



MEDIAEVAL SOPHIA

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore
Giuseppe Allegro

Vicedirettore
Armando Bisanti

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

MEDIAEVAL SOPHIA 18
(gennaio-dicembre 2016)

STUDIA

Ezio ALBRILE, <i>Notti alchemiche. Frammenti ermetici taurinensi</i>	1
Antonino CANNATA, Antonino MAZZAGLIA, Claudia PANTELLARO, Salvatore RUSSO, <i>Ricerche nel territorio di c.da Cugno Case Vecchie. Primi dati dalla tomba con menorah incisa</i>	23
Françoise DEJOAS, <i>La maiolica a lustro d'importazione spagnola a Gela (CL). Il caso del Castelluccio di Eraclea-Terranova nel XV secolo</i>	35
Francesca GARZIANO, <i>Un complesso documentario inedito: Il Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana di Trapani. Per uno studio sulla società e sulla religiosità trapanese del XIII secolo</i>	55
Maria Vittoria MARTINO, <i>Le Origines di Catone tra Servio e Isidoro di Siviglia: uno studio sulle fonti</i>	111
Alessia MARTORANA, <i>L'exemplum de canicula lacrimante nella Disciplina Clericalis di Pietro Alfonsi</i>	117
Guglielmo RUSSINO, <i>Confronti pericolosi. La differenza religiosa e i rischi del pluralismo</i>	129
Domenico SEBASTIANI, <i>Dalla civiltà del grano a quella della carne. Gli animali e l'alimentazione del nobile medievale</i>	137
POSTILLA	
Armando BISANTI, « <i>Humanae ac divinae litterae</i> ». <i>Gli scritti di cultura medievale e umanistica di Mauro Donnini</i>	171

Sabrina CRIMI, *L'Algorismus proportionum di Nicola d'Oresme e i Flores Almagesti di Geber: un testimone palermitano* 215

Giuseppe MUSCOLINO, *The Salvation of Mankind in Late Antiquity: concerning a recent Study* 225

LECTURAE 235

ACQUA E TERRITORIO NEL VENETO MEDIEVALE, a cura di Dario Canzian e Remy Simonetti, Roma, Viella, 2012, pp. 257, ill. (Interadria culture dell'Adriatico, 16), ISBN 978-88-8334-959-1 (MARZIA SORRENTINO)

AVERROÈ, *Il Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, a cura di Massimo Campanini, testo arabo a fronte, Milano, Rizzoli, 2015 (GABRIELE PAPA)

Paolo BIANCHI, *Inchostro antipatico. Manuale di dissuasione dalla scrittura creativa*, Milano, Bietti, 2012 (ANTONELLA MARIA GIOVANNA MODICA)

I CAMALDOLESI AD AREZZO. Mille anni di interazione in campo religioso, artistico, culturale. Atti della giornata di studio in occasione del millenario della fondazione del Sacro Eremo di Camaldoli (Arezzo, 9 ottobre 2012), a cura di Pierluigi Licciardello, Arezzo, Società Storica Aretina, 2014 (ARMANDO BISANTI)

Santino Alessandro CUGNO, *Dinamiche insediative nel territorio di Canicattini Bagni (SR) tra Antichità e Medioevo*, Oxford, British Archaeological Reports (B.A.R. International Series 2802), 2016 (MARTA FITULA)

Il DESIDERIO NEL MEDIOEVO, a cura di Alessandro Palazzo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014 (GIUSEPPE ALLEGRO)

DES SAINTS ET DES ROIS. L'hagiographie au service de l'histoire. Textes réunis par Françoise Laurent, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Champion, 2014 (ARMANDO BISANTI)

ESTUDIOS DE FILOLOGÍA E HISTORIA EN HONOR DEL PROFESOR VITALINO VALCÁRCCEL, coord. Iñigo Ruiz Arzalluz, edd. Alejandro Martínez Sobrino, María Teresa Muñoz García de Iturraspe, Iñaki Ortigosa Egiraun, Enara San Juan Manso, Vitoria, Universidad del País Vasco – Gasteiz, Euskal Herriko Unibertsitatea, 2014 (ARMANDO BISANTI)

FIorentino VILLE DÉsertÉE. *Nel contesto della Capitanata medievale (ricerche 1982-1993)*, a c. di M.S. Calò Mariani, Françoise Piponnier, Patrice Beck, Caterina Lagana-ra, Collection de l'École Française de Rome – 441, Rome 2013 (FERDINANDO MAURICI)

FORME DELLA POLEMICA nell'omiletica latina del IV-VI secolo. *Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 11-13 settembre 2013)*, a cura di Marcello Marin e Francesca Maria Catarinella, Bari, Edipuglia, 2014 (ARMANDO BISANTI)

Tito Livio FRULOVISI, *Emporia*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Clara Fossati, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2014 (ARMANDO BISANTI)

Gianfranco MAGLIO, *La coscienza giuridica medievale. Diritto naturale e giustizia nel medioevo*, Padova, CEDAM, 2014 (ANTONELLA MARIA GIOVANNA MODICA)

Pietro MARANESI - Massimo RESCHIGLIAN, «Beato il servo che...». *Intorno alle Ammonizioni di frate Francesco*, Studio Teologico Interprovinciale S. Bernardino-Verona, Atti della Settimana di studi Francescani Cavallino (VE), 1-6 Settembre 2013, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2014 (MARIA CESARE)

MENEGALDI *In Ciceronis Rhetorica Glose*, edizione critica a cura di Filippo Bognini, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2015 (GIADA BOIANI)

OBSCURITY IN MEDIEVAL TEXTS, edited by Lucie Doležalová, Jeff Rider and Alessandro Zironi, Krems, Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 2013 (ARMANDO BISANTI)

Francesco PETRARCA, *Rerum memorandarum libri*, a cura di Marco Petoletti, Firenze, Le Lettere, 2014 (ARMANDO BISANTI)

IL RITORNO DEI CLASSICI NELL'UMANESIMO. *Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di Gabriella Albanese, Claudio Ciociola, Mariarosa Cortesi, Claudia Villa, coordinamento editoriale e indici a cura di Paolo Pontari, Firenze, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, 2015 (ARMANDO BISANTI)

Daniele SOLVI, *I Santi Lebbrosi. Perfezione cristiana e malattia nell'agiografia del Duecento*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2014 (MARIA CESARE)

STUDI SULL'OPERA DI ALBERTO VARVARO, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 2015 (ARMANDO BISANTI)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2016	299
ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE	331

Ezio Albrile

Notti alchemiche. Frammenti ermetici taurinensi

...credo che si diventi alchimisti come ci si innamora:
misteriosamente e incomprensibilmente.

Paolo Lucarelli

L'incendio del 1904 ha dissolto in forme che sfiorano l'ineluttabilità il patrimonio manoscritto della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino; un terzo dei codici vennero distrutti, altri recanti i segni indelebili del fuoco e dell'acqua di spegnimento saranno recuperati nei decenni successivi. Una pira, che non aveva nulla della saggezza eraclitea, divorò un patrimonio incomparabile di preziosità manoscritte; citando a caso: antichi commentari filosofici (tra cui uno anonimo al *Parmenide* di Platone), trattati astrologici, divinatori, testi cabbalistici sulla trasmigrazione delle anime, erbari e non ultimi trattati di alchimia greca, latina, rinascimentale e barocca. Forse a causa di questo eccidio cartaceo, il fondo manoscritto della Nazionale di Torino è stato spesso obliterato dai percorsi paleografici della filologia più accreditata, e le *reliquiae taurinenses*, come le definì felicemente Franz Cumont,¹ furono in parte trascurate.

1. Nel patrimonio manoscritto europeo dei testi di alchimia greca sono rimaste poche cose:² due papiri di ricette varie, uno a Leida e uno a Stoccolma che risalgono, a giudicare dal tipo di scrittura, al IV secolo d. C., e tre codici manoscritti. Il *Marcianus graecus 299*, conservato nella Biblioteca Marciana di Venezia, copiato nell'XI sec. probabilmente a Costantinopoli e finito poi nelle mani del cardinal Bessarione; purtroppo questo manoscritto è incompleto, ma, grazie a una vecchia tavola, possiamo ricostruire a grandi linee il suo contenuto originario e riconoscere che si tratta di una raccolta di scritti, molto probabilmente compilata alla corte di Eraclio (VII sec.), per iniziativa di un certo Teodoro, un dignitario di corte vicino a Stefano di Alessandria, l'autore delle sette *πράξεις* «Sulla fabbricazione dell'oro».³ Il *Parisinus graecus 2325*

¹ F. CUMONT, *Reliquiae taurinenses*, in «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales» 3 (1904), pp. 81-96.

² R. HALLEUX, «L'alchimia nel Medioevo latino e greco. 1. L'alchimia greco-egiziana e bizantina», in *Storia della Scienza*, IV, Roma 2001, p. 542 b.

³ I. L. IDELER (ed.), *Physici et medici graeci minores*, II, Berlin 1842 (repr. Amsterdam 1963), pp.

custodito alla Bibliothèque Nationale di Parigi e redatto nel XIII sec., il cui luogo di provenienza è sconosciuto; questo manoscritto contiene una raccolta di testi, forse assemblata ai tempi di Michele Psello (1018-1078), la maggior parte dei quali di carattere prevalentemente operativo; sempre alla Bibliothèque Nationale di Parigi, è conservato il terzo codice, il *Parisinus graecus* 2327, copiato nel 1478 nella città cretese di Χάνδαξ (< arabo Ḥandaq),⁴ l'attuale Heraklion, da Teodoro Pelekanos e composto da due sezioni, delle quali la prima corrisponde al *Parisinus graecus* 2325, mentre la seconda riunisce una serie di testi, alcuni dei quali molto antichi e di origine sconosciuta; benché disposti in una sequenza differente, gli stessi testi si ritrovano anche in un manoscritto conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, il *Pluteus* 86, 16 copiato nel 1492 in un luogo non identificato da Antonio Dranganas, che potrebbe essere sia una copia sia un doppione del precedente.

