

3873
TRAVAGLIA, P.
1998

RICERCHE

Note sulla dottrina degli elementi nel « De Secretis nature »

INTRODUZIONE

Il *De secretis nature* è un testo tradotto nel XII secolo da Ugo di Santalla dal *Kitāb Sirr al-ahliqa*, redatto in arabo durante il regno di al-Ma'mūn ed attribuito ad Apollonio di Tyana o Balinūs⁽¹⁾. Sull'origine del *Kitāb Sirr al-ahliqa* gli studiosi si dividono: alcuni ipotizzano un originale greco⁽²⁾, come l'attribuzione

Questa ricerca è stata svolta con il finanziamento della Fondazione 'Anna Villa Rusconi'. La ricerca non avrebbe potuto essere svolta senza la generosità di M. F. Hudry che ha messo a mia disposizione i materiali dell'edizione del *De secretis nature*. Ringrazio il prof. T. Gregory che ha voluto leggere il mio lavoro e darmi preziosi suggerimenti al riguardo.

(1) L'autore del *De secretis nature* si presenta come Apollonio di Tyana, personaggio vissuto nel I secolo D.C. e conosciuto soprattutto come mago; il suo nome appare nei mss. arabi come Balinūs. Sull'identità di Balinūs con Apollonio di Tyana cfr. S. DE SACY, *Le Livre du Secret de la Création, par le Sage Bélinois*, in *Notices et Extraits*, 4 (1799), pp. 107-158; M. STEINSCHNEIDER, *Apollonius von Thyana (oder Balinas) bei den Arabern*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 45 (1891), pp. 439-446; F. NAO, *Une ancienne traduction latine du Bélinois arabe (Apollonius de Tyana) faite par Hugo Sanctiellensis et conservée dans un manuscrit du XII siècle*, in *Revue de l'orient chrétien*, 12 (1908), pp. 99-106; B. D'HERBELOT, *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient*, Paris, 1697, aveva identificato Belinas, Belines, Balinas, Balinious con Plinio, ma gli studi di S. De Sacy e di M. Steinschneider sul *De secretis nature* e lo studio di L. LECLERC, *De l'identité de Balinas et d'Apollonius de Tyane*, in *Journal Asiatique*, 6 (1869), pp. 111-131, sulla conoscenza indiretta che il mondo arabo aveva di Plinio, hanno concluso da tempo la questione. I pochi e incerti elementi tramandatici attorno al personaggio di Apollonio di Tyana lo riconducono, innanzitutto, alla tradizione pitagorica, ma anche a quella dei Magi vissuti in Babilonia, dei Bramanti dell'India, dei Gimnosofisti indiani. Attraverso i contatti con queste tradizioni Apollonio sarebbe venuto in possesso di un sapere di tipo astrologico grazie al quale è possibile conoscere le qualità occulte delle cose naturali e fabbricare talismani. Cfr. R. J. H. GORTHEIL, *Apollonius of Tyana*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 46 (1892), pp. 466-470; R. DUVAL, *Apollonius de Tyane*, in *Journal Asiatique*, 9 (1893), p. 178; *The Life of Apollonius of Tyana* (biografia di Philostratus), (trad. di F. C. COYNE), London, 1912; F. ROSENTHAL, *A Commentator of Aristotle*, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented to Richard Walzer*, Oxford, 1972; U. WEISER, *Das »Buch ueber das Geheimnis der Schöpfung« von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlin and New York, 1980, pp. 10-39.

(2) Cfr. DE SACY, *Le Livre du Secret* cit.: per primo de Sacy afferma che questo testo avrebbe un originale greco e sarebbe stato tradotto prima in siriano, da un prete di nome Sāgiyūs,

ad Apollonio di Tyana e il riferimento, nel testo arabo, ad un traduttore sembrerebbero far pensare; altri ritengono, invece, che si tratti di un apocrifo arabo⁽³⁾. Per la maggior parte degli studiosi, comunque, la redazione araba del testo (traduzione o apocrifo) è stata composta durante il regno di al-Ma'mūn, cioè nel IX secolo.

L'interesse che il mondo latino ha manifestato verso quest'opera nasce all'interno di quel movimento di traduzioni cui si deve, nel XII secolo, la trasmissione di testi scientifici arabi e la rielaborazione, da parte della cultura latina, delle tematiche naturalistiche che essi contenevano⁽⁴⁾. È a questo contesto che va, dunque, ricondotta l'importanza storica del *De Secretis*.

Il *De Secretis* è un trattato sulle cause della produzione di tutti i fenomeni della natura: pianeti; minerali; pietre; vegetali; animali e uomo. Di questi ambiti naturali vengono spiegati in maniera particolareggiata tutti i fenomeni e le loro caratteristiche.

