

## Recensione

**Gideon Bohak-Charles Burnett (eds.), Thābit ibn Qurra *On Talismans* and Ps.-Ptolemy *On Images 1-9*. Together with the *Liber prestigiorum Thebidis* of Adelard of Bath (Micrologus Library, 106), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze-Impruneta (Firenze) 2021, pp. XII+298**

Contrariamente a quanto si pensi, l'astrologia continuò a essere pratica nei contesti cristiani dell'Europa medievale. Non solo, ma si cercò sia dal punto di vista teologico che filosofico, una possibilità per separare un'astrologia «lecita» da una «illecita»; e anche dal versante politico l'astrologia venne spesso difesa e talora vi si ricorse anche per legittimare il potere statale, esattamente come avevano fatto gli imperatori romani. Ciò si può applicare a Carlo Magno, Ludovico il Pio, Enrico II e infine Federico II di Svevia.

Nella fase di transizione dalla tarda antichità al Medioevo, il caso di Nonno di Panopoli (380 ca.-450 ca.) rivela in maniera esemplare quanto sia problematico affermare l'assoluta ostilità dei cristiani verso l'astrologia, e quanto sia invece importante prestare attenzione alle interazioni tra discorso cristiano e non cristiano. Nelle *Dionisiache*, un poema in 48 canti, Nonno dà forma a una

storia universale basata su interpretazioni astrologiche. La dottrina orfica delle età del mondo e del dio liberatore Dioniso si trasforma in una visione apocalittica, allo scopo di determinare più esattamente la qualità dell'epoca presente e la dinamica dell'imminente cambiamento. È ancora argomento di discussione se Nonno, che forse era addirittura diventato vescovo di Edessa, dopo la conversione al cristianesimo avesse abbandonato l'astrologia come strumento interpretativo, in ogni caso la visione che affiora dal suo poema è quella di un Dioniso mutato in un dio salvatore dai tratti palesemente cristiani.

Nell'Occidente latino furono specialmente gli scritti di un autore del IV secolo, Firmico Materno, a essere tramandati fino a tutto l'alto Medioevo. Solo i crescenti scambi con la cultura araba e la traduzione di scritti astrologici in latino portarono ad accogliere un'astrologia scientificamente più avanzata. Per avere un quadro generale degli aspetti più rilevanti dell'epoca bisogna poi tener conto di quanto si legge nello *Speculum astronomiae*, un'opera scritta nella metà del XIII secolo, secondo alcuni da Alberto Magno, secondo altri da Campano da Novara. Lo *Speculum* fu un testo di riferimento all'interno del *curriculum* universitario fino al XVI secolo; esso raccoglie una summa della cosmologia araba e greca, offrendo una visione d'insieme sulle questioni problematiche dell'astrologia e della magia in rapporto alla 'scienza' divina, selezionando inoltre cosa la fede cristiana può trarre da questo sapere senza smarrire se stessa. Qui la scienza degli astri è distinta tra astronomia descrittiva e astronomia che si occupa dei giudizi degli astri, cioè l'astrologia. Se la prima osserva e descrive il moto dei pianeti secondo formule matematiche, la *scientia judiciorum astrorum* rappresenta – secondo lo *Speculum* – la coniugazione di matematica e metafisica quale metodo per ritrovare nella natura i segni della presenza del Creatore. Si intersecano così teorie puramente astronomiche ad insegnamenti ermetici e astromagici: l'astrologo pertanto è colui che rende manifesto il giudizio degli astri, mediatore di una volontà superiore. Ciò che dal punto di vista cristiano va avversato riguarda

invece quanto attribuisce indebitamente agli astri una funzione che non gli compete, ossia quello di virtù attive e di cause universali.

Si può dire quindi che lo *Speculum astronomiae* sia un testo normativo e bibliografico dedicato ai fondamenti della scienza degli astri, nel quale viene enunciata per la prima volta la nozione di «immagini astrologiche», cioè i talismani, che ottengono i loro poteri solamente dalla potenza naturale degli astri, e non dagli spiriti – essendo questi spiriti, nel contesto magico, sempre dei demoni rispetto a quanto insegnato dalle discipline teologiche.

