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

19 (gennaio-dicembre 2017)

MEDIAEVAL SOPHIA 19
(gennaio-dicembre 2017)

Mediaeval Sophia 19
gennaio-dicembre 2017

Sommario

Studia

Ezio Albrile, *Paracelsiana taurinensia. Altri frammenti di ermetismo alchimico* 1

Gavina Costantino, *Le comunità urbane ebraiche di Sicilia tra subordinazione giuridica e autonomia giudiziaria* 39

Franco D'Angelo, *Uno scarico di immondizie osservato come sviluppo di contrada cittadina. Revisione delle ceramiche medievali e rinascimentali rinvenute nel 1974 nel convento di San Francesco di Assisi a Palermo* 47

Salvina Fiorilla, *Apparecchiamo la tavola: ceramiche da cucina e da mensa nelle collezioni del Museo della ceramica di Caltagirone* 71

Concetto Martello, *Anima e conoscenza nel* Dragmaticon *di Guglielmo di Conches* 89

Gabriele Papa, *È possibile pensare la* ḥikma *come* finis ultimum secundum quid*? Avicenna, Maritain e l'utilità (*manfa'a*) della metafisica* 105

Maria Teresa Rodriquez, *Note sulla storia della biblioteca del S. Salvatore di Messina* 121

Andrea Vella, *L'onnipotenza divina in una* quaestio *di Giovanni di Jandun* 137

Postillae

Alessio Arena – Massimo Bonura, *Tommaso di Cantimpré: le fonti di un filosofo della scienza e teologo* 145

Gabriele Esposito, *Le origini della storiografia arturiana: Gildas e il* De excidio Britanniae 149

Notitiae

Antonio di Padova e le sue immagini. 44° Convegno Internazionale di studi. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 13-15 ottobre 2016 (Simona Martorana) 181

Il favore di Dio. Metafore d'elezione nelle letterature del Medioevo. VI Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. Torino, Università degli Studi, Scuola di Scienze Umanistiche, 7-9 giugno 2017 (Simona Martorana) 185

Lecturae 189

Maria Teresa Brolis, *Storie di donne nel Medioevo*, Prefazione di Franco Cardini, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 170, ISBN 978-88-1526-800-6 (Francesco Affronti)

«Meminisse iuvat». Studi in memoria di Violetta de Angelis, a cura di Filippo Bognini, prefazione di Gian Carlo Alessio, Pisa, ETS, 2012, pp. 782, ill., ISBN 978-884673393-1 (Armando Bisanti)

Studia Humanitatis. In memoria di mons. Andrea Ruggiero, a cura di Teresa Piscitelli, Marigliano (NA), Libreria Editrice Redenzione, 2015, pp. 232, ill. («Strenae Nolanae». Collana di studi e testi diretta da Antonio V. Nazzaro, 11), ISBN 978-88-8264-603-5 (Armando Bisanti)

Caterina Celeste Berardi, *Linee di storiografia ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*, Bari, Edipuglia, 2016, pp. 182 («Auctores Nostri. Studi e Testi di Letteratura Cristiana Antica». Collana diretta da Marcello Marin), ISBN 978-88-7228-807-8 (Armando Bisanti)

Vittore Branca, *Studi sui cantari*, Firenze, Olschki, 2014, pp. XVI + 116 (Biblioteca di «Lettere Italiane». Studi e Testi, 75), ISBN 978-88-222-6330-8 (Armando Bisanti)

Blossio Emilio Draconzio, *Medea*, a cura di Fabio Gasti, testo latino a fronte, Milano, La Vita Felice, 2016, pp. 174 (Saturnalia, 38), ISBN 978-88-7799-792-0 (Armando Bisanti)

Egbert of Liège, *The Well-Laden Ship*, translated by Robert Gary Babcock, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2013, pp. XXVIII + 356 (Dumbarton Oaks Medieval Library, 25), ISBN 978-0-674-05127-0 (Armando Bisanti)

Gabriele Giannini, *Un guide français de Terre sainte, entre Orient latin et Toscane occidentale*, Paris, Garnier, 2016, pp. 352, ill. (Classique Garnier. Recherches Littéraires Médiévales, 21), ISBN 978-2-406-05931-8 (Armando Bisanti)

Carmelo Lepore (†)-Riccardo Valli, *«Considerandum nobis est». Un anonimo e negletto sermone sulla vita di san Barbato (BHL 974)*, Campolattaro (BN), Centro Culturale per lo Studio della Civiltà Contadina nel Sannio, 2016, pp. 92, ill., ISBN 978-88-906208-4-3 (Armando Bisanti)

Nuovi territori della lettera tra XV e XVI secolo. Atti del Convegno Internazionale FIRB 2012 (Venezia, 11-12 novembre 2014), a cura di Filippo Bognini, Venezia, Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2016, pp. 170, ill. (Filologie Medievali e Moderne. Serie Occidentale, diretta da Eugenio Burgio, 11/10), ISBN 978-88-6969-089-1 [pdf]; ISBN 978-88-6969-090-7 [stampa] (Armando Bisanti)

Luca Carlo Rossi, *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2016, pp. VIII + 338, ill. (Traditio et Renovatio, 9), ISBN 978-88-8450-696-2 (Armando Bisanti)

Eustaquio Sánchez Salor, *Los poetas goliardos del siglo XII*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. XIV + 642, ISBN 978-88-8450-567-5 (Armando Bisanti)

Scuole e maestri dall'Età Antica al Medioevo. Atti della Giornata di Studi (Roma, 10 dicembre 2015), a cura di Laura Mecella e Luigi Russo, Roma, Edizioni Studium, 2017, pp. 176 (Cultura Studium, 89), ISBN 978-88-382-4434-6 (Armando Bisanti)

Venanzio Fortunato, *Vite dei santi Paterno e Marcello*, introduzione, traduzione e commento a cura di Paola Santorelli, Napoli, Loffredo, 2015, pp. 172 (Studi Latini. Collana diretta da Giovanni Cupaiuolo e Valeria Viparelli), ISBN 978-88-99306-3 (Armando Bisanti)

Angelo Panarese, *Storia e trascendenza. L'idea di Dio e della donna nel Medioevo*, Pietre Vive Editore, Locorotondo (Bari), 2016 (I fossili), 181 pp., ISBN 978-88-99-0761-91 (Martina Del Popolo)

Biblioteche e biblioteconomia. Principi e questioni, a cura di Giovanni Solimine e Paul Gabriele Weston, Roma, Carocci, 2015, pp. 570 (Beni culturali, 43), ISBN 978-88-430-7529-4 (Laura Mattaliano)

Mario Alberghina, *La bottega di carta. Librai, arcivescovi e viceré nella Sicilia del Cinquecento*, Catania, Maimone, 2014, pp. 320, ill., ISBN 978-88-7751-379-3 (Laura Mattaliano)

Ezio Albrile, *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2017 (Il caffè dei filosofi, 99), 132 pp., ISBN 978-88-5754-068-9 (Valerio Napoli)

Giovanni Saladino, *Le donne del Paradiso. Le dodici spose del Rasûl-Il-Llâh*, Roma, Saladino edizioni, 2016, 99 pp., ISBN 978-88-904826-7-0 (Agostina Passantino)

Luca Parisoli, *Gioacchino da Fiore e il carattere meridiano del movimento francescano in Calabria*, Davoli Marina (CZ), iltesto editor, 2016, 180 pp., ISBN 978-88-99017-09-5 (Matteo Scozia)

Riccardo Castellana, *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Ospedaletto-Pisa, Pacini, 2014, pp. 192 (Strumenti di Filologia e Critica, 18), ISBN 978-88-6315-723-9 (Domenico Sebastiani)

Xavier Dondeynaz, *La caccia selvaggia e le sue leggende*, prefazione di Sonia Maura Barillari, Aicurzio (MB), Virtuosa-mente Edizioni, 2016, pp. 180, ISBN 978-88-9850015-4 (Domenico Sebastiani)

Agostino Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino, Einaudi, 2016, pp. XVIII + 378, ill. (Saggi), ISBN 978-88-06-22654-1 (Domenico Sebastiani)

Michel Pastoureau, *Il maiale. Storia di un cugino poco amato*, traduzione italiana di Guido Calza, Firenze-Milano, Ponte alle Grazie-Salani, 2014, pp. 160, ISBN 978-88-6833-215-0 (Domenico Sebastiani)

I Castelli di Terra di lavoro. Un viaggio tra cultura e sapori da scoprire, a cura di Salvatore Costanzo e Ciro Costagliola, Napoli, Gruppo associati pubblitaf, 2011, 156 pp. (Marzia Sorrentino)

Attività OSM gennaio-dicembre 2016 279

Abstracts, curricula e parole chiave 285

Sezione Speciale

Atti del Workshop internazionale *O estudo dos manuscritos iluminados e dos artefactos na Arqueologia da Idade Média: metodologias em comparação/Lo studio dei manoscritti miniati e lo studio dei manufatti in archeologia medievale: metodologie a confronto*. Lisbona, 13 febbraio 2015.
A cura di Maria Alessandra Bilotta, Catarina Tente e Sara Prata

Maria Alessandra Bilotta-Catarina Tente-Sara Prata, *Introduzione* 301

Maria Alessandra Bilotta, *Per lo studio delle circolazioni artistiche e culturali nella Penisola iberica nel Medioevo: la riscoperta di un frammento giuridico miniato bolognese conservato nella Biblioteca Pública di Évora fra storia, storia dell'arte e archeologia del libro* 307

Inês Correia, *Compreender a materialidade do manuscrito medieval no contexto de produção e uso. Um olhar sobre a Biografia do manuscrito Medieval* 343

Adriaan de Man, *Between Conimbriga and Condexe: the configuration of a medieval site* 359

Roberto Farinelli, *Scritture esposte medievali e contesti archeologici: alcuni casi dalla Toscana meridionale* 367

Maria Marcos Cobaleda, *Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror en el Museo de la Alhambra (Granada)* 383

Sara Prata, *Objectos arqueológicos alto-medievais em contexto doméstico: o caso da Tapada das Guaritas (Castelo de Vide, Portugal)* 413

José Carlos Quaresma,*A villa de Frielas na Antiguidade Tardia: evolução estratigráfica entre c. 410 e 525-550 d.C.* 431

Anne Tournieroux, *Livres à lire, livres à voir. Mesurer le luxe de bibliothèques privées de la France du Nord et d'Italie septentrionale et centrale à la fin du Moyen Age (1400-1520)* 455

Abstracts, curricula e parole chiave 465

Ezio Albrile

Paracelsiana taurinensia. Altri frammenti di ermetismo alchimico

«Con Internet e la TV non ci sono più segreti. Ma l'informazione non è conoscenza… l'informazione non serve a niente, in sé. Soltanto Dio può trasformarla in conoscenza»
John le Carré, *Yssa il buono* (2008)

Il mistero è l'essenza del verbo ermetico, e in particolare dell'alchimia, che ne rappresenta l'aspetto cosmologico, è il più potente elemento che la coscienza umana possa apportare alla formazione di un credo in una realtà che trascende quella del nostro mondo sensibile. Il contatto col mondo del mistero, con il lato occulto delle cose, è tanto più evidente quanto più chi lo avverte, inconsciamente, si trova più vicino al momento del rinnovamento personale, della resurrezione interiore, la παλιγγενεσία. La vita infantile ne offre una indiscutibile prova: il bambino cerca quasi sempre di cogliere l'al di là e l'al di dentro delle cose. Il fatto che rompe il giocattolo per veder ciò che non cade immediatamente sotto la sua percezione, è segno di questa ricerca. Egli prova infatti, inconsciamente, che l'esperienza immediata non è sufficiente a soddisfare le esigenze della sua mente, e che fra queste e la percezione sensibile esiste qualcosa che sfugge a ogni possibilità di determinazione, il «mistero», appunto. L'influsso del «misterioso» è sì potente nel campo cognitivo, che tutto quanto riflette quest'ultimo non è mai suscettibile di completa risoluzione, non è mai, come suol dirsi, «senza residuo».[1] Sono questi parte dei presupposti su cui si fonda la disciplina alchimica, la ricerca di tale «residuo» all'interno del cosmo e dell'uomo.

1. Trasformazioni

Se la Sicilia di Federico II è il luogo in cui l'Occidente iniziò a elaborare il proprio sapere alchemico mediato dal mondo islamico,[2] nei secoli a venire esso andò incontro a una inevitabile decadenza. Di fatto alla fine del XIV secolo l'alchimia era qualcosa di simile alla psicanalisi contemporanea, tutti ne parlavano, la praticavano o dicevano

[1] R. Fedi, *Nel tempio dell'io*, Milano 1941 (Piccola Biblioteca di Scienze Moderne, 451), pp. 5-10.
[2] R. Halleux, *Les textes alchimiques*, Turnhout 1979 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 32), pp. 70-72.

di praticarla. Così il poeta e alchimista Thomas Norton (1433 ca.-1513 ca.) constatava con stupore che l'arte sacra era ormai praticata anche da mercanti, muratori, calzolai, poveri parroci, pittori e vetrai. In questa abbondante letteratura figuravano anche numerose ricette, trattati completi tradotti dal latino, alcune opere originali trascritte in lingua volgare e soprattutto un interessante poema didattico che iniziò a circolare contemporaneamente in Germania, in Inghilterra e in Francia: il *Roman de la rose* di Jean de Meun.[3]

Dai primi anni del XV sec. si assiste a un incremento numerico di manoscritti alchemici, che raggiunge il suo apice tra il 1450 e il 1480. Personaggi eccellenti della cultura rinascimentale come Niccolò Cusano o il cardinal Bessarione, annoverano nella loro biblioteca manoscritti di alchimia.[4] La produzione di testi subisce un incremento vertiginoso, ma all'aumento degli «adepti» del verbo alchimico corrisponde però un abbassamento del livello qualitativo della ricerca e un suo scadere nella frode.

La circolazione dei manoscritti alchemici sembra essere un riflesso della diffusione più ampia dell'alchimia nella società, cui fa riscontro d'altra parte l'opposizione istituzionale, testimoniata per esempio dai divieti emanati da varie autorità, come la corona inglese (1403-1404) oppure i governi di città quali Norimberga (1492) e Venezia (1488). La proliferazione di scritti alchemici si riflette, per contrasto, nell'emergere di un interesse storico e pre-filologico nella seconda metà del Quattrocento, testimoniato dalla preparazione di grandi e lussuose raccolte manoscritte, i cui committenti sono spesso medici o alchimisti legati alle corti. Essi testimoniano il legame tra l'alchimia e i centri di potere, interessati ai risultati concreti della «grande opera», anche se non sempre direttamente coinvolti nel loro ottenimento. Questo tipo di committenza costituisce, probabilmente, l'anello centrale di quel passaggio dal laboratorio alla biblioteca che caratterizza un ramo della ricerca alchemica nella transizione fra Medioevo e Rinascimento.

È ovvio che il legame tra l'alchimia e il potere sta nella speranza del Principe di arricchirsi e di rimboccare le casse del regno con oro a buon mercato, in questo, però, sta l'origine di un sfaldamento tra la disciplina ermetica e le iniziali finalità salvifiche, un declino inevitabile. Ma la svolta decisiva e il recupero dell'alchimia si compie con un personaggio d'eccezione, Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim, meglio conosciuto come Paracelso (1493/1494-1541), di fatto il padre della medicina alchimica,[5] disciplina che se possiamo giustamente ritenere alla base della medicina

[3] Id., «L'alchimia nel Medioevo latino e greco. 4. Crisi e ripiegamento dell'alchimia», in *Storia della Scienza*, IV, Roma 2001, p. 549 b.

[4] Ch. Crisciani-M. Pereira, «L'alchimia. 1. L'alchimia fra Medioevo e Rinascimento», in *Storia della Scienza*, IV, pp. 907 b-908 a.

[5] E. Darmstaedter, *Arznei und Alchemie. Paracelsus-Studien*, in «Studien zur Geschichte der Medizin» 20 (1931), pp. 1-77; R. P. Multhauf, *Medical Chemistry and "The Paracelsians"*, in «Bulletin of the History of Medicine» 30 (1956), pp. 329-346; W. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neoplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962, pp. 17-22; Id., *Paracelso*, trad. M. Sampaolo, Milano 1989 (La Cultura, 93), [ed. or. Basel-New York 1982²], pp. 203-212.

