraverso la quale, con la copulazione dello zolfo, sarebbero generati tutti i metalli». E un po' più avanti: «Inoltre nell'unione del mercurio e dello zolfo con il minerale, lo zolfo si comporta come il seme maschile e il mercurio come l'elemento femminile nel concepimento e nella nascita di un bambino. Perché la nascita dei minerali possa avvenire agevolmente, è necessaria la qualità specifica di un vaso naturale come i filoni». L'orientamento e l'inclinazione dei filoni sono in rapporto diretto con i punti cardinali (ricordiamo che originariamente i punti cardinali «qualificavano» lo spazio, lo rendevano solidale di certi pianeti e di certi livelli cosmici.). Il *Bergbüchlein* rievoca le tradizioni relative all'influenza degli astri sulla formazione dei metalli. Com'è noto, l'argento si forma sotto l'influenza della luna e i filoni sono più o meno ricchi secondo la loro maggiore o minore lontananza dalla direzione perfetta indicata dalla posizione della luna. «I filoni orientati da mezzanotte a mezzogiorno, e il loro tetto verso la sera, danno maggiori speranze di sfruttamento».

Questo testo è importante sotto molti aspetti. Innanzitutto il suo autore ritiene che un minerale «cresca» tanto meglio quanto più partecipa al movimento dell'astro cui corrisponde; in secondo luogo, constatiamo che «la notte» recita un ruolo importante nella genesi dell'argento.

Essendo corrispondente alla luna, esso appartiene «magicamente» al tempo e allo spazio che la luna crea, all'oscuro intervallo durante il quale viene concepita la vita e l'«ispirazione» è feconda.

L'oro nasce, ben inteso, «sotto l'azione del cielo, principalmente del sole, in modo da non contenere più alcun umore che possa essere distrutto o bruciato dal fuoco, né alcun liquido o umido che il fuoco possa far evaporare». Il *Bergbüchlein* spiega allo stesso modo l'origine del rame, generato sotto l'influsso di Venere, quella del ferro, creato da Marte, quella del piombo dovuto a Saturno.

Ci allontaneremmo troppo dai limiti di questo studio se commentassimo ulteriormente il *Bergbüchlein*. Tuttavia, dobbiamo sottolineare l'importanza delle tradizioni metallurgiche tedesche del XV secolo, che immaginavano la miniera come una matrice e assimilavano i filoni a uteri che rendono possibile «la nascita» dei minerali. Questa concezione affonda le sue radici nel pensiero mesopotamico. La sua straordinaria persistenza è una prova supplementare dell'«autenticità» della tradizione che essa rappresentava.

Non meno importante, per la teoria fisica e l'alchimia europee, l'affermazione secondo cui i minerali sono nati dall'unione dello zolfo («seme maschile») e del mercurio («elemento femminile»). Inutile citare esempi paralleli tratti dall'alchimia orientale o occidentale. Il problema è troppo importante per essere risolto in un solo paragrafo, quindi ci ripromettiamo di affrontarlo nell'opera che svilupperà i risultati di questo libro, la *Mystique alchimique et les techniques métallurgiques*. Per il momento, limitiamoci a ricordare che l'alchimia indiana e più in generale il tantrismo consideravano il mercurio come «il seme di Siva», quindi come *semen virile*. Per quanto concerne la terminologia sessuale impiegata nel *Bergbüchlein* a proposito del mercurio e dello zolfo, essa ha una pluralità di significati, come nel complesso della letteratura mistica ed «erotica» medievale. Questa «unione mistica» talvolta è formulata in altri termini: la luna (l'argento) e il sole (l'oro). In moltissimi manoscritti medievali alchimici o «simbolici», si possono osservare illustrazioni realiste dell'unione tra il sole e la luna, raffigurati come un uomo e una donna che indossano delle corone. Queste concezioni medievali, lo ripetiamo, avevano la loro

lontana origine nel mondo mesopotamico. Certamente, intervennero ulteriori interpretazioni e sintesi; ma la rappresentazione di un Cosmo vivo, della terra quale matrice dei minerali, della miniera quale ventre dal quale si estraggono gli embrioni, dei filoni quali uteri, restò la stessa. Proprio come restò identica l'idea – fondamentale in tutte le culture afro-asiatiche – secondo cui i minerali erano embrioni nati anzitempo, dato che minerali e metalli potevano completare la loro «crescita» grazie alla metallurgia e all'alchimia e raggiungere persino «la perfezione», lo stadio finale della materia, cioè trasformarsi in Oro. La trasmutazione dei metalli, che a un dato momento diventa l'idea cardine dell'alchimia, trova la sua giustificazione in questa credenza : *ogni metallo può raggiungere la perfezione finale della materia, trasformarsi in Oro.*

