

Capitolo quarto - L'alto e il basso

“Quod est superius est sicut quod est inferius”: così recitava, al secondo capoverso, il commento di Hortulanus alla *Tabula Smaragdina*, la Bibbia degli alchimisti.¹ Detto più chiaramente, nello stesso commento la Pietra filosofale si compone di un elemento corporeo e di uno spirituale, di un “basso” e di un “alto”, i quali tuttavia sono due manifestazioni soltanto apparentemente diverse della stessa realtà. “Tutto è uno”, recitava infatti un altro celebre *tópos* alchemico,² dal quale traspare evidente la necessità di un fondamento metafisico/ontologico come premessa alla stessa ipotizzabilità dell'alchimia.

Questa premessa è in evidente antitesi con il fondamento normativo del Razionalismo e con le sue strutture discorsive (principi d'identità, di non contraddizione e di terzo escluso) e indica subito che le vicende dell'alchimia spirituale sono strettamente legate al pensiero emarginato e alle sue tensioni eversive, in occidente come in oriente. Prima però di addentrarci in questo nuovo capitolo della nostra ricerca, ci sembra opportuno stabilire dei segnavia, senza i quali correremmo il rischio di perderci nell'infinita latitudine di una “scienza” il cui incerto alveo ha un preciso riscontro nella nebulosità delle origini; incertezza e nebulosità dalla quale si può uscire soltanto ammettendo la pluralità delle sorgenti, e un notevole intrico dei percorsi, diversi tra loro ma intorbidati da numerosi contatti. Per chiudere con la metafora idrica si può dire che siamo in presenza di acque diverse i cui deflussi è abitualmente difficile -quando non impossibile- isolare.

L'alchimia che andremo esaminando è infatti un corpo dottrinale con un suo specifico linguaggio, le cui valenze vanno dal simbolico all'allusivo, al meramente e volutamente criptico, caratterizzato dal fatto che il linguaggio stesso è il solo elemento unificante, in un certo senso perciò costitutivo del corpo stesso. Sotto questo linguaggio comune si nascondono -a volte con una chiara rete di rinvii metaforici, a volte con oscurità e incongruenze che generano incertezza, a volte con intenti verosimilmente mistificatori- intenti e obbiettivi diversi che non è facile decrittare. Nell'alchimia confluiscono infatti antiche ricette metallurgiche o relative a pratiche artigianali e ad attività tintorie, in gran parte sfigurate e rese poco comprensibili; altrettanto antiche ricette di fantastici filtri d'immortalità; una “scienza” neoplatonica relativa alla perfettibilità dei metalli, come caso particolare della perfettibilità del cosmo; il suo equivalente spirituale relativo alla divinizzazione dell'uomo (congiunto o disgiunto dal perfezionamento dei metalli); infine molta concreta ciarlataneria spicciola e, col tempo, pseudocultura a buon mercato e tentativi perdenti di una scienza alternativa.

Noi non ci occuperemo di questa fase tarda, e neppure di metallurgia e di artigianato. Dopo qualche rapidissimo cenno introduttivo, indispensabile per far comprendere la complessità dei temi confluiti sotto lo stesso linguaggio, e la conseguente aleatorietà dei punti di riferimento, ci occuperemo soltanto dell'alchimia spirituale e dei suoi sviluppi culminanti nel XVI-XVII secolo con Paracelso e con la sua vasta influenza. Intendiamo con ciò riferirci alla costruzione di un'ontologia che studieremo in particolare con Paracelso, ove raggiunge la propria compiuta formulazione.³

Abbiamo detto che, a nostro avviso, la difficoltà di dare un senso univoco e riferimenti costanti ai testi alchemici, non è senza rapporto con la nebulosità delle origini. Anche se i maggiori studiosi hanno potuto

¹ Ruska, *Tabula Smaragdina*, cit., p. 182. Sull'enigmatico documento, forse di origine araba ma forse relativo ad una più antica tradizione, cfr. Weisser, cit., pp. 44-46. Il commento di Hortulanus possiede già, a nostro avviso, una chiara valenza ideologica, un particolare che viene sottolineato da D. Merkur, *The Study of Spiritual Alchemy: Mysticism, Gold making, and Esoteric Hermeneutics*, Ambix, 37, 1, 1990, p. 36. Il testo originale presente in Balinàs, affermava infatti (Ruska, cit., p. 178): “Superiora de inferioribus, inferiora de superioribus”, che è tutt'altra cosa, e sta semplicemente ad indicare che la parte aerea deriva da quella liquida o solida (sul fondo del recipiente) per riscaldamento, e viceversa per raffreddamento. In effetti il commento si riferisce a una diversa e più diffusa versione della *Tabula Smaragdina* (cfr. Holmjàrd, cit., p. 102) ed è comunque di età decisamente tarda: il misterioso Hortulanus, per il quale si pretendeva una datazione altissima, è infatti verosimilmente un autore del XIV secolo (cfr. Thorndike, cit., vol. 3^o, pp. 176-190). Secondo il Merkur, l'interpretazione correntemente data alla frase di Hortulanus -quella sottolineata da Holmjàrd, pp. 103-104, di una corrispondenza tra mondo celeste e terreno- è frutto di un posteriore malinteso: Hortulanus non intendeva dire nulla di diverso dalla realtà fisica allusa nel testo originale, e si sarebbe soltanto espresso in modo equivoco. Quale che sia l'ipotesi che si voglia accettare, resta comunque evidente un fatto: un'osservazione di laboratorio diviene coi secoli un postulato metafisico, essendo stata assimilata entro un sistema di pensiero di differente origine.

² H.J. Sheppard, *The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: a Study in Origins*, Ambix, 10, 2, 1962, pp. 84-85; id., *The Origins of Gnostic-Alchemical Relationship*, Scientia, 56, 1962, p. 148; la formula è di origine stoica, ma riflette una concezione antichissima del cosmo; ci sembra quindi azzardato definire un preciso percorso attraverso il quale possa esser giunta nell'alchimia. Essa è comunque presente nella *Chrysopoeia* di Cleopatra, una figura leggendaria dell'antica alchimia ellenistico-egiziana, citata dai più antichi alchimisti greci e arabi e risalente almeno al IV secolo, perché a questa data è già citata da Zosimo: cfr. Sezgin, cit., p. 70; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, etc., cit., pp. 180-181; Halleux, *Les textes alchimiques*, cit., p. 61; F.S. Taylor, *The Origins of Greek Alchemy*, Ambix, 1, 1, 1937, p. 36 e pp. 43-44. La *Chrysopoeia* è costituita soltanto da illustrazioni; la frase *en tò pán* appare al centro dell'uroboros. L'alchimia di “Cleopatra” ha già un significato spirituale: l'operazione sui metalli, il loro perfezionamento in oro, si riflette contemporaneamente in una rigenerazione interiore dell'adepto: cfr. Taylor, p. 44 e p. 47.

³ Nella quasi totalità degli autori tale costruzione è abitualmente sottintesa e non sviluppata come modello teorico: di qui anche la loro limitatezza. In Paracelso che, al contrario, subordina esplicitamente la possibilità di una pratica medica alla costruzione di un solido sistema speculativo -un'ontologia- gli aspetti teorici sono sviluppati al punto di costituire un esplicito riferimento “filosofico” per la pratica. L'alchimia, nei suoi sviluppi, tende infatti a distinguere i due ambiti -la “teorica” e la “pratica”- prendendo atto che la seconda non può avere fondamento e guida senza la prima; ciò rappresenta un fatto evolutivo rispetto ai primordiali ricettari artigianali. W. Ganzmüller, *Alchemie und Religion im Mittelalter*, D.A.G.M.A. 5, 1942, p. 345, afferma che il genio di Paracelso diede nuova profondità al concetto di alchimia.

delineare con relativa chiarezza un percorso che va dai ricettari ellenistico-alessandrini all'alchimia spirituale, con forti valenze politiche della Shi'a e dell'Ismailismo, passando attraverso una decisiva elaborazione bizantina nel IV-VIII secolo (il percorso cioè cui abbiamo già accennato nel Cap. 2°, Sez. I, Parte II del nostro testo) questo non è che un asse portante, a monte del quale le cose non sono del tutto chiare.

Il nodo che ci sembra fondamentale è la complessità culturale di quel mondo mediorientale, irano-mesopotamico, ellenistico, giudaico, bizantino; e la molteplicità degli apporti in esso convogliati e rifusi, sul quale si distenderà dal VII secolo l'espansione islamica, che giunge a diretto contatto con l'India e con la Cina. Queste ultime, a loro volta, avevano sempre avuto tradizionali rapporti con il medio oriente, attraverso l'Iran e la Mesopotamia. Sotto questo profilo sembra ragionevole l'invito del Sezgin a prendere in considerazione l'ultimo secolo preislamico come momento di coagulo di un pensiero, in particolare quello alchemico, che nel mondo islamico appare già conformato nell'VIII secolo.⁴

Lo Stapleton⁵ ha ritenuto di identificare motivi mesopotamici ed iranici diffusi in Egitto e rielaborati nella cultura neoplatonica, quale nucleo antico dell'alchimia, che tuttavia riceve dal mondo islamico il contributo dell'alchimia cinese;⁶ da questa fusione nascerebbe l'alchimia araba. Il contributo dell'alchimia cinese giunta agli Arabi, è certo; nata probabilmente attorno al III sec. a.C., la speculazione cinese era centrata attorno alla fabbricazione dell'*elixir*, in grado di conferire l'immortalità.⁷ Ne consegue che il volto nuovo dell'alchimia araba rispetto a quella greco-alessandrina, è costituito dalla sua strutturazione in tre livelli, che sarà trasmessa a quella occidentale: in essa si distinguono infatti, essenzialmente giustapposti per successiva acquisizione, uno stadio "tecnologico", uno stadio spirituale, ed uno iatrochimico.⁸

I nomi di riferimento citati dalla più alta antichità, cioè da Zosimo, che rappresenta il punto di svolta in direzione dell'alchimia spirituale, testimoniano della diversità delle tradizioni confluenti nella nuova costruzione: dai Sabei di Harrân, con il loro retroterra mesopotamico, all'Iran, al Giudaismo, e, naturalmente, alla tradizione ermetica, cioè ellenistico-alessandrina.⁹ Hermes è considerato il fondatore dell'alchimia, ma accanto a lui figurano i persiani Ostane e Amâsp, Balinâs e il suo discepolo Artephius, lo harrâniano Agathodaimon, il monaco cristiano Mariano o Morieno, Maria (l'egiziana o l'ebrea), Cleopatra, e così via.¹⁰

⁴ Sezgin, cit., p. 27. La critica che il Sezgin rivolge a Ruska è la stessa rivoltagli dall'Holmjard (pp. 65-66) e valorizza (pp. 23-24) le ricerche di Hachmi (cit.) e Grignaschi, sugli albori della cultura araba. Abbiamo infatti già notato in Parte II, Sez. I, Cap. 2°, che gli inizi dell'alchimia araba sono da riferirsi all'VIII secolo nell'ambito della Shi'a estremista; che non v'è ragione di legare gli inizi dell'influenza ellenistica alle traduzioni del IX secolo; che quasi nulla sappiamo di tale influenza e di quella irano-mesopotamica -tramite lo Yemen e la Giordania- sul mondo arabo pre-islamico (osservazioni del Lory, cit.). La tendenza del Ruska ad abbassare la datazione dell'inizio dell'alchimia islamica, e a negare l'autenticità delle tradizioni raccolte dagli storici islamici -tendenza prolungatasi nel Plessner e nello Ullmann- si riflette, a nostro avviso, in un certo irrigidimento del problema delle origini lungo il solo asse che va dall'ellenismo alessandrino, a Bisanzio e all'Islam. Viceversa, la valorizzazione dell'intera area mediorientale come crogiolo di disparati apporti per la formazione -tra il IV e l'VIII secolo- di una cultura non necessariamente fondata sulla tradizione dei testi greci, consente sia di comprendere la complessa diversità di motivi veicolati dal linguaggio alchemico, sia di restituire alle proprie origini ideologiche nella Shi'a la costituzione dell'alchimia spirituale.

⁵ *The Antiquity of Alchemy*, cit., pp. 38-39.

⁶ *ivi*, pp. 15-22. Secondo lo Sheppard, *The Origins of the Gnostic-Alchemical Relationship*, cit., p. 146, il nucleo più antico sarebbe mesopotamico; sui limiti di questa ipotesi cfr. Halleux, cit., p. 59; W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Verlag des Bonifacius-Druckerei, 1938, p. 33.

⁷ Non è possibile stabilire con esattezza la data d'inizio dell'alchimia cinese, che tuttavia potrebbe porsi nel III sec. a.C.: cfr. H.J. Sheppard, *Alchemy: Origin or Origins?*, *Ambix*, 17, 2, 1970, pp. 74-76. Possibili riferimenti più antichi, in Cina e in India (*ivi*, pp. 72-74) non sembrano molto chiari. Lo scopo degli alchimisti cinesi era inizialmente "materiale": la produzione di un *elixir* in grado di conferire una *terrena* immortalità; secondo il Dubs, *The Origin of Alchemy*, *Ambix*, 9, 1, 1961, la parola stessa (contrariamente all'etimologia diffusa: arabo *al iksîr* dal greco *xêros*) è di lontana origine cinese (p. 35); egualmente cinese sarebbe l'origine della stessa parola alchimia ("il succo dell'oro", p. 34) contrariamente alle altre etimologie proposte (per le quali cfr. Halleux, pp. 45-47). Questa ricerca si sarebbe trasformata in ricerca spirituale con l'avvento del Taoismo (cfr. R.K. Payne, *Sex and Gestation, the Union of Opposites in European and Chinese Alchemy*, *Ambix*, 36, 2, 1989, p. 70). In tal senso, secondo il Payne, vi è una certa analogia tra l'evoluzione dell'alchimia cinese e quella dell'alchimia occidentale. Anche l'alchimia cinese si configura come unione degli opposti, *yin* e *yang*, corrispondenti al femminile e al maschile, luna e sole dell'alchimia occidentale; più precisamente l'avvento di questa dottrina dualista, che sembra importata dalla Mesopotamia, marcherebbe l'inizio della speculazione alchemica in Cina (cfr. T.L. Davis, *The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relations to the Background of Chinese and European Alchemy*, *Isis*, 70, 1936). Anche se l'obiettivo dell'alchimia cinese appare dunque diverso dalla trasformazione in oro dei metalli o dalla divinizzazione dell'adepto, essa appare perfettamente integrabile in quanto perfettamente analoga nello schema logico: la ricerca dell'immortalità appare anch'essa esser ricerca di uno stato di perfezione della natura. L'alchimia sottintende quindi un sistema di pensiero basato sulla contrapposizione dell'imperfetto al perfetto (terreno e divino) e sulla riconducibilità del primo al secondo attraverso l'armonizzazione degli opposti, antitetici nel primo, armonicamente fusi, nel secondo, in una superiore unità. La figura del *Rebis*, ermafrodito, diverrà col tempo il simbolo del compimento dell'opera.

⁸ S.K. Hamarneh, *Arab-Islamic Alchemy. Three Intertwined Stages*, *Ambix*, 29, 2, 1982; H.J. Sheppard, *European Alchemy in the Context of a Universal Definition*, *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, W.F. 32, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986. Hamarneh recepisce la tradizione degli storici arabi circa l'inizio dell'alchimia nell'VIII secolo; in particolare fa riferimento alla testimonianza di Mas'ûdî per collegarne la pratica alla Shi'a estremista dei Kaysâniti e Khâridjiti. Particolarmente interessanti sono poi i dettagli da lui riportati (p. 80 e p. 84) relativi ad uno scambio di reciproche influenze tra Paracelso e il mondo islamico: al di là di ogni valutazione essi stanno a sottolineare quanto abbiamo già anticipato, cioè le strette analogie tra il sistema gnostico/alchemico paracelsiano e l'ontologia ismailita, che fonda la possibilità dell'alchimia spirituale.

⁹ Su queste legendarie premesse cfr. Sezgin, cit., p. 30 sgg.; Ullmann, cit. p. 151 sgg.; Anawati, *Arabic Alchemy*, cit., pp. 854-863; sugli autori raccolti da an Nadîm, cit., cfr. l'articolo di J.W. Fück, *The Arabic Literature on Alchemy According to an Nadîm, etc.*, *Ambix* 4, 1951, che dà la traduzione del testo e il relativo commento. Benché non identificabili in concreto, i leggendari fondatori dell'alchimia sono delle figure letterariamente ben precise, che lasciano intuire una tradizione diffusa e accettata, dotata quindi di un'effettiva autorità.

¹⁰ Sulla figura di Maria, la giudea alessandrina cui risale il famoso metodo di cottura alchemica detta "bagno Maria", figura forse menzionata da Epifanio, cfr. R. Patai, *Maria the Jewess. Founding Mother of Alchemy*, *Ambix*, 29, 3, 1982. Su Ostane, figura antica che avrebbe mediato il sapere dalla Persia all'Egitto, cfr. Sezgin, cit., p. 51. Ostane è nominato come mago, in connessione con Zoroastro, da Apuleio, in *Apologia*, XC e XXVII (cfr. L. Apuleio, *L'Apologia*, a cura di G. Ugello, Torino, U.T.E.T., 1984, p. 358 e p. 126) e da Sinesio in *A*

Questi nomi, assieme a quelli dei filosofi greci (Socrate, Platone, Aristotele, Democrito, e molti altri) sono destinati a far parte del tradizionale apparato delle “autorità” alchemiche lungo tutto il percorso dell’alchimia occidentale, che, naturalmente, coopta anche i nomi dei più famosi alchimisti arabi: la storia dell’alchimia è essenzialmente una storia di pseudepigrafi.

La sua costituzione in senso “moderno”, il passaggio cioè dalle formule di laboratorio più o meno criptiche, ma certamente tali,¹¹ a scienza spirituale d’ispirazione ermetica, avviene, come abbiamo già ricordato, attorno al III-IV secolo con Zosimo.¹² Da Zosimo all’alchimia araba, il passaggio avverrebbe, come già dicemmo, attraverso gli alchimisti bizantini del VI-VIII secolo, nei quali diviene essenziale il modello mistico-neoplatonico.¹³

È interessante notare che la tradizione islamica vuole che uno di questi, Stefano, sia stato il maestro del mitico monaco Mariano che, a sua volta, introdusse l’alchimia nell’Islam insegnandola all’Omayyade Khâlid ben Yazîd. La notizia era stata demolita dal Ruska, che riteneva il testo di Mariano un falso d’età più tarda, e non viene presa in considerazione dagli autori che a lui ancora si rifanno; tuttavia sembra mostrare qualche buon fondamento, nel senso che può celare una qualche forma di verità, e comunque indica un inizio dell’alchimia araba con l’VIII secolo, ipotesi oggi ritenuta la più attendibile rispetto alla datazione bassa del Ruska.¹⁴ Essa indica inoltre la coscienza di una continuità del fenomeno, nella sua progressiva evoluzione in quel mondo mediorientale che ha per l’appunto costituito il crogiolo nel quale si è formata l’alchimia destinata ad esser trasmessa all’occidente.

Prima di lasciare queste righe introduttive che si ricollegano a quanto avevamo anticipato in Sez. I, cap. 2°, ci soffermiamo perciò ancora per un attimo sulle caratteristiche assunte dall’alchimia nel mondo islamico, perché esse risulteranno, in un certo senso, definitive. Come vedremo soltanto per brevissimi cenni,¹⁵

Dioscoro, opera alchemica di dubbia attribuzione, riportata in Appendice a *Opere*, cit., p. 802. Djâmâsb al Hâkim (per Ullmann, p. 183, il leggendario ministro di Hystaspe, da noi cit. in Parte I, Sez. II, Cap. 3°) è forse figura del III sec. vissuta sotto il Sassanide Ardashir: cfr. Sezgin, p. 59. Agathodaimon è la nota divinità saabea. Cleopatra è la nota regina d’Egitto (Cleopatra VII, figlia di Tolomeo XI) rimasta leggendaria nella memoria; ci sembra significativo che si tratti di una figura di antagonista del dominio romano. Su di lei cfr. M. Ullmann, *Kleopatra in einen arabischen alchemistischen Disputation*, W.Z.K.M 64, 1972. Lo Ullmann dà anche la traduzione d’un testo arabo di probabile origine greca, nel quale la leggendaria regina è un pretesto per rivelare numerosi nomi segreti della Pietra filosofale. Sul ruolo persiano negli sviluppi primordiali dell’alchimia si è soffermato il Ganzenmüller, cit., pp. 31-32, sottolineando il ruolo delle grandi città sulla via delle Indie, ma anche quello dei Nestoriani per la trasmissione della cultura ellenistica; ai Nestoriani fa riferimento anche Sheppard, *Gnosticism and Alchemy*, Ambix, 6, 2, 1957, p. 98. Il carattere già da sempre vicino all’eterodossia di questa disciplina, troverebbe conferma in un suo possibile bando da parte di Diocleziano, in connessione con la lotta contro i Manichei: cfr. R. Reitzenstein, *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus*, N.K.G.W.G. 1919, p. 22. Sheppard, cit., pp. 93-94, insiste sui legami tra l’alchimia e lo Gnosticismo della scuola valentiniana, anche per la convergenza alessandrina. Secondo Lippmann, *Die Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, Springer, 1919, p. 11, Maria “la copta” è identificabile con la Maria dei testi gnostici. Su Maria e l’alchimia, cfr. anche Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften, etc.*, cit., p. 186. Per una raccolta dei testi alchemici greci, si può ancora consultare lo storico lavoro del Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*, Paris, Steinheil, 1887-1888, 3 voll.

¹¹ Ricordiamo al riguardo i papiri di Leyda e di Stoccolma e i frammenti di ricette, che costituiscono il Tomo I di *Les alchimistes grecs*, Texte établis et traduits par R. Halleux, Paris, Les Belles Lettres, 1981; in particolare segnaliamo la lunga “Notice” introduttiva. In essi è testimoniata tanto la tradizione dell’imitazione del prodotto naturale (l’oro, l’argento, etc.) che è il caposaldo dell’antica concezione della tecnica, quanto, nella loro formulazione, l’inizio di una speculazione “filosofica” mistico-magica sui processi di laboratorio. Il mondo delle ricette artigianali tramandate per lo più oralmente e in gergo criptico per generazioni, subisce dunque un dislocamento sociologico, divenendo materia per la speculazione dotta di stampo ermetico (cfr. anche Halleux, cit., p. 63).

¹² Nell’ambito dell’Ermetismo viene infatti considerato l’inizio dell’alchimia da parte di Festugière: cfr. *La révélation, etc.*, cit., vol. I, pp. 217-282, che tratta del passaggio di cui alla precedente nota, definitivo con Zosimo; cfr., dello stesso, *Hermétisme et mystique païenne*, cit., pp. 205-248. Su questa fase di passaggio cfr. anche F.S. Taylor, cit., molto chiaro e sintetico.

¹³ I nomi relativi a questo passaggio sono quelli di Olimpiodoro (forse il filosofo del VI secolo) di Christiano (VI secolo?) di Stefano, contemporaneo dell’imperatore Eraclio (VII secolo) e dei “4 autori” Heliodoro, Theophrasto, Hierotheo e Archelao, da identificarsi verosimilmente con il solo Heliodoro, molto vicino a Stefano come contenuti, e probabilmente “nome d’arte” di un autore dell’inizio dell’VIII secolo. Sull’argomento cfr. Reitzenstein, *Zur Geschichte, etc.*, cit.; dello stesso, *Alchemistischen Lehrschriften und Märchen bei der Arabern*, che sta in G. Goldschmidt, *Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis casselani*, Giessen, Töpfungmann, 1923; del Goldschmidt, oltre al precedente, cfr. *Heliodors Gedicht von der Alchemie*, Festgabe E.O.Lippmann hrsg. von J. Ruska, Berlin, Springer, 1927; *Ein Beitrag zur Ursprungsgeschichte der Alchemie*, Cahiers de Fronteaux, 1947; *Von der Polarität in der antiken Alchemie*, Antaios, 7, 2, 1965. Mentre il Reitzenstein insiste molto sul contributo orientale in questa fase, il Goldschmidt mette in luce la stretta dipendenza di Stefano ed “Heliodoro” da fonti testamentarie, da Apocriphi, e dalla cultura neoplatonica in generale, in particolare dalla mistica neoplatonica di ps.Dionigi. Cfr. anche Halleux, cit., pp. 62-64, il quale ha una pessima opinione di Stefano (“non è che un retore”, p. 64). Su questo autore ricordiamo gli articoli di F.S. Taylor e di M. Papanthassiou, cit., che ne apprezzano il contributo alla creazione di un sistema di pensiero alchemico. Su Heliodoro, cfr. anche C.A. Browne, *Rhetorical and religious Aspects of Greek Alchemy*, Ambix 2, 3-4, 1946: 3, 1-2, 1948

¹⁴ Sull’antichità dell’alchimia araba, che potrebbe davvero retrodatarsi all’VIII secolo con Khâlid ben Yazîd e con Djâbir, contemporaneo di Dja’far al Sâdiq, cfr. l’articolo di T. Fahad, *Ġa’far as Sâdiq et la tradition scientifique arabe*, Le Shî’isme Imâmite, cit.. L’abbassamento delle datazioni operato dal Ruska e ancora seguito (per Djâbir) dal Kraus (vedi anche Plessner e Ullmann) sembra un’ipotesi oggi meno sicura. Nel Cap. 2°, Sez. I, Parte II, abbiamo riportato gli estremi della discussione; vari autori tendono a rivalutare la correttezza della tradizione storica; tra questi anche Corbin, nella discussione alla relazione Fahad (p. 142); quest’ultimo ha tra l’altro messo in dubbio il *tópos* delle traduzioni dal greco che inizierebbero soltanto nel IX secolo, sottolineando (pp. 138-139) sia la testimonianza di an Nadîm (che le retrodata all’VIII secolo, precisamente per impulso di Khâlid) sia, tutto sommato, l’ininfluenza specifica della cosa, come avevamo già accennato ad loc. cit. in modo più generale. Sulla datazione alta rinviama comunque ad Hamarneh e ad Hashmi, cit. La revisione dei manoscritti, che avevano subito alterazioni nel passaggio alle edizioni a stampa, ha indotto L. Stavenhagen, *The Original Text of the Latin Morienus*, Ambix, 17, 1, 1970, a rivedere il giudizio sul personaggio, che sembra acquisire un’attendibile storicità nel contesto temporale attribuitogli all’interno della tradizione araba. Di Ruska cfr. *Arabische Alchemisten I. Châlid ibn Jazîd ibn Mu’âwija*, Heidelberg, Winter, 1924, seguito ancora dall’Ullmann, cit., p. 191 sgg. Il problema di Marianus/Morienus, il primo alchimista tradotto dall’arabo nel 1144 da Roberto di Ketton, è che la sua opera è rimasta soltanto nella traduzione latina, che tuttavia mostra di provenire da un testo arabo.

¹⁵ La storia dell’alchimia, anche soltanto di quella occidentale, è un campo d’indagine estremamente complesso arduo e specialistico, che non può essere affrontato nella nostra ottica; né c’interessa andare oltre i doverosi cenni, sottolineandone peraltro gli aspetti che ci appaiono significativi per la nostra vicenda. Ciò che ci preme portare alla luce ed esporre con una certa ampiezza, sono essenzialmente le strutture di

anche in occidente l'alchimia ha una sua storia e una sua evoluzione, tuttavia queste avvengono entro i parametri istituzionali definitivamente costituitisi all'interno dell'Islam. In altre parole, nel mondo arabo ha preso definitivamente corpo un sistema di pensiero con tutte le sue possibilità e i suoi limiti, al cui interno soltanto è ormai ipotizzabile qualsiasi variante; la storia dell'alchimia occidentale non è quindi altro se non l'esplorazione più o meno esaustiva, in chiave cristiana, delle possibilità offerte da quella islamica.

Molto interessanti ci sembrano, ai nostri fini, le considerazioni dell'Abel,¹⁶ il quale parte da un'affermazione che tocca il punto fondamentale da premettere ad ogni discussione sull'alchimia spirituale: in essa la filosofia, in particolare l'etica, e le intenzioni politiche, si mescolano alle dottrine cosmogoniche e "scientifiche", emanazioniste e magico-ermetiche, nella miscela caratteristica dell'Ismailismo. In particolare egli sottolinea la dipendenza tanto della fisica quanto dell'etica, dalla cosmogonia: una dipendenza che abbiamo notato più volte e che non cesseremo di notare in tutte le forme di pensiero "neoplatoniche", ove l'ontologia è l'elemento determinante di tutto il sistema.

Conseguenza logica (e non ingenua, come si usava giudicare) della struttura emanazionista di un cosmo ove tutto è a contatto con tutto, è il processo di continua trasformazione, simbolizzato in alchimia dall'uroboros. Questa trasformazione infinita -che abbiamo appena riscontrato nel pensiero di Bruno- conduce tuttavia ad un obiettivo che in Djâbir, come negli Ikhwân as Safâ', è costituito dal ritorno nell'Uno. La "scienza" ha allora per obiettivo la restituzione dell'anima a se stessa,¹⁷ e quindi nulla è più lontano, nell'alchimia di Djâbir, di una "fabbricazione dell'oro" intesa come desiderio di lucro.¹⁸ Il mito della trasmutazione dei metalli, che è presente come altro aspetto dell'alchimia araba,¹⁹ appare dunque il risultato della giustapposizione di dottrine neoplatoniche ad antiche ricette relative all'imitazione e alla tintura, che si pone a metafora o a processo speculare/parallelo del processo di trasformazione dell'uomo; la trasmutazione in oro altro non è che il raggiungimento dello stato perfetto, prelapsario. Questo fenomeno non è però relativo al solo individuo, esso produce un effetto di moltiplicazione che coinvolge il cosmo e l'intera umanità in funzione di realizzare "l'uomo grandissimo", cioè un intero organismo perfetto. La connessione con le ideologie estremiste sembra chiara.²⁰

Questi lineamenti ideologici li abbiamo già notati negli Ikhwân as Safâ', e lo Abel non manca di sottolineare le convergenze.²¹ Si tratta di un processo di liberazione totale dell'umanità dell'uomo, caratteristico dell'Ismailismo, ripetuto nel Sufismo dell'estremista al Hallâdj ed espresso sin dall'inizio dall'alchimista Maria.²²

L'alchimia araba trasmette dunque all'occidente una cosmologia nella quale l'universo è "una catena ininterrotta di interdipendenze" dalle sfere ai minerali,²³ e con essa non possono non trasmettersi -o quanto meno riprodursi o comunque ritrovare il proprio ambiente ideologico "naturale"- anche le conseguenze etiche, le tensioni utopiche, le potenzialità eversive.

Su un piano più strettamente "scientifico" questa visione di un cosmo tutto continuo e in stretto rapporto con le sfere celesti, comporta nell'Islam e comporterà in occidente lo sviluppo di una iatrochimica astrologica che tende a convergere con l'antica dottrina della *signatura rerum*; le affinità, le segrete corrispondenze astrali che stringono tra loro sostanze e individui, sono infatti indagabili attraverso le affinità formali. Quest'aspetto sarà particolarmente sviluppato da Paracelso, in concomitanza con il definitivo affermarsi degli aspetti speculativi dell'alchimia sotto l'influenza dell'ermetismo rinascimentale: abbiamo già segnalato l'importanza di Ficino come premessa al pensiero di Paracelso. Ci sembra utile segnalare, al riguardo, che in questo stesso periodo (XV-XVI secolo) si sviluppa la figurazione alchemica quale tentativo di esprimere verità mistiche.²⁴ Lo Abel sottolinea al riguardo, sia il ruolo di Ildegarda di Bingen, ricordato anche dalla Obrist; sia la grande fioritura di pensiero che percorre l'occidente tra il XIV e il XVI secolo, con la riscoperta di motivi "gnostici" e "orientali" in quello che fu definito il "panteismo popolare".²⁵

Con Paracelso dunque, l'alchimia occidentale tornerà a riscoprire pienamente le posizioni dell'alchimia araba, come abbiamo più volte ricordato e come sottolinea lo stesso Abel a conclusione della propria ricerca; contemporaneamente la concezione della malattia, abbandonata la dottrina degli umori, viene

pensiero dell'alchimia spirituale, che andremo rintracciando nei vari testi, e il cui culmine è rappresentato dal sistema paracelsiano. Infatti, come vedremo, queste strutture hanno un ruolo determinante in successive emergenze che giungono ben più in là nel tempo, mentre l'alchimia come pratica, ricordo annesso e sovente indecifrabile d'un passato empirico, può evolvere soltanto come pseudo-scienza o come statuto dubitabile d'una scienza alternativa, perdente. Per quanto riguarda la storia dell'alchimia, rinviamo perciò ai testi citati di Holmjàrd e di Halleux; molto meno al Thorndike, utile senz'altro per l'eccezionale lavoro di documentazione, inserito tuttavia in una cultura di fondo positivista che porta a fraintendere. Segnaliamo piuttosto, per il periodo che va sino al XV secolo, l'importante ricerca della Obrist, alla quale ci appoggeremo per alcuni aspetti cruciali [*Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*] Paris, le Sycomore, 1982].

¹⁶ *De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale*, cit.

¹⁷ *Ivi*, pp. 254-255.

¹⁸ *Ivi*, p. 265.

¹⁹ *Ivi*, p. 264.

²⁰ *Ivi*, pp. 266-267.

²¹ *Ivi*, pp. 268-269.

²² *Ivi*, p. 270.

²³ *Ivi*, pp. 270-271.

²⁴ Cfr. Obrist, cit.; tratteremo specificamente *infra* quest'importante sviluppo, dietro il quale s'intravedono i rapporti tra l'alchimia e il più generale fenomeno del non-conformismo.

²⁵ Abel, cit., p. 279 in n. 20.

intuita come squilibrio nel rapporto tra gli elementi. Questo approccio pre-scientifico rappresenta, secondo Abel, l'ultimo contributo dell'alchimia allo sviluppo del pensiero, prima di ridursi a mera "curiosità" e "gioco letterario".²⁶

L'arrivo dell'alchimia in occidente alla metà del XII secolo, avviato dalla prima traduzione di Roberto di Ketton (o di Chester) nel 1144, fu impetuoso: le traduzioni si succedettero rapidamente, numerose.²⁷ Uno degli aspetti più singolari di queste traduzioni, è costituito dalla difficoltà di comprendere il significato di molte parole del linguaggio alchemico; di qui il perpetuarsi, nei testi occidentali, di parole prive di senso, che divengono oggetto di complicate interpretazioni allegoriche.²⁸ Il fenomeno è tanto più intricato, in quanto già gli Arabi facevano uso di gran quantità di "nomi di copertura", parole con le quali si alludeva in codice a sostanze o fenomeni noti ai soli iniziati;²⁹ una pratica che discende da quella più antica dei segreti artigianali, in ragione dei quali le ricette venivano compilate in modo tale da esser comprensibili ai soli addetti ai lavori, e che certamente era stata resa più intricata dalle numerose parole straniere giunte nel corpo dell'alchimia araba.

L'alchimia araba si presentava inoltre duplice, perché tale essa era stata per le sue stesse origini: accanto all'alchimia come scienza spirituale dagli antecedenti eversivi c'era anche un'alchimia -quella di Râzi- che si poneva come tentativo di scienza sperimentale.³⁰ Tale duplicità fu recepita in Europa e teorizzata in modo chiaro già da Bacone,³¹ ma non deve essere interpretata come antitesi. L'argomento è stato trattato in termini molto equilibrati dalla Carusi.³² Secondo l'autrice, un discorso pienamente attendibile sulla realtà storica dell'alchimia, è ancora di là da venire, non soltanto per l'obiettiva scarsità di documenti sui primordi, ma anche per le centinaia di manoscritti non ancora esaminati. Ciò premesso, si può rilevare, grazie al contributo di numerosi studiosi (quelli stessi già da noi citati) che l'alchimia giunta all'occidente nasce già con un'impronta duplice: è una dottrina religiosa e filosofica che specula su ricette tecnico-artigianali delle più svariate provenienze (quelle che abbiamo citato). L'Islam diede impulso all'alchimia perché il processo di continua trasformazione degli esseri e delle cose è profondamente radicato nel Corano;³³ in particolare l'alchimia si sviluppò nell'esoterismo della Shî'a; vi fu un dibattito tra i suoi sostenitori (tra i quali al Fârâbî) e coloro che negavano la possibilità della trasmutazione dei metalli (al Kindî e Avicenna). Tra i primi tuttavia, nonostante i divergenti sviluppi "spirituali" e "pratici" (Djâbir e Râzi) non vi fu divergenza dottrinale: tanto la trasmutazione dell'adepto quanto quella dei metalli, trovano giustificazione nel medesimo apparato dottrinale.

Questa comune radice di alchimia pratica e religiosa è vigorosamente sostenuta anche da Halleux, che recepisce l'analoga valutazione del Ganzenmüller, respingendo la loro distinzione sostenuta dalla Crisciani.³⁴

Diverso e molto interessante è l'approccio all'alchimia occidentale condotto dalla Obrist,³⁵ secondo la quale la realtà dell'alchimia non viene colta né da coloro che ne sottolineano il carattere pseudoscientifico, né da coloro che ne esaltano quello esoterico: la "razionalità" dell'alchimia va infatti cercata soltanto all'interno di precise situazioni storiche.³⁶

²⁶ *Ivi*, pp. 282-283.

²⁷ Holmjarð, cit., p. 111 sgg; R Halleux, *The Reception of Arabic Alchemy in the West*, Enc. of the Hist. of Arabic Science, cit.

²⁸ Halleux, p. 843.

²⁹ Ullmann, cit., pp. 150-151. Per i nomi di copertura usati dagli Arabi, cfr. A. Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, D.A.W.B., Inst. für Orientalforschung 5, Berlin, Akademie, 1951.

³⁰ In questo senso l'alchimia medica -ricerca dell'*elixir*- si può assimilare a quella che tentava di operare sui metalli per la fabbricazione dell'oro.

³¹ Cfr. Halleux, *Les textes alchimiques*, p. 43, che riporta le parole di Bacone in *Opus tertium*: l'alchimia speculativa studia la generazione delle cose dagli elementi, quella operativa insegna la produzione di prodotti artificiali migliori di quelli naturali. L'alchimia "speculativa" quindi non coincide alla lettera con quella spirituale, ma questa non può che essere una conseguenza di quella, se si ricorda che la divinizzazione dell'adepto è concettualmente sorretta dall'ontologia e dalla cosmogonia "neoplatoniche" che giustificano la possibilità della trasmutazione in generale.

³² P. Carusi, *Teoria e sperimentazione nell'alchimia medievale nel passaggio da oriente a occidente*, Conv. Int. La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo, Roma, 1984, *ivi*, A.N.L., 1987.

³³ *Ivi*, p. 362.

³⁴ Halleux, cit., p. 82. In un altro studio della Crisciani, (*La "questio de alchimia" fra Duecento e Trecento*, Medioevo, 2, 1976) nel quale era stato molto sottolineato l'aspetto tecnico-pratico della prima alchimia occidentale, l'autrice aveva sostenuto (p. 162) che l'alchimia latina conobbe il proprio apogeo tra il XIV e il XV secolo. Ora, nella successione delle fasi storiche dell'alchimia occidentale, il XV secolo è il momento nel quale la "pratica" cede rapidamente il posto all'alchimia spirituale, con la quale prende corpo il momento a nostro avviso più significativo dell'alchimia occidentale: ci sembra quindi che l'opinione della Crisciani tenda a sottovalutare l'importanza dell'alchimia spirituale rispetto a quella "pratica", anche perché la prima viene considerata in rapporto di successione temporale rispetto alla seconda, che marcherebbe il citato apogeo. A noi sembra che l'alchimia spirituale non soltanto sia l'unico possibile esito di una disciplina che sul piano scientifico fu una pseudoscienza, legata alla sovrapposizione di schemi accademici su un'autentica pratica artigianale (le citazioni "tecniche" degli alchimisti sono assolutamente banali); ma che essa costituisca anche il solo contributo non caduco, dal momento in cui assume un preciso ruolo nel dibattito ideologico-culturale del XVI-XVII secolo (per inciso: il momento di reale e documentato apogeo in termini di diffusione). A partire dalle premesse gioachimite già abbracciate nel XV secolo, l'alchimia spirituale costituisce infatti non soltanto una delle manifestazioni dell'ermetismo rinascimentale, ma rappresenta una vera e propria controcultura nei confronti del rinnovato classicismo e del nuovo razionalismo che accompagnano la politica degli Stati Assoluti nel "secolo di ferro". Sull'accento posto dalla Crisciani sugli aspetti pratici dell'alchimia intesa come "scienza naturale", cfr. ancora Halleux, cit. p. 134. Del resto, anche autori del XIII-XIV secolo, come Arnaldo da Villanova e Giovanni Rupescissa, sono vicini al Gioachimismo, ed in tal senso viene letto il loro interessamento all'alchimia: cfr. Halleux, cit., p. 141; W.H.L. Ogrinc, *Western Society and Alchemy from 1200 to 1500*, *Journal of Medieval History* 6, 1980, p. 107 e p. 116.

³⁵ B. Obrist, *Die Alchemie im mittelalterlichen Gesellschaft*, W.F. 32, cit.

³⁶ *Ivi*, p. 36. La Obrist ha potuto dare importanti contributi con il suo approccio, che riteniamo ampiamente condivisibile. Ciò che ci sembra viceversa meno condivisibile, è il suo attacco frontale -tanto frontale da non distinguere neppure bene le posizioni del "nemico"- contro l'interpretazione junghiana, che ha certamente vistosi limiti, ma anche molti meriti, e non può essere liquidata con lo sprezzante giudizio di "unwissenschaftliche Literatur". Se mai, andrebbe ricordata l'importanza della sua "scienza dell'anima" postromantica, nel denunciare le vistose

La Obrist suddivide gli sviluppi dell'alchimia in due grandi periodi: il 1200-1300 e il periodo successivo. Nel primo periodo essa appare connessa con la metallurgia: trasmutazione significa distillazione, uso di sostanze chimiche; gli alchimisti sono, in altre parole, degli specialisti.³⁷ Lo sviluppo della fondazione teorica della prassi appare alla Obrist un episodio che inizia con l'avanzare del XIII secolo e che si completa con il XIV, un periodo nel corso del quale si costituisce, si discute e si rivela sperimentalmente smentita, la dottrina della trasmutazione dei metalli attraverso la loro riduzione a *materia prima*.³⁸

A questo punto però, con il XIV secolo, l'industria mineraria europea entra in crisi; l'alchimia, che da un punto di vista della fondazione della dottrina della trasmutazione dei metalli, è giunta ad un punto morto, si avvia ad un nuovo percorso: il grande bisogno di danaro di una classe dirigente impegnata in continue guerre, apre la via all'opera dei falsari. La bolla di Giovanni XXII del 1317 condanna infatti l'alchimia non già come eresia, ma come pratica della falsificazione della moneta.³⁹

Nella successiva parte del suo articolo (pp. 53-59) la Obrist tenta di enucleare le ragioni della definitiva affermazione dell'alchimia come dottrina spirituale nel corso del XV-XVI secolo; qui tuttavia non ci sentiamo assolutamente di seguirla nell'analisi, allorché afferma che la fondazione della trasmutazione nella metafisica ha origine nell'impossibilità di sviluppare un modello puramente naturalistico per la trasmutazione stessa. In realtà l'ibrido di un determinismo naturalistico innestato su un'ontologia neoplatonica è una caratteristica generale -lo abbiamo già visto- del singolare "neoplatonismo" che giunge all'occidente dal mondo arabo nel XII secolo. Quegli sviluppi dottrinali che la Obrist imputa alla difficoltà di giustificare l'alchimia entro l'imperante modello aristotelico delle università, sono in realtà una *premissa ideologica* (religioso/eversiva) dell'alchimia stessa. Dire perciò che "l'alchimia spirituale ha una funzione ideologica",⁴⁰ è quindi corretto a patto di ricordare che questa sua funzione è nella stessa fondazione della dottrina già sin dai tempi della Shi'a. L'alchimia va letta nella storia, come giustamente sostiene la Obrist, ma la sua storia inizia in tempi lontani, e nella storia di quei tempi acquisisce un codice genetico necessariamente destinato a riaffiorare. Di fatto l'alchimia, come la magia, è una "scienza" estremamente equivoca ed ambivalente, che porta nelle proprie stesse strutture la possibilità di interpretazioni opposte; come la magia (e l'astrologia) essa si presta a sviluppi razionalisti (destinati a fallire la conferma sperimentale: dunque è una pseudoscienza) contraddicendo la propria fondazione nell'ontologia neoplatonica. Anche nell'alchimia infatti, s'immagina un processo di trasformazione regolato da cause "naturali" -cioè da *leggi deterministiche*- che agiscono in un cosmo la cui giustificazione è nell'ontologia neoplatonica; comprensibile quindi che, a seguito del fallimento sperimentale (come sostiene la Obrist) *ma ben di più per ragioni di coerenza interna, e più ancora nell'ambito del generale mutamento culturale portato da Umanesimo e Rinascimento*, l'alchimia tenda a diventare sempre meno "scienza naturale" e sempre più arte divina. *In un Neoplatonismo pienamente recuperato per ragioni che eccedono la semplice evoluzione interna dell'alchimia*, il mondo diviene il luogo di manifestazione di forze divine: sono queste dunque che l'alchimista deve sollecitare, per la stessa complicità dell'uomo con il divino. L'alchimia si fa dunque religione -recuperando le premesse poste nella Shi'a- ma religione eretica, secondo una logica che ormai conosciamo.

Diviene allora interessante l'analisi della logica alchemica, molto puntuale, condotta da Antoine Faivre.⁴¹ Il primo punto che egli sottolinea è il rifiuto della logica concettuale che guida il Razionalismo: sono

aporie del razionalismo scientifico, e nel recuperare il valore e il significato del pensiero mitico; senza la sua ricerca erudita e onnivora sulla fenomenologia delle manifestazioni psichiche, non si potrebbe fondare, ad esempio, la stessa opera del Kerényi.

³⁷ *Ivi*, pp. 40-42.

³⁸ *Ivi*, pp. 43-48.

³⁹ *Ivi*, pp. 48-52. In realtà i falsari rappresentano già una delle componenti dell'alchimia araba (Ullmann, p. 150; Abel, discussione della relazione Anawati in "Oriente e Occidente nel Medioevo. Filosofia e scienze", cit., p. 345) e in Italia l'accusa era già stata avanzata nel corso del XIII secolo (Ogrinc, cit., pp. 105-106). Di quest'ultima vicenda la Obrist (p. 52 in n. 93) dà una giustificazione un po' sbrigativa e meccanicistica, per non aver tenuto conto dell'effettiva coesistenza di diverse realtà. In effetti i falsari, almeno nelle accuse che si sollevano, sembrano una costante della pratica alchemica, e non c'è nulla di singolare in questa loro costante presenza. Anche l'Ogrinc nota tuttavia un cambiamento d'atteggiamento e di pratica nel corso del XIV secolo; l'alchimia si "popolarizza" e si "laicizza" (compaiono i trattati in volgare, si diffonde la pratica) mentre aumenta la diffidenza. Ogrinc sottolinea al riguardo non soltanto i timori d'inflazione provocati dal presunto "oro" alchemico, ma anche la progressiva identificazione dell'alchimista con un sovriverso (p. 125).

⁴⁰ Obrist, cit. p. 56. Segnaliamo che anche lo Halleux, *L'alchimiste et l'essayeur*, W.F. 32, cit., avanza l'ipotesi, che non ci sentiamo di condividere, secondo la quale l'alchimia spirituale sarebbe stata il ripiegamento di una ricerca che aveva fallito la verifica sperimentale (p. 291). L'ipotesi in sé ha un'origine più lontana, essendo stata avanzata nel contesto di un'ampia disamina dal Ganzenmüller, *Alchimie und Religion*, D.A.G.M.A. 5, 1942, pp. 343-345. Il Ganzenmüller aveva passato in rassegna molte ipotesi sulla natura dell'alchimia (dottrina gnostica, scienza naturale, tradizione ermetica, eresia, etc.) sottolineando quanto di attendibile e di inattendibile vi fosse sostenuto. Venendo all'alchimia medievale, aveva sottolineato la natura "concreta" del pensiero medievale in materia di analogie, onde l'analogia tra la creazione dell'oro e quella dell'uomo perfetto veniva vissuta in modo reale: l'alchimia era un'attività religiosa, ma il linguaggio chimico non costituiva una mera copertura. Perseguire uno scopo, era di fatto perseguire anche l'altro; il fallimento della sperimentazione in laboratorio avrebbe perciò operato una scissione all'interno dell'alchimia: da un lato, per alcuni, essa sarebbe divenuta un'operazione meramente religiosa sotto metafora chimica; dall'altro, altri avrebbero perseguito una ormai evidente pseudoscienza. Come si vede, il Ganzenmüller ha un'opinione complessa e articolata sul fenomeno che differenzia l'alchimia del XV-XVII secolo da quella del XII-XIV, e non dà giudizi troppo facili o frettolosi. Ora, ciò che noi intendiamo soprattutto sottolineare, è che questa "svolta" è possibile perché implicita nella "carta costituzionale" dell'alchimia, che è manifestazione di un pensiero precisamente localizzabile nell'area dell'eterodossia "gnostica". L'alchimia "pratica" è infatti pensabile soltanto sulla base di un'ontologia e di una cosmogonia che conducono/ricondono a quella "spirituale", nel senso che di tali strutture, che la fondano, la prima è debitrice ad un pensiero più generale che si esprime pienamente soltanto nella seconda.

⁴¹ *Alchimie occidentale et logique aristotélicienne*, R.H.R. 181, 1972. L'articolo è citato con apprezzamento anche dallo Halleux (cit., p. 134) il quale tuttavia insiste sul fatto che l'analisi del Faivre si fonda su testi del XVI secolo, e perciò non può valere per l'alchimia del XIII secolo

abbandonati i suoi principi fondamentali, vale a dire quello d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso. Altro caposaldo di questa logica è il modo in cui viene pensata la materia: i 4 elementi sono modalità assunte dalla *materia prima* in un processo dinamico; come abbiamo già visto nei sistemi neoplatonici ismailiti vi è quindi un processo discendente/ascendente tra questa e quelli, che costituisce la premessa indispensabile al concetto di trasmutazione.

I principi costitutivi della materia "corporea" sono a loro volta non i 4 elementi stessi -nella loro accezione "corporea"- ma tre altri: Zolfo, Mercurio e Sale. Questi tre principi rappresentano, rispettivamente, lo spirito, l'anima, e la loro *syzygie*; il Sale rappresenta però anche il luogo dove questa avviene, cioè il corpo.

Si noti l'originalità di questa costruzione. Qui ci si pone nell'ambito della tradizionale tripartizione dell'uomo, e si pone la *syzygie* come operazione indispensabile al compimento dell'opera; al tempo stesso però quest'opera non può compiersi se non nel corpo; il corpo così divinizzato diviene la Pietra filosofale.⁴² Si esprime con ciò il fondamentale postulato alchemico: non può darsi il corpo senza lo Spirito, lo Spirito senza il corpo. In altre parole: ciò ch'è in alto è come ciò ch'è in basso, in analogia con il processo fisico sul quale da sempre hanno speculato gli alchimisti allorché, sotto l'azione del calore, liquidi e solidi assumono lo stato di vapori per poi tornare a condensare nei recipienti.

Il sale s'identificherà dunque con Cristo, cioè con la Pietra filosofale, con l'opera perfettamente realizzata nella quale anima e Spirito formano la *syzygie* fissata nel corpo. La "cristificazione" dell'uomo -di se stesso- diviene in occidente lo scopo fondamentale dell'adepto.

Quanto al processo necessario per giungere al compimento dell'opera, esso si articolerà sulla ripetizione dei due momenti della dissoluzione e della coagulazione (*solve et coagula*): si dissolvono i tre principi e si opera una nuova fissazione di anima/spirito (mercurio/zolfo). Ciò significa morte (*putrefactio*) del corpo e ricerca di un nuovo corpo che non è più *quello "corporeo"*, ma un corpo *spirituale*. La vicinanza con certe dottrine anabattiste ci sembra interessante; Faivre tuttavia preferisce sottolineare il più generale fenomeno della morte/rinascita iniziatica.⁴³

Vi è poi un aspetto importante dell'opera che Faivre sottolinea, e sul quale ci sembra opportuno riflettere. L'opera *non è mai compiuta*, ma è in perpetuo divenire. In altre parole, in essa si esprime un principio dialettico che, contrariamente a quanto avviene nella dialettica hegeliana, *esclude la possibilità della sintesi*, quella possibilità grazie alla quale lo Storicismo pretese di portare l'Assoluto in terra e di traguardare il futuro: due capisaldi dell'ideologia dell'Occidente, anche nella sua versione marxista.

Al contrario, la dialettica alchemica è *infinitamente aperta come la vita*; nella sua più coerente versione neoplatonica, liberata dai determinismi delle "leggi naturali", l'alchimia mostra un cosmo perfettamente analogo a quello ermetico descritto dal Garin, anch'esso infinitamente aperto e percorso da segrete simpatie; un organismo vivente nella cui vita si manifesta la vita del divino, eternamente aperto al nuovo, mai rinchiudibile nella tautologica circolarità del sapere concettuale.

Il processo di redenzione della materia e di se stesso (l'uno si specchia nell'altro) intrapreso dall'alchimista occidentale, diviene allora un percorso nella redenzione generale del cosmo da restituire allo stato prelapsario; una vera e propria eterodossia religiosa, a proposito della quale vien fatto di pensare al principio fondamentale della costituzione dei corpi formulato da Djâbir: all'interno essi hanno natura opposta rispetto a quella che rivelano all'esterno.⁴⁴ La mente non può che correre ai concetti di *bâin* e di *zâhir*, e alla discussione sulla loro contrapposizione/armonia, che percorre la speculazione ismailita; soprattutto deve riflettere sulle strutture metafisico/ontologiche di un pensiero che immagina una realtà nascosta contrapposta a quella evidente.

Il Faivre sottolinea l'intrinseca eterodossia religiosa dell'alchimia con queste parole: "On comprend que les philosophes influencés par l'alchimie presentent de la divinité une image assez différente de celle de l'Église romaine; celle-ci, pétri d'esprit latin et de logique aristotélicienne, en présente une image qui se veut identité par excellence, unité dans laquelle disparaissent toute multiplicité, toute diversité".⁴⁵ Ciò premesso il suo pensiero va agli sviluppi della teosofia di Böhme, fondati sulla concezione di un Dio in divenire (aggiungiamo: che si rivela nella natura al cui interno è racchiuso); osservazione quanto mai pertinente ma sulla quale soprassediamo, perché di Böhme ci occuperemo in un altro capitolo.⁴⁶

Ciò che vogliamo sottolineare, con riferimento alle impeccabili osservazioni del Faivre, è che in questa concezione *assai avanzata* dell'alchimia, è presente tutto lo sviluppo del pensiero rinascimentale, ivi

senza i dovuti aggiustamenti. Al riguardo possiamo soltanto aggiungere che tra l'alchimia del XIII secolo e quella del XVI, intercorre la stessa differenza -dal punto di vista dell'impalcatura di pensiero che le sostiene- che abbiamo notato tra la magia del XIII secolo e quella del XVI. In altre parole, nei tre secoli interposti muta l'atteggiamento della cultura con l'intervento determinante dell'ermetismo e del neoplatonismo così come affermatosi nel XV-XVI secolo con le traduzioni dal greco; ne consegue che l'aristotelismo, così importante nel XIII-XIV secolo con il suo determinismo, e così singolarmente impostato sull'ontologia neoplatonica, cede il posto ad un più autentico neoplatonismo con la sua concezione spirituale del cosmo quale trasparenza del divino, e suo campo d'azione. In questa nuova cultura divengono perfettamente pertinenti le osservazioni del Faivre, come nota giustamente lo Halleux.

⁴² Questo processo si trova ampiamente descritto da Jung in *Mysterium Coniunctionis*, Torino, Boringhieri, 1989.

⁴³ Loc. cit., p. 107.

⁴⁴ Cfr. A. Siggel, *Das Buch der Gift des Gâbir ibn Hayyân*, cit., p. 3.

⁴⁵ Loc. cit.

⁴⁶ Dopo il riferimento a Böhme, Faivre prosegue e conclude incanalando la discussione verso forme di esoterismo (Pernety, Martin, Willermoz) delle quali egli tratta abitualmente, ma che non interessano la nostra indagine.

inclusi gli sviluppi del cabbalismo; il processo alchemico descritto dal Faivre, con la sua dialettica eternamente aperta che rende necessaria l'eterna ripetizione di un'opera mai conclusa, riconduce infatti ai concetti più profondi della Qabbalah: all'inesauribilità di *'En Soph*, all'interminabilità della dialettica degli opposti. Questa irrisolvibilità della tensione e la conseguente eternità del moto, che abbiamo osservato già in Bruno, parla, in termini religiosi, di un tempo messianico il cui raggiungimento non è un evento puntuale, ma uno stato che prende corpo nell'inseguimento. Parla cioè di un'utopia che torna al suo giusto posto: in un non luogo da dove essa muove la storia. Siamo dunque ad un livello molto avanzato, e certamente un pensiero come quello analizzato dal Faivre non è retrodatabile rispetto alla sua collocazione naturale, il XVI secolo.

Come abbiamo già accennato, dobbiamo quindi ricordare sempre che l'alchimia occidentale incontra una propria evoluzione; sebbene non sia nostro obiettivo trattarne, ci sembra anche opportuno offrirne qualche cenno, per consentire al lettore una collocazione dei testi e degli autori il cui nome maggiormente ricorre, ma soprattutto perché sono interessanti i percorsi socio-politici di questa disciplina.

Ci sembra utile, al riguardo, segnalare il conciso *excursus* posto dalla Crisciani ad introduzione del testo di Petrus Bonus,⁴⁷ perché, unitamente alle più generali ricerche citate,⁴⁸ consente di riflettere su un percorso del quale c'interessano gli sbocchi.