«omeopatica»,[6] all'opposto non si può negare rechi in sé i fondamenti dell'attuale chimica farmacologica. Uno dei fondamenti del genio di Paracelso non a caso è l'aver introdotto nella *materia medica* i metalli in combinazione con i principi vegetali e animali. Anche se, in verità, il legame tra alchimia e medicina era già presente nelle origini greco-alessandrine e nel mondo medievale, dove la perfezione conseguita dai metalli era spesso omologata a quella del corpo umano, e l'efficacia terapeutica del *lapis philosophorum*, la «pietra filosofale», era ritenuta superiore a ogni medicamento.[7] Come leggiamo nel *Rosarium* fraudolentemente attribuito ad Arnaldo da Villanova, il *lapis* agiva come un farmaco universale, che leniva tutti i malanni e restituiva al corpo la longevità perduta.[8] Lo stesso dicasi per l'utilizzo di sostanze animali, una pratica già consueta nell'alchimia medievale.[9]

Personaggio controverso, le cui teorie suscitarono vive polemiche al tempo, Paracelso purtroppo vanta un numero rilevante delle proprie opere tramandate in pochi manoscritti autografi, mentre abbondano le versioni di copisti e allievi, pubblicate in parte già alla fine del XVI sec., per lo più in traduzione latina. Una prima edizione completa delle opere paracelsiane (la cosiddetta *in quarto* basilense, in 5 volumi) fu pubblicata tra il 1589 e il 1591 – per iniziativa di Ernesto di Baviera – dal medico di Glogau Johannes Huser (1545 ca.-1604 ca.); i manoscritti sui quali si basava tale edizione, tuttavia, sono andati perduti. Tra il 1922 e il 1933 fu pubblicata, a cura dello storico della medicina di Lipsia Karl Sudhoff (1853-1936), un'edizione critica in 14 volumi degli scritti di medicina e di scienza naturale di Paracelso; allo storico delle religioni Kurt Goldammer (1916-1977), di Marburgo, si deve invece l'edizione critica, iniziata nel 1955, dell'altrettanto monumentale *corpus* dei suoi scritti teologico-filosofici.

Nel *Paragrano* (= *Das Buch Paragranum*, o *Liber quatuor columnarum artis medicae*), la cui composizione risale al 1530, Paracelso offriva per la prima volta un compendio delle sue teorie terapeutiche incentrate sulla disciplina ermetico-alchimica. Il medico possiede un dono individuale, una *virtus*, che deriva da Dio e gli è rivelata dalla Natura. Tale capacità coniugata alla filosofia, alla astronomia e all'alchimia permette al medico di diagnosticare le malattie e di trovare i rimedi adeguati, senza attenersi alla tradizionale patologia umorale ma partendo dalla conoscenza dell'uomo «esteriore» e dell'uomo «interiore»; cioè valutando la corrispondenza che si ritrova nell'uomo stesso

[6] R. Allendy, *Paracelso. Il medico maledetto*, Milano 1942 (Piccola Biblioteca di Scienze Moderne, 456), pp. 253-255.

[7] M. L. Bianchi, «The Visible and the Invisible. From Alchemy to Paracelsus», in P. Rattansi-A. Clericuzio (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Dordrecht-Boston-London 1994 (International Archives of the History of Ideas, 140), p. 23.

[8] J. J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, I, Ginevra 1702, p. 676; M. L. Bianchi, «The Visible and the Invisible», cit., p. 41, n. 50.

[9] P. Carusi, *Alchimia "organica" tra mondo arabo e mondo latino: innovazione, continuità o tradizione occulta?*, in «Schede Medievali» 52 (2014), pp. 169-188.

tra macrocosmo e microcosmo, tra «anatomia interna» e «anatomia esterna».[10]

La malattia per Paracelso non è determinata soltanto dagli elementi o dagli umori come voleva la classica medicina galenica, ma anche dalla componente planetaria e astrale presente nell'organismo umano.[11] Questo «firmamento interiore» aveva un suo riscontro nel mondo stellare e planetario di cui il medico doveva conoscere i moti e le congiunzioni per diagnosticare correttamente la malattia. Tuttavia egli non era in grado di curare le malattie provenienti direttamente dal cielo, poiché ciò era compito della *medicina adepta*, alla quale solamente gli iniziati potevano accedere. Il *medicus adeptus* poteva preparare rimedi in base alla configurazione astrale dell'organismo umano e non in base a qualità, gradi o umori, poiché sia le malattie sia i rimedi derivavano dal microcosmo, il cielo interiore. Come leggiamo nell'*Opus Paramirum*, ciò che il medico comprende nelle stelle è il firmamento visibile, inteso come un segno che allude e rimanda al firmamento interiore dell'uomo e ne assicura la conoscenza.[12]

Tale corrispondenza tra macro e microcosmo era presente anche nella farmacopea paracelsiana fondata sull'alchimia, il terzo pilastro della medicina. Soltanto gli *arcana* scoperti con l'ausilio dell'alchimia, in quanto sostanze incorporee, potevano essere utilizzati come rimedi; infatti, solo attraverso la loro «natura astrale» i farmaci potevano essere efficaci contro le malattie. L'alchimia otteneva la separazione dell'astro dal sostrato corporeo attraverso il fuoco, e in questo processo l'alchimista doveva osservare il mutamento del «firmamento esteriore» al fine di preparare correttamente gli *arcana* da utilizzare nel «firmamento interiore».[13]

Al centro della concezione paracelsiana della materia vi era la dottrina dei *tria principia* o *tria prima*, che rappresentava il recupero degli insegnamenti alchimici[14] sullo zolfo (*sulfur*), mercurio (*mercurius*) e sale (*sal*), principi che erano contenuti nei quattro elementi terra, aria, fuoco e acqua i quali a loro volta derivavano dall'*yliaster*, il Caos materico originario, il *Mysterium magnum*.

Uno dei principali meriti di Paracelso nel campo della medicina consiste nell'aver richiamato l'attenzione su un più largo uso dei minerali nella *materia medica*; sottoponendoli a trattamenti alchemici e farmaceutici, si ottenevano infatti quei rimedi che egli chiamava *arcana:* l'*arcanum lapidis philosophorum*, che, come la pietra filosofale con i metalli, «tingeva» il corpo restituendogli la salute. Dialogando in termini di corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo, l'*astrum* è l'*arcanum*, il principio incorporeo che agisce su di un certo organo e una certa stella, rivelando la propria efficacia;[15] la *tinctura*,

[10] W.-D. Müller-Jahncke, «L'alchimia. 2. Paracelso e la ricezione delle sue dottrine», in *Storia della Scienza*, IV, pp. 920 a-922 b.

[11] W. Pagel, *Paracelso*, cit., pp. 126-131.

[12] M. L. Bianchi, «The Visible and the Invisible», cit., p. 29.

[13] W.-D. Müller-Jahncke, «Naturwissenschaften, Naturphilosophie und Alchemie bei Paracelsus», in *Atti del Convegno Internazionale su Paracelso. Un esame critico del pensiero di Paracelso collocato nella sua dimensione storica (Roma 17-18 dicembre 1993)*, Roma 1994, pp. 69-77.

[14] W. Pagel, *Paracelso*, cit., pp. 107-112.

[15] M. L. Bianchi, «The Visible and the Invisible», cit., p. 30.

che al pari degli *elixiria* e delle *quintae essentiae* agiva sul corpo umano come farmaco universale. In Paracelso sono inoltre presenti i fondamenti teorici della cosiddetta «iatrochimica» o «chemiatria», disciplina medica che interpretando i processi fisiologici in termini chimici proponeva rimedi fito-minerali per la cura delle malattie.

2. Chemiatria

Poiché le opere di Paracelso causa la cripticità e la bizzarria del linguaggio erano in gran parte inaccessibili alla maggioranza dei medici del tempo, si rese necessaria una prima decodifica dei testi attraverso l'uso di lessici appropriati. Tra essi, va citato il *Lexicon alchemiae* (1612) di Martin Ruland il Vecchio (1532-1602) curato dal figlio, Martin Ruland il Giovane (1569-1611), autore quest'ultimo di una *Progymnasmata alchemiae sive problemata chymica* del 1607 che include anche una *Lapidis philosophici vera conficiendi ratio* dell'anno prima.

Uno dei più importanti medici-alchimisti che già alla fine del XVI secolo utilizzarono i dettami di Paracelso fu Leonhard Thurneysser zum Thurn (1530-1597), personaggio eccezionale che unì le discipline dei tre principî, il sale, lo zolfo e il mercurio, e della *signatura* applicata alle piante, agli insegnamenti ermetico-astrologici.

Thurneysser zum Thurn elaborò in un sistema coerente le relazioni tra macro e microcosmo, tra cielo esteriore e firmamento interiore: nella preparazione e nell'assunzione del farmaco chemiatrico si deve tener conto della complessione astrale, la malattia e la sua cura seguono le oscillazioni apotelesmatiche. Quindi influssi planetari e stellari agiscono attivamente sul farmaco, che in seguito riverserà la sua forza siderea all'interno dell'organismo umano. Ogni pianta ha una sua vita astrale, descritta anche attraverso la costruzione di uno specifico «oroscopo» o tema natale, è quanto leggiamo nella *Historia sive descriptio plantarum* del 1578, un testo prezioso anche dal punto di vista lessicale, poiché l'efficacia di ogni erba medicinale è ricercata a partire dal nome e dal suo etimo originario (greco, latino, ebraico, siriaco, arabo, etc.).[16]

Nella preparazione dei composti medicali, il chemiatra deve seguire una rigida disciplina astrologica cogliendo e combinando piante e metalli secondo uno schema apotelesmatico prestabilito. In ciò si deve tener conto che se la malattia sorge da aspetti siderali negativi e crea scompiglio nel firmamento interiore, il farmaco lenitivo deve ristabilire il giusto equilibrio fra i tre principî (sale, zolfo, mercurio), gli umori e gli elementi astrali, al fine di conseguire la sincronia con il firmamento esteriore, anche attraverso l'utilizzo di sigilli e cifre astromagici (fig. 1).[17]

Il riproporre antichi insegnamenti ermetici in una società in sostanziale mutazione, causò a Thurneysser zum Thurn non pochi problemi. Un suo detrattore, Fran-

[16] L. Thurneissero zum Thurn, *Historia sive descriptio plantarum omnium, tam domesticarum quam exoticarum*, Exudebat Michael Hentzske, Berlino 1578.

[17] *Ivi*, p. LXIX.

ziskus Joël Greifswald (1508-1579), paracelsiano «razionalista», lo accusò di aver stipulato un patto diabolico con uno *spiritus familiaris* al fine di acquisire poteri profetico-astrologici. Una calunnia mefistofelica che consegnò alla storia l'immagine di un Thurneysser zum Thurn mago e necromante. Ancora tra questi, uno dei più violenti avversari della chemiatria paracelsiana fu certamente Tommaso Erasto (1524-1583) latinizzazione di Thomas Lieber, medico e teologo teutone, che nelle sue *Disputationes de medicina nova Philippi Theoprasti Paracelsi*, pubblicate fra il 1572 e il 1574 difende la medicina galenica. In realtà l'obiettivo di Erasto era la ricusazione degli insegnamenti ermetico-astrologici, ritenuti nulla più che mera superstizione.

Un'altra critica alla chemiatria proveniva dal medico Andreas Libau o Libavius (1555-1616). Il suo *Commentariorum Alchemiæ* del 1606 sembra collocarsi al crocevia tra arte regia e la dottrina chimica del tempo. L'antica disciplina alchimica è raccontata tramite una serie di tavole che figurano la preparazione della *Lapis Philosophorum* attraverso una serie di efficaci immagini simboliche (il Sole, la Luna, gli astri, il corvo, il matrimonio tra il Re e la Regina, il drago mercuriale, etc.).[18] Ma il tutto declina inevitabilmente verso la pura allegoria degli *emblemata* (fig. 2); null'altro che un passatempo erudito, mentre le moderne manipolazioni chimiche s'impongono con forza. Prova ne è che al *Commentariorum Alchemiæ*, Libavius farà seguire nel 1615 due necessari corollari di spiegazione, il *Syntagma selectorum* e l'*Appendix necessaria*, logiche appendici a un trattato di chimica, ma non solo. Argomento di questi scritti è una violenta polemica imbastita contro paracelsiani, ermetisti e rosacrociani; si tratta di una netta inversione di tendenza, poiché in un primo tempo Libavius sembrava tenere in grande considerazione l'autore della *Tabula smaragdina*, di cui aveva composto nel 1595 un commentario egli stesso.[19] Sono parole dure quelle scagliate contro i paracelsiani, in bocca a un uomo la cui fama nella storia della chimica, più di ogni cosa, dipendeva non tanto dai suoi esperimenti, bensì esclusivamente da un paziente lavoro di compilazione degli scritti degli stessi autori che egli si adoperava a demolire con tutto l'astio e la durezza possibili.[20]

Prescindendo dagli argomenti polemici, si può dire che il merito di Libavius fu quello di aver fornito un compendio enciclopedico delle conoscenze chimiche del suo tempo e di essere stato uno dei primi ad associare in una stessa opera mineralogia, chemiatria e chimica, tentando una prima sistemazione di una materia che dai penetrali dell'iniziazione ermetica andava democratizzandosi seguendo i paradigmi del razionalismo empirico.

All'inizio del XVII sec. si moltiplicarono le opere di medicina e farmacopea mirate a diffondere la chemiatria e a difenderla contro i «galenici» quali rappresen-

[18] A. Libavii, *Commentariorum Alchemiæ*, Pars Secunda, Tractatus Quartus: *De lapide philosophorum*, Typis Ioannis Saurii, Impensis Petri Kopffil., Francoforte 1606, pp. 51, 53, 55.

[19] C. Gilly, «La 'quinta colonna' nell'ermetismo: Andreas Libavius», in C. Gilly-C. Van Heertum (cur.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, I, Firenze-Venezia 2002, p. 399.

[20] *Ivi*, p. 401.

tanti dell'antica farmacopea. Tra esse è sicuramente da menzionare la *Basilica chymica* di Oswald Croll (1560-1608), la cui *editio princeps* venne pubblicata postuma a Francoforte nel 1609. Riprendendo la dottrina dei tre principî, Croll sosteneva che il vero medico filosofo dovesse avere una conoscenza approfondita ed esaustiva del macrocosmo «esterno» al fine di comprendere il microcosmo «interno» all'uomo.[21] La disciplina chemiatrica si diffuse nella nostra penisola a partire dalla seconda metà del Cinquecento; la messa all'Indice di alcune opere di Paracelso e la provenienza della gran parte dei testi a stampa paracelsiani dai più noti centri dell'editoria protestante ne limitarono la diffusione, ma certamente non la impedirono.

Uno dei primi aperti sostenitori degli insegnamenti medici paracelsiani fu il bolognese Leonardo Fioravanti (1518-1588). Medico, chirurgo e alchimista, Fioravanti apprese la medicina viaggiando, attingendo a ogni possibile fonte di conoscenza. Piero Camporesi (1926-1997) ne ha raccontato la biografia avventurosa nel suo ultimo lavoro *Camminare il mondo* (Milano 1997): a partire dagli strabilianti esordi nella Sicilia di metà Cinquecento sino al periodo veneziano dove morì nel 1588, la vita di «Fioravanti dei miracoli», come venne soprannominato, è colma di tali e tante vicende che sfiorano il prodigioso, che è certamente riduttivo confinare la sua opera quale mero seguace italico di Paracelso. La sua ferma ed esplicita condanna verso l'erudizione medica del tempo è quindi la logica conseguenza di una pratica medica basata sull'esperienza, a diretto contatto con la realtà delle cose. Un atteggiamento che gli valse la perenne ostilità dei medici del tempo e la costante accusa di essere nient'altro che un ciarlatano senza scrupoli. Gran parte del suo sapere empirico è confluito in una serie di opere, tra cui si devono menzionare *De' capricci medicinali* (1561), *Il tesoro della vita humana* (1570) e *Del compendio de' secreti rationali* (1571).

3. Doni divini

Il metallo protagonista della chemiatria e di tutta l'alchimia barocca può dirsi certamente l'antimonio,[22] utilizzato nelle manipolazioni sotto forma di solfuro minerale in latino *stibium*, meglio noto come stibina o stibnite,[23] il calco è dal greco στίμμι oppure στῖμι, parola che designa il «nero antimonio» o «nero stibio» usato per tingere ciglia e sopracciglia, consuetudine egizia che passa nel mondo greco-romano (Plin. *Nat. hist.* 33, 101). L'uso dell'antimonio, cioè della stibina, come legante nei processi di estrazione e di purificazione dell'oro, per analogia aveva attratto l'attenzione di medici e

[21] W.-D. Müller-Jahncke, «L'alchimia. 2. Paracelso e la ricezione delle sue dottrine», cit., pp. 924 b-925 a.

[22] M. L. Dufrenoy-J. Dufrenoy, *The Significance of Antimony in the History of Chemistry*, in «Journal of Chemical Education» 27 (1950), pp. 595-596.

[23] W.-D. Müller-Jahncke, «L'alchimia. 2. Paracelso e la ricezione delle sue dottrine», cit., pp. 927 a-928 a.

alchimisti.[24] Il primo fu certamente Paracelso che annotava*:* «Così come l'antimonio purifica l'oro, nella stessa forma e maniera purifica anche il corpo. Poiché esso contiene l'*essentia*, che non lascia nulla di impuro in ciò che è puro» (*De vita longa*, Sudhoff, III, p. 306). In realtà in chemiatria si adoperava l'ossido di antimonio, una polvere bianca praticamente insolubile in acqua ottenuta dall'arrostimento della stibina.

Tra il 1599 e il 1604 un editore teutone, certo Johann Thoelde (1565 ca.-1624) iniziò a pubblicare un *corpus* di testi alchimici attribuiti a un monaco benedettino mai esistito, Basilio Valentino. Testo centrale di questa congerie di scritti è un *Carro trionfale dell'antimonio* (*Triumphwagen Antimonii*), che il fantomatico monaco sassone avrebbe scritto in una data imprecisata a cavallo tra il XIV e il XV secolo, ma con buona probabilità vergato dallo stesso Thoelde o da una conventicola di «adepti» a lui afferente.