6. Alchimia e mistica

L'alchimia propriamente detta fa la sua comparsa nel mondo mediterraneo assai tardi. Ma le idee su cui riposano le tecniche alchimiche hanno radici molto più profonde. Ne abbiamo individuate alcune nella spiritualità babilonese, almeno mille anni prima del primo documento alchimico alessandrino. È difficile parlare di un'«origine» babilonese di queste idee. Esse appartengono organicamente alle tradizioni spirituali conservate da innumerevoli culture e, in una certa misura, hanno un carattere extrastorico. Solo la loro comparsa appartiene alle categorie della storia.

L'alchimia, scienza cosmologica e tecnica della salvezza, ha una polivalenza simbolica che si riscontra in un gran numero di «scienze» dell'antichità. In altri termini, nel momento in cui l'alchimia diventa autonoma, quando si separa dalla mistica dei metalli e dalla cosmologia, il lessico e le tecniche alchimiche acquisiscono significati polivalenti. Indipendentemente dal suo interesse tecnico, ogni operazione «chimica» ha sempre un significato simbolico (mistico o metafisico). Ritorneremo su tale aspetto, *il solo che interessava l'alchimista*. Ricordiamo per il momento quanto abbiamo scritto nell'*Alchimia asiatica*: probabilmente gli alchimisti hanno scoperto molti fenomeni chimici, ma non ne

hanno parlato perché non li trovavano interessanti. Essi attribuivano tutt'altro significato alle «operazioni» alchimiche, simboliche o reali che fossero.

A questo proposito ci teniamo a citare alcune conclusioni tratte dall'analisi dell'alchimia greca da uno studioso inglese, F. Sherwood Taylor, conclusioni che coincidono con i risultati delle nostre ricerche sull'alchimia orientale.

Chiunque abbia lavorato con dello zolfo deve aver notato i curiosi fenomeni che si producono dopo la sua fusione, se lo si continua a riscaldare. Sebbene lo zolfo sia menzionato centinaia di volte (*nei testi alchimistici greci*), non vi viene fatta alcuna allusione alle sue proprietà caratteristiche, eccettuata la sua influenza sui metalli. Il contrasto con lo spirito della scienza greca classica è tale che siamo obbligati a dedurne che gli alchimisti non erano interessati ai fenomeni naturali [...] Purtuttavia, saremmo in errore se vedessimo in essi dei semplici cercatori d'oro, in quanto il tono semireligioso e mistico, proprio soprattutto delle opere tarde, mal si concilia con lo spirito del cercatore di ricchezze [...] Nell'alchimia non si ritroverà alcun abbozzo di scienza [...] L'alchimista non utilizza mai procedure scientifiche [...] Con gli Arabi ebbe inizio la seconda fase dell'alchimia, che condusse rapidamente a scoperte chimiche più importanti e numerose di tutto ciò che i Greci avevano realizzato.

Abbiamo constatato la stessa cosa a proposito dell'alchimia indiana: le «scoperte» chimiche compaiono nei testi tardi, in un'epoca in cui il senso originale dell'alchimia (soteriologia) cominciava a perdere quantomeno in certi ambienti - e in cui l'attenzione dell'operatore si dirigeva a poco a poco verso i fenomeni concreti. Quando assistiamo a questo genere di processo di disaggregazione del significato originario di una tecnica, possiamo essere sempre sicuri che cominciano a entrare in gioco altre facoltà umane: facoltà profane. Per esempio, nel nostro caso, quando il senso e la ragion d'essere di una «operazione alchimica» si offuscano, quest'ultima provoca tutt'altro atteggiamento mentale: ciò che precedentemente avveniva a un livello mistico o cosmologico ormai avviene solo in laboratorio, e la mente dell'operatore, cessando di comprendere il senso primario della sperimentazione, inizia a vedere l'aspetto esteriore, immediato dei processi chimici. Ciò che precedentemente presupponeva la concentrazione, l'ascesi, la meditazione, la metafisica,

cede ormai il posto allo spirito d'osservazione, alla curiosità, all'immaginazione, alla pazienza, alla precisione. In una parola: le virtù ascetiche e metafisiche sono rimpiazzate da virtù profane; l'introversione perde il suo significato e s'impone di necessità l'atteggiamento estroverso.