Come dimostrano le date dei codici manoscritti, nel mondo bizantino l'alchimia seguì a essere praticata nel corso di tutto il Medioevo, ma a livello sembra puramente erudito, poiché il suo periodo veramente creativo sembra essere stato piuttosto breve. Ciò si deduce dall'esistenza di sillogi di testi e compilazioni di ricette sparse. Le sette «lezioni» (πρόξεις) redatte da Stefano di Alessandria durante il regno di Eraclio sono soprattutto un commento retorico ai testi di Zosimo, come, del resto, i poemi in trimetri giambici attribuiti a Eliodoro, Teofrasto, Ieroteo e Archelao.⁵

Rare sono le eccezioni, e forse si posso leggere tra le righe delle vite di santi bizantini, tra il «non detto» di leggende agiografiche. Un caso singolare è quello di Giovanni Grammatico, il futuro Patriarca di Costantinopoli Giovanni VII, le cui imprese sono note dalle *Vite* di Teodoro Studita (cap. 32; *PG* 99, 277-279)⁶ e di Giovanni Psichaita (*BHG* 896, p. 125).⁷ Di origini armene, Giovanni all'inizio era un chierico pittore di icone in corrispondenza con Teodoro Studita (758-826), che anni dopo farà arrestare ed esiliare. La svolta risale all'814 quando verrà scelto dall'imperatore Leone V per pilotare il Concilio che avrebbe restaurato l'iconoclastia. Un misto di opportunismo e scelta politica creeranno i presupposti per una carriera irresistibile che culminerà con la nomina a Patriarca di Costantinopoli, grazie all'intercessione del figlio di Leone V, il futuro imperatore Teofilo, di cui era stato precettore. Questi fatti sono probabilmente alla base della «leggenda nera» creatasi sulla sua figura, anche grazie alla propaganda degli iconoduli, i seguaci del culto delle icone da lui aspramente combattuti. Giovanni è quindi rappresentato come un abile mago esperto in arti nere, un

199-253; M. PEREIRA, *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Milano 2006, pp. 76-91.

⁴ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les alchimistes grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, p. XXXII.

⁵ G. GOLDSCHMIDT, *Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIX/2), Giessen 1923, pp. 1-59.

⁶ D. DE F. ABRAHAMSE, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, in «Byzantinische Forschungen» 8 (1982), pp. 7-8.

⁷ P. VAN DEN VEN, *La Vie grecque de Saint Jean le Psichaitte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien*, in «Le Muséon» N.S. 3 (1902), p. 117.

γός dedito ad oscure pratiche divinatorie.

L'accusa di praticare la λεκανομαντεία, cioè di trarre presagi in una tinozza e l'appartarsi in un laboratorio sotterraneo⁸ per mettere in opera tale arte divinatoria, fanno però presupporre qualcosa di più di un semplice rituale mantico.

Di fatto la lecanomanzia, dal greco λεκάνη «bacile, catino» è un metodo divinatorio in cui versando in una tinozza delle miscele di liquidi, in genere acqua e olio, e aggiungendo sottili lamine d'oro o d'argento si traggono presagi dal loro movimento e dal loro disporsi sulla superficie. Tale pratica inoltre può estendersi al piombo e alla cera, che fusi e versati in acqua fredda si rapprendono coagulandosi in determinate forme o figure entro le quali il mago scorgeva le verità che si volevano rendere manifeste. Va da sé che agli occhi di persone non esperte tale pratica poteva essere confusa con delle specifiche operatività alchimiche. E l'esistenza del citato laboratorio sotterraneo parla in questo senso. Quindi sotto l'apparenza di un rituale mantico potevano celarsi una serie di manipolazioni di minerali e metalli che un osservatore nesciente e prevenuto (come lo erano gli iconoduli) riconosceva in una pratica magica e demonica.

Nell'XI secolo, Michele Psello integrò l'alchimia nella rinascita dell'interesse per la filosofia neoplatonica e per le teologie orientali, mentre nel XIV sec. l'alchimia bizantina si aprì largamente alle influenze occidentali. Il manoscritto noto come *Anonimo di Zuretti* (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticanus graecus 1134*), copiato nel 1376 a Oppido Mamertina in Calabria, utilizzò i classici dell'alchimia latina, e nel 1394 l'alchimista polacco Leonard de Maurperg visitò una scuola greca, situata a dieci giorni di marcia da Tabrīz, dove i maestri Florus, Alessandro e Olimpio rifiutarono di svelargli il segreto della trasmutazione.⁹ Secondo la cronaca di Adamo di Brema, nell'XI sec. un ebreo convertito, un certo Paolo, al ritorno da un viaggio a Bisanzio promise all'arcivescovo di Amburgo, Adalberto, di trasformare il rame in oro, senza tuttavia riuscire a tener fede alla sua promessa. Di fatto l'alchimia latina deve tutto all'alchimia araba e poco a quella greca.

Alle tre raccolte menzionate fanno riferimento tutti gli altri *corpus* manoscritti registrati nel *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* in otto volumi (1924-1932), si deve però rilevare come nel volume dedicato ai manoscritti italiani,¹⁰ il curatore Carlo Oreste Zuretti, ignora totalmente il codice della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino Ms. B. I. 14, forse credendolo perduto nell'incendio del 1904. In realtà il manoscritto è sopravvissuto: si tratta di una miscellanea cartacea risalente al XVI sec. che raccoglie anch'essa una silloge di testi degli alchimisti greci.¹¹

⁸ D. DE F. ABRAHAMSE, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, cit., p. 8.

⁹ R. HALLEUX, «L'alchimia nel Medioevo latino e greco. I. L'alchimia greco-egiziana e bizantina», cit., p. 544 a.

¹⁰ C. O. ZURETTI, *Les manuscrits italiens* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, II), Bruxelles 1927.

¹¹ G. PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei, I. Hebraei, & Graeci*, Torino 1749, pp. 177 a-178 a (Cod. 82).

2. Nel quadro storico-culturale delle origini dell'alchimia greca, un posto di rilievo è tenuto da Ostanes, figura mitica di sacerdote zoroastriano,¹² il cui nome d'incerta etimologia¹³ è il fondamento dell'immaginario esoterico e magico del mondo antico.¹⁴ In una cospicua serie di testi pseudoepigrafici o meno, di datazione tarda, i destini del grande Mago persiano sono strettamente legati a quelli di un autorevole filosofo presocratico, Democrito di Abdera. Democrito, che le fonti più antiche vogliono discepolo di Magi e Caldei.¹⁵ In realtà si tratta di uno Pseudo-Democrito, i cui testi sono stati recentemente editi da Matteo Martelli.¹⁶ La figura di Democrito si fonde e si confonde poi con quella di un misterioso pitagorico «egiziano», Bolo di Mendes, da cui deriva la denominazione ibrida di Bolo Democriteo, autore di una silloge iatrochimica, *Χειρόκμητα*, «Rimedi artificiali».¹⁷

Il testo principale attribuito allo Pseudo-Democrito sono i *Φυσικὰ καὶ μυστικὰ* dove egli appare quale adepto del Mago persiano Ostanes, che nel tempio di Menfi lo inizia al mistero degli antichi scritti.¹⁸ In questa memoria si coniugano le due tradizioni che vogliono Democrito discepolo dei Magi zoroastriani e di Bolo Democriteo, originario di Mendes, in Egitto. Secondo la narrazione di Giorgio Sincello il Mago Ostanes si trovava nel tempio di Menfi perché inviato dai Re persiani a presiederne il culto; tra i numerosi sacerdoti e filosofi presenti a questi *τελεταί* la stessa fonte menziona una certa Maria l'Ebreo o di Amram, figura carismatica in gran parte dell'alchimia ellenistica.¹⁹

La tradizione attribuisce infatti a Maria di Amram il merito di aver intrapreso per la prima volta lo studio della distillazione e in particolare della sublimazione, cioè del passaggio di fase dallo stato solido allo stato gassoso, osservando che alcuni minerali si trasformano in vapori (*αἰθάλα*) che, a loro volta, sono suscettibili di solidificarsi, condensarsi o fissarsi sui metalli, facendo assumere loro un altro colore. Questi procedimenti presupponevano l'uso di nuovi strumenti. Nelle operazioni di distillazione si impiegava l'alambicco (*ἄμβιξ*) nella sua forma classica,²⁰ dotato cioè di una pentola o cucurbita (*λοπάς*), di un capitello (*βίκος*), cioè di un vaso a forma di «mammella» (*μαστάριον*), e di un condotto o tubo di scarico (*σωλήν*); in quelle di sublimazione

¹² G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Roma 1930, pp. 28-29.

¹³ K. PREISENDANZ, s.v. «Ostanes», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart 1942, coll. 1610-1612; cfr. M. SMITH, s.v. «Ostanes», apparso nella versione elettronica di E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranica.com/articles/sup/Ostanes), con critica di Preisendanz.

¹⁴ APUL. *Apol.* 27.

¹⁵ DIOG. LAERT. 9, 34; *Hipp. Ref.* 1, 13, 2; *Suda* s.v. Democrito.

¹⁶ M. MARTELLI, *Pseudo-Democrito. Scritti alchemici con il commentario di Sinesio* (Textes et Travaux de Chrysopoeia, 12), Milano 2011; ID., *The Four Books of Pseudo-Democritus* (Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early Chemistry, 1), Leeds-London 2013.

¹⁷ COLUMELL. *De re rus.* 7, 5, 17; cfr. M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, trad. F. Sircana, Torino 1982² (ed. or. Paris 1977²), p. 129.

¹⁸ K. PREISENDANZ, s.v. «Ostanes», cit., col. 1629.

¹⁹ SYNCCELL. 1, 471 (DINDORF).

²⁰ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., pp. CXX-CXXX.

si utilizzava il φανός, un recipiente di argilla sormontato da un coperchio conico²¹ e, per la colorazione, la κηροτακίς, uno strumento derivato dalla tavolozza riscaldata impiegata nella tecnica pittorica dell'encausto, formato da un vaso chiuso in cui i fogli di metallo erano sottoposti all'azione colorante dei vapori circolanti al suo interno.²²

Il codice manoscritto taurinense glossa i Φυσικὰ καὶ μυστικὰ in più punti, sottolineando i momenti salienti dell'operatività alchimica con segni e simboli in parte decrittati ed editi da M. Berthelot e Ch. Ém. Ruelle nel famoso *corpus* dei manoscritti alchimici dell'Egitto ellenistico,²³ e più acriticamente da C. O. Zuretti.²⁴ Il Martelli ha notato come questi simboli rappresentino specifici ingredienti utilizzati nelle manipolazioni descritte,²⁵ rilevando in una ricetta sulla fabbricazione dell'oro presente nello Pseudo-Democrito l'uso del termine ἀνδροδάμαντα / ἀνδροδάμας, letteralmente «uomo adamantino», espressione che nello gnosticismo²⁶ e poi nel manicheismo²⁷ designa l'Uomo perfetto e originario. Secondo Martelli la parola indica una varietà di pirite, da cui deriverebbe la paraetimologia che unisce il greco πυρίτης a πῦρ «fuoco»: l'operatività alchimica tenderebbe quindi a dissolvere e «spegnere» questo fuoco interno al minerale. Dalla glossa a margine presente nei codici *Marcianus graecus 299* e *Vaticanus graecus 1174* (testo 2, n. 1)²⁸ si evincerebbe però un ulteriore significato.