Il XII e il XIII secolo sono caratterizzati essenzialmente dal flusso delle traduzioni dall'arabo,⁴⁹ ma già con il XIII secolo inizia un'alchimia propriamente occidentale: appaiono le prime opere di compilazione, nelle quali un ruolo preminente e anche di vero e proprio iniziatore, spetta al Domenicano Vincenzo di Beauvais con il suo *Speculum naturæ*;⁵⁰ accanto a lui si colloca Michele Scoto († 1235) al quale sono attribuiti tre trattati; uno di essi, lo *Ars alchemiæ*, con una certa sicurezza.⁵¹

⁴⁷ Pietro Bono da Ferrara, *Preziosa Margarita Novella*, Ed. dal volgarizzamento. Intr. e note a cura di C. Crisciani, Firenze, La Nuova Italia, 1976. Della Crisciani, cfr. anche *The Conception of Alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, *Ambix*, 20, 3, 1973.

⁴⁸ Thorndike, Holmijard, Halleux.

⁴⁹ Tra i testi tradotti, oltre a quello di Morienus (testo critico. L. Stavenhagen, *A Testament of Alchemy being the Revelation of Morienus to Khalid ibn Yazid*, Hanover, New Hampshire, 1974) e alla *Tabula Smaragdina*, che abbiamo già citato, alcuni meritano di essere ricordati. Tra i testi di Djābir fu forse tradotto il *Libro dei LXX* (Holmijard, p. 75 e p. 116); furono tradotti testi di Avicenna (o pseudopigrafi come il *Liber Abuali e Ad Hasem regem Epistula*, del quale esiste l'originale arabo: cfr. H.E. Stapleton - R.F. Azo - M. Hidāyat Husain - G. Lewis, *Two Alchemical Treatises attributed to Avicenna*, *Ambix*, 10, 2, 1962); di Rāzī (attribuito: in realtà pseudopigrafo, cfr. Halleux pp. 69-70) fu tradotto il *Libro degli Allumi e dei Sali* (cfr. J. Ruska, *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, Verlag Chemie G.M.B.H., 1935) che appare riutilizzato da Vincenzo di Beauvais nei suoi *Speculum naturale* e *Speculum doctrinale*, e riassunto nel *De mineralibus liber* di Garlandus. Ancora di Rāzī (autentico) fu tradotto il *Secretum secretorum* (da non confondersi con quello pseudoaristotelico già citato) per il quale cfr. J. Ruska, *Übersetzung und Bearbeitung al-Rāzīs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Q.S.G.N.W.M., Bd. 3, Heft 4, Berlin, Springer, 1935 (storia delle traduzioni latine); dello stesso, *Al-Rāzīs Buch Geheimnis der Geheimnisse*, ivi, Bd. 6, 1937 (traduzione del testo arabo). Sul testo di Rāzī cfr. anche H.E. Stapleton - R.F. Azo, *Chemistry in 'Iraq and Persia in the Tenth Century A.D.*, M.A.S.B., VIII, 6, 1927 (a pp. 394-395 si può trovare, tra l'altro, una "messa in chiaro" delle funzioni e dei significati di spiriti, anime e corpi nell'alchimia di laboratorio di Rāzī). Sulla sua alchimia cfr. anche Partington e Heym citt. in Bibliografia. Fu inoltre tradotto Zosimo, che divenne il latino "Rosinus" (la r e la z si possono confondere traducendo dall'arabo); fu tradotta Maria (*Practica Mariæ Prophetissæ sororis Moysi*); il misterioso Artepheus (discepolo di Balinās), Mahrīris (*Tractatus Micreris*), il cui nome deriva forse da quello di Mitridate Eupatore (cfr. Sezgin, p. 105). Sulle traduzioni in generale Halleux, pp. 64-72, dà nel testo e nelle note sufficienti informazioni; ricordiamo inoltre il più generale testo dello Haskins, cit.; qui ci limitiamo a segnalare alcuni titoli di maggior interesse. Di Djābir fu tradotto, sotto il nome di Geber, il *Kitāb al Rahmat (Liber Misericordiæ)* unico testo del *corpus* geberiano che non appartiene al "Geber latino" (cfr. *infra*). Sul testo cfr. E. Darmstädter, *Liber Misericordiæ Geber*, S.A. 17, 4, 1925: il suo linguaggio descrive ipotetici fenomeni fisici che sembrano chiaramente alludere ad un'alchimia spirituale. Di Ibn Umāil fu tradotto il *Libro dell'acqua d'argento e della terra stellata*, sotto i titoli *Epistula solis ad lunam crescentem* e *Tabula chemica Senioris Inhab filius Hamuel*. Questo testo del X secolo ripete numerosi passaggi della *Turba philosophorum*: cfr. M.A. Turāb 'Alī - H.E. Stapleton - M. Hidāyat Husain, *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammed bin Umāil (10th Century A.D.)*, M.A.S.B. XII, 1, 1933. Ugualmente tradotta fu la *Turba philosophorum*, un testo sulla cui origine e datazione vi è una lunga *querelle*, per la quale rinviamo a Sezgin, cit., pp. 60-65; su di esso però cfr. la ricerca di Plessner (edita postuma) *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie. Studien zum Text und Inhalt der Turba Philosophorum*, Wiesbaden, Steiner, 1975; e U. Rudolph, *Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der Turba Philosophorum*, *Oriens* 32, 1990 (che, tra l'altro, riassume di nuovo la questione, aggiornandola). Il testo arabo fa parlare un gran numero di filosofi greci, e Plessner ritiene di rinvenirvi tracce di un'autentica dossografia relativa ai presocratici, e la via attraverso la quale l'alchimia greca penetrò nel mondo arabo; il testo arabo è però perduto, salvo i passi recuperati da Stapleton, cit.; ne è rimasta soltanto la traduzione latina e ciò rende difficile il giudizio. Il Rudolph ha messo fine all'ipotesi di Plessner, mostrando che la vera fonte della "filosofia presocratica" contenuta nel testo, sono le *Refutationes* di Ippolito; egli ha inoltre avanzato l'ipotesi che il testo arabo fosse più ampio della traduzione latina. Sezgin, accogliendo l'ipotesi di Ruska, ritiene che il testo arabo rappresenti una traduzione dal greco (pp. 63-64); l'analisi comparata con gli altri autori indicherebbe una data di composizione del testo greco da collocarsi nel IV secolo, tra gli scritti di ps.Democrito (Bolo di Mende) e quelli di Zosimo. Già altri autori avevano comunque sottolineato la natura religiosa e monoteista dello scritto, che quindi verrebbe confermata dallo studio del Rudolph. Segnaliamo infine che la stagione delle traduzioni ha termine con il XIII secolo; al 1301 appartengono infatti le ultime traduzioni, relative a ps.Platone: cfr. Thorndike, vol. 3°, p. 47; Crisciani, *Introduzione a Pietro Bono*, cit., p. X. Entrambi si rifanno alla data stabilita sull'esame dei manoscritti da Waley Singer (*Alchemical Texts bearing the Name of Plato*, *Ambix* 2, 3-4, 1946, p. 124) per il *Liber Platonis de tredecim clavibus (Liber quattorum)*.

⁵⁰ Cfr. Holmijard, pp. 121-122; Thorndike, vol. 2°, pp. 475-476; qui l'alchimia, secondo la linea di Rāzī, è intesa come scienza della natura. Anche il Francese in lingua Bartolomeo si era interessato all'alchimia sotto la stessa angolatura: cfr. Holmijard, pp. 119-121; Thorndike, vol. 2°, pp. 401-435. Entrambi operarono nella prima metà del XIII secolo.

⁵¹ Michele Scoto operò alla corte di Federico II, a stretto contatto con la cultura araba ed ebraica. Traduttore, diede con lo *Ars alchemiæ* una *practica*: cfr. M. Haskins, *The "Alchemy" ascribed to Michael Scot*, *Isis*, 10, 2, 1928, che sospende il giudizio sulla paternità (p. 359). Il trattato è anche attribuito a Frate Elia, il discusso successore di Francesco alla guida dell'Ordine e capo dei "conventuali" nella lotta contro gli "spirituali". Per la sua vita arrogante e dispendiosa, passò in odore di alchimista: cfr. p. 354. Su di lui e sull'accusa di alchimia che gli fu rivolta dallo Spirituale Clarenò, cfr. E. Lempp, *Frère Elie de Cortone*, Paris, Fischbacher, 1901, pp. 121-123. Per il testo cfr. S. Harrison Thompson, *The Texts of Michael Scot's Alchemie*, *Osiris*, 5, 1938; il testo è alle pp. 532-557. Cfr. inoltre Halleux, cit., pp. 100-101; Thorndike, vol. 2°, pp. 307-337; D. Waley Singer, *Michael Scot and Alchemy*, *Isis*, 13, 1, 1929, che riporta una sua definizione dell'alchimia rimasta famosa: *Buffo gradiens per terram et aquila volans per aerem est magisterium*. Col rospo e l'aquila si allude al fisso e al volatile.

Le due figure che dominano il XIII secolo sono il Domenicano Alberto Magno e il Francescano Ruggero Bacone; all'alchimia s'interessò anche Tommaso d'Aquino, al quale fu attribuito un testo famoso, oggetto di studi junghiani, l'*Aurora consurgens*.⁵² Bacone (1219-1292) fu una figura eccentrica dalla vita difficile, a causa delle proprie idee; molte le opere che gli sono attribuite, ed è verosimile che in parte siano sue. Come Francescano fu uno Spirituale, ed è con lui che l'alchimia occidentale ha i primi contatti con il millenarismo gioachimita;⁵³ con lui si stabilisce l'esistenza di un'alchimia speculativa accanto alla pratica, e un rapporto di continuità tra essa, la filosofia e la medicina.⁵⁴

Con il passaggio tra il XIII e il XIV secolo i contatti tra alchimia e Gioachimismo si fanno più evidenti: le due principali figure di alchimisti sono infatti Arnaldo di Villanova e Giovanni Rupescissa, che abbiamo già incontrato come Gioachimiti. Il *corpus* di Villanova è vastissimo, ma è ritenuto prevalentemente pseudepigrafo; non tutto però, e, quel che anche interessa, le opere sembrano comunque risalire al tempo della sua vita.⁵⁵ Come tali esse resterebbero pur sempre testimonianza dell'alchimia del suo tempo, come lo è il grande *corpus* ps. lulliano che non ha nulla a che vedere con Lullo, ma che è stato composto, dopo la sua morte, prevalentemente nel XIV secolo.⁵⁶ Arnaldo, o chi per lui, è il primo a introdurre l'analogia tra Cristo e la Pietra filosofale, che sarà ripresa da Giovanni Rupescissa.⁵⁷

Quest'ultimo rappresenta un punto di svolta importante nella storia dell'alchimia occidentale, perché è lui a sviluppare pienamente per primo -in occidente- la dottrina della Quintessenza, che avrà un ruolo centrale nella successiva alchimia.⁵⁸ Per Aristotele il 5° elemento (l'etere) era il costituente dei corpi celesti; il Neoplatonismo ne aveva fatto il veicolo dell'anima, corpo dei demoni e degli angeli.⁵⁹ Gli alchimisti, mantenendo la dottrina del pneuma o *spiritus*, quale materia sottile, immaginarono che esso si potesse estrarre dai corpi per distillazione.⁶⁰

⁵² Per l'analisi del *corpus* di Alberto Magno -in gran parte respinto- e di Tommaso -apocrifo- cfr. Halleux, cit., pp. 102-105, e la relativa bibliografia cit. a p. 22. Alberto Magno conosceva l'alchimia ma la confutava. Quanto a Tommaso, una parte dell'*Aurora consurgens* è stata edita e commentata dalla junghiana M.L. Von Franz, N. York-London, Pantheon Books, 1966, sotto il profilo della psicologia analitica. Il suo accostamento alla figura di Tommaso morente non ha trovato consenso. D. Golze, J. Telle, H.J. Vermeer, hanno pubblicato uno pseudepigrafo del XIV secolo sotto il titolo *Der alchemistische Traktat "Von der Multiplikation" von pseudo-Thomas von Aquin*, S.A., Heft 19, Wiesbaden, Steiner, 1977. Su Alberto Magno cfr. gli articoli del Kibre in Bibliografia, e Thorndike, vol. 2°, pp. 517-592.

⁵³ Crisciani, *Introduzione* a Pietro Bono, cit., p. XI; su Bacone cfr. Holmjar, pp. 127-131; Thorndike, vol. 2°, pp. 616-691. Sul piano scientifico, Bacone fu un visionario senza confronti, in grado di credere fermamente nella futura capacità dell'uomo di conoscere le leggi della natura, e di farne uso per creare un mondo tecnologico. Nelle sue visioni non è particolarmente rilevante l'aspetto "scientifico" (che si può dire assente) quanto la capacità di affermare i bisogni dell'uomo e il suo diritto e la capacità, con l'arte, di soddisfarli tecnologicamente: egli sogna apparecchi che un giorno saranno realizzati sotto forma di aeroplani, navi a motore, automobili, macchine per il sollevamento dei pesi, etc. Questo rifiuto dello *status quo* e pretesa di un mondo a misura d'uomo, s'inquadrano nella logica del Millenarismo così come abbiamo tentato di delinearla: rifiuto di questo mondo in nome d'un altro, nel quale bisogni e desideri saranno realizzati. Sui rapporti che si stabiliscono tra il millenarismo gioachimita degli Spirituali francescani e l'alchimia, in particolare attraverso la figura di Arnaldo, cfr. E. Benz, *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen*, Z.K.G. 52, 1933, in particolare alle pp. 100-108. Benz, dopo aver sottolineato la concezione della medicina come rinnovamento dell'uomo, mostra le strette analogie che si formano all'interno del pensiero alchemico di Arnaldo (che influirà potentemente su Paracelso) tra rinnovamento dell'uomo e della società, alchimia dei metalli e medicina. Quest'alchimia non ha soltanto valenza medica e mistica, ma anche sociale.

⁵⁴ Holmjar, p. 130. Un estratto pubblicato da A.G. Little, cit., Fase. IX, 1928, alle pp. 181-186, sostiene a p. 184 che la natura, con l'aiuto dell'arte, può dar luogo ad un corpo immortale, operazione che egli paragona alla produzione dell'oro. Abbiamo perciò l'equazione Oro=Perfezione=Immortalità; il raggiungimento dell'oro alchemico si raffronta dunque alla reintegrazione nello stato prelapsario. Sulla particolare religiosità degli alchimisti e di Bacone, cfr. Crisciani, cit., p. XV: siamo in presenza di una religiosità spirituale e perciò "trasversale", aperta a Giudei e Musulmani, che viene vista con gran sospetto dai Domenicani, difensori dell'ortodossia. La Crisciani sottolinea questo passaggio da un interesse iniziale per la novità "scientifica" che coinvolge i Domenicani, interessati a ricollocare nel Cristianesimo la "scienza" proveniente dall'Islam, alla condanna, da parte loro, di una disciplina che iniziano a comprendere come eterodossia, perché tale si rivela nel momento in cui è fatta propria dagli spiritualisti. Il mutamento di posizione avviene tra gli ultimi decenni del XIII secolo e i primi del XIV (cfr. pp. XIII-XVI). Secondo la Crisciani (p. XVIII) l'obiettivo della condanna ecclesiastica, che nella Bolla di Giovanni XXII appare una condanna dei falsari -l'alchimista e il falsario confondono le proprie strade sin dagli albori- è il delinarsi di un impianto religioso autonomo ed eretico; come "scienza" al contrario, l'alchimia poteva ben subordinarsi alla Chiesa. La Crisciani aveva già trattato l'argomento in *La "questio de alchimia"*, etc., cit., con riferimento anche alle ricerche di Thorndike, vol. 3°, p. 39 sgg., e di Ganzenmüller (*Die alchemie im Mittelalter*, cit.). Un altro Francescano, Paolo di Taranto, che scrive verso la fine del XIII secolo, è stato identificato come il Geber latino (lo ps. Djäbir, cfr. *supra*, in n. 49); su quest'ultimo cfr. E. Darmstädter, *Die Alchemie des Geber*, Berlin, Springer, 1922; sulla sua identificazione con Paolo di Taranto, cfr. W. Newman, *New Light on the Identity of "Geber"*, S.A. 69, 1985; dello stesso, *Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages*, Isis, 80, 1989.

⁵⁵ Cfr. Halleux, pp. 105-107, che lascia aperta la questione rispetto alla severa decimazione del *corpus* operata da Thorndike, 3°, pp. 52-84; 2°, pp. 841-861. Su Arnaldo cfr. anche Holmjar, pp. 132-136.

⁵⁶ Sul *corpus* ps. lulliano cfr. Thorndike, 4°, pp. 3-64 e M. Pereira, *Alchemical Corpus attributed to Lull*, cit. Quest'ultima sottolinea che, nonostante sia pseudepigrafo, il *corpus* non costituisce un'operazione mistificante; esso, al contrario, è una componente importante della cultura alchemica medievale e rinascimentale, con rinvii all'opera (autentica) di Rupescissa, dal quale riprende la dottrina della Quintessenza. Assieme a Rupescissa e al *corpus* villanoviano, ps. Lullo rappresenta un importante precedente per l'alchimia paracelsiana; esso è strettamente connesso con la contemporanea cultura della Francia meridionale e della Catalogna, riguardo le quali la Pereira ricorda (p. 4) i Begardi di Valencia e gli Spirituali.

⁵⁷ B. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, cit., pp. 61-62.

⁵⁸ Cfr. Halleux, *Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa*, cit., dal quale citiamo da p. 252 sgg.

⁵⁹ Ricordiamo la dottrina del pneuma da noi citata dal *De insomnis* di Sinesio nel precedente capitolo.

⁶⁰ Kraus, cit., vol. 2°, p. 153, segnala che Djäbir chiama anche "quinta natura" o "polvere dispersa" quella "sostanza" di cui dicemmo al Cap. 2°, Sez. I; quella cioè che si addiziona alle 4 nature per dare origine ai singoli corpi. Dunque esiste sin dall'inizio nell'alchimia una dottrina della Quintessenza quale "sostanza" universale e al tempo stesso specifica di ogni corpo. Essa "riempie gli interstizi" tra le nature, dirigendosi verso una di esse, guidata dal desiderio dell'anima (p. 159). Questa dottrina si troverà espressa in Paracelso: la Quintessenza non è nessuno dei 4 elementi, ma è unita a uno di essi; la Quintessenza dell'oro, ad esempio, è il fuoco. Cfr. *L'utopia alchemica*, etc., cit., nel testo e in n. 10. La

Per Rupescissa la Quintessenza è il cielo incorruttibile, ed è creata da Dio per le necessità del corpo corruttibile; si può estrarre dalla natura per l'artificio umano, in particolare dal vino che ha una grossa Quintessenza; essa è detta anche cielo umano perché, come la Quintessenza in cielo mantiene i 4 elementi, così l'acqua ardente (ottenuta dalla distillazione del vino) preserva il corpo oltre il suo ultimo termine; tuttavia, pur essendo incorruttibile rispetto ai 4 elementi, non lo è in assoluto come il cielo, altrimenti si potrebbe pensare di raggiungere per suo tramite la vita eterna.⁶¹ Il tema è trattato anche nel *De aqua vitae* di Arnaldo, che il Thorndike considera un falso, e Halleux un precedente.⁶²

La dottrina della Quintessenza di Rupescissa merita un'attenta riflessione. In primo luogo essa è ben inserita all'interno di una precisa struttura di pensiero: essa infatti ricalca la dottrina di Djâbir, e quindi, come quella, manifesta un preciso retroterra cosmogonico. In secondo luogo essa è ben attenta ad evitare le conseguenze ereticali più grossolane, vale a dire ad ipotizzare la divinizzazione dell'uomo carnale. Lo pneuma neoplatonico e la Quintessenza alchemica che ne deriva, sono *corpi*, ancorché *sottili*; la Quintessenza riconduce quindi non alla dottrina del corpo spirituale, ma a quella del corpo sottile o *astrale*, che sarà sviluppata in modo organico da Paracelso. Questi usa anche il termine *spiritus vitae* per indicarvi lo spirito vitale che anima in generale il vivente, e non per nulla la Quintessenza si presenta sin dall'inizio come il risultato di una distillazione. Anche per quanto concerne i livelli della corporeità, Arnaldo anticipa in un certo qual modo Paracelso: questi parla di tre corpi, materiale, astrale e spirituale, dei quali soltanto l'ultimo immortale; e Arnaldo pensa a due livelli della materia, uno relativo al mondo elementale, l'altro alla Quintessenza.⁶³

Quel che ci interessa segnalare, per ora, è che con la dottrina di Rupescissa, che avrà molto seguito e che torna nel contemporaneo *corpus ps.lulliano*, testimoniando una sistematizzazione dell'alchimia peculiare del XIV secolo, ci si trova dinanzi a qualcosa che va *oltre* le semplici *practicae* del XIII secolo; qui s'inizia a ritrovare il fondamento metafisico che sostiene *ab initio* l'impalcatura "sperimentale" dell'alchimia/scienza della natura. Ci sembra inoltre non irrilevante il fatto che tale riscoperta avvenga in ambiente gioachimita, e ci sorge il sospetto che certe reticenze degli alchimisti, allorché sostengono di non volersi spingere oltre, non siano soltanto artificio retorico, ma possano nascondere, in alcuni casi, concreti timori di esporre dottrine censurabili per il chiaro retroterra ereticale: certo è che qui l'elemento religioso inizia a venire in primo piano. Una notazione analoga si può fare per l'inglese John Danstin, vissuto nella prima metà del XIV secolo: l'alchimista vi appare come figura religiosa che coopera con Dio nella creazione, proseguendone l'opera.⁶⁴ Alla metà del XIV secolo è da ascrivere anche il commento alla *Tabula Smaragdina* di John Garland, nel quale ci è sembrato di rilevare un già evidente processo d'ideologizzazione (cfr. *supra*, in nota 1).

Certamente, con il XIV secolo il problema dell'alchimia si pone all'attenzione nel dibattito socio-culturale: è ormai evidente che essa non può più considerarsi un evento "scientificamente neutrale", una tecnica di laboratorio ad eventuale uso delle istituzioni, priva di una propria valenza ideologica. Sembra inoltre che fosse entrata in circolazione una certa quantità di oro falso,⁶⁵ e ciò poteva porre dei problemi d'ordine; si richiedeva quindi un'attenta considerazione della materia. Il riesame dell'intera questione fu dunque condotto dal ferrarese Petrus Bonus, che conclude il suo *Pretiosa margarita novella* a Pola, nel 1330,⁶⁶ dov'era medico del Comune.⁶⁷

Considerato a giusta ragione dal Thorndike "an exceedingly prolix work",⁶⁸ il suo trattato è stato valorizzato dalla Crisciani, che tuttavia non ne nasconde il carattere pedantemente accademico, del resto rilevato anche da altri.⁶⁹ In effetti la prolissità del Bonus non fornisce grandi idee; fornisce però, come sottolinea la Crisciani, molta informazione sullo stato della "questione", e la possibilità di esaminare tale stato con una certa trasparenza.

dottrina è espressa nel *Neun Bücher Archidoxis*; Halleux ricorda che essa è già in Grossatesta (B.G.Ph.MA. IX, 1912, pp. 35-36). La Quintessenza è altra cosa rispetto alla Pietra filosofale per Paracelso, nella cui dottrina la Pietra filosofale è uno dei 4 Arcani (cfr. *infra*).

⁶¹ Johannis de Rupescissa, *De consideratione Quintae Essentiae*, in *Alchemiae quam vocant artisque metallicae doctrina*, Basel, Perna, 1572, 2 voll.; vol. 2°, pp. 366-380. Paracelso, nel *De vita longa*, dove affronta il problema della "vita enochiana" (cfr. *infra*) ritiene che la Quintessenza possa allungare la vita in modo straordinario.

⁶² Thorndike, 3°, p. 68; Halleux, *Les ouvrages, etc.*, p. 253.

⁶³ Halleux considera la Quintessenza di Rupescissa "un synonyme d'elixir et de lapis philosophorum". Paracelso, che è molto attento all'ontologia, conformemente ai tre livelli del suo schema, distingue con cura la Quintessenza dalla Pietra, che è per lui principio *immateriale*, uno dei 4 Arcani; del resto, se la Pietra è Cristo, essa non può che porsi su un livello divino, quindi incompatibile con il livello comunque materiale della Quintessenza e del pneuma. Questo è un punto sul quale non tutti hanno l'attenzione dottrinale di Paracelso; molti alchimisti minori ed orecchianti sono frequentemente dei pasticcioni.

⁶⁴ Cfr. W. Theisen, *John Danstin: the Alchemist as co-Creator*, *Ambix*, 38, 2, 1991. Su Danstin, cfr. Thorndike 3°, pp. 85-102.

⁶⁵ Cfr. Holmjar, p. 164, che collega il fenomeno al Decretale di Giovanni XXII, nel quale, in effetti, si condannano gli alchimisti *in quanto falsari* (cfr. Halleux, pp. 125-126). Sottolineiamo ancora una volta, riprendendo la già citata affermazione di Abel (XIII Conv. Volta, p. 345) che *tre livelli sono sempre coesistiti nell'alchimia*, sin da quella araba: quello artigianale della falsificazione o imitazione (originario); quello della metafora religiosa che allude ad un pensiero gnostico/neoplatonico ("iniziativo", frutto di un riutilizzo delle osservazioni di laboratorio per la costruzione della metafora e del suo linguaggio); quello dell'illusione pseudoscientifica, che a nostro avviso è frutto dell'interpretazione razionalistica della metafora religiosa, con la quale comunque s'intreccia in modo anche inestricabile, perché poggia sulla stessa ontologia neoplatonica.

⁶⁶ Su Pietro Bono, oltre alla citata edizione del testo in volgare ad opera della Crisciani, cfr., della stessa, *The Conception of Alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, *Ambix*, 20, 3, 1973; Thorndike 3°, pp. 147-162.

⁶⁷ Crisciani, *Introduzione* cit., p. XLIV.

⁶⁸ Thorndike, 3°, p. 152.

⁶⁹ Cfr. Crisciani, *The Conception of Alchemy, etc.*, cit., pp. 165-167; *La "questio de Alchimia, etc."*, cit., pp. 144-154.

Se ne ricava il quadro di un'evoluzione quale sopra accennavamo, perché Bono appare ormai conscio non soltanto dell'importanza dell'aspetto religioso, *ma anche dell'impossibilità di pensare il compimento dell'opera in sua assenza.*⁷⁰ La stessa Crisciani, nell'inquadrare la riflessione di Bono nell'ambito del suo tempo, sottolinea il legame che si era venuto formando tra alchimia e eterodossia,⁷¹ un legame che sposta rapidamente il campo d'operazione degli alchimisti non soltanto fuori degli Ordini, ma al servizio dei principi, in funzione di supporto ideologico. L'alchimia si costituisce dunque come campo di speculazione indipendente dalle correnti filosofiche ufficiali -legate all'ortodossia- disponibile a nuove ed eterodosse scelte ideologico-culturali.⁷²

Secondo la Obrist,⁷³ l'importanza data da Pietro Bono all'aspetto religioso, va considerata nell'ambito di una necessità di rifondare l'alchimia all'inizio del XIV secolo, dopo che era apparso evidente il fallimento delle operazioni di laboratorio; riprendendo la metafora araldiana della Passione di Cristo come archetipo del processo alchemico, Pietro tende a trasportare nella visione un "sapere" che non è razionalmente contenibile nel concetto.⁷⁴ Ora, se il rapporto figura/concetto assunto dalla Obrist, è non soltanto valido, ma anche una valida chiave per comprendere l'inizio della figurazione alchemica, troppo sbrigativa ci sembra l'assunzione di una progressiva spiritualizzazione dell'alchimia a seguito dei fallimenti sperimentali.

La tesi della Obrist, che sembra avere lontane radici in Ganzenmüller (cit. in n. 40), merita di essere brevemente esposta nelle sue premesse, perché consente di affrontare problemi che ci sembrano centrali per la nostra esposizione. Il suo punto di partenza è costituito essenzialmente da un attacco frontale all'interpretazione junghiana, che ha una sua precisa funzione. Di questa viene confutata non soltanto l'interpretazione metastorica, argomento che avrebbe una sua precisa validità, ancorché non totalizzante: vari aspetti dovrebbero discutersi, ma anche i presupposti culturali ai quali l'interpretazione stessa si riaggancia. Secondo la Obrist -con la quale si deve in linea di massima concordare- Jung legge tutta l'alchimia attraverso l'interpretazione del dotto paracelsiano Gerard Dorn,⁷⁵ e quindi, di fatto, attraverso Paracelso, collocandosi all'interno di un filone culturale che va da Eckhart a Silesio, cioè nella tradizione del Protestantismo germanico dell'età barocca.⁷⁶ Jung, afferma la Obrist, "proietta il mito protestante della ricerca solitaria, interiore e immediata del credente, sull'alchimista del Medioevo: questo è un pre-riformatore solitario, e tutta l'alchimia (è) un'impresa opposta ai dogmi della Chiesa. L'alchimista diviene così un eretico".⁷⁷ Ciò non sarebbe dimostrabile.

Da questo momento la tesi si sviluppa sino alle conseguenze dalle quali siamo partiti, puntualizzata da molte giuste osservazioni, come il fatto che l'alchimia subisce l'attrazione della magia "naturale" a partire dal XV secolo.⁷⁸ Ora, a noi sembra che l'ipotesi di una "conversione" dell'alchimia medievale da scienza naturale a mistica eterodossa a seguito del fallimento sperimentale (ipotesi che ci lascia dubbiosi) trovi la propria premessa metodologica precisamente nel rifiuto di tralasciare l'alchimia con gli occhi dello spiritualista riformato; ciò che si riconnette anche ad un'altra ipotesi che ci aveva lasciato dubbiosi, quella di un'acme dell'alchimia nel XIV-XV secolo, cui avrebbe fatto seguito una sua decadenza (cfr. *supra* in n. 34). Quest'impostazione appare troppo legata all'indimostrata (e abbandonata) relazione tra alchimia e scienza, intesa nel senso moderno della parola, della quale l'alchimia avrebbe rappresentato un primo vagito. Noi riteniamo viceversa che il vero punto d'arrivo e la massima espressione dell'alchimia, siano costituiti dall'alchimia spirituale del XVI-XVII secolo, e riteniamo *non casuali, ma significativi, i suoi rapporti con lo spiritualismo riformato.*

Le tesi della Obrist, per quel che concerne la ragione delle mutate tendenze dell'alchimia nel XIV-XV secolo, ci sembrano infatti meno sostenibili di altre che si potrebbero avanzare, fermo restando che quel mutamento di tendenza esiste, e che l'alchimia del XVI-XVII secolo è ben diversa da quella del XIII-XIV, con il XV secolo a far da cerniera, come aveva già visto il Ganzenmüller.⁷⁹

In primo luogo, abbiamo appena accennato che l'alchimia tende ad assumere, a partire dal XIV secolo, e dopo che ne era stato vietato l'esercizio agli Ordini, una valenza ideologica alternativa, al servizio dei principi; sembra però poco probabile che si possa finanziare ed utilizzare una cultura "oggettivamente" smentita. L'argomento della mancata convalida sperimentale non costituisce, del resto, una novità: non soltanto la "convalida sperimentale" *ovviamente* non vi fu mai, ma già dai tempi di al Kindî era stata affermata

⁷⁰ *The Conception of Alchemy*, p. 171.

⁷¹ *ivi*, p. 177. È appena il caso di ricordare quanto abbiamo esposto nei due capitoli relativi al Libero Spirito e al Gioachimismo, per quanto concerne le vicende del XIV secolo.

⁷² *ivi*, p. 179. Sui rapporti tra alchimia e potere politico nel XIV secolo, cfr. anche Halleux, pp. 121-127.

⁷³ *Les débuts, etc.*, cit., p. 60.

⁷⁴ *ivi*, pp. 61-63.

⁷⁵ *ivi*, p. 18.

⁷⁶ *ivi*, p. 19; per Eckhart cfr. p. 18. Quanto a noi, ricordiamo che di Eckhart segnalammo la singolare convergenza con il pensiero dei Sūfi: e Djābir era considerato un Sūfi. Lo Spiritualismo e l'alchimia sono strade convergenti.

⁷⁷ *ivi*, p. 19. Fu il Ganzenmüller a sottolineare l'improponibilità dell'equazione alchimista medievale = eretico.

⁷⁸ Obrist, cit., p. 43. L'attrazione è inevitabile per due ragioni: una ragione è costituita dall'ontologia sulla quale poggia l'alchimia, l'altra dall'indubbio fascino culturale del neoplatonismo ermetico dell'Umanesimo, che, come abbiamo notato nel precedente capitolo, fornisce le basi dottrinali per giustificare la più "rozza" magia del XIII-XIV secolo.

⁷⁹ *Alchimie und Religion*, pp. 338-341. Il punto di svolta, sul quale tutti concordano, è costituito dal *Libro della Santa Trinità*, che risale all'epoca del Concilio di Costanza.

l'impossibilità che avesse luogo; se poi la storia dell'alchimia è costellata da imbroglioni e creduloni, ciò fa parte di vicende note e denunciate sin dagli albori, che tuttavia non avevano mai indotto alcun ripensamento nei sostenitori dell'arte. D'altra parte, non si può retrodatare al XIV secolo una mentalità scientifica di tipo moderno; l'alchimia perciò non poteva essere oggetto di una *cogente* smentita "scientifica" -né lo fu- e i due "partiti" (detrattori e sostenitori) potevano soltanto lottare ad armi pari sul piano di contrapposte dottrine, restando ai detrattori peraltro l'arma fondamentale del semplice buonsenso, che era sempre esistito a render dubbia la reale trasmutabilità dei metalli. Ciò che si può affermare è quindi soltanto che la cultura accademica, universitaria, non accolse mai l'alchimia,⁸⁰ ma questo era ben da attendersi già per semplice schieramento ideologico, e comunque avvenne sin da sempre.

In effetti, a noi sembra che la dottrina alchemica, per il suo stesso statuto ontologico, rientri necessariamente nell'ambito più generale delle operazioni magiche, regolate dall'azione degli astri⁸¹ o da quella teurgica: essa ha quindi soltanto due possibilità teoriche di verificarsi realmente, per magia o per aiuto divino; conseguentemente, vista con lo sguardo dell'ordine costituito, qualora non sia truffa può esser soltanto eresia, per l'equiparazione stabilita, a partire dal XIV secolo, tra "alterazione delle leggi fisiche" (*scil.*: "aristoteliche") intervento di forze malvage, ed eresia.⁸² Come vera e propria diavoleria, l'alchimia fu infatti considerata dalla Chiesa nel corso del XVI-XVII secolo.⁸³

La vera ritirata dell'alchimia si avrà infatti con la fine del XVII secolo, allorché gli sviluppi della scienza classica e il Razionalismo che la sorregge, ne faranno una patetica sopravvivenza, peraltro destinata a far da *placebo* nella cultura marginale per tutto il XVIII secolo; ma ancora una volta la sua sconfitta non sarà determinata tanto dall'incapacità di mantenere le promesse (la produzione dell'oro) quanto dal mutamento culturale che tende a rendere risibile l'utopia. L'alchimia infatti, in tutta la sua storia, non aveva mai prodotto l'oro: eppure aveva attratto intelligenze non mediocri, anche eccezionali come Paracelso. Se ciò non accade più, lo si deve, a nostro avviso, non semplicemente agli sviluppi della scienza, quanto, assai di più, al diverso orientamento culturale del quale lo sviluppo della scienza è piuttosto una conseguenza; e per capire questo mutamento si dovrebbero prendere in considerazione eventi politici, sociali, economici, che debordano i nostri limitati interessi.⁸⁴

Nel XVI-XVII secolo le cose stanno diversamente. Come ha ricordato lo Scherer producendo significativi dati numerici,⁸⁵ questo periodo costituisce il momento di massima espansione della cultura alchemica; l'introduzione della stampa conduce a ripetute edizioni dei vecchi manoscritti, cui si aggiunge una vasta produzione di nuove opere, le cui caratteristiche differiscono radicalmente da quelle delle opere del XIII-XIV secolo. Singolare è il percorso dei testi editi, che lascia intendere il mutamento del pubblico.

Già il Ganzenmüller aveva ritenuto di dover segnalare l'importanza del *Libro della Santa Trinità* come punto di svolta: esso infatti viene scritto in tedesco, contrariamente alla precedente letteratura in latino.⁸⁶ Il diffondersi dell'interesse per l'alchimia presso i ceti medi (professionisti, artigiani, mercanti, clero minore) porta a produrre le nuove opere del XVI-XVII secolo prevalentemente in volgare, o a tradurre in volgare opere latine; tuttavia l'interesse di un pubblico colto per le grandi operazioni editoriali a circuito internazionale, porta

⁸⁰ Cfr. W. Newman, *Technology and Alchemical Debate*, cit., p. 425.

⁸¹ Cfr. C. Burnett, *The Astrologer's Assay of the Alchemist: Early References to Alchemy in Arabic and Latin Texts*, *Ambix*, 39, 3, 1992.

⁸² Cfr. quanto detto al Cap. 6° della Parte I, Sez. II, relativamente all'inizio della grande caccia alle streghe dopo la fine del Catarismo, allorché la "superstizione" della magia popolare viene ri-rubricata come "eresia".

⁸³ Cfr. *L'Introduzione di R. Scherer (Hrsg.) a Alchimie. Die Jungfrau im blauen Gewande*, Teilheim, Teilheimer Verlag, 1988, p. 13; M. Baldwin, *Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?*, *Ambix* 40, 2, 1993: il punto era la liceità di un'operazione ritenuta *diabolicamente possibile* alla quale i Gesuiti portavano molto interesse.

⁸⁴ Si consideri, al riguardo, quanto esposto ed analizzato nel 3° vol. di Braudel, *Civiltà materiale, economia, capitalismo*, cit., e, più in generale, l'enorme espansione geografica ed economica dell'Europa a partire dal XVII secolo; l'affermazione dell'Inghilterra e la sua Rivoluzione del 1688, con la contemporanea crisi della logica politica del Re Sole e del mercantilismo colbertiano; lo spostamento degli interessi oltre Oceano; il grande coinvolgimento di risorse umane e il continuo bisogno di sviluppo tecnologico che tutto ciò comporta. L'Europa che si affaccia al XVIII secolo è completamente cambiata rispetto a quella che aveva affrontato il XVII; la tecnologia e la scienza iniziano ad affermarsi come attività autonome, *apparentemente sottratte all'ipoteca ideologica*. In realtà quest'ultima esiste, ma inizia ad essere così ovvia -contrariamente alla vecchia e controversa ideologia su base religiosa- da divenire poco a poco sottaciuta, facendosi comun denominatore della nuova società: è il nuovo razionalismo d'origine cartesiana che sancisce l'universale e scontata manipolazione della *res extensa*, secondo le strutture d'una Ragione materialista. La logica alchemica con la sua ontologia non hanno più retroterra sociale, perché una nuova unanimità -entusiasta o sottomessa- si è creata attorno alla forza incontestabile dello sviluppo. Sul retroterra della "neutralità della scienza" alla fine del XVII secolo, cfr. anche Scherer, cit., p. 19. Quanto poi, infine, al presunto "fallimento sperimentale", val la pena di ricordare che R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, cit. in n. 17 a Hoheisel (cfr. *infra*, in n. 90) ha rilevato il carattere già da sempre "fantastico" delle ricette alchemiche. Nel vol. 1° della sua opera (Leiden, Brill, 1955), a p. 135, scrive egli infatti in modo perentorio: "It is still widely believed that the Papyrus Leidensis X and the Papyrus Holmiensis are such technological handbooks, though in a rather mutilated form. However both Pfister (15) and Reinking (16) whose excellent book was unfortunately never carried beyond the proof-stage, have proved that these two papyri can never have represented real textbooks or collections of recipes for dyers and metallurgists, as in this form the recipes can not yield any practical results". Il corsivo è nostro; i numeri tra parentesi si riferiscono alla Bibliografia citata dal Forbes.

⁸⁵ Cit., p. 17. Tra il 1600 e il 1620 si contano circa 150 nuove opere a stampa ogni anno; la Guerra dei Trent'anni segna un'interruzione, ma poi la produzione risale sino al 1680. Basandosi su una media di 500-800 copie per ogni edizione, ciò rappresenta una produzione annua di 75.000-120.000 volumi, *circa 2 milioni in quei soli vent'anni*: una cifra che si commenta da sola.

⁸⁶ *Die Alchemie im Mittelalter*, cit., pp. 37-38; la cosa è sottolineata di nuovo ad apertura del successivo studio *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, A.K.G. 29, 1939: il XV secolo segna l'inizio di una diffusione in un pubblico più vasto: cfr. Scherer, cit., p. 13.

anche al fenomeno inverso, alla traduzione in latino (lingua internazionale delle classi colte) dei testi in volgare.⁸⁷

L'alchimia era dunque tutt'altro che in discredito; al contrario, era in piena fioritura, in precisa connessione con il grande fenomeno della dissidenza religiosa che va dal XIV al XVII secolo, e che ha il suo acme nella Riforma, radicale e non. La scienza della natura era allora altra cosa da quella odierna, intendiamo dire "altra cosa" come *contenuti e finalità*; essa non era infatti conoscenza di leggi da verificare per fini interni alla scienza stessa o allo sviluppo tecnologico: essa era conoscenza dell'ordine divino nascosto nel Creato, era quindi strettamente legata alla religiosità.⁸⁸ Al momento in cui questa si rivelò, nell'alchimia, una religiosità "eretica" in quanto non riconducibile alla concezione della natura propria del razionalismo della Chiesa, l'alchimia rimase tuttavia ben viva nel mondo protestante, luterano e calvinista.⁸⁹

In questo senso essa sembra strettamente connessa con la religiosità riformata, e soprattutto con lo Spiritualismo riformato, proprio in quanto la riflessione sulla natura diviene il ponte per un rapporto mistico tra l'adepto e Dio. Accade così che, bandita dal Cattolicesimo, l'alchimia trovi il suo sviluppo nell'ambito della Riforma, dove la sua ragion d'essere è innanzitutto religiosa;⁹⁰ e che in tale veste essa subisca al tempo stesso la condanna dei Gesuiti.⁹¹

Il suo parallelismo con le varie forme di dissidenza dei secoli XIV-XVII può essere tuttavia rilevato anche da un altro aspetto, dalla sua tendenza a rompere la barriera dei limiti umani, ponendo l'arte al di sopra della natura, in grado di render perfetto ciò che la Creazione ha lasciato imperfetto. Abbiamo già notato, al riguardo, che l'alchimia sembra implicata nella stessa concezione che conduce all'estetica manierista, quella cioè nella quale l'arte non imita più la natura, ma quest'ultima si fa imitatrice dell'arte, com'è proclamato apertamente dal Tasso. Sul piano esistenziale, questo porre l'uomo come ultimo creatore implica qualcosa di molto importante, che sembra connesso con la tradizione millenarista e con il Paese di Cuccagna, oltretutto col futuro mito tecnologico: la creazione di un mondo *totalmente umano*, dove si spezza il rigido determinismo delle leggi fisiche, storiche e sociali. L'oro è l'*elixir* sono la stessa cosa,⁹² nel senso che rappresentano lo stesso mito di perfezione, e che il secondo si può ricavare dal primo come *oro potabile*.⁹³ In ciò l'alchimia manifesta un'intima contraddittorietà: immagina un uomo *oltre* la datità naturale, un Prometeo manipolatore, sulla base di una concezione che postula la perfetta armonia Dio/natura/uomo.⁹⁴ Questa contraddizione si risolve però se si pensa, in una logica gnostica o millenaristica, ad una realtà archetipa dell'uomo che va oltre l'uomo immerso nella storia: allora l'acquisizione di una vita eterna nel perfetto benessere rappresenta il recupero della condizione prelapsaria. Elemento religioso, iatrochimico e chimico, si saldano nel non-luogo dell'utopia, e la contraddizione si sposta, come sempre, in un'utopia che si vorrebbe realizzare in terra. Sembra che l'occidente viva di questa contraddizione, latente in molte sue ideologie, anche odierne: *immaginare di realizzare, nell'ambito della storia, la fuga dalla storia*.

Al riguardo l'alchimia rappresenta un sistema di pensiero coerente con il proprio fondamento ontologico: la fuga diviene rifiuto di confronto col molteplice, letto soltanto a partire dal richiamo all'Uno: la

⁸⁷ Scherer, p. 18.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 11-12. La produzione dell'oro resta semplicemente un *parergon* accanto al fondamentale lavoro, costituito dal perfezionamento dell'adepto (*ivi*, p. 47).

⁸⁹ *Ivi*, pp. 48-50.

⁹⁰ Cfr. J.W. Montgomery, *Cross, Constellation and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of the Reformation*, *Ambix*, 11, 2, 1963, p. 73. Il linguaggio dell'alchimia diviene il tedesco (*ivi*, p. 78) ed esprime un misticismo estraneo alle confessioni, ma di radice luterana. Lutero stesso sottolinea che l'opera alchemica è una chiara e sottile allegoria della Passione (p. 79); suo figlio, Paolo, fu alchimista (*ivi*) applicando, come medico, la terapia dell'oro potabile. Il luterano Libavio difendeva l'omnipresenza di Dio nell'ambito dei fenomeni naturali, criticando così l'autoreferenzialità della scienza (*ivi*, pp. 79-80). L'*Amphitheatrum sapientiae* di Khunrath (Hanover, Guilelmus Antonius, 1609, le cui splendide 8 tavole iniziali illustrano questa concezione meglio di qualunque testo) testimonia la "teocentricità della filosofia alchemica" (*ivi*, p. 81). Michael Maier, che testimonia un misticismo roscruciano, nei suoi *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, Antonius Hunnius, 1607; anastatica, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1972, connette la dottrina luterana della presenza reale con il perfezionamento del mondo operato tramite la Pietra filosofale (*ivi*, p. 82). Vogliamo ricordare, al riguardo, che la dottrina del Cristo/Pietra filosofale, iniziata con Arnaldo e Rupescissa, è molto più di una metafora, perché in essa è in sintesi la concezione della scienza naturale come atto religioso, sopra citata; cfr. al riguardo K. Hoheisel, *Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg*, W.F. 32, cit., il quale sottolinea l'aspetto essenzialmente gnostico di tale religiosità. L'autore ricorda che l'ambiguità scienza/religione esiste sin dall'opera di Djābir (e di Zosimo) e ne insegue le manifestazioni attraverso gli alchimisti occidentali. Nell'alchimia occidentale egli ritrova così elementi simbolici che riconducono a radici gnostico/neoplatoniche (p. 83). Senza dubbio questi riferimenti sono più che leciti se si tratta di paragonare strutture logiche o di rifarsi agli aspetti aurorali dell'alchimia nel IV-VIII secolo, nel medio oriente bizantino ed islamico. Per quanto concerne però gli esiti moderni, non si vede quali siano i rapporti storici; qui il Cristo/Lapis ci sembra in ben più stretto rapporto con quanto abbiamo notato circa la cristificazione dell'Eletto in Mūntzer e nel susseguente Spiritualismo riformato; prima di ciò, con le attese gioachimitiche e con la mistica dei Begardi. La crescente evidenza religiosa dell'alchimia tra il XIV e il XVII secolo ci sembra in stretto rapporto culturale con i contemporanei fenomeni di dissidenza; così infatti essa viene letta dai Gesuiti: una rigenerazione spirituale che pretende di aver luogo fuori dai sacramenti e dai dogmi della Chiesa, e che pretende di dare una lettura propria di incarnazione, nascita, passione, morte e resurrezione (Baldwin, cit., p. 60).

⁹¹ Cfr. Baldwin, cit. Due grandi nemici dell'alchimia, Cartesio e Merenne, furono allievi dei Gesuiti; tuttavia non soltanto alcuni Gesuiti si dedicarono all'alchimia, ma, a quel che sembra, non senza il silenzio/assenso della Compagnia (p. 45; p. 49).

⁹² Scherer, p. 15.

⁹³ L'oro potabile si ricava generalmente da una lamina d'oro immersa nella Quintessenza di vino (acquavite): cfr. Halleux, *Les ouvrages, etc.*, cit., p. 255; viene poi somministrato al malato. La Quintessenza, di uso medico e non, si estrae da varie sostanze (*ivi, passim*); l'oro potabile definisce anche altri prodotti di uso medico: cfr. G. Testi, *Dizionario di alchimia antiquaria*, Roma, Mediterranee, 1950, p. 46 e pp. 132-134. Una revisione generale dell'argomento sin dalla più alta antichità in E. Darmstaedter, *Per la storia dell'Aurum potabile*, *Archeion* 5, 1924.

⁹⁴ Scherer, p. 41.

“sperimentazione” alchemica non è che il tentativo di “comprovare” una metafisica, tentativo impossibile ma del quale si deve prender coscienza se si vuol comprendere l’inscindibile unità dei tre piani, chimico, iatrochimico e religioso, cioè la religiosità della scienza naturale dalla quale siamo partiti. Tutto ciò rientra nel più vasto piano della magia naturale, a sua volta ancorato a quel particolare neoplatonismo del XII secolo già sopra descritto.⁹⁵ la cosmogonia si sviluppa dalla Volontà divina e dalla sua prima emanazione, l’Intelletto, per principi “naturali”, dettati dallo svolgimento dell’intrinseca razionalità del cosmo, inerente all’*anima mundi*; questo svolgimento è regolato dagli astri “ministri di Dio”, e per questa ragione l’uomo può indagare razionalmente le leggi della natura, specchio della razionalità divina al pari della ragione umana.

Il sistema logico/ontologico dell’alchimia occidentale è dunque questo, lo stesso del neoplatonismo del XII secolo, e lo è sin dagli inizi; la sua evoluzione in senso “spirituale” nel XVI-XVII secolo non è discordante con l’evoluzione contemporanea di tutta la cultura neoplatonica, ed è uno svolgimento al tempo stesso storico e “logico” in direzione del recupero di più lontane fondamenta neoplatoniche, analogo a quello che conduce alla magia spirituale di Ficino.⁹⁶ Il laboratorio si trasforma così in oratorio,⁹⁷ ma se l’alchimia occidentale ha una svolta progressiva a partire dal XIV secolo, il “fallimento sperimentale” non ha in ciò alcuna rilevanza: qui non siamo in presenza di una fantomatica critica scientifica *ante litteram*.⁹⁸ Un’osservazione come quella di Berthelot,⁹⁹ che vede una “maggior razionalità” del Geber latino rispetto al vero Djābir, ha in sé tutto il deviante pregiudizio autodefinitorio dello “Occidente”, che riguarda la propria storia attraverso il razionalismo ottocentesco. Se mai, ciò che conduce l’alchimia a dottrine oggi improponibili, è l’applicazione di una logica razionalista su un’ontologia neoplatonica, che fu evento proprio degli Arabi e del Medioevo occidentale, ove diede origine ad un “misticismo materialista”,¹⁰⁰ in questo senso la sua evoluzione spiritualista è un affinamento e un coronamento dei suoi principi.

Se mai, è precisamente l’affermarsi di un nuovo Razionalismo, quello scientifico, che diviene egemone con la fine del XVII secolo, ciò che conduce l’alchimia a una patente scissione tra pseudo-scienza di retroguardia, presto scomparsa, ed esiti *persistenti ma palesemente irrazionalisti* che prosperano nell’occultismo del XVIII-XX secolo,¹⁰¹ mostrando ancora una volta, se ve ne fosse bisogno, che esiste un solo Irrazionalismo, e che esso è il volto oscuro del Razionalismo, al quale deve ricondursi come tentativo di trattare razionalisticamente ciò che il Razionalismo è costretto ad espungere e a sorvolare.

Tornando all’argomento che più ci sta a cuore, quello della collocazione dell’alchimia nella cultura occidentale del XII-XVII secolo, collocazione a partire dalla quale debbono essere intese, a nostro avviso, le sue espressioni, vogliamo sottolineare che essa costituisce una delle manifestazioni del non-conformismo, al quale è connessa, è geneticamente legata, e del quale condivide le evoluzioni. In tal senso è perfettamente comprensibile che, terminata la breve illusione di poterne fare un uso “pratico”, *non appena la Chiesa iniziò a veder più chiaro nei suoi statuti*, l’alchimia entrasse a far parte dell’eresia.

Per quel che ne abbiamo potuto comprendere, nell’alchimia occidentale confluiscono vari sviluppi già esaminati in altri capitoli; più precisamente, essi possono essere così riassunti. Un primo filone è costituito dall’eredità del neoplatonismo arabo attraverso quello occidentale del XII secolo, lo stesso che dà luogo anche al movimento del Libero Spirito e dei Begardi, e al Libertinismo spirituale; questo filone ha un rapporto del tutto naturale con una disciplina, l’alchimia, che si costituisce nell’ambito della Shī’a estremista e dell’Ismailismo. Un secondo filone, è quello che dal Millenarismo e dal Gioachimismo giunge alla Riforma, ed in particolare, a partire da Müntzer, sviluppa nello Spiritualismo riformato e nell’Anabattismo il *Leitmotiv* della cristificazione dell’individuo. Questi filoni hanno punti di convergenza reciproca già notati, ad esempio

⁹⁵ Cfr. Cap. 4^o, Sez. I di questa II Parte. Il ritorno all’Uno è evidente anche nella iatrochimica che cerca la “*panacea*”, la medicina universale; dietro questo sogno di una condizione prelapsaria c’è l’antico concetto, già molte volte da noi citato con riferimento al Benveniste, incluso nella radice **med*.

⁹⁶ Merkur, cit., p. 37, mette in sequenza di sviluppo logico la dottrina iniziale della Quintessenza e il recupero, ad opera di Ficino, della dottrina del pneuma di Sinesio; Paracelso è stato ritenuto sotto l’influenza di Ficino per gli stretti rapporti tra il suo sistema e la dottrina ficiniana. La fondazione dell’alchimia nell’ontologia del neoplatonismo del XII secolo -e perciò un’analogia tra i suoi sviluppi e quelli, già visti, della magia tra il XII e il XVI secolo- è ben colta dal Peuckert, *Pansophie*, già ad apertura di libro (p. 2). Egli ricorda inoltre il ritorno, in Bernardo Silvestre, del concetto di *Cathena aurea Homeri*, espresso da Macrobio (legame ininterrotto di tutto il cosmo in Dio) concetto che è ripetutamente invocato dagli alchimisti sino al XVIII secolo.

⁹⁷ J.W. Montgomery, cit., p. 86.

⁹⁸ Rinviando a quanto segnalato dal Forbes (cfr. *supra*, n. 84) potremmo soltanto aggiungere che tutti coloro che, al suo esordio in occidente, intesero, sulla scorta di Rāzī, l’alchimia come una chimica, hanno soltanto frainteso.

⁹⁹ Riportata da Newman in *New Light, etc.*, cit., p. 78.

¹⁰⁰ Sui legami dell’alchimia con la mistica, sulle sue connessioni con la cultura contemporanea (Ficino, Agrippa, l’Ermetismo, Postel, Bruno) su quelli con la Qabbalah e con il movimento generale del XVI-XVII secolo tardo-gioachimita, verso una rigenerazione dell’uomo e del mondo, cfr., oltre a Baldwin, cit., i due significativi articoli di N.L. Braun, *Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: a Query into the Mystical Basis of their Relationship*, *Ambix* 32, 3, 1985; e di F. Secret, *Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine*, ivi, 26, 2, 1979.

¹⁰¹ Scherer, p. 28; p. 20; Frick, cit., p. 69. Il testo del Frick, che si riferisce quasi totalmente all’esoterismo del XVIII secolo, è un’eccellente guida per seguire tali sviluppi. Segnaliamo, tra l’altro, che il Frick produce a p. 87 un utilissimo “stemma” dell’alchimia (del quale non condividiamo tuttavia la separazione del percorso “pratico” e “speculativo”, perché riteniamo che il secondo s’innesti sul primo nella tarda antichità, dando origine a ciò che più propriamente s’intende per “alchimia”). Tale stemma mette in luce l’importanza, generalmente trascurata, delle cosmologie arcaiche persistenti nel mondo mediorientale, oltre alle analogie con lo Sciamanismo. Quest’ultimo argomento è trattato con ampiezza da P. Duval, *La pensée alchimique et le conte du Graal*, Paris, Champion, 1979, pp. 97-151; trattasi di un testo del quale non ci sentiamo tuttavia di condividere l’impostazione esoterica. Cfr. comunque le obiezioni di Halleux, cit., pp. 144-145, e in n. 161, p. 145.

tra Anabattismo e Libertinismo spirituale, quindi non vanno intesi in modo rigido, ma come *facies* culturale nella quale si colloca anche l'alchimia. Essa fa parte di quel generale movimento di rinnovamento, "restituzione", "reintegrazione" dell'uomo, che percorre i secoli dal XII al XVII, che non viene certo soddisfatto attraverso la Riforma, e che prosegue nella Riforma radicale. Successivamente, l'alchimia occidentale prende le definitive distanze dai propri esordi andando oltre quella araba ed entrando a far parte degli stessi sviluppi che dalla magia naturale conducono a quella spirituale, interagendo anche con altri filoni "neoplatonici", come il cabbalismo cristiano e l'Ermetismo. Con tutti questi fenomeni culturali essa ha in comune l'antiaristotelismo, la concezione di una natura in perpetua trasformazione, e l'avversione per il sapere libresco, che si compendia nell'avversione per il razionalismo classico. Questa convinzione è ripetutamente espressa come scelta del sapere biblico contro quello greco,¹⁰² e come rifiuto del sapere libresco con gli stessi toni di un Weigel; più ancora ci vien da ricordare, per motivi di primogenitura, quel Taziano che si definiva "theodidatta", esprimendo con ciò la scelta di un sapere nuovo/antico, che si rivolge al cuore dell'individuo contro ogni normativa, avvertita come estranea.¹⁰³

La ricerca di un sapere che superi il sapere razionalista, è stata focalizzata dalla Obrist come causa di un fenomeno innovativo del XIV secolo -il momento centrale nella svolta dell'alchimia occidentale- costituito dalla comparsa delle illustrazioni alchemiche. Le prime di esse compaiono su un manoscritto risalente forse agli anni '80 del XIV secolo, il *Libro dei segreti di Madama Alchimia*, riproduzione di un *Liber secretorum alchimiae* di Constantinus, forse del XIII secolo.¹⁰⁴ L'analisi del testo è interessante, perché vi si delinea il carattere religioso dell'alchimia, in quanto scienza che si occupa di fenomeni chimici che superano le possibilità dell'umana ragione; ciò potrebbe far pensare ad uno scritto mistico, che rinunci a trattare l'argomento nell'ambito della scienza della natura. L'analisi della Obrist è viceversa più sottile.