Presto la febbre dell'antimonio dilagò anche nel nostro paese, così nel 1628 in Piemonte, a Torino, si registra la pubblicazione di un trattato su *L'antimonio*, firmato da uno pseudonimo Filostibio, cioè «amico dell'antimonio». Un *nomen omen* sotto le cui spoglie qualcuno riconosce un certo Vincenzo Solombrino, gesuita nelle contrade sabaude. Se l'identificazione corrispondesse a verità, ciò non deve stupire, poiché sono ben noti i legami tra la Compagnia fondata da sant'Ignazio di Loyola e l'alchimia, e che vanta tra i suoi esponenti più famosi e bizzarri, padre Athanasius Kircher (1602-1680). In una delle sue più singolari opere *Mundus subterraneus* (1665), sorta di trattato di geologia occulta, Kircher, pur prendendo le distanze dall'alchimia trasmutatoria, elogiò la preparazione di medicine chimiche e l'estrazione di quintessenze da piante e minerali a fini terapeutici. Più spregiudicato è un altro gesuita collaboratore di Kircher, Francesco Lana Terzi (1631), che nel suo *Magisterium naturae et artis* (1684-1692) diede ampio spazio alle manipolazioni alchemiche e alla preparazione della pietra filosofale.

Torino è uno dei punti focali nello sviluppo degli insegnamenti paracelsiani; essi attecchiscono su di un terreno culturalmente predisposto: sono noti gli interessi alchimici del duca Emanuele Filiberto (1528-1580);[25] ma è una verità parziale: essi sono stimolati sembra, però, solo dalla chimera di produrre oro artificiale per sostenere le casse del ducato[26] nelle diverse guerre combattute contro i nemici di turno. Ricchezza e conseguimento di una vita immortale sono a quanto pare le uniche finalità cercate dagli alchimisti al seguito del munifico duca. Più tardi, nel 1601, alla corte di Carlo Emanuele I (1562-1630), si riproporranno scenari analoghi: ci sarà il medico, alchimista, ma anche esperto di tattica militare Giacomo Antonio Gromo,[27] ad allietare

[24] A. Benedicenti, *Malati, medici e farmacisti*, Milano 1947, p. 486.

[25] P. Egidi, *Emanuele Filiberto*, II *(1559-1580)*, Torino 1928, pp. 181-184.

[26] G. Pipino, *Documenti minerari degli stati sabaudi*, Museo Storico dell'Oro Italiano, Ovada 2010, p. 72 (Mazzo XLI, lettera del 16.IX.1575).

[27] F. Secret, *Littérature et Alchimie au XVII^e siècle: "L'Ecusson harmonique" de Jacques Sanlecque*, in «Studi Francesi» 47-48 (1972), pp. 344-346; L. Bona Quaglia-S. Tira, Gromida*: alchimia e versificazione latina in un manoscritto torinese del primo Seicento*, in «Studi Piemontesi» 23 (1994), p. 23-49.

le uggiose giornate del nuovo duca.[28] Sono affioramenti di una pletora di medici-alchimisti, alcuni discepoli di Ermete altri ciarlatani, afferenti al verbo chemiatrico.[29] Un certo numero di ricerche e di trattati erano conservati in forma manoscritta nelle biblioteche del Ducato Sabaudo. Purtroppo l'incendio della notte tra il 25 e 26 gennaio 1904 devasterà gran parte dei fondi librari rari della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino e farà scempio dei materiali manoscritti: un terzo dei codici verrà distrutto, altri recanti i segni indelebili del fuoco e dell'acqua di spegnimento saranno recuperati nei decenni successivi.

Ma non tutto è andato perduto. Tra i codici sopravvissuti c'è un interessante manoscritto cartaceo (Ms. G. IV. 19)[30] risalente alla prima metà del XVII sec., attribuito a un certo Jean de Remond (Johannis de Remondo) paracelsiano elvetico (f. 1r), chemiatra e medico del Re di Francia Luigi XIII (1601-1643) e del principe di Condé, molto probabilmente Enrico II di Borbone-Condé (1588-1646). Jean de Remond si presenta come discepolo di un altro non ben identificato *Artium Magister* Michele Frenelio Acroniano (Michael Frenelius Acronianus), alla cui penna si deve un *Nidus Aureus*, specie di sintetica premessa alla materia (ff. 25r-26v); mentre un'altra breve epigrafe *In aureos aurei* (f. 27 r) porta la firma di Janus Cæcilius Frey (1580 ca.-1631) medico e filosofo elvetico in cattedra a Parigi.

Titolo dell'opera (f. 1r) è *Monticulus Solaris*, un «Monticello solare», un trattato che è il «nettare delle tre sorgenti, ambrosia fluente» da cui scorrono gli ammaestramenti per predisporre le principali manipolazioni alchemiche: la «Tintura dei filosofi, Materia universale (*catholica*), Mercurio filosofico, Acqua viscosa universale» (fig. 3), il «Mestruo filosofico» e una serie di medicamenti e tinture varie. Soffermiamoci un attimo sul secondo ingrediente: *De præparatione Menstrui philosophici, Aquæ Viscosæ, deque eius Semine, Sanguine rubro Leonis rubri, eius Fermento et Cibo*. Ora, è noto dalle teorie aristoteliche come il mestruo femminile fosse considerato una deiezione sanguigna dovuta a un eccesso di alimentazione; questo sovrappiù alimentare durante il concepimento diventava la «sostanza materiale» nutrimento dello sperma maschile. Gli alchimisti riprendono questa concezione, trasferendola su di un piano simbolico: costruiscono il vaso alchimico, l'*ambix*, l'alambicco, a forma di utero e dopo averci deposto l'elemento femminile e quello maschile, il sangue e lo sperma, lo sigillano.[31]

I due restano rinchiusi nell'ampolla. Un tratto iconografico che ritroveremo nel *Donum Dei*, un'opera alchimica della fine del XV sec. attribuita a un certo Franciscus oppure a Georg Aurach di Strasburgo e nota in diciannove copie manoscritte.[32] Le mi-

[28] *Ivi*, p. 45.

[29] Per averne un'idea si può sfogliare con profitto G. Carbonelli, *Bibliographia medica typographica pedemontana saeculorum XV et XVI*, Roma 1914.

[30] G. Pasini, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, II. *Latini, Italici, & Gallici*, Torino 1749, p. 97 a (Cod. 398).

[31] E. Albrile, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, Roma 2017, pp. 194-203.

[32] R. Halleux, *s.v. Alchimia. Occidente*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, p. 329 a.

niature illustrano dodici scene figurate all'interno di un alambicco, tra cui l'unione del Re e della Regina, i diversi stadi dell'opera segnati da colori differenti, lo sbocciare di un fiore aureo, l'*albedo* e la *rubedo*, personificati nel Re e nella Regina.[33] Ma una anticipazione di questo tema simbolico è ancora in un dimenticato manoscritto della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino: si tratta di un codice cartaceo risalente al XV sec. (Ms. G. VI. 20) che raccoglie un certo numero di trattatelli di alchimia, da cui l'identificazione originaria di *Variorum de lapide philosophico*; in seguito, estrapolando alcuni incipit si è pensato di attribuire[34] il contenuto a *Frater Helia*. *De lapide spirituali Doctoris Subtilis [Duns Scoti?] Ad regem Angliae…*; altrove ho studiato in maniera approfondita il manoscritto.[35] Di passaggio preme osservare le figure del Re e della Regina racchiuse nell'*ambix* (f. 72r [ex 69]); nello stesso manoscritto, alla presenza del Re e della Regina nell'alambicco, segue la decomposizione dei loro corpi indicata dallo stesso contenitore annerito (f. 73v [ex 70v]), cioè dalla *nigredo* segnata dall'apparizione sul medesimo di una testa di corvo (f. 75v [ex 72v]). Fasi dell'*opus alchimicum* che precludono alla rinascita mercuriale del Re. Nell'acqua divina è racchiuso il «mercurio», ἀργύρειον ὕδωρ, ὑδράργυρος, la cui duplice natura, liquida e solida, in linguaggio alchimico lo rende ἀρσενόθηλυς, «maschio-femmina», «androgino».[36] L'androgino mercuriale è il *filius philosophorum*, il possente «spirito aureo» celato nell'«acqua divina», efficace nel legare indissolubilmente il corpo maschile, il rame, con l'anima femminile, l'argento. I due sono diventati un *individuus*, se restituiamo a questo termine il senso etimologico primo, «indiviso», e di conseguenza un essere compiuto, integrato nelle componenti maschile e femminile della propria personalità.

4. Arti del Sole e della Luna

Il *Monticulus Solaris* di Jean de Remond si prefigge quindi, sin dalla premessa, la preparazione di quel «Mestruo filosofico» attraverso il quale si compie il matrimonio alchimico tra femminile e maschile; nell'alchimia rinascimentale e barocca il «Mestruo filosofico» è anche sinonimo di un preteso «solvente universale» chiamato Alkaest.[37] La parola venne creata da Paracelso, basandosi su di un'altra proveniente dal lessico protochimico *alkali*, che designa una sostanza irritante e corrosiva nota

[33] J. Van Lennep, *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, Bruxelles 1984, pp. 87-88.

[34] A. Sorbelli, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XXVIII: *Torino*, a cura di F. Cosentini, Firenze 1922 [rist. 1952], p. 116 (n° 1127).

[35] E. Albrile, *Turiner Alchemica*, in «Gnostika» 59.20 (2016), pp. 77-87; Id., *Alchimia*, cit., pp. 101-107.

[36] M. Mertens (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Les Belles Lettres, Paris 1995 (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), pp. 169-171 (note); 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.

[37] J. Le Pelletier, *L'Alkaest ou le dissolvant universel de Van-Helmont, Revelé dans plusieurs Traitez qui en découvrent le Secret*, Guillaume Behourt, Ruen 1704, p. 125.

come «potassa caustica» o carbonato di potassio, che ha la proprietà di neutralizzare l'azione dissolvente degli acidi, e quindi «basica» e «alcalina»; *alkali* è il calco dell'arabo *al-qalī* «cenere del legno», «cenere corrosiva», poiché proprio nei residui della combustione di alberi e altri arbusti i primi sperimentatori trassero la potassa caustica. Anche se inventato da Paracelso, l'Alkaest ebbe un suo grande teorizzatore in Jean Baptiste van Helmont (1579-1644).[38] Un paracelsiano più tardo, Johann Rudolph Glauber (1604-1670), noto per la preparazione di acidi minerali e di Sali, utilizzerà le acquisizioni sul «Mestruo filosofico» o Alkaest in un contesto già protochimico.[39] In esso permane l'idea del potere dissolvente del «Mestruo filosofico», concepito quale ingrediente sostanziale per l'unione degli opposti; di fatto le sostanze «alcaline» hanno la facoltà di neutralizzare quelle definite «acide», si realizza di fatto un *mysterium coniuctionis* tra due elementi antitetici, l'unione tra femminile e maschile, tra sangue e sperma: non a caso nel *Monticulus* il Mestruo è definito «Leone rosso, lievito e cibo».

La teoria generativa aristotelica come unione tra una corporeità femminile nutrimento di un seme maschile, è lo spazio iniziale in cui si muove la disciplina alchemica, ma non è riducibile ad essa. Per Paracelso e i paracelsiani non è la sostanza materiale il fulcro dell'opera, quanto piuttosto le energie latenti che essa racchiude e, soprattutto, il loro doppio occulto o siderale. Per essere un vero alchimista bisogna cogliere gli elementi invisibili, attirarli attraverso le loro corrispondenze materiali, purificarli e trasformarli per mezzo del potere della mente:[40] ogni cosa manifestata non è che la concrezione di un'energia astrale, di un numero o di una proporzione che preesiste all'uomo. È la teoria delle idee platonicamente intese come esistenti in uno spazio separato: se tutti i musicisti perissero in un sol giorno, la musica continuerebbe a vivere nel cielo, capace di ispirare altri uomini; è il tema di un recente romanzo dello scrittore inglese David Mitchell, *Cloud Atlas* (*L'atlante delle nuvole*),[41] dal quale è stato tratto l'omonimo film scritto e diretto dai fratelli Wachowski e da Tom Tykwer (2012). La narrazione, molto elaborata, spazia dagli scenari del Sud Pacifico del XIX secolo a un futuro post-apocalittico: tema che unisce tutte le diverse vicende è la ricerca, la composizione e la riscoperta di una melodia «celestiale», *L'atlante delle nuvole*, appunto.

Torniamo al *Monticulus*, tutto il testo è un costante sottolineare e ricordare, tramite associazioni mitologiche, simboliche e operative, come il fine dell'opera e la produzione di un farmaco che dona l'immortalità, siano dovuti al congiungimento dei due elementi, maschile e femminile, sperma e sangue, Sole e Luna. Al f. 31v leggiamo che tale opera può compiersi anche grazie alla «forma esagonale del Sole» (*Hexagoni formam Solis*); ora, è insegnamento tramandato nelle fonti ermetiche più

[38] *Ibid*.

[39] J. R. Glauber, *Miraculum mundi Sive plena perfectaque descriptio admirabilis Naturæ, ac Proprietatis pontentissimi Subiecti, Ab antiquis Menstruum Universale Sive Mercurius Philosophorum dicti*, Ap. Johannem Janssonium, Amsterdam 1653.

[40] R. Allendy, *Paracelso. Il medico maledetto*, cit., pp. 155-156.

[41] Sceptre, London 2004; trad. it di L. Scarlini e L. Borgotallo, *L'atlante delle nuvole*, Frassinelli, Milano 2005 (Narrativa, 300).

antiche che Pitagora riuscì a conseguire la «rinascita» o meglio la «rigenerazione», la παλιγγενεσία, dopo aver svelato lo ἀριθμός, il «numero» che governa le metempsicosi,[42] cioè il numero psicogonico corrispondente a 6, visualizzabile nella forma piana di un esagono o in quella tridimensionale di un cubo (che di fatto in proiezione corrisponde a un esagono).

Secondo gli insegnamenti pitagorici, le trasmigrazioni di Pitagora[43] all'interno dei cicli cosmici durarono 216 anni; dopo questo tempo egli conseguì la palingenesi, poiché aveva compreso il segreto del «cubo psicogonico» (ψυχογονικός κύβος), che numericamente corrispondeva al 6 – cioè ai sei lati del cubo –, e che ruotando sfericamente si riposizionava generando di volta in volta una nuova vita.[44] La conoscenza del meccanismo armonico vincolante l'anima al ciclo del divenire conduceva a una liberazione, un sottrarsi alla legge cosmica che legava i più al mondo e alle trasmigrazioni.

L'incessante insistenza del *Monticulus* sul sangue quale elemento «peculiare» per l'operatività alchimica, nella forma di «Mestruo filosofico», di «Tintura sanguinea» (f. 39v) o di «Leone rosso» (f. 65r; 93v), fa giungere alla memoria il *Faust* di Goethe, e più tardi lo scenario vampirico di *Carmilla* (1871) di Joseph Sheridan Le Fanu: la vampira, dal corpo flessibile, la carne elastica, era immersa per sette pollici in una bara di piombo inondata di sangue,[45] nutrimento per la sua «esistenza anfibia».[46]

5. Gnosticismi

Altrove è stata rilevata la presenza di immagini e metafore alchemiche nei testi gnostici,[47] in particolare nel *Vangelo di Filippo*,[48] serie di aforismi gnostici scritti attorno al 225 d. C. da un valentiniano di Antiochia.[49] L'autore ammette la predestinazione

[42] P. Scarpi (cur.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, Milano 2009, p. 500, n. 62.

[43] Cf. G. Casadio, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», in Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991 (Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 3), pp. 119-155; I. P. Culianu, «La grande année et la metémpsychose», in U. Bianchi–M.-J. Vermaseren (cur.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden 1982 (EPRO, 92), pp. 303-307; U. Bianchi, «Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metensomatosis», in L. Lies (hrsg.), *Origeniana Quarta. Internationalen Origenskongresses*, Innsbruck 1987, pp. 270-281.

[44] Ps.-Giambl. *Theol. arithm.* p. 52 (De Falco) = Pitagora 14 A 8 DK.

[45] J. Sh. Le Fanu, *Carmilla la Vampira*, trad. F. Giovannini, Viterbo 2011, p. 134.

[46] *Ivi*, p. 138.

[47] R. Charron, *The* Apocryphon of John *(NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature*, in «Vigiliae Christianae» 59 (2005), pp. 438-456; D. M. Burns, μίξεως *τινι τέχνῃ κρείττονι. Alchemical Metaphor in the* Paraphrase of Shem *(NHC VII, 1)*, in «Aries» 15 (2015), pp. 81-108.

[48] R. Charron-L. Painchaud, *"God is a Dyer". The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic* Gospel according to Philip *(CG II, 3)*, in «Le Muséon» 114 (2001), pp. 44-46; E. Albrile, *Tingere l'anima*, in «Arys» 13 (2015), pp. 189-206.