Il simbolo solare ☉ vergato sul manoscritto designa la natura aurea del minerale,²⁹ e l'alchimista nel tracciarlo ha probabilmente in mente il passo del *Timeo* platonico (59 b) nel quale si dice che il «cuore», l'essenza dell'oro è il diamante (χρυσοῦ δὲ ὄζος ... ἀδάμας ἐκλήθη); ma i riferimenti semantici sono molteplici, poiché ἀδάμας significa anche «ferro durissimo, acciaio», e quindi l'essenza dell'oro sarebbe l'acciaio, allo stesso modo che il cuore della pirite, minerale ferroso, sarebbe il fuoco. Anche nel *Taurinensis* B. I. 14 al f. 164r troviamo a margine una combinazione di simboli (fig. 1)³⁰ che spiegano l'operatività della produzione dell'oro o di una splendente lega di oro e di argento a partire dal ferro meteorico.

Un altro esempio di utilizzo dei *marginalia* a fini didascalici, per precisare i

²¹ *Ivi*, pp. CLIII-CLXV.

²² *Ivi*, pp. CXXX-CLII; R. HALLEUX, «L'alchimia nel Medioevo latino e greco. 1. L'alchimia greco-egiziana e bizantina», cit., p. 543 b.

²³ M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE (éds.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, Paris 1888, pp. 104-122.

²⁴ C. O. ZURETTI, *Alchemistica signa digessit et explanavit* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VIII), Bruxelles 1932.

²⁵ M. MARTELLI, «Distillazioni, sublimazioni e passaggi di stato nel *Corpus* degli alchimisti greci», in *Memoria scientiae II*, Università di Palermo (Palermo Scienza 23 febbraio 2011), p. 2, n. 6.

²⁶ HIPPOCRATE, *Ref. 5*, 7, 2-9, 9; NHC II, 5, 108, 14-28 (PAINCHAUD, pp. 170-172); NHC II, 4, 88, 13-14.

²⁷ AUGUSTINUS, *Contra Faust.* 15, 5 ss. (ZYCHA [CSEL 25/1], pp. 425-428); *Keph.* LXX (SCHMIDT-POLOTSKY-BÖHLIG, p. 172, 11-18).

²⁸ M. MARTELLI, «Distillazioni, sublimazioni e passaggi di stato nel *Corpus* degli alchimisti greci», cit., p. 2.

²⁹ C. O. ZURETTI, *Alchemistica signa digessit et explanavit*, cit., p. 1, 1.

³⁰ *Ivi*, pp. 20, 1055; 20, 1064; 4, 148-149; 1, 1; 19, 987; 63; 6, 295.

metodi e gli apparati usati nei processi alchimici, è nel codice taurinense il disegno a commento del testo di Sinesio al f. 169v (fig. 2), che rappresenta un λέβης, una caldaia o bagnomaria entro il quale è immerso il classico alambicco, un analogo disegno è presente nei codici *Parisini graeci* 2325 e 2327, a margine però del testo dello Pseudo-Democrito (testo 7).³¹

3. All'ombra del grande santuario di Ptah, Democrito e Maria l'Ebreja avrebbero entrambi ricevuto l'insegnamento degli egiziani Pammene e Apollobeches, nonché e soprattutto del persiano Ostanes. Quest'ultimo morì prima di aver rivelato ai discepoli i fondamenti della sua arte, ma un miracolo pose rimedio alla malasorte: un giorno una colonna del tempio,³² squarciandosi da sola, scoprì una stele in cui si leggevano le massime ermetiche sulla natura del mondo superiore e inferiore. Si tratta di aforismi che una tradizione molto più tarda – quella della *Tabula Smaragdina* – farà ugualmente scoprire a Menfi, dove sarebbero stati però ritrovati su un rotolo di pietra tra le mani della statua nascosta di Imhotep/Asclepio.

La cosiddetta scuola alchemica «democritea» fiorì sin dalla fase di destrutturazione del regno tolemaico³³ e, per quanto si può capire, gli insegnamenti dei Magi zoroastriani sembrano reinterpretati nel quadro della misteriosofia ellenistica.³⁴ Dagli antichi scritti a cui Ostanes viene iniziato, che sono forse parte di quell'«Ottateuco» di cui parlano alcune testimonianze,³⁵ la stessa tradizione vuole che Democrito ricavi degli estratti «divulgativi»; tra questi vi è un Περὶ λίθων, «Sulle pietre», componimento mineralogico i cui frammenti si sono conservati in fonti secondarie.

Ciò lega l'alchimia e le sue origini a tutta una serie di cataloghi di pietre e minerali, i cosiddetti «lapidari» di ampia circolazione nel mondo tardo antico e principalmente medievale. Il principale di questi testi è il cosiddetto «Lapidario di Damigeron-Evax», compendio magico-astrologico di epoca bizantina, parzialmente riscritto in 732 esametri latini da Marbodo di Rennes (1035-1123).³⁶ Il «Damigeron-Evax», contiene nel prologo due lettere dedicatorie scritte da un non ben identificato re di Arabia Evax a Tiberio; il tutto è chiaramente apocrifo, ma servì a Marbodo per accreditare il testo, così come leggiamo sin dalla prima edizione a stampa a cura di Alardo di Amsterdam, *Marbodei Galli Caenomanensis de gemmarum lapidumque pretiosorum*

³¹ M. MARTELLI, «Distillazioni, sublimazioni e passaggi di stato nel *Corpus* degli alchimisti greci», cit., p. 7.

³² M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, cit., I, p. 41.

³³ M. BERTHELOT, «Hypothèses générales sur l'origine et la filiation des manuscrits alchimiques grecs», in M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, cit., I, pp. 200-205.

³⁴ Cf. A. PANAINO, «Da Zoroastro a Pletone: la *Prisca Sapientia*. Persistenza e sviluppo», in *Sul ritorno di Pletone*, Rimini 2003, pp. 105-121.

³⁵ K. PREISENDANZ, s.v. *Ostanes*, cit., coll. 1618-1619.

³⁶ B. BASILE (cur.), *Marbodo di Rennes. Lapidari. La magia delle pietre preziose* (Biblioteca Medievale, 107), Roma 2006, pp. 30-35.

formis, naturis atque viribus, eruditum cum primis opusculum (Colonia, 1539).³⁷

Il *De lapidibus* di Marbodo ebbe una diffusione capillare; J. M. Riddle, cui si deve una prima edizione critica, segnalava 125 manoscritti latini,³⁸ ma il numero totale dei codici è certamente ancora maggiore.³⁹ Tra questi è necessario menzionare il piccolo codice membranaceo di fine XIV secolo conservato alla Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino⁴⁰ Ms. D. VI. 43, anche il suo *incipit* ovviamente recita *Evax de virtutibus lapidum*, ed è la premessa alle due lettere che informano il «Damigeron-Evax» greco.

La prima, che elogia la potenza del libro e raccomanda di tenerne segreto il contenuto pena terribili trapassi magici, è scritta in un greco colmo di ellenismi che tradiscono una origine tardo-egizia.⁴¹ Ed è proprio nel variegato mondo alessandrino che fiorirono sia il verbo alchimico che il pensiero neoplatonico, entrambi interessati alle relazioni tra il mondo minerale e il mondo delle anime. In particolare secondo il neoplatonico Proclo l'arte delle pietre era sacra, ἱερατικὴ, poiché parte di una serie di corrispondenze, di legami segreti (σειράι) vincolanti il mondo celeste al mondo sublunare fatto di minerali, piante e animali.⁴²

La seconda lettera, poi, esplicita la dedica a Tiberio da parte del fantasmatico autore Evax re degli Arabi. È un tratto comune della pseudoepigrafia antica, in particolare dei materiali magico-ermetici, l'attribuzione dei testi a chimerici dinasti o saggi orientali che a loro volta vantavano quale committenza personaggi illustri, re o imperatori;⁴³ ciò rendeva possibile l'esercizio di quella *auctoritas* che nutrendo l'immaginario popolare garantiva una trasmissione degli scritti secondo parametri «tradizionali». Ciò è presente anche nella mentalità alchimica che attribuisce testi e scritti a personaggi di rilievo del mondo filosofico (Democrito) o dell'universo religioso (Iside, Hermes) e misterico (Ostanes).

A tal proposito, in un altro lapidario di notevole rilevanza, i Λιθικά orfici,⁴⁴ si

³⁷ R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, Paris 1985, pp. 204-205; E. CHAYES, *L'éloquence des pierres précieuses. De Marbode de Rennes à Alard d'Amsterdam et Remy Belleau: sur quelques lapidaires du XVI^e siècle* (Bibliothèque littéraire de la Renaissance, 78), Paris 2010.

³⁸ J. M. RIDDLE (ed.), *Marbode of Rennes' (1035-1123) De lapidibus Considered as a Medical Treatise, with Text, Commentary and C. W. King's Translation together with Text and Translation of Marbode's Minor Works on Stones* (Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft, 20), Wiesbaden 1977.

³⁹ M. E. HERRERA (ed.), *Marbodus Redonensis. Liber lapidum* (Auteurs Latins du Moyen Âge, 15), Paris 2005.

⁴⁰ G. PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei, II. Latini, Italici, & Gallici*, Torino 1749, p. 395 a (Cod. 1170).

⁴¹ R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, cit., p. 201.

⁴² J. BIDEZ (éd.), *Proclus. Sur l'art hiératique selon les Grecs* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI), Bruxelles 1928, p. 149, 19-27.

⁴³ R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, cit., pp. 216-219.

⁴⁴ A. ABEL (ed.), *Orphica*, Hildesheim 1971 (ed. or. Leipzig 1885), p. 115, 197-199; e R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, cit., p. 92.

parla di una pietra miracolosa, la Galattite (Γαλακτίτης),⁴⁵ la «pietra di latte», che secondo un'etimologia conosciuta dal «Maestro di tutti i Magi» Ostones provocherebbe l'oblivione, λήθαιος, inducendo un *lethargum quasi omnium oblivionem malorum*.⁴⁶ Non a caso tale etimologia diverrà parte dell'immaginario alchemico: nella *Crisopea* (= Ἰερὰ καὶ θεία τέχνη), contenuta nell'*Anonimo di Zuretti*, fra le tante sostanze minerali e vegetali descritte si parla del litargirio (λιθάργυρος), una sostanza che la chimica profana omologa all'ossido di piombo fuso e cristallizzato,⁴⁷ ma che il nostro testo chiama γάλα παρθένου, «latte virginale». Il «latte virginale» corrisponderebbe all'«acqua di litargirio», composto eburneo la cui posterità troveremo nel medievale *De essentiis*, pseudoepigrafo alchemico ascritto a san Tommaso d'Aquino.⁴⁹

4. Nei *Florida* Apuleio assicura che alcuni Magi, in particolare Zoroastro, sarebbero stati incaricati di rivivificare in Egitto le vecchie tradizioni del clero faraonico.⁵⁰ Testimonianze più antiche narrano che Pitagora avrebbe raccolto alcune delle sue dottrine presso questi Magi.⁵¹ Di fatto si sa oggi che i Magi – una classe di sacerdoti zoroastriani diffusi dalla Mesopotamia al Mediterraneo orientale⁵² – penetrarono in gran numero in Egitto e vi si stabilirono, integrandosi con il clero locale; una diaspora che continuò sino ai primi secoli della nostra era.⁵³

Tutto questo sta a dimostrare come l'alchimia sia solo fugacemente legata all'Egitto.⁵⁴ Un apparente paradosso, che è forse frutto della leggenda sulla distruzione, voluta da Nerone o da Diocleziano, dei ricettari grazie ai quali gli Egizi avrebbero potuto fabbricare oro a profusione per ribellarsi a Roma?