Secondo l'autrice qui non siamo in presenza di una subordinazione della scienza alla teologia: al contrario, siamo sulla strada dello scetticismo rinascimentale, quello che conduce a Paracelso. L'obiettivo vero della critica di Constantinus è infatti "squalificare l'edificio scolastico che, in mancanza di fondamento, diviene allora una sofistica. Fare una breccia nella catena ininterrotta dei sillogismi: tale potrebbe essere la funzione di un richiamo all'illustrazione e alla conoscenza intuitiva. Da questo punto di vista nulla potrebbe rompere meglio con le abitudini dei professionisti della logica, dell'irruzione di immagini che non duplicano il testo, ma lo sostituiscono nei momenti essenziali".¹⁰⁵ Il pensiero corre spontaneo al XIII secolo, al *Liber figurae* che raccoglie il pensiero di Gioacchino da Fiore, e prima ancora allo stesso Gioacchino e alla sua esigenza di dare una dottrina "grafica" della Trinità. Questa esigenza era sentita nell'alchimia almeno dai tempi di Pietro Bono, come ha ricordato la Obrist.¹⁰⁶

L'immagine non è, in questa logica, una nuova metafora aggiunta al testo, ma è un mezzo per ricondurre all'essenziale: il suo referente non sarebbe tanto nella percezione sensoriale che sollecita; essa è un modo per trasmettere l'illuminazione divina che non può esser chiusa nelle parole. Detto altrimenti, *la conoscenza deborda la Ragione e i suoi concetti*.¹⁰⁷ Dopo aver ricordato l'importanza dello *Scivias* di Ildegarda per lo sviluppo di un sapere esprimibile soltanto nell'immagine, la Obrist sottolinea tuttavia che la

¹⁰² Qui ci limitiamo a citare G. Dorn, *Congeries Paracelsicae Chemicæ*, in *Theatrum Chemicum I*, Strasbourg, Eredi Zetzner, 1659, che a p. 543 sostiene che Adamo fu il primo alchimista, dal quale la scienza andò a Caldei, Egizi, Persiani, Ebrei, e a p. 547 afferma che i Greci corromperono la magia, trasformandola da opera divina in diabolica: "Patet...apertissime Græcos fuisse primos omnium artium corruptores". Sembra di ascoltare Taziano o Postel. Johnson, *Lexicum chemicum*, in Manget, *Bibliotheca chemicæ curiosa*, Genève, Chouet et al., 1702, 2 voll., vol. I, p. 242a, afferma: "Græca magia est ars superstitiosa a Græcis inventa...visiones vanas tractans, etc.". Rupescissa, *De consideratione quintæ essentia*, si esprime recisamente contro il sapere filosofico, in nome di quello religioso. Questo sapere è simbolizzato dal *lignum vitæ*; esso dà il titolo a un testo di Giovanni Bracesco, che appare verso la metà del XVI secolo.

¹⁰³ Cfr. quanto già segnalato in n. 232 al Cap. 2^o, Sez. I, Parte II, circa l'analogia tra il dialogo dell'Ismaélite e dell'ortodosso (Ikhwân as Safâ) e il *Dialogus de Christianismo* di Weigel, contro il sapere libresco e letterale degli "ortodossi". Il rifiuto del sapere libresco è un *Leitmotiv* nei testi alchemici. Zacheire, alla metà del XVI secolo, afferma: "Cette divine philosophie n'est point en la puissance des hommes; moins peut être elle connue par leur livres si nostre bon Dieux ne l'inspire en nos cœurs" (*Opuscule de la philosophie naturelle des métaux*, in G. Salmon, *Bibliothèque des philosophes (chymiques)*, etc., Paris, Angot, 1672-1678, 2 voll., vol. I, p. 153; il tema è ripreso a p. 155 e a p. 156).

¹⁰⁴ Cfr. Obrist, *Les débuts*, etc., cit., p. 67 sgg; per le datazioni cfr. p. 261 e p. 68.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 85. La definizione degli avversari come "sofisti" è assolutamente comune nei testi alchemici, e si accompagna abitualmente con il rifiuto del sapere libresco e l'esaltazione di una conoscenza intuitiva e di un sapere religioso. Ciò che viene negato, a volte in modo esplicito, è precisamente la possibilità di pervenire alla conoscenza veridica attraverso l'abilità dialettica. Ad esempio, il *Rosarium philosophorum cum figuris*, in *Arts auriferae*, vol. II, Basel, Waldkirch, 1593, pp. 361-362, afferma che la dottrina richiede indagini della natura e rettitudine, non libri; *Summa perfectionis Geberi*, in *Veræ alchemiæ*, etc., Basel, Henricus Petri & Petrus Perna, 1561 (2 voll in 1 tomo), p. 184; con i libri si perde tempo; *Rosarius minor*, in *Theatrum chemicum*, cit., vol. II, p. 407; evitare il sofista e il filosofo invidioso che vuol dimostrare le proprie idee per la sola via razionale; Osvaldi Crolli, *Basilica chymica*, s.i.l., apud Philippum Albertum, 1631, p. 156; i sofisti non si curano della natura; poco prima, p. 76, elogia Profeti, cabbalisti e maghi; Joachini Polemanni, *Novum lumen medicum*, etc., *Th. ch.*, cit., vol. VI, pp. 671-674: la ragione non è importante, perché una vecchia volpe è più astuta di una giovane nel parlare, ma non è questa la via della conoscenza; la via della conoscenza passa per l'autoconoscenza (sviluppa una dottrina neoplatonica, anche in accezione mistica, weigeliana: al centro dell'anima c'è Dio); la dottrina aristotelica è *inanis*; maestro è Böhme sulla via di una conoscenza cristiana; W. Johnson, *Lexicum chemicum*, cit., p. 268a-b; i sofisti sono gli accademici con la loro sapienza greca fatta di sillogismi; J.L. Hanemannus, *Ovum hermetico-paracelsico trismegistum*, etc., Frankfurt, Fr. Knoch, 1694, p. 101: attacca Cartesio, difensore dei pregiudizi della tirannide grazie al polverone accademico; è nemico della verità e della libertà, gli adepti si tengano lontani dai sofisti. Ci fermiamo a questi pochi esempi: l'ultimo ci sembra interessante perché coglie la *continuità del Razionalismo come ideologia del dominio*.

¹⁰⁶ p. 63.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 87-88.

mistica non conduce necessariamente alle immagini: dunque l'immagine ha qui essenzialmente lo scopo di alludere la dimensione metafisica del discorso.¹⁰⁸

Un esame specifico mostra che Constantinus intende rappresentare le forme sostanziali -come l'anima razionale- che secondo Aristotele non potrebbero esser percepite se non tramite le passioni, ponendo in altre parole l'Immaginazione come conseguenza del dato sensoriale. Il pensiero cui si rifà Costantinus è dunque un pensiero che fa dell'Immaginazione la più alta facoltà cognitiva, e che lo riconduce nell'ambito del neoplatonismo del XII secolo, quello di Bernardo Silvestre e di Alano da Lilla.¹⁰⁹ Si tratta dunque di uno sviluppo, come noi andiamo sostenendo, perfettamente coerente con il certificato di nascita dell'alchimia occidentale, che è ubicato nella stessa cultura dalla quale ha origine la cultura del XIII secolo con le sue eresie.

L'alchimia, come noi riteniamo, sembra dunque perfettamente coerente, sin dagli albori, con la dissidenza religioso-sociale dei secoli XII-XVII della quale avevamo esaminato sinora altre manifestazioni. I vari aspetti di questa dissidenza sono infatti talmente correlati, che la Reeves poté, con una certa genericità, classificarne tutte le emergenze dal XII al XVII secolo sotto l'etichetta del Gioachimismo; in effetti la radice millenaristica è innegabilmente generale, come abbiamo notato in più occasioni, e non la si può ignorare neppure nell'alchimia, che è un altro modo di tendere al recupero di uno stato prelapsario. I secoli dal XII al XVII sono infatti tutti pervasi, nella dissidenza solitaria da scrittoio come in quella armata dei rivoluzionari, dalla tensione utopica alla costruzione d'una nuova umanità e d'una nuova società: o, se vogliamo, alla sua *restituzione* in un paradiso perduto. Ciò sembrerebbe confortare la nostra ipotesi, secondo la quale lo Gnosticismo del II-III secolo fu soltanto il primo sintomo d'una scissione che, da allora, percorre tutta la storia dell'occidente.

La tensione gioachimita diviene il filo conduttore del successivo testo esaminato dalla Obrist, il *Libro della Santa Trinità*, già a suo tempo oggetto di studio da parte del Ganzenmüller.¹¹⁰ Come è stato ampiamente mostrato, il testo si riconnette alla guerra dell'imperatore Sigismondo contro gli Hussiti,¹¹¹ considerati manifestazione dell'Anticristo. Il testo è infatti di parte imperiale, ed è scritto dal monaco francescano Ullmannus, un Gioachimita che attende l'età dello Spirito.¹¹² Argomento ricorrente è il tema dell'Immacolata Concezione; la Pietra filosofale, Cristo, diviene la medicina che rende perfetto il corpo, lo Spirito, e tutta la società, attraverso un rapporto di mutua implicazione.¹¹³

Il motivo conduttore di questo testo alchemico è la stretta connessione tra mistero alchemico e misteri della religione cristiana; la Trinità vi è costituita dal Padre, dal Figlio e dalla Beata Vergine, e di questi ultimi si sottolinea la stretta unità: quando i due sono fusi in uno, allora la terza persona della Trinità diviene lo Spirito Santo.¹¹⁴ L'unione di maschile e femminile ricorre più volte come espressione figurata dell'unione degli opposti che caratterizza il mito alchemico: essa è espressa dall'immagine dell'Ermafrodito, non soltanto nella sua valenza santa, ma anche in quella diabolica.¹¹⁵ Tutto il resto è contrassegnato infatti dalla pedissequa giustapposizione di un numero equivalente di motivi positivi e negativi, così come da un'altrettanto pedissequa giustapposizione di temi alchemici e religiosi, a sottolineare la religiosità dell'operazione alchemica e il suo collocarsi all'interno di un ordine geometrico/matematico fisso, eterno, immutabile, allorché si manifesti nel molteplice, come segreta espressione dell'Uno cui esso deve tendere.¹¹⁶ In ciò l'autore si sente portatore di una verità assoluta, implicante l'imminente compimento dei tempi, del quale vuol far partecipe l'imperatore al cui servizio si pone;¹¹⁷ ma non sembra, come sostiene la Putscher in modo reciso, un folle cui la vita conventuale ha tolto il senso della realtà.¹¹⁸

Piuttosto ci sentiamo di condividere l'opinione della Obrist allorché vede in lui un Gioachimita dalle tendenze lulliane;¹¹⁹ in altre parole siamo dinnanzi a quella "follia" che è conseguenza di un assillante bisogno

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 88. Per Ildegarda di Bingen, che è stata studiata anche da Jung come figura centrale per l'elaborazione simbolica, cfr. Hildegardi, *Scivias*, ed. A. Führ Köter, coll. A. Carlevaris, C.Ch.C.M. 43-43a, Turnhout, Brepols, 1978, 2 voll. Il testo riproduce numerose illustrazioni con le visioni di Ildegarda.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 89. Ricordiamo però anche le figure esaminate dalla D'Alverny in un manoscritto del XII secolo, relativo alla *Clavis Physicæ* di Onorio di Autun, e la cultura neoplatonica da esse sottesa, ampiamente esposta dall'autrice (*Le cosmos symbolique, etc.*, cit.). Questo studio del 1953 si estende anche ad una tavola di un manoscritto di Monaco della fine del XIII secolo, preso in considerazione anche dalla Obrist (ill. 74) per descrivere una delle illustrazioni alchemiche. La dettagliata analisi della D'Alverny (p. 79 sgg.) conduce per l'appunto a Bernardo Silvestre e all'antecedente di Ildegarda; il suo studio generale, molto diffuso, da noi citato a proposito del neoplatonismo del XII secolo, costituisce perciò un altro punto di riferimento per la cultura retrostante il *Libro dei segreti di Madama Alchimia*.

¹¹⁰ *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, cit. Sull'argomento cfr. anche M. Putscher, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, W.F. 32, cit.

¹¹¹ Su questa connessione, cfr. in particolare la tavola cronologica elaborata dalla Putscher a pp. 156-157.

¹¹² Obrist, cit., pp. 133-134.

¹¹³ *Ivi*, p. 135. Il tema iconografico del Padre e del Figlio che incoronano la Vergine era apparso da pochi anni; secondo la Obrist, p. 168, ella vi assume il ruolo dell'eterna divina Sapienza. La stessa osservazione era stata avanzata da Jung in *Risposta a Grobde* (in *Psicologia e religione*, Opere complete vol. 11^o) esaminando l'inserimento del femminile nel divino -tema gnostico- realizzato dal Cristianesimo.

¹¹⁴ Cfr. Putscher, cit., p. 155 e p. 158. Questa sintesi Cristo/Maria è uno dei modi di esprimere la coesistenza degli opposti, conformemente all'orientamento del testo.

¹¹⁵ Putscher, p. 158 e p. 161; Obrist, p. 158 sgg.

¹¹⁶ Su quest'ordine "maniacale", cfr. Obrist, p. 160; Putscher, p. 157.

¹¹⁷ Putscher, p. 158.

¹¹⁸ *Ivi*.

¹¹⁹ Obrist, pp. 179-180, che sottolinea il trattamento chimico del divino (materialismo mistico dell'alchimia), l'uso di calcoli astrologici per convalidare l'Incarnazione, e Dio che diviene fonte di calcoli logici.

di ordine concettuale espresso tramite simmetrie. Ciò riconduce indirettamente alla stessa opinione della Putscher ma, se ci è consentito insistere, collocando la “follia” non già nella sragione, ma precisamente nel campo opposto, nell’incontinenza della Ragione. La notazione non è banalmente polemica, vuol soltanto ricordare che la Ragione è una macchina ideologica, e, come tale, usata in totale consequenzialità come se fosse un assoluto, conduce soltanto alla schizofrenia. L’ideologia invoca infatti un uso ambiguo di sé, proprio della politica.

La fusione avvenuta ormai tra alchimia e religione è testimoniata anche da un altro testo contemporaneo, l’*Aurora consurgens*, per il cui esame rinviamo alla Obrist,¹²⁰ qui ci limitiamo a ricordare le conclusioni cui giunge la studiosa circa il rapporto tra testo e figure in queste tre opere, che costituiscono manifestazioni iniziali del fenomeno, successivamente diffuso, dell’illustrazione alchemica. La ragione di questa comparsa sarebbe precisamente da connettersi con l’affermazione dell’alchimia come “scienza divina”; l’immagine diviene quindi veicolo di una conoscenza che può essere soltanto intuitiva, e che si pone al di là del sillogismo.¹²¹ La rivelazione originaria avuta dai saggi era infatti chiusa nei geroglifici,¹²² e soltanto l’immagine può trasmettere verità inesprimibili come la trasmutazione divenuta transustanziazione, dove l’alchimia, assunta apoditticamente come conseguenza di un’ordine e di un piano, diviene la “prova” della verità della Bibbia.¹²³

Quel che ci interessa rimarcare, anche se ormai non è più una constatazione molto originale, è che il testo sottolinea il perfezionamento del creato come evento preannunciato dalla *storicità dell’Incarnazione*: il Dio che si fa uomo diviene la premessa di un uomo, di un mondo e di una storia *diversi*, della fine della storia come storia di una decadenza, e di una perfetta, beata, eterna pienezza. Tutto ciò non è un evento celeste, destinato a venire in un altro mondo: il parallelismo con la trasformazione alchemica che rende puri gli elementi, mostra che l’Utopia si deve realizzare in questo mondo, con una nuova umanità perfetta. “Nam sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes [homines] vivificabuntur, quoniam quidem per hominem mors et per [Jesum] ipsum resurrectio mortuorum advenit. Nam primus Adam et filii eius de elementis corruptibilibus exordium sumpserunt, ideo necesse fuit compositum corrumpi, secundus vero Adam, qui dicitur homo philosophicus de puris elementis in aeternitatem transmeavit. Ideo quod ex simplicis et pura essentia constat, in aeternum manet”¹²⁴.

Anche nell’alchimia occidentale, che raccoglie un’evidente tradizione millenarista, si può udire l’eco lontana di una Grande Resurrezione; destinata a ritirarsi nel privato d’un laboratorio alimentando segrete follie, l’alchimia nasce di fatto come progetto di redenzione universale. Appoggiandosi sulla Resurrezione dei morti, sulla dissoluzione del corpo elementale e sulla rinascita in un corpo glorioso, essa tende ad accelerare il processo operando con l’Arte,¹²⁵ e rappresenta un grande mito nel senso pieno della parola, nel senso cioè che le strutture del pensiero alchemico sono per l’appunto quelle stesse del pensiero mitico.¹²⁶

Per questa ragione ci sembra interessante esaminare brevemente alcuni aspetti principali del mito alchemico -ci sembra si possa definirlo così- per metterne in luce le strutture non-concettuali. Riteniamo che anche questo sia un approccio valido, oltre a quello fornito dalla storia dell’alchimia, perché ciò che si vede svilupparsi nel corso della storia e delle sue mutevoli contingenze può anche esser letto come elaborazione di strutture già da sempre presenti al fondamento.

Prima però vogliamo spendere qualche parola per ricordare un testo del XVI secolo, davvero illuminante nella sua modernità, per mostrare che certe concezioni sulla natura dell’alchimia erano chiare sin d’allora. Ci riferiamo al testo che il frate Eremitano Evangelista Quattrami da Gubbio, distillatore semplicista del cardinale d’Este, dedicò nel 1587 al papa Sisto V.¹²⁷ Il Quattrami è un grande erudito, che conosce i maggiori testi da lui citati con dovizia per sostenere la tesi che l’operazione alchemica è puramente spirituale, e che in essa le apparenti stranezze sono da intendersi in senso metaforico e allegorico. Tra l’altro, essendo uomo di laboratorio che conosce bene il reale e il fantastico nelle operazioni, egli sostiene che non potrebbe essere diversamente: dal punto di vista pratico verrebbero descritte e prescritte operazioni impossibili.¹²⁸ A questo

¹²⁰ p. 183 sgg. L’*Aurora consurgens* consta di due parti; la seconda fu pubblicata in *Artis auriferae*, vol. I (Basel, Perna, 1572) ma non lo fu mai la prima, sino all’edizione che ne fece M.L. Von Franz dandone un’interpretazione junghiana. La ragione di tale omessa pubblicazione consisteva precisamente nell’accostamento del processo alchemico all’Incarnazione e alla Passione, ritenuto blasfemo. La Obrist (p. 184 in n. 2) riferisce delle violente reazioni di Mersenne contro questa dottrina. Sulla logica del rapporto Messa/alchimia, cfr. C.G. Jung, *Simbolismo della trasformazione nella Messa*, in *Psicologia e religione*, cit.; M. Noize, *Le Grand Œuvre, liturgie de l’alchimie*, R.H.R. 186, 1974. Non tutto il clero sembra sulle posizioni di Mersenne.

¹²¹ Obrist, p. 249.

¹²² *ivi*, p. 252.

¹²³ *ivi*, p. 253.

¹²⁴ *Aurora consurgens* (Von Franz), p. 128.

¹²⁵ Cfr. l’esame dell’opera di Fabre (XVII sec.) in Noize, cit.: l’Incarnazione diviene una premessa all’indimento dell’uomo (pp. 162-163). Fabre ha sviluppato a fondo il parallelo tra l’opera alchemica e la Messa nel suo *Alchymista christianus*, per il quale cfr. il vol. II di P.J. Fabre, *Operis voluminibus duobus exhibitorum sumptibus*, Frankfurt, Beyer, 1656. I testi di Fabre, con l’aria di rivelare grandi cose, non fanno che mettere in luce le strutture religiose che sono fondamento *ab initio* della stessa ipotizzabilità dell’alchimia.

¹²⁶ Sul pensiero mitico, cfr. *Il mito e l’uomo*, cit., pp. 7-49. Abbiamo anche più volte trattato l’argomento dei suoi rapporti con la creatività artistica, per i quali rinviamo al 3° cap. di *Arte, Memoria, Utopia, passim*. L’accostamento tra arte e alchimia è un *tópos* di questo secolo; sulla presenza dell’alchimia nei testi letterari e nell’arte figurativa, cfr. la bibliografia di Halleux, cit., alle pp. 38-40.

¹²⁷ *La vera dichiarazione di tutte le metafore, etc.*, Roma, presso Vincenzo Accolti in Borgo novo, 1587.

¹²⁸ *ivi*, p. 56.

riguardo, egli ricorda che tra gli alchimisti vi sono anche degli sciocchi che hanno dilapidato i propri patrimoni in tentativi assurdi,¹²⁹ oltre, naturalmente, ad autentici imbroglioni, che egli chiama “sofisti” e che sono dei semplici falsari.

I “veri” alchimisti dunque, hanno sempre scritto sotto metafora; i pianeti e i metalli vanno intesi nella loro valenza spirituale, e anche gli animali fantastici, sovente citati, sono delle metafore.¹³⁰ D'altronde, se fosse davvero “opra da donne & gioco da putti” fabbricar l'oro, non si troverebbero più gli altri metalli; non per nulla gli alchimisti avvertono che le loro sostanze non sono quelle del volgo.¹³¹ Quattrami sostiene le proprie argomentazioni con un ricco apparato di citazioni, ed è interessante notare che egli cita più volte Bernardo Trevisano¹³² come esempio di vero alchimista, cioè di alchimista che non ha dilapidato né truffato con l'illusione di fabbricare l'oro.¹³³

Un importante squarcio sulla realtà quotidiana dell'alchimia nella cultura dell'alta società, offre poi l'occasione di affacciarsi con sguardo del tutto moderno su un altro aspetto del fenomeno. Scrive il Quattrami: “È ben vero che ci sono molti gentili spiriti di Principi & Signori che si diletano di questo (*scil.*: delle operazioni pseudochimiche dei ciarlatani) per loro spasso & per saper poi di tale cosa ragionare sicuramente, *sapendo & conoscendo benissimo che la tal cosa è falsa* (corsivo nostro) & spesso si pigliano spasso della sciocchezza di questi ignoranti di tale scienza”.¹³⁴ Quattrami prosegue descrivendo i noti fenomeni di laboratorio (sbiancamenti, etc.) come puramente apparenti e ciarlataneschi, dando un quadro vivacissimo della cultura “in” e dei suoi giullari; mostra inoltre di avere delle chiare cognizioni (intuizioni) geologiche allorché sottolinea l'importanza del fattore tempo nella formazione naturale dei metalli, che non può quindi essere accelerata artificialmente in laboratorio.

Questa digressione sul Quattrami ci è sembrata utile anche per mettere ancor meglio in chiaro che cosa stiamo cercando di enucleare del fenomeno alchemico, la cui storia intricata -per la complessità stessa degli intendimenti e degli atteggiamenti umani- si presta a molteplici interpretazioni. Vogliamo estrarne quella visione, che ci sembra interessante perché l'unica tuttora significativa, di un'alchimia intesa come operazione spirituale, e, prima ancora, come scienza religiosa della natura, cioè come vero grande mito, prodotto del pensiero mitico.

In questo mito, il motivo forse principale d'incertezza, sul piano della comprensione, è costituito dall'intersezione di due piani, quello spirituale e quello materiale. L'opera alchemica però, secondo gli alchimisti, è tanto l'una quanto l'altra cosa, perché i due piani non soltanto interagiscono, non soltanto sono inestricabili, ma tali debbono esser resi qualora ce ne fosse bisogno. La stessa Pietra filosofale altro non è se non l'unione indissolubile di corpo, anima e spirito; per questa ragione soltanto essa è in grado di operare miracoli.¹³⁵ Questa contemporanea “materialità” del miracolo alchemico, rappresentò una svolta molto significativa rispetto allo spiritualismo gnostico: come abbiamo avuto modo di sottolineare più volte, l'alchimia

¹²⁹ *ivi*, p. 201.

¹³⁰ *ivi*, p. 9 e pp. 229-230; Pirasti, Basilischi e Salamandre sarebbero allegorie animate del comportamento fisico del fuoco; la Fenice è il fuoco stesso, che rinasce dalle ceneri.

¹³¹ *ivi*, pp. 201-202.

¹³² *ivi*, p.39; p. 211. Su Bernardo Trevisano cfr. Theisen, cit., che ne sottolinea la religiosità; cfr. anche Thorndike III, p. 617 sgg. Bernardo è forse di Treves (Treviri) non di Treviso.

¹³³ Per questa ragione abbiamo qualche perplessità nei confronti dell'interpretazione data da Halleux (p. 120) del lungo racconto di Bernardo sulle proprie ricerche (cfr. Trevisanus, *De chymico miraculo*, Basel, Eredi P. Perna, 1583, pp. 1-40). Halleux sembra considerarlo un racconto autobiografico; a nostro avviso -già alla lettura- esso appare come una favoletta moralistica che vuol avvertire di non illudersi sulla “materialità” dell'oro alchemico (pena il rovescio finanziario in inutili ricerche). Il vero “oro” è una realtà spirituale che si consegue con la preghiera, come testimonia il finale del racconto.

¹³⁴ p. 214.

¹³⁵ Citiamo a titolo di esempio alcuni tra gli innumerevoli passaggi. Il *Consilium coniugi*, in *Ars chemica*, Strasburgo, S. Emmel, 1566, afferma che il processo consiste nel dissolvere il corpo e separare l'anima per poi riassociarla al corpo mondato (pp. 71-72); nell'operazione lo spirito coagula in terra e il corpo si fa spirito (p. 212). Secondo il *Ludus puerorum*, in *Artis auriferæ*, vol. II, cit., l'opera è unione di spirito congelato e corpo dissolto, e loro sacrificio sul fuoco, perché essi legano soltanto se mutano (p. 199). Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, *ivi*, afferma che anima, corpo e spirito debbono essere una cosa sola (p. 369); tale unione è rappresentata dalla Pietra secondo la *Scala philosophorum* (*ivi*, p. 117); e dunque l'opera è sciogliere il corpo e congelare lo spirito (*ivi*, p. 129). Spirito e corpo debbono però essere prima putrefatti e denudati (*Rosinus ad Sarratantam Episcopium*, *ivi*, vol. I, p. 308). La necessità di congiungere corpo e spirito dopo averli mondati è invocata anche dal *Clangor buccinae* (*ivi*, p. 527 e p. 547). Lo stesso argomento, ai fini della preparazione della Pietra, è sostenuto dal Ripley in *Clavis aureæ portæ* (G. Ripley, *Opera omnia alchemica*, Kassel, Gentsch, 1649, pp. 229-232). Poiché la Pietra e l'*elixir* tendono a sovrapporsi, per la già segnalata coincidenza di chimica e iatrochimica nell'alchimia, lo stesso discorso vale per l'*elixir* (*De magni lapidis compositione*, in *Alchemia quam vocant*, Basel, Perna, 1572, 2 voll.; vol. I, p. 13 e p. 45). Zachaire, *Opuscule de la philosophie naturelle*, etc., in G. Salmon, cit., vol. I, p. 207, sostiene che la materia degli alchimisti può esser detta tanto spirituale quanto materiale, tanto terrestre quanto celeste. Il paracelsiano Dorn, nella sua *Clavis totius philosophiæ*, *Th. Ch.* I, pp. 249-254, inscena un dialogo nel quale corpo, anima e spirito si scoprono fratelli; il dialogo è anche occasione per deridere la filosofia aristotelica degli accademici, e il loro uso del sapere a mero fine di disputa. A pp. 323-325 dà poi una lettura numerologica del mistero alchemico, che sta a significare l'esigenza dell'unione di corpo, anima e spirito nel mondo materiale, perché è là che si realizza l'opera. Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendis lapidis*, *Th. Ch.* II, p. 296, sottolinea lo squilibrio che si crea quando lo spirituale prevale sul corporeo e viceversa; in entrambi i casi l'opera non si compie. Lo *Arca arcana*, *Th. Ch.* VI, p. 301, sostiene l'esigenza di rendere spirituale il corporeo e corporeo lo spirituale; lo stesso Chaos ha in sé lo Spirito (p. 297, sul margine). Un altro paracelsiano, Oswald Croll, nella sua *Basilica chymica*, cit., traduce la connessione di spirito e materia dall'alchimia alla medicina, sostenendo, sulla scorta di Paracelso, l'esistenza di malattie psicosomatiche (p. 184; p. 143). P.J. Fabre, *Res alchemicorum obscuras*, etc., *explanans*, in Manget, cit., vol. I, p. 292a, afferma un circuito di trasformazione in base al quale dal corpo proviene lo spirito, e viceversa. Giovanni Renano, *Binæ epistolæ*, etc., in *Opera chymiatrica*, etc., Frankfurt, C. Eifrid, 1635, parla di spirito corporeo e corpo spirituale generati dal “mestruo celeste” (p. 264; il mestruo è l'essenza del Creato).

intende infatti intervenire nel mondo, per realizzare, *nel mondo*, l'utopia, secondo l'eredità genetica avuta dalla Shi'a estremista, e in accordo con la larga circolazione del Millenarismo in occidente tra il XII e il XVII secolo.

È interessante notare che nell'opera alchemica, l'unione dei tre elementi dell'antropologia tricotomica avviene con un doppio movimento: *syzygie* di anima e spirito e fissazione della *syzygie* nel corpo, che diviene un corpo spirituale, un corpo glorioso. La similitudine con dottrine spiritualiste e anabattiste è notevole;¹³⁶ ma se questa similitudine evoca immediatamente la contemporaneità dei fenomeni alchimia/eterodossia, un richiamo meno immediato, ma non per questo meno significativo, deve ricordarci che temi analoghi sono fioriti dai tempi di Taziano.

Se l'unità di corporeo e spirituale sta ad esprimere quell'unità di "alto" e di "basso" invocata dalla Carta Costituzionale dell'alchimia, la *Tabula Smaragdina*, tale unità esprime anche un più generale atteggiamento che indica espressamente le strutture non razionaliste del pensiero alchemico: l'unione degli opposti. Base stessa del pensiero razionalista è infatti la dicotomizzazione del reale che deriva dai suoi fondamenti logici, i principi d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso.

Al contrario, il pensiero mitico e simbolico, lo stesso che presiede alla creatività artistica, si fonda sulla coesistenza degli opposti, come necessario per un pensiero che intende rifarsi direttamente alla verità esistenziale, nel tentativo di renderla comunicabile.¹³⁷ Questa coesistenza degli opposti è al tempo stesso un dato di partenza e un punto d'arrivo, che si realizza nella Pietra e che è simbolizzato dall'Ermafrodito mercuriale:¹³⁸ si noti, al riguardo, che tutto il pensiero alchemico punta ad una "giustizia" concretizzata nella mediazione, ciò che aiuta a comprendere sia l'aspetto iatrochimico della ricerca (ristabilire nell'organismo un equilibrio turbato) sia quello ideologico-politico, che fa degli alchimisti "spirituali" i paladini (minoritari e perseguitati, anche per ciò criptici) della tolleranza nell'epoca delle guerre di religione. Esempio fondamentale, sul quale avremo modo di soffermarci, è la vicenda dei Rosa+Croce al tempo della Guerra dei Trent'anni.

¹³⁶ Nel caso di J.I. Hollandus, *Opera mineralia sive de lapide philosophico omnia*, Middelburg, R. Schilders, 1600, p. 50 e p. 88, si potrebbe sospettare anche la presenza d'una dottrina psychopannychiana. Hollandus è forse uno pseudopigrafo, comunque un autore del XVI secolo: cfr. Halleux, cit., p. 96.

¹³⁷ Evitiamo di citarci su un argomento che abbiamo trattato quasi ovunque; rinviamo tuttavia al noto testo di Arieti, *Creatività. La sintesi magica*, cit., per quanto concerne le strutture del pensiero mitico/simbolico, da lui esaminato sotto l'aspetto di pensiero creativo. Il simbolo, così come è stato definito a suo tempo da Jung sulla scorta della cultura romantica (Creuzer e Bachofen sono i suoi abituali referenti) è contemporaneamente se stesso e anche altro, in altre parole "significa" contemporaneamente su piani diversi. Nel pensiero mitico e simbolico la dialettica degli opposti, in quanto coesistenti, è infinita ed irrisolta, nel senso che essi rinviano continuamente l'uno all'altro, senza che ne avvenga una sintesi come atto di superamento; in esso viene dunque additata l'ambiguità dell'esistere, cui il *lógos* può soltanto far violenza nel momento in cui, da luogo nel quale si costituisce la duplicità (cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, pp. 184-188) vuol trasformarsi in luogo normativo.

¹³⁸ L'unione degli opposti è abitualmente evocata. La *Expositio epistulae Alexandri regis*, in *Artis auriferae*, cit., vol. I, pp. 412-413, afferma che l'opera consiste nell'unire il maschio alla femmina, il caldo al freddo, l'umido al secco, il *Tractatulus de alchimia* dello ps. Avicenna (ivi, pp. 447-448) sottolinea la duplicità della Pietra, costituita di opposti; Venceslao Lavinio, nel *Traité du ciel terrestre*, in Salmon, cit., vol. I (si noti l'ossimoro già nel titolo) parla di uno "spirito corporale" nel quale il cielo è unito alla terra, ermafrodito, inizio e fine di tutte le cose: vi si legge apertamente la tripartizione gnostico/neoplatonica ricondotta alla concretezza esistenziale, alla materialità, che non risparmia lo Spirito, come usuale nelle teosofie. Il trattato stesso termina con un enigma che...offende la logica concettuale: nasce dall'autore un mirabile uccello che si fa il nido con le proprie ossa -che sono quelle dell'autore- e volando senza ali si rivivifica morendo. Alla fine l'uccello è mutato in un Re che sorpassa tutti gli altri per virtù (p. 236). Nella *Conclusio & comprobatio alchemiae* di Gerolamo Zanettini (*Th. Ch.* IV, pp. 252-261) sono trascritte molte poesie alchemiche in latino e in tedesco. Alle pp. 254-259 ve n'è una (*Von der Materi und Pratik der Steins der Weisen*) che descrive le proprietà della Pietra sotto forma di ripetute coesistenze di opposti. Il trattato *Aureliae occultae philosophorum*, che nel titolo allude all'oro filosofico, stampato con belle illustrazioni in *Th. Ch.* IV, ha, a p. 501, una tavola nella quale la *Materia prima* è rappresentata come *Ovium naturae*, e, parlando di sé, afferma di contenere gli opposti, come evidente dalla figura stessa. Le *Animadversiones chemicæ quatuor* (*Th. Ch.* V, p. 828) citando Morieno affermano: "Nostra medicina fit ex duobus unius essentiae videlicet ex unione mercurialis fixæ & non fixæ naturæ, spiritualis & corporalis, frigida & humida, calida & sicca". Interessante per il suo rapporto con il concetto di "giustizia" e per il rapporto alchimia/medicina, quanto afferma il paracelsiano Croll nella sua *Basilica chymica* (cit., p. 83 e p. 105): nel microcosmo vi è una continua lotta di contrari (cita al riguardo il famoso frammento di Eraclito) ma la lotta dei contrari è causa di malattia (a p. 103 aveva sostenuto la dottrina paracelsiana che non si debba curare con i contrari, ma con i simili). Basilio Valentino (uno pseudopigrafo che si pretende del XV secolo, in realtà un paracelsiano) nel *Libro delle dodici chiavi* (con titoli diversi stampato da Maier, *Tripus aureus*, Frankfurt, Herrmann a Sande, 1677, incluso in *Museum hermeticum*, ivi, 1678, p. 377 sgg; e in Manget, cit. T. II) dopo aver presentato nella 6ª chiave gli opposti come uomo e donna che si uniscono per generare, fa nella 7ª chiave (*M. H.*, pp. 407-409) un elogio della reciproca utilità degli opposti coniugati con giustizia. Nell'edizione tedesca (Basilius Valentinus, *Von dem grossen Stein der Uhralten*, etc., Strasbourg, C. Dietzels, 1651) che contiene varie opere del falso monaco benedettino, la 7ª chiave e il relativo commento sono alle pp. 39-41. Nelle pagine introduttive (3-17) c'è a p. 16 (*M. H.*, p. 392, in latino) l'avvertimento: "Mach das höchste zum niedrigen/das sichtbare zu einem unsichtbaren/das begreifliche zu einem unbegreiflichen/und schaffe/daß widerumb das niedrige erhöhet...etc.". Sotto il nome del falso monaco si cela verosimilmente il suo editore Johann Thoelde, un chimico dell'Assia: cfr. C. Priesner, *Johann Thoelde und die Schriften des Basilus Valentinus*, W.F. 32, cit. Il *Trames facilis & planis*, etc., in Manget II, cit., p. 887b afferma che la natura deve contenere il sole, la luna e il mercurio, cioè, oltre gli opposti, il principio di mediazione (infatti, se tutto è uno e il duale è contenuto nell'unità, è necessario che in questa sia contenuto anche un principio di mediazione tra l'uno e il due: concetto di non irrilevante valore ideologico). Secondo J.I. Hollandus (cit., p. 102) la Pietra secca il bagnato e bagna il secco, scalda il freddo e raffredda il caldo; nel complesso sembra essere un moderatore universale; anche Hollandus ritiene (pp. 121-122) che l'unione degli opposti sia possibile soltanto grazie ad un intermedio. Val la pena di ricordare che questa è da sempre una logica neoplatonica. Molte affermazioni relative al rapporto reciproco degli opposti ricordano la prima affermazione di Djâbir, che rinvia ai concetti di *zâhir* e di *bâtin*: la *Scala philosophorum*, cit., pp. 109-110, afferma che ciò che è importante nella Pietra, non è l'esterno da occultare, ma l'interno da rivelare. Secondo J.I. Hollandus, p. 185, il sole è l'interno della luna, e viceversa; similmente (p. 220) all'interno dell'argento vi è l'oro e viceversa; la Pietra agisce sui metalli portando l'interno all'esterno e viceversa. Lo ps. Aristotele del *De perfectio magisterio* (*Th. Ch.* III, p. 78) afferma che occorre occultare il manifesto e manifestare l'occulto, e che ogni manifesto occultata il proprio contrario. Fabre (cit., vol. II, p. 499) nel *Compendium secretorum chemicorum* afferma che la femmina è un maschio occulto e viceversa. Mylius, nella sua *Philosophia reformata*, Frankfurt, L. Jennis, 1622, p. 151, dichiara esplicitamente che ciò ch'è duro in apparenza, come il ferro, è molle in occulto.

La dottrina della coesistenza degli opposti viene abitualmente espressa dagli alchimisti negli stessi termini nei quali fu espressa da Gnostici e cabbalisti, vale a dire attraverso il simbolismo sessuale; sul piano figurativo, l'illustrazione del coito di Re e Regina è talmente abituale, che riteniamo sia nota ad ogni lettore.¹³⁹ Parimenti nota è la figura dell'Ermafrodito, che abbiamo già ricordato tra le illustrazioni del *Libro della Santa Trinità* ma che è assolutamente comune in moltissimi testi.¹⁴⁰ Le descrizioni date dai testi non aggiungono tuttavia alcun elemento di conoscenza rispetto a quanto si "legge" nelle illustrazioni; l'evento è totalmente simbolico, e le immagini possono "dire" meglio dei testi; tanto le une che gli altri sono assolutamente ripetitivi.¹⁴¹

Il simbolismo alchemico in generale può apparire crudo e ingenuo, ma sarebbe ingiusto considerarlo così; se proprio non lo si vuol definire altrimenti, si tenga conto, allora, che esso è tale deliberatamente. La scelta del simbolismo alchemico è frutto di una precisa logica, quella che prende ad oggetto della propria "scienza" le manifestazioni della natura, perché da esse trae fondamento e verifica (il processo è circolare) per la propria ontologia. Siamo dunque in presenza di qualcosa che somiglia, almeno a giudicare da tali intenzioni, ad un ossimoro radicale: religiosità "scientificamente" dimostrata. Il fatto è che l'alchimia pretende di ripercorrere i processi della natura accelerandoli, ma i processi stessi sono identificati con i fenomeni; sperimentalmente dunque, l'alchimista non verifica ipotesi di leggi fisiche nella loro astrazione matematica, ma tenta la riproduzione artificiale e traslata del fenomeno in sé, così come esso appare all'osservazione. La sua visuale quindi non esula dalla familiarità, né lo potrebbe, perché egli tenta di leggere in ogni fenomeno l'espressione di un ordine costante, nel quale l'ontologia è confermata dall'osservazione e viceversa. Inoltre, la concezione della perfezione come "giustezza" induce ad esaltare l'esigenza di non discostarsi mai troppo da parametri fisici "equilibrati" e "naturali": così ad esempio, il calore -che per le sue implicazioni vitalistiche è strumento fondamentale dell'intervento dell'alchimista- deve essere sempre moderato; le raccomandazioni in tal senso sono stucchevolmente ripetitive. Ciò avviene non soltanto per la mancanza d'idee dei molti, ma anche per la tendenza dei testi a ripetersi l'un l'altro all'infinito, come infinita riproposizione di un'ontologia che dà un sistema chiuso e perfetto.¹⁴² Vale per l'alchimia quanto già osservato dalla Zambelli per la magia, e quanto

¹³⁹ In particolare per esser stata più volte riprodotta da Jung quella del *Rosarium philosophorum cum figuris (Artis auriferæ II, cit., p. 204 sgg.)*. La prima illustrazione di questo testo, a p. 245, mostra l'unione di sole e luna rappresentati come Re e Regina. La didascalia in tedesco recita: "O Luna durch meyn umgeben/und susse mynne/wirstu schön/starck/und gewaltig als ich bin. O Sol/du bist über alle liecht zu erkennen/so bedarfstu doch mein als der han der hennen". Ciascuno dei due dunque, non può fare a meno dell'altro; gli opposti (qui, sessuali) si condizionano reciprocamente. Molto belle sono le illustrazioni di Francesco Epimetheus, *Pandora, etc.*, Basel, S. Hericpetri, 1588, a partire da p. 245. Non è chiaro chi sia questo Epimetheus; secondo il Peuckert (*Pansophia, cit., p. 469*) non il Reusner, che, pure, è autore della dedica del libro al Ruland; questo perché il Reusner appare un paracelsista, atteggiamento che poi non traspare dal testo di *Pandora*.

¹⁴⁰ Sulla figura dell'Ermafrodito, cfr. A. Aurnhammer, *Zum Hermaphroditen in der Sinnbildkunst der Alchimisten*, W.F. 32, cit. L'Ermafrodito (sole+luna; Re+Regina, più genericamente maschio+femmina) è detto anche *Rebis* (forse da *res binæ*). Ermafrodita è il mercurio, che appare all'inizio e alla fine dell'Opera. La sua figura si richiama alla mitica androgina del primo uomo (cfr. E.L. Dietrich, cit.); si esprime quindi nell'Ermafrodito un mito di "restituzione" o "reintegrazione" e, come nota lo Aurnhammer, p. 193, da Adamo al nuovo Adamo, cioè a Cristo, il passo è breve. Perciò l'Ermafrodito, che è anche la *materia prima*, punto di partenza dell'Opera, è anche il punto d'arrivo, stabilendo l'equazione Cristo/Pietra. Lo Aurnhammer ritiene tuttavia ragionevolmente che l'Ermafrodito non sia una figura originariamente alchemica (p. 195).

¹⁴¹ Il magistero è maschio e femmina e la loro unione, afferma *Rosinus ad Sarratantam*, cit., p. 303; *Zachaire, Opusculæ, etc.*, cit., p. 217, sostiene che nella scienza alchemica nulla si crea senza maschio e femmina. Dorn, *Congeries, etc.*, cit., p. 529, dice: "Mercurius namque philosophicus, id est solis, ad corporalem spiritum Mercurij comparatur in conjunctione, quæmadmodum maritus ad suam uxorem". Il *Tractatus aureus* di Hermes, commentato da Anonimo in *Th. Ch. IV*, p. 633, sostiene che Adamo, apparentemente maschio, era in realtà ermafrodita, avendo in sé la femmina; l'arte è *coniunctio* di maschio e femmina, sentenza Sendivogius nel *Tractatus de sulphure*, Köln, Crithium, 1616, p. 46. Nella citata 6^a chiave di Basilio Valentino, la dicitura afferma: "Ein Mann ohn ein Weib/ist ein halben Leib und ein Weib ohn ein Mann ist gleichfals für einen halben Leib zu achten/denn sie können allein keine Frucht erwecken". Il tema archetipo dell'unione è quello di Gabrico e Beya della *Visio Arislei*, un testo che appare al termine della *Turba philosophorum*, cit. (cfr. p. 323 sgg.). Essi rappresentano lo zolfo (Gabrico = *Kibrîr*, zolfo) e il mercurio (Beya = *al baidhâ*, "la bianca"); la vicenda è oggetto di frequenti citazioni, e un'illustrazione della *Philosophia reformata*, cit. (fig. 5, p. 242) la rappresenta.

¹⁴² Su questo rapporto "naturale" con la...natura (il bisticcio è nelle premesse) gli ammonimenti e le allusioni dei testi sono abituali: si tratta di un aspetto ritenuto fondamentale, perché strettamente connesso con l'ontologia. Il *Novum lumen chemicum* (Köln, Boetzetus, 1617) del Sendivogius (per la cui figura cfr. Holmijard, p. 264 sgg.) inscena un dialogo tra l'Alchimia, Mercurio e la Natura; quest'ultima lamenta di subire violenza da parte di quegli alchimisti che promettono l'oro agli avari, laddove i veri "filosofi" (filosofo e alchimista sono usualmente sinonimi, come lo sono "sofista" e razionalista/aristotelico) amano la natura (pp. 86-89). Il *De alchimia et rebus metallicis ex speculo Vincentii*, in Laurentii Venturæ Veneti, *De ratione conficiendi lapidis*, Basel, 1571, p. 31, afferma che gli alchimisti fanno in breve tempo ciò che la natura fa in mille anni; quest'affermazione si confronta con quanto gli alchimisti proclamano abitualmente, cioè di ripetere il fenomeno naturale, tuttavia eliminando gli ostacoli che esso può accidentalmente incontrare; né può esser diversamente, perché il fondamento della possibilità dell'opera è l'ipotesi di agire nello stesso modo nel quale è avvenuta la Creazione. Ciò comporta l'evidente conseguenza che non è possibile compiere l'opera senza l'aiuto di Dio (*Arca arcana*, cit., pp. 294-295). Sempre nel *Novum lumen chemicum*, il Sendivogius afferma infatti che la natura non può essere coatta (p. 7) e che gli alchimisti "scrutatores naturæ, tales esse debent, qualis et ipsa natura, veraces, simplices, patientes, constantes & c., & quod maximum pij, Deum timentes, proximos non nocentes". Debbono procedere in accordo con la natura, per vedere come essa operi (p. 5). Si noti il tratto ideologico dell'onest' uomo semplice, religioso, "naturale", contrapposto sempre al "sofista" e ai suoi artifici, uno stereotipo che caratterizza gli alchimisti spirituali come tutto lo Spiritualismo riformato: si contrappone cioè ai libri e al sapere teologico un "sapere del cuore", agli argomenti dei ceti egemoni avvertiti come speciosi, la "schiettezza" dell'uomo comune. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 249, dice: "natura non emendat naturam nisi in sua natura". Secondo *Accuratationes et practice Rosmundinæ* (in G. Ripley *Opera omnia*, cit., p. 366) i filosofi intendono fare in breve tempo con l'arte l'oro e l'argento che la natura fa in lungo tempo sotto terra; a tal fine scelgono una loro terra pulitissima, bianca e rossa. Il *De magni lapidis compositione*, cit., p. 10, ribadisce che l'alchimista ripete l'opera della natura nel generare i metalli; a p. 13 così chiarisce: "Unde nos non facimus elixir, nec lapidem, sed natura, cui ministramus materiam de qua agit". Affermare che l'operazione avviene secondo natura è essenziale per consacrare la religiosità ed evitare che essa sia considerata demoniaca. È interessante notare che, in tanto antiaristotelismo degli alchimisti, questo è precisamente il tratto "aristotelico" del "neoplatonismo" alchemico: la natura opera secondo leggi fisse, sempre eguali, disposte da Dio, dalle quali si deroga soltanto per magia demonica. L'opera magica, in tale sua demonicità, è perciò destinata a divenire mera illusione (vedi il suo darsi come tale nel Tasso) portando così a coincidenza il demonico con la frode, l'alchimia dell'eretico e

vale in generale per tutte le forme di pensiero, incluse le moderne forme di “gnosi”¹⁴³ che si riconducono, esplicitamente o meno, al “materialismo mistico” di simili ontologie: la ripetitività è inevitabile, anche al passar dei secoli.

Vogliamo ora delineare brevemente i fondamenti “logici” che rendono ipotizzabile, nell’ambito di tale ontologia, la trasmutazione alchemica, presupposti che sono assolutamente elementari. Lo schema creazionista secondo il quale Dio opera su una *materia prima* la cui possibile coeternità resta sempre una *vexata questio*, imprimendole la forma attraverso il filtro meccanico degli astri che aggregano in infiniti modi i 4 elementi, è immaginato reversibile. Si noti che questo schema presuppone la capacità dell’uomo, generalmente negata, ma da alcuni affermata, di disaggregare i corpi negli elementi stessi, operazione dottrinalmente e “fisicamente” assai dubbia se si considera che gli elementi in sé non hanno realtà fisica, ma meramente sostanziale, e per lo più simbolica. Per questa ragione l’alchimia, nella sua più matura e definitiva codificazione, quella paracelsiana, stabilisce un termine di passaggio “fisico” tra gli elementi e i corpi, costituito dai 3 “principi”, Zolfo, Mercurio e Sale, a loro volta ricondotti per analogia a spirito, anima e corpo. I 3 principi, costituendo delle forze operanti nella materia (principio igneo, volatile e solidificante) possono costituire un riferimento per la disaggregazione dei corpi, ed essere successivamente ricomposti in modo diverso, operando in tal modo la trasmutazione; questa però, comportando l’assunzione di una nuova forma, deve avvenire, per i più accorti, in determinate configurazioni celesti.

L’alchimia viene a porsi così nell’ambito dell’antichissima concezione mitica della morte/rinascita, antica quanto il mondo agrario del neolitico dal quale trae le simbologie in uso, perché la putrefazione del vivente (anche i metalli e i minerali sono considerati viventi) è il processo indispensabile alla disaggregazione dei principi (o degli elementi) che vengono poi fissati -cioè fatti rinascere- nella Pietra (nell’*elixir*, nell’oro) cioè nel corpo finalmente perfetto. La morte/rinascita diviene dunque l’espressione *metafisica* del primitivo *solve/coagula*, che esprimeva una realtà *fisica* nei processi di distillazione e sublimazione.

In questo processo di putrefazione e successiva fissazione, sembra indispensabile che l’alchimista prenda il posto di Dio, ciò che giustifica ampiamente non soltanto l’esigenza della preghiera per ottenere l’aiuto divino -l’opera è un vero e proprio *miracolo chimico*- ma anche la conclusione “logica” che essa sia *opera divina*. L’aver messo in chiaro questo aspetto a partire dal XV-XVI secolo, ci sembra quindi non già il

quella del falsario. Il paracelsiano Dorn (*Clavis totius philosophiae*, Th. Ch. I, p. 270) nel porre le premesse metodologiche dell’alchimia, afferma esplicitamente il rapporto d’interdipendenza esistente tra metafisica e scienze chimiche e naturali, un argomento apertamente discusso soprattutto da Paracelso. Il *Correctorium* di Riccardo Anglo (Th. Ch. II, p. 386) specifica che l’arte imita la natura non già costruendo cose nuove, ma affinando le virtù della natura stessa. “Naturam arte sequi quantum possumus debemus”, sentenza Hollandus (*Opera mineralia*, Th. Ch. III, p. 341). L’opera alchemica si compie per sola natura, incalza Voegel (pseudonimo di Hogelande: cfr. Thorndike, vol. 6°, pp. 647-648). La natura non può tuttavia giungere a creare la Pietra, opera nuova, secondo lo ps.Lullo della *Theorica* (Th. Ch. IV, p. 126). Scrutatore della natura si proclama l’Atlante raffigurato nell’*Aurelia occultae*, cit., p. 495. I filosofi imitano sempre la natura, e non usano nulla che le sia estraneo nel preparare la Pietra (*Instructio patris ad filium*, etc., Th. Ch. VI, p. 175). Se si confronta quest’affermazione con quella di ps.Lullo, si nota l’antica posizione religiosa già ismailita: l’uomo compie l’opera della Creazione come collaboratore di Dio nella creazione/restituzione; non può che farlo secondo le leggi divine interne alla natura che egli soltanto sa comprendere ed è chiamato a rendere esplicite. Questo rapporto uomo/Dio via natura, lo troveremo intatto nel Romanticismo, che ha stretti rapporti con l’alchimia. Oswald Croll (cit., p. 156) se la prende con i “sofisti”, impostori che non hanno assaggiato neppure una goccia dalla fonte della natura. Giovanni Renano, nel *Solis e puteo emergentis*, cit., p. 117, fa un pistolotto per spiegare la continuità tra natura e arte; la seconda deve apprendere dalla prima, che però deve farsi condurre dalla seconda. Si tratta dunque di continuare e perfezionare ciò che Dio sembra aver lasciato a metà. Lo stesso Renano, nell’*Aureus tractatus* (*Opera chymiatrica*, cit., p. 222) è esplicito: l’arte completa ciò che la natura non è stata in grado di fare. Aria meno pesante si respira con Michael Maier (*Themis aurea*, Frankfurt, Hoffmann, 1618, pp. 114-115, un testo roscicruciano) il quale è in linea coerente con la logica testamentaria, finalmente senza aristotelismi: tutto viene da Dio, secondo le Sue leggi che si esprimono nel corso ordinato della natura; però Dio può agire anche contro queste leggi, interrompendone il corso. L’alchimia qui ha un volto totalmente ed inequivocabilmente spirituale. Molto più facilonè è il Sendivogius, un alchimista che anagramma abitualmente il proprio nome, nel *Tractatus de sulphure*, cit., p. 44, allorché dà l’opera per cosa semplice, purché si segua la semplicità della natura. Anche Hollandus, (*Opera mineralia*, ed. Schilders, cit., p. 267) invita a seguire la natura, e subito dopo (pp. 287-288) dà un preciso quadro del processo nei termini metafisici noti. La natura in sé è perfetta, anzi, lo era in principio e lo sarà alla fine, per opera umana e potere divino: “omne quod sub caelo est, a fecibus suis exonerari expetit”: tutto il Creato attende la Redenzione. Nella sua imitazione della natura, l’alchimista si deve comportare...in modo naturale, perché l’omogeneo gode dell’omogeneo (*Consilium coniugi*, cit., pp. 154-155) e la cottura dev’essere lunga, lenta e tenue (ivi, pp. 211-212). Il calore temperato è raccomandato dalla *Scala philosophorum* (cit., pp. 142-143). I corpi aridi non servono (*Aurora consurgens*, in *Artis auriferæ*, cit., p. 239); la terra secca deve essere sempre irrorata (ivi, p. 256): si noti il rifiuto di situazioni estreme. Il regime del fuoco dev’essere secondo natura e regolato dalle stagioni, secondo lo ps.Avicenna del *Tractatus*, ivi, p. 463; il fuoco violento rovina l’opera (Philalete, cit., p. 301); secondo Bernardo Trevisano (*De alchemico miraculo*, Th. Ch. I, p. 702, che qui citiamo in luogo dell’edizione Perna) esso impedisce la *coniunctio*. Il fuoco deve essere lento e continuo per Lorenzo Ventura (cit., p. 261); infatti la generazione dei minerali avviene nel ventre della terra per effetto del calore solare, che resta in parte nella terra stessa (Artephius, *Clavis minoris sapientiae*, Th. Ch. IV, p. 198). La *Instructio patris ad filium*, cit., p. 191, sottolinea la dolcezza del fuoco e la cottura con il celebrato *Balneus Mariae*, cottura analoga a quella delle uova (il “bagnomaria” famoso nell’alchimia araba, prende il nome dal suo inventore, Maria, la nota alchimista dei primordi). È sbagliato usare un forno, non è quello il fuoco naturale con il quale Dio fa maturare la frutta (Ortelius, *Commentarius in Novum lumen chemicum*, Th. Ch. VI, p. 480). Danstín, *Rosarium arcanum*, in Manget II, cit., p. 319b, sostiene che il calore temperato essicca l’umido e toglie la corruzione, mentre quello violento allontana l’umido e genera la corruzione; Dom d’Espagnet, *Arcanus hermeticae philosophiae*, ivi, pp. 656b-657a, vede l’opera come un concatenarsi di cicli umido/secco nei quali il moto non dev’essere precipitoso, perché in tal caso la materia diviene caotica e impura, confondendo il celeste con il terreno; il fuoco innaturale inoltre, corrompe (ivi, p. 658a). Claude Germain, *Icon philosophiae occultae*, Paris, E. Couterot, 1672, p. 77, avverte: “Color viridis indicat materiam nostram se disponere ad vegetationem & generationem; quare cave ne igne immodico, viror ille in turpe nigro vertatur”. Una cottura classica, raccomandata dagli alchimisti, è quella nel calore naturale dello sterco equino; Mylius (cit., p. 232) definisce ciò “cuocere nel fuoco dei sapienti”, e lo raffigura nella fig. 3 di p. 224.