Quando tentava di perfezionare il metallo trasmutandolo in oro, l'alchimista cercava in realtà di perfezionare se stesso. Tale affermazione non stupirà nessuno dopo tutto quanto siamo andati esponendo sulla metallurgia e la cosmologia babilonesi. «La trasmutazione del metallo in oro» è una formula molto tarda: fa la sua comparsa in maniera precisa solo in documenti dell'epoca alessandrina. Ma esprime in altri termini la credenza ancestrale secondo cui i minerali, che crescono come organismi nella matrice tellurica, possono essere portati alla «perfezione» dall'uomo per mezzo di un'operazione metallurgica. Al pari dell'«embrione» che cresce, matura e «si completa» nel forno della fonderia, il metallo comune «si perfeziona» nel crogiolo dell'alchimista trasformandosi in oro. È la stessa idea fondamentale che sta dietro alle due operazioni: il compimento mediante un atto di «nascita» (a una nuova condizione, perfetta) e di «crescita». Proprio come l'esperienza mistica si traduce in termini di «nascita» (a una nuova vita spirituale), di «rinascita» (dei morti, al momento delle ceremonie iniziatriche) e d'«amore (l'unione mistica tra l'anima individuale e Dio), dal canto suo l'esperienza alchimica, almeno in uno dei suoi significati primitivi, si traduce in termini «ostetrici» (matrice, embrione, ecc.). Il mistero della nascita e della rinascita domina il pensiero dell'uomo, in particolare nei cicli culturali extraeuropei. Per questa ragione, come abbiamo osservato in uno dei capitoli precedenti, le operazioni metallurgiche erano avvolte da un fitto mistero e i metallurghi, in contatto con molteplici forze magiche, erano tenuti lontani dal resto della società, sia per timore, sia per disprezzo.

«Perfezionare» i metalli comuni trasmutandoli in oro – il metallo perfetto, solare, imperiale – talvolta poteva essere un'operazione concreta²⁶ ma il suo significato non rimaneva

²⁶ Arthur John Hopkins tenta di dimostrare che gli alchimisti che si richiamavano a Democrito credevano di poter innalzare il «vil» metallo alla dignità dell'oro e dell'argento imprimendo ai loro «corpi» ordinari uno «spirito» volatile (il colore).

per questo meno simbolico. Come scrive F. Sherwood Taylor, i testi di Comarius, le visioni di Zosimo e una parte delle opere di autori più recenti «sembrano provare che fare dell'oro non li interessava realmente, e del resto non parlano neppure dell'oro. Se consulta queste opere, il chimico abituato ai lavori pratici prova lo stesso sentimento di un muratore che tentasse di trarre informazioni concrete da un trattato sulla frammassoneria». Nell'*Alchimia asiatica* abbiamo illustrato ciò che, in alcuni casi, significava la trasmutazione dei metalli in oro: quelli comuni sono assimilati all'«anima insipiente» (alla vita psicomentalé continuamente instabile, schiava delle confusioni), mentre l'oro è identificato con «l'anima assolutamente libera». Invece di lavorare sul proprio corpo (mediante esercizi ascetici) e sulla propria «coscienza»²⁷ (praticando lo yoga, la concentrazione, la meditazione, ecc.), l'alchimista orientale lavora i metalli, proietta la sua condizione umana *al di fuori di se stesso*, si crea un «corpo mistico impuro» nei metalli comuni che tenta di «purificare». Ogni grado di «perfezionamento» alchimico, di ravvicinamento dell'Oro, corrisponde a un grado di «perfezionamento» yogico, mistico, e di ravvicinamento della «liberazione» dell'anima. Quando l'alchimista ottiene «dell'oro», ha percorso la tappa finale del «perfezionamento»: la sua anima è assolutamente libera, statica, pura... L'omologia tra il macrocosmo e il microcosmo (il corpo umano), sulla quale ci siamo sufficientemente soffermati in precedenza, spiega bene questa «proiezione» del corpo e dell'anima nei metalli e l'identificazione di un'operazione esteriore con un atto interiore, di ascesi e di concentrazione. Del resto non è solo nell'alchimia che si incontra questa proiezione verso l'esterno cui l'operatore fa ricorso per accedere alla propria perfezione. Ciò che viene chiamato, con una formula assai vaga, «lo spirito liturgico», si spiega con la stessa logica: il gesto esteriore, canonico, sacralizzato, *opera* sulla coscienza con maggiore efficacia religiosa della meditazione e della preghiera individuale. L'iconografia religiosa, le meditazioni mistiche sugli oggetti