L'alchimia solo più tardi rivendicherà origini egiziane.⁵⁵ Un vescovo di Gaza

⁴⁵ DIOSC. 5, 132 (WELLMANN).

⁴⁶ *Dam. Ev.* 34, 3 in R. HALLEUX-J. SCHAMP (eds.), *Les lapidaires grecs*, cit., p. 272; K. PREISENDANZ, s.v. *Ostones*, cit., col. 1623.

⁴⁷ G. TESTI, *Dizionario di alchimia e di chimica antiquaria*, riedizione a cura di S. Andreani, Roma 1998², p. 111b.

⁴⁸ *Chrys.* 78, 2 (ed. A. COLINET [*Les alchimistes grecs*, Tome X: *L'anonyme de Zuretti*, Paris 2000], p. 140, 15-16).

⁴⁹ COLINET, p. 140 in nota; p. 340, n. 573.

⁵⁰ APUL. *Flor.* 15 (AUGELLO [Torino 1984], p. 490).

⁵¹ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, II (*Les textes*), Paris 1938 (repr. 1973), pp. 63 ss.; gli apocrifi alchemici ascritti alla sapienza zoroastriana sono alle pp. 309-356.

⁵² I. GERSHEVITCH, *Zoroaster's own Contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies» 23 (1964), pp. 12; 25; 32; GH. GNOLI, s.v. *Magi*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, IX, New York-London 1987, pp. 80-81.

⁵³ S. DONADONI, I «Magi ellenizzati» e l'Egitto, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 50 (1984), pp. 233-244.

⁵⁴ J. DORESSE, «L'ermetismo di derivazione egiziana», in H.-CH. PUECH (cur.), *Storia delle religioni: 8. Gnosticismo e manicheismo*, trad. M. N. Pierini (Universale Laterza, 397), Roma-Bari 1977, pp. 91 ss.

⁵⁵ J. F. QUACK, *Les Mages Égyptianisés? Remarks on some Surprising Points in Supposedly*

farà bruciare nella sua città parecchi libri sull'alchimia dell'oro o dell'argento che si dicevano «scritti dagli antichi Egizi». Un trattato enumera, di passaggio, molte città egiziane in cui un tempo sarebbe stata preparata la pietra filosofale: Eracleopoli, Lico-poli (Asyut), Afroditopoli, Apollinopoli (Edfu) ed Elefantina.⁵⁶

In realtà non sembra che l'Egitto faraonico abbia conosciuto una qualsiasi forma di alchimia. Pare, invece, che l'alchimia ermetica si sia sviluppata come sottoprodotto dell'astrologia, basandosi sulla credenza nelle simpatie che legano ogni pianta ad uno dei sette metalli planetari. È ipotizzabile che nella prima metà del IV secolo d. C., nell'alto Egitto, forse nella città di Akhmim, una cerchia dalle finalità interreligiose avesse raccolto in una biblioteca libri vari, ermetici, neoplatonici, aristotelici, gnostici, cristiani, etc. frutto di un sincretismo filosofico⁵⁷ che avrà nel verbo alchimico il suo compimento. Una specie di «Loggia ermetica»,⁵⁸ un tiaso che aveva scelto Ermete Trismegisto quale eroe culturale e portatore di una rivelazione. Questo Ermete «Tre volte grande» non era una figura storica, bensì l'equivalente di Thoth, il dio egizio dalla testa di ibis, patrono della sapienza e della scrittura. Così qualche zelante adepto della Loggia ermetica si preoccupò, molto dopo la loro composizione, di vergare negli *Aigyptiaka* di Manetone una dedica apocrifa a Tolemeo Filadelfo, raccontando come Manetone non avrebbe fatto altro che trascrivere i libri storici di Agatodemone, chimerico figlio del secondo Ermete, il quale li avrebbe tradotti personalmente dalle iscrizioni lasciate dal primo Ermete nei tempi anteriori al Diluvio.

La letteratura ermetica in fatto di alchimia comprende scritti molto diversi: ricette per «tingere» le pietre e i metalli, opuscoli che basano le trasmutazioni sull'effetto delle simpatie⁵⁹ e, infine, trattati nei quali l'alchimia è una dottrina mistica occultata dietro alla scienza della natura. Quest'ultima categoria di testi sembra di elaborazione tardiva, mentre le altre due vantano origini menfite, riassunte in una leggenda che, sebbene non attestata prima del IV sec. a.C., presuppone una conoscenza precisa di quella che era la vita religiosa dei templi egizi al tempo dell'invasione persiana.

Un monumento egiziano illustra anche come potesse realizzarsi una tale coabitazione: si tratta della statua votiva del sacerdote di Sais Udja-Hor-Resne, che Adriano fece portare dall'Egitto per ornare la sua villa di Tivoli e che ora si trova in Vaticano. I geroglifici che riassumono la biografia di Udja-Hor-Resne raccontano come, nominato archiatra dallo stesso Cambise, egli fosse stato incaricato dal sovrano di riorganizzare il tempio della dea Neith a Sais. Inviato poi nell'Elam, ne venne richiamato da Dario I, il quale gli affidò la riorganizzazione delle scuole sacerdotali egizie e lo incaricò

Magusean Texts, in «Journal of Near Eastern Studies» 65 (2006), pp. 273-274.

⁵⁶ J. DORESSE, «L'ermetismo di derivazione egiziana», cit., pp. 92-93.

⁵⁷ C. VIANO, «Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon», in ID. (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris 2005, pp. 91-107.

⁵⁸ G. QUISPÉL, «Reincarnation and Magic in the Asclepius», in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), Amsterdam 2000, p. 170.

⁵⁹ J. RÖHR, *Der Okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philologus, Supp. XVII/1), Leipzig 1923, pp. 75-76.

di codificare alcuni testi che altrimenti sarebbero andati perduti.⁶⁰ La leggenda di un insegnamento impartito in un tempio di Menfi da un Mago zoroastriano quindi, lungi dall'essere inverosimile, concorda con alcuni fatti storici.

Una volta messo in luce quest'incontro del clero iranico con quello egizio nella valle del Nilo, sembra legittimo non separare dall'astrologia e dall'alchimia esplicitamente ermetiche quegli scritti che, pur attribuiti a Zoroastro, Ostanes o ad altri Magi, accampano anch'essi origini menfite o saitiche. Si tratterebbe quindi di un zoroastrismo egittizzato, secondo i moduli espressivi della tradizione ermetica: se da un lato Zoroastro, secondo una paraetimologia,⁶¹ sarebbe stato un abile manipolatore del fuoco sidereo, «incenerito mentre prega Orione»,⁶² da un altro⁶³ anche l'alchimia rivela le proprie origini astrali, poiché l'elaborazione di valori gnoseologici e iniziatici relativi ai metalli trae origine dal ferro meteoritico, che per la sua provenienza celeste era ritenuto forse più prezioso dell'oro, oltre che più raro. Un legame anche linguistico: in greco σίδηρος significa sia «stella» che «ferro».

Importanti sono anche gli opuscoli alchemici basati sulla dottrina delle simpatie, pervenuti attraverso tarde compilazioni redatte a partire dal IV sec. d.C., ma che presuppongono una tradizione testuale molto più antica. È infatti problematico discernere ciò che nei testi deriva dagli scritti ermetici più arcaici. Possiamo tuttavia ricostruire, attraverso le citazioni e i commenti di Zosimo nel suo «Libro del Computo Finale»,⁶⁴ quel che affiorava da un «Libro delle tinture naturali»,⁶⁵ attribuito ad Ermete.

In un lontano passato, prima del Diluvio, sarebbero esistiti procedimenti di «tintura naturale» attraverso i quali gli uomini avrebbero avuto accesso ai segreti delle trasmutazioni. In seguito a un complotto dei «demoni vigilanti», già sconfitti dalle Potenze celesti, tali arcani caddero nell'oblio: accuratamente nascoste, queste ricette vennero raccolte e crittografate in alcuni trattati attribuiti all'antico Ermete. In luogo di queste «tinture naturali» i demoni avrebbero introdotto con l'inganno procedimenti ricalcati sulla tintura delle stoffe. Stando al riassunto di Zosimo, queste tinture, cosiddette «occasional», avrebbero la peculiarità di agire solo durante certe congiunzioni astrali e di rimanere inattive in qualsiasi altro momento, secondo la volontà degli angeli malvagi.⁶⁶ La dottrina così riassunta da Zosimo rinvia a una tradizione alchemica giudeo-egiziana che Maria, condiscipola

⁶⁰ E. BRESCIANI, s.v. *Egypt, relations with Persia and Afghanistan I. Persians in Egypt in the Achaemenid Period*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VIII, Costa Mesa 1998, pp. 247 a-249 a.

⁶¹ M. STAUSBERG, «A name for all and no one: Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription», in J. R. LEWIS-O. HAMMER (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge (UK) 2007, p. 187.

⁶² IOH. MAL. *Chron. apud J. BIDEZ-F. CUMONT, Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., II, pp. 57-58, n. 3.

⁶³ M. BUSSAGLI, s.v. *Alchimia. Origini*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma-Milano 1991, p. 324 b.

⁶⁴ A. TONELLI (cur.), *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, pp. 113-123.

⁶⁵ *Ivi*, p. 116.

⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

dello Pseudo-Democrito, avrebbe appreso a Menfi.⁶⁷

Nella nona parte del «Libro dell'Imouth» Zosimo conferma che Ermete menzionava nei Φυσικά la tradizione secondo cui una razza di demoni discesa dal cielo si sarebbe unita alle figlie degli uomini e avrebbe insegnato loro queste manipolazioni.⁶⁸ L'opuscolo alchemico «Lettera di Iside a Horus», anch'esso conservato tra le opere di Zosimo,⁶⁹ colloca addirittura una di queste rivelazioni nel tempio di Hormanuthi/Edfu, dove Iside avrebbe ceduto al desiderio dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne in cambio la rivelazione di alcune prassi alchemiche.⁷⁰

È probabile che alla base vi sia una tradizione giudaica compendiata nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo,⁷¹ e rivisitata in vesti «egizie»: una leggenda secondo la quale i Vigilanti, gli angeli decaduti, si innamorarono delle figlie degli uomini e le sedussero insegnando loro le principali arti. La vicenda, raccontata nel «Libro dei Vigilanti» dell'*Enoch etiopico* (II, 6, 1-7, 1),⁷² rivela la sua antichità nei frammenti aramaici ritrovati a Qumrān.⁷³

La tradizione prosegue in un altro pseudepigrfo giudaico,⁷⁴ i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, un testo che mostra una stratificazione piuttosto complessa.⁷⁵ La presenza di molti frammenti aramaici provenienti prima dalla Genizah del Cairo e in seguito dalle grotte di Qumrān,⁷⁶ presuppone infatti un testo originariamente giudaico⁷⁷ in seguito interpolato con materiali gnostico-cristiani.⁷⁸

⁶⁷ M. MARTELLI - M. RUMOR, «Near Eastern Origins of Graeco-Egyptian Alchemy», in K. GEUS-M. GELLER (eds.), *Esoteric Knowledge in Antiquity* (Topoi - Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences, II), Preprint 454, Berlin 2014, pp. 37-45.

⁶⁸ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. XCIV = SYNCCELL. 23-24 (MOSSHAMMER [Leipzig 1984], pp. 13, 22-14, 14).

⁶⁹ M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, cit., II, pp. 28-33 (testo); 31-36 (trad.); M. MERTENS, *Une scène d'initiation alchimique: la "Lettre d'Isis à Horus"*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 205 (1988), pp. 3-24.

⁷⁰ Per la recezione di Iside nella cultura ellenistica, cf. F.E. BRENK, «"Isis is a Greek Word". Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion», in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LOPEZ-R. M^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Acta del V Congreso Internacional de la I. S. (Madrid-Cuenca 4-7 de mayo de 1999), Madrid 1999, pp. 227-238.

⁷¹ K. A. FRASER, *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge*, in «Aries» n.s., 4 (2004), pp. 125-147.

⁷² P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Milano 1990, pp. 60-61.

⁷³ J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Oxford 1976, pp. 151-154; ID., *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrān*, in «Harvard Theological Review» 64 (1971), pp. 333-378.

⁷⁴ P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Milano 1993, p. 348.

⁷⁵ ID., «Introduzione ai Testamenti dei Dodici Patriarchi figli di Giacobbe», in ID. (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., II, pp. 341-348.

⁷⁶ J. MILIK, *Le Testament de Lévi en araméen, fragment de la grotte 4 de Qumrān [Pl. IV]*, in «Revue Biblique» 62 (1955), pp. 398-406.

⁷⁷ A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, pp. 313-318.

⁷⁸ M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les*

Nello stigmatizzare la fornicazione (ἡ πορνεία) uno dei «Testamenti», quello di Ruben,⁷⁹ si diffonde, ampliandola, sulla scarna notizia trascritta dal testo di *Genesi* (6, 4) circa i *Nafilim* enochici, gli «Egregoni» o Vigilanti che si uniscono alle figlie degli uomini, cioè alla stirpe dei cainiti.⁸⁰ La bellezza delle donne – dice il nostro testo – ammalìò e sedusse i Vigilanti, che esistevano sin da prima del Diluvio.⁸¹ Essi ne contemplavano e desideravano i corpi: così facendo si trasformarono (μετεσχηματίζοντο) e apparvero alle donne mentre copulavano con i mariti; le donne desiderarono nella loro mente le immagini degli Angeli decaduti e generarono i Giganti.⁸² Per attuare il coito i Vigilanti hanno mutato natura, subito una metamorfosi, trasferendosi nell'intermondo onirico ed erotico delle donne, le quali, accoppiandosi con i rispettivi consorti, interiormente e mentalmente si sono congiunte con le immagini angeliche; tale pratica, ben conosciuta nella mentalità magica arcaica ed attuata anche negli ambienti gnostici,⁸³ è rintracciabile, quasi inalterata, nel mondo dell'ermetismo e dell'alchimia rinascimentali.

I papiri di Leida e di Stoccolma non sono didascalici e si limitano ad offrirci esempi di questa o quella «tintura», cui le fonti riportate da Zosimo ridurrebbero l'alchimia. Tinture la cui essenza illusoria si spiega sia con la gelosia degli angeli malvagi nei confronti delle «tinture naturali» o «divine», sia con la difficoltà di operare nel momento preciso in cui esse avrebbero potuto sortire un effetto, in quanto le tinture «occasionalmente» sono attive unicamente attraverso un preciso sincronismo tra mondo astrale ed eventi terrestri. Tali «creazioni», infatti, racchiuderebbero una forza «demonica» limitata, proporzionale a un meccanismo astrologico oscillatorio la cui leggibilità è parzialmente accessibile e nota nei testi di astrologia ermetica giunti sino a noi.

È l'albore del miscuglio alchemico che le streghe del *Machbeth* di Shakespeare distillano dalle loro pozioni magiche a partire da un intruglio di sostanze immonde.⁸⁴ L'Opera alchemica è quindi un *Chaos ab ordine*, distruzione delle creazioni e ritorno a prima del *fiat lux*.

Nonostante l'apparente disordine, l'alchimista riesce a ricostruire un corpo perfettamente equilibrato, capace di trasmettere questa sua perfezione a tutti i corpi con i quali entra in contatto: si tratta del «segreto dei segreti», l'*elixir*, l'agente che opera sì la trasformazione dei metalli vili in oro, ma anche – e soprattutto – dona perfetta salute e longevità al corpo umano.

manuscripts de Qumrân, Paris 1960.

⁷⁹ *Test. Rub.* 5, 6-7 (SACCHI, *Apocripi*, II, p. 367).

⁸⁰ G. A. G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, XXIV), Leiden 1984, pp. 17 ss.

⁸¹ M. DELCOR, «La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni», in *Studi sull'apocalittica* (Studi Biblici, 77), trad. A. Zani, Brescia 1987 (ed. or. Leiden 1979), pp. 122-123.

⁸² *Ivi*, p. 122.

⁸³ F. MICHELINI TOCCI, *Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'Ēš mēšarēf con un excursus sul "libertinismo" gnostico*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» n. s. 31 (1981), pp. 67-68.

⁸⁴ *Machbeth* 4, 1, 126-131.

Il termine *elixir* è il calco dell'arabo *al-iksīr*, traslato a sua volta dal greco ξηρίον «polvere disseccante», utilizzato anche nei testi di medicina galenica per indicare un farmaco che guarisce ferite e ulcerazioni. L'*elixir* è sinonimo di «pietra filosofale», in arabo *hajar al-falāsifa* oppure *hajar al-ḥukamā'*, «pietra dei saggi»;⁸⁵ l'idea di una pietra filosofale, una λίθος τῶν φιλοσόφων che trasmuta i metalli in oro, nonché l'elaborazione di una mitologia sulla vita dei metalli proviene dagli scritti che gli alchimisti greci attribuivano a Maria l'Ebreja e alla sua «scuola».

La preparazione dell'*elixir* è la parte fondamentale dell'operatività, è il momento che segue l'azione finale, la *proiectio* degli alchimisti medievali.⁸⁶ Da un piano speculativo «esteriore», metallico, puramente simbolico, l'alchimista trasferisce i contenuti e i conseguimenti della propria ricerca spirituale in un mondo interiore e separato, segnato da estasi e visioni. Questo perché il Caos alchemico è in certo qual modo simile all'esperienza schizofrenica:⁸⁷ si tratta infatti di una vera e propria «liquefazione» dello spazio vissuto, rappresentata dal dissolversi dei limiti tra il proprio e l'altrui pensiero; un sentire che, debitamente indirizzato alla cancellazione e alla «incinerazione» della distanza fra le coscienze individuali, contribuisce al formarsi di quel fertile amalgama mentale e corporeo che gli alchimisti chiamano *prima materia*.

5. Zosimo di Panopoli è il primo alchimista dell'antichità la cui opera è collocabile in un contesto storico.⁸⁸ Vissuto in Egitto agli albori del quarto secolo d. C., Zosimo segna il punto di confine tra la manipolazione dei metalli e la percezione mistica che ne deriva. Nel codice *Taurinensis* B. I. 14 Zosimo è ai ff. 199r-205v e principia con il trattato Περὶ τοῦ θείου ὕδατος («Sull'acqua divina»)⁸⁹. Sin nel titolo si cela un'ambiguità di significato tra l'aggettivo θεῖος, «divino», e il sostantivo θεῖον, «zolfo»,⁹⁰ tipica del pensiero alchemico.⁹¹ Zosimo, come tutti gli alchimisti, ritiene il mercurio la sostanza peculiare per trasmutare ogni metallo in oro o argento. E questo non a caso, poiché, da un punto di vista meramente materiale e siderurgico, il mercurio ha la capacità di legarsi in modo ottimale secondo una sequenza che va dall'oro (il migliore amalgama) al ferro (l'ultimo in graduatoria). Al contrario, da un punto di vista «spirituale», il mercurio è ritenuto una essenza sottile, uno πνεῦμα. La natura duale

⁸⁵ M. ULLMANN, s.v. *al-iksīr*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, III, Leyde-Paris 1971, pp. 1114 a-b.

⁸⁶ M. PEREIRA, *L'alchimia medievale*, in «Nuova Civiltà delle Macchine» 11 (1993), p. 96 a-b.

⁸⁷ Cf. M. BRACCO, *Sulla distanza*, Bari 2002, p. 50; e prima, ovviamente, C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, trad. R. Bazlen rivista da L. Baruffi, Torino 1989³.

⁸⁸ A. DE JONG, s.v. *Zosimus of Panopolis*, in W. J. HANEGRAAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, II, Leiden-Boston 2005, pp. 1183 b-1186 a.

⁸⁹ G. PASINI, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, cit., I, p. 177 b.

⁹⁰ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 163.