¹⁴³ Per una panoramica ragionata di queste “riemergenze” (in realtà forme di pensiero marginale, che si continuano nel “secolo dei Lumi” come volto oscuro, irrazionalistico, del dominante Razionalismo) cfr. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare Dio*, Bari, Laterza, 1990, pp. 5-42.

ripiegamento di una “scienza” che ha fallito la conferma sperimentale, ma il *dispiegamento* di premesse già da sempre implicite, e perciò di conclusioni *obbligate*. L'alchimista *deve* prendere il posto di Dio dal momento stesso in cui deve agire tornando alla *materia prima*, cioè ad inserirsi nel campo stesso delle operazioni divine; Dio crea infatti dalla *materia prima* o dal chaos, nella cosmogonia che sostiene la logica alchemica.¹⁴⁴ L'empietà ereticale dell'alchimia sembra dunque inoppugnabile, come anche evidente sembra la sua appartenenza al più generico fenomeno definito come “panteismo popolare”: in realtà più “dotto” che “popolare”, ancorché dottrina che cozza contro quella ufficiale, accademica. Essa sembra l'espressione di uno scontro ideologico, e lo sembra anche -anzi, di più- quando, con Maier, afferma che Dio può intervenire a sovvertire le leggi fisiche, che non lo vincolano. Ciò che l'alchimia sembra pretendere infatti, col suo uomo/Dio o col suo Dio “sovversivo”, è la *non-cogenza della datità* e il diritto di dar voce all'utopia contro il determinismo di una Ragione/Ragion-di-Stato, che, tra teologia “aristotelica” e nuovi razionalismi, sta facendo del Dio biblico un nuovo Zeus, sottomesso non più ad Ananke, ma ai suoi stessi orologi.

Un ultimo cenno ai rapporti tra la natura e il divino, sul ciclo eterno che si realizza nel mondo materiale e sui rapporti di continuità tra materiale e spirituale, deve esser fatto in relazione al fenomeno del nutrimento, che coinvolge tutto il vivente. Affronteremo il problema tra breve, quando illustreremo il sistema paracelsiano; qui però segnaliamo alcuni riferimenti che si trovano nell'alchimia del XVI-XVII secolo, naturalmente post-paracelsiana. Gli esiti di questa speculazione sono interessanti, perché richiamano molto alla lontana un aspetto saliente del panteismo manicheo, in forma tuttavia meno meccanicistica e non dualista. Essi

¹⁴⁴ Diamo anche su questi temi qualche fugace citazione, estratta qua e là dall'oceano cartaceo degli alchimisti. Tutto ha origine dal Chaos, afferma il *Novum lumen chemicum*, cit., pp. 13-15; il Chaos è anche detto *Mysterium magnum* da Paracelso, e l'identificazione è riportata da Ruland, *Lexicon alchimie*, Frankfurt, 1611, pp. 341-342; Dio crea dunque dal Chaos, sostiene Dorn, *Clavis totius philosophiae*, cit., p. 279. Mylius anche, ripetendo l'ambiguo dettato, ricorda che all'origine era il Chaos, madre informe sulla quale interviene lo Spirito di Dio (*Philosophia reformata*, cit., p. 7). Trevisano sembra essere più preciso e “ortodosso”: Dio creò la materia confusa e disordinata; poi però aggiunge, sacralizzando la materia: ma piena della Sua volontà (l'ipotesi fu già di Avicbron; cfr. p. 455 nel testo). Da quella trasse i 4 elementi (*De chymico miraculo*, cit., p. 28). In effetti, una materia non opposta allo Spirito -come quella greca- ma voluta da Dio -come quella cristiana- non può che avere in sé già da sempre lo Spirito: è quel che afferma lo *Arca arcani*, cit., p. 297 sul margine: “Chaos habet in se spiritum”. La *materia prima* che ha in sé tutti gli opposti e che è simboleggiata dal drago-*ouroboros* (Mylius, cit., pp. 357-358) è alla radice di tutte le cose; ad essa si deve quindi tornare per putrefazione onde far nascere nuove cose secondo un ciclo eterno, perché essa è indistruttibile, e, d'altronde, le specie non possono trasmutare direttamente l'una nell'altra (*Clangor buccinae*, in *Artis auriferæ*, I, cit., pp. 501-502). Il problema è dunque ricondurre il corpo imperfetto a *materia prima* (*Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 212). Questa è la tradizionale risposta degli alchimisti alle obiezioni di accademici e teologi sulla non trasmutabilità delle specie: qui c'è poi l'inquietante *indistruttibilità* della materia che mostra, se ve ne fosse bisogno, l'ambiguità del rapporto degli alchimisti con il pensiero classico, non cristiano. La materia, ricondotta a *materia prima*, riceve dunque nuova forma tramite il filtro delle configurazioni celesti; questa dottrina, sistematizzata da Paracelso, torna nei paracelsiani Dorn e Croll. Dice Dorn (*Clavis*, etc., cit., p. 196) che la materia include la forma come la matrice il seme, e precisa: “Natura materiam corrumpendo, desponit ad potentiam formæ receptivam, & celestium influxorum”; inoltre “concludendum est igitur quod forma sit agens in materiam patientem ejus actionem”. Lo *Ædipus chemicus* di J.J. Becher (in Manget, I, cit., pp. 310b-312a) sostiene comunque che la materia non può esser separata dalla forma. Quanto agli influssi astrali sulla forma, Croll, *De signaturis*, etc. (in *Basilica chymica*, cit., ma con numerazione propria delle pagine; cfr. p. 13) ricorda che secondo Paracelso le stelle sono forma e matrice di tutte le cose; le forme, insiste Dorn, *Congeries*, etc., cit., p. 493, non vengono dagli elementi, ma soltanto dal firmamento. La forma della cosa è una “virtù” nascosta indotta da influssi celesti, conferma il paracelsiano Maier (*Themis aurea*, cit., pp. 45-46); tuttavia occorre non dimenticare -e qui si vede il significato religioso dell'alchimia, la trasmutazione come Restituzione- che il peccato originale ha infettato l'intero universo; perciò anche le stelle hanno le loro impurità, che inviano sulla terra con i loro raggi (*Arca arcani*, cit., p. 352). Venendo in concreto ai passi necessari per tornare alla *materia prima* e operare la trasmutazione, la *Scala philosophorum*, cit., p. 107, sostiene che per preparare la Pietra è necessario separare i 4 elementi; opinione azzardata di un testo che sovrappone Quintessenza e Pietra (p. 109). La separabilità degli elementi è sostenuta anche dal *Thesaurus thesaurorum* di Arnaldo in *Artis auriferæ*, II, cit., p. 417. Il paracelsiano Dorn, il cui pensiero recepisce la coerenza del Maestro, sottolinea però con forza l'impossibilità di tale separazione, che disgregherebbe il cosmo (*Clavis*, etc., cit., p. 283). Basilio Valentino elabora anche un'altra dottrina che si fonda sulla reciprocità interno/esterno propria della metafisica alchemica sin da Djābir: in ciascuno dei 4 elementi sono nascosti gli altri 3, e ognuno necessita degli altri 3 (*Die zwölf Schlüssel*, cit., pp. 45-46); l'interrelazione degli elementi è postulata anche da Mylius, cit., p. 88. Ciò posto appare evidente che i due temi della morte e della rinascita -quest'ultimo con evidente riferimento sia alla Resurrezione di Cristo, sia, soprattutto, a quella di Adamo in Cristo, e quindi utopia della Restituzione- dominano il panorama della letteratura alchemica. Il simbolismo, ripetitivo come di solito, batte e ribatte sul seme che deve imputridire sotto terra affinché rinasca una nuova pianta. Così il *Commentarium* di Hortulanus in *Ars chemica*, cit., pp. 46-47; il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 225, la *Scala philosophorum*, cit., p. 141; la *Theoria* di uno ps.Lullo, in *Th. Ch. IV*, pp. 40-41; il *Liber artis compendiosæ*, anch'esso di uno ps.Lullo, in Manget, I, cit., p. 850b. Occorre vivificare il morto e uccidere il vivo, afferma la *Scala philosophorum*, cit., p. 128, memore dell'opposizione tra palese e occulto; non c'è generazione senza corruzione, soggiunge il *Tractatus septem de lapide*, *Th. Ch. III*, p. 688; la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra, conferma *Arca arcani*, cit., p. 297. Più aulico il *Tractatus aureus* di Ermete Trismegisto in *Th. Ch. IV*, p. 615: la morte è il principio della vita, lo spirito di una nuova creatura si fabbrica con un corpo molto più nobile e glorioso del vecchio; ciò che si semina non dà vita prima di morire. Qui è evidente il riferimento al corpo glorioso, spirituale, di Resurrezione; come anche lo è in Mylius, cit., p. 311: la resurrezione “nuova e incorporea” rende forti, gloriosi e immortali (cfr. anche fig. 20, p. 300). Sendivogius, *Tractatus de sulphure*, cit., p. 31, si tiene invece fermo al vecchio ciclo di trasformazione di ascendenza mitica: la morte dell'uno è la vita dell'altro. “Ubi est nigredo (= putrefazione) ibi est charitas infinita”, dice J.L. Hanemann, cit., p. 51; e aggiunge (p. 55) che senza *nigredo* non c'è opera. P.J. Fabre, nel *Panchymicum* (*Operum*, etc., cit., vol. I, pp. 685-686) afferma che gli animali chimici vanno uccisi, affinché tornino utili; risorti, divengono la Pietra immortale e incorruttibile; la loro morte è infatti il loro perfezionamento (ivi, p. 692a). La morte è inerente alla vita, ricorda ancora nel *Compendium secretorum chymicorum* (vol. II, p. 378a). Nelle annotazioni di Dorn al Trevisano (*De chymico miraculo*, cit., p. 135) si legge: “Communis sententia: corruptio unius est generatio alterius, idque tam in artificialibus quam in naturalibus. Secundum naturam nihil generatur quod prius non corruptatur, & nihil resurgit quod præmortum non sit”. Un altro paracelsiano, Basilio Valentino, dà molta attenzione al tema. La sua 8ª chiave (a p. 43 in *Zwölf Schlüssel*, cit.; a p. 409 in *M. H.*) mostra il cadavere accanto alla fossa e il seminatore nel campo, per poi diffondersi, nelle pagine successive, sull'argomento; anche in *Von dem grossen Stein der Uhalten*, p. 7, ricorda il perfezionamento che si raggiunge con la morte, e l'eterna unione di spirito, anima e corpo (di Resurrezione). Mylius, cit., nelle figg. 5-8, p. 243 (per il testo cfr. p. 247 e p. 249) espone il tema della morte basandosi sul simbolismo del corvo, lo stesso che usa *Aurelia occulte* nelle figg. a p. 502 e a p. 505. Il corvo è simbolo abituale della *nigredo*. Quanto al tema della rinascita, che identifica Cristo con la Pietra e con l'adepto risorto, cioè con l'uomo “restituito”, assolutamente esplicito è il *Rosarium philosophorum cum figuris*, che presenta come ultima illustrazione (p. 384) un Cristo risorto che è l'adepto cristificato.

s' inseriscono bene nella logica della Restituzione che domina il XVI-XVII secolo, e le danno una soluzione universale, naturalmente -e inevitabilmente- più "materialista" ma perfettamente coerente con la logica alchemica.

La concezione più propriamente alchemica della Restituzione, che, per verità, non si trova mai formulata totalmente in chiaro, ma deve essere ricostruita attraverso significativi passaggi o allusioni, parte dalla convertibilità dello spirito con la materia e viceversa. Così Dorn può affermare che il nutrimento del corpo nutre al tempo stesso l'anima e lo spirito, e che spetta alla digestione -opera alchemica per eccellenza, tanto che col suo nome s'intende praticamente ogni fase-¹⁴⁵ separare il puro dall'impuro.¹⁴⁶ Esistono, infatti, vari livelli di nutrimento nel nutrimento stesso, come sottolinea l'altro paracelsiano Basilio Valentino, il quale fa notare che il cibo passa dal mondo vegetale (il prato) a quello animale (la vacca che se ne ciba) dove viene trasformato in cibo per l'uomo, quindi per lo spirito umano.¹⁴⁷

Questa dottrina coesiste, nello stesso autore, con quella del corpo spirituale come corpo di Resurrezione,¹⁴⁸ ciò che lascia pensare facilmente ad una dottrina della progressiva e generale "restituzione" dell'elemento spirituale; non però nel senso manicheo di un abbandono delle scorie terrene, quanto piuttosto nel senso alchemico di una spiritualizzazione del corporeo contemporanea alla corporizzazione dello spirituale: gli alchimisti sono infatti alla ricerca di uno stato utopico di compresenza degli opposti. La nutrizione e la relativa digestione divengono dunque un'operazione magica, nella quale tutto e tutti si nutrono di un solo elemento, lo *Spiritus universalis* o *Medicina universalis*;¹⁴⁹ nell'universo circola infatti l'elemento luminoso astrale sotto forma di Quintessenza, che viene assunta dall'uomo attraverso il cibo.¹⁵⁰

L'opera alchemica, che è dunque una trasformazione in direzione della cristificazione o resurrezione in un corpo spirituale tramite la riunione degli opposti, è descritta in molti modi dagli alchimisti, con le loro allegorie più o meno trasparenti o contorte; la più usata di queste è la nota unione di Gabrico e Beya, sulla quale non insistiamo perché citata ripetutamente da Jung. Altro tema che ricorre, è quello cifrato da Michele Scoto con l'aquila e col rospo, sul quale è inutile tornare.¹⁵¹

Obiettivo dell'opera è, naturalmente, l'ottenimento della Pietra, che è fatta di zolfo e mercurio, sole e luna, maschio e femmina, e così via all'infinito. Dotata di proprietà miracolose, la Pietra è perfezione che perfeziona a sua volta; può essere sovrapposta all'*elixir* o alla Quintessenza, persino al mercurio; in questo non tutti gli alchimisti sono altrettanto rigorosi.

¹⁴⁵ Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hémétique*, Milano, Archè, 1980, pp. 112b-113a.

¹⁴⁶ *Clavis totius philosophiae*, cit., pp. 260-261.

¹⁴⁷ *De microcosmo*, in *Von dem grossen Stein der Uralten*, cit., pp. 107-108.

¹⁴⁸ *Von der grossen Heimlichkeit der Welt*, ivi, p. 130.

¹⁴⁹ Fabre, *Compendium*, cit., p. 383 sgg.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 486b-487. Fabre sembra sicuro di quel che dice: "Certissimum utique est, semen & spermam humanum componi ex quinta essentia quattuor elementorum, & ex quinta essentia luminis & influentiae astrorum quae insinuantur in semen humanum mediantibus alimentis, quibus homo utitur ad nutrimentum & sustentationem in suo Esse". Fabre, lo ricordiamo, ha sostenuto la spiritualità della materia e il parallelismo tra l'opera alchemica e l'eucarestia, tra Cristo e la Pietra; l'eucarestia era per lui un'operazione reale, non simbolica (cfr. Noize, cit., p. 160). Qui è dunque in gioco la cristificazione dell'uomo, e, più in generale, la Restituzione del Creato tramite la costruzione del corpo spirituale. Fabre recepisce la lezione di Paracelso.

¹⁵¹ Diamo, come al solito, qualche citazione, evitando quelle complessamente allegoriche, che conducono comunque allo stesso punto. L'alchimia, sostiene Mylius, cit., p. 251, è scienza delle trasmutazioni; infatti in greco Alchymia significa trasmutazione (etimo a parte, questa è la definizione classica di lontana provenienza: cfr. Halleux, cit., p. 43). Rupescissa, *De consideratione, etc.*, in *Alchemiae quam vocant, etc.*, cit., vol. II) nel dare a pp. 444-446 una descrizione della natura dell'opera, parla di "transmutare transmutabilem naturam". La trasmutazione -alla quale occorre sempre premettere la riduzione a *materia prima*- è resa possibile dalla continuità (questo fa parte della logica neoplatonica) che viene postulata esistere tra i 4 elementi; cfr. Ripley nella *Clavis aureae portae, Opera omnia*, cit., pp. 233-237. La materia è infatti concepita come una realtà vivente, conformemente all'ontologia alchemica e magica; Dorn, *Clavis, etc.*, cit., p. 197, sostiene che la natura è *sagax*, è luogo di trasformazioni dove gli elementi hanno una loro "volontà" (ricordiamo il cosmo animato di Bruno, e l'evoluzione della dottrina degli elementi sottolineata da Kintzinger, cit.); ad esempio il fuoco vuol convertire a sé l'acqua, trasformandola in vapore. La vita è un *Geist*, uno spirito vitale che circola ovunque, secondo Basilio Valentino (*Zwölf Schlüsseln*, cit., p. 33): ciò che gli ignoranti ritengono morto, torna a vivere per suo tramite. L'opera è ritenuta cosa facile: "ein Werk der Frauen/und ein Spiel der Kinder" (*Pandora*, cit., p. 137); "ludus puerorum" secondo "Socrate" (*Consilium coniugi*, cit., p. 171). La presenza di questi due temi (e di altri) non soltanto nella figurazione alchemica -bellissima- del XVI-XVII secolo, ma anche nella "grande pittura" del XVI secolo, fu studiata dallo Hartlaub (*Arcana artis, Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 6, 4, 1937); da allora numerosi sono stati gli studi iconografici. Per il *Liber de arte chemica*, in *Artis auriferæ, I*, cit., p. 664, la "*opus lapidis*" è paragonabile alla creazione del mondo. In una bella immagine letteraria, Jadocus Severus, *Secretum, Th. Ch. III*, pp. 717-720, paragona il compimento dell'opera al raggiungimento del Giardino delle Esperidi dopo la scalata di un monte guardato da draghi, e il superamento di infinite avversità. Il tema della montagna tempestosa difesa da rettili, in cima alla quale è l'al di là utopico delle fate, è comune nell'immaginario medievale (cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., p. 251 e p. 278) e lo ritroviamo nel XV canto della *Gerusalemme liberata* come percorso verso il giardino di Armida. Lo *Aurelia occulte*, cit., p. 497, dà una figurazione allegorica dell'Opera: in un cerchio circondato dalla scritta *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultam Lapidem*, sono racchiusi i 7 pianeti, l'aquila e il leone (mercurio e zolfo) la terra, la volta celeste, una stella a 7 punte, e la mano di Dio benedicente. La raffigurazione è ancora più complessa a p. 509, dove il cerchio con la scritta racchiude anche altri simboli (corvo, unicorno, etc.) ma soprattutto s'interseca con il triangolo corpo/animato/spirito; il tutto è inscritto nel quadrato. Le tre figure geometriche inscritte tra loro, alludono, con altri simboli (il Re, Mercurio come *Lac virginis*, etc.) all'Opera; e sono state studiate da Jung in rapporto al Mandala (cfr. *Psicologia e alchimia*, cit., figg. 59 e 60 e la relativa n. 41 [a pp. 125-126 nell'edizione di Princeton da noi consultata]). Mylius, cit., p. 251, afferma: "Fac de masculo & femina circulum rotundum, & de eo extrae quadrangulum, & de quadrangulo triangulum; fac occultum rotundum & habebis lapidem philosophorum". La simbologia è semplice: il cerchio è la totalità (che include gli opposti); il quadrato i 4 elementi, il triangolo le 3 componenti corpo/animato/spirito. 4, 3, 7, e 12 sono termini imprescindibili del simbolismo dei numeri. La *Practica* di Hortulanus, *Th. Ch. IV*, p. 917, afferma che l'opera contiene le 4 stagioni, i 7 pianeti e i 12 segni zodiacali. Giovanni Renano, *Solis e puteo emergentis*, cit., p. 139, si limita a dire che sciogliere e coagulare è il cardine dell'opera. Per Basilio Valentino, *Von dem grossen Stein der Uralten*, cit., p. 17, il perfezionamento dei metalli è una metafora della rinascita interiore dell'uomo.

Oggetto al tempo stesso misteriosissimo e certissimo, rarissimo e vilissimo, purissimo e puzzolentissimo, facilissimo e difficilissimo a raggiungerci, già in questa accozzaglia di estremi mostra il proprio carattere di *coniunctio oppositorum*. Ne consegue che la lettura dei dizionari alchemici¹⁵² conduce a sconcertanti, interminabili elenchi di oggetti apparentemente irriducibili l'un l'altro; il Gratarolo ha persino curato una raccolta della sterminata nomenclatura.¹⁵³ La Pietra è inoltre identificata notoriamente con Cristo, e anche, per traslato, con il corpo di Resurrezione: il compimento dell'Opera coincide infatti con la Restituzione dell'adepto.¹⁵⁴ Come se non bastasse, a complicare la lettura e la comprensione dei testi vi è la frequente sovrapposizione dei concetti di Pietra, *elixir*, Tintura e Quintessenza. Che cosa siano la Quintessenza e l'*elixir* -quest'ultimo l'equivalente medico dell'oro e della Pietra- lo abbiamo già visto; quanto alla Tintura, un

¹⁵² Ai quali rinviamo il lettore che voglia andar oltre i nostri cenni. Ricordiamo che i dizionari alchemici sono di grande aiuto, in alcuni casi indispensabili -in particolare per comprendere lo spericolato lessico paracelsiano- e in generale per venire a capo di tutte le oscure allusioni e le singolari allegorie alchemiche. Oltre ai Testi, al Pernety e al Ruland, già citati, ricordiamo, tra gli altri dizionari da noi usati, quello paracelsiano del Dorn, *Dictionarium Theophrasti Paracelsi, etc.*, Frankfurt, Rab, 1583. Il Ruland in particolare è il dizionario più usato, forse per le ragioni che gli hanno meritato l'ironico commento del Sudhoff, *Versucht einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften*, Bd. 1, Berlin, Reiner, 1894, p. 495: "M. Ruland hat seine Vorgänger ohne ein Wort in der Vorrede zu sagen, ruhig benutzt. So sind Dorn's Artikel aus den 'Dictionarium'...fast alle wörtlich mit herüber genommen, auch Toxites und anders sind benutzt; ein große Anzahl chemisch-metallurgiker Artikel sind Joh. Kentmann's Catalogus rerum fossilium, Tiguri 1565, entnommen, etc.". Il Ruland è stato a sua volta in parte ricalcato dal Johnson, cit. Un piccolo, ma utile dizionario, si trova in *Pandora*, cit.

¹⁵³ *Lapis philosophorum nomenclaturæ a Gulielmo Gratarolo collectæ, in Alchemiæ quam vocant, etc.*, cit., vol. II, pp. 597-600.

¹⁵⁴ Proseguendo nel nostro intento di dare un minimo d'illustrazione al lettore, citiamo alcuni esempi. Dorn, nel commentare il *De vita longa* di Paracelso (G. Dorn, *Theophrasti Paracelsi De vita longa, etc.*, Frankfurt, Rab, 1583, pp. 34-35) sovrappone la Pietra alla Tintura e all'oro "maturo" o "perfettamente digerito". Il commento di Hortulanus in *Ars chemica*, cit., p. 46, sottolinea che la Pietra è vegetale, animale e minerale, cioè una e trina, perfetta; la Pietra si può anche assimilare al seme del grano. Nel *De alchimia, etc., ex speculo Vincentii*, cit., p. 33, si riporta l'affermazione di Geber, secondo il quale la Pietra si trova nello sterco. Nel *Ludus puerorum*, in *Artis auriferæ* II, cit., pp. 172-176, si afferma che tutti hanno la Pietra, ricchi e poveri; che la sua materia la portò Adamo dal Paradiso; che la Pietra contiene sole e luna non del volgo, che essa è ovunque. "Lapis noster est vilis, & in sterquilinio invenitur", sentenzia il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 243. Vile, gettata sul fondo della fonte, coperta di sterco e letame, la definisce una poesia di "Mercurinus" al termine dello stesso testo (pp. 369-370). La sua trinità in corpo, anima e spirito, è ricordata dalla *Scala philosophorum*, cit., p. 117. Rosinus ad Sarratantam (*De divinis interpretationibus*), in *Artis auriferæ* I, cit., p. 332, oltre a ripetere che la Pietra si trova nello sterco, aggiunge che si chiama *minor mundus*, "quia mundus regitur per ipsum" (*scil.*, lapis). Ripley tuttavia, nella *Clavis aureæ portæ*, cit., pp. 248-249 avverte che, anche se è scritto che la Pietra è nei letamai, è inutile andarla a cercare materialmente nello sterco! (evidentemente qualcuno aveva preso la cosa alla lettera). L'ignoto autore del *De magni lapidis compositione*, in *Alchemiæ quam vocant* II, cit., pp. 11-13, divide l'opera in due fasi, preparazione dell'*elixir* prima, della Pietra poi, e aggiunge (p. 20) che la Pietra è detta anche Chaos, "voragine del mondo" (*Chasma?*) e *massa confusa*. Il punto d'arrivo è dunque quello di partenza della cosmogonia. Ellerario Monaco (pseudepigrafo, forse Pietro Bono da Ferrara) nel *Thesaurus philosophiæ*, ivi, p. 283, riferisce che per Morieno la confezione della Pietra è assimilabile alla creazione dell'uomo. La Pietra produce pietre preziose ed è una medicina universale per Philalete, *L'entrèe ouverte, etc.*, in Salmon, cit., vol. I, pp. 325-326. La Pietra fa miracoli per Dorn, *Congeræ*, cit., p. 523. Theobaldo di Hogelande, *De alchemiæ difficultatibus*, Th. Ch. I, p. 151, giusta il suo titolo la mette sul misterioso: della Pietra dice soltanto che è diversa da tutte le pietre del mondo, e ammonisce (p. 160) che per essa non c'è nome, chi lo svelasse perderebbe l'anima; peraltro essa è ubiqua e di materia vile (pp. 171-172). J.C. Faniano, *De artis alchemiæ veterum auctorum*, Th. Ch. I, p. 45, è sconsolante: la Pietra puzza, viene dallo sterco, da animali putrefatti e dal mestruo. Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendi lapidis*, Th. Ch. II, p. 229, è geometrico e scolastico: la Pietra è triangolo "in esse" e quadrangolo "in qualitate"; il risultato è che non è facile riconoscerla (p. 239). Eppure, secondo lo ps.Lullo della *Theorica*, cit., p. 58, la Pietra si trova ovunque; poi però sembra contraddirsi a pp. 125-126 affermando che è rara da trovare sulla terra, anche perché la natura non la crea, ma soltanto l'uomo con le sue mani. A complicare ancor di più le cose aggiunge infine (pp. 129-130) che la Pietra decade in corso d'opera. Arnaldo da Villanova, *Speculum alchemiæ*, ivi, non è da meno: in sole due pagine (pp. 517-518) afferma prima che la Pietra si trova in cima al monte più alto del mondo, e poi che si trova dovunque, che è vilissima, e che ha molti nomi, cosicché la gente s'inganna facilmente. L'*Arca arcani* tiene fede al titolo: "Lapis sapientium ex vili re oritur, nihilominus tamen ex illa fit præstantissimus thesaurus" (Th. Ch. VI, p. 297). Da poi molte altre notizie utili, per le quali citiamo soltanto da pp. 373-374: la Pietra è un microcosmo fatto per rigenerare; ha virtù "superiori" e "inferiori"; è "centrale"; è un eccellente mistero del mondo. Il suo corpo è il centro o l'anima del cuore della terra; la sua anima è il centro dell'anima del lume eterno e sommo, il suo spirito è il centro dell'anima del corpo astrale. Holland, cit., pp. 106-108, è più alla mano: la Pietra è semplice, non modificabile, è un corpo glorificato, non è né fissa né volatile, ma è corpo e spirito. Poi getta la maschera e dice in chiaro: dopo la perfezione la Pietra non muta, perché il perfetto non può né migliorarsi né peggiorare; perciò non può operare la vantata *multiplicatio* attorno a sé, altrimenti sarebbe un'altra cosa, tutt'al più una medicina; se è Pietra, deve dunque rimanere sempre nello stesso stato (pp. 205-206). Ripete lo stesso concetto a p. 214, e a p. 221 chiarisce ancora: "ne quidem post diem novissimum aut ulteriore statum aut gradum pervenire possit". Per chi non l'avesse ancora capito, la Pietra è il corpo glorioso di Resurrezione. Più modeste le pretese di P.J. Fabre: identifica la Pietra con la medicina universale e la sua creazione con la creazione del mondo (*Compendium*, cit., p. 399b); poi però precisa: la Pietra non può sanare tutto, perché vi sono mali sui quali soltanto Dio può intervenire, e la natura vien meno (p. 412b; l'ipotesi è di Paracelso). Infine Mylius, nella prefazione alla sua *Basilica philosophica*, Frankfurt, Iennis, 1618 (Prefazione [pagine non numerate] p. ddd): "Philosophi hunc lapidem nostrum vocaverunt salamandra, quia sicut salamandra solo igne nutritur & vivit". Nota tuttavia P.J. Fabre, che ha sottoposto ad esperimento la dottrina (*Res alchemicorum obscuras, etc. explanans*, Manget I, cit., p. 300) che le salamandre, nel fuoco, non vivono affatto; egli ha eseguito vari tentativi e le povere bestiole sono morte bruciate. Dunque gli alchimisti intendono altro, usando quel nome: la "salamandra" è soltanto un nome per la Pietra. La vicenda tutta è però avvolta nel mistero: Artefio, grazie al sangue di "salamandra" visse mille anni; altri, vari secoli; e vi son casi di persone che si sono rinnovate ogni cinquant'anni, tornando ogni volta bambini. Il mito della Pietra tende a sovrapporsi a quello della Fontana di Giovinezza; ciò non deve sorprendere perché si tratta sempre e comunque di miti che toccano l'utopia dell'assoluto, vere e proprie "nostalgie del paradiso" radicate in modo inestirpabile nel desiderio. Questa oscillazione tra materialità e spiritualità caratterizza il campo di definizione dell'Opera, contraddittorio per una logica concettuale ma necessariamente ondivago per l'alchimista, a causa dell'ontologia che è alla base. Così si possono avere affermazioni radicalmente spiritualiste, che condannano come ciarlataneria le (vantate) operazioni chimiche; è il caso di Philalete, *Fons chemiæ philosophiæ*, in Manget, II, p. 696; di Pantaleone, *Bifolium metallicum*, ivi, p. 724b e p. 726a; e dello stesso Pantaleone in *Examen alchymisticum*, ivi, pp. 742b-744: qui egli afferma che i tentativi di operare materialmente sono stati una vicenda disastrosa per l'Europa. Al contrario (apparentemente) per Theobaldo di Hogelande, *De alchemiæ difficultatibus*, cit., p. 109, l'alchimia è la parte più nobile della *philosophia naturalis*; Robertus Vallensis, *De veritate et antiquitate artis chemiæ*, Th. Ch. I, p. 13, afferma che, secondo Arnaldo, essa è la parte più occulta della *philosophia naturalis*. In Laurentii Venturæ, *De ratione conficiendi lapidis*, Basel, 1571, vi è una *Alchimia de se ipsa loquens* (s.n.p., ma p. 203) dove l'alchimia è definita *mundialis machinæ finis*, ciò che indica fini contemporaneamente materiali e spirituali, se intendiamo la cosa -e l'ontologia ci autorizza- alla maniera di Scoto o degli Ikhwân as Safâ': Apocatastasi globale. L'alchimia è dunque una *scienza totale*, dei metalli e del cielo, come sostiene Fabre, *Compendium*, cit., p. 339b; come tale, può essere soltanto un dono dello Spirito Santo (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 225).

concetto che deriva alla lontana dalle ricette tintorie che fanno parte dell'archeologia dell'alchimia, essa subisce interessanti elaborazioni nell'ambito della tricotomia corpo-anima-spirito.¹⁵⁵

L'opera tuttavia, per raggiungere il proprio obiettivo, deve passare attraverso numerose fasi, descritte come operazioni fisiche, ma di fatto cariche di significato simbolico. Su questo aspetto "tecnico" i vari autori si sbizzarriscono con infinite varianti, tutte però riconducibili ad uno stesso concetto: il corpo, o il metallo, o l'indefinito materiale sul quale l'opera viene compiuta, dev'essere isolato; su di esso s'interviene per ricondurlo ad uno stato indifferenziato, caotico, e poi di nuovo con opportune addizioni e/o con processi fisici, dei quali il colore è la spia. Si opera così la trasformazione del decomposto in una nuova entità fisico/spirituale dalle mirabili proprietà, e questa è la Pietra (o i suoi assimilati).¹⁵⁶ Le fasi dell'opera sono caratterizzate dalla

¹⁵⁵ Ancora qualche citazione. Nonostante la precisazione iniziale (pp. 10-11: la prima parte dell'opera è generare l'*elixir*; la seconda è generare la Pietra) il *De magni lapidis compositione*, cit., sembra chiaramente identificare i due concetti; a p. 13 essi sono collegati; a p. 45 la preparazione dell'*elixir* è un far salire le cose dalla terra al cielo; a p. 31 si dice che l'*elixir* è prima bianco poi rosso, secondo i due noti passaggi preparatori della Pietra. L'*Enigma della pietra fisica* di Lorenzo Ventura, *Th. Ch. II*, pp. 310-312, definisce la Pietra un *elixir* che rende per sempre felici e virtuosi. Il *De alchimia* di ps. Alberto Magno, *ivi*, p. 431, sostiene che *elixir* è un nome arabo, che in latino significa "fermento". Il fermento è un concetto importante in alchimia, legato a quello di Tintura, al punto che il Pernety gli dedica ben 6 pagine (151b-157a) per verità non troppo chiare, dalle quali però è chiara la sovrapposizione di *elixir* e Tintura (pp. 482a-483a) e di quest'ultima con la Pietra al bianco e al rosso "reduites en élixir ou en poudre de projection", che opera la *multiplicatio*, cioè la moltiplicazione dell'effetto miracoloso della Pietra. Tutta la vicenda si ricollega alla tricotomia corpo-anima-spirito, tenendo conto che nella tricotomia alchemica lo spirito, da non confondersi con lo Spirito, è l'elemento che lega anima e corpo ed è quindi un'entità naturale analoga - in un certo senso - al pneuma; l'anima è viceversa l'elemento divino. La Tintura che penetra e tinge, perfeziona l'imperfetto (Pernety, p. 482b); il fermento è una materia fissa che, mescolata al mercurio, lo fa fermentare e gli dà la propria natura (*ivi*, p. 151b). Perciò il mercurio, in termini tintori, è l'acqua (p. 152a) e il fermento è una tintura, o anche l'oro (p. 152b) o, come abbiamo visto, la Pietra in polvere. Vediamo ora lo schema, derivato dall'arte tintoria. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, pp. 334-335, fa questo esempio. L'acqua lava e pulisce, l'olio tinge e colora. Se si pone una tintura oleosa in una soluzione acquosa e vi s'immerge un panno, la tintura oleosa che vi penetra non si può più estrarre; essa è dunque come l'anima nel corpo, estrarla è distruggere il corpo. La tintura dunque resta, mentre l'acqua se ne va; l'acqua è dunque lo spirito, che tiene l'anima come l'anima il corpo. L'anima può però essere estratta dal corpo tramite lo spirito al quale si congiunge. L'esempio è ripreso in Mylius, *Philosophia reformata*, p. 78, il quale afferma che un panno nell'olio si tinge, nell'acqua si lava. Dunque l'acqua è lo spirito che estrae l'anima dai corpi, e l'anima è la tintura disciolta. Lo spirito ritiene dunque l'anima come l'anima il corpo. Danstun, *Rosarium arcanum*, Manget, II, p. 317a, afferma che lo spirito porta l'anima sul corpo come l'acqua porta la tintura sui panni; lo spirito penetra, l'anima copula, tinge e sbianca. Essenzialmente eguale l'immagine di Holland, p. 422: nell'arte tintoria serve il colore, il panno e l'allume; il panno è il corpo, il colore è l'anima, l'allume è lo spirito. Per quanto riguarda la dottrina della Quintessenza, per la quale rinviamo a quanto già detto, segnaliamo tuttavia che non sempre le idee sono chiare; per esempio la *Scala philosophorum*, p. 109, afferma: "si non dividis lapidem, videlicet substantiam quintam, etc." con evidente sovrapposizione. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 241, afferma che c'è lo spirito preparante e quello tingente, che è la Quintessenza; anche qui essa sembra sovrapporsi alla Tintura/polvere di proiezione. La *Theorica* di ps. Lullo, cit., p. 6, dà una dottrina precisa: nel creare il mondo dal Nulla, Dio creò in primo luogo la Quintessenza, poi, nell'ordine, fuoco, aria, acqua, terra. L'ordine discendente è chiaro, spazialmente richiama il cosmo ordinato di Aristotele, con la Quintessenza al posto dell'etere. Dorn ha infine una citazione interessante: nel suo commento al *De chymico miraculo* di Trevisano, cit., a p. 122, riporta una citazione di Jo. Mehunnus (Jean de Meun, il continuatore del *Roman de la rose*) dal *De lamentationibus nature*: "Quinta essentia quæ cathena dicitur aurea ad hunc modum contraria connectit & concordat, ut nunquam dissentiant amplius". Qui la Quintessenza sembra unire i contrari come la Pietra, ma soprattutto ha un ruolo di collante del cosmo, cui consente la *cathena aurea* così definita da Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, cit., I, XIV, 15: "invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultima rerum faciem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio. Et hæc est Homeri cathena aurea, quam pendere de celo in terras deum iussisse commemorat". Come tale, essa diviene elemento cardine di una "scienza" che si fonda sull'intercambiabilità dell'alto e del basso.

¹⁵⁶ La più classica ripartizione dell'Opera prevede 12 fasi (il numero è tutt'altro che casuale); il loro ordine è esemplarmente riportato dalla *Scala philosophorum*, cit., pp. 123-170. La prima fase o grado è detta *calcimatio*, nella quale si vivifica il morto e si uccide il vivo; la seconda è la *solutio*, nella quale il corpo è dissolto nell'acqua mercuriale; la terza è la *separatio*, nella quale si separa il sottile dal grossolano; la quarta è la *coniunctio* di corpo, anima e spirito; la quinta è la *putrefactio*, quella, già detta, del seme nella terra; la sesta è la *congelatio*, fase definita "albificativa" e "naturaliter fixativa" che è la fissazione dello spirito. L'Opera, che era di color nero, passa ora al bianco. La settima fase è la *cibatio*, definita come "ingrossati subtiliatio" e "subtilis ingrossatio"; aumenta con essa l'*Albedo* in quantità e qualità, e anche la *Rubedo*. L'ottava fase è la *sublimatio*, cioè l'ascensione della parte aerea, che poi si rideposita. La nona è detta *refermentatio* e può essere bianca o rossa, lunare o solare. Il fermento si deve dilavare, calcinare, sciogliere. La decima fase è l'*exaltatio*, cioè la nobilitazione della "magnesia dealbata". Con questo nome s'intende lo "zolfo bianco", ovvero la *materia prima* con i 4 elementi purificati. Nella *Rubedo* che si raggiunge, si ottiene la "Tyriaca perfecta & corpus rotundus", nella quale i 4 elementi sono perfettamente temperati ed esaltati (il "rotondo" indica contemporaneamente lo stato indifferenziato e quello perfetto, l'inizio e la fine, coincidenti come in ogni schema "gnostico"). L'undicesima fase è la *multiplicatio*, nella quale si migliora la qualità e si esalta il colore (rosso) attraverso processi di soluzione e coagulazione, e si aumenta la quantità di prodotto miracoloso tramite fermentazione. La dodicesima e ultima fase è la *proiectio*: il prodotto, disciolto, "tinge" come il croco nell'acqua, proiettando su altri corpi la propria natura miracolosa: questo è l'oro potabile, balsamo dei filosofi, fatto per accumulazione di Quintessenza, che allevia, risana e rende virtuosi. Come il lettore avrà intuito, le 12 fasi sono una costruzione *voluta*: in realtà qui c'è una riduzione alla *materia confusa* (Opera al nero) seguita da un ritorno degli elementi all'aggregazione, ma in nuova forma (Opera al bianco) che viene poi trasformata progressivamente in forma perfetta (Opera al rosso). Tra il bianco e il rosso si forma il giallo; di qui la fase, col tempo trascurata, della *Citrinitas*, come indizio del passaggio tra *Albedo* e *Rubedo* (il giallo è un colore imperfetto tra il bianco e il rosso, dice lo ps. Avicenna del *Tractatus*, cit., p. 462). Su questo schema ricamano quasi tutti, utilizzando anche altri "numeri sacri": le fasi, in luogo di 12, possono essere 7, ma anche, come nello schema-base, 4; possono anche dimezzare il 12 e ridursi a 6; possono aggiungere la ripetitività del 7 facendo della *iteratio* un'ottava fase, peraltro da non considerarsi tale. Una fase del tutto particolare, che può portare il 4 a 5, e il 7 a 8, ma anche il 6 a 7, è la *ceratio*; "cerare" vuol dire incorporare, mescolare, ma anche proteggere, con cera vergine, la Pietra (cfr. Testi, cit., p. 60). Sulle fasi, che restano sostanzialmente 4 (4 sono i Magisteri di Chald, *Liber secretorum alchemiæ in Artis auriferæ I*, pp. 353-354: *Solvere, Congelare, Albificare, Rubificare*) tutti dicono la loro: l'autore del trattato sincretistico *Harmonia, seu consensus, etc.*, *Th. Ch. IV*, p. 748, produce una tabella dove si contengono ben 55 fasi! Quel che non si deve dimenticare, consultando i testi alchemici, è che non si può sperare di capire sempre; a prescindere dai nomi cifrati, molti testi sono opera di autori che poco hanno capito del molto che hanno copiato, o che hanno dato sfogo ad ambizioni intellettuali mal riposte. Non tutti i testi possono esser presi sul serio, e meritare uno sforzo ermeneutico; l'alchimia, come ricorda il Quattrami, è stata una cosa seria, ma anche un argomento salottiero, una cultura per alcuni aspetti paragonabile alla cultura "in" di certo cosmopolitismo borghese d'oggi. Perciò, accanto alla ciarlataneria dei poveri diavoli che tentano di sbarcare il lunario vendendo l'oro contraffatto, vi è anche tanta, ma davvero tanta ciarlataneria intellettuale, specialmente in epoca tarda. Restando perciò più sul solido, ricordiamo Rosinus ad Sarratantam (*De divinis interpretationibus*, cit., pp. 326-329) che cita *calcimatio-solutio-distillatio-coagulatio*; tra la terza e la quarta fase inserisce però la *ceratio*. Sei fasi cita il *Tractatus* dello ps. Avicenna, cit., alle pp. 454-459: sublimazione, soluzione, putrefazione, abluzione, coagulazione e calcinazione. Quattro fasi cita il *Clangor bucinae, Artis auriferæ I*, p. 509: calcinazione, soluzione,

comparsa di colori che segnano il raggiungimento di determinati stadi intermedi e di quello finale; su questo tema le variazioni sono infinite ma i colori -e perciò anche le fasi principali dell'Opera sono abitualmente i 4 colori fondamentali dell'antica pittura (nero, bianco, giallo, rosso) ciascuno con un preciso significato simbolico.¹⁵⁷ Con l'affermarsi progressivo dello schema ternario, i colori tenderanno poi a ridursi a tre, con la messa in parentesi del giallo. Questa "dottrina" dei colori è destinata ad una lunga storia; la ritroveremo nella sfera dei colori di Runge in modo non lontano dalla sua codificazione in Fludd;¹⁵⁸ strutturalmente anzi, in modo del tutto identico, perché il fondamento non troppo nascosto è nell'ontologia neoplatonica e nel suo cosmo tutto continuo e contiguo.¹⁵⁹

La cultura entro la quale è pensabile l'operazione alchemica, la stessa che rende ipotizzabile l'operazione magica, è certamente una cultura controcorrente rispetto a quella accademica, ufficiale, egemone; in questo non ci sembra tuttavia si debba calcare troppo la mano in direzione dell'antiaristotelismo, sovente proclamato, anche perché di aristotelismo, nell'alchimia, ve n'è non poco.

Un tale genere di contrapposizione può se mai apparire più significativo soltanto per i suoi sviluppi sempre più spirituali, *lato sensu* post-ficiniani; ma il punto vero del contrasto con la cultura egemone resta sempre quello rappresentato dall'utopismo millenarista che pervade l'alchimia, e che si oppone alla logica

distillazione ovvero sublimazione, e congelazione. Ripley, nel *Liber duodecim portarum, Opera omnia*, cit., pp. 1-100, si rifà alle 12 fasi (= 12 porte) della *Scala philosophorum*, che è un "classico". Otto fasi, di cui l'ultima è però la ripetizione delle prime 7, prevede Efferario Monaco, *De lapide philosophorum*, in *Alchemiae quam vocant* II, p. 253: *sublimatio, descensio, distillatio, calcinatio, solutio, congelatio, fixatio, iteratio*. Geber, *Summa perfectionis*, in *Veræ Alchemiæ*, cit., p. 136, prevede: *sublimatio & descensio; distillatio & calcinatio (o solutio & coagulatio); fixatio, ceratio*. Il *Rosarius minor*, in *Th. Ch.* II, pp. 410-412, considera 7 fasi: calcinazione, sublimazione, fissazione, distillazione, soluzione, cerazione, coagulazione. Sette fasi prevede anche Arnaldo nello *Speculum alchemiæ, Th. Ch.* IV, p. 522: *sublimatio, calcinatio, solutio, ablutio, ceratio, coagulatio, fixio*. Le 4 fasi sono poeticamente descritte da Dom d'Espagnet, *Arcanus hermetice philosophiæ*, Manget II, p. 659a: eclissi di sole e di luna (*Nigredo*); inizia a tornare la luce della luna (questa fase "grigia" tra nero e bianco è detta da Pernety, cit., p. 70b, "ceration"); splendore di luna (*Albedo*); splendore di sole (*Rubedo*). Fabre, nel *Panchymicum*, cit., pp. 716-726, parla di 7 porte: distillazione, essiccazione, putrefazione, abluzione, divisione, riduzione, sublimazione. Per Mylius, *Philosophia reformata*, p. 40, l'Opera ha 4 fasi come le 4 stagioni; poi però, nel corso del testo, descrive e illustra 12 fasi, con nomi che già conosciamo. Come si nota, per quanto possano variare il numero e l'ordine della fasi, il concetto dell'operazione è sempre lo stesso: attraverso l'azione del fuoco e dell'acqua si distrugge e si dilava, poi, per l'azione del fuoco, si distilla e si sublima; cioè si disfa e si rifà perfetto l'oggetto dell'Opera.

¹⁵⁷ Ai quattro colori tradizionali, il cui significato simbolico è evidente per quanto concerne il nero, il bianco e il rosso, mentre il giallo è inserito come stadio intermedio tra il bianco e il rosso, se ne possono aggiungere altri secondo il gusto degli alchimisti; di questi però soltanto due rappresentano dei termini costanti di riferimento, anch'essi con significato simbolico: la *Viriditas*, il verde, colore della germinazione e della natura rinnovata; e la *Cauda pavonis*, cioè la variopinta gamma che appare simultaneamente con significato di totalità del molteplice. Il *Tractatus* di ps.Avicenna, cit., p. 451, afferma che dopo il nero viene subito il rosso, ma che questo non è il vero rosso, come non lo è l'eventuale giallo. Dopo il nero debbono infatti venire il verde e il bianco, e, tra i due, la *Cauda pavonis*; nel bianco, precisa poi a p. 452, è nascosto il vero rosso, quello che appare al termine dell'opera; tra i due, come abbiamo detto sopra, è il vero giallo. Il testo sembra mettere in guardia contro la pretesa di risolvere rapidamente l'opera per autoinganno, eludendo l'obbligo di una previa rinascita (*Viriditas/Albedo*). La *Clavis aurea portæ*, cit., termina con un parallelismo di colori ed elementi: la *Nigredo* è la terra, l'*Albedo* è l'acqua, la *Citrinitas* è l'aria, e la *Rubedo* è il fuoco: la scala è ordinata secondo la "nobiltà". Diverso è l'ordine proposto dal *De magni lapidis compositione*, cit., p. 68: tra il nero e il bianco vi è uno stadio intermedio, detto "giglio", nel quale appaiono più volte vari colori, ma non se ne deve tener conto, perché l'importante è giungere al bianco. Sembra delinearsi anche qui un ammonimento. Philalete, *L'entrée*, etc., cit., p. 295, dà la seguente successione: nero, *Cauda pavonis*, bianco, arancio (cioè giallo), rosso. Occorre però ripetere il processo per trovare un nero più nero del nero, e soltanto allora si passa al bianco e al rosso perfetti. Dorn, *Congeries*, cit., pp. 530-531, dà la seguente successione tra il bianco e il rosso: *Flavus, Croceus, Rubeus*. Lo ps. Bacone, *Speculum, Th. Ch.* II, pp. 383-384 offre il contributo di una vasta sperimentazione: dopo la *Nigredo* si ha una *Rubedo* falsa, a volte un falso giallo; la Pietra si liquefa o si coagula senza una vera *Albedo*. A volte si fa verde, e ciò segna l'apparizione della sua anima; a volte, prima dell'*Albedo*, c'è la *Cauda pavonis*. Quando però giunge la vera *Albedo*, in essa è racchiusa la vera *Rubedo*; tra le due fasi ve n'è una cinerina, poi, finalmente, *natu Dei*, il Re si corona con un diamante rosso. La *Practica* di Arnaldo, *Th. Ch.* III, p. 139, si tiene sul classico con i 4 colori tradizionali; Holland, *Opera mineralia*, ivi, p. 318, precisa però che il primo colore ad apparire è il ceruleo, e che esso è un buon segno sull'andamento dell'Opera. Arnaldo torna sull'argomento nel suo *Speculum alchemiæ, Th. Ch.* IV, pp. 536-537. I colori fondamentali sono 3: nero, bianco e rosso. Il citrino e il glauco nascono dal rosso addizionato al bianco; il celeste, dal nero addizionato al bianco (qui, come vedremo *infra*, n. 159, nasce una dottrina dei colori); il verde, il viola, il *Camelinus* (= color cammello) nascono addizionando nero, bianco e rosso. Quando manca la putrefazione appare il falso rosso; quando essa è presente, l'Opera diviene allora verde, gialla, rossa e di vari colori, la preziosissima *Viriditas* è un raggiungimento. L'ordine dei colori viene così riassunto da Arnaldo nelle sue *Ad Bonifacium VIII questiones* (per questo testo cfr. Thorndike, 3°, p. 72; però anche Halleux, p. 106; l'opera di Arnaldo è comunque ritenuta pseudepigrafa, con qualche eccezione dubitosa; le *Questiones* potrebbero rientrare tra le opere attribuibili ad Arnaldo, pur con qualche dubbio): argenteo, nero, violaceo, citrino, verde, *Cauda pavonis*, "argentino", bianco, citrino, croceo, rosso, più molti altri intermedi (*Th. Ch.* IV, p. 550). Il *Tractatus Aristotelis alchemiæ ad Alexandrium Magnum, Th. Ch.* V, p. 788, ripete il già citato rapporto tra colori ed elementi. Claude Germain, *Icon philosophiæ occultæ*, Paris, Couterot, 1672, pp. 77-78, afferma: "Color viridis indicat materiam nostram se disponere ad vegetationem & generationem; quare cave ne igne immo dico, viror ille in turpe nigro vertatur"; poi dà la successione dei colori: al bianco segue il verde, poi vengono *Flavus, Cauda pavonis, solis color*. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 253 sceglie la via della sobrietà e della tradizione, ma lega anche i 4 colori ai 4 temperamenti: il nero è terra ed è il melanconico; il bianco è l'acqua ed è il flemmatico; il giallo è l'aria ed è il collerico; il rosso è il fuoco ed è il sanguigno.

¹⁵⁸ *Medicina catholica*, etc., Frankfurt, W. Pfitzer, 1629, p. 154.

¹⁵⁹ Il *Colorum annulus* di Fludd è strutturato in maniera logica sulla continuità e sull'opposizione. Alla base vi sono il bianco e il nero, che rappresentano naturalmente la luce e le tenebre, i due principi che reggono il cosmo. La loro mediazione è rappresentata dal rosso, con il quale si completa la triade fondamentale della tricotomia alchemica. Tuttavia, la circolarità dello schema ontologico, impone che vi sia una continuità tanto tra rosso e bianco, quanto tra rosso e nero. Tra il rosso e il bianco si situano perciò, nell'ordine, l'arancio e il giallo; tra il rosso e il nero, sempre nell'ordine, il verde e l'azzurro. Da un punto di vista "espressivo", dal punto di vista cioè del rapporto tra i colori e gli stati psicologici che tramite essi si esprimono, l'analisi è perfetta. Le dottrine sui colori sono, col tempo, divenute moltissime, e ci è accaduto di interessarcene altrove; a nostro avviso quella di Fludd, come più tardi quella di Runge, è assai valida; laddove ci son sembrate poco proponibili le dottrine che hanno voluto fondarsi altrimenti che sull'espressività, come, ad esempio, quella di Wittgenstein; ben più interessante, al contrario, quella di Kandinskij. L'ontologia neoplatonica ha infatti un profondo valore psicologico -"jungghianamente" vi si può vedere la proiezione di meccanismi della psiche- e quindi vi sono le basi per stabilire un rapporto tra continuità circolare della mappa psichica (come la si può leggere, ad esempio, proiettata nell'astrologia) e continuità circolare dei colori. La logica di tutti questi schemi si fonda sulla contemporaneità dei due principi di opposizione e mediazione.

razionalista della normatività. L'evento atteso dall'alchimista è infatti una realtà "altra" rispetto alla datità del mondo storico, ed è perciò un mondo estraneo alle leggi di quest'ultimo; tuttavia non è un mondo ubicato *al di là*, è *questo* mondo, divinizzato. La spinta all'autocoscienza, al raggiungimento di una *propria* verità, ha un ruolo determinante, ma questa "verità" soggettivamente raggiunta appare anche essere *la* Verità, un assoluto raggiunto attraverso il rapporto diretto con la natura, che scavalca il testo scritto. Notiamo, per inciso, che qui si apre, in concomitanza con l'analoga petizione dello Spiritualismo riformato, un discorso che è destinato ad ulteriori sviluppi nel Romanticismo, sulla scorta di una triangolazione che rappresenta una continuità ideologica in tutti i movimenti eversivi: la divinità interiore dell'uomo si specchia direttamente nella divinità intrinseca della natura, riconoscendo per via immediata il divino, cioè la Verità, che è lì da sempre in attesa, oscurata dalle incrostazioni di una "cultura" vissuta come vecchio inganno. Di questa ideologia non c'interessa sottolineare i limiti evidenti, quanto piuttosto la spia di una crisi sociale, letta attraverso il fallimento della cultura egemone nel dar senso all'esperienza.¹⁶⁰

L'obbiettivo della ricerca dell'alchimista è tanto divino, tanto incomparabile con la datità della storia, da non esser racchiudibile nei campi semantici del linguaggio quotidiano; il linguaggio stesso viene quindi distorto e forzato ad esprimere l'inusuale (altra spia del rapporto col Manierismo). Sotto questo profilo non ci sentiamo di associarci al numero dei detrattori dell'interpretazione junghiana, certamente parziale e per certi aspetti deviante, ma che ha avuto il merito di scavare nei significati psicologici di un simbolismo altrimenti indecifrabile, esattamente come le immagini degli schizofrenici che costituirono, per Jung, il punto di partenza. Certamente gli alchimisti non furono dei malati mentali; ciò non toglie però che essi intendano esprimere realtà non traducibili in un linguaggio condizionato dalla logica concettuale. La fantasmagoria dei nomi usati, al di là degli evidenti giochi di cifratura razionalmente voluti, è da intendersi essenzialmente sul piano simbolico: leoni, draghi, aquile, zolfi, mercuri, acque di vita, latti di vergini, ermafroditi, rospi, capelli, uova, sterco, fonti, corvi, crochi, saturni, metalli vari, pianeti, cagnette armene e cani corascani (= del Khorásân) che per sviste di trascrizione divengono misteriosi cani "coetanei"¹⁶¹ e generano "cuccioli celesti", costituiscono un'incredibile *Schatzkammer* ove si depositano termini arabi mal tradotti, mal trascritti o non più compresi, trasformati in lingua criptica, allineati accanto a simboli tradizionali del mito e delle leggende.¹⁶² Questa domestica selva -negli autori minori un vero *Merzbau*- non sempre è penetrabile, e quasi mai lo è del tutto; a volte si deve ammettere che non lo è perché lo stesso autore, verosimilmente, non fa che un uso ciarlatanesco di un linguaggio orecchiato e pedantemente ripetuto. Una cosa è tuttavia certa, perché ripetutamente dichiarata dagli stessi autori: il linguaggio dell'alchimia non va mai preso alla lettera, sia perché esso fa uso di un proprio gergo, sia perché le realtà che esso intende esprimere non sono traducibili nel linguaggio comune, e perciò, ad evitare fraintendimenti da parte degli sciocchi, dei malevoli e dei "sofisti", è bene usare un linguaggio del tutto oscuro.¹⁶³

¹⁶⁰ Poiché abbiamo già prodotto numerose citazioni sull'argomento nelle nn. 102, 103, 105, *supra*, ci limitiamo qui a marginali aggiunte. Il *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., pp. 361-362, afferma che chi vuol trovare la dottrina, la trova con l'indagine della natura e con la propria rettitudine, non con i libri. La stessa identica affermazione viene dalla *Summa perfectionis Gebri*, in *Veræ alchemiæ* I, cit., p. 184. La *Praefatio admonitoria* alla *Basilica chymica*, cit., pp. 3-19, è tutta una requisitoria contro la medicina e la cultura ufficiali, accademiche, e contro il valore dei titoli accademici, frutto di mercimonio; paracelsianamente, Croll si richiama più volte alla natura e a Dio. La *Tumba Semiramidis*, Manget II, p. 759a, afferma: "Puerorum est grammaticalibus apicibus irascendo, tempus perdere: sapientium est sensum scrutare". Hanemann, *Ovum*, etc., cit., p. 132, fa un'importante osservazione: non v'è un regno nel quale esistano tanti alchimisti quanti in Germania; tra questi egli loda Böhme (p. 133) reputato teologicamente eterodosso. Il legame tra alchimia e dissenso religioso è un fatto accertato: gli alchimisti sono in stragrande maggioranza di area germanica, solo subordinatamente francesi o inglesi; se il dissenso religioso esiste in tutte le tre nazioni, certamente la Germania, percorsa dalla crisi del Bauernkrieg e della rivolta anabattista; successivamente devastata dalla Guerra dei Trent'anni nella quale l'elemento religioso fa da sfondo a una lotta generalizzata, è il paese che maggiormente subisce la crisi delle ideologie nel XVI-XVII secolo.

¹⁶¹ Nel *Rosarium philosophorum cum figuris*, cit., p. 248.