[49] G. Quispel, «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*,

alla salvezza di una cerchia eletta, una élite, e si mostra preoccupato di determinare i criteri che permettono di riconoscere gli «gnostici», così come di provvedere alla loro formazione. L'opera espone un insieme di regole che condizionano la partecipazione alla comunità dei prescelti e il rituale iniziatico che ne dipende.

Un tema esclusivo del *Vangelo di Filippo* è quello dei «misteri» intesi come qualcosa di segreto e di nascosto attraverso i quali conseguire il mondo celeste. Sono i misteri che legano l'uomo alla donna; l'unione che essi realizzano sul «letto nuziale» è il compimento dello ἱερός γάμος, il matrimonio sacro celebrato per edificare un corpo trasfigurato, un «Corpo di luce».

Va da sé che questi avvicinamenti e metafore possono avere facilmente un risvolto alchimico: il Cristo, come il *lapis philosophorum*, «ha in se stesso ogni cosa».[50] Si nega la sua morte e la sua risurrezione poiché, secondo il nostro Vangelo, tale assunto è formulato in modo errato: prima bisogna risorgere e poi morire, «chi prima non risorge, muore»;[51] lo stesso paradigma può applicarsi alle manipolazioni alchimiche, nelle quali la *materia prima* subisce molteplici mutazioni, risorgendo e morendo con continuità, attraverso processi che trasformano i corpi minerali distillandoli, sublimandoli e poi nuovamente solidificandoli; cioè nei passaggi di fase dallo stato solido allo stato gassoso, osservando che alcuni minerali si trasformano in vapori che, a loro volta, sono suscettibili di solidificarsi, condensarsi o fissarsi sui metalli, facendo assumere loro un altro colore. Termini come distillazione, sublimazione, calcinazione rendono evidente come gli alchimisti sperimentassero con elementi materiali quali piante, minerali e metalli, stati di perfezionamento e di evoluzione della materia che avevano un diretto riscontro con la vita dell'anima e del suo destino nel mondo. La fabbricazione dell'oro a partire da una sostanza metallica grezza e «vile» era quindi figurazione di un processo di trasformazione che si compiva nelle profondità dell'io, in un viaggio che l'anima intraprendeva verso la luce e l'immortalità, così come l'oro rivelava la sua natura perfetta nello splendore della propria inalterabilità. Non a caso nelle parole del *Vangelo di Filippo* l'anima «è un qualcosa di prezioso racchiuso in un corpo abominevole».[52] Poco oltre il nostro Vangelo affronta il tema e i significati della corporeità in riferimento alla vita di Gesù.[53] Oggetto del contendere è l'interpretazione di due importanti e famose pericopi evangeliche, in apparente contrasto fra loro: «La carne e il sangue non possono ereditare il Regno di Dio» (*I Cor.* 15, 50) e «Colui che non mangia la mia carne e beve il mio sangue non avrà in sé la vita» (*Giov.* 6, 53).

Amsterdam 2000 (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4), p. 309.

[50] NHC II, *3*, 56, 13 (= B. Layton [ed.], *Nag Hammadi Codex II*, 2-7 *together with XIII*, 2*, *Brit. Lib. Or. 4926 [1], and P. Oxy. 1, 654. 655*, Vol. 1], Leiden-New York-København-Köln 1989 [Nag Hammadi Studies, 20], pp. 152-153).

[51] NHC II, *3*, 56, 14.

[52] NHC II, *3*, 56, 21 (B. Layton [ed.], *Nag Hammadi Codex*, cit., pp. 152-153).

[53] G. Mantovani, «Il valore del sangue in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi», in F. Vattioni (cur.), *Sangue e Antropologia Biblica*, I, Roma 1981 (Centro Studi Sanguis Christi, 1), pp. 148-149.

L'assunto iniziale[54] muove dall'idea che il corpo sia la veste dell'elemento psichico, opposta alla veste celeste, che è il Corpo spirituale di *I Cor*. 15,44; e che Iddio non è un cannibale che mangia cose morte, ma un tintore,[55] un alchimista che le trasfigura. La carne e il sangue di Gesù sono gli elementi sacrificali ed eucaristici attraverso i quali si compie la palingenesi, l'unione rigenerativa, sono il Logos, la «Parola» e lo «Spirito Santo»,[56] il sangue è lo spirito, la carne equivale all'elemento razionale, «chi ha ricevuto questo ha cibo, bevanda e vestito».[57]

Colui che riceve questo cibo è immediatamente rivestito nella Parola. Ma, come lo spirito è nella carne, così non c'è parola senza voce e suono. L'autore fa seguire due interpretazioni contrastanti. La prima sostiene che la carne risorge; la seconda, che non ha senso parlare di carne risorta, e che solo lo Spirito erediterà il Regno; la terza, quella dell'autore, precisa che solo la carne di Gesù è risorta. Lo stesso avverrà per la carne di coloro che saranno rivestiti della sua carne, cioè dal pane eucaristico; quindi sarà l'unione mistica, sublimata, dei due elementi, la carne (maschile) e il sangue (femminile) a produrre l'uomo totale, perfetto. Ed è il calice della preghiera che rende possibile ciò;[58] esso è ripieno di vino e acqua, dove l'acqua è il corpo e il vino il sangue. Il corpo è quello di Gesù, il sangue lo Spirito Santo, l'unione dei due è l'«Uomo perfetto» (**teleios ᵉrrōme** < * τέλειος ἄνθρωπος). In dissonanza con le consuetudini della grande Chiesa, qui non è il pane eucaristico a rappresentare il corpo di Gesù, bensì l'acqua, che mescolata al vino (cioè al sangue-spirito) consente di incorporare l'Uomo perfetto. L'unione degli opposti è il matrimonio mistico tra le due polarità dell'esistenza, lo strumento che permette di trascenderle. Le nozze alchimiche.

Riportando il tutto su di un piano puramente eucaristico, si può dire che quando si va alla S. Messa si percettualizza lo spirito e si spiritualizza il percepito. Non c'è infatti bisogno di essere alchimisti o ermetisti per concludere con le parole di G. Garbini: «molti gli insegnamenti di Gesù che non furono mai messi in pratica dai suoi discepoli», quelli che scrissero i Sinottici.[59]

La presenza di elementi fisiologici quali il sangue e il seme, la loro identità e manipolazione in senso alchimico, si incontrano in un altro testo gnostico proveniente dalla biblioteca copta di Nag Hammadi, lo *Scriptum sine titulo*, conosciuto anche come «Trattato sull'origine del mondo».[60] I tratti salienti della narrazione descrivono

[54] Per quanto segue ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani.

[55] R. Charron-L. Painchaud, *"God is a Dyer"*, cit., pp. 44-46.

[56] NHC II, *3*, 57,1-7.

[57] NHC II, *3*, 57, 7-10 (B. Layton [ed.], *Nag Hammadi Codex*, cit., pp. 154-155); cf. il commento di H.-M. Schenke (hrsg.), *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3)*, Berlin 1997 (Texte und Untersuchungen, 143), pp. 228-235.

[58] NHC II, *3*, 75,14-22.

[59] G. Garbini, *Vita e mito di Gesù*, Brescia 2015 (Biblioteca di cultura religiosa, 73), p.116.

[60] E. Albrile, …in principiis lucem fuisse ac tenebras. *Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» Sezione filologico-letteraria, 17 (1995), pp. 109-155; l'edizione allora utilizzata era quella di A. Böhlig-P. Labib (hrsg.), *Die koptisch-gnostische Schrift Ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu*

il Demiurgo, lo Ἀρχιγενέτωρ Ialdabaōth, sedotto e colmo di vergogna di fronte alla luce proveniente dall'Ogdoade superiore:[61] nella luce a poco a poco si delinea una splendida «forma» (**eine** < *εἶδος) umana, un angelo invisibile a tutti tranne che al Demiurgo e alla sua compagna, il «Primo pensiero», la Pronoia:

> … Quando la Pronoia vide l'Angelo si riempì d'amore per lui; ma lui la detestava poiché ella era nella Tenebra. E lei anelava l'unione, senza riuscirvi. Incapace di limitare la sua passione amorosa, ella effuse la propria luce sulla terra. Da quel giorno quell'Angelo fu chiamato Adamo-luce (**Adam ˁnouoein**), il cui significato è "l'uomo-di-sangue-luminoso"; e la terra si distese su di lui puro Adamas il cui significato è "terra-pura-adamantina". Da quel giorno, tutte le forze venerarono il sangue della vergine. E dal sangue della vergine la terra fu purificata...[62]

Siamo qui in presenza di una tipica speculazione della mitologia gnostica, in cui il processo cosmogonico scaturisce dalla sostanza divina caduta e imprigionata nel mondo della materia sotto forma di simbolo luminoso.[63] La vita scaturisce dal «sangue della vergine», che caduto in basso purifica e feconda l'intera natura. L'allusione al sangue in questo contesto assume un significato tangibile e concreto: esprime il desiderio osceno della Pronoia, che non potendo soddisfare la sua passione, disperde la sua luce, cioè il suo seme,[64] sulla terra. Si ripropone quindi la teoria ematogena di Aristotele, per cui il seme maschile non è altro che sangue, il quale ha subito un processo di trasformazione.[65]

Il sangue ha in sé un valore e una funzione ambivalenti:[66] esso è sì frutto di una esperienza dolorosa, ma per i riflessi luminosi di cui è rimasto pregno trasmette al mondo della natura e della ὕλη i bagliori e le scintille dell'originaria purezza proveniente dal mondo pleromatico.[67] Nella continuazione del racconto dal «sangue primigenio» (**pisnof ˁnšorp**) nasce Eros,[68] che ha una duplice natura: maschile, «un fuoco

Alt-Kairo, Berlin 1962 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin-Institut für Orientforschung - Veröffentlichung Nr. 58); ora vd. la più recente L. Painchaud (avec deux contr. de W.-P. Funk), *L'Écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde (NH 2, 5 et XIII, 2 et Brit. Libr. Or. 4926 [1])*, Québec (Canada)-Louvain-Paris 1995 (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi - Section «Textes» 21).

[61] NHC II, *5*, 108, 2-7 (L. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, cit., p. 170).

[62] NHC II, *5*, 108, 14-28 (L. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, cit., pp. 170-172).

[63] G. Mantovani, «Il valore del sangue in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi», cit., p. 143; E. Albrile, …in principiis lucem fuisse ac tenebras, cit., p. 112.

[64] M. Eliade, «Spirito, luce, seme», in *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, trad. E. Franchetti, Firenze 1990² [ed. or. Chicago 1976], pp. 128-130; Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» n.s. 12 (1962), pp. 117-123.

[65] G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma 1980 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 15), p. 51.

[66] E. Albrile, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, cit., pp. 109-113.

[67] G. Mantovani, «Il valore del sangue in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi», p. 144.

[68] M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974, pp. 144-157.

proveniente dalla luce», e femminile, «un'anima di sangue»;[69] il sangue fecondante della Pronoia genera Eros, una creazione recante in sé i segni di un matrimonio misterico: la luce seminale e l'anima di sangue, l'unione che fonda l'immaginario alchimico da noi considerato.

Dopo l'epifania di Eros androgino, dal sangue sparso sulla terra germina la vite,[70] pianta dai notevoli rimandi alchemici. In seguito crescono altri alberi, il primo dei quali è la pianta di fico, seguita dal melograno. Sono gli alberi di un Paradiso creato a Oriente; lì, nella parte settentrionale (**ḫᵉmpsamḫit** < *εἰς βορέαν)[71] crescono rigogliosi l'Albero della Vita, simile al Sole e dai frutti splendenti come grappoli d'uva, e l'Albero della Gnosi, simile alla Luna e dalle foglie simili a quelle della pianta di fico. Gli alberi del Sole e della Luna, altra suggestione che troveremo fondante nell'iconografia alchemica.

I primi alberi germinati dal sangue effuso sulla terra sono dunque morfologicamente affini agli alberi che prosperano in Paradiso, strumenti nel compiersi di un disegno cosmico. Ora, la situazione iniziale vissuta nel mondo celeste dalla Pronoia, ricolma di passione per l'Adamo luminoso, si ripropone nel mondo materiale: l'Anima primigenia s'innamora di Eros e sparge il proprio sangue sulla terra. Quel sangue luminoso irrorando il roveto provocò lo sbocciare dei fiori di rosa:[72] la rosa, coagulazione di una scintilla pleromatica, rappresenta quindi il sigillo della creazione, l'ultima fase del processo cosmogonico. Svariati sono gli episodi del mito classico in cui il sangue rivela poteri fecondanti e cosmogonici. Uno dei più celebri e antichi è il racconto di Esiodo su Kronos eviratore del padre Urano: il sangue sgorgante dalla ferita così prodotta cade sulla terra, facendone nascere le Erinni, i Giganti, le Ninfe dei frassini e le divinità delle piante.[73]

Un passaggio importante del *Monticulus solaris* segnala come ai quattro regni entro i quali è compreso il tutto (celeste, animale, vegetale e minerale) corrispondano quattro principî egemoni (f. 44r; fig. 4), quattro «governanti»:

Nel regno **celeste**	il **Sole**
Nel regno **animale**	l'**Uomo**
Nel regno **vegetale**	il **Vino**
Nel regno **minerale**	l'**Oro**

Abbiamo letto nel testo gnostico l'origine del vino e della vite dal sangue cosmogonico: come sempre accade nel pensiero alchemico, una rete di rimandi, di immagini

[69] NHC II, *5*, 109, 1-7.

[70] NHC II, *5*, 109, 25 (L. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, cit., p. 174).

[71] *Hen. Aeth.* 5, 25, 5 (trad. L. Fusella in P. Sacchi [cur.], *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Milano 1990 [TEA 88], p. 93).

[72] NHC II, *5*, 111, 10-15 (L. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, cit., p. 178).

[73] *Theog.* 182 ss.

e suggestioni, affiorano in scritture spesso collocate lontano nello spazio e nel tempo;[74] è il caso del vino e della sua distillazione, pratica che fonda le manipolazioni alchimiche nell'Egitto ellenistico.[75] L'identità «spirituale» del vino, il «sangue della vite», evoca inoltre una presenza alchimica importante, il francescano dissidente Giovanni di Rupescissa (1310 ca.-1365). Attento ricercatore, Rupescissa ritrovava nel quinto elemento di Aristotele, la *quinta essentia*, lo αἰθήϱ, l'etere celeste, la sostanza che rendeva immortale l'uomo.[76]

Nel più grande laboratorio alchemico che è il cosmo, la luce è la quintessenza eterea e divina del cielo e degli astri, particolarmente del Sole, venerato quale dio fra gli altri dèi del firmamento, il principio luminoso da cui sgorga la vita. Ciò che avveniva nel macrocosmo, di riflesso era riprodotto nel microcosmo: attraverso il procedimento che permetteva di distillare lo «spirito» alcolico dal vino, secondo Rupescissa sarebbe stato possibile separare la quintessenza da ogni cosa, soprattutto dalle piante medicinali, ottenendo un estratto che concentrava in un esiguo volume il centuplo delle proprietà della pianta stessa. Imprigionato dal papa per le sue profezie, durante la detenzione (1351-1352) egli mise per iscritto i suoi insegnamenti nel *De consideratione quintae essentiae omnium rerum* presente in una copia manoscritta anche nel fondo della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino. Si tratta di un codice membranaceo (Ms. D. IV. 31) risalente ai primi decenni del sec. XV con capilettera a iniziale rubricata;[77] è singolare come prima dell'incendio il manoscritto fosse collocato originariamente accanto al *Monticulus solaris*. Un altro manoscritto del fondo taurinense attribuito sempre a Giovanni di Rupescissa è un *Liber de alchemia* cartaceo (Ms. E. II. 23) databile alla seconda metà del XVI secolo (*Appendice al Pasini*).

In un'opera successiva, sempre scritta in cattività, il *Liber lucis*, noto anche col titolo di *Liber de consideratione veri lapidis philosophorum*, il Rupescissa applicherà il metodo di estrazione dello «spirito» vitale alla metallurgia: attraverso processi di distillazione e di sublimazione sarebbe stato possibile isolare la quintessenza capace di trasmutare ogni metallo in oro. Da un punto di vista teoretico e puramente speculativo ciò significa che ogni esistenza è unica, l'autenticità di una cosa è la quintessenza di tutto ciò che, sin dall'origine di essa, può venir tramandato, dalla sua durata materiale alla sua virtù di testimonianza storica, quello che in altre culture può essere riassunto con la nozione di «aura».[78]

Il sangue, «succo della vita» e spirito vitale, si ritrova figurato nella spremitura dei grappoli d'uva e nella fermentazione del mosto ricavato; il *menstruum* che si trova nelle sostanze vegetali è identificato con la *quinta essentia* che si produce a partire dal

[74] C. A. Wilson, *Pythagorean Theory and Dionysian Practice: the Cultic and Practical Background to Chemical Experimentation in Hellenistic Egypt*, in «Ambix» 45 (1998), pp. 14-33.

[75] *Ivi*, pp. 21-23.

[76] M. Pereira, «Vita vegetale e trasformazione alchemica», in A. Paravicini Bagliani (éd.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Firenze 2009 (Micrologus' Library, 30), pp. 215-216.

[77] G. Pasini, *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, II, p. 97 a-b (Cod. 399).