⁹¹ C. VIANO, *Gli alchimisti greci e l'“acqua divina”*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, Memorie di Scienze Fisiche e Naturali» ser. V, 21 (1997), pp. 61-70; M. MARTELLI, «Divine Water» in *the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus*, in «Ambix» 56 (2009), pp. 5-22.

del metallo spiega l'appellativo di ἀρσενόθηλυς, «androgino»,⁹² dato al mercurio. Una indefinibilità percepibile nella nomea di ἀργύρειον ὕδωρ, «acqua argentea», da cui la crasi ὑδρόργυρος per «mercurio».⁹³ La fluidità del metallo⁹⁴ è spiegata da Plinio: *in argenti venis lapidem esse, cujus vomica liquoris aeterni argentum vivum appellatur*,⁹⁵ definizione che riprende probabilmente un testo proto-alchemico di Aristotele, i *Meteorologica*, secondo i quali il mercurio sarebbe un corpo «acqueo» in cui prevale l'elemento aria (ἔστιν δὲ πλεόν ἰέρως).⁹⁶

La «gnosi» alchemica si andò formando per gradi, in un processo che ritrova le proprie radici nella metallurgia delle origini e si evolse in base alla formulazione di dottrine cosiddette «ermetiche», che presupponevano una *prima materia* metallica, suscettibile di evoluzione. I minerali stessi erano considerati esseri viventi, mentre si sviluppava l'idea di un universo sessualizzato e si affermava l'esistenza di due «principî», lo zolfo e il mercurio, che davano luogo ad una dialettica degli opposti, configurata in un sistema di contrasti analogici (Sole/Luna, Fuoco/Acqua, Celeste/Terrestre, etc.).⁹⁷ Quindi la sessualizzazione si concretizzerà in un mercurio femminile, «passivo», e in uno zolfo – che è lo stesso mercurio⁹⁸ – maschile, «attivo», secondo una opposizione tra potenza e atto, tra materia e forma, codificata dalla metafisica aristotelica.⁹⁹

La cosmologia narrata da Zosimo si configura come l'esito di un viaggio interiore, di un «sogno lucido» in cui le mutazioni della materia e dei corpi sono l'esito di una intima demiurgia. Parte di tali «visioni» sono raccolte in una serie di πρόξεις *Sulla virtù. Sulla composizione delle acque* (Περὶ ἀρετῆς· περὶ συνθέσεως ὑδάτων).¹⁰⁰ La prima è una complessa trasformazione le cui tappe cruciali sottintendono un rito sacrificale compiuto in un βωμὸς φιαλοειδής, un «altare a forma di coppa». Dall'interno di questo contenitore affiora una voce:

Io sono Ione, il sacerdote dei penetranti inviolabili, e sopporto un dolore indicibile.

⁹² Letteralmente «maschio-femmina» (M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 169); cf. A.-J. FESTUGIÈRE, «Il simbolo della Fenice e il misticismo ermetico», in *Ermetismo e mistica pagana*, trad. L. Maggio, Genova 1991 (ed. or. Paris 1967), pp. 224-225.

⁹³ H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, VIII, Paris 1865, coll. 47-48.

⁹⁴ J. TELLE, s.v. *Alchimie*, in *Lexikon der Mittelalters*, I, München-Zürich 1980, col. 337.

⁹⁵ *Nat. hist.* 33, 32, 99 (RACKHAM IX [London-Cambridge (Mass.) 1961], pp. 74-76).

⁹⁶ *Meteor.* 4, 8, 385 b (LEE [London-Cambridge (Mass.) 1952], p. 342).

⁹⁷ M. BUSSAGLI, s.v. *Alchimia. Origini*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, p. 324b.

⁹⁸ Si deve rilevare come nelle concezioni stoiche il magma metallico che fuoriesce dalle viscere della terra sia un «fuoco interno» paragonabile a liquido seminale (cf. EUSEB. *Praep. ev.* 15, 20, 1 [DES PLACES (Paris 1987), pp. 322-324]), un fluido igneo che secondo cicli cosmici prestabiliti erompe con forza distruttiva, riassorbendo tutto in sé; cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a: lo stoicismo ellenistico* (I Filosofi, 59), Roma-Bari 1999³, p. 27.

⁹⁹ ARIST. *Metaph.* 9, 6, 1048 a 34 - b 36.

¹⁰⁰ M. PEREIRA, *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, cit., pp. 61-65.

¹⁰¹ Oppure a forma di alambicco o di fiala, MERTENS, *Zosime de Panopolis*, p. 35 n. 6; PEREIRA, *Alchimia*, p. 61.

Poiché qualcuno all'alba, correndomi incontro, s'è impadronito di me e mi ha fatto a pezzi con un coltello. Mi ha sezionato secondo la mia struttura fisica, scorticandomi il capo con la spada che impugnava. Ha amalgamato le ossa al corpo e mi ha bruciato con il fuoco che promanava dalle sue mani, trasformando il mio corpo in spirito...¹⁰²

La scena granguignolesca prosegue: Zosimo osserva terrorizzato il personaggio cangiarsi in un ἀνθρωπάριον, un *homunculus* mutilato, che si accascia a terra mentre divora le proprie carni,¹⁰³ «in sé medesimo si volvea co' denti», direbbe Dante.¹⁰⁴ Una caricatura di essere umano che avrà una grande fortuna¹⁰⁵ e sarà riportata in auge in epoca rinascimentale da Paracelso (1493-1541) il grande riformatore della materia medica.

La malattia per Paracelso non sarà determinata soltanto dai quattro elementi o quattro umori come voleva la classica medicina ippocratico-galenica, ma anche dalla componente planetaria e astrale presente nell'organismo umano. Questo «firmamento interiore» ha un suo riscontro nel mondo stellare e planetario di cui il medico dovrà conoscere i moti e le congiunzioni per diagnosticare correttamente la malattia. I farmaci per curare queste affezioni dovranno essere preparati alchimicamente, seguendo la combinazione delle tre principali essenze, i *tria prima*, lo zolfo (*sulfur*), il mercurio (*mercurius*) e il sale (*sal*),¹⁰⁶ principi che erano contenuti nei quattro elementi – terra, aria, fuoco e acqua – i quali a loro volta derivavano dall'*ylia*ster, il Chaos materico originario. La malattia, secondo il grande medico e alchimista, era provocata dal venir meno dell'equilibrio nel rapporto fra questi tre principi nel quadro di una corrispondenza astrale fra il «firmamento» e la sede di una particolare malattia nel corpo.¹⁰⁷

Elemento spermatico, il mercurio in Paracelso è alla base della produzione di ciò che egli chiama *homunculus*: un essere vivente in miniatura, concepito in un *athànor*, un recipiente artificiale, luogo di gestazione che riproduce le fattezze del corpo umano.¹⁰⁸ Nel terzo libro della *Repubblica* Platone, parlando della genitura degli uomini

¹⁰² *Peri Aretēs* 2, 28-35 (M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 36); cfr. S. KNIPE, «Sacrifice and Self-Transformation in the Alchemical Writing of Zosimus of Panopolis», in CH. KELLY-R. FLOWER-M. STUART WILLIAMS (eds.), *Unclassical Traditions, II: Perspectives from East and West in Late Antiquity* (Cambridge Classical Journal, Supp. 35), Cambridge 2011, pp. 59-69.

¹⁰³ *Peri Aretēs* 2, 38-40 (M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 36).

¹⁰⁴ *Inf.* 8, 63; cf. E. SALVANESCHI, «Linguaggio alchemico e pensiero antitetico», in «Paideia» 46 (1991), p. 12.

¹⁰⁵ G. QUISPÉL, «Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina», in R. VAN DEN BROEK-C. VAN HEERTUM (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, cit., p. 307.

¹⁰⁶ W. PAGEL, *Paracelso* (La Cultura, 93), trad. M. Sampaolo, Milano 1989 (ed. or. Basel-New York 1982²), pp. 72 ss.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 61 ss.

¹⁰⁸ Cf. A. CARACCILO, *Corpo nemico. Gli organi sensori nella letteratura demonologica dell'Età della Controriforma, in particolare nella figura della possessione*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» 24 (1991), pp. 93-135.

ad opera della «madre terra»,¹⁰⁹ afferma indirettamente che la loro stirpe può essere distinta secondo la rispettiva indole, poiché plasmata ora con «oro» o «argento», ora con «bronzo» o «ferro».¹¹⁰

C'è nell'argomentare di Paracelso un'ambiguità tra alambicco e involucro corporeo svelata in uno specifico trattato,¹¹¹ il *De homunculis*: in esso è ricordato come le donne per opera dell'immaginazione, attraverso il coito possano generare creature indesiderate,¹¹² secondo un modulo mitopoietico che abbiamo già trovato nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*.

Come sia possibile attuare tale gestazione è spiegato poco oltre, in un passo in cui la pratica della spermatofagia è ritenuta anch'essa veicolo della generazione: attraverso la bocca il seme penetra nello stomaco proprio come attraverso la vulva penetra nell'utero e, dopo una sorta di «gravidanza gastrica», nasce un *homunculus*.¹¹³

La gestazione dell'*homunculus* a partire da un miscuglio spermatico di elementi vari si ripresenterà nel secondo atto del *Faust* di Goethe. Così avverrà – dice l'alchimista – che se «chiudiamo ermeticamente, in una storta, la sostanza umana [= σπέρμα], e la distilliamo ripetutamente nel modo dovuto, l'Opera si compirà in silenzio».¹¹⁴

Tali concezioni medico-alchemiche nella loro fisicità ultima sembrano quindi rappresentare l'aspetto puramente sessuale di qualcosa che affonda le proprie radici nell'universo della visione interiore.¹¹⁵

Da queste visioni possiamo capire come l'alchimia agisca sull'intelligenza emozionale, cioè su una funzione introspettiva più o meno latente: l'esperienza che ne deriva è fondamentale per la formazione e il consolidamento psicologico dell'individuo. Sono le idee che fondano la biopsicologia di Antonio Damasio, neurologo al College of Medicine della Iowa University, secondo cui non esiste la ragione pura, in quanto l'uomo pensa con il suo corpo e con le sue emozioni. Il corpo abita il mondo aprendosi ad esso, alle cose che lo costituiscono materialmente, e l'emozione non si limita a delle risposte oppure a degli adeguamenti all'emergenza.¹¹⁶ Essa ha una sua esistenza

¹⁰⁹ Resp. 414 d-415 a.

¹¹⁰ Cf. U. BIANCHI, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 24 (1963), pp. 143-146; G. ACERBI, *Le 'caste' secondo Platone*, Pt. I, in «Convivium» 4, 12 (1993), pp. 17-29; Pt. II, ivi, 4, 13 (1993), pp. 11-32.

¹¹¹ Sulle radici gnostiche degli insegnamenti paracelsiani, PAGEL, *Paracelso*, pp. 167 ss.

¹¹² AUREOLI PHILIPPI THEOPHRASTI BOMBAST, AB HOHENHEIM DICTI PARACELSI, *Operum Medico-Chimicorum sive Paradoxorum*, t. IX, Francoforte 1605, pp. 230-232; K. SUDHOFF (hrsg.), *Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus. Sämtliche Werke*, I. Abteilung: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophischen Schriften*, XIV, München 1933, pp. 325-328; trad. it. Paracelso, *De Homunculis. Libro sugli homunculi*, Genova 1992, p. 28; cf. R. ASTORI (cur.), *Lo specchio della magia. Trattati magici del XVI secolo*, Milano 1999, pp. 72-73.

¹¹³ PARACELSI, *Operum Medico-Chimicorum sive Paradoxorum*, cit., p. 232.