Maestro di tali arti fu Tābit ibn Qurra (826-901 d.C.), matematico e astronomo ritenuto un'autorità nell'ermetismo astromagico. A lui è solitamente attribuito il *De imaginibus planetarum* o *Liber praestigiorum*, un testo fondamentale per la conoscenza dell'astromagia nel mondo latino. L'opera, le cui origini rinviavano a Ermete, ebbe un grandissimo seguito nel mondo medievale: tradotta da Adelardo di Bath e Giovanni di Siviglia, venne citata da Alberto Magno, da Pietro d'Abano, da Cecco d'Ascoli (Francesco Stabili) e, nel XV secolo, da Marsilio Ficino.

Secondo Tābit ibn Qurra, nella teoria delle immagini si univano astrologia e magia: la costruzione dell'immagine astrologica si fondava sulla corrispondenza delle configurazioni celesti con le cose terrene. Ma il passaggio dall'influsso astrale alla riproduzione fittizia della costellazione e quindi l'uso della stessa nella pratica astromantica, era dominio di una vera e propria magia cerimoniale e della tecnica detta delle *electiones* e delle *interrogationes*: si trattava di una serie di procedure e di azioni magiche indirizzate ad invocare gli spiriti dei pianeti tramite immagini e sigilli. Una chiara esposizione della teoria magico-astrologica delle immagini si trova in traduzioni latine di testi come il *Picatrix* oppure in opere di al-Kindī come il *De radiis* o l'epistola *De pluviis*. Secondo questi testi il cosmo sarebbe avvolto, intessuto, da una invisibile rete di raggi, provenienti sia dalle stelle che da tutti gli oggetti della terra. Tramite le sue radiazioni, l'intero universo sarebbe presente in ogni punto dello spazio e in ogni momento del tempo. Le

figure scoperte dall'uomo nelle costellazioni e riprodotte negli oggetti terreni avrebbero il potere di emettere raggi corrispondenti alle virtù celesti e quindi di modificare o di alterare gli eventi esterni. Manipolando gli oggetti si piegherebbe il divenire in ragione di una volontà interiore.

Sulla fortuna del *Picatrix* è esemplare il caso del Petrarca, che nell'*Africa*, il capolavoro postumo, raffigura il «Palazzo della Verità» – come lo chiama nel *Secretum* – arroccato sui gioghi dell'Atlante come una costruzione fantastica tutta intessuta di segni astrologici e simile alla città fortificata che nel *Picatrix* Ermete edificò in Egitto. La fortezza era un immenso talismano in cui la felicità, la pace e la morale erano garantite dalla sola potenza degli astri, saggiamente convogliate e coagulate nelle immagini intagliate che circondavano le mura: un'utopia ermetica chiamata, a seconda delle versioni del testo, *Erdetentym*, *Adocentyn* o *al-Asmunain*; suggestiva sequenza che il *Picatrix* sostiene di derivare da fonti caldee. Nel testo ermetico la torre fortificata ha in cima un globo luminoso le cui luci assumono via via i colori dei pianeti relativi ai giorni della settimana. Nel palazzo di Petrarca pietre preziose di vario colore simboleggiano i pianeti, mentre un tizzone ardente al centro figura il Sole, dispensatore di luce e di calore. Non solo, ma tutte le varie immagini astrologiche figurano nel palazzo di Petrarca, minutamente descritte nei suoi esametri raffinati. Ed è, non bisogna dimenticarlo, la dimora della Verità; della quale valga, come esempio, riferire la raffigurazione caratteristica di Venere, nuda affiorante dalle acque, accompagnata da rose e colombe (III, 88-264).

La divinizzazione dei pianeti, che ha sì tanta importanza nelle tecniche astromagiche, ha radici molto antiche. Partiamo dall'inizio. Secondo la cosmologia aristotelica, qual è esposta nel *De caelo*, nei *Meteorologica* e nel *De generatione et corruptione*, gli elementi che formano il cosmo (terra, acqua, aria e fuoco) costituiscono un sistema di sfere concentriche inglobate l'una nell'altra, a partire da quella più bassa (la terra), per giungere a quella più alta (il fuoco). La collocazione delle sfere è determinata dalla loro natura: le nature più pesanti,

acqua e terra, si dirigono verso il basso, cioè verso il centro del cosmo; le nature più leggere, aria e fuoco, verso l'alto. Questa teoria, evidentemente, dà conto di tutti i movimenti rettilinei che si verificano sulla Terra, dove i quattro elementi sono mescolati. I movimenti rettilinei che si verificano sulla Terra, infatti, sono sempre diretti o verso l'alto oppure verso il basso – contrariamente ai movimenti dei corpi celesti, che sono invece circolari –, ed esprimono la tendenza di ciascun elemento a sottrarsi al rimescolamento cogli altri per raggiungere il suo «luogo naturale».