[78] E. Zolla, *Aure. I luoghi e i riti*, Venezia 1985, pp. 11-14.

vino e, immediatamente di seguito, apre la possibilità al collegamento analogico fra la generazione umana e l'artificio alchimico.[79]

La bevanda che si ricava dall'uva, il vino, è in certo qual modo un estratto «spirituale», la riduzione alla stato liquido di un principio solare. Un pensiero alchimico formulato da Dante nei luoghi della *Commedia* nei quali parla del problema dell'anima in relazione alla dottrina di Averroè sull'intelletto separato:[80]

> E perché meno ammiri la parola,
> guarda il calor del Sol che si fa vino,
> giunto a l'omor che de la vite cola.[81]

Un'eternità relativa si avverte di fronte a queste tracce della nostra memoria remota: in una glossa a margine del Rupescissa, *De consideratione quintae essentiae* nel manoscritto di Torino (Ms. D. IV. 31, f. 3r), leggiamo che la quintessenza è unica, anche se proviene da corpi differenti, i segni della natura sono sottili, spogliati di ogni consistenza e vigoria fisica; sono leggere presenze, appena accennate, elementi che si leggono in filigrana, ossessivamente ripetuti. In definitiva mi sembra questa la linea sulla quale si sviluppa la teoria e la pratica alchimiche raccontate nel *Monticulus solaris*, in piena sintonia con le correnti speculative che dal verbo di Paracelso hanno tratto origine. Non a caso uno dei primi seguaci del Maestro, Gerhard Dorn (1530 ca.-1584) nel suo *Lapis metaphysicus* identificherà la quintessenza con il *vino philosophico*, distillato metafisico di una bevanda immateriale (Cap. III: *De secunda Separatione*).[82] Poliedrico medico e alchimista, Dorn è anche il grande ispiratore di Carl Gustav Jung (1875-1961), che secoli dopo ne utilizzò abbondantemente gli scritti per dare forma e autorità al suo sistema terapeutico.

Il credo in un mondo minerale animato, in una vita dei metalli che subisce le stesse avversità del fato cui sono sottoposti gli uomini è uno dei presupposti ideologici dell'alchimia: Zosimo di Panopoli, nelle famose «visioni» studiate anche da Jung, racconta le trasformazioni metalliche nei termini di pene e sofferenze inflitte a esseri umani in carne e ossa.[83] Il mondo minerale è animato e vive le stesse gioie, dolori, passioni provate dall'intera umanità. Pur rimosso dalla cultura contemporanea, tale convincimento si ripresenta nelle narrazioni su di un mondo degli oggetti animato: dalle opere dello scrittore statunitense Stephen King quali i racconti *Il compressore*, *Camion* (1978) o il romanzo *Christine* (1983) da cui sono stati tratti anche lungometraggi e che parlano di macchine e altri meccanismi dotati di vita propria; alle cronache che parlano

[79] M. Pereira, «Vita vegetale e trasformazione alchemica», cit., pp. 221-222.

[80] L. Stroppiana, «La filosofia del macro e microcosmo nell'*universale paracelsiano*», in *Atti del Convegno Internazionale su Paracelso*, cit., p. 113.

[81] *Purg*. 25, 76-78.

[82] G. Dorn, *Lapis metaphysicus, aut philosophicus, qui universalis medicina vera fuit patrum antiquorum, ad omnes indifferenter morbos*, Ex officina Sebaldi Mayer, Dillingen 1570, f. B5r.

[83] *Mem*. X, 2-XII, 2 (M. Mertens [éd.], *Zosime de Panopolis*, pp. 35-47; 207-231 [note]).

di oggetti che diventano ricettacolo di entità varie (spiriti di defunti, demoni, etc.), un caso eclatante e sensibile è quello delle bambole, la più famosa, Annabelle, è anch'essa diventata oggetto di un film (regia di John R. Leonetti, USA 2014),[84] sino ad Elmo, un noto Muppet creato dal genio di Jim Henson (1936-1990) nel programma televisivo per bambini *Sesame Street* («Sesamo apriti»), e coinvolto in una serie di inquietanti vicende che lo vogliono animato di vita autonoma.[85]

6. Il testamento aureo

Altra presenza paracelsiana eccellente è Hadrianus a Mynsicht, al secolo Adrian von Mynsicht (1603-1638), celebre per aver ispirato il fregio sul frontone della famosa «Porta Magica» o «Porta Ermetica» costruita tra il 1655 e il 1680 dal marchese Massimiliano Palombara (1614-1685)[86] nella sua residenza della campagna orientale di Roma sul colle Esquilino nei luoghi dell'odierna piazza Vittorio, dov'è tuttora collocata.

Si tratta di un emblema ermetico formato da due triangoli sovrapposti e da alcune iscrizioni in latino, che appare frontespizio del volume *Aureum seculum redivivum* di Henricus (o Hinricus) Madathanus (anagramma di Hadrianus a Mynsicht)[87] edito nel 1621 [s.l.] e a Francoforte nel 1625 e nel 1678 nella seconda edizione del *Musaeum Hermeticum*. Citato espressamente dal Palombara nel suo poema alchimico *La Bugia*.[88]

Il Palombara, personaggio eclettico, frequentò con assiduità la cosiddetta «cerchia ermetica» che faceva capo alla esiliata regina Cristina di Svezia fin dal primo soggiorno romano di questa nel 1655-56. Assidui della corte della sovrana erano personaggi come l'eccentrico gesuita Athanasius Kircher e due noti alchimisti, il medico e mistico milanese Giuseppe Francesco Borri e il poeta pesarese Francesco Maria Santinelli.

Secondo una tradizione trasmessa da alcuni testi bizantini, specialmente dalla *Suda*, il lessico bizantino del X secolo ben noto nel Rinascimento, si credeva che il leggendario «Vello d'oro» cercato da Giasone nella famosa impresa argonautica fosse una pergamena o un libro pergamenaceo contenente i segreti dell'arte di fabbricare l'oro. Non a caso il Palombara fa esplicito riferimento alle vicende degli Argonauti in diversi parti della sua opera;[89] egli aveva forse in mente anche gli unici versi

[84] P. Amadesi, *Bambole maledette*, Ravenna 2016, pp. 17-20.

[85] *Ivi*, pp. 45-47.

[86] M. Gabriele, *s.v. Palombara (Savelli Palombara) Massimiliano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Roma 2014, consultato nella versione on-line http://www.treccani.it/enciclopedia/massimiliano-palombara_(DizionarioBiografico)/ [ultimo accesso: 16 gennaio 2017].

[87] A. De Pascalis, «L'*Aureum seculum redivivum* di Hinricus Madathanus», in A. De Pascalis-M. Marra (cur.), *Alchimia*, Milano 2007, pp. 117-187.

[88] M. Gabriele, *Il Giardino di Hermes. Massimiliano Palombara alchimista e rosacroce nella Roma del Seicento*, Roma 1986, pp. 89-90.

[89] A. M. Partini (cur.), *Marchese Massimiliano Palombara. La Bugia. Rime ermetiche e altri scritti. Da un Codice Reginense del sec. XVII*, Roma 1983 (Biblioteca Ermetica/13), pp. 59 ss.

virgiliani che celebrano la nave Argo come «prima nave» che pone fine all'*aurea aetas*,[90] secondo una tradizione risalente a Esiodo.[91] La scritta che appare incisa per esteso sull'architrave sotto il frontone della «Porta Magica»: *horti magici ingressum hesperius custodit Draco et sine Alcide Colchicas delicias non gustasse Iason*, che tradotta suona più o meno così: «L'ingresso dell'orto magico è custodito dal Dragone di ponente; e senza Ercole Giasone non avrebbe gustato le delizie della Colchide».[92] Il fatto che Palombara si ritenesse quasi un nuovo Giasone, di quel vello o libro iniziatico, sembra suggerire qualcosa di più del favoloso riferimento, ovvero che nel suo giardino egli si dedicasse, oltre che alla prediletta *chrysopoeia*, anche una vasta ricerca naturalistica e metallurgica.

Dagli scritti del Palombara emerge una condivisione con le idee dei Rosacroce, di cui egli afferma di avere solo sentito parlare. Di fatto i simboli della «Porta Magica» sembrano tratti da testi alchemici rosacrociani pubblicati in tedesco e in latino: la *Commentatio de Pharmaco Catholico* di Johannes de Monte-Snyder, apparsa quasi certamente a Francoforte nel 1662 e più volte ristampata, e il citato *Aureum seculum redivivum* del paracelsiano Adrian von Mynsicht.[93]

Un'opera successiva del Mynsicht è il *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum*, sorta di prontuario medico-alchemico[94] stampato a Lione nel 1645 al quale è aggiunto in appendice un *Testamentum Hadrianeum de Aureo Philosophorum lapide*, che esordisce nel nome del *Magni Hermetis Trismegisti* e nel quale vengono ripresi e ampliati gli argomenti dell'*Aureum seculum redivivum*. Nel frontespizio del *Thesaurus* due eroti reggono una banda orizzontale con su scritto: *Universitas rerum ut pulvis in mano Iehovae*, «Tutte le cose sono come polvere in mano a Dio». E la mano di Dio sbuca in basso da una nuvola mentre regge una sfera armillare con al centro la terra. La sfera è tagliata dallo Zodiaco, una fascia obliqua rispetto al piano dell'eclittica, lungo la quale si compie il cammino apparente del Sole. Da sinistra a destra e dall'alto verso il basso si distinguono i segni dell'Ariete, del Toro e dei Gemelli, le prime tre stazioni zodiacali, l'inizio della «Grande opera» alchimica.

Del *Testamentum Hadrianeum* la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino possedeva una copia manoscritta andata distrutta nell'incendio del 1904. L'antica collocazione era nella 1ª Delle Sale Riservate H. 163, e si trattava di una copia *in folio* precedente o coeva alla circolazione dell'edizione a stampa (*Appendice al Pasini*, f. 115v). Dal momento che il *Testamentum* è arricchito da due diagrammi ermetici concepiti sullo stile degli enigmi raccolti nel fregio che finirà sulla «Porta Magica», è probabile che la versione manoscritta contenesse delle significative varianti oppure delle glosse agli stessi.

[90] Verg. *Bucol*. 4, 34-35.

[91] Hes. *Op*. 236-237; G. G. Biondi, *s.v. Argo*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, p. 309 b.

[92] E. Quadrelli, *La porta magica*, Roma s.d., p. 4.

[93] A. De Pascalis, «L'*Aureum seculum redivivum* di Hinricus Madathanus», cit., p. 121.

[94] Hadriani a Mynsicht, *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum. Cui in fine adiunctum est Testamentum Hadrianeum de Aureo Philosophorum lapide*, Sumpt. Ioan. Antonii Huguetan, Lione 1645.

Nella versione a stampa i due diagrammi fanno da premessa o da introduzione a quello che vuole essere il lascito spirituale del Mynsicht. Il primo[95] è collocato all'inizio, sotto la scritta che precisa come il *Testamentum* rappresenti un'appendice al *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum*, sì da giustificarne, come s'è visto, una circolazione manoscritta indipendente. Si tratta di un diagramma (fig. 5) configurato in una serie di cerchi concentrici recanti una serie di iscrizioni, con al centro un elaborato simbolo planetario. Dall'esterno verso l'interno e da destra verso sinistra leggiamo quindi: FLERE. NERE. SEDERE. HÆC. TRIA. SUNT. IN MULIERE, «piangere, filare, stare seduti, questi tre li trovi nella donna». Nella seconda circonferenza: PLANETARUM. CONVINCTIO. EST. METALLORUM. GENERATIO, «la congiunzione planetaria è la generazione dei metalli». Nel cerchio centrale troviamo una composizione di simboli alchimico-planetari uniti all'enigmatica scritta: CU LA RUM. OPUS. MULI ER, una sorta di rebus che può essere sciolto con una integrazione [PARTI]CULARUM OPUS MULIER, «la donna è parte dell'opera»; accanto il simbolo di mercurio appare formato dall'insieme dai segni di una Luna spezzata, del Sole, dal segno alchimico del Sale e da quello di Marte, ai lati i segni planetari di Saturno (a sinistra) e di Giove (a destra). Ricorderemo che se la scritta evoca la procreazione dei metalli a partire da una congiunzione planetaria; la teoria secondo cui i cicli degli eventi mondiali sarebbero determinati dalle congiunzioni regolarmente ricorrenti (circa ogni 20 anni) dei pianeti «superiori» (Saturno e Giove) è ben nota fra i discepoli di Ermete. Le congiunzioni di Giove e Saturno svolgono infatti un ruolo determinante nelle previsioni astrologiche. Dei sette pianeti del sistema tolemaico classico i più lenti sono Giove e Saturno, che congiunti effigiano l'inizio di un ciclo. Le indicazioni sugli avvenimenti sono ricavate dall'oroscopo determinato nel momento dell'ingresso del Sole in Ariete nell'anno in cui avviene una congiunzione. Per inciso, la congiunzione di due corpi celesti è il fenomeno nel quale essi hanno la stessa apparente longitudine celeste o ascensione retta, osservati dalla Terra. Sebbene i due astri in congiunzione possano essere Sole, Luna, pianeti e stelle, di solito vengono presi in considerazione solo un pianeta e il Sole o due pianeti.

L'altro diagramma ermetico lo osserviamo poche pagine più avanti (fig. 6),[96] dove si cita esplicitamente l'*Aureum seculum redivivum* che il Mynsicht ha «cercato, trovato, purificando ciò che era di ostacolo, e [ha] congiunto, portato a compimento; la tintura ottenuta è oro, ora chiamata centro del mondo; gli uomini l'hanno compresa e scritta in molteplici forme. Ogni cosa è chiaramente rivelata; è la medicina che guarisce sia i metalli che gli infermi. Punto da cui origina la divinità». L'oro come «centro del mondo» richiama il grifo del Madathanus scolpito sull'architrave della «Porta Magica»: *centrum in trigono centri*, «il centro [è] nel triangolo del centro». Lo stesso Madathanus/Mynsicht affermava che dopo anni di «preghiere quotidiane ardentissime», grazie all'illuminazione dello Spirito Santo, l'onnipotente Dio gli aprì talmente gli occhi, che poté conoscere il «vero Centro del Triangolo del centro, l'unica e vera

[95] Hadriani a Mynsicht, *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum*, cit., p. 469.
[96] *Ivi*, p. 475.

materia della nobile pietra dei Filosofi».[97]

Gli stessi insegnamenti sono verisimilmente compendiati nel nostro diagramma tracciato in basso, configurato in tre cerchi concentrici recanti ognuno una scritta vergata da sinistra verso destra. Nel primo leggiamo: *Ex unius radicis duobus salibus, totidem quae spiritibus, unus fit* ☿ *et unum* ♄, «da una radice due sali, altrettanti sono gli spiriti, uno è il Mercurio e uno lo Zolfo». Nel secondo cerchio: *ex quatuor fiunt duo; ex duobus rursus fit UNUM*, «dal quattro si produce il due; e dal due ancora si ricava l'UNO». Nel terzo: *quod dicitur mundi CENTRUM*, «che chiamano CENTRO del mondo». Nel mezzo del cerchio centrale troviamo un logogrifo formato anche qui dalla combinazione di diversi simboli alchimico-planetari. Si tratta infatti di una figura formata dall'unione dei *tria prima* paracelsiani Mercurio, Sale e Zolfo (in orizzontale) con i segni planetari di Marte e Venere (in verticale). Come nel precedente diagramma, si comprende che uno dei punti salienti della «Grande opera» è la ierogamia: la generazione dei tre primi principî è sottesa alle «nozze chimiche» tra maschile e femminile.

Dalla più antica alchimia greco-egizia, l'insegnamento paracelsiano trae l'idea della palingenesi figurata in termini sessuali, quale unione tra lo sposo (il corpo) e la sposa (l'anima). Le conseguenze di tale matrimonio alchimico sono la rivelazione di uno «spirito aureo». La rivivificazione e la rigenerazione del corpo è descritta nei termini di una mistica nuziale, in cui il corpo (il Sale), l'anima (il Mercurio) e lo spirito (lo Zolfo) si congiungono indissolubilmente, diventando un tutt'uno per sempre; un'unione che non è un semplice mescolamento di elementi separabili, ma una assimilazione dei tre componenti l'essere umano. In questo sta il contrasto tra l'ermetismo alchimico e il comune «misticismo»: la rigenerazione non è intesa come un fatto meramente «spirituale», bensì coinvolge l'intera sfera dell'esistenza umana. L'immortalità è conseguita con un corpo di luce, trasfigurato, ma pur sempre un corpo. Così quando san Paolo, o chi per lui, parla del corpo quale seminagione corruttibile a cui segue la messe spirituale, la rinascita in un corpo etereo e immortale (*I Cor*. 15, 35-53) ha forse in mente il verbo ermetico.

7. Astromagie

L'aspetto sessuale e sessualizzato del verbo alchimico è stato più volte sottolineato: se la *palingenesia* ermetica è una «nuova nascita», alla base incontriamo l'idea di un congiungimento spesso elaborato secondo parametri astromagici. Ricorderemo quanto scritto da Zosimo di Panopoli nel suo *Libro del Computo Finale*,[98] circa un *Libro delle tinture naturali*,[99] attribuito a Ermete, nel quale si raccontava come in un lontano passa-

[97] M. Gabriele, *La* Porta Magica *di Roma simbolo dell'alchimia occidentale*, Firenze 2015 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum» - *Serie I*: Storia, Letteratura, Paleografia, 444), pp. 106-108.