²⁷ Abbiamo abusato delle virgolette perché attualmente il lessico psicologico e filosofico europeo corrisponde solo in modo assai approssimativo ai concetti delle culture orientali.

e sui segni, «l'animazione» dei simboli (la drammaturgia di sant'Ignazio di Loyola): ecco altrettante operazioni che hanno i loro «agenti» al di fuori dell'uomo, ma la cui efficacia è interiore. Il «perfezionamento» spirituale si realizza nella misura in cui l'operatore, dal momento che lavora su «oggetti» esterni (che «fissano» la coscienza), ne ha «assimilato» il senso mistico, ovvero nella misura in cui egli si è identificato con questi oggetti. Ovviamente non sarebbe possibile integrare l'operazione alchimica con «lo spirito liturgico»; nell'alchimia vi è troppa cosmologia e una mistica molto «personale», mentre «lo spirito liturgico» ha per eccellenza una struttura universale, cattolica.

Il simbolismo alchimico è talmente vicino a quello mistico-ascetico che i sufisti più antichi (Jābir ibn Hayyān, Saīh'Alawī, Dhu al-Nūn Misrī) lo utilizzavano nelle loro formule mistiche. Louis Massignon, che ne dà notizia, osserva giustamente: «Dal punto di vista letterario, l'affinità s'imponeva a priori tra questi due drammi leggendari della sperimentazione umana, quello della scienza e quello della mistica; tra l'alchimista alla ricerca di un elisir, acqua della Giovinezza, agente di trasmutazione universale, e l'asceta alla ricerca di uno Spirito, ministro di santificazione».

La tradizione europea ha mantenuto molto a lungo l'immagine di un alchimista capace non solo di perfezionare se stesso trasmutando i metalli, ma anche di superare la natura, accelerando la crescita di tutte le cose. Così, negli *Études encyclopédiques*, a proposito degli alchimisti Jean Reynaud ha potuto scrivere: «Ciò che la natura ha compiuto all'inizio, essi dicevano, anche noi possiamo farlo, risalendo al procedimento che essa ha seguito. Quello che forse fa ancora con l'aiuto dei secoli, nelle sue solitudini ctonie, possiamo farglielo portare a termine in un solo istante, aiutandola e mettendola in situazioni più favorevoli. Come facciamo il pane, così potremo fare i metalli. Senza di noi, le messi non maturerebbero nei campi; il grano non si ridurrebbe in farina sotto le nostre macine, né la farina in pane, impastato e cotto. Concertiamo quindi con la natura l'attività mineraria, come abbiamo fatto per l'attività agricola, e i tesori si schiuderanno davanti a noi».

Questa fede che l'uomo nutre nel suo potere di perfezionare la natura – grazie a tecniche e a riti di «crescita» – risale alle prime sintesi mentali della storia mesopotamica.

Perfezionando la natura, l'uomo mirava a perfezionare se stesso. Questo è il senso di ogni «magia»: assurgere alla perfezione e all'autonomia servendosi dell'«esempio» e delle «forze» del Cosmo.

Bibliografia

Albright, W.F.:

The Mouth of the Rivers, in «American Journal of Semitic Languages and Literatures», vol. 35, 1919.

Some Cruces in the Langdom Epic, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 39, 1919.

Gilgames and Engidu. Mesopotamian Genii of Fecundity, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 40, 1920.

The Location of the Garden of Eden, in «American Journal of Semitic Languages and Literatures», vol. 39, 1922

Andrae, W.:

Die ionische Säule. Bauform oder Symbol?, Berlin 1936.

Andree, R.:

Etnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878.

Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse, Leipzig 1884.

Etnographische Parallelen, in «Neue Folge», Leipzig 1889.

Angus, S.:

The Mistery-Religions and Christianity, London 1925.