Aristotele non inventa nulla: la teoria dei quattro elementi, raccontata già dai presocratici, è recepita da Platone nel *Timeo* (32 a); ciascuno di questi elementi, dice Platone, ha un suo «luogo naturale», dove ovviamente si dirigono gli elementi affini. A conferma del fatto che su questo punto esiste parecchio accordo fra Platone e Aristotele, sta l'evidenza che la teoria dei luoghi naturali è un punto fermo nella storia della tradizione platonica. Essa infatti è rintracciabile nei discepoli diretti di Platone, come Filippo di Opunte (*Epinomide* 981 c), e un passo di Cicerone conferma che faceva parte dell'insegnamento dell'Accademia (*Tusc.* I, 17, 40-41); è accolta dal medioplatonismo, ed è alla base delle elucubrazioni di Plotino (II, 2) e di molti altri filosofi.

Dal dogma dei luoghi naturali derivano i presupposti della religione cosmica: mentre il mondo sublunare, in cui i quattro elementi sono intrecciati in modo precario, è soggetto alla generazione e alla corruzione, e quindi alla temporalità, il mondo sopra la Luna, composto dal quinto elemento o «etere» (*aithēr*), è «ingenerato, incorruttibile e non soggetto ad accrescimento o alterazione». Esso è quindi un elemento «divino», come del resto risulta dalla sua etimologia: *aithēr* = *aei thein* «corre sempre nell'eternità». È comprensibile, perciò, che quanti ritengono vi siano degli dèi, siano essi barbari o greci, assegnino «al divino la regione superiore, e questo evidentemente perché pensano che l'immortale debba andar con l'immortale». È questo un antico convincimento

di Aristotele che risale al *De philosophia* (12 a [WALZER]), un passo che trova un evidente parallelo nelle *Leggi*:

«... sono due le cose che conducono alla fede negli dèi... La prima è quella che noi dicevamo riguardo all'anima... L'altra riguarda il moto di traslazione degli astri».

È nelle *Leggi* – l'ultima opera sicuramente attribuibile a Platone – che troviamo le avvisaglie della religione cosmica, puntualmente ripresa da Filippo di Opunte nell'*Epinomide* (982 a; 984 a).

Le origini degli insegnamenti di Tābit ibn Qurra si possono collocare nell'alveo di una tradizione di origine babilonese, veicolata dai Sabei di Ḥarrān, la città della Mesopotamia che avrebbe accolto gli esuli della scuola di Atene chiusa da Giustiniano nel 529 d.C.; città in cui il maestro visse prima di stabilirsi a Bagdad, nel IX secolo.

Le origini di Ḥarrān, la Carrhae romana, risalgono al regno di Mitanni; circa tre millenni dopo, i Mongoli la rasero al suolo deportando la popolazione locale a Mossul e Mardīn. In questo lungo lasso di tempo Ḥarrān è passata alla storia religiosa del Vicino Oriente sostanzialmente per due motivi. Da un lato, tra le sue mura sorgeva il tempio consacrato al dio babilonese della Luna, Sin, un santuario che nel IV sec. d.C. ebbe quale visitatore illustre l'imperatore Giuliano – ultima tappa funesta, prima di soccombere all'esercito di Šābuhr II. Dall'altro gli autori arabi insistevano nel presentare Ḥarrān quale centro di un culto astrolatrico, singolare incontro di neoplatonismo teurgico, ermetismo e antiche tradizioni religiose mesopotamiche, officiato da una comunità di credenti meglio noti come «Sabei» (in arabo *ṣābi'ūn*, *ṣābi'a*) e spesso confusi con i Mandeï, comunità gnostica mesopotamica tuttora esistente.