[98] A. Tonelli (cur.), *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, pp. 113-123.

[99] *Ivi*, p. 116.

to, 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. Stando al riassunto di Zosimo, queste tinture, cosiddette «occasionali», avrebbero la peculiarità di agire solo durante certe congiunzioni astrali e di rimanere inattive in qualsiasi altro momento, secondo la volontà degli angeli malvagi.[100] Zosimo allude probabilmente a ciò, quando trascrive un documento dal titolo *Lettera di Iside a Horus*.[101] Tale opuscolo alchemico parla di una rivelazione sopraggiunta nel tempio di Hormanuthi/Edfu, dove Iside avrebbe ceduto al desiderio sessuale dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne in cambio la rivelazione di alcune prassi alchemiche.[102] È probabile che alla base vi sia una tradizione giudaica compendiata nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo,[103] 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),[104] rivela la sua antichità nei frammenti aramaici ritrovati a Qumrān.[105]

Quanto raccontato è in sintonia con una visione della realtà comune sin dal Medioevo, cioè il credo che i demoni fossero angeli caduti, angeli di gerarchie inferiori.[106] Alcuni demoni, specie quelli di grado più elevato, venivano indicati per nome, possedevano una personalità distinta. Le frequenti allusioni, durante tutto il Medioevo, all'aspetto fisico del diavolo e gli altrettanto frequenti riferimenti al fatto che prendesse dimora in corpi umani, evidenzia il problema sulla natura metafisica dei suoi poteri. Il tema, ampiamente dibattuto dalla teologia medievale, fu risolto nell'affermare che i demoni, come gli angeli, erano puri spiriti, non possedendo né carne né sangue. Essi potevano, tuttavia, assumere la sembianza fantasmatica di un corpo umano o animale

[100] *Ivi*, p. 120.

[101] In realtà si tratta di un'opera a sé stante raccolta in M. Berthelot-Ch. Ém. Ruelle (éds.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, Paris, Les Belles Lettres, 1888 [repr. Osnabrück 1967], pp. 28-33 (testo); 31-36 (trad.); cf. 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.

[102] 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. Mª 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.

[103] K. A. Fraser, *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge*, in «Aries» n.s. 4 (2004), pp. 125-147; M. Martelli-M. Rumor, «Near Eastern Origins of Graeco-Egyptian Alchemy», in K. Geus-M. Geller (eds.), *Esoteric Knowledge in Antiquity*, Preprint 454, Berlin 2014 (Topoi - Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences, II), pp. 37-45.

[104] P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, cit., pp. 60-61.

[105] J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, pp. 151-154; Id., *Problèmes de la litterature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, in «Harvard Theological Review» 64 (1971), pp. 333-378.

[106] E. Albrile, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, cit., pp. 42-46.

mescolando l'aria e altri effluvi della terra in modo da creare una sorta di replicante, un corpo aeriforme totalmente smaterializzato;[107] una attitudine che era propria anche agli Arconti dell'antico gnosticismo, contraffattori di una realtà che all'inizio era luminosa.

Il corpo contraffatto dai demoni, essendo composto di elementi naturali, possedeva una realtà fisica e poteva svolgere specifiche mansioni fisiche, come danzare o darsi a una frenetica attività sessuale. Secondo alcuni demonologi il diavolo poteva generare utilizzando il seme preso da un altro uomo, ma non esistevano opinioni sicure a riguardo. Le peculiarità dei replicanti fantasmatici spiegano anche perché il diavolo e i suoi numerosi demoni, *incubi* e *succubi*, fossero percepiti come privi di temperatura corporea, gelidi, durante il coito.

Oltre ad assumere il sembiante umano o animale, il diavolo e i suoi angeli decaduti potevano impossessarsi o abitare il corpo di un essere umano. Racconti di simili possessioni si trovano nell'Antico Testamento e continuano nell'antichità cristiana e medievale. Sovente i soggetti posseduti appartenevano al clero, e lamentavano che il diavolo avesse assunto il dominio sopra un certo organo o una certa funzione corporea. Quando i poteri demoniaci prendevano possesso di un corpo umano non avevano bisogno di comprimere o ispessire l'aria per creare un involucro aeriforme; essi semplicemente prendevano possesso del soggetto, usando il loro potere sulla materia per dirigerne le funzioni. La possessione di individui da parte del diavolo e dei suoi demoni aveva una funzione significativa nella stregoneria, giacché la possessione poteva essere la conseguenza dell'agire magico di una strega. In altre parole la strega poteva ordinare al diavolo di prendere possesso di una vittima a seguito di un patto stipulato con lo stesso.

Una della principali facoltà del diavolo e dei suoi demoni era quella di creare illusioni. Analogamente a quella di creare replicanti o «cloni» degli esseri umani, tale facoltà derivava dalla capacità di muovere varie sostanze, immagini e umori. Così come era in grado di comprimere e ispessire l'aria, egli poteva anche impossessarsi di immagini contenute nella mente degli uomini e sovrapporle alle loro facoltà mentali, sicché avessero l'impressione di vedere cose che in realtà non esistevano. Nell'antico gnosticismo gli Arconti producevano lo «spirito di contraffazione» (ἀντίμιμον πνεῦμα)[108] che invitava il gonzo Adamo a mangiare dall'Albero della Vita,[109] dandogli l'illusione di conseguire chissà quali poteri.[110]

In alcune descrizioni del patto diabolico, esso comportava la pratica della magia. In una delle più famose, un mago ebreo riusciva a indurre san Teofilo a firmare

[107] B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, trad. A. Rossatti, Roma-Bari 2001[2] (Quadrante Laterza, 16) [ed. or. London 1995[2]], pp. 36-37.

[108] A. Böhlig, *Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten*, in *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968 (AGJU, 6), pp. 162-174.

[109] G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1987[2], p. 148.

[110] *Apocr. Joh.* BG, 56, 4-57, 3 (= M. Waldstein-F. Wisse [eds.], *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II*, 1; *III*, 1; *and IV*, 1 *with BG 8502*, 2], Leiden-Köln 1995 [Nag Hammadi and Manichaean Studies, 33], pp. 124-126).

il contratto e, per effetto dello stesso san Teofilo acquisiva poteri magici. Il credo che i maghi stipulassero patti col diavolo era ben assestata a tutto il IX sec., tant'è che Rabano Mauro poté far riferimento alla conclusione del patto come presupposto per condannare la pratica della magia.

Il vincolo fra magia e patto diabolico diventa palese tra i secoli XII e XIII, quando la traduzione di una cospicua serie di testi ermetici, magici e astromagici, islamici e greci, portò a un aumento significativo nella pratica delle arti magiche e quando gli autori ecclesiastici divennero più determinati ed espliciti nel condannarla.[111]

Se prendiamo un testo classico di magia rituale,[112] la *Clavicula Salomonis*, composta nella seconda metà del XIII sec., e la cui versione più antica[113] è posseduta dalla Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam (Ms. 114, pp. 74-138, XV sec. ex.),[114] nella prima prefazione compaiono i classici modelli di rivelazione ermetici:[115] dopo la morte di Salomone, i rotoli della Clavicula furono riposti in uno scrigno d'avorio e collocati nel suo sepolcro. Con il passare dei secoli vennero ritrovati da Toz (corruttela di Thoth) Greco, o Mercurio di Babilonia, che riuscirà a decifrarli dalla versione ebraica originaria grazie all'aiuto di un angelo.

La magia rituale salomonica appare come un dono e i destinatari di questa conoscenza sono uomini fuori dal comune, cioè i filosofi. I confini tra ermetismo e magia evocatoria non sono quindi ben definiti; la capacità di evocare demoni e di impartire loro degli ordini venne usualmente definita necromanzia, un termine che se da un lato implicava l'evocazione delle ombre dei defunti, da un altro includeva anche rituali ermetici e astromagici.[116] Non a caso lo *Speculum astronomiae*, un apocrifo fraudolentemente attribuito ad Alberto Magno, tra i numerosi materiali ermetici registra anche scritti di magia «salomonica».[117] Gli ermetisti e i teurghi rinascimentali condanneranno il fluido universo della magia medievale, arrivando a definire «negromanti ignoranti» chi la praticava; ma i maghi medievali non erano affatto incolti e avevano molte più cose in comune con gli adepti di Ermete e con gli antichi teurghi che non con le streghe alle quali furono successivamente identificati.

L'evocazione demonica compiuta al fine di acquisire conoscenze segrete o proibite forse non richiedeva un'erudizione sofisticata, ma certamente il possesso di una

[111] B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, cit., pp. 40-41.

[112] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York 1923, pp. 227-228.

[113] J. Véronèse, «La transmission groupée des textes de magie "salomonienne" de l'Antiquité au Moyen Âge. Bilan historiographique, inconnues et pistes de recherche», in S. Gioanni-B. Grévin (éds.), *L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et representations, VI^e^-XIV^e^ siècle*, Rome 2008 (Collection de l'École Française de Rome, 405), pp. 193-223.

[114] Altra copia antica alla Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 7162, ff. 141.

[115] C. Gilly, «Scheda 38. Una raccolta di testi magico-ermetici», in S. Gentile- C. Gilly (cur.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 1999, p. 228.

[116] E. Albrile, *Astromagica Hermetica*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale» 59 (2017), pp. 11-43.

[117] *Speculum astronomicum de libris licitis et illicitis*, in *Tabula tractatuum Parvorum naturalium Alberti Magni*, Venezia 1517, pp. 230v-233v.

maggiore esperienza che non la semplice pratica della superstizione contadina, espressa in rituali grezzi che in seguito verranno etichettati quali epigoni di una pretesa «magia delle campagne». I metodi usati per le evocazioni demoniche seguivano i classici principî dei rituali astromagici, cioè il relegare uno spirito astrale, angelo o demone, all'interno di oggetto, in genere metallico (ma anche una bottiglia, un anello o uno specchio), e costringerlo ad agire secondo la volontà magica dell'operatore. La condanna di questo nuovo tipo di magia fu principalmente opera dei teologi scolastici, ma essi ricevettero considerevole sostegno da parte del papato e dal suo «braccio violento», l'inquisizione.

Nel condannare quelle pratiche i teologi non si limitavano a ripetere semplicemente il tradizionale attacco dei Padri della Chiesa contro la magia; essi dovevano rispondere piuttosto all'obiezione che la pratica della magia astrale e demonica perseguisse propositi positivi. La risposta degli scolastici fu l'argomentazione logica che i demoni non fornivano servigi senza chiedere qualcosa in cambio. Le stesse pratiche dei maghi lo confermavano, poiché essi molto spesso offrivano ai demoni sottomissione, o un rito spesso sacrificale, allo scopo di indurli al loro servizio. La conclusione a cui giunsero i teologi fu che praticamente tutti i maghi stipulavano patti diabolici.

Quando il mago evocava i demoni e offriva loro qualcosa in cambio il vincolo era evidente; altre volte era tacitamente inteso, nel senso che pur non stipulandosi alcun accordo, la pratica effettiva della magia implicava necessariamente il crearsi di una qualsivoglia relazione reciproca fra il diavolo e il mago. In entrambi i casi il mago doveva essere condannato perché, stipulando il patto, aveva reso partecipe il diavolo di un qualcosa che era solo concesso a Dio. Il mago era quindi un eretico, nella misura in cui non riconosceva a Dio la posizione esclusiva nel cosmo. Peggio ancora era un apostata, poiché egli abiurava la propria fede cristiana accettando di adorare o comunque di servire i demoni. Che i maghi fossero considerati eretici e apostati non era una novità, e nel fare questa affermazione gli scolastici si rifacevano a precedenti condanne della magia operate dai Padri della Chiesa. In un certo senso i teologi del XIV secolo confermavano un precedente atteggiamento della Chiesa nei confronti della magia contro le rivendicazioni dei maghi di non essere eretici.

Tutto ciò spiega il confinamento dell'ermetismo e dell'alchimia nei regni dell'eresia e si collega idealmente con la possibilità resa all'adepto ermetico oppure all'alchimista di accedere a una forma di esistenza «altra», perfetta e trasfigurata, separata da una realtà di per se stessa «irreale». La «Porta Magica», i cui fregi si ispirano in parte all'opera del Madathanus/Mynsicht, esprime plasticamente tale inquietudine, ad essa ha dedicato importanti pagine Mino Gabriele; la *summa* delle sue decennali ricerche è un volume recentemente edito per i tipi di Olschki.[118] Secondo il Gabriele il Palombara non avrebbe fatto altro che descrivere procedure metallurgiche in versi, combinando aspetti spagirici, chimici e astrali. Mino Gabriele si è avvalso di Cesare

[118] M. Gabriele, *La* Porta Magica *di Roma*, cit.

Lucarini per la parte sperimentale e del principe Massimo per ricostruire le vicende della biblioteca personale del Marchese (all'epoca 500 libri di alchimia, con in più i libri della Cristina di Svezia, in eredità da Rodolfo d'Asburgo, ora a Leida). Seguendo un approccio in prevalenza iconologico, che individua nelle tavole di Enrico Khunrath la fonte figurativa della porta esquilina; nel Madathanus il relativo geroglifico sopra lo stipite; nel Monte-Snyder le 7 sillabe chimiche incise sulla Porta. E nell'ambiente libertino-negromantico veneziana una consonanza di intenti, ma niente appartenenza settaria. Ma il Palombara resta un paracelsiano, un giovane Hegel rosacrociano: manca solo la Qabbalah cristiana. L'oro è uno e trino: Cristo/Mercurio, Maria/Luna, Dio/Sole. Si è inclini a spiegarlo in chiave di esperienza noetico-immaginativa (*cum solo sale et solis* o «Sole della ragione»). La linea è junghiana, opposta a quella arruffona di Guénon-Evola. Siamo nella Roma di Alessandro VII. Con l'Alessandrina e tutte le grammatiche siriache e ebraiche ivi donate, ma, da studioso indipendente qual era, in forte polemica con la lezione kircheriana, solo il Palombara aveva riscoperto il lume mercuriale, che ricorda l'*herba lunaria* di Elias Ashmole. Nel '600, l'interesse tecnologico e pecuniario (la regina Cristina era sempre a corto di soldi), unito a valenze simboliche rosacrociane (il mercurio soffre e rinasce come il Cristo), faceva emergere un mondo di immagini potenti, che spiegano i glifi della porta (χαρακτήρες, evidentemente). Si propongono una serie di lettere chimiche dalle quali formare sillabe e nomi della materia prima. Insomma, sembrerebbe un nuovo abbecedario chimico che avrebbe interessato Newton. È invece il testamento del Marchese: *ultima perfectio est ut sit perfectus*. Ricostituire il Τέλειος ἄνθρωπος gnostico. L'ultimo segno della «Porta Magica» non è chiaro, senza riscontri iconografici. Forse dal Mercurio-seme al grembo materno della terra adamantina: *Visita Interiora Terrae*. Un procedimento anatomico di smembramento dei singoli segni, che occorre attraversare ogni volta che si presenta una nuova svolta del sapere e che a sua volta deve generare un'altra trama simbolica, perché dopo una porta ce ne è sempre un'altra.

8. Mitologie rosacrociane

Secondo la leggenda raccontata dal dotto Francesco Cancellieri,[119] il Palombara ospitò nella sua villa per una notte un «pellegrino», identificato nel medico e alchimista Giuseppe Francesco Borri (1627-1695). Questi dimorò per una notte nei giardini della villa alla ricerca di una misteriosa erba capace di produrre l'oro, il mattino seguente fu visto scomparire attraverso la porta, lasciandosi alle spalle alcuni frammenti d'oro, esito di una riuscita trasmutazione alchemica, e una misteriosa

[119] *Dissertazioni epistolari di G. B. Visconti e Filippo Waquier de la Barthe sopra la statua del Discobolo scoperta nella Villa Palombara con le illustrazioni della medesima pubblicate da Carlo Fea e Giuseppe Ant. Guattani e coll'aggiunta di altri due Discoboli dissotterrati sulla Via Appia e nella Villa Adriana da Ennio Quirino Visconti raccolte ed arricchite con note e con le bizzarre iscrizioni della Villa Palombara da Francesco Cancellieri*, presso Antonio Fulgoni, Roma 1806, pp. 40-49.

carta piena di enigmi e simboli magici nella quale doveva essere contenuto il segreto della pietra filosofale.[120]

Aristocratico abbastanza irrequieto, il Borri è un personaggio unico al crocevia di misticismo, alchimia e pensiero libertino.[121] Giovane allievo del Collegio Romano, ne venne cacciato perché insofferente alle regole imposte dai padri gesuiti;[122] ben presto la sua ribellione diventò pandemica e nel 1659 venne accusato dalla Santa Inquisizione di veneficio e di eresia. In discussione erano le attività di una sua presunta conventicola che predicava valori «evangelici» di rinnovamento cristiano.[123]

Datosi alla fuga, dopo aver girovagato per l'Europa dove esercitò la professione medica e alchimica, acclamato come *medicorum choryphaeus* e *Hermes saeculi*,[124] nel 1670 venne arrestato e consegnato all'Inquisitore che lo trasse in catene a Roma. Incarcerato nelle segrete di Castel Sant'Angelo tra il 1671 e il 1677, grazie anche alle amicizie altolocate acquisite sin dalla prima frequentazione della «cerchia ermetica» nel salotto della regina Cristina, dal 1678 gli fu concesso una specie di regime di semilibertà, con qualche agio, per continuare le sue ricerche alchimiche e poter ricevere visite «da tutti quelli che volevano».[125]

Nel 1681 uscirono a Ginevra con la falsa indicazione della località (Colonia) due opere sotto il suo nome, in realtà un'opera unica in due volumi. La prima era una raccolta di dieci lettere, in parte apocrife, inviate dal Borri al tempo dei suoi vagabondaggi europei, un po' dappertutto a destinatari sconosciuti.[126] In realtà le prime due lettere sono una falsificazione del *Comte de Gabalis* di Montfaucon de Villars, uno scritto molto noto nelle cerchie occultistiche e magiche. La seconda opera, le *Istruzioni politiche al re di Danimarca*, è un palese falso confezionato da Giovanni Gerolamo Arconati Lamberti (1645 ca-1733), un avventuriero libertino,[127] sicuramente di pensieri anticlericali affini a quelli del Borri.[128]

Anche se in parte o in toto apocrifo, dall'epistolario traiamo importanti informazioni sulla temperie culturale in cui era immerso il Borri: medicina paracelsiana, alchimia, rinnovamento mistico, erano tutte istanze di ribellione verso una società nella quale il dogmatismo cattolico non rappresentava più una risposta adeguata alle aspi-

[120] *Ivi*, p. 45.