Boson, G.:

Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babylonniennes, Inaugural Dissertation, München 1914.

I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi, in «Rivista degli Studi Orientali», vol. 7, 1916.

Brawer:

Palastina nach der Agada, in «Gesellschaft für Palastina», Forschung 6, Berlin 1920.

Campbell Thompson, R.:

Assyrian Medical Texts, in «Proceedings of the Royal Society of Medicine», vol. 17, 1924.

On the Chemistry of the Ancient Assyrians, London 1925.

The Assyrian Herbal, London 1934.

Carbonelli, P.:

Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia, Roma 1925.

Carnoy:

Iranian Mythology, in *Mythology of all Races*, vol. 4, Boston [s.d.: lacuna nell'originale, n.d.r.].

Charles, R.H.:

The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament, 3 voll., Oxford 1913.

Colani, M.:

Essai d'ethnographie comparée, in «Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême-Orient», t. 36, 1936.

Coomaraswamy, A. K.:

Elements of Buddhist Iconography, Oxford 1935.

Cumont, F.:

Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, Bruxelles 1896-99.

Darmstaedter, E.:

Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten, in «Zeitschrift für Assyriologie», settembre 1925.

Nochmals babylonische «Alchemie», in «Zeitschrift für Assyriologie», settembre 1926.

Der babylonisch-assyrische Lasurstein. Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe Ed. v. Lippman, Berlin 1927.

Daubrée, A.:

La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'après le Bergbüchlein, in «Journal des Savants», 1890.

Delaporte, L.:

La Mésopotamie, Paris 1923.

Dieterich, A.:
Mutter Erde, Leipzig 1925³.

Dixon, R.B.:
Oceanic Mythology, Boston 1916.

Dombart, T.:
Der Sakralturm: Ziggurat, München 1920.
Der babylonische Turm, Leipzig 1930.

Dornseiff, F.:
Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig 1925.

Eisler, R.:
Kuba-Kybele, in «Philologus», vol. 68, 1909.
Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910.
Der babylonische Ursprung der Alchimie, in «Chemiker Zeitung», 83, 11 luglio 1925; 86, 18 luglio 1925.
Die chemische Terminologie der Babylonier, in «Zeitschrift für Assyriologie», vol. 37, 116, aprile 1926.
L'origine babylonienne de l'alchimie, in «Revue de Synthèse Historique», 1926.
Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie, in «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», n.s., vol. 26, 1926.
Das Qainzeichen und die Qeniter, in «Le Monde Oriental», vol. 29, Uppsala 1929.

Eliade, M.:
Cunoștințele botanice în vechea Indie, Cluj 1931.
Alchimia asiatică, Bucarest 1935.
Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris-Bucarest 1936.
La Mandragore. Essai sur les origines des légendes, Paris-Bucarest [s.d.: lacuna nell'originale, n.d.r.]
Cosmical Homology and Yoga, Calcutta 1938.

Erman, A.:
Die Religion der Aegypter, Berlin 1934.

Erman, A. – Ranke, H.:
Aegypten, Tübingen 1923.

Evans, A.:
The Palace of Minos, London 1921.

Fewkes:

Archeological Investigation on the Island of la Plata, Ecuador,
Chicago 1901.

Filliozat, J.:

La Force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Veda, in «Revue Philosophique», nov.-dic. 1933.

Foy, W.:

Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges, in «Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914», Leipzig 1914.

Frazer, J.:

Taboo and the Perils of the Soul, London 1911.

Adonis, Attis, Osiris, London 1914.

Folk-Lore of the Old Testament, London 1919.

Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies, London 1935.

Furlani, G.:

La religione babilonese e assira, Bologna 1928-29.

Il poema della Creazione, Bologna 1934.

La religione degli Hittiti, Bologna 1936.

Gandz, S.:

Artificial Fertilization of Date-Palms in Palestine and Arabia, in «Isis», vol. 33, n. 65, 1935.

Garbe, R.:

Die indische Mineralien, Leipzig 1882.

Goldzieher, J.:

Eisen als Schutz gegen Dämonen, in «Archiv für Religionswissenschaft», vol. 10, 1907.

Granet, M.:

Danses et Légendes de la Chine ancienne, Paris 1926.

La Pensée chinoise, Paris 1934; trad. it. *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1986².