L'ultimo tempio «pagano» di Ḥarrān venne distrutto nel V sec. d.C., allorché la città passò sotto il controllo della dinastia nomade dei Numayridi. A partire da questa data non esiste alcuna testimonianza che documenti un'attività culturale pagana in Ḥarrān. Ora, la quasi totalità delle notizie arabe circa i Sabei di

Ḥarrān è posteriore ad essa. Alcuni autori non hanno nemmeno visitato la regione: le loro notizie provengono da oppositori, cristiani o musulmani, che a vario titolo proiettano sull'astrolatria di Ḥarrān modelli e tipologie ereticali. È il caso di al-Dimašqī, che descrive gli *hayākil*, i «templi» sabei, in termini talmente estrosi e chimerici da farli apparire più vestigia psichiche di un passato teurgico che autentici edifici cultuali. L'idea sullo sfondo di questa affabulazione è che gli astri inscritti nei cieli astronomici siano riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri. Una sincronia che riporta alla concezione platonica secondo cui le anime conducono dapprima un'esistenza astrale, poiché associate a un astro «compagno» (*synnomon astron*). E proprio a questa dottrina di una parentela segreta tra le anime e gli astri è legata la nozione aristotelica della «quinta essenza», cioè l'etere, di cui i corpi celesti sarebbero composti. Tutto il rituale sabeo avrebbe come fondamento e come scopo questo avvicinamento all'astro. Di qui la necessità di costruire sulla terra dei templi di cui astronomia e mineralogia garantiscano la corrispondenza con il tempio celeste. Città e luoghi celeberrimi, che parevano destinati a durare eternamente, oggi sono identificati sulle carte geografiche come *tell* o *tepe*, rispettivamente arabo e turco per «colline di rovine». È il caso delle ricerche archeologiche condotte a Sumatar Harabesi, nei rilievi del Tektek, a circa una sessantina di chilometri a sud-est di Edessa e a una quarantina a nord-est di Ḥarrān; questi ritrovamenti consistono nelle rovine di sette edifici costruiti attorno a un *tell* centrale. Molto probabilmente si tratta dei templi dedicati alle liturgie planetarie celebrate dai Sabei, secondo i quali un appropriato cerimoniale portava non solo all'unione dell'uomo con l'archetipo celeste, ma anche all'apertura di una sorta di soglia astrale, un passaggio verso mondi paralleli. Da segnalare come ipotesi più recenti leghino l'esodo dei sapienti neopitagorici e neoplatonici a Seleucia-Ctesifonte, la capitale dell'impero sasanide, alla corte di Cosroe I (Xusraw Anushirwān) e a Gundēshāpūr (Bēt Lāpāt). Un legame diretto porta poi da Gundēshāpūr a Bagdad: i medici di Gundēshāpūr, dopo la fondazione di Bagdad, capitale dell'impero abbaside,

furono chiamati dal califfo al-Manṣūr (713 ca.-775) a prestare la loro opera presso l'ospedale locale, con la loro attività recarono alla cultura araba una mole di scritti filosofico-scientifici greci in traduzione aramaica (siriaca).

Come abbiamo detto, il trattato arabo-latino più utilizzato sulla magia astrale è il *De imaginibus* attribuito a Thebit ben Corat/ Tābit ibn Qurra, il cui originale arabo è andato perduto. Leggendo la sua traduzione più attendibile, ascritta a Giovanni di Siviglia e conservata in 38 manoscritti, non troviamo orazioni indirizzate ai pianeti, mentre al contrario sono dettagliatamente indicate le condizioni astrologiche favorevoli all'azione magica. Così, nella prima figura, destinata a scacciare gli scorpioni:

«Se vuoi farlo, inizia a operare quando lo Scorpione è all'ascendente e fabbrica una figura di scorpione in bronzo, in stagno, in piombo, in argento o in oro, come preferisci. E incidi su questa immagine il nome dell'ascendente, quello del signore dell'ascendente, quello del signore dell'ora del giorno in cui ti trovi, e il nome della Luna; e che la Luna sia in Scorpione. Arrecherai sfortuna all'ascendente il più possibile, e maleficherai anche, per quanto possibile, il signore dell'ascendente collocandolo nella casa della morte, e maleficherai anche, per quanto possibile, il signore della casa del signore dell'ascendente collocandolo nella casa della morte oppure in congiunzione con un pianeta malefico nella quarta o settima casa. Quando hai fatto questo, sotterra l'immagine a rovescio, cioè con il capo rivolto verso il basso, e mentre la seppellisci, di questo: "Ecco il sepolcro di questa immagine e di questa specie, affinché non entri più in questo luogo". E sotterra questa immagine al centro del posto da dove vuoi cacciare detta specie, oppure nel luogo dove abita, o nel posto dove si raccoglie. E se fabbricherai quattro immagini con la stessa procedura, e se sotterrai ognuna di essi in un quarto dello spazio per spaventare quella specie, ciò sarà migliore e più efficace. E farai nello stesso modo per tutto ciò che vorrai, per tutti gli animali nocivi che vorrai cacciare, e inizierai a operare sotto un'ascendente affine alla cosa che vorrai mettere in fuga e far scomparire... »