[121] S. Rotta, *s.v. Borri, Francesco Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. XIII, Roma 1971, pp. 4 b-13 b.

[122] *Ivi*, p. 5 b.

[123] *Ivi*, pp. 7 b-8 a.

[124] *Ivi*, p. 10 a.

[125] *Ivi*, p. 12 b.

[126] *La chiave del gabinetto del cavagliere Gioseppe Francesco Borri milanese. Col favor della quale si vedono varie lettere scientifiche, chimiche, e curiosissime con varie istruzioni politiche, ed altre cose degne di curiosità e molti segreti bellissimi. Aggiuntavi una Relazione della sua vita*, Ap. Pietro del Martello, Colonia 1681.

[127] E. Gencarelli, *s.v. Arconati Lamberti, Giovanni Gerolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 2 b-4 a.

[128] L. Fassò, *Avventurieri della penna del Seicento*, Firenze 1923, pp. 273-315.

razioni intellettuali di dotti e aristocratici. Mero strumento repressivo, la religione era ormai un corpo estraneo nella cultura intellettuale del Seicento, altri erano quindi i lidi di approdo dei liberi pensatori. L'alchimia, nel presentarsi quale disciplina a un tempo materiale, mistica e cosmologica si prestava in maniera eccellente a colmare le istanze di rinnovamento di intellettuali «irregolari» come il Borri o l'Arconati Lamberti. Un pensiero epidemico destinato a contaminare anche il Ducato Sabaudo: nell'epistolario apocrifo del Borri troviamo una lettera indirizzata a un signor N. di Torino, che gli scrive di aver scoperto alcune miniere «nel vicinato di Savoia» e gli domanda l'arcano per estrarre il metallo dalla terra: il consiglio è di fonderli in crogiolo con opportuni fondenti.[129] Un frammento di ciò che rappresentava il dilagare del verbo alchimico nelle terre dei Savoia.

Il Borri, il Palombara e parte della «cerchia ermetica» della regina Cristina, afferivano a un più vasto fermento culturale che faceva capo a una fantasmatica confraternita di adepti «Rosacroce».[130] Per quanto siano ancora indefinite le linee di sviluppo di tale confraternita che espresse i famosi «Manifesti» del 1614 e del 1615, è indubbio che esistessero al tempo infiniti rosacrociani che a essa si richiamavano più o meno consapevolmente.[131] Un avvicendarsi tra «vecchi» e «nuovi» Rosacroce il cui punto di riferimento erano probabilmente i cosiddetti confratelli dell'Aurea e Rosa Croce,[132] cui lo stesso Palombara pareva ispirarsi. In verità si trattava di un rosacrocianesimo abbastanza anomalo. Del movimento iniziale, che esprimeva progetti e utopie di riforma universale, era rimasto ben poco; era sopravvissuto una sorta di contenitore, un recipiente vuoto da colmare con le più svariate sensibilità e attitudini magico-teurgiche.

Quanto di più lontano dall'idea rosacrociana originaria, come l'astromagia e la magia demonica, erano diventati articoli di fede della nuova confraternita: il conseguimento della conoscenza era subordinato a qualcosa di molto concreto, il *lapis philosophorum* era misurabile in termini di capacità d'acquisto, oltre che di virtù medicamentose in grado di «rinnovare» il corpo, prolungando la durata della vita.[133] L'istanza iniziale, la palingenesi del mondo, l'attesa di una società alleviata e rinnovata, si era trasformata in un tornaconto individuale. In tale area di inferenza è da collocarsi un altro suggestivo manoscritto alchimico della Biblioteca Nazionale di Torino, il Ms. M. II. 3, databile alla prima metà del sec. XVIII. Purtroppo il codice cartaceo, bruciato sulle zone marginali, andò scompaginato: i primi due trattati (uno in latino, l'altro in francese) reperiti in passato furono sottoposti a restauro e rilegati in volume (nell'ordine inverso rispetto a quello documentato nella descrizione del manoscritto), mentre

[129] G. Pipino, *Documenti minerari degli stati sabaudi*, cit., p. 58.

[130] F. Barbierato-A. Malena, «Rosacroce, libertini e alchimisti nella società veneta del secondo Seicento», in G. M. Cazzaniga (cur.), *Esoterismo*, Torino 2010 (Storia d'Italia - Annali, 25), pp. 338-341.

[131] Barbierato-Malena, «Rosacroce, libertini e alchimisti», p. 339.

[132] Scheda di C. Gilly, in C. Gilly-C. Van Heertum (cur.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, cit., II, p. 226.

[133] F. Barbierato-A. Malena, «Rosacroce, libertini e alchimisti nella società veneta del secondo Seicento», cit., p. 341.

la parte mancante è stata identificata recentemente e fatta restaurare a fogli sciolti, conservati in cartella.[134]

Il primo trattato, in latino (pp. 1-40), disserta sulla preparazione della «Medicina Universale» (*De Medecina Universali*), chiamata anche *magnesia* e concepita quale sostanza trasmutativa universale, cioè come sostrato o elemento che può trasformarsi in ogni cosa (fig. 7). Di fatto una glossa a margine (p. 8) precisa: *magnesia saturnina est auri radix*; un asserto che è in perfetta sintonia con i dettami dell'alchimia ellenistica, e descrive una visione unitaria della prassi alchemica, incentrata sulla produzione e sulla trasformazione di un elemento peculiare, il cosiddetto «magnete» o «magnesia».[135] Esso è il corpo sostanziale, il σῶμα ὑποστατικόν, il «corpo dotato di esistenza individuale» o «che dà l'esistenza»,[136] quello che secondo Olimpiodoro gli Egizi chiamavano «piombo nero», μόλυβδος μέλας, cioè la *prima materia* dell'opera. Tale mistero «che i profeti egiziani anelavano conoscere e gli oracoli dei demoni avevano rivelato, erano le scorie e le ceneri di Maria».[137] Qui per «Maria», la leggendaria alchimista ebrea,[138] è da intendersi il «corpo lunare», l'involucro psichico che deve dissolversi affinché possa nascere e manifestarsi, come da una crisalide, l'originaria identità celeste.[139]

L'embrione racchiuso nell'Uovo filosofico e le scorie o «ceneri di Maria» nelle manipolazioni degli alchimisti alessandrini esprimevano un identico referente simbolico: possedevano ambedue una struttura lunare, in quanto immagini che definivano un divenire non ancora manifestato, ossia la realtà virtuale e preformale celata nelle tenebre, nella notte e nel caos primigenio; materia oscura e lunare da cui sbocciano i germi di una vita rinnovata, aurea. Per dirla con Eliade, i fenomeni ordinari e profani incorporano un ordine sacro; l'opera alchimica è un modo di imporre la forma archetipica divina, che porta l'ordine dove prima c'era il caos. Quindi la guarigione trasformatrice e le esperienze di laboratorio ripetono l'archetipo celeste e il ritorno al «centro» dell'essere. Di fatto ogni atto di creazione reitera l'azione cosmogonica

[134] A. Giaccaria, *Contributo all'identificazione di manoscritti francesi della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, in «Studi Francesi» 51 (2007), p. 345.

[135] E. Albrile, *Olimpiodoro e l'Iran: aspetti di una tradizione ermetica*, in «Seminari Romani di Cultura Greca» 8 (2005), pp. 263-272; Id., *Alchemica et iranica*, in «Bizantinistica» ser. II, 7 (2005), pp. 63-71.

[136] *Hiera tech*. 37 (Berthelot-Ruelle II, p. 91, 11-12 = E. Albrile [cur.], *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano 2008, p. 80).

[137] *Hiera tech*. 37 (Berthelot-Ruelle II, p. 91, 12-14); una significativa variante testuale recita: … τέφρας καὶ ἡ Μαρία δὲ ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν οἶδε τὸν μόλυβδον (Redazione L in Berthelot-Ruelle II, p. 91, n. 14).

[138] I. Hammer Jensen, *Die älteste Alchymie*, København 1921 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddelelser. IV, 2), pp. 55 ss.; cf. R. Patai, *Alchimisti Ebrei. Storia e fonti*, trad. S. M. Bondoni, Genova 1997, pp. 85 ss.

[139] Cf. J. Evola, *La tradizione ermetica*, Roma 1996[4], p. 69 (che riporta le dottrine ermetiche di Giuliano Kremmerz).

degli dèi, degli eroi e degli antenati. L'alchimista, come il medico, ripete il rito cosmogonico, perché per ricostituire le energie creative guaritrici è necessario diventare un tutt'uno con l'agire divino, la terapia è quindi una cosmogonia. Se le malattie sono concepite come forze del caos e della distruzione, allora il riappropriarsi delle energie creative e ordinatrici riporterà la salute e il benessere. Nell'alchimia, la manipolazione di preparati e metalli è la forma paradigmatica su cui si modella la vita.[140]

Tornando al nostro manoscritto, la seconda sezione del volume rilegato (con nuova paginazione a partire dalla p. 1/f. 45r), raccoglie un «Compendio della Grande Opera dei Filosofi tratta da un manoscritto di Giosuè (Josias), che è il Vero Leone rosso» (ff. 45r-137r). Particolare interesse rivela in capitolo quinto (f. 61v [p. 34]): l'esordio parla del «magnanime Giasone» e del suo viaggio nella Colchide, è citata espressamente la *Suda*, il noto lessico bizantino, secondo la quale il Vello d'oro non sarebbe una pelle di montone, bensì una pergamena con su scritti i segreti alchemici per confezionare la «nostra magnesia» o la «Stella della magnesia», la segnatura astrale che è alla base della composizione del «metallo mistico» per eccellenza, il Mercurio dei Filosofi (f. 68r [p. 47]). Il tutto è sottomesso alla preparazione base, il confezionamento di un'Acqua mercuriale, che è la «prima chiave dell'Arte» (f. 57r [p. 25]; fig. 8).

Ora, abbiamo visto come proprio il marchese Palombara, novello Giasone, ritenesse la Porta Magica l'adito al giardino entro il quale era custodito il Vello aureo, che altro non era se non un manoscritto entro cui erano codificati gli arcani della Grande Opera.

Passando alla seconda parte del manoscritto, quella recuperata in fogli sciolti, troviamo altri testi in francese. Un'opera di un certo Signor De Vaudremont di Colonia (ff. 1r-7r), e un *Testamentum aureum* (f. 8r-v) seguito da un articolato trattato di scuola paracelsiana, nel quale è contenuto un ulteriore riferimento a Giasone, Medea e al Vello d'oro (f. 26r). Secondo quanto leggiamo nell'*incipit*, gli ammaestramenti «segreti» raccolti nel trattato proverrebbero direttamente da Paracelso, questi li avrebbe trasmessi a un non ben identificato «Conte Austriaco» appartatosi nella «foresta boema»; lì a sua volta avrebbe comunicato l'insegnamento arcano a due medici teutoni (f. 19r/v). I due avrebbero messo per iscritto il tutto in una pergamena poi finita nelle mani di un certo Jean Henry Vierost, capitano di cavalleria e gentiluomo di corte. In sincronia con le dottrine paracelsiane il manoscritto insiste sulla potenza degli influssi astrali nel farsi della vita terrena (ff. 45r-47v): l'alchimia realizza la trasmutazione spirituale dell'essere, dal mondo illusorio al reale, dal mortale all'immortale, elevando la consapevolezza del sé; è la Grande opera mistica, l'unione con il principio originario, la liberazione dal ciclo delle rinascite. Ma per conseguire tale stato, la pratica alchimica deve agire sul corpo siderale delle cose. Per attivare le potenze superiori, «spirituali», alcuni elementi materiali possono essere sublimati in elementi invisibili oppure, inversamente, alcune potenze invisibili possono essere materializzate e diventare visibili. Un corpo può penetrarne un altro senza lasciare traccia. Attraverso le manipolazioni alchimiche si può creare un'attrazione «magnetica» nella forma siderale che le permet-

[140] E. Albrile, *Alchimia. Ermete e la ricerca della vita eterna*, cit., pp. 50-56.

ta di attirare i principî ch'essa possedeva prima della sua mortificazione, di incorporarli, e di ritornare visibile.[141]

Se la pratica alchimica qui e in altri luoghi è concepita come la riconquista di una condizione perduta, dobbiamo ricordare come essa si ricolleghi una lunga trafila gnostica ed ermetica che predica le stesse finalità. Una tradizione molto antica trasmessasi nel cristianesimo delle origini descrive la caduta di Adamo come la perdita di un «vestito di luce» (φωτὸς ἔνδυμα) che rappresenta l'«immagine celeste» (ἐπουράνιος εἰκών) di Cristo,[142] l'uomo spirituale. Nella sua trasgressione Adamo smarrisce non solo l'immagine che lo rendeva simile a Dio ma anche la «reale immagine di se stesso» (αὐτὴν εἰκόνα).[143] Questa memoria è conservata nelle *Omelie* dello Pseudo-Macario (II, 12; III, 19), un monaco con ogni probabilità vissuto in una comunità cenobitica siro-mesopotamica[144] nel IV secolo, in un ambiente intriso di idee e concezioni afferenti a movimenti gnostico-eretici come quello dei Messaliani.[145] Ma lo Pseudo-Macario va oltre, si rifà a una più ampia tradizione di area siro-mesopotamica che considera l'«immagine» (aramaico *ṣalma*, ebraico *ṣelem*) come l'originaria «luminescenza» (φωτοειδές) perduta da Adamo e da Eva. La *ṣalma* o *ṣelem* è una specie di vestito dell'anima fluttuante attorno a essa; Efrem Siro, parla degli «splendidi abiti» (*lbwšy šp̈r'*) che Adamo ha smarrito in seguito all'estromissione dal Paradiso terrestre.[146] Nel *Testamento di Abramo*, il patriarca Abramo sveste l'anima, che gli angeli al seguito di Michele depongono «in un lenzuolo tessuto da Dio» (ἐν σινδόνι θεοϋφαντῷ).[147]

Nel mondo aramaico-mesopotamico, l'«immagine», *ṣalma*, è anche sinonimo di «idolo» dell'antica religione,[148] ma è sintomatico che in Macario, Efrem e altri autori siri è collegata alla splendente e perduta immagine di Adamo. Secondo alcuni tali suggestioni potrebbero derivare dal quel fluido universo del folclore giudaico, aggadico,[149] riflesso nel *Targum*, la versione aramaica della Bibbia, con cui il cristianesimo siriaco aveva molta famigliarità. Un mondo leggendario intriso anche di concezioni re-

[141] R. Allendy, *Paracelso. Il medico maledetto*, cit., p. 158.

[142] G. Quispel, *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967 (Supp. to Novum Testamentum, XV), pp. 57-58.

[143] A. Orlov-A. Golitzin, *"Many lamps are lightened from the one": Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies,* in «Vigiliae Christianae» 55 (2001), pp. 287-292.

[144] F. Aleo, «Introduzione», in *Pseudo-Macario. Discorsi*, Roma 2009, pp. 14-15.

[145] *Ivi*, pp. 19-20.

[146] Ephraemi Syri, *Hymni et Sermones* (ed. Lamy IV, col. 629, 2), in G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion* (King and Saviour, II), UUÅ 3, Uppsala-Leipzig 1946, p. 59.

[147] *Test. Abram.* 20 (rec. A), ed. M.E. Stone, *The Testament of Abraham. The Greek Recensions*, SBL, Missoula 1972 (Texts and Transl., 2 - Pseudepigrapha Ser. 2), pp. 54-55; vd. anche il comm. di M. Delcor in *Le Testament d'Abraham*, Leiden 1973 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, II), pp. 171-173; e la trad. it. di C. Colafemmina (Roma 1995), che rende la frase con «drappo divinamente intessuto» (p. 76).