Gressmann, H.:

The Tower of Babel, Jewish Institute of Religion, New York 1928.

Die orientalischen Religionen im hellenistisch-romische Zeit, Berlin 1930.

Hall, H.R.:

The Civilization of Greece in the Bronze Age, London 1928.

Hartland, E. S.:

Legend of Perseus, London 1894.

Hausherr, I.:

La Méthode d'Oraison Hésychaste, in «Orientalia Christiana», vol. 9, 2, Roma 1927.

Heine-Geldern, R.:

Weltbild und Bauform in Südostasiens, in «Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens», vol. 4, 1930.

Hentze, C.:

Mythes et légendes lunaires, Anvers 1929.

Holmberg, U.:

Der Baum des Lebens, in «Annales Academiae Scientiarum Fennicae», vol. 16, Helsinki 1922-23.

Der Baum des Lebens. Finno-Ugric and Siberian Mythology, in *Mythology of all Races*, vol. 4, Boston 1927.

Hommel, H.:

Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens, Berlin 1908-1922.

Hopkins, A.J.:

Alchemy, Child of Greek Philosophy, New York 1934.

Jastrow, M.:

Sumerian and Akkadian Views of Beginnings, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 36, 1917.

Jean, C.:

Le Milieu biblique avant Jésus-Christ, Paris 1936.

Jeremias, A.:

Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin 1929².

Johansson, K. F.:

Ueber die altindische Gottin Dhisanâ, in «Skrifter utgifna Vetenskaps-Safundet i Uppsala», Uppsala-Leipzig 1917.

King:

The Seven Tablets of Creation, [lacuna nell'originale, n.d.r.]

Kunz, G. F.:

The Magic of Jewels and Charms, Philadelphia-London 1915.

Langdon, S.:

Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme, Paris 1919.

Semitic Mythology, in *Mythology of all Races*, vol. 5, Boston 1931.

Laufer, B.:

The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore, Field Museum, Chicago 1915.

Lenormant, F.R.:

La Magie chez les Chaldéens, et les origines accadiennes, Paris 1874.

Lippmann, E. von:

Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, vol. I, Berlin 1919; vol. II, ivi 1931.

Mackenzie, D. A.:

The Migration of Symbols, London 1925.

Maspero, H.:

La Chine antique, Paris 1927.

Massignon, L.:

Al-Hâllaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922.

Meissner, B.:

Babylonien und Assyrien, Heidelberg 1925.

Mieli, A.:

Pagine di Storia della Chimica, Roma 1922.

Morgan, J. de:

La Préhistoire orientale, Paris 1927.

Mus, P.:

Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, Paris 1935.

Pearce, F.B.:

Zanzibar, London 1920.

Persson, A.W.:

Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit. Etymologisches und Sachliches, in «Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund», 114, Lund 1934.

Pettazzoni, R.:

La confessione dei peccati, Bologna 1929.

Pincherle, A.:

Gli oracoli sibillini giudaici, Roma 1922.

Pruessen, A.H.:

Date Culture in Ancient Babylonia, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 36, 1920.

Przyluski, J.:

Les Sept Terrasses de Barabudur in «Harvard Journal of Asiatic Studies», luglio 1936.

Quiring, H.:

Die Herkunft des ältesten Eisens und Stahl, in «Forschungen und Fortschritte», vol. 9, 1933.

Radet, G.:

La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, Paris 1892.

Rey, A.:

La Science orientale avant le Grecs, Paris 1930.

Ricciotti, G.:

La Cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante, Brescia 1932.

Rickard, T.A.:

Man and Metals. A History of Mining in Relation to the Development of Civilization, 2 voll., New York 1932.

Robertson-Smith, W.:

Lectures on the Religion of the Semites, London 1894.

Ruska, J.:

Das Steinbuch des Aristoteles, Heidelberg 1912.

Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbuchern, Heidelberg 1919.

Kritisches zu R. Eislers chemie-geschichtlicher Methode, in «Zeitschrift für Assyriologie», vol. 37, 1926.

Arabische Alchemisten, 2 voll., Heidelberg 1929.

Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie, Berlin 1931.

Sarton, G.:

The Artificial Fertilization of Date-Palms in the Time of Ashur-Nasir-Pal, in «Isis», vol. 21, n. 60, aprile 1934.

Additional Note on Date Culture in Ancient Babylonia, in «Isis», vol. 21, n. 65, giugno 1935.