Secondo le mitologie astrali lo Scorpione è l'aggressore di Orione, il valente cacciatore cosmico. Sopra lo Scorpione vi è la costellazione di Ofiuco che, oltre a reggere il serpente con le mani, con un piede sembra schiacciare l'animale. Ofiuco è disegnato con la testa quasi a contatto con quella di Eracle, che a sua volta schiaccia con un piede un altro rettile, il Drago. Nello Zodiaco originario lo



Scorpione si estendeva anticamente fino ai piedi della Vergine: poi fu diviso in due, e le stelle delle sue chele furono destinate alla costellazione della Bilancia. È l'ottavo segno dello Zodiaco, segno di acqua: chi meglio di un animale che fugge la luce e ama vivere nascosto, pronto a ferire col suo dardo velenoso, può figurare un'azione magica? La procedura può quindi estendersi a «tutto ciò che vorrai». «Le stelle luminose sulla fronte dello Scorpione» scrive Tolomeo «producono gli stessi effetti di Marte e parzialmente di Saturno; le tre sul corpo (la stella centrale, rossiccia e più luminosa, è chiamata Antares) si comportano come Marte e in minor misura come Giove, quelle sulle vertebre come Saturno e in parte come Venere, quelle sul pungiglione come Mercurio e Marte, l'agglomerato a forma di nuvola, situato ad ovest, come Marte e la Luna».

Nel caso specifico l'operazione magica avrà buon fine se agita dai «signori» della decade, i Decani, entità antropoidi dai tratti zoomorfi in grado di condizionare lo scorrere degli eventi in un segmento temporale 'autonomo' rispetto agli influssi astrali 'pesanti' che determinano i destini dell'umanità. Altre sei immagini hanno lo scopo di distruggere una città o una regione oppure al contrario di promuoverle, ritrovare un bene smarrito o rubato, far prosperare gli affari, soggiogare una città o un paese, attirare il favore di un principe e suscitare amore o discordia fra due persone. In ogni caso, non è menzionata alcuna invocazione a qualsivoglia spirito astrale, il che permette all'autore dello *Speculum astronomiae* di salvare questo testo poiché in esso agirebbero solo «immagini astrologiche», prive di alcun rituale magico o destinatario potenzialmente diabolici.

Non è il caso però di una differente traduzione del *De imaginibus* intitolata *Liber prestigiorum* e attribuita ad Adelardo di Bath – antecedente quella di Giovanni di Siviglia e presente in tre redazioni manoscritte – che sempre l'autore dello *Speculum* ritiene il principale fra i testi «abominevoli», a causa della grande presenza di invocazioni agli spiriti planetari e suffumigazioni con essenze varie. Si deve quindi dedurre che il *De imaginibus* nella versione di Giovanni di Siviglia

sia stato ‘censurato’ e depauperato di parte dei contenuti magici per renderlo innocuo dal punto di vista operativo. È improbabile che ciò sia stato fatto dal traduttore, poiché lo stesso non manca di riprodurre invocazioni agli spiriti e fumigazioni varie nella sua traduzione del *De stationibus ad cultum Veneris* scoperto da Paolo Lucentini in un codice manoscritto della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (lat. XIV. 174 (4606), sec. XIV, membr., f. 22v [mutilo]). Di tale opera davano già notizia Guglielmo d’Alvernia e ovviamente lo *Speculum astronomiae*. L’esordio del testo celebra il pianeta in relazione al suo percorso in una serie di ‘stazioni’, cioè presumibilmente all’ingresso e alla sosta di Venere in uno specifico spazio celeste. La natura frammentaria del manoscritto non permette di andare oltre alla descrizione della prima ‘stazione; mentre di seguito si colloca la parte finale di una preghiera agli angeli di Venere – che spiega il rimando al «culto di Venere», contenuto nel titolo –, la risposta degli angeli materializzati davanti al mago, l’elenco dei nomi dei nove angeli che ‘servono’ il circolo di Venere, prescrizioni rituali, ricette delle suffumigazioni e l’elenco dei nomi dei cinquanta angeli che ‘servono’ il pianeta. La quasi totalità dei contenuti di questa seconda parte coincidono con ciò che in altri manoscritti è designato come *Liber Veneris*: accurate ricostruzioni filologiche fanno ipotizzare che il *De stationibus ad cultum Veneris* sia semplicemente il titolo attribuito da Guglielmo di Alvernia e dallo *Speculum* proprio a tale testo.