¹⁶² Non per caso, con la fine del XVI e con il XVII secolo, si afferma un'interpretazione mitica dell'opera alchemica: le fasi vengono interpretate attraverso figure ed eventi del mito classico. Un capolavoro del genere è il già citato *Atalanta fugiens* del Maier; lo stesso autore tratta anche altrove numerosi altri miti (p.e. in *Symbola aurea mense duodecim nationum*, Frankfurt, Iennis, 1617; nella citata *Themis aurea*; etc.). L'uso è peraltro comune in vari autori. Interessante appare l'affermazione esplicita della natura utopica dell'opera, allorché questa viene paragonata alla ricerca del Vello d'oro con l'edizione di un testo dedicato ad una lunga fortuna: *Aureum Vellus oder guldin Schatz und Kunstkammer*, etc., stampato a Rorschach am Bodensee nel 1598. Il testo fu ristampato più volte sino all'edizione di Amburgo del 1718, apparsa sotto il titolo *Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen* e recentemente riprodotta in anastatica dalla Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1976, con un'introduzione di K.R.H. Frick. La raccolta fu opera di un tal Salomone Trismosino -autore anche di alcuni dei testi inclusi- pseudonimo sotto il quale si dovrebbe celare un tedesco di nome Pfeifer (cfr. Frick, *Einleitung*, p. XIV). Una ricerca sulla genesi e sugli sviluppi del rapporto tra il mito del Vello e l'alchimia, è stata condotta da A. Favre, *Toison d'or et Alchimie*, Milano, Archè, 1990.

¹⁶³ Diamo qualche esempio degli ammonimenti usuali. Il *Rosarium philosophicum cum figuris*, cit., p. 243, dopo aver ammonito che la Pietra si trova nei letamai, aggiunge: "Et multi foderunt, & in stercore operati sunt, & nil inveniunt". Cioè: lo sterco non è da prendersi alla lettera. Arnaldo da Villanova, nel *Thesaurus thesaurorum*, cit., p. 455, avverte che il libro non deve giungere in mani empie; nell'*Epistula super Alchemiam ad Regem Neapolitanum*, in *Artis auriferae* II, p. 488, chiarisce che i saggi hanno scritto in modo da accecare gli ignoranti, e da rivolgersi soltanto a coloro che comprendono. Il *Philoricium alchemistarum*, di Ripley, in *Opera omnia*, cit., pp. 186-194 (numerata erroneamente 149) si trattiene sull'argomento, denunciando sia l'errore di coloro che sperano di trarre lucro dall'Opera, sia, più in generale, coloro che intendono alla lettera il frasario chimico, e pensano davvero di dover operare con sali e allumi; afferma che i nomi usati sono criptici e per giunta molteplici ("Ipsi vero philosophi non curaverunt de nominibus, sed de nominorum veritate"); insiste ancora in dettaglio (pp. 192-193) nel precisare che tutti i componenti invocati -mercurio, zolfo, arsenico, oro, argento e così via- nulla hanno a che vedere con le sostanze materiali evocate. Nelle *Accurtationes et practice Raymundine*, cit., p. 368, Ripley ripete ancora l'ammonimento; Efflerario, nel *Thesaurus philosophiae*, cit., p. 260, ricorda che la scienza è stata trasmessa in modo velato, e le parole non vanno prese alla lettera. "Sed verba hæc non sunt intelligenda secundum superficiem, sed secundum significata per similitudinem" ammonisce Lorenzo Ventura, *Liber de conficiendi lapidis*, cit., p. 224; subito dopo (p. 226) ricorda che i filosofi occultarono la Pietra parlando per allegorie, anche se la Pietra stessa è nota a tutti. Qui sembra

Tra gli autori che fanno uso di vocaboli di ardua interpretazione, un ruolo del tutto particolare è ricoperto da Paracelso, al quale già il seguace Dorn dovette dedicare uno specifico dizionario.¹⁶⁴ Paracelso è certamente il più grande e coerente degli alchimisti, colui attorno alla cui opera ruota un'intera cultura. Egli infatti, riprendendo il pensiero alchemico principalmente attraverso gli sviluppi di Rupescissa e di Arnaldo, e collegandosi al neoplatonismo rinascimentale, ad Agrippa e probabilmente a Ficino, la cui opera dovrebbe essergli nota,¹⁶⁵ elaborò un vero e proprio sistema che può definirsi alchemico/gnostico, destinato a stabilire un punto di riferimento.

Come abbiamo più volte ricordato, esso presenta sostanziali analogie con i lontani antecedenti ismailiti -tanto da suscitare interesse nel mondo islamico- ed eserciterà un forte ascendente sui maggiori esponenti dello Spiritualismo riformato (su Weigel in modo particolare; rapporti vi furono anche con Franck) e sulla teosofia di Böhme. Ancor più in là, esso diverrà un punto di riferimento per autori romantici come Görres e Novalis; in particolare si può affermare che quanto di vitale possiede ancora il pensiero alchemico, viene trasmesso al mondo moderno essenzialmente per suo tramite. Per questa ragione, dopo aver mostrato le iniziali connessioni dell'alchimia occidentale con il millenarismo gioachimita, e i rapporti di parentela tra il pensiero alchemico e le emergenze ereticali del Libero Spirito, vogliamo ora dedicarci ad approfondire il pensiero di Paracelso, in quanto luogo fondamentale della nostra vicenda. In lui in effetti, l'altro occidente raccoglie l'eredità che gli proviene dal Medioevo e dall'antichità, sia direttamente sia attraverso la mediazione del circolo mediorientale; Paracelso la rielabora e la trasmette in modo originale sino ai nostri giorni.

Il primo aspetto che ci sembra importante mettere a fuoco, è costituito dai tratti essenziali della sua vita, perché essi costituiscono una dimostrazione coerente del suo pensiero. Come avremo occasione di notare, Paracelso, raccogliendo la tradizione millenarista gioachimita anche attraverso l'alchimia di Arnaldo e Rupescissa, mostra una notevole convergenza con il pensiero religioso di Thomas Müntzer, suo contemporaneo; questa religiosità è a sua volta strettamente connessa alle architetture stesse del suo pensiero, recisamente antiaccademico e legato agli sviluppi rinascimentali del neoplatonismo del XII secolo.

La vita di Paracelso è inquieta, errabonda, costellata di lotte contro il potere e il sapere degli accademici, animata da un forte utopismo sociale.¹⁶⁶ Paracelso vantava probabili origini nella piccola nobiltà, della quale suo padre, anch'egli medico, doveva essere un rampollo illegittimo.¹⁶⁷ Trasferitosi il padre a Villach quand'egli era ancora un bambino, Paracelso ebbe educatori ecclesiastici, tra i quali, forse,

adombrarsi un'esperienza spirituale, inesprimibile con le parole ma immediatamente comprensibile per tutti coloro che l'hanno vissuta. Lo ps.Lullo della *Theorica*, cit., p. 47, avverte che l'alchimia non è fatta per usurai, mercanti e cambiavalute, accumulatori di tesori. La *Harmonia seu consensus*, cit., p. 730, ricorda che Morieno affermò la liceità di usare nomi diversi per la stessa cosa. Guglielmo Tecenensis, *Lilium e spinis evultum*, Th. Ch. IV, p. 887 sgg., avverte subito che egli usa parole velate allo scopo di non essere comprensibile a tutti. *Senioris Zadith Tabula chimica*, Th. Ch. V, p. 226, avverte che sotto il processo materiale descritto in chiaro, ve n'è uno spirituale, occulto. J. Colleson, *Idea perfecta philosophiae hermeticae*, Th. Ch. VI, p. 153, afferma che i "filosofi" (cioè gli alchimisti) hanno scritto in modo deviante per tener lontani dalla Pietra gli indegni. Fabre, *Panchymicum*, cit., p. 656b, ricorda che non si può parlare troppo apertamente della chimica: è arte cabbalistica ed è vera soltanto per gli uomini pii. Maier, *Examen fucorum*, Frankfurt, De Bry, 1617 (un testo contro la falsa alchimia) sostiene a p. 15 che è necessario sapersi esprimere con proprietà e cognizione attraverso allegorie; subito dopo, a p. 18, ricorda -come tutti- che soltanto gli ignoranti assumono lo zolfo e il mercurio nella loro accezione corrente. L'oro degli alchimisti è un oro spirituale, afferma Mylius, *Philosophia reformata*, p. 105; tant'è vero che l'Opera è accessibile anche al povero (p. 355). I suoi segreti non vanno però divulgati nei libri, debbono esser tramandati soltanto oralmente (ivi) e con linguaggio oscuro, affinché siano accessibili soltanto ai filosofi (*Basilica philosophica*, cit., p. 46). Seguendo una vocazione che porta con sé sin dagli albori (segreti corporativi degli artigiani nel tramandare le tecniche) l'alchimia, ora pienamente spirituale, diventa esoterismo per sette segrete: in tal veste avrà un ruolo di primo piano nell'occultismo pullulante nel secolo dei Lumi, come ha mostrato Frick, *Die Erleuchteten*, cit. A questo punto l'alchimia non ha più nulla d'interessante da proporre: essa è ormai parte del *Kitsch* e del *rétro* di un'intellettualità mediocre. Se però torniamo con la mente non soltanto agli albori corporativi artigiani, ma anche al ruolo di Salmán e dell'iniziazione che a lui fa capo, studiati da Massignon, che tanta parte hanno avuto nell'Ismailismo, vediamo delinearsi una lunga parabola nel corso della quale delle strutture di pensiero si distaccano dalle proprie radici ma restano in circolazione, pronte ad adattarsi, con le dovute evoluzioni, all'uso che ne sarà fatto per nuove esigenze in nuovi e diversi contesti, *conservando però sempre la propria vocazione originaria*. Nel caso dell'alchimia siamo dinanzi ad un pensiero che, dagli albori sino ai tempi dei circoli esoterici segreti, si presta a dar corpo ad atteggiamenti anticonformisti nei confronti della normatività del "centro". Nel mondo secolarizzato si stabiliranno poi stretti paralleli tra il processo alchemico e la creatività artistica, intesa come introduzione del nuovo e dell'inaudito nella tautologicità del pensiero concettuale.

¹⁶⁴ Cit.; ne diamo per esteso il lungo titolo: *Dictionarium Theophrasti Paracelsi continens obscuriorum vocabulorum quibus suis scriptis passim utitur definitiones: a Gerardo Dorneo collectum, & plus dimidio auctum*. Il problema dei neologismi sovente oscuri, è accresciuto dal numero di essi presente in testi tradizionalmente attribuiti a Paracelso, rivelatisi poi opera di paracelsisti. Il problema degli scritti pseudoparacelsiani non è irrilevante, perché alcuni di essi sono ancora ritenuti autorevole espressione del suo autentico pensiero. Tra questi spicca in modo particolare la *Philosophia ad Athenienses* (pubblicato come autentico dal Sudhoff nel XIII vol. dei *Sämtliche Werke* e ritenuto una silloge della *Philosophia sagax* dal Pagel; cfr. W. Pagel, *Paracelse* [l'abbiamo consultato nell'ed. francese] trad. par M. Deutsch, s.i.l., Arthaud, 1963, pp. 96-97 e n. 100, p. 135) della quale il Pagel fa ampio uso, e che introdurremo con cautela anche noi, perché alcuni suoi aspetti ricalcano aspetti autentici del pensiero paracelsiano, gli stessi dai quali origina il *Liber De Nymphis*, S.W. XIV. Un autore che fa ampio uso degli pseudopigrafi come testi autentici è lo Jung, nel suo saggio su Paracelso incluso nel 13° vol. delle *Opere complete*, *Studi sull'alchimia*, Torino, Boringhieri, 1959. Tanto Jung quanto Pagel fanno ampio ricorso ai dizionari paracelsiani, in particolare al Dorn, che riteniamo sia da preferirsi al Ruland per chiarezza e precisione. La *Philosophia ad Athenienses* è infine ampiamente citata e utilizzata dal Koyré nella sua lettura di Paracelso in *Mystiques, Spirituels, Alchimistes*, Paris, Colin, 1955.

¹⁶⁵ L'ipotesi fu avanzata dal Peuckert, *Pansophie*, cit., p. 186; pp. 193-194; p. 224.

¹⁶⁶ Cfr. Pagel, *Paracelse*, cit., pp. 15-59; K. Goldammer, *La vie et la personnalité de Paracelse*, Paracelse (Cahiers de l'Hermétisme), Paris, Albin Michel, 1980, id., *Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus*, S.B.P.F. 24, 1986.

¹⁶⁷ K. Goldammer, *La vie, etc.*, cit., p. 27, ritiene che Paracelso abbia psicologicamente sofferto di un declinamento sociale, ipotesi ragionevole sia per la personalità che egli mette in luce, sia per le sue scelte sociali-politico-religiose che, come abbiamo più volte constatato, sono facilmente connesse allo status di clero minuto, piccola borghesia, e piccola aristocrazia in crisi: cioè alla marginalità culturale intesa nei termini nei quali l'abbiamo già considerata.

Trithemio.¹⁶⁸ In effetti, vastissima fu poi la sua produzione di commenti alle Scritture,¹⁶⁹ ed egli si definiva Dottore in Teologia, anche se vi sono dubbi sull'effettivo conseguimento di tale titolo.¹⁷⁰ Tra il 1513 e il 1516 fu in Italia, dove sosteneva di essersi laureato in medicina, a Ferrara; le prove mancano.¹⁷¹ Fu comunque chirurgo militare, tra il 1517 e il 1524 in Scandinavia, Olanda, Prussia, Lituania, Polonia, Ungheria, Transilvania, Valacchia, Dalmazia, Croazia; sembra anche a Rodi; è possibile sia stato anche in Medio oriente.¹⁷²

Il Pagel ha sottolineato questo suo vagabondare collegandolo al suo anticonformismo religioso e sociale, facendone un rappresentante di quella cultura del XII-XVII secolo classificata da Jundt come "panteismo popolare", e mettendolo in rapporto con il Libero Spirito e con l'Anabattismo; di certo egli era uomo di parte popolare, nemico tanto delle classi dominanti quanto della cultura accademica;¹⁷³ a Salisburgo egli fu anche arrestato per sospette simpatie con i rivoltosi.

Nel 1526 il suo nome è registrato a Strasburgo, dove ferve il dibattito sulla Riforma; nel 1527-1528 è a Basilea, chiamato dalla città come medico con diritto all'insegnamento accademico. Il mondo universitario gli fu ferocemente ostile, né egli rinunciò alla lotta frontale con il potere costituito, sicché, arrestato, l'unica alternativa a gravi conseguenze fu la fuga.¹⁷⁴ Da quel momento la sua vita fu vagabonda tra innumerevoli città centroeuropee, dove raccolse successi medici -i malati lo ricercavano- e odî professionali; tornando in Carinzia nel 1538, morì a Salisburgo nel 1541. Si disse che conduceva una vita sregolata; non accumulò danaro perché spese molto in una vita fastosa; fu celibe, e in questa scelta, e nel suo fondamento dottrinale, il Goldammer vede la traccia di dottrine neo-gnostiche, come, ad esempio, quelle catarre.¹⁷⁵

L'ipotesi di un Paracelso "Gnostico" balena sovente nella letteratura, ed è stata affrontata in modo diretto dal Pagel; tuttavia vari argomenti non sono convincenti.¹⁷⁶ Ciò non toglie che il suo sistema si possa definir tale (lo abbiamo definito "gnostico-alchemico") ma evidentemente non tanto per anacronistici rapporti, quanto perché, come abbiamo sempre cercato di mostrare, certe alternative sono insite nel pensiero neoplatonico adattato al mito testamentario.

Pagel tende molto a sottolineare gli aspetti del pensiero di Paracelso che possono in qualche modo esser ricondotti ad antecedenti noti, non senza buoni motivi. In effetti il pensiero di Paracelso, pur essendo talmente vasto da costituire un vero e proprio "sistema", è talmente caotico e ondeggiante, per non dire ambiguo e talvolta contraddittorio, da costituire un autentico *puzzle* per chi intenda operarne una ricostruzione sistematica.¹⁷⁷ Il suo "sapere" non si configura in alcun modo come un sapere organizzato, per il ruolo preminente e dichiarato che in esso ha l'esperienza-*Erfahrenheit*.¹⁷⁸ La sua è una "filosofia" mai codificata, in

¹⁶⁸ Pagel, *Paracelse*, p. 18; Paracelso dice di aver studiato a fondo l'opera di Trithemio nella prima stesura, abbandonata, del *Paragranum*: cfr. *S.W.* VIII, pp. 72-73. Per quanto concerne gli educatori giovanili di Paracelso, cfr. K. Goldammer, *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus*, S.B.PF. 24, cit. Goldammer ha estratto materiali d'archivio sui religiosi ricordati da Paracelso.

¹⁶⁹ Cfr. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt.: *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, hrsg. von K. Goldammer, Wiesbaden, Steiner, 1955 sgg.; id., *Religiöse und sozialphilosophische Schriften in Kurzfassungen*, Supplementbd. bearbeitet von K. Goldammer (in Verbindung mit N. Kircher und K.-H. Weimann), ivi, 1973; K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik*, etc., cit., Bd. 2, I-II, che contiene frammenti e riassunti dei manoscritti di Paracelso, parte dei quali editi poi da Goldammer in *S.W.*, 2. Abt., *Das Buch der Erkenntnis der Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus*, hrsg. von K. Goldammer, Berlin, Schmidt, 1964

¹⁷⁰ K. Goldammer, *Neues*, etc., cit., p. 37.

¹⁷¹ Pagel, cit., p. 19.

¹⁷² *ivi*, pp. 20-21; Goldammer, *La vie*, etc., cit., pp. 28-29.

¹⁷³ Pagel, cit., pp. 21-23; a p. 354, n. 68, egli avanza un paragone tra la vita dei Begardi e quella di Paracelso. Condividiamo questo inquadramento culturale di Paracelso, anche per i molteplici aspetti della sua dottrina che ne danno ampio riscontro; ancor più lo condividiamo in rapporto all'invocata dipendenza dal neoplatonismo di Avicenna (e quindi, indirettamente, dalla tradizione ismailita), sulla quale ci soffermeremo *infra*. Si noti che questo tratto accomuna Paracelso e Bruno, che del primo tenne l'elogio.

¹⁷⁴ Pagel, cit., pp. 124-127; Goldammer, *La vie*, etc., cit., pp. 30-33. L'ostilità di Paracelso alla medicina accademica era radicale; come esempio delle proprie opinioni, a Basilea, il 24 Giugno 1527, fece bruciare sulla piazza del mercato un manuale di medicina scolastica. Egli fu viceversa vicino ai circoli culturali cittadini più avanzati, caratterizzati da un acceso utopismo sociale: cfr. K.H. Weimann, *Paracelsus und der Baseler Thomas-Morus-Kreis*, S.B.PF. 3, 1961.

¹⁷⁵ *Neues*, etc., cit., p. 43 sgg.; in particolare p. 47.

¹⁷⁶ W. Pagel, *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, *Ambix* 8, 3, 1980. In effetti la ricerca del Pagel concerne essenzialmente il neoplatonismo di Paracelso, del quale è molto difficile rintracciare gli ascendenti. Paracelso non ha citazioni che consentano di andare oltre le ipotesi, né si hanno idee chiare sulla sua formazione; in *S.W.* VIII, pp. 72-73, egli si limita a ricordare intense letture aristoteliche, stoiche e platoniche. Tutto l'apparato dottrinale, la "ontologia" paracelsiana, mostra evidenti rapporti col neoplatonismo "popolare", che sembra tuttavia assorbito come cultura circolante, più che non da specifici autori. Indubbi sono comunque i contatti con la contemporanea cultura rinascimentale; cfr. K. Goldammer, *Paracelsus, Humanisten und Humanismus*, S.B.PF. 4, 1964. Paracelso fu nemico della pena di morte, della violenza, della guerra, dell'intolleranza; in questo senso egli non sottovalutò mai, pur sottolineandone i limiti, la "ragione naturale" (*lumen naturæ*); cfr. *ivi*, pp. 22-23; K. Goldammer, *Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie, vom 15. bis 17. Jahrhundert*, *Studium Generale* 13, 1960, alle pp. 675-678 per Paracelso. La ragione umana di Paracelso non aveva però nulla a che fare con la Ragione razionalista, una *hybris* che egli condannava: cfr. Pagel, *Paracelse*, p. 43. Cfr. inoltre anche p. 38; Paracelso parte in guerra contro la "Ragione" in nome della parabola e dell'analogia. Pagel definisce ciò un conflitto tra Cristianesimo delle origini ed eredità classica; nella tripartizione antropologica di Paracelso, la "vera" conoscenza appartiene infatti all'elemento divino dell'uomo, all'anima che ha il proprio sapere direttamente da Dio, un sapere soprarazionale che è al di sopra della *Vernunft* o *lumen naturæ*, appartenente anche agli animali, dove ricalca il ruolo dell'anima "razionale". Gli aspetti più reconditi della verità umana, possono quindi essere espressi soltanto simbolicamente.

¹⁷⁷ Cfr. K. Goldammer, *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, S.B.PF. 24, 1986, p. 263, che sottolinea l'estrema difficoltà di rappresentare come "sistema" l'ontologia e la cosmogonia paracelsiana, partendo da affermazioni rapsodiche che possono anche essere contraddittorie.

¹⁷⁸ K. Goldammer, *La vie*, etc., cit., p. 40. L'esperienza ha la precedenza su conoscenze di fonti rinascimentali che egli certamente aveva; egli persegue infatti una conoscenza empirica.

perpetuo divenire; il suo tentativo vano di circoscrivere l'incircoscivibile allorché si sforza di razionalizzarlo, è verosimilmente all'origine degli stessi inauditi neologismi.¹⁷⁹

In rapporto a tale difficoltà, tenteremo di ricostruire un quadro del "sistema" paracelsiano, partendo sia dall'esame dei suoi testi, sia da ciò che hanno scritto i maggiori studiosi della sua opera, in particolare Goldammer, Pagel e Kämmerer, con riferimento soprattutto ad alcuni temi scelti che ci sembrano fondamentali, cioè l'ontologia, l'antropologia e l'escatologia. Il nostro intento è di giungere, pur tra dubbi ed ipotesi, ad enucleare la logica che lo anima al di là delle contraddizioni, rinviando queste ultime all'inevitabile incircoscivibilità della vita che preme, con le sue ragioni, dietro una scrittura al tempo stesso prolissa ed ellittica nel tentativo di dar voce all'indicibile. Tratteremo gli argomenti, per quanto possibile, in modo separato, per poi tentare una rapida conclusione generale.

Avevamo già dato una sintesi molto rapida dell'argomento, affidata soprattutto ad uno schema grafico, ne *L'utopia alchemica, etc.*, cit.; ora intendiamo affrontarlo in modo più dettagliato, ma prima dobbiamo mettere in luce quella che ci sembra la più grossa difficoltà da risolvere per comprendere la logica del sistema: il rapporto tra i 4 tradizionali elementi (fuoco, aria, acqua, terra) e la nota dottrina che vede in essi la prima divisione della *hyle* operata da Dio; e i 3 Principi introdotti da Paracelso -zolfo, mercurio e sale- pilastri della sua alchimia, presenti in tutti i corpi semplici e composti,¹⁸⁰ che rappresentano i componenti primi e ultimi della materia.¹⁸¹

Questi 3 Principi, si noti bene, sono, per l'appunto, *Principi*, cioè forze che agiscono nel corporeo, dove esse si manifestano nel fornello dell'alchimista come fiamma o principio combustibile (zolfo); fumo o principio aereo (mercurio); residuo solido, ceneri (sale). Dunque essi sono concepiti come principi dinamici di manifestazioni fisiche.¹⁸²

In Paracelso, occorre sempre ricordarlo, abbiamo la costante presenza di due livelli, il "superiore" e il terreno, ai quali si deve far riferimento come ripetizione materiale di ciò che esiste come *ousia*; questa ontologia "neoplatonica" (mutuata in realtà dagli stoici) è di fondamentale importanza per comprendere il ruolo degli elementi nella cosmogonia, perché essi vanno intesi non soltanto nella loro corporeità, ma anche come *ousiai*. Paracelso è tuttavia sempre oscuro, ellittico, ondeggiante e deviante su questo argomento di fondamentale importanza, cioè sul rapporto "gerarchico" tra Principi ed elementi.¹⁸³

A questo riguardo, ci sembra valido affermare che, sul piano ontologico, i 4 elementi come *ousiai* precedono i 3 Principi. In primo luogo infatti Dio suddivise l'*Yliaster* nei 4 elementi, le 4 Madri dalle quali tutto fu creato.¹⁸⁴ All'inizio della creazione fu creato il "corpo degli elementi", cioè fu conferita a questi la

¹⁷⁹ Cfr. L. Braun, *Paracelse et l'histoire de la philosophie*, Cahiers de l'Hermétisme, cit., p. 24.

¹⁸⁰ Questo punto va precisato con la massima chiarezza: zolfo, mercurio e sale rappresentano i 3 Principi che compongono, e nei quali può scomporsi, tutto ciò che è corporeo (il corsivo è da tener presente). Essi operano non soltanto all'interno dei singoli viventi o delle "cose" del Creato, ma anche all'interno dei 4 elementi intesi nella loro materialità. Nel *Paramirum* (S.W. IX, p. 180) Paracelso afferma esplicitamente: "das fleisch ist sal, mercurius, sulphur, die erden ist auch sulphur, sal und mercurius, das blut ist mercurius, sulphur und sal, das mer ist auch mercurius, sulphur, sal, und also fort mit den andern. die elementa scheiden sich und teilen sich, dan ursach sie sind mütter, darumb so müssen sie geteilt sein, ire corpora aber bleibent mercurius, sulphur, sal". Dunque gli elementi, che sono le 4 "madri" del mondo elementale, nella loro corporeità sono scomponibili nei 3 Principi.

¹⁸¹ L'operazione alchemica può infatti agire soltanto sui 3 Principi; sui 4 elementi può intervenire soltanto Dio che li separò dal chaos iniziale -detto da Paracelso *Mysterium Magnum*- per creare il mondo elementale. Cfr. *Astronomia magna oder Philosophia sagax*, S.W. XII, pp. 54-55: Dio ha voluto avere una creatura corporea fatta di carne e sangue "dasselbig blut und fleisch ist genomen aus den corpus der vier elementen" etc. Dio può fare quel che vuole, non come l'uomo che deve tenere il legno per legno, la pietra per pietra, etc. Dio può fare pane da una pietra "also kan er transformieren die vier element". Questo passo si può confrontare con *De natura rerum neun bücher*, S.W. XI, pp. 360-361: "In schopfung der welt hat die erste separation an den vier elementen angefangen, da die prima materia mundi war ein einiger chaos". Nel testo precisa perciò Paracelso: "nicht unser fürnemen ist von scheidung der elementen aller natürlichen dingen hie zu tractiren" perché, dice, il mistero della separazione degli elementi fu già trattato nell'*Archidoxis*, e poi spiega chiaro: "Darmit wir aber zu verstehen geben was die separation sei, ist zu merken, das es anderst nichts ist dan ein absönderung....der dreien principiorum, als da ist mercurius, sulphur und sal" etc., descrivendo l'operazione alchemica. Nel *Neun Bücher Archidoxis*, S.W. III, p. 143, a proposito della *materia prima*, Paracelso aveva affermato che nei corpi creati non viventi, essa è il "seme" delle cose stesse, nei corpi creati viventi è lo sperma; dunque essa non è il chaos iniziale (infatti ha in potenza la forma) ma è questo chaos stesso (o *Mysterium Magnum*) successivamente al ricevimento del fiat divino, la Parola, la Volontà che contiene in sé il principio formativo. Nella *Erklärung der ganzen astronomie*, S.W. X, p. 648, Paracelso afferma che Dio ha creato tutto dal Nulla tramite la Parola; che Dio abbia in Sé il principio formativo viene detto anche in *Astronomia magna*, p. 56: nell'operare sulla materia "Got hat hent und füß im wort, der mensch an der gliedmaß". Ricostruendo il processo creativo abbiamo perciò: chaos o *Mysterium Magnum* che sembra consistere con Dio, e che è il Nulla; su di esso agisce la Parola come Volontà formativa; ne emerge la *prima materia* che ha in sé un principio formale, quindi gli elementi, dai quali si forma poi il mondo elementale; questo, corporeo, è scomponibile nei 3 Principi, che sono le forze che agiscono in esso. Il processo che va sino alla separazione degli elementi ha un antecedente preciso: Avicebron, e, a monte, i sistemi neoplatonici ismailiti; quanto ai 3 Principi, essi rappresentano la tradizionale dottrina alchemica (fondata su zolfo e mercurio) arricchita da un terzo componente, il sale, principio fissativo. Tale tripartizione è funzionale alla tripartizione antropologica sulla quale si fonda la dottrina paracelsiana: lo zolfo infatti corrisponde all'anima, il mercurio allo spirito, il sale al corpo (*De natura rerum*, p. 318). Si noti che in Paracelso lo spirito corrisponde al pneuma, nel senso che esso è un elemento astrale, mentre l'elemento divino è l'anima.

¹⁸² Su quanto esposto sinora, cfr. Pagel, *Paracelse*, cit., pp. 90-106, *ivi*, a pp. 93-94; vedi in particolare la dottrina dei "semi" dell'*Archidoxis*.

¹⁸³ Abbiamo ricordato *supra* in n. 177 i dubbi di Goldammer; aggiungiamo quelli di Pagel, cfr. *Paracelse*, cit., pp. 91-92.

¹⁸⁴ Cfr. *De generationibus et fructibus quattuor elementorum*, S.W. XIII, pp. 9-11. L'*Yliaster* (composto di *hyle* + *aster*) "costellatore della materia" è, di fatto, la *materia prima* (cfr. Pagel, *Paracelse*, p. 113). Dorn, *Dictionarium*, cit., pp. 55-56, così lo definisce: "est prima rerum omnium materia constans ex sulphure, mercurio & sale, quadruplex iuxta quattuor elementa. Primus est chaos terræ, secundus chaos aquæ, tertius chaos aëris, quartus vero chaos ignis etc.". Torneremo ancora su questo concetto, che non si limita qui.

corporeità tramite la forma, e perciò andarono lontani dal cielo.¹⁸⁵ Da questi fu fatto il corpo del mondo, suddiviso nei 3 Principi.¹⁸⁶ Questo duplice fondamento del creato, nei 4 elementi *ousiai* che divengono corporei, sicché tutto il creato risulta poi tripartito, è ribadito nel *Liber meteororum*.¹⁸⁷ I quattro elementi, divenuti corporei, si dispongono spazialmente. Qui la dottrina di Paracelso presenta delle novità: innanzitutto il fuoco viene sostituito, *nel concreto*, dal cielo, che è il firmamento;¹⁸⁸ poi ogni cosa creata è costituita da un solo elemento.¹⁸⁹

Paracelso tiene molto a distinguere questi elementi corporei dalle loro *ousiai*, tant'è che precisa: "also seind die vier elemente corporalisch, aber im wesen und natur sind sie geiste";¹⁹⁰ perché su questa duplicità di mondo archetipale e materiale egli costruisce la propria cosmogonia e l'antropologia. Pilastro di questa costruzione è infatti la simultaneità della creazione di un mondo archetipale e di un mondo materiale, dove il primo è il modello formale del secondo; di qui la grande importanza dell'elemento astrologico e della componente "astrale", perché essi prefigurano e consentono di comprendere eventi e rapporti nel mondo corporeo.

Così, nello stesso *Liber meteororum*¹⁹¹ egli delinea quello che sarà poi l'oggetto del suo straordinario *Liber de Nymphis*,¹⁹² vale a dire la creazione dal mondo degli elementi, intesi come *Geister*, di creature simili all'uomo ma non umane, sia per la mancanza di anima divina, sia perché costituite non dai 4 elementi, come l'uomo, ma ciascuna da un solo elemento: demoni dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, dalle singolari caratteristiche peraltro del tutto "logiche" in un tale schema.¹⁹³

¹⁸⁵ S.W. XIII, p. 12: "Am ersten der beschaffung ist das corpus der vier elementen beschaffen worden in der form, die weit so von himel gezogen ist und genomen, und zergänglich gemacht". Qui "himmel" è il cielo inteso in senso di luogo "alto", divino; altrove può significare il cielo atmosferico o la volta celeste.

¹⁸⁶ *Ivi*, pp. 12-13: "er hat ein corpus gemacht, anfänglich, so weit die vier element gënt dieses corpus hat er gesezt in drei stück, in mercurius, sulphur und sal".

¹⁸⁷ S.W. XIII, p. 134: "alle vier corpora der vier elementen gemacht sind aus nichts, das alein gemacht durch das wort Gottes, das fiat geheissen hat, wiewol aber dem also ist, so ist noch das nichts, aus dem etwas worden ist, zu einer substanz und corpus worden, wie sie dan erscheinen. das selbige corpus aller vier elementen ist in drei species, also das das wort fiat ist worden ein dreifach corpus, das ist geteilt in dreierlei corpora, dan also ist die erden dreiteil, das ist dreierlei etc.". L'esigenza teologica d'introdurre il 3 accanto al 4 appare evidente subito dopo (p. 135): "nun sol sich diser philosophen niemants verwundern, das dreierlei seind und doch in vier elementen geteilt....dan der ursprung diser zal ist aus got am ersten, das ist der anfang der drei in der gotheit. nun ist das wort auch dreifach gewesen, dan die trinitet hats gesprochen, und das wort ist der anfang himels und erden, und aller creaturen". Qui "himmel" è la volta celeste.

¹⁸⁸ *De generationibus*, p. 11; il cielo viene inteso come volta che chiude il firmamento, guscio, in *Liber meteororum*, p. 140. Cfr. Pagel, cit., pp. 97-98; sotto il cielo vengono l'aria, la terra e l'acqua: questi tre elementi però, si intersecano.

¹⁸⁹ Pagel, p. 99. Cfr. *Paramurum*, p. 91: dalla terra derivano i vegetali, dall'acqua i metalli e i minerali, dall'aria il *Tereniabin* (= manna; miele silvestre non prodotto dalle api, che si trova nei mesi estivi: cfr. Dorn, *Dictionarium*, cit. Verosimilmente si tratta della cosiddetta "melata"); dal fuoco, cioè dal cielo, tuoni, fulmini, neve e pioggia. Fa eccezione l'uomo che, come vedremo, viene da tutti i 4 elementi, ed è perciò "microcosmo". Un aspetto del tutto nuovo della dottrina di Paracelso, è che gli elementi sono disconnessi dalle nature (l'acqua è umida ma non fredda, la terra è fredda ma non secca, l'aria è soltanto secca, il fuoco è caldo ma non secco) ciò che consente la generazione dal fuoco di neve e pioggia, l'infiancabilità di corpi terrestri e acquosi, etc.

¹⁹⁰ *Liber meteororum*, p. 138.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 151.

¹⁹² S.W., XIV. Si tratta di un testo incredibile, nel quale Paracelso, con assoluta serietà, trova una collocazione "ovvia" all'interno del proprio sistema, per tutte le creature dell'immaginario folklorico.

¹⁹³ L'argomento è ampiamente sviluppato nel *De Nymphis*, cit. Diamo qui alcune notizie sommarie che ci sembrano utili per varie ragioni: innanzitutto per sottolineare l'importanza della cultura "folklorica" in Paracelso che, con la sua contrapposizione della cultura popolare, empirica, alla tradizione libresco dei dotti, è un caposaldo per il Romanticismo. In secondo luogo per dare un esempio della sistematicità con la quale Paracelso tratta tutto il proprio "sapere", che viene tutto inquadrato entro strutture metafisico/ontologiche. Infine, e questo è forse l'aspetto che più ci interessa, perché l'argomento del *De Nymphis* è importante per comprendere queste strutture stesse, impresa non facile e irta di contraddizioni. Paracelso apre il testo facendo una distinzione tra il "licht der natur" e il sapere dell'uomo, che va oltre perché l'uomo non è soltanto natura, è anche angelo in quanto possiede l'anima, il cui "sapere" va oltre quello del *Geist*. Il *Geist* è, in Paracelso, un concetto al tempo stesso semplice (è un "corpo sottile", è pneuma) e complicato, perché egli usa lo stesso termine a più livelli: il *Geist* è il mondo degli elementi come *ousiai* (come tale è quadruplici, come abbiamo già visto in S.W. XIII, 138, cit.); è il corpo astrale dell'uomo, che possiede la *Vernunft* o ragione naturale, che a sua volta può essere definita come *Geist*; in questa sua veste esso può avere aspetto demonico -forma priva di corpo materiale- con tutti gli attributi formali del corpo sensibile che gli corrisponde (dunque è principio formale di quest'ultimo); è anche, per le sue proprietà vitalistiche, lo *spiritus vitae* che ha una sua propria generazione indipendente da quella del corpo, ed è diffuso in tutte le membra (*De viribus membrorum*, S.W. III, p. 15) perché "kompt von dem element" (S.W. XIII, p. 138) cioè dalle *ousiai*. Su di esso dovremo comunque tornare, ma è sin d'ora chiaro che, nel molteplice, il *Geist* assume le forme individuali degli innumerevoli *Geister* (come l'*anima mundi* di Sijistāni) che sono veri e propri corpi astrali dotati necessariamente di un sapere profetico, perché parcellizzazioni di quel mondo siderale che, nelle sue configurazioni, contiene come archetipo il mondo terreno. Si noti, al riguardo, che i 4 "Evestri" della semplificata *Philosophia ad Athenienses*, sono null'altro che i 4 elementari *ousiai* del *Gestirn* (per il significato di questo cfr. *infra*, n. 194 e *passim*) dotati di profezia. Da questo mondo siderale dunque -narra il *De Nymphis*- vennero creati degli esseri singolari, *Geister* tratti da ogni singolo elemento: furono così creati esseri d'aria, d'acqua, di terra e di fuoco. Naturalmente, poiché ci si riferisce agli elementi-*ousiai*, la loro "carne" non ha nulla a che vedere con la corporeità umana: la loro è carne "non di Adamo", sottile e inafferrabile, quella, per l'appunto, del corpo astrale. Qui Paracelso si rifà al folklore e descrive questi esseri: il loro aspetto è umano (sono fatti ad immagine dell'uomo, come l'uomo lo fu ad immagine di Dio); il loro comportamento è del tutto umano. Mangiano, leggono, ridono, si accoppiano, muoiono: tuttavia sono diversi nel fatto che sono privi di anima e non onorano Dio. Hanno singolari caratteristiche dovute alla loro natura: i loro corpi inafferrabili possono infatti attraversare le pareti. Essi vivono tra noi e si mescolano con noi, ma sono, per natura, invisibili; tuttavia essi possono apparirci perché così Dio ha voluto, come ha voluto che apparisse il Diavolo, affinché conoscessimo tutto il creato, anche quello invisibile. Paracelso fa la tassonomia di questo quadruplici mondo ricorrendo al leggendario rurale: le Ninfe sono creature d'acqua, le Silfidi sono creature d'aria, i Pigmei creature di terra, le Salamandre, di fuoco; il campionario è tuttavia molto più vasto, perché copre tutti i demoni del folklore; rimandiamo perciò il lettore curioso al testo, che contiene anche molte gustose -perché seriose-osservazioni e spiegazioni. Tra l'altro, egli dice, mentre questi spiriti possono apparire a noi nel nostro mondo, noi non possiamo apparire loro nel loro, per ragioni che è interessante chiarire. Facendo un uso del tutto singolare della parola "chaos" (riportato in chiaro dal Dorn) egli definisce con tal nome il *medium* nel quale si vive e ci si muove. Perciò precisa: chi ha un corpo grossolano come l'uomo, deve vivere in un chaos sottile, che è l'aria; chi ha un corpo sottile, come gli Gnomi, può vivere in un chaos grossolano come la terra. Dunque è evidente per l'ennesima volta che

Questo passaggio c'invita ad occuparci sin d'ora del problema del *Geist* o spirito, nel senso astrale, cioè di materia "sottile" nell'ambito del sistema paracelsiano. Per farlo, dobbiamo però chiarire un problema semantico, quello della differenza tra *Himel*, *Firmament* e *Gestirn*, parole che ricorrono in Paracelso allorché si parla di *Geist*.¹⁹⁴

Dal chiarimento di questi concetti al di là della sovrapposizione dei vocaboli, la natura del *Geist* emerge con buona certezza. Il *Geist* è un corpo astrale che rappresenta una manifestazione individualizzata del *Gestirn*, vale a dire un preciso *hic et nunc* di un campo di forze che si materializza visivamente nella posizione degli astri sulla volta celeste;¹⁹⁵ esso opera nell'uomo, al cui interno riproduce lo stesso campo di forze.¹⁹⁶ Tale sua operatività ha due aspetti, che tuttavia non debbono intendersi né disgiunti né disgiungibili, in quanto manifestazione di forze cosmiche entro una puntuale configurazione: da un lato il *Geist* è, come abbiamo già visto, uno *spiritus vitae*, la forza vitale dell'organismo; dall'altro esso lo è nel puntuale modo nel quale lo è, vale a dire come "carattere" dell'individuo, come suo modo *naturale* di rapportarsi alla vita e al mondo: esso è il suo *lumen naturae*, la sua ragione naturale.¹⁹⁷ Esso si presenta perciò duplice all'osservazione -come *Geist* e come *Vernunft*- e quindi come *Geist* portatore della *Vernunft*; in realtà le due cose sono una, perché il *Gestirn* non è senza intelligenza: in esso è traccia della mente divina che ha creato l'ordine a partire dal chaos.¹⁹⁸ Di tutto c'è un *Geist*: dell'individuo, del mondo, delle singole cose, anche d'un albero di pere; anzi, proprio con l'esempio dell'albero di pere, Paracelso ci fa capire chiaramente che cos'è il *Geist*,¹⁹⁹ una forza che è strettamente

qui ci si riferisce all'elemento-ousia quale costituente del *Geist*, altrimenti non si potrebbe pensare "sottile" il "corpo" fatto dall'elemento terra; però la confusione concettuale è notevole, perché nel caso dell'uomo e dell'aria in cui vive (come pure della terra nella quale vivono gli Gnomi) si parla dell'elemento corporeo. La sovrapposizione è ancora più forte se si pensa che ciascuno di questi *Geister* vive nell'elemento materiale corrispondente al proprio elemento-ousia (le Ninfe nell'acqua, etc.). Il nostro chaos è comunque compatibile con la presenza di tutti questi *Geister*, mentre noi non potremmo certo vivere e respirare nell'acqua, nella terra o nel fuoco, né volteggiare nell'aria. L'uso della parola chaos, come si nota, non è forse da considerarsi del tutto improprio: esso riguarda infatti i 4 elementi, qui però considerati nella loro realtà fisica. Abbiamo insistito a lungo su queste sovrapposizioni, perché ad esse dovremo abituarci per tentar di capire Paracelso e la sua oscura cosmogonia, un'oscurità che nasce a nostro avviso precisamente da questa continua confusione tra l'elemento corporeo e l'elemento-ousia. Sorvoliamo sul rimanente del testo, che è una divagazione sul folklore; ricordiamo soltanto la particolare attenzione dedicata da Paracelso alle Melusine, che sposano gli uomini e con essi generano, con la speranza di ottenere da Dio l'anima e guadagnarsi il paradiso. In questo, Paracelso rappresenta un capitolo importante e definitivo nel processo di cristianizzazione del leggendario, per il quale rinviamo al cap. 8° de *Il mito e l'uomo*, cit. Ricordiamo inoltre l'antichità dei temi raccolti; già Runeberg aveva notato la particolare vicinanza all'uomo dei demoni d'acqua; Paracelso li pone in cima ad una sua singolare gerarchia degli umanoidi; le Melusine parlano un loro linguaggio che ricalca le caratteristiche del linguaggio delle Fate (per questo linguaggio cfr. Giraldi Cambrensis, *Itinerarium Kambriae*, ed. J.F. Dimock, London, Longmans, 1869, p. 77, che ne riferisce le caratteristiche secondo la comune tradizione).

¹⁹⁴ Tra le molte oscillazioni semantiche di Paracelso (tra le quali occorre ricordare quella tra *Geist* e Anima [*Sél*]: p.e., in *Astronomia magna*, p. 495, parla a lungo di *Geist* chiamandolo *Sél*) la più importante da individuare, a nostro avviso, è quella che gli fa sovrapporre i termini *Gestirn*, *Himel* e *Firmament*. I tre concetti sono diversi, ma egli usa i vocaboli con una certa intercambiabilità, e ciò provoca problemi per la comprensione del concetto di *Geist*, che è strettamente legato alle forze cosmiche, come mostra complessivamente questo passaggio del *De viribus membrorum*, p. 17, ove si parla di *Geist* come *spiritus vitae*: "An allem *gestirn* und influenz des ganzen *himels*, sowieil das *firmament* begreift, liegt die kraft des *spiritus vitae*, und ist gleich einem vapori coelesti invisibili" (corsivi nostri). Concettualmente esistono, nel sistema paracelsiano, due livelli "astrali". Il primo di essi è abitualmente significato dal termine *Gestirn*, termine che sta ad indicare il complesso immateriale di forze che agiscono tramite gli elementi-ousia; esso è "l'anima degli elementi" ed è quindi invisibile, ma ci può essere noto attraverso la sua *materializzazione* che è costituita dal *Firmament*, che è l'insieme degli astri nella loro disposizione (ma che, per estensione, può anche significare la disposizione stessa, quindi di nuovo il *Gestirn*). Tuttavia esso è conoscibile anche "in der globul der welt" (*S.W.* X, p. 644) per la citata stratificazione degli elementi: fuoco (*Himel*) e aria in alto, acqua e terra in...terra. Di esso possiamo concludere con certezza che non è corporeo, che concerne i 4 elementi, e che, nell'uomo, ha un ruolo analogo a quello della Tintura in alchimia: "das das *gestirn* ist ein tinctur und der mensch das corpus, in das er tingirt" (*Astronomia magna*, p. 493); esso infatti si unisce al corpo e lo "tinge" come lo zafferano colora l'acqua (*ivi*). La sua azione è molteplice. Come spiega in queste due pagine Paracelso, il *Gestirn* e il *Geist* di un uomo sono la stessa cosa; il primo però dev'esser visto come puntuale manifestazione di un contesto di forze in un tempo e luogo; il secondo è la stessa cosa, individualizzata a dar vita a una creatura. Il concetto è espresso in chiaro in *Erklärung der ganzen astronomie*, *S.W.*, X, p. 650, dove si legge: "und das *gestirn* ist auch ein *geist*, also zeucht der mensch an sich durch sein *geist* den *geist* im *gestirn* in den er empfangen und geborn ist". Sul piano astrologico il *Gestirn* si legge nel *Firmament*; però quest'ultimo termine si sovrappone con *Himel* (il "cielo" in senso di "configurazione") sicché Paracelso dice (*S.W.* X, p. 658) "Chiromantia ist das *gestirn* im menschen, wie der *himel* gestanden ist zu seiner zeit, geburt, etc.". Poco prima (X, 655) aveva usato *Himel* nel senso di *Gestirn* per indicare quel che si dice il "cielo interiore" dell'uomo, cioè il complesso delle forze citate, materializzato nella sua personalità: "Signatum. Dise kunst lernet das *gestirn* des menschen erkennen, was sein *himel* ist, und wie der *himel* den menschen gemacht hat in seiner empfangnis; also constellirt er in". Dunque *Himel*, cielo, viene usato secondo l'uso astrologico, anche in luogo di *Firmament* (disposizione degli astri) e di *Gestirn* (le forze reali, ma invisibili, che sono indicate da tale disposizione). *Himel* però, di per sé, ha un'altra e più propria semantica, che è triplice. Innanzitutto esso è la volta celeste nella quale si dispone il *Firmament*/materializzazione del *Gestirn*; come tale esso ha un significato spaziale, con riferimento al mondo corporeo che vi è racchiuso come in un guscio. Poiché però esso ha tale posizione spaziale non soltanto nell'ambito del "sapere" comune, ma anche per la sua specifica storia nella cosmogonia paracelsiana, *Himel* è anche equivalente del fuoco come elemento non più ousia, ma corporeo (cfr. *infra*, n. 231); etere dunque, come sfera più leggera che è al di sopra del cielo atmosferico, essendo quest'ultimo l'accezione corporale dell'elemento aria. Come se non bastasse, *Himel* può avere anche un terzo significato, anch'esso di uso comune, il "cielo" come dimora del Sacro (Dio è in Cielo).

¹⁹⁵ *Erklärung, etc.*, cit., p. 644: "nun ist der *geist* ein subiectum des *gestirns*"; *ivi*, p. 643: "wir sehen mit das *gestirn* aber sein *leib*"; *Astronomia magna*, cit., p. 38: "der *himel* ist allein das *gestirn*, die sternen sind sichtbar, sie sind aber der *himel* nit" (qui *Gestirn* e cielo si sovrappongono, perché si parla di "cielo" astrologico).

¹⁹⁶ *ivi*, p. 49: "das *gestirn* in der eußern welt und das *gestirn* in der kleinen welt haben ir constellation oder confluenz mit einander". Cfr. anche *Bruchstücke zum...Paramirum*, *S.W.* I, p. 202: "in gleicher gestalt wie ir das *firmament* in *himel* erkennt ein gleichformige constellation, *firmament* und der gleichen ist im menschen".

¹⁹⁷ *Erklärung, etc.*, cit., p. 644: "der *geist* ist der menschen weisheit, sein *vernunft*".

¹⁹⁸ Si ricordi che il *Gestirn* prende la forma dopo che la Parola ha agito sul *Mysterium Magnum*. Questa intelligenza insita nella materia, che avvicina Paracelso a Bruno, è stata ben notata dal Pagel, *Paracelsus als Naturmystiker*, *Epochen der Naturmystik*, cit., p. 57.

¹⁹⁹ *Astronomia magna*, pp. 56-57. Il passo, lungo e intricato, indica nel *Geist* una forza che trasmuta gli elementi rendendoli corporei; in tal modo lo stesso *Geist*, da astrale riferito agli elementi-ousia, si fa materiale negli elementi corporei (natürlicher *geist*). Nella pera diviene corporeo il *Geist* che prima era non materiale nell'albero; così, per volontà di Dio, prende forma (*gestalt*) ciò ch'era stato creato in cielo (*firmament*). Cfr.

connessa all'aspetto formale della cosa. Il *Geist* è dunque anche un principio formale; questa sua natura, mai esplicitata in modo chiaro, è tuttavia ben evidente in tutto il pensiero paracelsiano, e dev'essere tenuta ben in conto per comprenderne le strutture. Su questa natura di "forma", propria del *Geist*, si fonda tutta la dottrina della *signatura rerum*, che costituisce uno dei capisaldi della medicina pratica di Paracelso.²⁰⁰

Il *Geist* tuttavia non è soltanto una forma nel senso inerte ed esteriore della parola; come abbiamo notato, è essenzialmente una forza che dà forma (ma anche vita, nel senso biologico); esso è dunque una tensione interna alla materia che conforma quest'ultima secondo un programma che porta inscritto in sé, come configurazione di forze astrali. Il *Geist* è dunque essenzialmente una "volontà" che ha un proprio "sapere" (*weisheit*) inscritto, e lo mette in luce grazie alla propria "arte" (*Kunst*) manifestandosi come "indole" (*Gemüt*).²⁰¹

Conformemente al creazionismo biblico, alla radice di tutto è la volontà (lo stesso *fiat* ricordato da Paracelso è una volontà di dar forma, è il *Kun!* dei sistemi neoplatonici ismailiti, a monte del quale è lo *Amr*) ed è una volontà intelligente. Il "sapere" è un sapere della vita; dunque la vita come tale è un atto d'intelligenza, e come tale merita rispetto in tutte le sue manifestazioni. Qui è la radice del Paracelso maestro di tolleranza e nemico della violenza del potere, violenza non semplicemente materiale, ma innanzitutto ideologica, che ha il proprio sostegno nel sapere letterale, libresco, accademico dei "dotti". Grazie al sapere della vita, ciascuno, anche il più umile, ha diritto ad affermare e a veder rispettate le proprie ragioni.²⁰²

anche Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden, Steiner, 1962, p. 110: "Entsprechend ist die "Scientia" des Paracelsus das innere Wissen, Kraft dessen ein Birnbaum Birnen bildet". Questa frase addita in modo lapidario il totalizzante vitalismo che è alla radice del pensiero paracelsiano.

²⁰⁰ Sulla *signatura rerum* in Paracelso, cfr. M.L. Bianchi, cit., pp. 31-86. Il concetto fondamentale, per la pratica medica, è il seguente: l'aspetto formale, esteriore, delle cose, è funzione delle forze che in esse agiscono, delle loro "virtù" (*Tugent*); per conseguenza, cose o parti di organismi formalmente simili, hanno analoghe "virtù" e possono agire una sull'altra. Così, una pianta o una radice la cui forma ricordi quella di un organo umano, è efficace sulle malattie di quell'organo. Vi è dunque una doppia conformazione, interiore ed esteriore, delle cose e del vivente, l'una ricalcata sull'altra, argomento sul quale Paracelso si ripete in innumerevoli occasioni. In *Astronomia magna*, p. 172, afferma: "also die tugent zeigt an die form, figur, corpus und substanz, also zeigen auch an die selbigen das wesen im selbigen". Figura, corpo, virtù, concordano; tutto ciò che è generato dalla natura prende forma secondo l'essenza delle virtù possedute. *Ivi*, a p. 177, afferma ancora: "und die natur ist der fabricator in die figur, so gibt sie die form, die das wesen an im selbst ist, und die form zeigt das wesen an"; e poi: "also hat die natur verordnet das die euffern zeichen die innern werk und tugent anzeigent". Il corpo astrale ha la stessa configurazione di quello materiale, del quale è forma (abbiamo visto infatti che nel caso della pera in n. 199, il *Geist* è una forza che dà forma); *Astronomia magna*, p. 300, afferma: "von dem wesen und eigenschaft der siderischen geists im menschen, so vom himel empfangen ist, was er im menschen tut, nemlich das er im selbigen menschen die menschlich vernunft ist und irdische weisheit, und hats nicht vom fleisch, noch vom selbigen leib, wie ein geist on ein corpus, doch aber in einen figur eines menschen bildus, aber wie der mensch im spigel erscheint". In *Bruchstücke*, etc., p. 221, vi è un'affermazione inequivocabile: "der selbige geist hat hent und fuß wie du, und wo er gehauen, da wirstu gehauen, dan du und dein geist ist ein ding". Qui la coppia è assolutamente gemellare nella forma e nell'azione: un uomo invisibile si muove, e muove quello visibile. Il *Geist* assume l'aspetto di forma e di volontà; su quest'ultimo aspetto torneremo. Nel *De natura rerum*, p. 361, questa è la base per spiegare il fenomeno dei *revenants*: alla morte il corpo materiale viene sepolto, ma non il corpo astrale (*Geist*) né l'anima. Accade allora che il *Geist* (o forse il *Geist* insieme all'anima, il passo è confuso) prima di tornare "zu der prima materia des luftigen chaos" possa apparire ed esser visto dagli uomini; "vom selbigen komet her die spectra, die visiones und uhermätirliche gesicht". Dunque il *Geist* ha -ed è- una forma (corpo sottile) che è la stessa dell'individuo.

²⁰¹ La *Vernunft*, con la quale s'identifica il *Geist*, è costituita in *Gemüt*, *Weisheit* e *Kunst* (indole, sapere e capacità, che sono gli strumenti della ragione naturale forniti dal *Gestirn*: cfr. *S.W.* XII, p. 20). Grazie a questi strumenti, il corpo astrale opera per tramite di quello materiale: "das lumen naturæ alein influirt und operirt in dem unsichtbaren leib; dan von dem unsichtbaren kompt es und ist auch an im selbst unsichtbar. aber der unsichtbar leib hat ein sichtbaren, im selbigen ligt ietz das werk. also ist in dem unsichtbaren die kunst, in dem sichtbaren das instrument, das die kunst des unsichtbaren offenbar machet. also folgt nun, das der mensch alein im unsichtbaren sein weisheit, sein kunst hat vom liecht der natur" (*S.W.* XII, p. 53). Il *Geist* dunque porta con sé la conoscenza che è insita nel *Gestirn*, traccia di quella divina; la natura, quindi, riceve comunque un po' di luce divina, che giunge all'uomo tramite il *Geist*, che, come abbiamo visto, è anche un sapere profetico: "der siderisch geist weiß was im gestirn ist, und kent alles gestirn, und weiß wie es hantlen und tun sol" (*S.W.* XII, p. 301). Il *Geist* è dunque portatore di *Vernunft* ma non è generato da essa, è essenzialmente volontà: "so merkt das die geist von der vernunft nicht geboren werden, alein von willen" (*Bruchstücke*, etc., p. 217). La natura interiore è dunque in primo luogo una forza che guida alla crescita conformemente a un modello (*Astronomia magna*, p. 92); l'uomo, come ogni altro vivente, nella sua fisionomia "ist geformirt und gestelt nach inhalt desselbigen sinns und gemüts" (*ivi*, onde i lineamenti tradiscono il *Gemüt* stesso). Tuttavia, precisa Paracelso (*ivi*) "der fabricator der natur nicht das gemüt nach der form schmidet, sonder schmidet die form nach dem gemüt". Il *Gemüt* o indole, è dunque una puntuale conformazione della volontà (volontà di vita, *spiritus vite*) come il *Geist* è una puntuale conformazione del *Gestirn/Firmament*.