[148] M. l'Abbé Martin, *Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 29 (1876), p. 110, 47; 131.

[149] A. Orlov-A. Golitzin, *"Many lamps are lightened from the one"*, cit., pp. 289-290.

ligiose iraniche:[150] idee sul vestito di luce sono ben espresse in testi zoroastriani come il *Dādestān ī dēnīg*,[151] nei quali si discorre di una vittorialità animica, l'*aura gloriae* di Henry Corbin, ottenuta nel *post mortem* oppure durante un'esperienza estatica. L'idea di un abito glorioso che al medesimo tempo è vestimento corporeo dell'anima ha larga diffusione nella gnosi cosiddetta «iranica», il cui principale testo a noi pervenuto è l'*Inno della Perla*, contenuto negli apocrifi *Atti di Tomaso*. Ma l'ambito gnostico in cui questa tematica è stata più esaustivamente sviluppata è quello manicheo; basti citare un significativo passo dell'*Angad rōšnān*, un inno che celebra il grande νοῦς cristologico come il vestimento di luce indossato dal corpo psichico.[152]

Questa digressione finale, per spiegare come le rappresentazioni ardite degli alchimisti, anche rinascimentali e barocchi, condividano un sapere antico, «gnostico»:[153] il tempo deve trascorrere, la memoria deve fare il suo lavoro, metabolizzare, rielaborare materiali arcaici; anche il testo scritto va incontro a una palingenesi, ciò implica l'acquisizione di un potere sul tempo e sull'esistenza pari alla dissoluzione dei limiti spazio-temporali. In altre parole, l'iniziato a tali *mysteria* si pone ai limiti del mondo noetico e percepisce nella sua plenitudine l'eternità dell'istante. Tutto muore, quindi tutto rinasce, il fluire del tempo ha una sua ragion d'essere al di fuori della vita corporea, del cosmo fisico. Il tempo di fatto non esiste e questo significa porsi al di là della metempsicosi, la ricorrenza animica, per riconquistare una totalità interiore attraverso l'uso di un'energia creativa, e questo a condizione di essere liberi da ogni pensiero finalizzato. Un aspetto dell'*opus alchymicum* infatti è la atemporalità e l'onnipresenza, esso è portatore di energie che non corrispondono al desiderare e volere individuale e in esso tutti i contrasti sono risolti.

[150] E. Albrile, *L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico*, in «Le Muséon» 13 (2000), pp. 83-85.

[151] *Dādestān ī dēnīg* 37, 35-36 (ed. Anklesaria, p. 84-85 = 36, 25-26), in C.G. Cereti, *La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» N.S. 55 (1995), p. 42.

[152] T II D 178 III verso 4a = *Angad Rōšnān* VI, 9a; cf. M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian* (London Oriental Series, 3), Oxford Univ. Press, London 1954, p. 140 (testo), p. 141 (trad.); vd. anche G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, UUÅ 5, Uppsala-Leipzig 1945, p. 17; W. Sundermann, *The Manichaean Hymn-Cycles* Huyadagmān *and* Angad Rōšnān *in Parthian and Sogdian*, London 1990 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Ser. 2), p. 17.

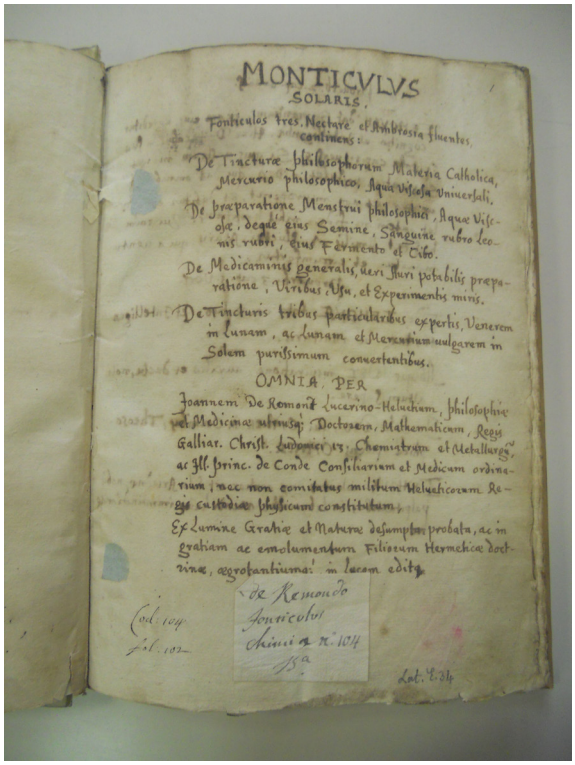
[153] W. Pagel, *Paracelso*, cit., pp. 167-173.

SIGILLVM
SOLIS.

CVM hoc loco mentionem fecerimus Sigilli Solis, haud inique facturi videmur, si de modo eiusdem parādi (vt eum intelligant & Cynici quidam, ac cauillatores contumelioſi; qui eiuſmodi imaginibus vtentes, ſuperſtitioſos præſtigiarū ſectatores nominare non dubi-

Fig. 1 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, L. Thurneissero zum Thurn, *Historia sive descriptio plantarum omnium, tam domesticarum quam exoticarum*, Exudebat Michael Hentzske, Berlino 1578, p. LXIX (particolare).

Fig. 2 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, A. Libavii, *Commentariorum Alchemiæ*, Pars Secunda, Tractatus Quartus: *De lapide philosophorum*, Typis Ioannis Saurii, Impensis Petri Kopffil., Francoforte 1606, p. 51.



MONTICVLVS
SOLARIS.

Fonticulos tres. Nectare et Ambrosia fluentes continens:

De Tinctura philosophorum Materia Catholica, Mercurio philosophico, Aqua Vitæ ex Vniuersali.

De præparatione Menstrui philosophici, Aquæ Vitæ, deque eius Semine, Sanguine rubro leonis rubri, eius Fermento et Cibo.

De Medicaminis generalis, ueri Iuri potabilis præparatione, Viribus, Vsu, et Experimentis mirs.

De Tincturis tribus particularibus expertis, Venerem in Lunam, ac Lunam et Mercurium vulgarem in Solem purissimum conuertentibus.

OMNIA PER

Ioannem De Romont Lucerino-Helueticum, philosophiæ et Medicinæ utriusq; Doctorem, Mathematicum, Regis Galliar. Christ. Ludouici 12. Chemiatrum et Metallurgum, ac Illustriss. de Conde Consiliarium et Medicum ordinarium; nec non comitatus militum Helueticorum Regis custodiæ physicum constitutum,

Ex Lumine Gratiæ et Naturæ desumpta probata, ac in gratiam ac emolumentum Filiorum Hermeticæ doctrinæ, ægrotantium in lucem edita.

de Remondo
Fonticuli
Chimici n. 1074
15a

Cod. 104
fol. 102

Lat. 834

Fig. 3 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. G. IV. 19: Jean de Remond (Johannis de Remondo), *Monticulus Solaris*, *Fonticulos tres, Nectare et Ambrosia fluentes*, f. 1r.

Fig. 4 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. G. IV. 19: Jean de Remond, *Monticulus Solaris*, ff. 43v-44r.

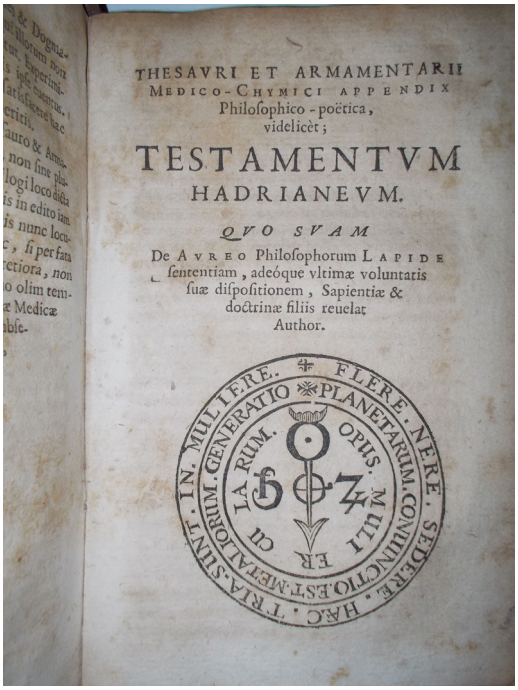
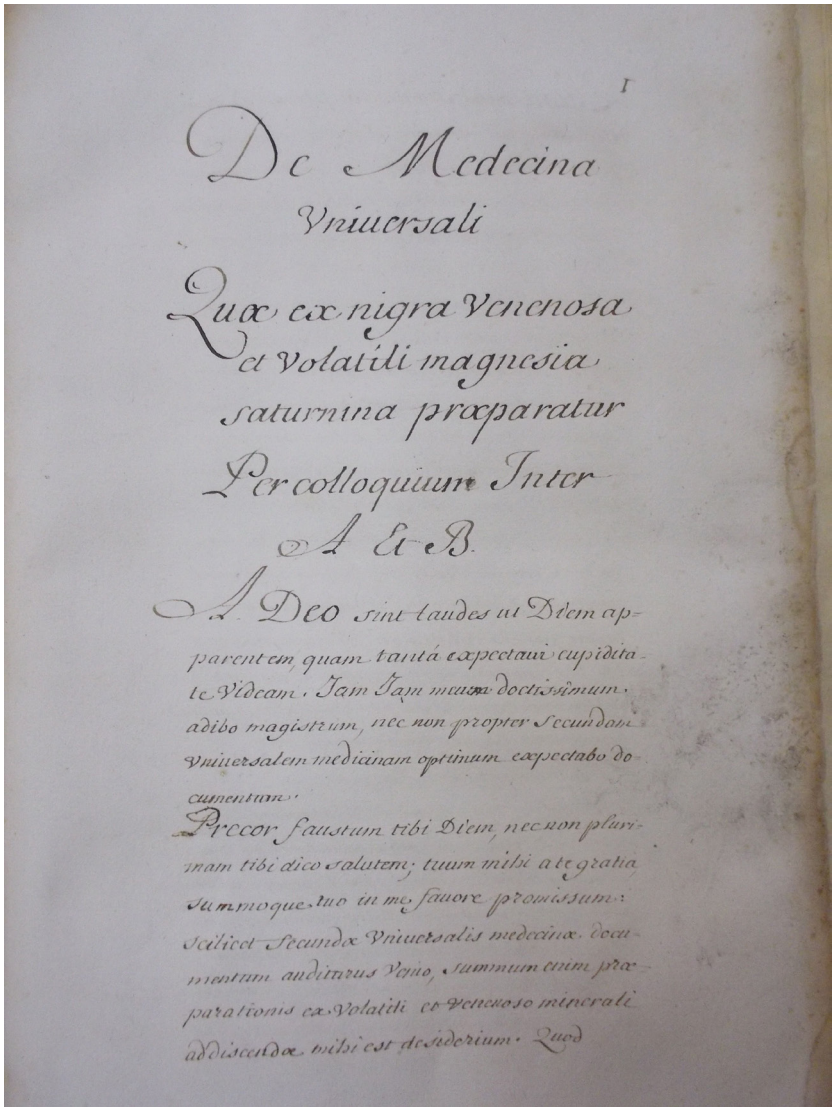

THESAVRI ET ARMAMENTARII
MEDICO-CHYMICI APPENDIX
Philosophico-poëtica,
videlicèt;
TESTAMENTVM
HADRIANEVM.
QVO SVAM
De AVREO Philosophorum LAPIDE
sententiam, adeóque vltimæ voluntatis
suæ dispositionem, Sapientiæ &
doctrinæ filiis reuelat
Author.
FLERE. NERE. SEDERE. HAC. TRIA. SUNT. IN. MULIERE. PLANETARUM. CONIUNCTIO. EST. METALLORUM. GENERATIO. OPUS. MULIERUM.

Fig. 5 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, HADRIANI A MYNSICHT, *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum. Cui in fine adiunctum est Testamentum Hadrianeum de Aureo Philosophorum lapide*, Sumpt. Ioan. Antonii Huguetan, Lione 1645, p. 469.

475
AVREVM SECVLVM
REDIVIVVM.
Væsiui, inueni, purgaui sæpius, atque
Coniunxi, maturaui, Tinctura secuta est
Aurea, quæ mundi centram nunc dicitur, Inde
Tot sensus, tot scriptavirùm, variæque figuræ.
Omnibus ingenuè fateor, Medicina metallis
Infirmisque simul. Punctum diuinitùs ortum.
Ex unius radicis fit unum, ex quatuor fiunt duo, ex duobus trium fit unus, totidemq; spiritibus, totidemq; animis fit vnum.
TESTA

Fig. 6 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, HADRIANI A MYNSICHT, *Thesaurus et armamentarium medico-chymicum*, p. 475.



1

De Medecina
Vniuersali

Quæ ex nigra Venenosa
et volatili magnesia
saturnina præparatur

Per colloquium Inter
A et B.

A. Deo sint laudes ut Diem ap-
parentem quam tantâ expectaui cupiditate videam. Iam Iam meum doctissimum
adibo magistrum, nec non propter secundam
Vniuersalem medicinam optimum expectabo documentum.

Precor faustum tibi Diem, nec non plurimam tibi dico salutem; tuum mihi a te gratia
summoque tuo in me fauore promissum:
scilicet secundæ Vniuersalis medecinæ documentum auditurus venio, summum enim præparationis ex volatili et venenoso minerali
addiscendæ mihi est desiderium. Quod

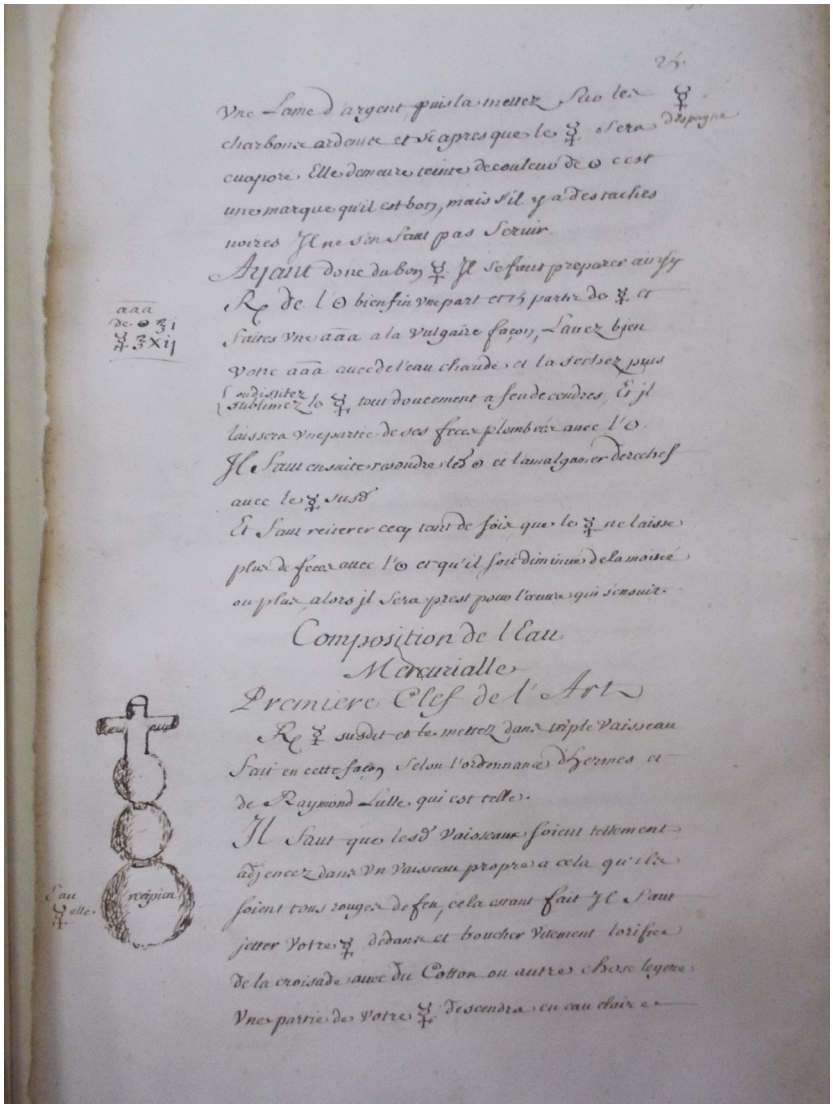


Fig. 8 - Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, Ms. M. II. 3 (parte prima): *Abregé du grand ouvre des Philosophes tiré du Manuscrit de Josias qui est le Vray Lion rouge*, f. 57r [p. 25].

Le fotografie sono dell'autore (su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo, che ne vieta l'ulteriore riproduzione); l'autore ringrazia inoltre il prof. Giancarlo Mantovani per il costante aiuto e sostegno filologico, e in particolare il dr. Salvatore Amato della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, profondo conoscitore delle collezioni della Biblioteca, per l'aiuto nel reperimento di manoscritti e testi rari; un debito di gratitudine va infine al direttore della stessa, il dr. Guglielmo Bartoletti, che ha agevolato e reso possibile la ricerca, e alla dr.ssa Franca Porticelli.