La fruizione dei poteri planetari all’interno di ritualità magiche, spesso inclini a conseguimenti ‘diabolici’, individua aspetti complessi nelle relazioni fra uomo e cosmo. In altre parole raffigura una ovvia negativizzazione dello spazio astrale, in contrasto con quello che era per esempio l’eliocentrismo metafisico espresso nell’insegnamento di Neoplatonici e Teurghi, attendibili maestri delle pratiche magiche medievali. Secondo tali dottrine il posto del Sole era «in alto», il più lontano possibile dalla Terra. Nelle parole dell’imperatore Giuliano, il Sole compiva il suo percorso nel cielo privo di astri, molto al di sopra delle stelle fisse (*ho diskos epi tēs anastrou pheresthai poly tēs aplanous hypsēloteros*): in questa

teoria la posizione del Sole non era mediana rispetto ai pianeti, ma fra i tre mondi (terreno, cosmico, ipercosmico). Un'idea che, sempre secondo Giuliano, i cosiddetti «mistici» avrebbero appreso «dagli dèi o da potenti demoni». Egli si stava riferendo in prima battuta agli *Oracoli Caldaici*, di cui era devoto esegeta. Ciò è confermato, d'altronde, da un passo parallelo in Proclo. Ma Giuliano doveva avere in mente anche il mithraismo. In questa sequenza, Giuliano stava cercando di conciliare fra loro due dottrine distinte. Una, di probabile derivazione iranica, codificata nella letteratura pahlavi ma presente sin dai testi avestici, secondo cui il Sole era collocato tra il dio supremo Ahura Mazdā e la regione della Luna e delle Stelle fisse. Tale dottrina, attribuita a Zoroastro, era riflessa nel mithraismo.

C'è sicuramente anche un legame con un codice cromatico: Diodoro Siculo (2, 30, 3-4) attesta di una sapienza «caldea» attinta dai pianeti, le «cinque stelle», di Ares, di Aphroditē, di Hermēs, di Zeus e di Kronos, la stella di Helios. Kronos è il «Sole nero», in quanto si trova agli antipodi dell'ebdomade planetaria, un dato che ritroviamo nei testi babilonesi. Altre conferme in Igino: *secunda stella dicitur Solis, quam alii Saturni dixerunt* (*Astr.* 2, 42, 2 [LE BŒUFFLE, p. 84]) oppure in Tolomeo, che integra: gli abitanti del quadrante a Sud-Est del mondo, tra cui Persiani e Babilonesi, «venerano la stella di Afrodite, che è Iside, e quella di Kronos, chiamandola Helios Mithra» (*Tetrab.* 2, 3, 23). L'«astro splendente» (*astēr ho phainōn*), cioè Saturno = Kronos è considerato come il dio «iniziale».

L'itinerario astrale si snoda dalla molteplicità degli oggetti e dei colori sino all'unione ultima, la cui tappa finale è designata da una 'luminosa' luce nera (il Sole di mezzanotte di Apuleio) in cui si ha un completo annientamento o una morte di tutte le immagini, di tutti i colori, di tutte le sensazioni e soprattutto del proprio *Ego*. Nulla di se stessi rimane, nemmeno la consapevolezza di non esserci. L'«Io» è totalmente consumato dalla luce del divino e la sua essenza si riunisce all'unità. Non c'è più separazione e quindi non esistono più colori, oggetti, ombre, né un luogo che accolga le ombre. C'è la semplice luce. Anche se in forma 'demitizzata' tale rappresentazione persiste in ambito cristiano: nell'Apocalisse

giovannea il Figlio dell'Uomo veste abiti solari e tiene in mano le sette stelle (1, 13-16; cfr. 14, 14). Il trono di Dio è di cristallo iridescente, attorniato da ventiquattro vegliardi vestiti di bianco e indiademati d'oro (4, 3-5; cfr. 7, 9-3). All'apertura del «sesto sigillo», Il Sole diventa nero, la Luna si tinge di rosso sangue e le stelle cadono sulla Terra (6, 12-13). È chiara l'allusione a Saturno come «Sole nero», mentre il colore della Luna, quello di cui si riveste Babilonia (18, 16), è il colore di Marte, con probabile riferimento a una congiunzione tra la Luna e questo pianeta.

*Ezio Albrile*