²⁰² Il ruolo della tolleranza nel pensiero di Paracelso è stato sottolineato dal Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelso und den Spiritualisten*, A.R.G. 46-47, 1955-1956; la prima parte dell'articolo (A.R.G. 46, 1955) è dedicata a Paracelso, la seconda a Franck e Weigel. Goldammer vede alla radice di questo atteggiamento un vitalismo dal fondamento cristiano-escatologico, che conduce Paracelso alla critica sociale, e alla revoca in dubbio del diritto dei Signori. Egli nota che Paracelso fu certamente il primo fermo oppositore della pena di morte in occidente, e un precursore del moderno pacifismo. Nei rapporti con i non Cristiani, egli fu nemico del concetto di guerra religiosa, insistendo sull'evidenza di Cristo, che non uccise nessuno in nome della fede. In questa visione di tolleranza, un ruolo determinante è rivestito dal significato che assume il lui il *lumen naturæ*; esso è infatti una facoltà comune a tutti gli uomini e, benché portatore di un "sapere" inferiore a quello dell'anima cristiana, rappresenta pur sempre un riflesso del divino. Ogni uomo dunque, indipendentemente dalla propria religione, può essere un uomo retto; ciò non toglie che la religione di Turchi e Giudei sia menzognera, trucco del Diavolo: altrimenti si potrebbe giungere alla verità con la sola ragione umana, senza la fede. Perciò soltanto i Cristiani otterranno la remissione dei peccati. La religione dei cuori però, è anch'essa importante: sotto questo aspetto i veri eretici sono coloro che fanno del proprio Cristianesimo un mero ossequio alla lettera, e ne vanno superbi: papi e imperatori in prima fila, e tutta la nobiltà, che usa la violenza. Particolare importante, Paracelso detesta però tutte le sette -Luterani, Zwingliani, Anabattisti- delle quali scorge bene le ambizioni mondane dei capi. Ci siamo trattenuti su questo aspetto di Paracelso, sia per sottolineare la complessità del rapporto tra *Geist* e *Sel*, che hanno indubbiamente qualcosa in comune, venendo entrambi dal medesimo Creatore ed essendo perciò entrambi portatori, sia pur in diverso grado, della Sua sapienza; sia per notare il carattere tutto individuale della fede e del merito, che non può risiedere nell'appartenenza ad alcuna organizzazione mondana -religioni, sette- necessariamente collusa con il potere precisamente perché mondana. Non si salva il papista, ma neppure il perfetto "ortodosso" di qualunque setta. Si può affermare, riteniamo, che Paracelso veda bene, come Müntzer, il cammino preso dalla Riforma; ma il fondamento della sua critica ad ogni "ortodossia" si basa sui limiti della ragione naturale rispetto alla fede. Significativo al riguardo, il suo *Buch der Erkenntnis*, cit., p. 39, là dove si afferma che tutti gli uomini sono per loro natura ciechi; perciò chi si fa guidare dal papa o dall'imperatore, è un cieco che si fa guidare da altri ciechi. Qui si direbbe dunque

L'ambiguità del concetto di *Geist* come *lumen naturæ*, nel suo sovrapporsi alla *Sêl*, è stata notata dal Goldammer,²⁰³ il quale ricorda che la sovrapposizione riguarda persino i concetti di *Geist* e Spirito Santo,²⁰⁴ evento tuttavia alquanto circoscritto nella produzione paracelsiana, che riteniamo poter ascrivere al ricordato affollamento vitalistico che preme dietro la scrittura: Paracelso vede fluttuare la vita dietro i concetti e i vocaboli che sclerotizzano ciò che di per sé non può avere contorni precisi, e perciò anche i suoi vocaboli sono fluttuanti. Ciò non significa che non si possa identificare una struttura precisa nel suo pensiero – è quel che tentiamo di enucleare – significa soltanto che per farlo occorre sempre usare un po' di arbitrio, valutando ciò che si cela dietro i vocaboli e le affermazioni nel contesto globale dell'opera. Assumiamo dunque nel *Geist/spiritus vitæ* il portatore della *Vernunft/lumen naturæ*, cioè della facoltà della ragione non illuminata dalla Grazia, pertinenza del corpo astrale/forma, manifesto come carattere/fisionomia.

Così definito, il *Geist* ha veramente le caratteristiche piene di un corpo astrale, vale a dire è il "doppio" dell'uomo in carne ed ossa²⁰⁵ che ha in sé un'importante facoltà: l'Immaginazione.²⁰⁶ Si riconferma quanto avevamo già notato: il *Geist* fa parte di un pneuma cosmico come le anime fanno parte dell'*anima mundi* in Sijistânî, e ciò non soltanto fa comprendere le doti profetiche del *Geist*, ma schiude la via alla "realtà" della magia entro una logica ficiniana.²⁰⁷

Paracelso è molto interessato a questo livello "astrale" della Creazione, che si pone a un livello intermedio tra quello materiale – con il quale condivide la natura transeunte – e quello più propriamente divino dell'anima, con il quale condivide la non "materialità" e certi aspetti della mobilità che ne conseguono, nonché, in parte e come "traccia", il "sapere". Di questo suo interesse è significativa la bizzarra ma coerente architettura del mondo degli spiriti degli elementi, nel cui ambito sistematizza il leggendario medievale;²⁰⁸ ma lo è anche il continuo suo intervenire sull'argomento.

Se si considera nel suo complesso l'enorme mole dei suoi scritti, il quadro che noi abbiamo della sua figura e dei suoi interessi assume connotazioni significative. Innanzitutto l'interesse religioso appare rilevantissimo; come per ogni uomo del suo tempo, i fondamentali atteggiamenti nei confronti del mondo e della società, si leggono attraverso le scelte religiose, più in particolare nell'escatologia, che è il suo problema principale, sul quale torneremo.

Vengono poi, accanto agli interessi religiosi, *ma non disgiunti da quelli*, gli interessi filosofici che si sostanziano in una filosofia della natura: qui l'atteggiamento di fondo empirista della cultura paracelsiana, testimoniato dai suoi scontri frontali con la cultura accademica, e, sul piano religioso, dalla sua lotta contro i "dotti" e il sapere letterale – oltre che contro il potere *tout court* –²⁰⁹ lo porta ad interessarsi del problema del *Geist*.²¹⁰

che tutto ciò che concerne le istituzioni ha i limiti connessi con la ragione umana; soltanto il cuore dell'uomo con la fede può superare questi limiti; è evidente che, in tal caso, la salvezza diventa un rapporto *personale* con Dio. Anche qui Paracelso sembra vicino a Mûntzer, e ancor più lo sembra nel sermone *De miraculis Christi - Super obsessos*, Sudhoff, cit., pp. 398-399, allorché, dopo aver definito "Satana" la Chiesa di Roma, attacca tutte le eresie "costituite" (compresi Hussiti e "Piccardi") cui contrappone il "gemeine arme mann". Vedi anche *Religiöse, etc., in Kurzfassungen*, cit., p. 68: nessuno deve dar fede a parroci, preti, leviti e predicatori, nobili e non nobili: ci resta soltanto Dio.

²⁰³ *Der Beitrag des Paracelsus zur neuen wissenschaftlichen Methodologie und zur Erkenntnis Lehre*, S.B.PF. 24, cit.: poiché Dio è alla radice della verità, la possibilità di conoscere attraverso il *lumen naturæ* deriva dal fatto che anche questo deriva da Dio (p. 233); il principio della conoscenza è unico. Abbiamo visto *supra* in n. 200, che nel caso dei *revenants* Paracelso si esprime, in *S.W. X*, 361, in modo tale da lasciar pensare ad un'unione tra *Geist* e *Sêl*; c'è allora una commistione dei concetti e delle cose ben più forte del semplice scambio dei vocaboli segnalato in XII, 495 (cfr. *supra*, in n. 194). Questa commistione o scambio, appare anche nel *Liber de animabus hominum post mortem apparentibus*, *S.W. XIV*, p. 299, dove il *revenant* dapprima è un *Geist*, poi "geist oder sele"; poi di nuovo, a p. 301, Paracelso cambia opinione (cfr. *infra*, n. 205).

²⁰⁴ *Der Beitrag, etc.*, cit., p. 230 e p. 235: lo Spirito Santo "accende" il *lumen naturæ*. La dottrina che mette in rapporto specifico lo Spirito Santo con il *Geist-lumen naturæ* dell'uomo, è sviluppata nel *Von der heiligen dryältigkeit Gottes* e nel *Sermo de Sanctæ (sic) Trinitate*, Sudhoff, cit., Bd. 2A, p. 348, p. 349 e p. 350.

²⁰⁵ In *S.W. XIV*, p. 301, Paracelso, a proposito degli spettri, afferma che si vede il *Geist*, non il *Leib* né la *Sêl*; ma che essi sono formalmente eguali ("darumb sicht er (*sic*, il *Geist*) dem leib gleich, sicht auch der sêl gleich"). Il *Geist* è l'ombra degli altri due: "so ist der geist der schatten der andern beiden", ma è cosa diversa da essi: "der geist des menschen ist nicht der leib, ist nicht die sêl, sondern ist ein dritts im menschen".

²⁰⁶ *ivi*: "der mensch imaginirt: nun ist die imagination weder der leib noch die sêl, sonder der geist".

²⁰⁷ Sul fondamento della magia in Paracelso (che ad essa dedica lunghi passaggi dell'*Astronomia magna*) cfr. K. Goldammer, *Magie bei Paracelsus*, S.B.PF. 24, cit. Goldammer si occupa essenzialmente della magia "naturale" (del resto l'unica lecita; Paracelso, come d'uso, respinge la necromanzia). Sottolinea Goldammer, che la magia proviene "zweifellos aus dem Licht der Natur" (p. 331) dal quale il mago apprende. Essa è un fenomeno "razionale", nel senso che il concetto di *lumen naturæ* lega in sé i due concetti di "natura" e "ragione"; tuttavia in Paracelso "natura" è qualcosa che eccede le "ragione"; la natura conserva infatti una traccia del divino (p. 334). Goldammer mette in luce i forti parallelismi tra il pensiero di Paracelso e quello di Novalis (*ivi*, e p. 341 in n. 119), del resto il sentimento romantico della natura ha stretti rapporti con il pensiero paracelsiano (cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit.). Il Goldammer ha notato inoltre (*Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischen Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft*, S.B.PF. 24, cit.) i forti legami di Paracelso con il neoplatonismo rinascimentale, che in lui si lega a temi mitici e a un Cristianesimo utopico delle origini – analogo a quello di Mûntzer – nell'immagine che egli ha dell'uomo. Quest'immagine, che si fonda sulla doppia figura "ripetitiva" di un uomo spirituale e uno materiale, ha i propri antecedenti nel neoplatonismo delle traduzioni ficiniane e nell'antropologia paolina, con la sua teologia della Resurrezione.

²⁰⁸ Goldammer, *Das Menschenbild, etc.*, cit., p. 221, dà rilievo principalmente all'importanza dell'elemento mitico-folklorico nella cultura di Paracelso. Questo è senz'altro vero, ma, a nostro avviso, altri due elementi vanno considerati: il primo e più generale consiste nell'esigenza di sistematizzare in una coerente struttura "filosofica" (neoplatonica) lo scibile empirico (filosofia della natura); il secondo, più particolare, nei suoi precisi interessi per il mondo del *Geist*, legato alla pratica medica.

²⁰⁹ Goldammer, *Das Menschenbild, etc.*, cit. tende a fare di Paracelso un umanista rinascimentale, in contrapposizione alle tesi di Pagel che tendono a creare parallelismi tra la dottrina di Paracelso e lo Gnosticismo (cfr. *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*, cit.; vedi anche *Paracelse*, cit., p. 231 sgg.; *Das medizinische Weltbild*, cit., p. 35 sgg.; *Paracelsus als Naturmystiker*, cit., p. 95 sgg.). In realtà Pagel fa un uso molto ampio della parola "gnostico", e nei suoi raffronti tiene d'occhio soprattutto il neoplatonismo del XII-XVI secolo, con i suoi risvolti

Il *Geist* sembra però rivestire un altro motivo d'interesse non secondario per Paracelso: esso gli consente di affrontare un problema che non si poteva trascurare, quello del rapporto tra il potere e i limiti della ragione umana, di un uomo *decaduto* ma non per questo meno *divino*, e il sapere rivelato. Diversamente da lui, con una visuale più ampia anche per i crescenti interessi extracuropei, Postel parlerà di residui di una rivelazione tramandata presso altri popoli; Paracelso si sofferma viceversa su un residuo di sapere divino inevitabilmente impresso in tutto il Creato.²¹¹

Come corpo astrale il *Geist* ha, secondo Paracelso, una sua propria vita; se infatti esso rappresenta, come abbiamo già visto, la volontà interna all'uomo che fa muovere l'esteriore involucro dell'uomo di carne, esso ha anche una vita indipendente dal corpo materiale. Quest'ipotesi consente a Paracelso di spiegare fenomeni "magici" che fanno parte dell'esperienza, mantenendosi nell'ambito delle credenze popolari; soprattutto però soddisfa le esigenze del medico empirico, il quale constata l'esistenza di comportamenti rispetto ai quali la coscienza dell'individuo appare totalmente scissa. Così, il fenomeno del sonnambulismo o altri fenomeni che avvengono nel sonno senza l'apparente volontà dell'individuo, sono il risultato di una vita propria del *Geist*, che muove un corpo di per sé non partecipe, e perciò non cosciente. Nel sonno ci sono due corpi ma un solo intelletto (*Verstand*); mentre il corpo materiale dorme, il *Geist*, che non dorme mai, può creare immagini nel sogno, dare avvertimenti, parlare con altri *Geister*; un *Geist* malato o malvagio può indurre il corpo ad atti inconsci e pericolosi, come quelli dei sonnambuli che camminano sui tetti e rischiano di morire.²¹²

La descrizione più significativa di questa vita autonoma del *Geist*, la si trova nei *Bruchstücke, etc.*, cit.,²¹³ allorché Paracelso descrive lo *ens spirituale*. Nelle malattie, dice Paracelso, vi sono due soggetti, quello corporeo e quello spirituale, che hanno entrambi le proprie affezioni. Anche qui -per inciso- si nota la solita giustapposizione di *Geist* e *Sêl*: "darauf so merken das die vorbemelten drei entia (*scil.*: *astrale, naturale, venenale*) dienen auf den leib, aber die nachgehenden zwei, spiritale und deale, dienen auf den geist".²¹⁴ Dunque nel corpo c'è un *Geist* che è necessario al corpo come l'aria per respirare (è il suo *spiritus vitae*). Ora, i *Geister* degli uomini hanno tra loro rapporti simili a quelli degli uomini: si vedono, si toccano, si parlano; possono anche avere una lite, adirarsi, e nella furia uno può far del male all'altro, proprio come tra gli

"ermetici". Solo qualche volta si lascia andare ad ipotesi un po' ardite relative a "tradizione occulta" di testi gnostici, come nell'ultimo testo da noi citato, p. 95. In realtà Paracelso, nonostante gli stretti rapporti con la cultura del Rinascimento, è schierato di fatto, come *outsider*, sul fronte di una cultura di segno opposto, come Müntzer; molto pertinente ci sembra l'accento posto da Pagel sul "panteismo popolare" di Jundt (*Paracelse*, p. 242 sgg.) e, ovviamente, sulla dottrina alchemica che in quella cultura si conforma (Villanova, Rupescissa). Le sue stesse scelte esistenziali non hanno molto a che vedere con le prudenze degli umanisti. Il richiamo al neoplatonismo del XII secolo è pertinente anche per quanto concerne l'importanza, in Paracelso *primaria*, di una "filosofia della natura". Essa è per lui alla base di ogni pensabile dottrina medica; seguono gli aspetti parziali di questo sapere globale, costituiti nell'ordine da astronomia, alchimia e profezia: queste sono le 4 colonne dell'arte medica nel *Paragranum*. Questa ripartizione ha fondamento filosofico parallelo a quella che insegna al medico quali "enti" agiscono sul corpo umano (*Bruchstücke, etc.*, cit., p. 175). Essi sono: un *ens astrale* che ha origine nel *Gestirn*; un *ens naturale* e uno *spirituale*, cioè il *Leib* e il *Geist* con le loro affezioni; un *ens venenale* assunto dall'esterno con il cibo, che è al tempo stesso nutrimento e veleno. Questi enti sono detti "pagoye" (neologismo da *paganus* e *goyim*) ad indicare il loro radicamento nel mondo della natura e quindi la loro accessibilità all'azione medica; sull'uomo agisce poi anche un *ens deale*, l'anima, sulla quale può intervenire soltanto Dio. La grande *summa* dell'*Astronomia magna* è pensata e condotta in questa logica: dare fondamento filosofico alla prassi medica e alla *Erfahrenheit*. In una concezione neoplatonica, dove tutto è in rapporto con tutto, occorre pensare a partire dall'ontologia.

²¹⁰ Il *Geist* è molto importante nella dottrina medica di Paracelso, che si fonda anche sulle possibili affezioni di questo *ens spirituale*; abbiamo già notato, del resto, che questo elemento era stato l'oggetto di rinnovata attenzione da parte di Ficino, figlio di un medico. Afferma Paracelso nel *De somnis et euntibus in somnio*, S.W. XIV, p. 97: "dan also wie wir in physico corpore krankheiten haben, also haben wirs auch in dem gemüt, und nicht materialisch, sondern spiritualisch". Le affezioni dell'uomo sono dunque anche psichiche e psicosomatiche: sugli interessi di Paracelso al riguardo, cfr. G. Harrer, *Paracelsus und die Psychopharmaker*, S.B.PF. 22, 1981. Nelle applicazioni mediche, la dottrina del *Geist* è poi fondamentale per la *signatura*, che consente la scelta dei giusti rimedi.

²¹¹ La dottrina del *Geist* come sapere insito nella natura, è un elemento tipicamente alchemico, perché indica al tempo stesso la spiritualizzazione della materia e la materializzazione dello spirito (Pagel, *Paracelse*, p. 295) e risale alla concezione di una *materia prima* incorporea, sulla quale ha molto insistito Pagel (cfr. anche *The Prime Matter of Paracelsus*, *Ambix* 9, 3, 1961). Si ricorderà che una cosmogonia fondata su un primo stato, non corporeo, della materia (= *materia prima*) è essenziale alla costruzione cosmogonica degli Ikhwān as Safā', per i quali tutto il cosmo è animato: animali, vegetali, minerali. Lo stesso vale per il *Geist* di Paracelso, che appartiene a tutto il Creato, non soltanto all'uomo. In questa "intelligenza" e "divinità" della materia, che collega alla distanza Paracelso con la logica dei sistemi neoplatonici ismailiti e con il "panteismo popolare" (cioè al percorso del pensiero alchemico) Paracelso trova, nelle ultime propaggini rinascimentali, un parallelo con il più tardo Bruno. Sulla comune radice del sapere divino e del sapere del *Geist*, e quindi della ragione umana, interessanti osservazioni si trovano in A. Miller Guinsburg, *Die Ideenwelt des Paracelsus und seine Anhänger*, S.B.PF. 22, cit. La Miller conduce ripetuti raffronti con il *De caena Domini* (p. 39 e p. 43) mostrando che il passaggio tra le due forme di sapere corrisponde ad una resurrezione interiore, alla cristificazione dell'uomo in nuovo Adamo; il sapere divino è il superamento del sapere umano, postlapsario, ma entrambi hanno la stessa radice. Il fenomeno corrisponde alla formazione di un corpo spirituale, che non è più della carne di Adamo; questo corpo, come si conviene tuttavia ad un corpo, ha una sua "materialità", ancorché "sottile" (cfr. su questo concetto la n. 42 al cap. 2° della Parte I, Sez. I, *supra*). Questa "materialità" non è dissimile da quella del corpo astrale/*Geist*, e, come tale, ha capacità magiche. Anche per Oetinger, come abbiamo già ricordato, l'uomo della *Guldene Zeit*, cioè l'uomo risorto in Cristo, ha proprietà magiche, perché questa visione dell'uomo-risorto-mago e del mondo "restituito" retto dalla magia, si tramanda attraverso spiritualisti e teosofi. Siamo nell'ambito della magia "cristiana" con Cristo risorto a far da prototipo del mago, un'idea di larga diffusione che si fonda su un semplice concetto: scomparsa la resistenza del mondo elementale, il mondo del pneuma è mosso direttamente dalla volontà, secondo lo schema ereditato da Sinesio. Qui però c'interessava essenzialmente sottolineare la sovrapposizione tipologica tra corpo astrale e corpo di Resurrezione (fonte di molte ambiguità nell'antropologia paracelsiana) che ricalca la sovrapposizione *Geist/Sêl* già ricordata, e che contribuisce a far comprendere che in Paracelso la ragione naturale ha in sé una radice divina; dal risveglio di questa -grazie alla rivelazione cristiana- si trapassa poi ad un superiore livello di conoscenza.

²¹² *De somnis*, cit., pp. 95-100.

²¹³ Pp. 215-224.

²¹⁴ *ivi*, p. 216.

uomini.²¹⁵ Il *Geist* sofferente genera dunque un'afezione che è sua, non del *Leib*. Così, nei rapporti tra gli uomini, simpatie e odî sono quelli dei loro *Geister*.

La dottrina del *Geist* si fa ancora più complessa considerando che, accanto al *Geist* che viene dagli astri (*wesentlich*) ve n'è uno "gemacht", che è il prodotto della volontà individuale,²¹⁶ e chi lo produce deve sopportarne le malattie. Il passo è tortuoso, poco chiaro sul piano logico perché potrebbe postulare una singolare *autogenerazione* del *Geist* (che è "essenzialmente" la volontà dell'individuo e che però viene anche "fatto" dalla volontà dell'individuo stesso); il suo scopo sembra però soprattutto quello di focalizzare il concetto di malattia psicosomatica, intesa come un'interazione *Geist/Leib* con dominio del primo sul secondo. Complessivamente ci sembra che questo passo, tortuoso e contraddittorio, esprima una precisa convinzione di Paracelso: i due mondi sono diversi ma inscindibili, e l'uno agisce sull'altro in una dialettica di azione e reazione. Ci sembra perciò si debba parlare di due mondi paralleli nell'evoluzione e speculari nella morfologia, nel senso che essi si generano per un atto creativo che rimbalza eguale in entrambi i mondi, che in ciò trovano non soltanto l'identità formale iniziale, ma anche la ragione di un'indissolubilità che si esplica successivamente con un reciproco conformarsi e interagire. Detto questo, Paracelso riprende il tema del mondo di relazione dei *Geister*, identico a quello degli individui, che ha conseguenze sui problemi dell'individuo.

Da questa dottrina, Paracelso trae spunto per giustificare l'azione magica del malocchio: la volontà malvagia, tramite la parola genera un *Geist* che agisce sul *Geist* dell'altro; ne trae anche un'altra conclusione, che nasce dalle sue osservazioni cliniche: l'azione della volontà è della massima importanza per la medicina.²¹⁷ Questa doppia esistenza nella quale siamo immersi, noi e i nostri *Geister*, oltre a giustificare la realtà della magia e a fornire una spiegazione "razionale" dei fenomeni psicosomatici, risponde però anche ad una logica insita nella cosmogonia paracelsiana, che ci sembra ora opportuno affrontare.

A rigore di logica espositiva, sarebbe stato preferibile forse partire precisamente dalla cosmogonia, per poi illustrare nei particolari la costruzione paracelsiana; abbiamo voluto viceversa seguire questo lungo percorso d'avvicinamento perché Paracelso non è mai sistematico, ed è frequentemente contraddittorio; per comprendere i fondamenti del suo sistema è quindi preferibile partire dalle evidenze, per poi risalire ai principi. Non è facile infatti, comprendere il rapporto che esiste tra i 3 Principi e i 4 elementi, come pure quello intercorrente tra mondo archetipale e mondo elementale; né si può tentar di farlo a partire soltanto da alcune affermazioni, soltanto apparentemente chiare. Abbiamo già sottolineato gli equivoci *Geist/Sêl* e quelli *Gestirn/Firmament/Himmel*; a ciò si deve aggiungere che non sempre è chiaro, allorché ci si riferisce agli elementi, se Paracelso stia parlando degli elementi corporei o degli elementi-*ousiai*. In un cosmo ove la terra specchia pedissequamente un mondo "superiore"; dove la corporeità esiste a due livelli, quello sensibile e quello "sottile"; dove le cose son manifestazioni di forze e le forze son comprensibili soltanto in riferimento alle cose, è certamente facile che una penna appassionata provochi grattacapi al lettore.²¹⁸ Una cosa soltanto appare certa e ferma alla lettura dell'opera, e per questo abbiamo scelto la via lunga per assodarla in anticipo: *il cosmo di Paracelso è un cosmo binario, caratterizzato da una doppia processione creativa.*²¹⁹

"Das machina mundi" afferma Paracelso²²⁰ "fabricirt ist in zwen teil", in due parti, delle quali una sensibile, corporea, l'altra non sensibile, invisibile; quella sensibile è il *Leib*, quella invisibile il *Gestirn*. La parte corporea è fatta di zolfo, mercurio e sale;²²¹ quella invisibile è egualmente divisa in tre, "Gemüt, Weisheit, Kunst". Questo vale per tutto il creato; dunque c'è una doppia creazione, o meglio, ci sono due "Creati": uno sensibile e uno invisibile. Dio però ha voluto, nella Sua Creazione, che tutto ciò ch'è invisibile diventasse visibile; questo secondo mondo è dunque la materializzazione di un mondo formale che ontologicamente, anche se non cronologicamente, lo precede.²²² Dio stesso, inconoscibile, si è voluto far conoscere come uomo tramite Gesù Cristo. La sua figura d'uomo rese visibile l'invisibile: sicché i Giudei receperono il visibile Gesù, ma non

²¹⁵ La credenza popolare, diffusa a livello europeo, di una vita autonoma di un doppio spirituale dell'uomo, è ampiamente descritta nelle confessioni dei contadini friulani: cfr. C. Ginzburg, *I Beneandanti*, Torino, Einaudi, 1966.

²¹⁶ *De somnis*, p. 218.

²¹⁷ *ivi*, p. 221.

²¹⁸ Nell'affrontare la struttura del cosmo paracelsiano, notava Goldammer il gran disordine col quale è disposto l'argomento stesso, l'assenza di rappresentazioni concluse, e la contraddittorietà delle affermazioni; con queste premesse egli passava poi a trattare l'argomento in *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, cit., p. 263.

²¹⁹ Questo nostro assunto ci pone nell'impossibilità di concordare con l'impianto proposto dal Goldammer nell'articolo citato alla nota precedente e completato con il successivo *Die paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, S.B.PF. 24, cit. In questo secondo articolo, Goldammer attacca gli schemi del Pagel, fondati sui due livelli della materia, quello archetipale della *materia prima*, e quello sensibile (la *materia seconda* del sistema degli Ikhwân as Safâ'). Secondo Goldammer, Pagel giungerebbe alle sue conclusioni soltanto facendo uso di testi deuteroparacelsiani, operazione, questa, non lecita (*Bemerkungen, etc.*, cit., p. 271). Vedremo viceversa che il Pagel ha avuto almeno un'importante intuizione, necessaria alla comprensione del sistema paracelsiano; e che l'esistenza di due livelli di materia non ha bisogno di pseudopigrafi per esser dimostrata; senza contare che essa fa parte dei *loci communes* dei sistemi neoplatonici, a partire da quelli ismailiti. Cfr. anche *infra* in n. 232: a nostro avviso la tassonomica adottata da Goldammer (fuoco-aria opposti ad acqua-terra) indubbiamente presente in Paracelso, non fa di lui un materialista; il suo cosmo è basato sulla concezione di un *Geist* che muove un *Leib*; infatti il *Geist* si nutre di fuoco-aria, e il *Leib* di acqua-terra (cfr. *infra* nel testo e in n. 245).

²²⁰ *Astronomia magna*, p. 20.

²²¹ Parlando dei 4 elementi in *Paramirum*, p. 180. Paracelso dice (corsivi nostri): "ire corpora aber bleibent mercurius, sulphur, sal". Il riferimento all'elemento corporeo è preciso, come preciso è il riferimento all'elemento-*ousia* altrove, p.e. nel *De Nymphis*, cit. I 4 elementi esistono a due livelli.

²²² *Astronomia magna*, p. 59: "Got wil das die ding sichtbar werden, was unsichtbar ist".

l'invisibile Cristo.²²³ Anche la vera essenza dell'uomo è una realtà invisibile, costituita dal corpo astrale, perituro, e dall'anima, immortale.²²⁴

Potremmo procedere con infiniti esempi per mostrare che tutta la costruzione paracelsiana si fonda su questi due mondi, che coincidono sul piano formale e dei quali si può dire che l'uno è l'archetipo dell'altro; ci sembra tuttavia di aver chiarito ciò a sufficienza. Quel che viceversa ci preme ricordare, è che il mondo dei *Geister* è anche il mondo dei 4 elementi e delle loro bizzarre creature, la cui carne è carne "non di Adamo".²²⁵ Ci sembra perciò che abbia perfettamente ragione il Pagel quando afferma che la *prima materia* di Paracelso non è quella "corporea", ma il suo "ideal pattern";²²⁶ né ha importanza il fatto che egli tragga queste conclusioni partendo da pseudepigrafi, perché le avrebbe potute trarre egualmente anche per altra via, e sono conclusioni perfettamente in linea con la cultura *possibile* per Paracelso, e con quella da lui *dichiarata* (aristotelica, stoica, platonica) che sostiene di aver letto foglio a foglio. Ora, in questa cultura (ove, tra l'altro, per "platonica" si può facilmente immaginare "neoplatonica") il concetto stoico/neoplatonico di una materia "*ousia*" (= *substanza*) è assolutamente scontato, come in tutta la tradizione del neoplatonismo creazionista dei tre monoteismi.

Riteniamo dunque che il processo cosmogonico paracelsiano debba esser ricostruito secondo lo schema che abbiamo esplicitato *supra* in n. 225: la Parola di Dio interviene su un Chaos (= Nulla) che Paracelso definisce *Mysterium Magnum*, per separarne gli elementi che divengono corporei e per conseguenza, *simultaneamente* strutturati ciascuno nei 3 Principi, che sono le forze agenti nella materia sensibile e nei corpi semplici e composti. Gli elementi divengono corporei precisamente per l'intervento "formante" della Parola divina, che ha in sé le ragioni seminali; i corpi sensibili nascono, secondo l'antico modello già stoico, dall'intervento della forma sulla materia-*ousia*, e sono dapprima i corpi degli elementi. Questo schema antico e collaudato dei due livelli della materia, lo troviamo in tutta la tradizione alchemica, islamica e occidentale; lo troviamo negli *Ikhwân as Safâ'*, nei quali la *materia prima* è intesa come causa materiale della *materia seconda*, che costituisce il corpo del mondo.

Citiamo questo referente, perché ci sembra indispensabile ricordare un'importante osservazione del Pagel, sulla quale ci si deve soffermare per comprendere la cosmogonia paracelsiana. Nella sua monografia su Paracelso, egli avanza infatti l'ipotesi di uno stretto legame tra la concezione della *materia prima* in Paracelso e in Avicbron,²²⁷ ipotesi che egli formula nell'ambito del rapporto istituito tra Paracelso e il "panteismo popolare". Come abbiamo ricordato a suo tempo (cfr. Parte II, Sez. I, Cap. 4°) questo "panteismo" è infatti legato a quel neoplatonismo del XII secolo che fu fortemente indebitato con la tradizione islamica, alla quale lo stesso Avicbron è debitore; soltanto che, come non mancammo di sottolineare, la particolare posizione della *materia prima* in Avicbron, apparentemente *coeterna con Dio*, era stata escogitata precisamente per evitare il panteismo.

Questa notazione va ricordata, perché, come sottolinea con forza Goldammer, Paracelso *non fu un panteista*: questo ci sembra debba essere altrettanto fortemente sottolineato nell'osservare che il *Mysterium Magnum* di Paracelso sembra anch'esso coeterno con Dio, esattamente come la *materia prima* di Avicbron. D'altronde, le convergenze già segnalate tra il pensiero di Paracelso e quello di Bruno, escono in tal modo confermate, perché, come si ricorderà, Bruno fa preciso riferimento ad Avicbron in uno dei punti più interessanti e "moderni" della sua dottrina.²²⁸

Ci sembra perciò interessante tornare per un attimo a considerare la cosmogonia di Avicbron, mettendola a confronto con la sparsa dottrina di Paracelso, per vedere se in questa si rinvenga, come ha suggerito il Pagel e come noi riteniamo, uno schema sostanzialmente analogo.

²²³ *ivi*, p. 60: "dan wie Jesus Christus gewesen ist, Jesum haben die Jüden angenommen, aber Christus zu sein nicht; er war unsichtbar". Questo lascia intendere una separazione delle due nature, ed è una forma di Docetismo.

²²⁴ *ivi*, p. 288.

²²⁵ "Carne non di Adamo" è un concetto usato anche in altre circostanze da Paracelso, con riferimento al corpo di Resurrezione, che non corrisponde ai corpi di queste creature elementali, mortali. Non per nulla nota il Deghaye, *La lumière de la nature chez Paracelse*, Cahiers de l'Hermétisme, cit., p. 57, che l'antropologia di Paracelso prevede 3 corpi (che tali sono): il *Leib*, il corpo astrale, e il corpo di Resurrezione. Tuttavia le caratteristiche "fisiche" degli spiriti elementali, cioè delle creature del *De Nymphis*, come quelle dei *Geister* in generale, sono le stesse del corpo di Resurrezione e della *Sel*: caratteristiche "magiche", come l'indifferenza all'impenetrabilità della materia (esempio più volte usato: possono attraversare i muri). È quindi evidente che l'acqua, la terra, etc., dalla quale sono costituite le Melusine, gli Gnomi, etc., è l'elemento-*ousia* estratto dal contesto della *materia prima*, non quello corporeo. Esistono dunque due livelli ontologici degli elementi, e questo concetto appare qua e là più volte, non soltanto nel *De Nymphis* (il cui schema si trova accennato anche nel *Liber meteororum*, cit., pp. 151-154) ma anche altrove, ancorché in modo indiretto. Così, nel già citato passaggio della *Philosophia de generationibus*, p. 14, quando si dice che ciascuno dei 4 elementi possiede i 3 Principi, si stabilisce una chiara gerarchia ontologica; questo passo, letto insieme al *Liber meteororum*, p. 134, già citato, stabilisce un ordine preciso: Chaos (Nulla, *Mysterium Magnum*) sul quale agisce la volontà formante di Dio → *Yllaster* → 4 elementi ("substanza und → corpus") → ognuno dei 4 corpi "in drei species geteilt" secondo i 3 Principi → la Parola (*fiat*) è divenuto un triplice corpo.

²²⁶ Cfr. *The Prime Matter of Paracelsus*, cit., p. 129: "The Prime Matter is not matter in the usual sense, but the ideal pattern and spiritual prelude to the material world".

²²⁷ *Paracelse*, cit., pp. 243-246.

²²⁸ *De la causa, principio e uno*, cit. Bruno riprende la dottrina di Avicbron per sviluppare la propria concezione di una "intelligenza della materia", che Pagel definisce "spiritualizzazione della materia" (p. 246); la stessa cioè, che egli vede in Paracelso. La vicinanza tra i tre su questo argomento è di fatto assai stretta; ricordiamo però che altro è il "panteismo" (esattamente ciò che Avicbron intende evitare, e che non si può addebitare a Paracelso) altro è affermare che la creazione divina non può non imprimere l'intelligenza nella materia. *La materia come negativo è tradizione greca, non testamentaria*.

La pre-eternità della materia, che Avicbron ha in comune con alcuni sistemi neoplatonici islamici,²²⁹ caratterizza anche la cosmogonia paracelsiana; il *Mysterium Magnum* merita certamente il proprio nome, perché la sua origine nebulosa sembra perdersi nell'eternità divina, non molto diversamente dal *tohū-va-bohū*, senza che ci sia evidente ragione di sospettare alcun dualismo spirito/materia. Esso sembrerebbe costituire dunque una prima emanazione divina, che precede ontologicamente il mondo formato. Del resto, le innumerevoli puntualizzazioni di Paracelso, che non staremo a citare, stabiliscono chiaramente che per lui, come per Avicbron, nulla è pensabile che non abbia un corpo; lo stesso corpo astrale è un *corpo* "sottile", e il corpo spirituale di Resurrezione è, come vedremo, un *corpo* anch'esso, senz'ombra di dubbio.

Ora, dice Avicbron,²³⁰ si danno 3 livelli della forma. Un primo livello, che è essenziale alla comprensione di tutto il suo sistema (e anche di quello di Paracelso) è insito nella stessa Volontà divina (est in essentia voluntatis); l'essere delle cose è infatti essenzialmente nella Volontà, in quanto causate da essa. Questo fa sì che la stessa *materia prima*, ancorché non formata, abbia in sé la forma almeno in potenza (forma quæ est in potentia) che è per l'appunto la Volontà divina come principio formante, dalla quale è emanata. Contemporaneamente però, anche se "dopo" sul piano ontologico, si ha l'emanazione del mondo formale, che *in actu* è congiunto alla materia, perché la forma non è pensabile senza supporto materiale. Vi è poi un terzo livello della forma, che è la forma pensata senza la materia, ma ad essa congiunta in potenza, nella quale le altre forme sono contenute "sub forma universali". Questa è la "forma elementorum, scilicet quattuor primæ qualitates".

Questi tre livelli della forma, sono pensati da Avicbron *necessariamente* in rapporto a due livelli della materia; la materia formata è infatti la materia sensibile, perché la forma è veramente tale in quanto "finis corporis";²³¹ la *materia prima* è dunque intesa come *ousia, substantia*. Questa dottrina è solidamente affermata ad apertura di libro, in *F.V.* I, 7-13, pp. 7-16; materia e forma sono due "rami della volontà"; la materia giunge all'essere soltanto per unione con la forma; v'è una materia spirituale che sorregge la forma corporea e una materia corporea che sostiene la forma "delle qualità".

Vediamo ora in quali termini si può trovare una logica paragonabile nella cosmogonia paracelsiana. Anche in Paracelso, per quanto abbiamo detto, si può parlare di una pre-eternità della materia come *materia prima/substanz*, sulla quale agisce il *fiat* separandone gli elementi, ciascuno costituito, nel mondo corporeo, dai 3 Principi; in tal senso la Parola può esser paragonata, pur essendo altra cosa, alla *forma seconda* di Avicbron, in quanto secondo livello di formatività.

Qui però il cosmo di Paracelso si complica perché, come abbiamo visto, la corporeità ha per lui due livelli, uno dei quali è quello "sottile" dei *Geister*,²³² e a questo livello "sottile" non soltanto non si può parlare di zolfo, mercurio e sale, ma gli elementi vi si danno come *ousiæ*. Il fatto è che il concetto di materia "sottile" è uno dei più imbarazzanti da gestire; esso nasce, di fatto, da due vincoli radicati nel pensiero antico (e che sorreggono tutto l'immaginario): l'impossibilità di pensare qualunque entità (tranne Dio, e non sempre) senza una "forma" intesa come "configurazione", "limite" (*finis corporis*, dice Avicbron) e, contemporaneamente, dall'impossibilità di pensare una forma senza un supporto materiale. Tutto ciò che è creato, avendo le caratteristiche del molteplice, dovendo essere "limitato", avere una forma, non può che essere corporeo: le entità che, come dice Paracelso, non sono "greiflich", sono quindi costituite da una imprecisata corporeità "sottile", che è, per l'appunto, la corporeità del mondo dei *Geister*.

Questa materia "sottile" non trova confronto né con la *materia prima*, che è il *Mysterium Magnum* dal quale proviene, né con la *materia seconda* o corpo del mondo degli Ikhwân as Safâ', che è la materia sensibile di Avicbron,²³³ il cui equivalente, con il nome "corpus der welt" è costituito in Paracelso dal mondo elementale, divisibile in zolfo, mercurio e sale. D'altra parte, trattandosi pur sempre di "materia", il mondo del *Geist*, nonostante quanto abbiamo già visto, e cioè che i singoli *Geister* sono principi formali dei corpi sensibili

²²⁹ Cfr. la n. 41 al Cap. 4^o, Sez. I, Parte II.

²³⁰ Nel già citato *F.V.* IV, 20, alle pp. 254-256.

²³¹ *ivi*, p. 253.

²³² A questa difficoltà, occorre aggiungere la notevole confusione creata da Paracelso, che procede su due tassonomiche diverse e incomparabili; la prima è quella che noi abbiamo voluto ritenere principale sul piano della "logicità", fondata su due "livelli", costituiti il primo dagli elementi-*ousiæ* e dai *Geister*, il secondo dal mondo terrestre, degli elementi corporei materializzati nei 3 Principi. La seconda tassonomica, frequente ma del tutto rozza, che interferisce a rendere ancor più confuso il tutto, è quella che identifica *Gestirn/Firmament* con gli elementi fuoco (*Himmel*) e aria, e con questi la corporeità "sottile", facendo di terra e acqua gli elementi della corporeità sensibile, terrestre. Questa seconda tassonomica è presa in considerazione dal Goldammer nella sua ricostruzione del *puzzle*. Noi preferiamo diversamente per i motivi detti: non c'è alcuna logica in tutto ciò, e preferiamo considerare il fatto come una delle tante irruzioni di una *Erfahrenheit* grossolana, che mescola quotidianità e metafisica. Paracelso è questo, ma in questa sua grossolanità è anche la sana radice di un sanguigno antiaccademismo. Il Kämmerer, *Das Leib-Seele-Geist Problem bei Paracelsus*, Kosmosophie III, Wiesbaden, Steiner, 1971 (una trad. francese si trova in Cahiers de l'Hermétisme, cit.) trovandosi dinanzi a questa duplice tassonomia, afferma che comunque Paracelso tende ad unire, non a dividere, *Geist* e materia (pp. 14-15); cioè la materia ha un aspetto "spirituale". Al riguardo si deve sottolineare che la distinzione in fuoco-aria e acqua-terra, è già adombrata nella dottrina stoica, ma che essa non fa che riproporre, in termini rozzi, il doppio livello "spirituale" (dinamico) e corporeo al quale è pensata la materia. Agli Stoici risale anche l'identificazione del fuoco con un livello sopraceleste; del resto la disposizione spaziale concentrica degli elementi negli Stoici, deriva da quella di Aristotele; il materialismo della dottrina viene però superato dal concetto dell'elemento come *ousia*, che passa poi al Neoplatonismo dove ripete in diverso modo la concezione del *Timeo*, dei due livelli, spirituale prima, materiale poi; lo spirituale però non vi appare più come geometria, ma come *dynamis*.

²³³ "das sichtbar und greiflich ist das corpus der welt", *Erklärung, etc.*, cit., p. 643; dunque il mondo del *Geist*, benché "corporeo" non ha a che vedere con il corpo del mondo.

che li ospitano (il *Geist* è *spiritus vitae*, tensione interiore che conforma il corpo esteriore) non costituisce neppure un mondo delle forme nel senso proprio della parola; al contrario, esso subisce un ulteriore intervento formante, divino.

In modo sempre più vago, questo secondo intervento può far pensare alla forma terza di Avicbron, nella quale son contenute tutte le altre forme "sub forma universalis". Qui infatti interviene la creazione nelle sue forme individuali, filtrate dalla griglia del *Gestirn/Firmament*; l'elemento astrologico, secondo la tradizione araba trasferitasi in occidente (cfr. il precedente capitolo sulla magia) diviene il fattore che ridistribuisce il pneuma nelle sue singole manifestazioni. Per Paracelso infatti, l'astrologia è il fondamentale strumento diagnostico, il pilastro che regge la pratica dopo essere stato costituito tale dalla filosofia. Lasciamo dunque il paragone con Avicbron (che peraltro dedicò anch'egli molto spazio all'astrologia, facendo dei pianeti i ministri di Dio)²³⁴ e proseguiamo con Paracelso, dopo aver comunque assodato che il rapporto stabilito dal Pagel è perfettamente fondato: il *Mysterium Magnum* è una *materia prima* con caratteristiche analoghe a quella di Avicbron (preesistenza e incorporeità) e con un ruolo cosmogonico del tutto simile.

Questo *Mysterium Magnum* sul quale agisce la Parola, ha un duplice riflesso tanto nella materia "sottile" quanto in quella sensibile, ed in entrambi i casi ha nome *Yliaster*: ciò genera una notevole confusione, aumentata dal fatto che Paracelso usa lo stesso vocabolo in un senso del tutto diverso, che chiariremo in seguito. Per ora restiamo a questo punto fermo: *Yliaster* è tanto una *materia seconda*, un chaos sensibile composto dai 3 Principi, dal quale origina il mondo sensibile; quanto *la stessa cosa* nel mondo sottile del *Gestirn/Firmament*.²³⁵ Su di esso, in quest'ultimo luogo, opera l'*Archeus*, una *longa manus* divina nel conferimento della forma alle specie, e, tramite il subordinato *Ares*, agli individui.²³⁶

Qui dobbiamo ripetere e citare per esteso una precisa affermazione di Paracelso, già introdotta *supra* e annotata in n. 220: "Das machina mundi fabricirt ist in zwen teil, in einen greiflichen und entpfintlichen, der ander teil in unsichtbaren und unentpfintlichen: der greiflich ist der leib, der unsichtbar ist das gestirn. der greiflich ist gesetzt aus dreien stücken, aus sulphure, mercurio und sale; der ungreiflich ist auch in drei gesetzt, in das gemüt, weisheit und kunst". Ci sono due mondi paralleli, uno corporeo e uno "ungreiflich", che non vuol dire incorporeo, significa "non accessibile ai sensi": è il mondo della corporeità sottile, del *Gestirn* e dei *Geister*. Il passo va preso nella sua perentoria interezza che non consente dubbi; poco dopo infatti, Paracelso riapre la tassonomica "alternativa" (aria e fuoco fanno il mondo "sottile", acqua e terra quello terrestre) e perciò si perde questo preciso riferimento, che vede da un lato i 4 elementi espressi nei 3 Principi, dall'altro, no; e dall'altro vengono i *Geister* delle creature create dai 4 elementi-*ousiai*, non espressi nei 3 Principi perché "substanz".

Ciò consente di capire quanto Paracelso sembra avere in mente, nel seguente modo. I principi formanti insiti nella Parola, espressi tramite l'*Archeus* (e l'*Ares*) agiscono sull'*Yliaster* determinando le caratteristiche delle specie (e degli individui) *parallelamente in entrambe le parti della machina mundi*; di queste tuttavia la parte relativa alla materia sottile sembra avere una sorta di precedenza ontologica. Infatti, come abbiamo visto, il *Geist* è una sorta di tensione, una forza che conforma il *Leib*, lo sostiene come *spiritus vitae*, e trasforma il nutrimento ricevuto nella "forma" assegnata al *Leib*: così il *Geist* del pero fa sì che

²³⁴ Cfr. *Corona regale*, cit.

²³⁵ Nel *Liber meteororum*, p. 158, si apprende che nel *Firmament* c'è un *Yliaster*, e c'è anche l'*Archeus*, che è il principio ordinatore della specie. D'altro canto, non v'è alcun dubbio che l'*Yliaster* sia un principio corporeo costituito da zolfo, mercurio e sale. Il Dorn (*Dictionarium*, p. 55) deve perciò iniziare così: "Iliaster aut Iliastes ver Iliadum est prima rerum omnium materia, constans ex sulphure, mercurio & sale, quadruplex iuxta quattuor elementa". Questo è Paracelso: il Kämmerer, che è molto equilibrato, ha dovuto sottolineare che le sue strutture possono essere lette in modi diversi, senza una conclusione univoca. È comunque certo che esistono due mondi paralleli entro la *machina mundi* (p. 36), in questa duplicità del Creato allora, l'*Yliaster* diventa anche, come giustamente nota il Pagel (*Das medizinische Weltbild*, cit., p. 108) una sorta di riserva di tutte le forme del mondo (cfr. anche p. 121) sulle quali opera l'*Archeus*, il principio specifico, e, sotto di lui, l'*Ares*, principio individuale.

²³⁶ L'*Archeus* è definito dal Pagel (cit., p. 75) "ein Teil der Weltseele". Anche l'*Archeus* è un concetto ondivago; Dorn lo definisce (*Dictionarium*, p. 18): "est summus exaltatus & invisibilis spiritus qui separatur a corporibus, exaltatur & ascendit"; e ancora, di seguito: "occulta naturæ virtus generalis omnibus, artifex & medicus, qui rei cuique suum Archeum peculiarem, & membro cuilibet occulte per Arem distribuit"; e poi: "item Archeus primus in Natura, vis est occultissima, res omnes produens ex Iliaste, divina virtute nimirum suffulta dumtaxat". L'*Archeus* diviene dunque un principio formale di origine divina, che agisce sull'*Yliaster* dando origine alle forme specifiche; ma poiché l'*Yliaster* è anche materia che costituisce il corpo del mondo in zolfo, mercurio e sale, si può anche ritenere che in questo mondo sensibile, elementale, avvenga una parallela "formazione"; si ha quindi un mondo formato duplice e parallelo, nella materia "sottile" dei *Geister* e nella materia sensibile, terrena. In questa logica si può allora capire il tentennamento di Paracelso tra empiria e metafisica: aria e fuoco (*Himmel*) si prestano a far da rozzi sostituti del concetto inafferrabile di materia "sottile", pneuma, lasciando terra e acqua a rappresentare la *Leiblichkeit* terragna. L'*Archeus* è stato però identificato anche con una sorta di forno alchemico localizzato nello stomaco, che trasforma il cibo in corpo del soggetto che si ciba; di questa trasformazione Paracelso dice: "Alles das unser narung ist, dasselbig ist das das wir sind, also essen wir imselbst" (*Paramirum*, cit., p. 71); "so nun der wachsend aus der speis wechst und der form macher ist bei im, der sein form aufreibt so er form hat, und on die kan ers nit, daraus dan folgt das die narung des geschnitlenen bilts form in ir hat, in die sie get und wechst und aufreibt" (ivi, p. 72); "die narung ist der mensch, und gibt wider den menschen, das ist bildnus des selbigen" (ivi, p. 73). Quanto all'attribuzione del processo ad un *Archeus* posto nello stomaco, Pagel (*Paracelse*, pp. 108-109) assume questa notizia dal *De pestilente*, un testo deuteroparacelsiano già espunto dal Sudhoff. Il *Dictionarium* del Dorn non riporta nulla al riguardo, e neppure il *Lexicon* del Ruland: evidentemente il concetto era ritenuto già allora non paracelsiano, benché lo Huser accettasse poi il testo; sull'identificazione dell'autore (presunto) nel circolo dei paracelsisti di Görlitz, cfr. Sudhoff a p. XXXIII dei *S.W.* XIV. Il testo del Pagel è sempre stato criticato per esser stato costruito con largo uso dei testi spuri, i quali deducono le proprie tesi da quelle di Paracelso. Riassumendo: questa sorta di forno alchemico nello stomaco, è un concetto (fondamentale) di Paracelso; la sua identificazione con l'*Archeus* -che è in cielo e si riflette nelle specie e negli individui- non è però opera sua.

l'alimento proveniente dalle radici si trasformi in pere (e, prima ancora, costruisca l'albero secondo le caratteristiche del pero).

In questo il *Geist* del pero è il "sapere" iscritto nel pero stesso, il suo *Gemüt* che, con la propria *Kunst* mostra la propria *Weisheit*. Qui cioè il principio formale non è una geometria inerte data una volta per tutte, ma un programma iscritto nell'organismo, che costruisce l'organismo stesso in rapporto ai suoi fini, a partire dalla trasformazione alchemica della materia assunta come cibo. In termini moderni si sarebbe dunque tentati di definire il *Geist* individuale come il DNA dell'individuo; in termini più vicini alla logica alchemica e a Paracelso, dobbiamo constatare che siamo dinnanzi alla perfetta esemplificazione di spirito corporizzato e corpo spiritualizzato.

Questo processo va tenuto ben presente perché fa comprendere l'importanza del pensiero di Paracelso -quindi del pensiero alchemico- ben al di là della formulazione stessa, ed in rapporto con la cultura rinascimentale della quale Paracelso è uno dei massimi rappresentanti. Ciò che conta, in lui, è soprattutto lo sguardo che egli rivolge alle cose, alla natura, all'uomo, e perciò anche alla società e alla storia: è il primato della vita come processo di trasformazione perennemente in atto con sue proprie, interiori, ineludibili leggi divine. Paracelso decostruisce il razionalismo classico e la fissità delle sue idee -mondo formale predeterminato, astrazione dal vivente, *theoria*, sguardo distaccato di osservatore esterno, sostegno alla metafisica del medesimo. Al suo posto è un cosmo vibrante di forze in perenne lotta, tese ciascuna al compimento del proprio programma che, in quanto programma, non potrà mai essere evento compiuto, ma soltanto tensione ad un inafferrabile compimento. Dietro Paracelso c'è il Rinascimento e il Gioachimismo -Paracelso fu millenarista e scrisse testi specificamente millenaristi-²³⁷ e questo deve far riflettere sia sull'importanza del Gioachimismo per la modernità, sia sul contenuto epocale del Medioevo come costruzione dell'oggi e come lezione mai chiusa, discorso da riaprirsi ogniqualvolta lo "spirito" che ha costruito l'occidente si fa "Legge".²³⁸

Il processo creativo che abbiamo creduto di enucleare come evento duplice e parallelo su due livelli, uno "sensibile" e uno di materia "sottile" che ha anche il ruolo di "forma",²³⁹ ha indubbiamente le caratteristiche di un processo magico, peraltro pienamente conforme alla concezione magica del cosmo cui si rifà Paracelso. Poiché però, come abbiamo visto, il processo creativo è perennemente in atto nei processi stessi della vita che si fondano sulla trasformazione del cibo, un ulteriore passo nella definizione del pensiero di Paracelso deve rivolgersi al fenomeno della nutrizione, e, successivamente, a quello della dissoluzione tramite la morte.

Il principio generale della dottrina della nutrizione, è che tutto si nutre di ciò di cui è fatto;²⁴⁰ noi mangiamo noi stessi nel senso che il cibo diviene noi, sicché noi in parte veniamo dallo sperma, in parte dal cibo.²⁴¹ Nel corpo vi sono tuttavia due uomini: il *Leib* e il *Geist*; il secondo anche è un corpo, ancorché astrale, e anche questo deve essere nutrito: come ciò accada non è chiaro. Paracelso dice che al corpo astrale non serve il cibo assunto dal *Leib*,²⁴² ma, con la logica paracelsiana, il fatto che un corpo sottile non mangi e non beva, non preclude la possibilità che esso tragga in qualche modo, da qualche parte, una sorta di cibo "sottile". Quel che Paracelso afferma è soltanto la separatezza dei due circuiti: carne e sangue non possono formare un *Geist*, e viceversa.²⁴³ Il corpo elementale si cura soltanto di se stesso, e così il *Geist*:²⁴⁴ l'antropologia paracelsiana segue la cosmogonia, i due mondi sono paralleli, dunque separati, ma ognuno è la copia dell'altro.

Se dovessimo usare la tassonomica alternativa -terra e acqua per il mondo sensibile, aria e fuoco per quello sottile- potremmo pensare, in base ad un'affermazione di Paracelso, che il *Leib* si nutre dei primi due, il

²³⁷ Il più celebre è la *Auslegung der Pabstbilder, der sog. Nürnberger Figuren*, S.W. XII; vedi anche *Auslegung zum Liechtenberger*, S.W. VII, dove peraltro è in rapporto critico; ma tutto il suo commentario ai *Salmi* (S.W., 2. Abt., Bd. IV-VII) è improntato alla visione millenarista che pervadeva in quegli anni difficili buona parte dell'Europa. In *Die Prognostikation auf 24 zukünftige Jahre*, S.W. X, p. 579 sgg., egli prosegue il fondamentale mito dell'unità finale politico-religiosa dell'umanità; cfr. anche *Liber de imaginibus*, S.W. XIII, p. 373. In quel tempo finale si parlerà una sola lingua: cfr. *Astronomia magna*, p. 314. Il sogno del Millennio ricalca quello che abbiamo visto già altre volte.

²³⁸ Sull'occidente come costruzione "ermetica", cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 144-177.

²³⁹ Non va dimenticato, in questo peculiare ruolo della materia "sottile" quanto abbiamo già detto circa il ruolo del *Gestirn*, griglia di forze astrali che "configura" le caratteristiche individuali riflettendosi in un *Gestirn* interiore dell'uomo: cfr. *Bruchstücke*, p. 237: "der himel den körper formirt und in bilde und natur nach ime". Tutto, nella costruzione paracelsiana, tende ad essere *simultaneo su due livelli*. Cfr. anche *De natura rerum*, cit., p. 373: le cose possono essere "segnate" dall'uomo, dall'*Archeus* e dagli astri. La *signatura* umana di Paracelso corrisponde alla tassonomica; i segni dell'*Archeus* viceversa conducono ad una conoscenza ben più profonda, perché consentono "vollkommene erkantnis und urteil heimlicher verborgen dingen"; essi infatti "offenbaren alle heimlich verborgne kreff und tugend der dingen". La *signatura* degli astri consente la profezia. Come si vede, l'*Archeus* fa capo al principio formante del quale rispecchia la soprarazionale pienezza; gli astri, materializzazione della configurazione delle forze del *Gestirn*, rappresentano il filtro che determina il passaggio dal campo indefinito delle potenzialità, al finito dell'evento; la logica coglie, di quest'ultimo, soltanto l'*hic et nunc*. Il *Gestirn* e il mondo dei *Geister*, della materia "sottile", racchiude in sé anche il futuro del mondo sensibile, così come esso andrà corporeamente modificandosi.

²⁴⁰ "isset er (*scil.*, der mensch) das aus dem er ist"; *Astronomia magna*, p. 45, "Die narung ist der mensch und gibt wider den menschen", *Paramirum*, p. 73.

²⁴¹ Cfr. anche la precedente n. 235, dove abbiamo introdotto l'argomento. Nota Paracelso, che lo stesso pezzo di pane, mangiato da un uomo diventa uomo, mangiato da un cane diventa cane, mangiato da un pesce diventa pesce. L'uomo corporeo, essendo costituito dai 4 elementi, deve nutrire ciascuno di questi, che però, come tali, non possono essere considerati nella loro corporeità; perciò ognuno di questi elementi prende il cibo il proprio stesso elemento, e "4 geist im leib sind die nert der leib" (*Bruchstücke*, p. 204).

²⁴² *ivi*; ancora più esplicito in *Astronomia magna*, p. 71: il corpo astrale non ha bisogno di mangiare e bere.

²⁴³ *ivi*.

²⁴⁴ *ivi*, p. 72.

Geist dei secondi;²⁴⁵ ma così non si può dir che sia, per le troppe affermazioni nelle quali il *Leib* è composto dei 4 elementi e se ne ciba (e questo è un dato certo dell'antropologia paracelsiana). D'altra parte il *Geist* si nutre e ha un suo corpo sottile: di che cosa si nutre, e come?