¹¹⁴ J. W. GOETHE, *Faust e Urfaust*, trad. G. V. Amoretti, II, Milano 1994⁴, p. 399.

¹¹⁵ Il retaggio gnostico è stato evidenziato da W. FRAENGER, *Le tentazioni di sant'Antonio* (Biblioteca della Fenice, 40), trad. I. Bernardini-E. Gini, Milano 1981 (ed. or. Dresden 1975), pp. 79-80.

¹¹⁶ A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. F. Macaluso,

ambiguamente autonoma che ci permette di adoperare la forma e la consistenza degli oggetti facendoli nostri secondo determinati parametri come il piacere, la simpatia, il disgusto e così via. È una tensione che ci dispone alla conoscenza di una conoscenza già acquisita della cosa e di noi stessi, indipendentemente dall'esistenza di un elemento a noi esterno.

Possiamo dimostrarci particolarmente sensibili a una musica, a un colore, a un odore. Tutto ciò fa parte di un'esperienza introspettiva nella quale l'emozione agisce da regolatore e ci dispone in qualche modo nel mondo. Ecco perché la poesia e il linguaggio simbolico sono particolarmente adeguati all'attività emozionale: nella loro essenzialità trasmettono significati sommersi, repressi, agiscono come arnesi che svellono il terreno dei ricordi, delle sensazioni sopite, dell'intimità personale. L'essere nel mondo dell'alchimista, come del poeta, o comunque di chi vive un'esperienza col corpo sino alle viscere più profonde, come racconta Zosimo, apre a dimensioni nuove e insospettate.

6. La libertà e il conseguimento di un ciclo alternativo di esistenza sottratta al destino, alla Εἰμαρμένη, sono tematiche care a Zosimo: nella sua dissertazione *Sulla lettera omega*, Zoroastro appare, al pari di Ermete Trismegisto,¹¹⁷ come uno dei sapienti che hanno affermato la possibilità per la genia dei filosofi di liberarsi dal regno della Εἰμαρμένη e, anzi, di trasformarsi da succubi pedine del fato a padroni del divenire.¹¹⁸ Una condizione che riflette bene l'idea iranica del *maga-*, cioè quella di un modo d'essere separato¹¹⁹ e libero dal dominio del fato.

I filosofi conducono infatti una vita interiore (ἐναύλιος)¹²⁰ ritirata, separata. La loro attività è sovversiva rispetto al destino, per tre fondamentali motivi: dominano il mutare degli eventi, l'intensità della loro vita interiore è tale da controllare affetti e passioni, disprezzano i beni terreni.¹²¹

Tutto ciò richiama il tema gnostico¹²² della Εἰμαρμένη, creata e fatalmente de-

Milano 1995 (ed. or. New York 1994).

¹¹⁷ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., II, p. 86, 34-35.

¹¹⁸ *Lett. Ω 5* (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 90, 16-22 = MERTENS, *Zosime de Panopolis*, cit., p. 3).

¹¹⁹ GH. GNOLI, *Zosimo e Zoroastro: a proposito del maga*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» n. s., 16 (1966), pp. 273-274.

¹²⁰ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 69, n. 28; e quindi non «nell'immaterialità» (ἐν ἀυλίᾳ), A. TONELLI (cur.), *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 90, 19.

¹²¹ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., pp. 70-71, n. 30.

¹²² J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, cit., I, pp. 131-150.

terminata¹²³ da quelle creazioni negative, malvagie, chiamate Arconti.¹²⁴ È il mito cosmogonico di cui parlano testi quali l'*Apokryphon Johannis* o l'*Hypostasis Archonton*: la creazione è un «errore», frutto della scissione nel mondo divino, luminoso. Una generazione abnorme da cui sorge il personaggio egemone del mondo inferiore, un drago dal volto di leone, Ialdabaoth,¹²⁵ il «Padre del Caos»,¹²⁶ il primo Arconte creatore, padrone dello spazio e del tempo.¹²⁷

Tale cosmografia fondata sulla Εἰμαρμένη ha un'origine arcaica nel mondo ellenico e una significativa attestazione nella poetica di Pindaro.¹²⁸ L'aedo avrebbe tratto l'idea della ruota che esprime l'alternarsi di felicità e sventura da una cosiddetta «ruota orfica» intravista in Sicilia, ad Agrigento. È plausibile che oggetti a forma di ruota venissero utilizzati nel culto orfico, forse seguendo un'usanza derivata dagli Egizi¹²⁹ che ritroveremo, secoli più tardi, nella «trottola» (στροφάλοσ), la «ruota magica» di Hekate della teurgia oracolare caldaica.¹³⁰ Simplicio ha in mente tale meccanismo quando, commentando il *De caelo* aristotelico, affabula della «ruota del fato e delle nascite» (2, 1, 284 a 14 [HEIBERG, p. 377, 13]).

La via di Zoroastro si riassumeva, per Zosimo, nella conoscenza delle cose in alto e nella virtù magica e materiale dei suoni, della parola e delle forme rituali.¹³¹ Questo in polemica con gli insegnamenti di Ermete Trismegisto, il «Tre volte grande»,

¹²³ N. DENZEY LEWIS, «Heimarmene at Nag Hammadi: the Apocryphon of John and On the Origin of the World», in *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 81), Leiden-Boston 2013, pp. 85 ss.

¹²⁴ A. J. WELBURN, *The Identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis"*, in «Vigiliae Christianae» 32 (1978), pp. 241 ss.; I. S. GILHUS, *The Nature of the Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi* (CG II, 4) (Studies in Oriental Religions, 12), Wiesbaden 1985.

¹²⁵ NHC II, I, 24, 12 e *passim*.

¹²⁶ G. G. SCHOLEM, «Jaldabaoth Reconsidered», in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 410 ss.

¹²⁷ H.-CH. PUECH, «La gnosi e il tempo», in *Sulle tracce della gnosi* (Il ramo d'oro, 10), trad. F. Zambon, Milano 2006⁴ (ed. or. Gallimard, Paris 1978), pp. 239-291.

¹²⁸ *Ol.* 2, 37-38 (MANDRUZZATO [Milano 1989] I, p. 72); D. M. ROBINSON, *The Wheel of Fortune*, in «Classical Philology» 41 (1946), p. 207 b.

¹²⁹ J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York 1975 (Cambridge 1922), p. 590; A. B. COOK, *Zeus, Jupiter and the Oak*, in «Classical Review» 17 (1903), p. 421a.

¹³⁰ Fr. 206 (DES PLACES [Paris 1971] = R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary* [Studies in Greek and Roman Religion, 5], Leiden-Köln 1989, pp. 126-127; W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 [repr. Hildesheim 1962], p. 41 + n. 2 = PSELLO in *PG* 122, 1133 a 4 + 12-14); cf. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouv. éd. par M. Tardieu, Paris 1978³, pp. 132 ss.; quest'oggetto magico avrebbe provocato modificazioni atmosferiche e climatiche (MARIN. *Vit. Procl.* 28), vd. ancora NIC. GREG. *In Synes. de insomn.* (*PG* 149, 540 b 10 - c 1); S. ILES JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature* (American Classical Studies, 21), Atlanta (Georgia) 1990, pp. 90 ss.; e R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary*, cit., pp. 29 ss. (Introduzione).

¹³¹ GH. GNOLI, «La religione persiana», in P. TACCHI VENTURI-R. CASTELLANI (cur.), *Storia delle religioni*, II, Torino 1971, p. 282.

esito dell'incontro fra Hermes, il dio greco della scrittura, dell'interpretazione (e del furto), e l'egizio Thoth, il dio della sapienza e della scrittura, cui si attribuiva una florida letteratura magica.¹³² Secondo Zosimo era presunzione affermare che attraverso la «magia del suono» (μαγεία ἀρχῶν) si potesse modificare il piano di realtà,¹³³ cioè allontanare i disagi e le difficoltà provocati dal destino, l'implacabile Εἰμαρμένη. Ermete condannava queste pratiche¹³⁴ nel libro *Sulla vita interiore* (Περὶ ἐναυλίας):¹³⁵ l'uomo non doveva violare il regno della necessità, ma lasciar accadere le cose senza tentare di modificarle, dedicandosi unicamente a far nascere in sé un germoglio di luce, un figlio interiore, l'«uomo spirituale»,¹³⁶ ὁ ἀνθρώπος ὁ πνευματικός nascosto nella melma fangosa del corpo.

Più avanti Zosimo menziona insegnamenti analoghi, collegandoli però a una mistica del suono recepita in modo positivo. Il «sacro suono iniziale» (ἱερατικῆ πρώτη φωνῆ) racchiuderebbe un significato misterioso, celato nel nome dell'Uomo primigenio¹³⁷ e spirituale, ὁ ἀνθρώπος ὁ πνευματικός. Questi, per gli Egizi sarebbe il dio Thoth (Θωύθ), mentre gli Ebrei, utilizzando la «lingua angelica» (ἀγγέλων φωνῆ), lo chiamerebbero Adamo.¹³⁸ Ma l'appellativo Adamo-Thoth sarebbe solo il corpo del nome,¹³⁹ una manifestazione esteriore, poiché l'«uomo spirituale» che vi alberga possiede sia un nome proprio, ignoto a tutti,¹⁴⁰ sia un nome comune, Φῶς.¹⁴¹

Zosimo utilizza uno specifico lessico tratto dalla mistica giudaica,¹⁴² distinguendo un nome segreto di Dio, e un nome rivelato. Questo nome in greco è Phōs (tratto dalla *Septuaginta* di *Genesi* 1, 1-3), che può essere inteso come ὁ φῶς, «uomo», op-

¹³² W. KROLL, s.v. *Hermes Trismegistos*, in *PWRE*, VIII/1, Stuttgart 1912, coll. 792-823.

¹³³ *Lett.* Ω 7 (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 92, 3-23 = M. MERTENS [ed.], *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., p. 3).

¹³⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, pp. 266-268; IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, pp. 120-121; Id., *Ermetismo e mistica pagana*, pp. 23-24.

¹³⁵ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., pp. 73-74, n. 34; il manoscritto ha la forma verbale ἀναυλίας, interpretata in Περὶ ἀναυδίας *Sul silenzio* e Περὶ ἀυλίας *Sull'immaterialità* (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 92, 6).

¹³⁶ M. MERTENS (ed.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, cit., pp. 74-75, n. 36.

¹³⁷ CH. MARKSCHIES, s.v. *Innerer Mensch*, in *RAC*, XVIII, Stuttgart 1998, coll. 275-276.

¹³⁸ *Lett.* Ω 9 (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 94, 8-10).

¹³⁹ *Ivi*, 8 (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 92, 23-27).