Sartori, P.:

Ueber das Bauopfer, in «Zeitschrift für Ethnologie», vol. 30, 1898.

Saussure, L. de:

Le Cadre astronomique des visions de l'Apocalypse, in «Actes du Congrès international d'Histoire des Religions», Paris 1925.

La Cosmologie religieuse en Chine, dans l'Iran et chez les Prophètes hébreux, ibid., Paris 1925.

Les origines de l'astronomie chinoise, nuova ed., Paris 1930.

Saxl, F.:

Beitragungen zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident, in «Der Islam», 112, [s.d.: lacuna nell'originale, n.d.r.].

Scheil, V.:

De l'exploitation des dattiers dan l'ancienne Babylonie, in «Revue d'Assyriologie», 1913.

Schwartzlose, F.W.:

Die Waffen der alten von ihren Dichtern dargestellt, Leipzig 1886.

Sebillot, P.:

Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays, Paris 1894.

Le Folklore de France, Paris 1904.

Seligmann, S.:

Der Böse Blick, Berlin 1910.

Die magischen Heil – und Schutzmittel, Stuttgart 1927.

Semper, M.:

Rassen und Religionen im Vorderasien, Heidelberg 1930.

Sherwood Taylor, F.:

A Survey of Greek Alchemy, in «The Journal of Hellenic Studies», vol. 50, 1930.

Skeat, W.W.:

Snakesstories, in «Folklore», vol. 23, 1912.

Sseu-Ma Ts'Ien:

Les Mémoires, Paris 1893.

Thompson, S.:

Motif-Index of Folk-Literature, in «F.F. Communications», vol. 106, Helsinki 1932.

Trumbull, H.C.:

The Treshold Covenant, New York 1892.

Tucci, G.:

Tracce di culto lunare in India, in «Rivista di Studi Orientali», vol. 12, 1929-1930.

Usener, H.:

Das Weihnachtsfest, Bonn 1911.

Van Buren, E.D.:

The Flowing Vase and the God with Streams, Berlin 1933.

Wallis Budge, E.A.:

From Fetish to God in Ancient Egypt, Oxford 1934.

Wensink, A.J.:

The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth, Amsterdam 1916.

The Ocean in the Literature of the Western Semites, in «Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam», Amsterdam 1919.

Wiener, L.:

History of Arabico-Gothonic Culture, Philadelphia 1917-1921.

Africa and Discovery of America, 3 voll., Philadelphia 1920-1922.

Mayan and Mexican Origins, Cambridge 1926.

Wooley, L.:

Les Sumériens, Paris 1930.

Wyndham Hulme, E.:

Early Iron-smelting in Egypt, in «Antiquity», vol. 11, giugno 1937.

Zimmer, G.F.:

The Use of Meteoric Iron by Primitive Man, in «Journal of the Iron and Steel Institute», 1916.

Zimmern, H.:

Zum babylonischen Neujahrsfest, Leipzig 1918.

Assyrische chemisch-technische Rezepte insbesondere für die Herstellung farbigen glasierter Ziegel, in *Umschrift und Uebersetzung*, in «Zeitschrift für Assyriologie», vol. 36, settembre 1925.

Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten, in «Zeitschrift für Assyriologie», vol. 37, 1926.



Indice

Prefazione	1
I. Cosmo e magia	9
1. Questioni di metodo	9
2. Omologia	12
3. Il tempio	15
4. Città sacra – centro del mondo	18
5. L'Asse del Mondo – l'Albero della Vita	22
6. Corrispondenze	24
II. Magia e metallurgia	29
1. Lapis-lazzuli	29
2. Meteoriti	32
3. I segreti della metallurgia	34
III. Cosmo vivo	41
1. Creazione e nascita	41
2. Il sesso delle piante	43
3. Il sesso dei metalli e delle pietre	45
4. «Nozze» e sensibilità dei metalli	47
5. «Morte» e «resurrezione» dei metalli	51
6. Medicina e magia	52
IV. L'alchimia babilonese	55
1. Cronistoria delle controversie	55
2. «La preparazione del forno»	56
3. Gli «embrioni»	59
4. Sacrifici ostetrici e sacrifici metallurgici	60
5. <i>Petra genitrix</i>	63
6. Alchimia e mistica	67
Bibliografia	73