Dice Paracelso che dagli elementi (dunque da tutti i 4) vengono la carne e il sangue, dal *Gestirn* la mente (*sinn und gedanken*);²⁴⁶ e che Dio ha dato agli uomini un "magnete" per gli elementi e uno per il *Gestirn*. Segue il passo già da noi citato, nel quale si dice che il mondo ha due corpi, uno visibile e uno invisibile, il primo fatto dai "corpora" degli elementi, il secondo dagli elementi non corporei. La *Vernunft* dell'uomo ha dunque un suo magnete che le consente di trarre dal *Gestirn* "sinn und gedanken"; quindi, come il corpo, che viene dagli elementi, si nutre degli elementi, così il *Geist*, che viene dal *Gestirn*, si nutre da quello di "sinn und gedanken".²⁴⁷

Abbiamo così dipanato un filo logico da due pagine che, per verità, non sono chiarissime, per il significato ondivago che vi assume la parola *Himel*, e per l'insinuarsi strisciante dell'altra tassonomia, onde si potrebbe pensare anche che il *Geist* si nutra di *Himel* = fuoco.

Quel che però ci sembra interessante notare è che, se tutto il mondo è duplice, se dunque tutto -anche le piante e gli animali- ha un *Geist* originato dal *Gestirn*, questa "nutrizione" del *Geist* potrebbe essere un fatto parallelo e simultaneo rispetto a quella del *Leib*: se un *Leib* mangia il *Leib* di un'erba, il suo *Geist* ne "mangia" il *Geist*. L'ipotesi non è tanto astratta, è concreta: questo meccanismo soltanto può spiegare infatti la virtù che ha sull'uomo una particolare erba scelta per la sua *signatura*, che è il "marchio" del suo *Geist*.

Questo fenomeno sottolinea dunque la circolazione occulta di forze spirituali nella natura, evidente nei fenomeni della nascita, della trasformazione e della morte: tutto ciò che si dà nel mondo della storia ha un suo specchio in eventi di un mondo invisibile, ovvero *ne* è lo specchio, in un indecifrabile gioco di rinvii. *La logica alchemica vi appare compiutamente realizzata nell'equivalenza di materiale e spirituale: ma anche la logica gnostica, che vede nel mondo il palcoscenico di eventi vissuti altrove.*

Il cosmo di Paracelso, duplice in questa simultaneità di eventi materiali e spirituali, non è tuttavia soltanto duplice: considerato nel suo complesso, esso è infatti triplice, perché accanto ai due livelli della materia sensibile e della materia sottile esiste, a monte, quello divino, il solo immortale, perché i due regni creati, in quanto creati, sono perituri. Ciò è fondamentale allorché si passa ad esaminare l'antropologia di Paracelso, perché l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, possiede anche un'anima immortale. Questa antropologia è dunque tripartita; ma Dio e il Creato, che è opera di Dio e ne conserva l'impronta creatrice, non possono essere intesi senza una qualche relazione tra loro. Acquistano allora significato non soltanto le differenze, ma anche le analogie che il livello dell'anima (*Sêl*) stabilisce con quello del *Geist* e del *Leib*.

Il problema è segnalato ad apertura di testo dal Kämmerer²⁴⁸ nel suo studio sull'antropologia di Paracelso; esso consiste per l'appunto nel fatto che l'uomo viene trattato a volte come dicotomia corpo/anima; a volte (le più) come dicotomia corpo/spirito; a volte, infine, come tricotomia *Leib/Geist/Sêl*. Ciò non è di ostacolo, a nostro avviso, per comprendere ciò che ha in mente Paracelso, ma certamente rende difficile la sistematizzazione del suo pensiero senza cadere in frequenti incertezze, che possono condurre talvolta al rischio di contraddizioni.

Quanto detto vale essenzialmente perché, accanto agli elementi citati, che già sono complessi perché il *Geist* è ambiguo, come si conviene alla corporeità sottile, si deve porre un'altra entità postulata da Paracelso, vale a dire il corpo spirituale, che qui è forse meglio definire "di Resurrezione", per evitare confusioni col *Geist*. Paracelso segue infatti la dottrina paolina, che prevede la resurrezione in un corpo spirituale, *portatore dell'anima* in luogo del nostro corpo "storico", terreno.²⁴⁹

Il problema che qui si pone, è che anche questo corpo di Resurrezione è un corpo sottile come il *Geist*: il risultato è che si generano, in Paracelso, delle sovrapposizioni tra l'ambivalente *Geist* -al tempo stesso corpo astrale e *lumen naturæ*- e il binomio formato da corpo di Resurrezione (*caro spiritualis*) e *Sêl*, anima.

²⁴⁵ *De generationibus*, p. 11.

²⁴⁶ *Astronomia magna*, p. 38.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 39.

²⁴⁸ *Cit.*, pp. 10-11.

²⁴⁹ Su questo corpo di Resurrezione, che viene dall'alito divino e non è fatto di zolfo, mercurio e sale, cfr. *Paramirum*, pp. 117-118: questo corpo ha la stessa forma esteriore del corpo elementale, noi abbiamo quindi una sola carne ma un duplice corpo; cfr. però *Versucht einer Kritik, etc.*, 2A cit., p. 321: ci sono due carni, la naturale e la celeste. Cfr. anche *Astronomia magna*, p. 296. Ontologicamente il corpo spirituale, invisibile, precede quello elementale che ripete in sé l'immagine (bilmus) divina: cfr. *Astronomia magna*, p. 290; così l'invisibile diviene visibile (*ivi*, p. 291). Il corpo spirituale (*himlisch*) si sovrappone a quello astrale (*siderisch*) come in *De natura rerum*, p. 361; "himlisch" viene da *Himel*, usato in tal caso da Paracelso come luogo del divino; cfr. *Astronomia magna*, p. 288: "doch so komt nichts gen himels, weder der elementisch noch der siderisch leib". I due corpi si distinguono però perché, pur essendo entrambi invisibili, il corpo astrale è mortale: cfr. *ivi*. Anche questo infatti è generato, e, come abbiamo già notato, è ripetuto nel corpo sensibile in una duplice e parallela generazione: "als generatio ausgeht zwifach" (*De viribus membrorum*, p. 15). Quanto al corpo di Resurrezione, che è ciò che ora c'interessa, esso, benché sia invisibile e non abbia nulla a che vedere con la "carne di Adamo", è comunque un *corpo*, dotato di una propria "materialità" *sui generis*, perché la Resurrezione avviene *nella carne*, una carne però *rigenerata* da una nuova nascita interiore: il tema è sviluppato nei manoscritti di Wolfenbüttel e di Leiden (W. 84; L. 88) sulla *Cœna domini*: cfr. *Versucht einer Kritik, etc.* 2A, cit., pp. 270-295 e pp. 306-333, che tratteremo *infra*.

Ciò ha portato il Deghaye, non senza ragioni “logiche” e formali, ma, a nostro avviso, erroneamente nella sostanza, a postulare la presenza di 3 corpi e 3 “spiriti” nell’antropologia paracelsiana.²⁵⁰ Paracelso infatti non pensa ad una simile complessità teosofica: affastella definizioni e strutture elaborate sull’urgenza dei temi affrontati, ma sul numero dei “corpi” e degli “spiriti” è assolutamente categorico: nella struttura dell’uomo, *benché triadica*, ci sono due corpi e due “spiriti”.²⁵¹ Mentre gli “spiriti” sono certamente due, (*Geist e Sêl*) i corpi possono però diventare effettivamente tre, in corrispondenza dell’antropologia tricotomica, allorché il *Geist* viene considerato come corpo astrale, intermedio tra corpo elementale e *caro spiritualis*, corpo di Resurrezione.

Il problema diviene spinoso allorché si tenta di razionalizzare la struttura attraverso la dottrina neoplatonica del “doppio veicolo” dell’anima, che troviamo affrontata dal Pagel e dal Kämmerer.²⁵² Certamente, le molteplici versioni nelle quali Paracelso espone la propria dottrina, consentono appigli per far riferimenti in questa direzione; tuttavia, poiché accanto all’antropologia tricotomica ne esiste una dicotomica, come ha rilevato il Kämmerer che su quest’ambiguità ha impostato la stessa struttura della propria esposizione, e poiché ci è sembrato che la dicotomia fosse elemento fondamentale nell’intreccio di contenitori e contenuti, veicoli e...veicolati, già in precedenza abbiamo fornito la nostra ipotesi su questa dottrina,²⁵³ che qui ripetiamo.

Il modello preso a riferimento è quello elaborato dal Corbin relativamente alla teosofia iranica.²⁵⁴ Secondo Corbin, nello Shaykhismo esistono due *djasad* (A e B) e due *djism* (A e B) che corrispondono a due coppie di corpi, dei quali rispettivamente uno accidentale e uno essenziale. Il *djasad* A è il corpo elementale, accidentale, perituro; il *djasad* B, fatto con gli elementi “sottili” della terra “celeste” è essenziale, immortale, e corrisponde alla *caro spiritualis*; il *djism* A è anch’esso accidentale e perituro come il *djasad* A, ma è invisibile come il *djasad* B, provenendo anch’esso da un altro mondo: è il corpo astrale; il *djism* B è essenziale e immortale, ed è il corpo sovraceleste dell’uomo, costitutivo della sua individualità eterna. Questo schema, nonostante le differenze, ha una buona affinità con quello paracelsiano, formato da due coppie ripartite nel modo che segue.

Il *djasad* A si può far corrispondere al corpo elementale che porta il corpo astrale (*siderisch*) in Paracelso, cioè il *Geist*, paragonabile al *djism* A. Il *djasad* B, *caro spiritualis*, si può paragonare all’Adamo prelapsario, alla cui resurrezione in noi ci può condurre Cristo, tramite la *cæna domini*; esso è il “veicolo” del *djism* B, paragonabile alla *Sêl*.

Benché il raffronto non sia perfetto, la struttura appare del tutto confrontabile, purché si tenga presente che l’involucro provvisorio del tutto è il corpo elementale, al cui interno va ricostruita la *caro spiritualis*. Questa ricostruzione costituisce un punto essenziale per comprendere l’escatologia di Paracelso, e la sua affinità con Müntzer e con gli Anabattisti, che è la chiave dottrinale del suo atteggiamento sociale.

Vediamo dunque di affrontare sommariamente l’antropologia di Paracelso, perché essa ci aiuta a chiarire ulteriormente la sua concezione dell’uomo. La dottrina paracelsiana della creazione del corpo elementale è stata sviluppata dal Kämmerer con un’abbondante messe di citazioni, alle quali rinviamo senza ripetere.²⁵⁵ Qui diamo un rapido sunto.

L’uomo ha la sua *prima materia* nel *Limbus*,²⁵⁶ che è la totalità dei 4 elementi suddivisi nei 3 Principi; l’uomo è il *Limbus*.²⁵⁷ Per questa ragione l’uomo è l’erede di tutto ciò che è in terra.²⁵⁸ Questa dottrina dell’uomo-microcosmo e creatura eccezionale, configura un’esegesi del *Genesis*: Dio ha fatto prima tutte le cose e le creature dal Nulla, ma “aus etwas”, da qualcosa, da una “massa” non meglio precisata, ha poi fatto l’uomo.²⁵⁹ L’uomo è perciò un estratto dei 4 elementi, il loro nucleo, la loro Quintessenza, e fu formato secondo l’immagine di Dio.²⁶⁰ Questo, naturalmente, riguarda soltanto il corpo, non l’intelligenza: il *lumen naturæ*, lo abbiamo visto, gli viene dal *Gestirn*, perché “in dem gestirn” sono “alle facultates”; “alle

²⁵⁰ Deghaye, cit., p. 57: un corpo di carne e sangue, uno astrale, uno “glorioso” di carne celeste, rispettivamente portatori: dello spirito “che anima il corpo visibile” (= *spiritus vite*); dello spirito “che regna nel corpo astrale e che fa tutt’uno con lui” (= *Geist*); quanto al terzo spirito, è “lo spirito glorioso generato dallo Spirito Santo”.

²⁵¹ *Astronomia magna*, p. 58: due corpi, elementale e astrale, “zwo selen im menschen sind, die ewig und die natürlich”.

²⁵² Cfr. Pagel, *Das medizinische Weltbild*, p. 58 sgg.; Kämmerer, cit., riporta l’interpretazione di Pagel a p. 32. Successivamente, a p. 36 e relative nn. 17-18, egli fa riferimento alla dottrina zoharica di un corpo spirituale (*seelen Leib*) che scende dal cielo all’atto del concepimento portando con sé l’anima; rinvia inoltre alla tripartizione platonica dell’anima e al noto problema neoplatonico del cosiddetto “doppio veicolo”, per il quale cfr. l’Appendice II del Dodds in Proclus, *The Elements of Theology*, cit., pp. 313-321, e in particolare a pp. 320-321. I due veicoli dell’anima sarebbero, se riferiti a Paracelso, il corpo di Resurrezione e il *Geist*: quest’ultimo, lo ricordiamo, come *pneumatikôn ochéma* sarebbe, in Proclo, un “involucro”, veicolo dell’anima irrazionale, costituito dai 4 elementi intesi come *ousia*; le anime umane avrebbero i due veicoli e, come ulteriore involucro, il corpo elementale (N.B.: il veicolo “astrale” [*astroïdés*] di Proclo non corrisponderebbe tanto al corpo astrale [*siderisch*] di Paracelso, ma di più, anche se non interamente, a quello spirituale [*himlisch*]: esso è infatti *immortale*).

²⁵³ *L’utopia alchemica, etc.*, cit., e relativa n. 21.

²⁵⁴ *Corpo spirituale, etc.*, cit. p. 108 sgg.

²⁵⁵ Kämmerer, cit., pp. 15-18 e relative nn. 50-85.

²⁵⁶ *Paramirum*, p. 48.

²⁵⁷ *Von den podagriscen Krankheiten*, S.W. I, p. 355. “Nun ist limbus maior der aus dem gangen seind alle creaturen. Limbus minor ist die letzte creatur in die der groß limbus gehet”. Cioè: macrocosmo/microcosmo (considerazione di, e citazione da Kämmerer, p. 49). Cfr. anche *Paramirum*, p. 193: chi conosce il *Limbus* d’un uomo conosce l’uomo.

²⁵⁸ S.W. I, p. 356.

²⁵⁹ *Erklärung, etc.*, cit., p. 648. Questa massa è “ein auszug aus allen geschöpfen in himel und erden”. Cfr. anche *Astronomia magna*, p. 33. Inoltre: l’uomo come Quintessenza, *ivi*, p. 39.

²⁶⁰ *Erklärung*, pp. 648-649.

künste...alle weisheit, alle vernunft".²⁶¹ Il qualcosa, la "massa" dalla quale è stato costituito l'uomo, viene detto da Paracelso anche *Limus* o *Limus terrae*, con evidente riferimento all'uomo creato dal fango; secondo Kämmerer, che ha dedicato un *excursus* all'argomento,²⁶² con il concetto di *Limus* Paracelso intende riferirsi alla materia come *ousia*, non ancora corporea.

Nota il Kämmerer²⁶³ che tuttavia compare negli scritti teologici di Paracelso un altro concetto di *Limbus*, quello di *Limbus aeternus* o *Limbus Christi*,²⁶⁴ concetto che è da collegarsi sia all'inequivocabile corporeità di Cristo sia a quella del nostro corpo di Resurrezione, ancorché si tratti con tutta evidenza di una corporeità misteriosa e inesplicabile. Ciò si collega a quanto segnalato *supra* in n. 249 circa l'esistenza non soltanto di due corpi, ma anche di due carni: non per nulla infatti il corpo di Resurrezione è una *caro spiritualis*. A proposito di ciò il Kämmerer, loc. cit., fa una notazione che a noi sembra fondamentale per comprendere non soltanto Paracelso, ma, più in generale, il coronamento sistematico che trova in lui la dottrina alchemica. L'opera di Paracelso, nota il Kämmerer, è essenzialmente unitaria: la formazione della *caro spiritualis* è un fenomeno di trasformazione interiore dell'uomo, perciò le considerazioni teologiche hanno un riscontro nella trasformazione alchemica; tale è il processo di morte/rinascita che porta alla cristificazione dell'uomo, ottenimento dell'oro alchemico. Non riteniamo vi sia nulla da aggiungere alla precisa notazione del Kämmerer, se non ricordare tre cose. La prima, che questo è il senso vero e profondo dell'alchimia spirituale, sul quale abbiamo lungamente insistito nel testo; la seconda che l'alchimia *non declina, al contrario raggiunge il suo apice* nel XVI secolo, la precedente alchimia occidentale rappresentando un faticoso percorso costellato di fraintendimenti; la terza, è che il corpo di Resurrezione paracelsiano ricalca il mistero della Grande Resurrezione di Alamût, che vede l'uomo e la materia divenire trasparenza d'Altro, rivelare per la prima volta *la propria obliata divinità*.²⁶⁵

La morte, dice Paracelso, è separazione delle tre componenti dell'uomo: il corpo elementale, sepolto, torna nella "prima materia elementorum"; l'anima (*Sêl*) torna nella "prima materia sacramentorum", il *Geist* "zu der prima materia des luftigen chaos".²⁶⁶ Ciascuno torna dunque di dove proviene, secondo la logica paracelsiana dei mondi paralleli; il corpo alla terra, il *Geist* al *Gestirn/Firmament*, comunque questo debba essere inteso in rapporto alle citate diverse tassonomie.

In connessione con questa visione della morte come separazione di elementi di provenienza diversa, ciascuno con una propria storia e un proprio destino, uniti soltanto per un breve istante, Paracelso definisce anche la morte come un certo discioglimento da ciò che è immortale.²⁶⁷ La vita, che di fatto è breve, potrebbe essere in linea di principio più lunga se non fossimo degli ignoranti: così esordisce una sua opera molto nota, *De vita longa*, alla quale conviene rivolgersi per vedere più nei dettagli quell'unità indissolubile e misteriosa che è l'uomo triplice di Paracelso.

Secondo Paracelso,²⁶⁸ la vita è qualcosa di soprannaturale, indipendente dal corpo anche se ad esso unita; quando essa se ne separa, il corpo muore; la possibilità di una *vita longa* è dunque insita come il fuoco nel legno, a condizione che noi conosciamo bene questa nostra struttura plurima. Segni inequivocabili, di essenza magica, ci mostrano con certezza l'esistenza di questa vita invisibile, che lascia le proprie impronte nella materia. Grazie alla magia, i nostri antenati, come Adamo e Matusalemme, poterono raggiungere una lunga vita. Naturalmente è possibile anche superare i cento anni, come fece Mosè, sapendo conservare la vita fisica, cosa che si ottiene procurandosi nel mondo materiale ciò che occorrerebbe per sostituire quanto nel corpo si corrompe. C'è dunque una duplice prassi medica e filosofica; quella relativa alla vita fisica e quella relativa alla *vita longa*, proprio perché l'uomo è duplice, fornito di una parte in sé corruttibile (il corpo) e di una che lo mantiene vivo, la vita, parte soprannaturale, oggetto di una generazione celeste simultanea e parallela a quella fisica. Il corpo invisibile in noi è quello che ci guida, e con esso anche il *Gestirn/Firmament* che è nell'uomo.

La vita breve, come quella *longa*, traggono alimento da un proprio *Yliaster*, termine che qui Paracelso introduce con un'accezione più ampia di quella già vista, come "virtù occulta dalla quale tutte le cose crescono, mangiano, si moltiplicano e vegetano".²⁶⁹ La pluralità delle vite parallele nell'uomo, sostanzialmente riconducibile ai tre livelli noti, induce così a postulare più "Iliastri", in un numero non chiaro, tre o quattro:

²⁶¹ *Astronomia magna*, pp. 22-23. Questo concetto e i precedenti, riuniti e riassunti *ivi*, pp. 39-42.

²⁶² Cit. pp. 16-18; cfr. p. 17. Vedi *Astronomia magna*, p. 31 sgg. ("was der limus sei"); *ivi*, p. 72: il *Limus* è una Quintessenza estratta dal cielo e dagli elementi.

²⁶³ Loc. cit.

²⁶⁴ Parallelemente c'è un concetto di *Limus aeternus* distinto dal *Limus* di Adamo; cfr. *Versuch einer Kritik, etc.*, cit., Bd. 2A, p. 289; ma questo *Limus* viene prima di quello di Adamo, perché l'immagine divina è precedente all'uomo: cfr. *Astronomia magna*, p. 288. Cristo, risorgendo, ha introdotto la carne immortale, un fatto dunque nuovo su questa terra, che consente all'uomo di ottenere un corpo eterno; cfr. *ivi*, p. 313. Il Cristianesimo è qui avvertito come evento storico epocale, evento attorno al quale ruota la storia dell'uomo; quella ultraterrena ma anche questa, terrena.

²⁶⁵ Vedremo in seguito la radicale differenza d'accento con la quale lo stesso processo, letteralmente ricalcato da Paracelso, è vissuto in Böhme, che non è alchimista, ma teosofa, e perciò assume concetti e termini alchemici in un contesto diverso, a fini diversi.

²⁶⁶ *De natura rerum*, p. 361.

²⁶⁷ *De vita longa*, S.W. III, p. 250: "nihil enim aliud vitæ mors est, nisi dissolutio quædam ab immortalit".

²⁶⁸ Questa breve sintesi/interpretazione del testo -assolutamente enigmatico- non scevra da semplificazioni e necessariamente generica e dubitosa, si fonda sull'ausilio dei dizionari alchemici (Dorn, Ruland, Testi; dubbi su Pernety) sul commento di Dorn e, con assoluta cautela in considerazione della particolare angolatura, sull'interpretazione di Jung, che offre tuttavia spunti originali.

²⁶⁹ Ruland, p. 156: "Iliaster tamen in genere, etc."

argomento sul quale il testo è confuso, e, per conseguenza, le interpretazioni divergono; ciascuno di essi consente diverse possibilità di vita.

Questi "Iliastri" sono coniugati assieme nel microcosmo, cioè nell'uomo, e tengono vivo il corpo; "Yliaster magnus" è quello soprannaturale (3° o 4°) che consente la vita "enochidiana", cioè di Enoch e di Elia, che dura sino al giorno del Giudizio e che si realizza tramite il rapimento in cielo del *Gemut*. Ciò avviene attraverso un'operazione alchemica interiore che consente l'apparizione del corpo glorioso di Resurrezione (*corpus iesihach*) e una nuova eterna vita (*vita cosmographica*); quest'operazione si compie grazie all'attivazione di forze spirituali insite nell'uomo (*scaiolæ*). Intermedia tra questa "vita enochidiana" e quella naturale c'è però, per l'appunto, la *vita longa*, che può variare tra i 600 e i 900 (o 1100) anni (quelli vissuti dai mitici personaggi della Bibbia) che è detta vita "aerea", vita che, a quanto si comprende, dovrebbe coincidere con quella dei *Geister*, formati dagli elementi-ousiai.²⁷⁰

Questa breve digressione su una singolare opera paracelsiana, ci è sembrata utile per mettere a fuoco un importante atteggiamento di Paracelso: la vita è di per sé un'entità spirituale in senso alquanto ambiguo, oscillante tra la spiritualità intesa nel senso divino, e la materialità incorporea del pneuma. Essa è misteriosamente e magicamente parallela e presente accanto al mondo sensibile, che di essa partecipa in modo inestricabile: basti pensare alle oscillazioni che abbiamo più volte segnalato tra una tassonomica elementi-ousiai/elementi corporei e una fondata su fuoco (*Himel*) e aria contrapposti a terra e acqua, dove l'elemento distintivo è dato soltanto dalla grossolanità empirica.

Questa "interpenetrazione di piani paralleli" (l'assurdo non è nostro, è nell'incircoscivibilità del reale avvertita da Paracelso, allorché deve disegnare le sue strutture) è espressa in modo esemplare dal concetto di "Arcani".²⁷¹ Gli Arcani sono principi incorporei e immortali, *inaccessibili alla mente umana, e tuttavia evidenti nella loro azione sulla natura*. Essi sono quattro: la *prima materia*, contenente già in sé un principio formale impresso dalla Volontà divina; la Pietra filosofale, che risana e purifica ciò ch'è vecchio; il *mercurium vite*, che è una capacità di rinnovamento; e la *tinctoria*, che muta la materia dei corpi trasformandoli tutti indistintamente e per sempre nella loro più perfetta manifestazione. Attraverso gli Arcani, Paracelso esprime dunque le forze divine che agiscono nella natura, rendendola degna del proprio divino modello; *forze che conducono alla Reintegrazione*. In questo senso ne accenna il Kämmerer in rapporto al concetto di "rinascita interiore" dell'uomo,²⁷² riprendendo una fugace ma precisa allusione di Paracelso in *Paramirum*, p. 88.

Dunque in tutto il Creato è impresso un piano divino e in esso agiscono forze divine che conducono al superamento della condizione storica, nella quale il modello divino non è assente, ma appare come decaduto, mal imitato, bisognoso di riscatto, di un riscatto cosmico al cui fine è indispensabile suscitare, con la propria libera scelta, forze presenti e nascoste. Queste forze attendono di essere evocate per condurre il Creato al suo splendore archetipico; l'uomo, assumendosi questo incarico, è *chiamato a compiere l'opera della Creazione*.²⁷³ In questa concezione della situazione umana, vincolata dalle situazioni materiali ma non incapace di modificarle, in questa dialettica di libertà e destino, si avverte il ruolo dell'esperienza clinica;²⁷⁴ del medico che si è reso conto dell'indissolubile unità psicofisica dell'uomo²⁷⁵ e dell'importanza dell'atteggiamento nel decorso dei mali; che si è accorto dell'esistenza di mali che sono mali del *Geist*. Indissolubilità di spirito e materia significa anche: possibilità di agire per propria decisione, *modificando la storia in direzione d'un obbiettivo*.

È giunto quindi ora il momento di affrontare l'ultimo tema della nostra succinta esposizione, di esaminare cioè l'escatologia di Paracelso. Abbiamo lasciato per ultimo questo argomento, perché è nostra opinione che l'escatologia rappresenti il termine ultimo attorno al quale ruota la speculazione di Paracelso, ma anche perché ciò consente di esaminare un importante risvolto dell'unità di spirito e materia.

Abbiamo già più volte ricordato il carattere tricotomico dell'antropologia paracelsiana: nell'uomo esiste infatti un piano in più rispetto alla duplicità della *machina mundi*, il piano divino, unico non perituro, della *Sêl*, dell'anima; abbiamo inoltre notato che l'esistenza di questo terzo piano implica l'esistenza di un corpo spirituale, di un corpo di Resurrezione, come forse è meglio definirlo per evitare confusioni, già sin troppo facili con Paracelso. Questa dottrina si richiama ovviamente a Paolo, ma presenta aspetti inediti, tipicamente paracelsiani, della maggiore importanza. Come ha sottolineato Goldammer,²⁷⁶ il corpo di Resurrezione paracelsiano è un'entità *dinamica*; alla luce di questa indiscutibile singolarità deve quindi esser considerata l'intera dottrina, per la quale il maggior punto di riferimento è costituito dai manoscritti di argomento teologico.

²⁷⁰ Sulla lunga vita, per l'appunto, delle Ninfe, nella tradizione greca, cfr. Plutarco, *De defectu oraculorum*, 415 C-D.

²⁷¹ I tre piani sono paralleli nel senso che si ricalcano formalmente a livelli diversi con percorsi indipendenti; essi tuttavia s'intersecano nel senso che possono interagire magicamente. Per il concetto di *Arcanum*, cfr. *Archidoxis*, p. 138 sgg.; *Paragranum*, p. 186.

²⁷² Kämmerer, cit., p. 23.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 32; pp. 42-45: "Leben als Aufgabe". Il lavoro dell'uomo rende visibili i misteri divini: "got wil nicht das seine mysteria sichtbar sein, aber das sie sichtbar und erkantlich werden durch die werk, das ist, durch die werk des menschen" (*Astronomia magna*, p. 59). Sul piano materiale l'uomo deve compiere l'opera della natura: "dise vollendung heißet alchimia" (*Paragranum*, p. 181). L'alchimia è dunque una prassi generale, tanto materiale -perfezionamento delle cose- quanto spirituale -perfezione, reintegrazione dell'uomo. Su quest'ultimo aspetto cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchymistes*, Paris, Colin, 1955, p. 70.

²⁷⁴ Kämmerer, p. 63.

²⁷⁵ *ivi*, pp. 41-42.

²⁷⁶ *Paracelsische Eschatologie I-II*, S.B.PF. 24, cit., p. 109. Il testo di Goldammer (pp. 87-152) è fondamentale; molte importanti considerazioni anche in Kämmerer, *passim*.

La logica che guida quest'aspetto dell'antropologia, che si richiama all'uomo costruito "a immagine e somiglianza di Dio", è quella consueta della caduta e della Restituzione, quella cioè cosiddetta dei due stati e dei tre tempi. Paracelso ripete innumerevoli volte nei suoi testi che l'uomo reca in sé l'immagine (biltnus) di Dio: la reca nella sua forma, che è la stessa del corpo astrale e di quello spirituale, di Resurrezione, portatore della *Sël*. Dunque quest'immagine è quella del corpo di Resurrezione e della *Sël*, due entità che tendono a sovrapporsi. Sotto questo profilo, Paracelso accorda l'immagine divina a tutti gli uomini, anche a quelli che saranno dannati;²⁷⁷ quanto alla "somiglianza" però il discorso si fa più complesso, sicché viene spontaneo ricordare, per quel che può valere il raffronto, quella distinzione tra "immagine" e "somiglianza" che fu una sottigliezza dell'antropogonia gnostica.²⁷⁸ Comunque si vogliano intendere le due parole, l'esegesi ne fa uso per sottolineare un concetto fondamentale: la differenza che può intercorrere tra la realtà e il progetto, tra una "divinità" meramente esteriore e decaduta, ed una vera, intima divinità, quale *avrebbe dovuto* essere, e *dovrà* essere, anche se non sempre è.

Si può quindi affermare che se ogni uomo, avendo l'anima, è, per Paracelso, l'immagine (biltnus) di Dio, l'altro termine del duplice rapporto, la "somiglianza", che potremmo identificare con il corpo di Resurrezione, è una realtà perduta, da ricostruire o restituire. Si noti che la "somiglianza" data dalla carne e dal sangue immortali del corpo di Resurrezione, è molto stringente: essi sono, come quelli divini, invisibili ed eterni. Tale è infatti, secondo Paracelso, la costituzione di Dio, dotato di una *leiblichkeit*, di una "corporeità" del tutto speciale.²⁷⁹

Questa Sua particolare corporeità è anche quella di Cristo e di Maria, secondo uno schema "gnostico" sorprendentemente eguale a quello di Catari e Anabattisti,²⁸⁰ che merita di essere esposto. La Trinità non fu da sempre, ebbe un inizio allorché Dio volle mostrarSi: a tal fine trasse da Sé una donna, Maria, come Eva da Adamo, con la quale generò il Figlio, necessario per l'opera di salvezza che Egli stesso non poteva compiere: il Figlio fu dunque il Salvatore mandato a soffrire sulla terra. La carne e il sangue di Cristo, e anche quelli di Maria, non sono perciò la carne e il sangue mortali, di Adamo *dopo la caduta*, ma sono quelli divini, immortali. Cristo aveva però in sé anche un corpo mortale: fu quello che soffrì e morì, non la sua componente divina; egli fu il Salvatore perché indicò all'uomo la via della salvezza, che consiste nel farsi suoi fratelli, figli di Dio, nel "cristificarsi". La più giovane componente della Trinità fu lo Spirito Santo, una Persona che ha forma e corpo, sangue e carne, celesti ma non come Cristo; essa è necessaria come nostro illuminatore perché noi dobbiamo cristificarci, farci figli di Dio, e la verità non può venirci dal *lumen nature*, ma soltanto dalla luce dello Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. La creazione dello Spirito Santo è dunque in rapporto con l'uomo, e lo Spirito Santo finirà con la fine dell'umanità terrena.

In Paracelso vi è dunque una precisa "logica" della Resurrezione, che può così articolarsi: si può risorgere e vedere Dio soltanto a patto di avere carne e sangue celesti, cioè un corpo di Resurrezione; con la carne e il sangue di Adamo (evidentemente dell'Adamo postlapsario, perché, nella logica delle "tuniche di pelle" che furono fatte da Dio allo scopo, l'uomo è divenuto mortale *dopo* la colpa di Adamo²⁸¹) ciò non era e non è possibile; Cristo, dotato di carne e sangue celesti (cosa necessaria anche per Maria, che è tratta da Dio stesso) viene inviato per indicarci che questa è la via della salvezza; grazie all'illuminazione dello Spirito Santo in noi (lo Spirito Santo procede da Dio e da Cristo appositamente per l'uomo) che supera i limiti del *lumen*

²⁷⁷ Su questo punto non c'è dubbio: secondo Paracelso parte degli uomini sarà dannata nel senso che non risorgerà, non avendo conseguito il corpo di Resurrezione (*Astronomia magna*, p. 305) il solo che consente di vedere Dio (*Versuch einer Kritik*, etc., cit., Bd. 2A, p. 324). La fine di questi uomini sarà quella del loro corpo elementale; essi saranno perciò, più che dannati, "distrutti", anche se possiedono anch'essi un'anima; a quest'ultima dovrebbe spettare l'inferno. Paracelso non è però affatto chiaro sull'argomento, e questa mancanza di chiarezza dipende, a nostro avviso, dalla sovrapposizione di anima e corpo di Resurrezione: ambedue sono attribuiti al soffio divino, ma è evidente che il secondo ha un proprio dinamismo (mentre la prima è quel che è). Esso può, in altre parole, esser nutrito e costituirsi, ovvero deperire: quindi non tutti l'avranno. Al contrario, l'anima appare una costante, e perciò non è chiaro che fine farà dopo la morte, *senza* il corpo di Resurrezione. Ci sono complessivamente buone ragioni per sospettare Paracelso di Psychopannychismo, la dottrina secondo la quale le anime "dormono" sino al giorno del Giudizio, al cui avvento soltanto le anime dei giusti risorgeranno.

²⁷⁸ L'uomo gnostico è creato dagli arconti ad immagine di Dio e propria somiglianza: *Ap. John*, 15, 1-4; lo stesso in *Hyp. Arch.*, 87, 29-32; a somiglianza divina e a immagine degli arconti, *Orig. of the World*, 112, 34 - 113, 1. Questa "sottigliezza" gnostica è tuttavia ben presente anche nella mistica tedesca; B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel, 1533-1588, et les origines de la théosophie allemande*, Serv. de Repr. des Theses, Un. de Lille III, 1972, pp. 241-246, nel testo e nelle note, ne ha messo in evidenza la presenza esplicita in Eckhart soprattutto, e in Tauler. La differenza fondamentale è che la somiglianza implica l'unità (cfr. p. 246, n. 2, citato dal Quint): dunque ciò che l'uomo ha perduto, pur conservando l'immagine di Dio, è l'unità con Lui, che deve riconquistare ricostruendo il proprio corpo spirituale col quale risorgere. Paracelso segue in ciò la tradizione della mistica tedesca.

²⁷⁹ *Versuch*, etc., cit., p. 347: Dio, senza inizio, eterno, invisibile, con carne e sangue, crea carne e sangue mortali; l'uomo gli è simile tramite l'anima, la carne e il sangue, ma nel suo stato decaduto è soltanto una Sua immagine contraffatta.

²⁸⁰ Cfr. *supra*, Parte II, Sez. I, Cap. 7°, n. 32.

²⁸¹ *Versuch*, etc., cit., p. 255. Si noti che, in Paracelso, divenire mortali significa perdere il corpo spirituale: sua è la vita, quella vita che è altra cosa dalla corporeità. Dunque il peccato, che rende Adamo mortale, implica una sorta di atrofia o "sonno" del corpo spirituale, che deve essere ricostituito come corpo di Resurrezione; conseguito ciò, si "torna" immortali. Si può ritenere quindi che il peccatore, quale che sia la realtà e la natura dell'inferno secondo Paracelso, sia essenzialmente destinato, secondo logica, alla distruzione, a quella del suo corpo terreno *col quale egli s'identifica* in analogia all'uomo "ilico" degli Gnostici. Tuttavia così non si può concludere con certezza, perché vi sono chiari passaggi di segno opposto, dove si parla di dannazione eterna (*ivi*, p. 357). Sulle oscillazioni di Paracelso e sui dubbi che ne conseguono, cfr. Goldammer, *Paracelsische Eschatologie*, cit., pp. 112-114. Il Goldammer (p. 112; p. 129; p. 148, n. 45) considera la possibilità di uno Psychopannychismo *sui generis*: per i meritevoli, paradiso per le anime sino alla Resurrezione; per i malvagi, attesa nel sepolcro sino a quella data, poi l'inferno. Non è chiaro però questo passaggio da uno stato all'altro, perché la dottrina del corpo di Resurrezione nega loro un veicolo per l'anima che non sia quello di un corpo mortale. L'inferno dovrebbe essere quindi caratterizzato da uno stato incorporeo.

naturæ, noi possiamo acquisire un "sapere" che è la fede; il percorso della salvezza è costituito dalla trasmutazione interiore, con il risveglio di un corpo spirituale "atrofizzato" (non sappiamo trovare altra espressione) che deve essere ricostituito per presentarci al cospetto di Dio. Questo processo è il processo *alchemico* di cristificazione dell'individuo: la via insegnata da Cristo è quella della *Cæna Domini*.

A questo punto sono già evidenti le strette analogie con il pensiero di Müntzer, degli Anabattisti e dei Catari²⁸² (nonché con la logica gnostica) ed in particolare con il pensiero di Müntzer, per l'insistenza di Paracelso sull'atto individuale di libera scelta; c'è tuttavia un tratto sorprendentemente nuovo, squisitamente alchemico, che aiuta a comprendere convergenze e differenze esistenti tra alchimia spirituale e spiritualismo.²⁸³

Paracelso, per il quale nulla esiste senza corpo perché materia e spirito sono interdipendenti secondo la logica alchemica, postula il necessario intervento della "materia spirituale" nel processo di Resurrezione, nel quale tutto si deve intendere corporeo. Cristo, che non fu formato dal *Limus* di Adamo ma da un altro *Limus* eterno e inconoscibile come *primo uomo*,²⁸⁴ costituisce con la propria particolare corporeità il *Limbus* del cristiano, ed è quindi in noi corporalmente come pane e vino materiali, ma non fatti per il ventre.²⁸⁵ In altre parole, egli è una vera Pietra filosofale che trasmuta la materia terrena in "altra materia", spirituale ma pur sempre materia. Per conseguenza, mangiando il pane e il vino della comunione, il Cristiano mangia *corporalmente* Cristo,²⁸⁶ ma mangia un alimento spirituale che costituisce il corpo di Resurrezione: cristificandoci, *la Parola abita in noi e diventa carne*;²⁸⁷ si rivela il *Limus*, la massa, la terra dal quale è costituito il *vero* uomo, quello invisibile che abita in noi.²⁸⁸ Cristo rende visibile l'invisibile.²⁸⁹

La Resurrezione, il tema centrale attorno al quale ruota tutta la speculazione di Paracelso,²⁹⁰ è una vicenda alchemica: la materia vi ha un ruolo determinante, ma in tanto lo ha, in quanto rivela la propria nascosta natura "spirituale" attraverso la trasmutazione che Cristo opera precisamente su di essa. La differenza che intercorre tra la materia "celeste" e quella terrena, mostra che il degrado conseguente al peccato di Adamo è essenzialmente un *degrado della materia*; di fatto il mondo, illusorio in sé e perituro in tale sua illusoria veste, è "vero" come "trasparenza d'Altro". Movimento inverso al degrado, la Resurrezione è di fatto un *riscatto della materia*, ricondotta alla propria "spiritualità" grazie all'intervento "magico" di Cristo, che rende il pane e il vino della comunione al primitivo splendore di "materia spirituale" in grado di nutrire e ricostituire il corpo di Resurrezione; e poiché quest'ultimo costituirà la sola materia destinata a sopravvivere, il risultato finale sarà una *redenzione del mondo* che passa attraverso il nutrimento (noi siamo ciò che mangiamo) e l'assimilazione di quel che di spirituale vi è nella materia; vi è una qualche, se pur lontana, analogia con il mito manicheo.

Cristo, primogenito dei Risorti, introduce in *questo* mondo inadeguato la carne immortale, e noi lo seguiamo; questo mondo perciò passerà, ne verrà uno splendente e immortale, dove l'uomo avrà una *nuova carne*²⁹¹ e potrà conoscere l'essenza di Dio.²⁹² L'escatologia paracelsiana è il miraggio di un mondo risorto e rigenerato in Cristo attraverso un processo dinamico affidato all'uomo; la stessa Trinità si trasforma, nel suo pensiero, in un *divenire divino*, in una sorta di teogonia funzionale a questa operazione.

Si noti che in questa visione si dispiega la logica neoplatonica, trama non esplicita ma sostanziale del pensiero paracelsiano: il mondo "c'è", non è un'illusione, anzi, è l'unica evidenza; ma *non è ciò che sembra*. Questa è dunque l'utopia: non tanto far del mondo *un'altra cosa*, quanto farne *l'altra cosa che esso è* occultamente, render cioè visibile l'invisibile (nel mondo e nell'uomo); il mondo è dunque altra cosa nel senso

²⁸² Per le quali rinviamo al Cap. 7^o della Sez. I; qui però c'è un'analogia in più da segnalare, oltre a quelle che riguardano il corpo di Maria e Cristo. Lo Spirito Santo tende ad identificarsi con il corpo spirituale ridestato, e quindi riemerge la figura catara dello Spirito Santo "personale"; lo Spirito Santo è infatti "il nostro prete e il vicario di Cristo nel mondo" (*Versuch, etc.*, cit., p. 355). Un aspetto significativo, dagli sbocchi anticlericali, di questo atteggiamento di Paracelso, è costituito dal frequentemente citato manoscritto *De septem punctis idolatriæ christianæ* (*Versuch, etc.*, cit., p. 333 sgg.) dove le sue posizioni nei confronti delle pratiche del culto e dell'autorità dei sacerdoti, sono raffrontabili con il Taboritismo radicale e con l'Anabattismo. Paracelso dichiara infatti "idolatria" la sacralità attribuita agli edifici del culto (il Tempio è nello Spirito); idolatria è quindi anche il pregare e cantare in chiesa; lo sono le feste ecclesiastiche, i digiuni comandati, le elemosine in chiesa, i pellegrinaggi ai sacrali e tutte le manifestazioni esteriori, dai canti ai paramenti, le campane, gli organi, etc. Paracelso contesta *in toto* l'aspetto istituzionale della Chiesa.

²⁸³ Per quanto precede e quanto segue rinviamo a *Versuch, etc.* cit., pp. 254-255; 271-295; 306-358; 369-371; limiteremo le citazioni specifiche soltanto a qualche punto particolare. Su Maria, che non era figlia di Anna, ma che fu "tratta" da Dio, cfr. pp. 368-370; sulla donna che Dio trasse da sé, cfr. p. 347.

²⁸⁴ *Astronomia magna*, p. 288. Il concetto è tipicamente gnostico: l'immagine divina è il prototipo di quella di Adamo (*ivi*). Sull'inconoscibilità del *Limus* eterno, cfr. *Versuch, etc.*, cit., p. 289.

²⁸⁵ *ivi*, p. 274.

²⁸⁶ *ivi*, p. 323.

²⁸⁷ *ivi*, p. 328; Goldammer, cit., p. 111, sottolinea l'identità del corpo di Resurrezione con quello di Cristo; dunque si tratta di *reale* cristificazione dell'uomo.

²⁸⁸ *Versuch, etc.*, cit., p. 330.

²⁸⁹ *ivi*, p. 317.

²⁹⁰ Ripetuti sono gli attacchi ai "Sadducei" che non credono alla Resurrezione; la fede consiste essenzialmente nel credere in essa (*ivi*, p. 280). Paracelso coglie la peculiarità del Cristianesimo in questa "centralità" additata da Cristo.

²⁹¹ *Astronomia magna*, p. 313, p. 321; *Versuch, etc.*, p. 254: "Zu der Zeit der grossen Erndt wird die guldene welt angehen".

²⁹² *ivi*, p. 326.

precisamente dinamico che *deve esserlo*; il compito dell'uomo è adeguare la datità al Progetto. Paracelso è un grande utopista della tradizione millenarista cristiana, che sogna un altro cielo, e, soprattutto, *un'altra terra*.²⁹³

Questo spiega in modo inequivocabile le sue tendenze sociali e le vicissitudini dell'esistenza, dalle quali abbiamo preso le mosse. Il commento ai Salmi, il *Libro della conoscenza (Das Buch der Erkenntnis)* i suoi innumerevoli scritti di carattere religioso, politico e sociale, i suoi testi a sfondo millenarista, trovano tutti il loro fondamento in questa tensione alla trasformazione del mondo, tensione al tempo stesso religiosa e sociale che costituisce il terreno sul quale crebbe l'alchimia spirituale.

L'influsso di Paracelso sui successivi sviluppi dell'alchimia, dello Spiritualismo, della teosofia, fu grandissimo: esso superò i limiti del XVI e del XVII secolo, per giungere sino al Romanticismo. Su di lui dovremo perciò ritornare in rapporto a questi fenomeni nell'ambito della loro specifica trattazione, essendo questo capitolo limitato ad una breve panoramica sull'alchimia spirituale.

A questo riguardo ci sembra importante segnalare che la duplicità della *machina mundi* paracelsiana, rappresenta un singolare e rigoroso sviluppo del fondamentale postulato alchemico enunciato dalla *Tabula Smaragdina*: ciò ch'è in alto è eguale a ciò ch'è in basso. Questo concetto è una linea-guida di tutto il sistema: si ripete con il parallelismo tra corpo elementale e corpo spirituale, con quello della nutrizione, che avviene contemporaneamente su vari piani antropologici; si tratta tuttavia d'un parallelismo assai singolare perché, come abbiamo notato, mentre sembra ripetere ogni manifestazione nell'ambito della *distinzione* dei piani, di fatto consente la *comunicazione* tra i piani stessi, facendo del cosmo e dell'uomo il luogo della circolazione *magica* di infinite forze, che lo rendono tutto continuo e tutto contiguo. "Forze" sono i 4 divini Arcani; ma forze, non sostanze, sono zolfo, mercurio e sale, che percorrono la manifestazione sensibile degli elementi, specchio di quella archetipale nella duplicità della *machina mundi*.²⁹⁴

L'equivalenza di alto e basso, tanto evidente in questa duplicità, è altrettanto forte allorché si consideri il cosmo paracelsiano sotto il profilo della triplicità: triplicità di zolfo, mercurio e sale, o triplicità di *Sél, Geist e Leib*. Arlene Miller-Guinsburg, cit., ha sottolineato il perfetto parallelismo che si stabilisce tra Dio/Maria tratta da Dio/Cristo loro figlio, e l'altra triade Adamo/Eva tratta da Adamo/genere umano che ne discende. La prima diventa il modello divino della seconda (di fatto vale l'inverso) e ciò perfeziona il tema Cristo = secondo Adamo, e legittima quello della cristificazione dell'uomo interiore. Nel complesso, tutta la natura appare la *signatura* della Trinità divina.²⁹⁵ L'uomo alza la testa e guarda al proprio ruolo divino nel mondo, oltre l'asfissia delle occhiate normative del potere sociale, perché la Legge può trovarla soltanto iscritta nel proprio intimo. Sarebbe tuttavia errato confondere Paracelso, che è un *alchimista*, con le correnti *mistiche* o con l'interpretazione *spiritualista* della sua lezione. Ciò che fa di lui una figura più universale e moderna, è infatti precisamente il rapporto con la natura specifico dell'alchimista: Paracelso invita ad apprendere dalla natura (non dal sapere accademico, ma neppure *dalle elucubrazioni solitarie*) perché il sapere divino che è nell'uomo, si ri-conosce contemplando la natura che ha in sé la stessa impronta divina.²⁹⁶

Questo è lo sviluppo cui apre il pensiero paracelsiano, la cui influenza sulla generazione immediatamente successiva è tale che può esser segnalata, a nostro avviso, da un paradosso: autori come Pagel e Koyré, che fanno ampio riferimento a testi deuteroparacelsiani, sono tuttavia *precisi* studiosi di Paracelso, tanto stretta è la connessione tra il pensiero di quest'ultimo e quello degli ignoti autori che lo seguono e ne sviluppano la dottrina. Naturalmente questa non è una norma, perché un uso disinvolto di tali testi può condurre ad attribuire a Paracelso opinioni e dottrine che appartengono soltanto ai suoi contraffattori, il cui livello intellettuale è sempre lontano da quello del Maestro; tuttavia costoro riverberano la diffusione di una lezione e il modo assai conforme col quale essa veniva intesa in un ampio ambito culturale.²⁹⁷

Gli anni che sono tra il XVI e il XVII secolo vedono una vera esplosione dell'alchimia, sia come stampa delle più importanti raccolte di testi antichi e contemporanei, sia come produzione di nuove opere.²⁹⁸ Questo interesse si concretizza in due filoni, che possono anche sovrapporsi: la medicina paracelsiana, che include anche la pratica di laboratorio; e l'alchimia più propriamente spirituale, nella quale si compendia la svolta del XVI secolo. A questo secondo filone siamo qui maggiormente interessati, per il ruolo che vi assume

²⁹³ Goldammer, cit., pp. 102-103: in primo luogo la certezza cristiana di un mondo a venire del tutto diverso...la possibilità di un di più...la dottrina di un nuovo mondo completamente diverso, nel quale si danno condizioni del tutto diverse. Sulla finale perfezione del mondo, cfr. *ivi*, p. 125 sgg.; sul legame tra escatologia e visione sociale cfr. p. 131 sgg., ma più in particolare pp. 135-146 per gli aspetti più drasticamente politici e rivoluzionari. Paracelso vi appare molto vicino a Mùntzer; sul nuovo cielo e sulla nuova terra, cfr. p. 133.

²⁹⁴ Sulla Natura di Paracelso, intesa come campo di forze vitali e magiche, cfr. Koyré, cit.

²⁹⁵ *Von Paracelsus zu Böhme*, cit., pp. 99-100.

²⁹⁶ Cfr. L. Müller-Salzburg, *Der Teil und das Ganze in Höhenheims Gedankenwelt*, S.B.PF. 25, 1987, p. 157.

²⁹⁷ Tra le distorsioni che più facilmente s'incontrano, vi è l'exasperazione dell'elemento magico fuori da ogni quadro "razionale" che lo giustifichi; la superficialità, i fraintendimenti, e, più in generale, l'incapacità di dominare la complessità del sistema di pensiero che sostiene ogni affermazione dottrinale, la mancanza di apertura mentale nei confronti dei pregiudizi del tempo: ad esempio, Paracelso credeva nella "realtà" della stregoneria, ma soltanto facendo ricorso ad un testo spurio, il *De occulta philosophia*, il Nowotny, *Paracelsus und das Hexenwesen*, S.B.PF. cit., può farne un sostenitore del rogo. Si noti comunque che la distinzione tra magia "naturale" e magia "nera", seguita da Paracelso come da tutti i "maghi" rinascimentali, indica l'eterna ambiguità della magia stessa. Infatti, mentre la prima ristabilisce la "giustizia" (ad esempio, cura i mali) la seconda stabilisce deviazioni da essa con fenomeni "anormali" (ad esempio, il volo delle streghe): *ciò mostra una forte componente normativa nella cultura dei teorici della magia*, perché "normalità" e "anormalità" rappresentano la spia del buono e del malvagio.

²⁹⁸ Cfr. Thorndike, cit., vol. 5°, pp. 600-651; vol. 7°, pp. 152-202, al quale rinviamo per il lungo elenco dei protagonisti.

il concetto di trasmutazione, fondato sull'antica equazione Cristo = Pietra filosofale, e perché in esso si può vedere uno specchio delle crisi sociali del XVI-XVII secolo.²⁹⁹

L'argomento è stato posto al centro della propria ricerca da parte del Webster,³⁰⁰ il quale ha messo il paracelsismo in rapporto con il clima di profetismo gioachimita; ansia di ritorno ad una Chiesa delle origini e sogno di uno sviluppo scientifico rappresentano due aspetti che trovano una loro unitarietà nell'ispirazione paracelsiana.³⁰¹

Il paracelsismo fu un fenomeno europeo: non soltanto la Germania, ma anche la Francia e l'Inghilterra conobbero la sua grande espansione nella prima metà del XVII secolo. Anche qui il fenomeno correva su un duplice percorso: quello scientifico, con l'interesse dei membri della Royal Society, ed in particolare di Newton;³⁰² e quello escatologico-profetico, che accompagnava i turbamenti sociali del secolo.³⁰³

L'importanza di Paracelso nell'evoluzione dell'alchimia e nello stabilirsi di un chiaro legame tra essa, le attese sociali, e la fronda intellettuale nel corso del XVII secolo, può esser letta nelle vicende che conducono al fenomeno roscruciano giusto alla vigilia della Guerra dei Trent'anni, nel corso delle quali si nota un intersecarsi di rapporti tra gli alchimisti inglesi e quelli tedeschi, attivi nelle corti di Heidelberg e di Kassel.³⁰⁴ Queste vicende riguardano le principali figure dell'alchimia post-paracelsiana, che trovò un punto di coagulo nelle corti di Federico V del Palatinato e di Moritz di Hessen-Kassel, dove divenne una bandiera ideologica³⁰⁵ contro la politica asburgica.

La breve stagione terminò con la sconfitta militare e politica dei due nel corso della Guerra dei Trent'anni, dopo l'avventura boema di Federico V e la battaglia della Montagna Bianca. L'episodio, riassunto dalla Yates,³⁰⁶ concerne il temerario tentativo di Federico V di assumere la corona boema, offertagli in palese contrasto con la politica asburgica da parte della città di Praga, postasi sul piano della ribellione dopo la defenestrazione dei rappresentanti cattolici di Ferdinando, chiamato a succedere a Rodolfo II († 1612) nel 1617 e divenuto imperatore nel 1619. Lo scontro era quanto mai radicale, perché i praguesi reagivano contro il tentativo asburgico di eliminare la loro Chiesa nazionale.

Appare quindi significativo che tanto Federico V, quanto il suo sostenitore a Kassel, Moritz, che aveva a sua volta problemi di territorio con i propri parenti, scegliessero come bandiera ideologica la protezione degli alchimisti paracelsiani, non soltanto contro il Cattolicesimo controriformato, ma anche contro i Luterani "ortodossi".³⁰⁷

²⁹⁹ Sull'orientamento escatologico di parte dell'alchimia in prosecuzione con la lezione paracelsiana, cfr. S.J. Linden, *Alchemy and Eschatology in Seventeenth-Century Poetry*, *Ambix* 31, 3, 1984; sulla centralità del concetto di trasformazione e sulle alternative che esso pone al razionalismo della cultura egemone dell'occidente, cfr. R.E. Zimmermann, *The Structure of Mythos: on the Central Stability of Alchemy*, *ivi*.

³⁰⁰ *Cit.*, cfr. pp. 13-107.

³⁰¹ Cfr. in particolare pp. 74-81. Il ritorno allo stato prelapsario comporta il ritorno alla conoscenza dei segreti della natura, perduta a seguito della caduta. Questa coincidenza è espressa sinteticamente dal paracelsiano Joachim Tancke nella sua Prefazione al *Promptuarium alchemiae* del 1610 (anastatica Graz, Druck-u. Verlagsanstalt, 1976). Cfr. anche in Scherer, *cit.*, p. 61.

³⁰² Cfr. B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy and His Theory of Matter*, *Isis*, 73, 1982; della stessa, *Alchemische Kosmogonie und Arianische Theologie bei Isaac Newton*, *W.F.* 32, *cit.* Per Newton, l'alchimia aiutava a risolvere problemi teologici, in quanto una filosofia della natura era indispensabile per la comprensione del divino nei suoi aspetti non chiariti dalla Bibbia; la teoria newtoniana della materia riteneva infatti che le forze vive presenti nella natura non potessero appartenere alla materia stessa; per conseguenza esse testimoniavano la presenza e l'azione diretta di Cristo, "vicere" di Dio; ciò che veniva respinto, era il *littante Dio di Cartesio*. L'onnipresenza di Cristo nella natura come Parola fatta carne, è concetto paracelsiano sviluppato dal circolo alchemico della corte di Kassel; il ciclo della Passione (sofferenza-morte-resurrezione) diveniva così l'archetipo del processo alchemico: cfr. B. Moran, *The Alchemical World of the German Court, etc.*, S.A., Beihefte 29, Stuttgart, Steiner, 1991.

³⁰³ Cfr. P.M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, *Ambix*, 11, 1, 1963. Durante la rivoluzione puritana, Paracelso divenne popolare in Inghilterra; noto già per l'opera medica in epoca elisabettiana, ora ci s'interessava alla dottrina generale, perché si era compreso che l'intero sistema di pensiero conduceva a ben precise prese di posizione politico-religiose. I gruppi di contestazione cercavano nella sua filosofia della natura un'alternativa a quella aristotelica; al contrario, i gruppi di potere erano antiparacelsiani, e si arroccavano sul sapere accademico. Una concezione vitalista della natura si rapporta al determinismo meccanico esattamente come il desiderio di trasformazione sociale degli utopisti si rapportava alla pretesa ineluttabilità dello *status quo*. Uno spaccato di grande interesse sulla società inglese prima e dopo la metà del XVII secolo è fornito dal testo di C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, trad. di E. Basaglia, Torino, Einaudi, 1981, nel quale si esamina l'interdipendenza di attesa sociale e scelta religiosa nei vari ceti sociali, essenzialmente da parte del popolo minuto - un'area che va dagli artigiani agli emarginati - e della borghesia che va affermandosi. Nell'ambito della protesta, un ruolo importante fu rivestito dai *Familists*, seguaci della dottrina di Niklaes (cfr. Sez. I, Cap. 5°, in particolare n. 92) il cui reclutamento principale avveniva tra gli artigiani; in generale le dottrine che muovono i ceti subalterni hanno tratti riconducibili, in senso lato, al movimento del Libero Spirito (cfr. in particolare pp. 307-309) e all'Anabattismo; vi furono anche emergenze "gnostiche" nelle quali Dio era considerato "malvagio" (cfr. p. 330). Quel che ci interessa segnalare riguarda anche altri punti specifici: la diffusione di una tensione gioachimita, profetica, e l'attesa della fine del mondo (nel corso della Guerra dei Trent'anni). I gruppi impegnati in direzione del cambiamento sociale verso una società egualitarista, l'utopica società del Millennio, furono fortemente interessati all'alchimia (cfr. pp. 282-284) e vedevano in essa la base per una dottrina vitalistica del cosmo. Quest'emergenza di un Dio tutto interiore all'uomo e alle cose sotto forma di movimento e trasformazione, si accompagnava alla grande diffusione che ebbero i testi di Böhme, la cui teosofia si articola sul precedente dell'alchimia spirituale paracelsiana. Nell'universo indagato da Hill si legge molto bene, su entrambi i fronti della lotta sociale, il ruolo ideologico di potere rivestito dal Calvinismo, e quello, egualmente ideologico ma di campo avverso, dei movimenti eterodossi che privilegiano lo "spirito": di questo vi era chiara coscienza da entrambe le parti (cfr. pp. 299-335).