¹⁴⁰ G. QUISPTEL, «Plotinus and the Jewish Gnōstikoi», in A. VAN TONGERLOO - L. CIRILLO (cur.), *Il Manicheismo. Nuove prospettive della ricerca, Atti del quinto congresso internazionale di studi sul manicheismo (Napoli, 2-8 Settembre 2001)* (Manichaeic Studies, V), Turnhout 2005, pp. 302 ss. (= *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* [Nag Hammadi and Manichaeic Studies, 55], Leiden-Boston 2008, pp. 599 ss.).

¹⁴¹ *Lett.* Ω 10 (A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, cit., p. 94, 18-24).

¹⁴² G. QUISPTEL, «Gnosis als Erfahrung», in *Gnostica, Judaica, Catholica*, p. 131; Id., *Review of* M. ROBERGE (ed.), *La Paraphrase de Sem (NH VII, 1)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes» 25), Québec (Canada)-Louvain-Paris 2000», in «Vigiliae Christianae» 54 (2000), p. 445.

pure come τὸ φῶς, «luce»,¹⁴³ lo splendente e numinoso *kabōd*, la gloriosa vittorialità divina percepita e descritta da Ezechiele nel primo capitolo del suo libro.¹⁴⁴

Ancora, la magia del suono di Zoroastro, richiama la preghiera «sussurrata», la liturgia silenziosa recitata dai Magi e raccontata in scritti di area aramaica¹⁴⁵ quali la *Caverna dei Tesori* e la *Cronaca di Zuqn̄n*. Si narrava come alle pendici del *Mons Victorialis*, dopo essersi purificati ad una fonte d'acqua, i Magi pregavano e onoravano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito venne celebrato ininterrottamente, una Stella apparve infine sul Monte. Troveremo rielaborati questi materiali mitologici nel pensiero gnostico. Da menzionare la *Protennoia Triforme*, un documento affiorato dalle sabbie di Nag Hammadi: in esso la Voce segreta dimorante nel Silenzio infinito¹⁴⁶ assume fattezze umane e si trasforma nel Redentore, che narra la propria catabasi al centro del mondo infero, l'Amente.

Quindi, anche dal versante gnostico, siamo tornati a favellare di cose alchemiche: la liberazione e la trasfusione della sostanza luminosa sono realtà di un unico processo soterico effigiato nella macchina antropocosmica. Separazione, purificazione dell'elemento divino immanente all'uomo e concepimento di una «nuova nascita», di una «nuova creazione», una *palingenesia*.

¹⁴³ E. ALBRILE, «La Visione e l'Enigma. L'immagine dell'Anthrōpos nel sincretismo gnostico», in C. BONVECCHIO-T. TONCHIA (cur.), *Gli Arcanti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Trieste 2000, pp. 90 ss.; G. QUIPEL, «Anthropos and Sophia», in M. GÖRG (Hrsg.), *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig* (Ägypten und Altes Testament, 14), Wiesbaden 1988, pp. 180-181.

¹⁴⁴ G. QUIPEL, *Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, in «Vigiliae Christianae» 34 (1980), pp. 1 ss. (= *Gnostica, Judaica, Catholica*, pp. 461 ss.); cf. M. PHILONENKO, *La mystique du char divin, les papyrus démotiques magiques et les textes de Nag-Hammadi*, in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 149 (2005), pp. 983-993.

¹⁴⁵ E. ALBRILE, *Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica*, in «Rivista degli Studi Orientali» 75 (2001), pp. 27-54; ID., *La caverna dell'esilio. Momenti della religione iranica nel mondo aramaico*, in «Orientalia Christiana Periodica» 75 (2009), pp. 157-174.

¹⁴⁶ *Prot. Tim.* XIII, 36, 1-3; la tematica gnostica della «Voce silenziosa» è presente nelle notizie di Ireneo (*Adv. haer.* 1, 1, 1) e di Epifanio (*Pan. haer.* 31, 5, 7) sui Valentiniani (cf. anche *Exc. Theod.* 29, 1), dove troviamo la coppia primordiale Βυθός e Σιγή, cioè Abisso e Silenzio, quale fondamento ontologico del tutto.

Illustrazioni¹⁴⁷

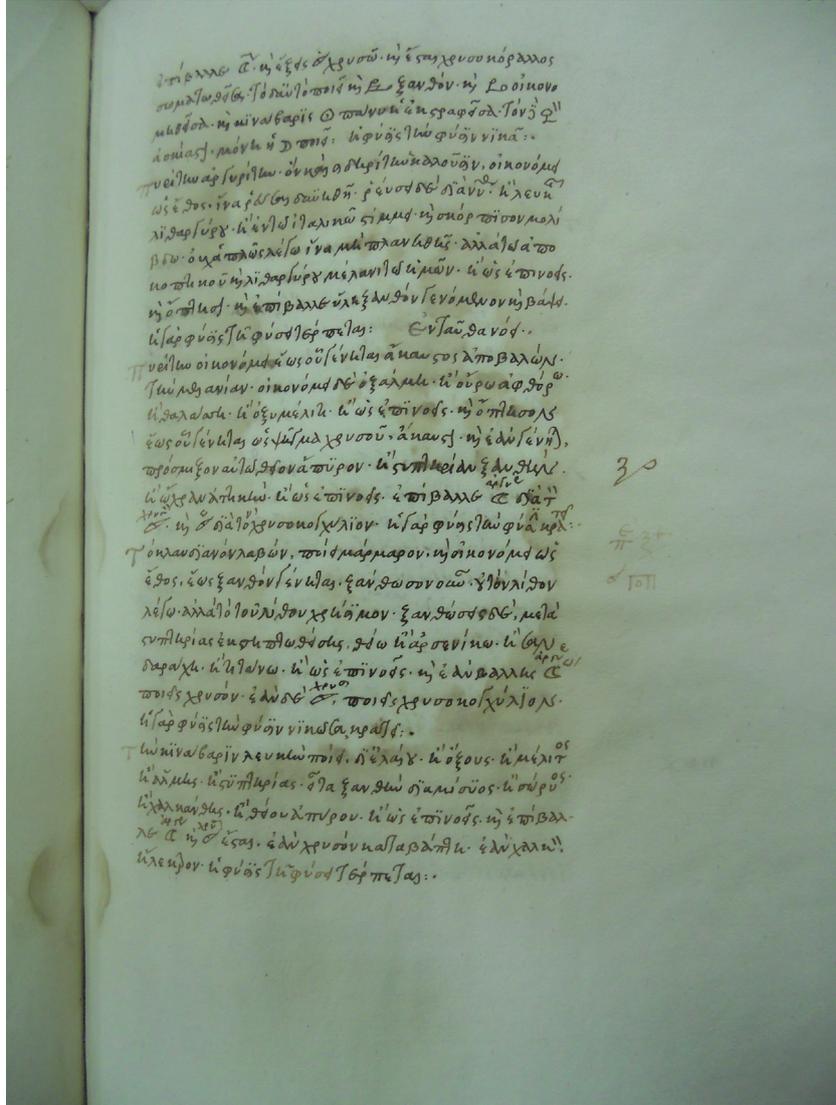


Fig. 1 – Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. B. I. 14: *Democriti Physica et Mystica ad Chrysopeiam pertinentia*, f. 164r.

¹⁴⁷ Le foto sono dell'autore (su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo), che ringrazia il prof. Giancarlo Mantovani per il costante aiuto, e in particolare il determinante supporto del dr. Salvatore Amato, bibliotecario della Nazionale Universitaria di Torino, il quale per primo ha segnalato i materiali alchimici posseduti dalla Biblioteca, e si è reso disponibile nel reperire altri testi rari; un ringraziamento infine al direttore della stessa, il dr. Guglielmo Bartoletti, che ha agevolato e reso possibile la ricerca.

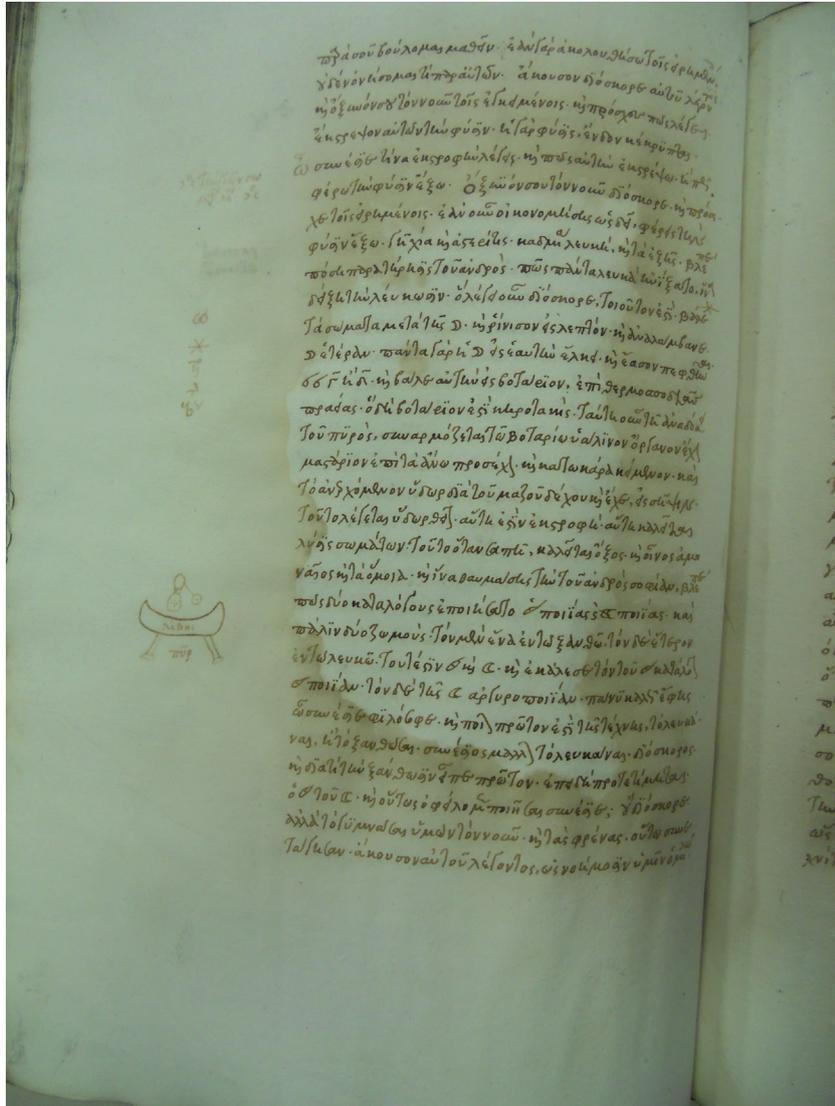


Fig. 2 – Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. B. I. 14: *Synesii philosophi ad Dioscorum epistola instar scholiorum in libellum Democriti Physica et Mystica ad Chrysopeiam pertinentia*, f. 169v.