³⁰⁴ Oltre alla nota e citata ricerca della Yates, cfr. anche B. Moran, *cit.*

³⁰⁵ Tra i nomi dei protagonisti citiamo gli inglesi John Dee e Robert Fludd, il francese Duchesne (Querquetanus) che fu al servizio di Enrico IV in Francia, Eglinus (Nicolaus Niger Hapelius), Rhenanus, Mylius, Maier, Tancke, e altri ancora. Quando ci si riferisce alla loro dottrina, cui abbiamo fatto cenno in varie note *supra*, non si deve dimenticare il *contesto* in cui essa maturò.

³⁰⁶ Pp. 20-36.

³⁰⁷ Moran, *cit.*, p. 35. Moritz era Calvinista, come Federico V, che contava erroneamente sull'appoggio del suocero Giacomo I. Qui si nota che la religione entra nelle scelte come fatto *politico*: i Calvinisti non erano meno intolleranti degli altri, ma, essendo minoritari nel contesto tedesco, erano nello specifico i protettori di una religiosità interiore individuale come quella degli alchimisti paracelsiani, nemici di ogni "ortodossia".

Bruce Moran³⁰⁸ ha visto nella "filosofia occulta" una forte base ideologica per le indipendenze locali, ma ritiene che la sua "protezione" da parte di Moritz costituisca un tentativo disperato, fondato su una realtà surrettizia. Certamente il pensiero alchemico rappresentò l'utopia dei dissenzienti nei durissimi anni che vanno dalla metà del XVI secolo alla metà del XVII: essa sognava infatti l'armonia del Millennio e la convivenza degli opposti.³⁰⁹ L'influsso paracelsiano su queste speranze è totale, nel senso che si assiste alla riproposizione delle sue idee da parte dei successivi alchimisti,³¹⁰ importante è anche notare che negli scritti rosicruciani, essenzialmente allegorici, privi di riferimenti alla realtà, il solo nome storico che viene citato è quello di Paracelso, perché i Rosicruciani intendono rifarsi all'utopia alchemica paracelsiana dell'armonia universale nel Millennio, e pensano di realizzarla tramite la loro società segreta, mentre si dichiarano nemici di quel sapere accademico che fu ostile a Paracelso.³¹¹

La ricerca generale della Yates e quella puntuale del Moran, hanno portato alla luce il contesto politico europeo nel quale l'alchimia post-paracelsiana, espressa attraverso alcuni protagonisti di spicco attorno ai quali ruota il mito rosicruciano, viene a giocare un preciso ruolo ideologico. Il contesto culturale nel cui ambito si muove questo mito è assai ampio, perché coinvolge indirettamente le figure di Bruno e Campanella, e delinea una trama che fa convergere sul Palatinato intellettuali che agiscono nella Repubblica Veneta, in Inghilterra, e nella Francia di Enrico IV. La connessione tra alchimia e Protestantesimo vi si delinea anche come opzione anti-sburgica, essendo gli Asburgo di Spagna e d'Austria impegnati nello sforzo di restaurazione cattolica; essa è un chiaro indizio dei risvolti sociali e della collocazione di questa forma di spiritualismo, di religiosità utopica il cui obbiettivo era il rinnovamento del mondo. La concezione vitalistica del cosmo che è l'asse portante di tutto il pensiero paracelsiano e bruniano, non può in alcun modo conciliarsi con logiche restauratrici o con la difesa dello *status quo*,³¹² ed è a sua volta espressione di un desiderio di cambiamento sociale: i due aspetti sono inestricabilmente legati tra loro e rinviano l'un l'altro all'infinito, come in un gioco di specchi.

Una delle figure che appaiono maggiormente coinvolte nel progetto è quella di Eglinus, che scrisse sotto gli pseudonimi di Nicolaus Nigrus Hapelius e di Heliophilus a Percis. Sotto quest'ultimo nome aveva prodotto due testi attorno al mito di Elia, la *Nova disquisitio de Helia artista Theophrasteo*, pubblicata a Kassel nel 1606 e dedicata a Moritz; e la *Cheiragogia Heliana*, pubblicata a Marburg, dove operava come teologo e alchimista su incarico di Moritz.

Eglinus era stato a contatto con Bruno a Zurigo, ed era fortemente implicato con l'alchimia paracelsiana dello ps. Basilio Valentino; egli si poneva tra i profeti del mondo rinnovato, di quell'Età di Elia che avrebbe segnato il ritorno del sapere universale prelapsario, fondamento di una nuova età dell'oro.³¹³

Moran³¹⁴ vede in lui la figura che per molti aspetti corrisponde in modo preciso alle idee esposte nella *Fama* e nella *Confessio*, i due principali testi rosicruciani apparsi anonimi a Kassel nel 1614 e nel 1615,³¹⁵ e generalmente attribuiti a Johann Valentin Andreae, autore quasi certo del terzo trattato anonimo, *Le nozze chimiche di Cristiano Rosenkreutz*,³¹⁶ Eglinus è comunque il probabile autore di un altro testo

³⁰⁸ Cit., p. 25.

³⁰⁹ Uno dei miti alchemici/millennaristi che si trova in Paracelso e nei paracelsiani, inclusi i Rosicruciani, è il ritorno di Elia che segna la fine del mondo e l'inizio del Millennio; il profeta biblico viene immaginato anche come alchimista (*Elias artista*) in quanto rivelatore di quei segreti della trasmutazione dei metalli che ancora sfuggono all'alchimista (cfr. H. Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, Heidelberg, Winter, 1886, vol. I, pp. 250-252). Nell'alchimia spirituale, l'utopia è quella del recupero della scienza prelapsaria; l'età finale, l'Età aurea, è caratterizzata dalla conoscenza dei segreti magici, degli occulti legami che regolano i rapporti tra le cose tutte animate.

³¹⁰ Sull'influenza di Paracelso nella successiva alchimia, cfr. S. Wollgast, *Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert*, S.A. Beihefte 31, Wiesbaden, Steiner, 1993. Wollgast include Paracelso nell'ala radicale della Riforma, sottolineando che i secoli dal XVI al XVIII furono secoli di crisi aperti al chiliasmo, e indaga l'influenza di Paracelso su questo chiliasmo, sulle idee di pace e di tolleranza, sugli sviluppi della filosofia e su quelli dello Spiritualismo riformato. Egli sottolinea inoltre la consonanza delle idee religioso-sociali di Paracelso con quelle di Müntzer e di Franck; la presenza del mito di "Elias artista" nell'Anabattismo di Münster e in Postel; la collocazione gioachimita delle attese di Paracelso; la sua opposizione ad ogni forma di Chiesa istituzionalizzata.

³¹¹ Moran, cit., p. 95.

³¹² È significativo al riguardo quanto segnala il Moran, p. 39: per il Gesuita Roberti, in polemica con l'alchimia di Kassel, se esistono nella natura forze vitali spirituali, esse non possono che essere *diaboliche*. La negazione della vita come continua trasformazione e la metafisica di un ordine stabile, si coniugano nell'ideologia razionalista del dominio. Per quanto concerne la trama politica, la Yates, pp. 154-167, ha messo in evidenza i contatti di Federico V con Enrico IV per un intervento in Germania; presso Enrico IV operava inoltre il paracelsiano Duchesne, contattato dal medico paracelsiano Mosanus, inviato da Moritz (cfr. Moran, pp. 71-72 e pp. 115-120) ciò che mostra il parallelismo tra scelte culturali e azione politica. Nelle stesse pagine la Yates ha sottolineato la triangolazione tra gli antipapali e anti-sburgici veneziani con Giacomo I e Federico V, nonché il ruolo centrale della Boemia, dove si consumò lo scacco di Federico V ben compreso da Venezia. Il primo testo rosicruciano, la *Fama*, apparso a Kassel nel 1614, include la traduzione tedesca dei *Ragguagli di Parnaso*, di Traiano Boccalini, grande ammiratore di Enrico IV, che la Yates ritiene influenzato da Bruno; tra i Rosicruciani figura Adami, amico ed editore di Campanella che -lo ricordiamo- fu l'organizzatore della rivolta antispagnola del 1599. Tutti costoro sognavano la riforma universale del mondo.

³¹³ Moran, pp. 40-49; Kopp, cit., pp. 251-252.

³¹⁴ Cit., p. 101.

³¹⁵ Per i testi rosicruciani più noti (*Fama*, *Confessio* e *Nozze chimiche*) cfr. Joh. Valentin Andreae, *Fama Fraternitatis, Confessio Fraternitatis, Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, eingeleitet und hrsg. von R. Van Dülmen, Stuttgart, Calwert, 1973; i primi due sono tradotti in italiano in Appendice al testo della Yates. Il testo tedesco della *Fama* e della *Confessio* anche in Scherer, cit. Sul retroterra dei manifesti rosicruciani, che risale sino al neoplatonismo del XII secolo, alla prima alchimia occidentale e all'eredità culturale araba, per discendere sino al paracelsismo, cfr. A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, vol. II, Paris, Gallimard, 1996.

³¹⁶ Moran, p. 96, sostiene che le *Nozze chimiche* non possono essere considerate un vero e proprio testo rosicruciano; in effetti la personalità storicamente nota di Andreae, utopista (immaginò la città di Cristianopoli) ma pio Luterano, non sembra addirsi troppo al clima rosicruciano, per il quale potrebbe aver avuto soltanto una breve infatuazione. Il testo è un lungo racconto fantastico, centrato sul simbolismo alchemico;

rosicruciano, la *Assertio Fraternitatis*, apparso a Francoforte nel 1614, che ripete i contenuti della *Fama* e della *Confessio*.³¹⁷ Un ulteriore importante testo rosicruciano, *Ergon et Parergon Fratrum R+C* apparve, rigorosamente anonimo, nel 1626.³¹⁸

L'eccitazione provocata dall'apparizione dei testi fu grande, perché in essi si comunicava la costituzione di una società segreta il cui scopo era riformare il mondo; la cosa fu tenuta per vera, e, mentre alimentava il sospetto generale in campo avverso, provocò l'uscita di molti testi anonimi di presunti Fratelli; alcuni poi si diedero a ricercare le tracce della presunta associazione, altri si dichiararono Rosicruciani, come Mylius e Maier, che "iniziò" alla Fraternità Fludd.³¹⁹ La vicenda rosicruciana dev'essere accennata, perché in essa si verifica quella fusione dell'alchimia con la Cabbala cristiana e la magia, che era sempre stata nell'aria e che era stata operata, per quanto concerne la magia, da Paracelso. Tutte queste discipline hanno infatti, come abbiamo più volte constatato, un fondamento comune.³²⁰

La ricerca della Yates ha posto all'origine degli scritti rosicruciani la *Monas Hieroglyphica* di John Dee;³²¹ una tesi che è stata molto contestata.³²² In effetti, come nota il Moran, l'opera dell'esoterista inglese da sola, non dà ragione della nascita dei testi rosicruciani, e questa è anche la nostra modesta opinione, perché il raffronto tra la *Monas* e la *Fama* non sembra offrire particolari evidenze. Quel ch'è certo però, è che con Dee avviene quella fusione dell'alchimia con la Cabbala cristiana e la magia, che è il tratto caratteristico dei testi che gravitano nell'area rosicruciana.³²³

La *Fama Fraternitatis* è un singolare documento che narra le peripezie del Fratello C.R., tedesco, ed esordisce con il fondamentale assunto alchemico: Cristo ha rivelato cose meravigliose che potrebbero condurre alla perfezione tutte le arti, ma ciò non accade perché la cultura accademica ostacola il progresso. C.R., povero ma di nobile origine e di grande ingegno (notare il forte tratto ideologico), studiò Greco e Latino in collegio a 5 anni, poi, da un Fratello benefattore, fu condotto in oriente. Rimasto solo a Cipro per la morte di costui, esercitò la medicina tra i Turchi e andò a Damasco, per apprendere il sapere degli Arabi: dunque la sua base fu la scienza della natura (leggi: alchimia). Recatosi a Fez, vi apprese poi magia e Qabbalah, nonché la dottrina del macro/microcosmo. Passato in Spagna (altro luogo significativo, perché da lì pervennero all'Europa alchimia, magia e Qabbalah) iniziò le sue dispute con i dotti, che trovarono però ridicole le sue idee. Qui la Spagna è evidentemente il centro degli Asburgo, e quindi della reazione cattolica. Anche le altre nazioni europee gli riservarono però lo stesso trattamento, nonostante egli donasse la propria scienza al solo fine di render prospera l'Europa. Qui s'innesta l'elogio di Paracelso, solo vero conoscitore della verità, che derise l'ignoranza degli accademici: anche lui aveva in mente l'armonia universale. Si noti il tratto caratteristico dell'alchimia, che la renderà improponibile come "scienza" nel senso odierno della parola: essa tenta di estrarre una scienza della natura da un'ontologia neoplatonica, e perciò si condanna a ricercare esiti che presuppongono la magia.

Tornando al Fratello C.R., la *Fama* dice che egli decise allora di fondare una società segreta nella sua Germania, che appariva gravida di mutamenti. La società aveva compiti benefici e un proprio sistema di cooptazione; essa avrebbe dovuto restar segreta ma, in quel momento (*scil.* nel 1614) aveva deciso di render nota la propria esistenza perché "Europa gehet schwanger" e partorirà un bambino robusto. Il tono millenaristico si combina molto bene con la confraternita segreta di cabbalisti, maghi, alchimisti, descritta nel testo: in effetti la *Fama* fece clamore, entusiasmando gli uni, preoccupando gli altri. Il testo prosegue poi con la descrizione della scoperta di un sepolcro nascosto, quello del Fratello C.R. da parte dei membri attuali della Confraternita.³²⁴ La descrizione del luogo è naturalmente fantastica e gravida di simboli, ma vi sono due allusioni precise che vanno riferite: si trova, tra i libri ivi racchiusi, il vocabolario paracelsiano; e il sepolcro è ettagonale, possibile allusione alla fasi dell'opera.³²⁵ Il testo prosegue con altre notizie, tra le quali la dichiarazione della fede cristiana dei Confratelli, nelle forme in cui tale fede è emersa "hell und klahr"

interessante vi appare l'immagine della fanciulla rapita dal Moro, che costituisce un antecedente al *Flauto magico*. Su Andrea cfr. anche l'introduzione di A. Rosenberg a Joh. Valentin Andreae, *Die chymische Hochzeit, etc.*, München, Planegg, 1957; R. Van Dulmen, *Histoire des années de jeunesse de Joh. Valentin Andreae*, R.H.R. 184, 1973, dove è difesa con buoni argomenti l'attribuzione ad Andreae della *Fama*.

³¹⁷ Moran, p. 101.

³¹⁸ Per questo testo cfr. Scherer, cit., che ha pubblicato tanto il manoscritto latino che la traduzione tedesca (pp. 206-213).

³¹⁹ Su questa vicenda ipotetica cfr. Yates, cfr., pp. 84-108.

³²⁰ La commistione della Cabbala cristiana con la magia avviene, come avevamo già detto, sin dai tempi di Pico.

³²¹ John Dee, *Monas Hieroglyphica*, Antwerpen, Guilelmus Silvius, 1564.

³²² Cfr. T.M. Lührmann, *An Interpretation of Fama Fraternitatis with Respect to Dee's Monas Hieroglyphica*, *Ambix*, 33, 1, 1986. Dee fu comunque presente a Kassel nel 1586 e nel 1589; cfr. Moran, pp. 92-93. Dee fu anche a Praga, nel 1583, presso la corte alchemica (e cabbalistica) di Rodolfo II, che lo sfortunato Federico V avrebbe voluto rinverdire. Nel 1589, quando era in Germania, Dee incontrò Khunrath a Brema; cfr. Yates, pp. 45-46.

³²³ Moran, p. 93. Dee lavora alla costruzione d'un segno magico, un "gamaheo" che riunisca in sé tutto il simbolismo planetario ed alchemico, e nel quale si possano simbolizzare anche i 3 stadi "Adamo mortale", "sacrificio di Cristo" e "Adamo immortale" (cfr. pp. 12v-27v). Sulla presenza della dottrina cabbalistica nel suo modo di procedere, cfr. M.T. Walton, *John Dee's Monas Hieroglyphica: Geometrical Cabala*, *Ambix*, 23, 2, 1976. "Gamaheo" o "Gamaheo" è termine paracelsiano che indica una pietra "segnata" dagli astri; cfr. Ruland, p. 240.

³²⁴ Questa scoperta è immaginata aver luogo nel 1604; infatti la salma ha in mano un libro nel quale è profetizzata la scoperta del sepolcro dopo 120 anni dalla morte; dalla *Confessio* si apprende che C.R. era nato nel 1378 ed era vissuto 106 anni, dunque era morto nel 1484. L'episodio delle *Nozze chimiche* è immaginato accadere nel 1459, all'età di 81 anni.

³²⁵ Paracelso appartiene al numero di coloro che dividono l'Opera in 7 fasi (cfr. *De rerum natura*, *S.W.* XI, p. 349) così elencate: "calciniiren (1) sublimiiren (2) solviiren (3) putrificiiren (4) distilliiren (5) coaguliriiren (6) und tingiriiren (7)". Cfr. inoltre la fortezza ettagonale, dove i 7 avamposti corrispondono alle 7 fasi dell'Opera, che appare nella 1ª tavola (dopo quella del frontespizio) di H. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae*, Hanoviae, Guilelmus Antonius, 1609.

particolarmente in Germania: una frase che indica un non-cattolicesimo a nostro avviso non meglio precisato.³²⁶ Le ultime righe sono infine dedicate alla condanna risoluta di tutti coloro che ritengono l'opera alchemica una tecnica di produzione dell'oro: i Confratelli sono quindi espressamente degli alchimisti spirituali.

La *Confessio Fraternitatis* ripete la prospettiva aperta dalla *Fama*. Il testo si apre con l'annuncio millenarista dell'imminenza del Sabato; subito dopo ribadisce l'eterodossia della setta, che si dichiara nemica tanto del papa quanto di Maometto. La *Confessio* prosegue poi configurando in termini inequivoci il carattere della confraternita come unione di Eletti, aperta a tutti in linea di principio, ma rigorosamente selettiva nel merito; dichiara di avere a proprio nemico l'Asburgo,³²⁷ e termina con un rinnovato attacco contro coloro che interpretano l'alchimia come fabbricazione dell'oro.

Questo punto sembra esser considerato della massima rilevanza dai misteriosi Fratelli, perché costituisce l'argomento del terzo importante testo rosicruciano, *Ergon et Parergon*.³²⁸ In esso si ripercorre una cosmogonia "paracelsiana" (con la divisione di fuoco e aria da acqua e terra) al fine di ribadire i legami tra spirito e materia, Creatore e creazione. La comprensione e l'immedesimazione in questo processo teo/cosmogonico, in questo "divenire" del divino, è il vero "lavoro" (*ergon*); la trasmutazione dei metalli non è che il *parergon*, cioè il prodotto collaterale del processo stesso.

Lo Scherer ha pubblicato un altro testo anonimo "Getruckt zu Parthenopolis" nel 1629, che ci è sembrato di notevole interesse.³²⁹ Vi si rivela l'esistenza di una fantomatica associazione femminile che persegue scopi analoghi a quelli della Confraternita Rosicruciana. Anche loro professano il *Cristianesimo non dogmatico*; anche nel loro testo compare, come nella *Fama*, più volte il numero 5, legato evidentemente ad un esoterismo numerologico. L'aspetto più interessante è tuttavia un altro, che merita la massima attenzione. Le misteriose Sorelle dichiarano infatti che i 5 capisaldi della loro fede le collegano idealmente con le donne Albigesi e Valdesi di Tolosa e del confine italo-francese; con le Wiklifite inglesi; con le Hussite boeme; con le Veteroluterane di Germania, Sassonia, Danimarca e Svezia; con le Zwingliane svizzere; con le Riformate del Palatinato, di Nassau, etc.; infine, con le Gomariste olandesi. Tutte costoro rappresentano una sola fede, quale che ne sia il nome, e perciò possono essere definite collettivamente Cristiane Evangeliche o Apostoliche.³³⁰

Qui l'autore mostra non soltanto una conoscenza dettagliata delle eresie medievali, che erano già state oggetto della riflessione dello spiritualista Sebastian Franck (cfr. *infra*, Cap. successivo). Egli sembra infatti aver coscienza anche della *continuità* delle ragioni che sono loro a monte, e della stretta interrelazione che le lega all'alchimia, dalla quale scaturisce il fenomeno rosicruciano. Del resto la stessa alchimia ha sempre avuto coscienza della propria continuità storico-geografica come cultura dissenziente, ed un manifesto contemporaneo in tal senso può esser ritenuto il *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, del Rosicruciano Maier (cfr. *infra*).

Nel testo delle Sorelle Rosicruciane questo dissenso è come sempre centrato sul contrasto *anche* sociale tra una qualunque normativa e la ricerca dello "spirito" che anima ogni dottrina; i 5 capisaldi rappresentano infatti la cornice generalissima di una fede che rifiuta i teologi e che si rifà direttamente a Cristo, ai Profeti e agli Apostoli, alla preghiera, ai comandamenti, al battesimo e alla comunione. In questo senso il richiamo ai Gomaristi e ai Veteroluterani, più che un richiamo al rigido predestinazionismo di stampo gnostico praticato da entrambe le sette, potrebbe interpretarsi come rifiuto delle nuove "ortodossie" stabilitesi dopo gli esordi della Riforma; un generico richiamo, insomma, alla Riforma radicale.³³¹ Infatti, benché Rosicruciani e Gomaristi si ritenessero entrambi un gruppo di Eletti, e militassero entrambi sullo stesso fronte nella Guerra dei Trent'anni, ci sembra che vi sia un contrasto tra la tolleranza predicata dai primi, e la settaria intolleranza dei secondi.

La *Fama* e la *Confessio* suscitavano enorme scalpore in Europa, perché si credette veramente all'esistenza di questa setta; molti tentarono di mettersi in contatto, gli scritti si moltiplicarono.³³² Qui ci limiteremo ad accennare ad alcune figure eminenti, che gravitarono direttamente o indirettamente sulla corte di Kassel, e che costituirono il nucleo del fenomeno rosicruciano, bandiera ideologica della sfortunata avventura anti-asburgica.

Johann Daniel Mylius, che fu tra i medici della corte di Moritz e che si autodefinì Rosicruciano,³³³ è noto soprattutto per due trattati: lo *Opus medico-chymicum* e la *Philosophia reformata*.³³⁴ Questa seconda

³²⁶ Van Dülmen, nella sua edizione dei testi, cit., p. 28, n. 32, interpreta: fede luterana. Egli infatti ritiene Andreae il sicuro autore degli scritti.

³²⁷ "Ancora alcune penne d'aquila" chiaro riferimento all'aquila asburgica.

³²⁸ Titolo completo: *Ergon et Parergon Fratrum R.C. & est cabalistica deductio de Olympo Terræ, quo Natura eiusque Magisterium precipue in Terra latet & ad Creatorem suum referatur tingens & transmutans metalla.*

³²⁹ *Frauen Zimmer der Schwestern der Rosinfarben Creutzers*, in Scherer, p. 215 sgg. Lo Scherer riferisce di aver trovato un solo esemplare, alla Staatsbibliothek di Berlino.

³³⁰ *ivi*, p. 226.

³³¹ Ai Gomaristi si opponevano gli Arminiani, in campo calvinista, precisamente sul tema del libero arbitrio, sostenuto da questi ultimi contro il radicale predestinazionismo e la concezione di un corpo di "Eletti" sostenuta dai primi. Sulle loro lotte non soltanto teologiche, terminate con la repressione degli Arminiani ad opera di Maurizio d'Orange nell'ambito della Guerra dei Trent'anni, cfr. G. Barudio, *Der teutsche Krieg, 1618-1648*, Frankfurt, Fischer, 1985, pp. 111-117 e *passim*.

³³² Per la storia di questi eventi, rinviamo alla Yates.

³³³ Moran, p. 112.

opera, densamente illustrata, si propone come rivisitazione generale della dottrina; il suo testo tuttavia appare non sempre collimare con le suggestive illustrazioni, che, dal punto di vista simbolico, sembrano essere più interessanti ed avere maggior respiro. A questo momento storico del suo sviluppo (XVII secolo) l'alchimia non sembra avere nuove vedute interessanti per ciò che concerne la dottrina naturalistica, e si presenta ripetitiva: Mylius compie tuttavia un notevole sforzo erudito nella ricerca di corrispondenze segrete nel cosmo. Ci è sembrato inoltre interessante trovare nel suo testo un primo accenno a quello che Fludd definì, nella *Medicina catholica* del 1629 (cit.) l'anello dei colori.³³⁵ Si tratta della definizione del rosso come momento intermedio tra il bianco e il nero; a partire da essa viene costruita una dottrina che unisce in rapporto circolare i colori dello spettro. La sistemazione del rosso quale colore intermedio tra il bianco e il nero è tuttavia ipotesi antica e assai diffusa: la si trova anche nella mistica islamica. Esempio assai noto è quello dell'angelo di Sohrawardi, che è rosso in quanto mediatore tra la luce divina (bianco) e il buio di questo mondo (nero), che è il "pozzo" dell'esilio occidentale.³³⁶ Accanto a Mylius, più celebre di lui, fu Michael Maier, anche lui medico alla corte di Moritz, cultore dell'alchimia emblematica, che si dichiarò Rosicruciano e dedicò alcuni suoi testi alla misteriosa Confraternita. Autore molto dotto, fece uso della propria erudizione per trovare il maggior numero di possibili corrispondenze tra i miti alchemici e la mitologia classica, una tecnica con la quale trattò anche il problema dei Rosacroce (i cui "antenati" ravvisò negli antichi colleghi sacerdotali) allorché, nel 1617, scrisse il *Silentium post clamores*, col quale si sforzava di spiegare lo strano silenzio della presunta setta annunciata con la *Fama* e la *Confessio*.³³⁷

Subito dopo, nel 1618, egli dedicò un altro testo, *Themis aurea*, alla misteriosa setta.³³⁸ Qui egli sostenne che i Rosicruciani, da lui tenuti per uomini retti e valenti medici, dei quali dava per certa la prassi di curare gratuitamente i malati,³³⁹ non fossero eversori politico-religiosi;³⁴⁰ essi non avrebbero avuto nulla a che vedere con Anabattisti ed entusiasti.³⁴¹ Per il resto, Maier vi ricalcava temi paracelsiani come la *signatura* e la natura "ministra" di Dio. Anche la magia, secondo i noti schemi, veniva ricondotta nell'ambito della natura: la perfetta conoscenza della magia naturale consentirebbe infatti di ottenere risultati apparentemente miracolosi.³⁴² Per il resto, si assiste alla solita stucchevole interpretazione allegorico-alchemica dei miti classici.

Si noti qui l'importanza "politica" di collocare il movimento rosicruciano fuori da ogni sospetto di eversione, nonché la presa di distanza dall'Anabattismo con le sue potenzialità anarco-nihiliste; Maier era una figura di gentiluomo che teneva molto al proprio rango, come si può osservare dalle incisioni che lo ritraggono con i suoi titoli, in età di 49 anni, nel 1617. Se Paracelso aveva detestato le sette cogliendone la valenza ideologica, ma si era sentito e dimostrato un individualista ribelle, Maier si tiene, più che altro, "lontano dal volgo", secondo la logica di un'alchimia che si è fatta ormai "torre d'avorio".

Questa posizione riservata contro il volgo, è chiaramente espressa nel suo *Examen fucorum*,³⁴³ dove attacca gli improvvisatori e gli autodidatti,³⁴⁴ esalta l'importanza del saper scrivere e conoscere la Retorica, la Logica e via dicendo;³⁴⁵ ribadisce che soltanto gli ignoranti intendono per zolfo e mercurio le sostanze volgari, e condanna la menzogna dei presunti fabbricanti d'oro.³⁴⁶ Il testo di Maier è ampolloso, gnomico e vacuo; ancor di più lo è la sua commediola in versi tra sostenitori e detrattori dell'alchimia, *Iocus severus*.³⁴⁷

Siamo dunque in presenza di un sapere tutto erudito, compilativo, privo d'invenzione e di passione: il retroterra culturale di Maier non sembra più interessante di quello dei peggiori accademici, è soltanto più ingenuo e arretrato. Anche il suo vasto trattato sull'universalità della vicenda alchemica, *Symbola aurea*

³³⁴ Il titolo completo del primo è: *Opus medico-chymicum continens tres tractatus sive basilicas quorum prior inscribitur Basilica medica, secundus Basilica chymica, tertius Basilica philosophica*, Frankfurt, Iennis, 1618-1620. La sua mole incute soggezione, ma non è un testo particolarmente interessante, se non per le numerose illustrazioni; Mylius appartiene infatti, con Maier, alla corrente definita "alchimia emblematica". Moran, p. 87, suddivide la produzione alchemica di Kassel, orientata alla ricerca delle armonie cosmiche, in tre filoni: quello che si affida agli emblemi, cioè a una serie di belle incisioni cariche di simbolismo e ricche di riferimenti mitologici, il cui capolavoro è la *Atalanta fugiens* di Maier; quello che segue la linea profetico-escatologica dei Rosicruciani, e quello che si fonde con i miti cabalistici della cosmogonia. Mylius è un paracelsiano, e cita a lungo il Maestro. La *Philosophia reformata*, Frankfurt, Iennis, 1622, riccamente illustrata, è divisa in due libri, ed è una generale rivisitazione della letteratura alchemica (*theorica e practica* in 7 parti) letta in chiave spirituale e organicamente inquadrata. Il secondo libro è poi una riedizione di 36 testi classici, a partire da Morieno, definiti "authoritates philosophorum".

³³⁵ *Philosophia reformata*, Libro I, p. 19; cfr. anche p. 120 per il giallo intermedio tra bianco e rosso: l'allusione è evidentemente alle fasi dell'opera, tuttavia non si può escludere un più ampio spettro d'applicazione.

³³⁶ Cfr. *L'archange empourpré*, cit., p. 196; p. 203, p. 236. Cfr. anche la n. d, p. 214; per il pozzo tenebroso dell'esilio, cfr. p. 274.

³³⁷ M. Maier, *Silentium post clamores, hoc est, Tractatus apologeticus, etc.*, Frankfurt, Iennis, 1617. Per il riferimento agli antichi colleghi sacerdotali, cfr. Cap. V, p. 36 sgg. Il testo, farcito di riferimenti classici, è, nel complesso, di notevole pedanteria.

³³⁸ *Themis aurea, hoc est de legibus fraternitatis R.C tractatus, etc.*, Frankfurt, Hoffmann, 1618.

³³⁹ *Ivi*, p. 55. Il misterioso autore della *Fama* aveva dichiarato che questa era la loro principale attività mondana.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 186 sgg.

³⁴¹ *Ivi*, p. 187.

³⁴² *Ivi*, p. 124.

³⁴³ *Examen fucorum pseudo-chymicorum, etc.*, Frankfurt, De Bry, 1617.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 1: si osservi il totale ribaltamento di una cultura che, nata come manifestazione religiosa eversiva e antiaccademica, si fa ora aulico esercizio di saccenti; questo tratto è tipico di Maier.

³⁴⁵ *Ivi*, pp. 15-16.

³⁴⁶ *Ivi*, pp. 18-20.

³⁴⁷ *Iocus severus, hoc est Tribunal æquum, etc.*, Frankfurt, De Bry, 1617.

mensæ duodecim nationum,³⁴⁸ che mette in scena tutti i leggendari protagonisti degli albori, è un mero lavoro erudito e compilativo.

Il grande colpo d'ala Maier lo trova, grazie essenzialmente alle incisioni di Merian, nella sua opera maggiore e più famosa, l'*Atalanta fugiens*.³⁴⁹ In questo testo Maier recupera quanto di più significativo egli ha trovato nella letteratura alchemica, e lo fonde e lo rielabora con la propria straripante erudizione. Il suo scopo, come ha mostrato l'attenta ricerca di De Jong, fu mettere in luce il carattere spirituale della trasmutazione alchemica, e il fondamento religioso di una filosofia della natura, quale per l'appunto è l'alchimia prima ancora di essere una pratica di laboratorio. Maier mirava ad esprimere l'armonia di scienza e teologia nel momento in cui era già evidente che esse andavano divergendo;³⁵⁰ in questa logica si comprende la sua entusiastica adesione al programma rosicruciano.

Nell'*Atalanta fugiens* i 50 emblemi del testo, ciascuno con il proprio epigramma e commento (*Discursus*) non rappresentano una successione di fasi dell'Opera: essi si presentano essenzialmente come ripetute meditazioni sull'essenza dell'Opera stessa, indagata attraverso la metafora e il simbolo. C'è quindi la chiara coscienza di esprimere un sapere che va oltre il concetto, e che può soltanto essere "additato" per tutti coloro che lo vogliono intendere. L'alchimia che vi viene esposta, come meditazione generale sul suo grande passato, è ormai quella codificata da Paracelso nel ternario zolfo-mercurio-sale, come ha sottolineato H. Wüthrich nella sua prefazione all'anastatica del testo.³⁵¹ Ogni tavola è infatti accompagnata, oltretutto da un motto, un epigramma e un *Discursus*, anche da una breve composizione musicale -che rientra nella logica dell'armonia universale- sotto forma di Fuga a tre voci. Queste, giusta il titolo dell'opera, sono costituite da *Atalanta (fugiens)*, *Hippomene (sequens)* e *Pomo (morans)*, nei quali Maier ha inteso simbolizzare il mercurio, lo zolfo e il sale.³⁵²

Un illustre precedente all'*Atalanta fugiens*, che è anche un precedente per la stessa temperie rosicruciana, è costituito dal citato *Amphitheatrum sapientiae* di Khunrath.³⁵³ Qui l'alchimia non soltanto è intesa in modo essenzialmente spirituale, ma è strettamente fusa con la Cabbala cristiana; più del testo sono interessanti le 8 tavole iniziali. Già nella prima, l'architettura stessa del paesaggio è concepita nella logica dell'armonia universale e di circolazione di forze nella natura; alcuni sapienti indicano un monte al centro, che reca la *Tabula Smaragdina* in latino e in tedesco, e le parole con le quali Hermes annuncia a Pimandro che lo instruirà. La tavola successiva intende sottolineare il carattere religioso ed elitario dell'opera; l'immagine di Cristo appare nel libro della natura quale medicina universale, la Pietra filosofale è un mistero destinato non a tutti, cui si giunge per un ponte levatoio. La fortezza alchemica, ettagonale (cfr. *supra*, n. 325) è circondata da un fossato e poi da un cerchio diviso in 20 settori; questi rappresentano modi pedissequi d'intendere l'Opera, che sono d'ingresso facile ma non conducono a nulla. Nella quarta tavola l'opera alchemica si presenta come il proseguimento del processo della creazione; essa conduce all'Uno che è YHWE e costruisce il *Rebis* operando su zolfo, mercurio e sale; vari motti ed emblemi alchemici vi compaiono a sottolinearne le fasi. Nella tavola successiva si nota il caposaldo della Cabbala cristiana ideato da Reuchlin: il Tetragramma con la *Shin* nel mezzo; accanto il libro dai 7 sigilli. La successiva tavola, in ebraico, ha ancora al centro YHSWH; segue la tavola con il laboratorio dell'alchimista ove compaiono i riferimenti alla preghiera, al lavoro e alla musica (armonia) della quale abbiamo già detto. L'ultima tavola è una vera rappresentazione del *Theatrum mundi*, di ampio respiro: nella natura si legge la Sapienza divina. La scena, che è definita "Ginnasio theomagico macrocosmico cattolico", è illuminata da YHWH che splende in cielo; vi è rappresentato in vari modi il lavoro umano, ma anche la preghiera e il romitaggio; un motto avverte: "unus esto tecum, sed cave ne solus". Un aspro sentiero conduce alla porta dell'Anfiteatro della Sapienza Eterna; questo era stato presentato nella terza tavola con una scala mistica di 7 gradi teosofici, per salire la quale è necessario l'*Enthusiasmus*.

Ci siamo trattenuti in questa descrizione per dare un'idea della svolta che ha preso ormai l'alchimia, di come essa s'identifichi *tout court* con l'utopia sociale del mondo rinnovato; e di quale retroterra precedesse gli scritti rosicruciani, giustamente anonimi perché espressione d'una temperie culturale diffusa, e non

³⁴⁸ Frankfurt, Iennis, 1617; anastatica Graz, Druck-u. Verlaganstalt, 1972.

³⁴⁹ *Atalanta fugiens, hoc est emblemata nova, etc.*, Oppenheim, De Bry, 1618; anastatica Kassel, Bärenreiter, 1964. Su *Atalanta fugiens* cfr. anche H.M.E. De Jong, *Michael Maier's Atalanta fugiens*, Leiden, E.J. Brill, 1969. Merian è anche l'autore delle splendide tavole del trattato di Lambsprink, *De lapide philosophico*, apparso in traduzione latina illustrata nel 1625 (in *Theatrum Chemicum*, del 1613, le illustrazioni mancano; tuttavia esisteva già un'altra edizione illustrata, che dovette servire da spunto per le tavole di Maier/Merian: cfr. De Jong, p. 6 nel testo e in n. 13; p. 337; p. 351; e l'introduzione di K.R.H. Frick [pp. XX-XXI] all'anastatica di *Musæum hermeticum*, Frankfurt, Hermann à Sande, 1678, edita a Graz, Druck-u. Verlaganstalt, 1970).

³⁵⁰ De Jong, cit., p. 337, ove viene sottolineato anche il ripudio della magia sotto forma di produzione dell'oro, presente costantemente nelle opere di Maier. Con il XVII secolo l'alchimia conserva il valore di scienza sperimentale essenzialmente nella sola medicina paracelsiana.

³⁵¹ Cit., p. 9.

³⁵² *Atalanta fugiens*, Præfatio, p. 9. Sulle connessioni tra alchimia e musica, già presenti nell'alchimia bizantina come espressioni dell'armonia cosmica (cioè che rinvia al Pitagorismo) cfr. De Jong, pp. 28-29 nel testo e nelle note. L'argomento in generale è stato trattato da G. Meinel, *Alchemie und Musik*, W.F. 32, cit., il quale ha rilevato lo scarso ruolo effettivo della musica, niente di più di un episodio di cultura generale, senza effettivo impatto nella dottrina alchemica (cfr. pp. 224-225).

³⁵³ De Jong, p. 318, ha rilevato un'influenza diretta per quanto concerne il ruolo della musica, con riferimento alla tavola nella quale Khunrath presenta il lavoro alchemico su tre piani: religioso, di laboratorio e musicale. Il lavoro di Khunrath († 1605) uscì nel 1598 a Praga; l'abbiamo consultato nell'edizione tedesca del 1609.

precisamente riferibile al singolo alchimista. Si vede inoltre chiaramente l'ormai avvenuta identificazione di alchimia cristiana e Cabbala cristiana: i diversi approcci simbolici alludono ad un'unica realtà.³⁵⁴

Un altro nome di rilievo molto legato a quello di Maier, perché come lui nell'orbita rosicruciana, è quello dell'inglese Fludd.³⁵⁵ La sua opera fondamentale fu la *Utriusque cosmi...historia*, uscita in 4 voll. presso De Bry ad Oppenheim, a partire dal 1617.³⁵⁶ Dedicata a Giacomo I, l'opera inizia con una tavola autoesplicativa: la figura umana è legata per le braccia con due catene, a Yahwè e alla scimmia. Si tratta dell'uomo celeste che da un lato fa riferimento a Dio, dall'altro all'uomo naturale, che può misurare soltanto con la propria ragione terrena. L'arte umana è scimmia della natura, identificata con una fanciulla nuda³⁵⁷ poeticamente descritta.³⁵⁸

Il piano dell'opera è onnivoro, perché intende indagare l'ordine metafisico e il processo cosmogonico per poi rilevare la presenza nel mondo di quell'ordine; denso di riferimenti al pensiero neoplatonico (Giamblico, Plutarco, Proclo, Porfirio, ps.Dionigi, Sinesio) al Pitagorismo, all'Ermetismo, all'Orfismo, a Zoroastro ed Eraclito, alla metafisica della luce; ricco di tavole di raffronti con geometrie musicali, si addentra anche nella demonologia di ps.Psello; raccoglie notizie dal leggendario occidentale e orientale; tratta via via tutte le scienze umane; in altre parole, grazie ad un'erudizione non comune e a una grande capacità di organizzare la propria materia, si propone d'indagare e rendere esplicita l'armonia divina che regge il cosmo sin nell'ultimo atomo.³⁵⁹ La stessa architettura regge, naturalmente, anche il microcosmo;³⁶⁰ prescindendo dall'ordine ferreo della sua logica, l'antropologia di Fludd resta comunque quella paracelsiana; egli però elabora anche in essa armonie numerologiche e musicali. In chiave neoplatonica (Macrobio) viene discusso anche il problema delle visioni intellettuali attraverso i contatti stabiliti direttamente con il divino; numerose tavole testimoniano i complessi legami tra uomo e cosmo, e servono di base alla dottrina dei sogni e della profezia. Fludd affronta assolutamente tutto: astrologia, angelologia (ebraica), fisiognomia, chiromanzia; l'ultimo volume affronta la Cabbala e segue la dottrina del *Sepher Yetzirah* circa la creazione dalle 22 lettere, ma le pone in corrispondenza con schemi cosmici, perché il suo scopo è armonizzare tutto: il risultato è dunque l'assunto di partenza.

Complessivamente, l'impressione che se ne trae è quella di una sbalorditiva mania per l'ordine, che non esita a piegare tutto lo scibile a questa esigenza; dunque non un sistema aperto, quale è la Qabbalah, e vitalistico quale vorrebbe sembrare all'inizio; ma una farraginoso e onnipresente organizzazione che non lascia alcuno spazio all'imprevedibile.

Molto istruttiva al riguardo è la polemica di Mersenne con Fludd.³⁶¹ Mentre Gassendi si comporta con il distacco del pacato studioso, Mersenne si rivela per quel che fu, non certo un genio ma un attento osservatore della totale estraneità di Fludd allo spirito testamentario; quanto a quest'ultimo egli mostra di essere quel che fu giudicato, un vero "gnostico" che si sente portatore privilegiato di un sapere indiscutibile. L'ordine cosmico di Fludd è qualcosa di soffocante, che non può dar posto al Dio della Bibbia; quando Mersenne denuncia in lui un abominevole mago, coglie indubbiamente l'aspetto pagano del neoplatonismo di Fludd, dal quale potrebbe sortire soltanto una teurgia. Fludd legge il mondo con le lenti di Porfirio, Giamblico e Proclo, non è un vero paracelsiano, perché gli manca la capacità di aprirsi alla quotidiana imprevedibilità -e quindi "incoerenza"- della vita; non è un ermetista bruniano, perché discute tutto a colpi di citazioni libresche; non è un naturalista, perché i suoi vantati esperimenti sono inadeguati anche alla sua epoca: esemplare la disputa sul peso dei corpi vivi e morti, nella quale non sembra rendersi conto delle sciocchezze che scrive.³⁶²

³⁵⁴ Un altro testo di Kunrath nel quale la Cabbala si fonde con un aperto paracelsismo è la *Confessio de Chao physico-chemicorum*, che abbiamo consultato nell'edizione di Strasburgo, Dolhopff, 1699.

³⁵⁵ Su Fludd e i suoi rapporti con il movimento rosicruciano, cfr. Yates, cit., p. 89 sgg. Moran, cit., p. 110, ritiene che Fludd possa aver influenzato la scelta di Maier "to link music itself with alchemical understanding".

³⁵⁶ Titolo completo: *Utriusque cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica Physica atque Technica Historia*. Nell'edizione da noi consultata il Tomo I è diviso in 2 voll., rispettivamente del 1617 e 1624; il Tomo II anche in 2 voll., del 1619 e 1621.

³⁵⁷ "Finximus itaque virginem nudam, etc.": cfr. p. 7.

³⁵⁸ "Est etiam natura vis quaedam infinita et similia similibus procreans...fecunda genitrix quas auget aulique: atque ut unico verbo ipsam secundum Zoroastris et Heracliti opiniones describam, et ignis visibilis, quem ipsi animam mundi vocant" (*ivi*). I riferimenti a Zoroastro (la fanciulla fa curiosamente pensare agli attributi di Anahita) e ad Eraclito, sono chiara espressione dell'intenzione vitalista.

³⁵⁹ Nel primo dei due volumi dedicati al macrocosmo, p. 24, egli torna sul problema della creazione *ex nihilo*. Secondo Paracelso e la sua dottrina del *Mysterium Magnum*, la materia appare coeterna (come in Avicenna) ma Fludd espone il problema in questi termini: l'informe non è creato, la *hyle* è informe; dunque non è creata, ma la *hyle* in atto, precisamente perché informe, è di per sé il Nulla.

³⁶⁰ Tomo II, vol. 1°, 1619: *De Supernaturali Præternaturali et Contranaturali microcosmi historia*.

³⁶¹ R. Fludd, *Clavis alchemie philosophiæ fluddianæ sive Roberti Fluddi ad epistolam Petri Gassendi Theologi exercitationem responsum. In quo Marini Mersenni, etc.*, Frankfurt, Pfitzer, 1633; la polemica di Fludd è sia con Gassendi, sia con Mersenne. Gli estremi della polemica sono tracciati da Thorndike 7°, p. 426 sgg., in particolare pp. 439-444. Thorndike non ha molta stima di Fludd, né gli si può dar torto; il ritratto che ne fa non è lusinghiero, riportando l'opinione di Van Helmont che lo conobbe, lo detestò, e consigliò a Mersenne di non perder tempo a confutarlo (p. 444, nel testo e in n. 84).

³⁶² La polemica con Mersenne occupa altri testi di Fludd: citiamo *Sophiæ cum Moria certamen, etc.*, Frankfurt, 1629, molto noioso, dove Mersenne ha le idee più chiare nel capire che la schiera dei filosofi greci, che Fludd insiste a strumentalizzare, non può essere cristiana; *Summum bonum, etc.*, sempre del 1629, dove si risale anche alle figure mitiche e storiche, alla Cabbala (distinta in "vera" e superstiziosa) etc. Qui Fludd insiste molto sulla necessità d'interpretare in modo simbolico l'alchimia, respingendo la presunzione di poter produrre l'oro; viene difesa la riservatezza e la segretezza di una "scienza" che non deve essere rivelata agli indegni (p. 28); l'alchimia "vera" è "scientia ad formas latentes, secundum rei veritatem & non ocularem apparentiam investigandas, atque inquirendas ordinata" (p. 25). Viene esaltato il carattere "spirituale" di questa ricerca, e viene condotta un'accanita difesa dei misteriosi Rosacroce, dei quali Fludd sembra conoscere molte

Fludd rappresenta un ottimo esempio, insieme a Maier, di come sta tramontando l'epoca dell'alchimia: lo "spirito" che l'animava va migrando altrove, lo ritroveremo più vivace che mai in altri contesti, nonostante il *boom* editoriale dell'alchimia nel XVII secolo. Decantata la zavorra pseudoscientifica, essa può restar viva soltanto come scelta spirituale e come petizione per l'esigenza di una "filosofia della natura"; come "disciplina" può soltanto tentare esperimenti improduttivi, o ammantarsi di un orpello di citazioni e di parole.³⁶³

In questo secondo percorso, l'alchimia conobbe una lunga sopravvivenza nei secoli successivi grazie alle artificiose speculazioni e alle complicate gerarchie delle società segrete, argomento del quale non ci occuperemo, rinviando ai testi del Frick, cit., e del Kopp, cit., vol. 2°, pp. 1-146.³⁶⁴

Quel che ci preme viceversa sottolineare, a chiusura di questa scorribanda all'interno di una disciplina troppo frequentemente intesa come *Schatzkammer* di un'erudizione esoterica (nel senso estenuato e vuoto della parola) fine a se stessa, è lo spirito di libertà che la percorse e che costituisce la sua vivente eredità.

Nata verosimilmente come proiezione di strutture di pensiero sui processi fisici osservati nei laboratori, l'alchimia si costituì come riflessione sulla natura, percepita quale sede di processi vitali, animata perciò dal desiderio che muove tutto il vivente alla realizzazione del programma che porta iscritto in sé. L'alchimia fu perciò un pensiero della trasformazione, che è lotta, ma anche del compimento, che è utopia irenica.

Come pensiero della trasformazione, essa fu istituzionalmente eversiva nei confronti di ogni pensiero normativo; come pensiero vitalista e come mito del compimento, era destinata a risolversi nel concetto di tolleranza: i due inestricabili opposti sembrano spingere nella medesima direzione. In ogni caso l'alchimia fu un pensiero del riscatto umano proiettato nella logica di un riscatto di tutta la natura, attraverso il mito della trasformazione dei metalli in oro. Essa fu un mito di resurrezione individuale e collettivo, vissuto attraverso *il riscatto di questo mondo fatto "altro"*: il suo obiettivo era infatti spiritualizzare la materia ma anche materializzare lo spirito, rendere cioè l'alto e il basso non già due opposti conflittuali, ma due poli dialettici. Come pensiero della trasformazione e del riscatto, essa non può essere disgiunta dalla grande tensione che pervade i secoli sino a tutto il XVI, e che rappresenta il prodromo della rivoluzione tecnologico-scientifica. Come "scienza" fu una pseudoscienza, ma come cultura fece parte del terreno fertile sul quale la scienza germogliò.

Sembra perciò del tutto naturale che, nel corso della sua lunga storia, l'alchimia trovasse un punto di svolta, o meglio, di confluenza dei tanti rigagnoli nei quali si disperdono le sue nebbiose origini, nell'alveo di tensioni "eterodosse" scaturite dalle religioni testamentarie, memori del Dio *in divenire*: essa si configura

cose. Di Fludd ricordiamo infine il citato *Medicina Catholica*, che ripete pedantemente l'ordine ossessivo dell'*Utriusque cosmi*, ma che è interessante per il citato "anello dei colori" (cfr. *supra*, n. 159).

³⁶³ Thorndike, 8°, p. 353, nota che la ricerca sperimentale degli alchimisti abbandona il mito della trasmutazione dei metalli, concentrandosi di preferenza sulla ricerca della medicina universale. Tra i maggiori alchimisti del XVII secolo, in parte da noi già citati, ricordiamo Sendivogius, Fabre, Zacharias, Colleson, Borch (Borrchiusus). Rinviamo in generale a Thorndike 7°-8° e alle fonti citate in Bibliografia. Il XVII secolo vede un'intensa attività editoriale; oltre al *Theatrum Chemicum* in 6 voll. (ed. del 1659) appaiono il *Museum hermeticum* (1677); nel 1610 il Tancke aveva edito il *Promptuarium alchemiæ* (per citare soltanto le raccolte più voluminose). L'alchimia divenne un fatto letterario: si stamparono e ristamparono nelle raccolte i testi più antichi, insieme ai recenti. La più vistosa delle raccolte uscì nel 1702, col titolo *Bibliotheca chemica curiosa*. Tuttavia il contesto era mutato; l'ultimo testo veramente originale fu il *Mutus liber* di "Altus" (La Rochelle, 1677) che ormai si affidava totalmente al simbolismo: le sue tavole descrivevano il processo alchemico attraverso la suggestione analogica dell'immagine. Il processo i cui inizi sono stati esaminati dalla Obrist, si è compiuto: l'immagine, con il suo più ampio spettro simbolico, ha soppiantato totalmente la parola per esprimere un'esperienza che non può esser racchiusa nel linguaggio dei concetti. Forse l'ultimo alchimista ad usare ancora in piena coerenza la lezione paracelsiana, condita con la tradizionale narrazione di una sapienza che, dopo la caduta, passa di mano in mano tra i vari popoli, è Tancke: cfr. la sua prefazione a *Introductio in chemiam*, in Benzenhöfer, cit. *infra*, pp. 25-27. In questo contesto l'alchimia è un dono divino, tenuto conto che la sapienza, che si perdettero con la caduta, sarà recuperata con la Resurrezione. Conseguimento dell'Opera, nuova nascita e cristificazione si uniscono come nella logica paracelsiana. Su Tancke, rinviamo a J. Benzenhöfer, *Joachim Tancke (1557-1609). Leben und Werke einer Leipziger Paracelsisten*, S.B.P.F 25, 1987.

³⁶⁴ L'argomento è anche trattato, sia pure concisamente, più volte dal Faivre, interessato alle correnti teosofiche ed esoteriche in generale dei secc. XVII-XX, e quindi attento alle discendenze roscruciane. Tra i suoi articoli ricordiamo *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786*, R.H.R. 181, 1972, ristampato anche in *Mystiques, Théosophes et Illuminés au Siècle des Lumières*, Hildesheim-N. York, Olms, 1976. In questa raccolta, interessante al riguardo appare l'articolo *Pour un approche figurative de l'alchimie*, ristampato da A.E.S.C., 1971, alle pp. 201-213. Faivre vi ha analizzato l'alchimia come struttura di pensiero non razionalista (non aristotelica e non cartesiana: p. 202) particolarmente attuale, anche sotto il profilo dell'approccio alla microfisica. Secondo Faivre, nel pensiero alchemico si realizza una dialettica degli opposti, i quali tuttavia non vengono superati da alcuna sintesi di stampo hegeliano: quest'aspetto l'abbiamo già messo in luce, e riteniamo che esso sia particolarmente significativo di un sapere inteso come aderenza al vissuto, non come una cristallizzazione ideologica. Considerata nei suoi sviluppi teosofici, l'alchimia avrebbe introdotto in occidente, secondo Faivre, un Dio ben diverso da quello della teologia cristiana "ortodossa" (esamineremo questa riscoperta del Dio biblico, che ci sta molto a cuore, nel capitolo dedicato a Böhme); un Dio "in qualche modo eterogeneo, che aspira a conoscere se stesso grazie ad una creazione nella quale si riflette" (p. 208). A nostro avviso, Faivre coglie molto bene l'attualità del pensiero alchemico, che tuttavia, sempre a nostro avviso, si situa altrove rispetto al vuoto dei suoi tardi cultori, alla ripetitività retrospettiva dei tardi teosofi, e così via. Noi riteniamo infatti che non si debba mai confondere il permanere di strutture di pensiero, che nessuna malintesa "sintesi" può far ritenere "storicamente superate", con le espressioni cui esse possono dar luogo, che hanno senso soltanto in riferimento ai concreti momenti storici: così le strutture del pensiero alchemico hanno sempre ragion d'essere, ma non sembra molto interessante praticare ancora l'alchimia; pensare un Dio in eterno divenire fonda ancor oggi il concetto di libertà (vedi Pareyson e la sua *Ontologia della libertà*), ma ripetere la teosofia di Böhme o fare il teosofa in generale sembra a dir poco una pratica stucchevole, o quantomeno un innocuo hobby, personale o di gruppo. Altri articoli di Faivre, da segnalare per l'analisi dei rapporti tra movimento roscruciano e nascita delle società segrete, si trovano nella raccolta *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, vol. I, 1986, pp. 193-234; vol. II, 1996, pp. 263-289; cfr. anche vol. I, pp. 218-226. Faivre trova una stretta connessione tra i due fenomeni, e sembra ritenere sempre attuale il loro riproporsi (cfr. vol. II, p. 288); egualmente attuale egli sembra considerare la teosofia.

nell'ambito dell'Islam e poi del Cristianesimo eterodossi, ma al momento della propria maturità scopre che le proprie strutture di pensiero sono stranamente simili a quelle della Qabbalah.

Il mito alchemico ricorda quello della Grande Resurrezione: nulla di strano quindi che il suo scatto intellettuale in occidente originasse dal "fatale" incontro col Gioachimismo: sinché questo fu vivo, anche l'alchimia fu vitale.

La svolta del "secolo di ferro" e la fine delle speranze sotto il rafforzarsi dell'autoritarismo statale, rendendo ormai improponibili i sogni gioachimiti, condannava necessariamente l'alchimia alla sterile elucubrazione, anche perché i successi della scienza "classica" mostravano la scarsa "produttività" di una filosofia della natura che pretendeva di dedurre l'esperimento dall'ontologia neoplatonica. Una cosa aveva tuttavia in comune l'alchimia con il nuovo razionalismo: la certezza che le leggi della natura fossero traducibili nelle leggi razionali del pensiero; anche nell'alchimia si celebrarono infatti le esequie dell'irrazionalità della *hýle* greca, e ciò *prima ancora che se ne occupasse Cartesio*. La sprezzante concezione greca del mondo materiale non poteva infatti accordarsi in alcun modo col Dio creatore, e l'alchimia non è pensabile senza di Lui. Divergenze a convergenze si possono scorgere *a posteriori*; le vicende di allora erano più intricate, nei fatti, di quel che sembrano, ed è certamente nel vero Garin quando ricorda che le origini della scienza non furono così caste come si pretende: Van Helmont e Newton furono molto segnati dal pensiero alchemico paracelsiano.

Abbiamo tuttavia scelto di occuparci dei soli aspetti "spirituali" dell'alchimia, perché in essi ci è sembrato di scorgere il suo nucleo "duro", le sue ragioni originarie e anche la sua eredità, foriera di successivi sviluppi destinati a fecondare altre correnti di pensiero: in primo luogo lo Spiritualismo e la teosofia nei quali prosegue la vicenda del pensiero "diverso", dell'altro occidente.