L'autore assume come fonte di tutta la realtà naturale il calore presentandolo come il prodotto di una serie di cause metafisi-

(che si presenta nella versione araba come traduttore e commentatore del testo), e poi in arabo; NAO, *Une ancienne traduction* cit., suggerisce che l'originale greco sarebbe stato tradotto in siriano da Sergius di Res'aynā (intorno al 500) e poi dal siriano in arabo da Hunayn ibn Ishāq (intorno al 900); F. Sezuan, *Geschichte der arabischen Schrifttum*, IV, Leiden, 1967-1984, p. 79, e WEISSER, *Das »Buch ueber das Geheimnis«* cit., pp. 48-54, ritengono che il *Sirr* sia stato redatto in arabo intorno all'815-816, cioè durante il regno di al-Ma'mūn. Entrambi, comunque, propendono verso l'ipotesi di un originale greco tradotto inizialmente, secondo la Weissner, da Sāgiyūs identificato con un prete di Nāblus. Del testo arabo ci sarebbero, secondo la Weissner, due versioni, una più breve, che ella designa come A, e una più lunga, B, che sarebbe un adattamento della precedente databile alla prima metà del nono secolo.

(3) J. ROSKA, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, in *Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung*, 16 (1926), e M. PLESSNER, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, in *Islam*, 16 (1927), pp. 77-113, ritengono che questo testo sia stato composto tra il VI e l'VIII secolo e dubitano dell'ipotesi di un originale greco. Roska sottolinea i contenuti islamici del *Sirr* proponendo, inoltre, di ricondurre alcuni aspetti a fonti aramache; Plessner, in particolare, ritiene che la figura del traduttore di nome Sāgiyūs sia una finzione del redattore musulmano. P. KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān*, II, Cairo, 1942, pp. 270-303, mostra che la redazione araba del *Sirr* è stata composta sotto il regno di al-Ma'mūn ricostruendone le prime testimonianze; la fonte primaria andrebbe, comunque, cercata in un ambito siriano preislamico. Nel suo *Inventaire de la littérature hermétique arabe*, Appendice III a A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1950, ristampato a Paris, 1981, p. 395, L. Massignon, colloca il *Sirr* tra le opere originali di grandi ermetici arabi; afferma, infatti che il testo è stato composto sotto il regno di al-Ma'mūn da un musulmano eterodosso. Anche F. W. ZIMMERMANN, nella recensione a U. WEISSER, *Das »Buch ueber das Geheimnis der Schöpfung«* von Pseudo-Apollonios von Tyana, in *Medical History*, 25 (1981), pp. 439-440, ritiene che il *Sirr* sia stato composto originariamente in arabo, probabilmente non più tardi della metà del nono secolo; tale considerazione nasce dall'esame di alcune fonti arabe del *Sirr*.

(4) Cf. T. GREGORY, *Magical Science. Forms of knowledge in the culture of the Middle Ages*, Roma, 1992, cap. III.

che: il calore discende dal moto il quale è creato dall'azione, creata dal Verbo generato direttamente da Dio.

Il calore segna il passaggio dal dinamismo divino al dinamismo proprio della natura; il processo di generazione naturale prosegue, dunque, con l'azione delle quattro qualità elementari: caldo, freddo, secco, umido; esse sono intese come incorporee mentre dalle loro interazioni nascono i quattro elementi materiali (fuoco, aria, acqua e terra) e tutti i corpi dell'intera natura. Le quattro qualità primarie producono direttamente, sotto la preminenza dell'azione del caldo, i circoli dei pianeti, i pianeti e, con il concorso di questi ultimi, i minerali. L'azione dei quattro elementi corporei, invece, con la preminenza dell'acqua, produce, sempre con l'ausilio dei pianeti, vegetali, animali e uomo. Le qualità primarie costituiscono, comunque, il substrato di cui tutti i fenomeni naturali sono formati, e rendono possibili le interazioni fra le varie parti del cosmo e, in particolare, tra mondo astrale e mondo elementare.

Sebbene la concezione che troviamo nel *De Secretis* sia in parte riconducibile alla teoria classica degli elementi, essa presenta alcune caratteristiche, concernenti soprattutto le modalità di interazione fra gli elementi, che, a mio parere, non appaiono pienamente riconducibili né all'aristotelismo né al platonismo, e che sembrano piuttosto avvicinare il nostro testo alla tradizione alchemica⁽⁵⁾. La presenza di tematiche alchemiche risalta in particolare nella traduzione latina del testo. È su questo aspetto che concentrerò la mia attenzione cercando di verificare se l'ermetismo possa esserne individuato come la principale fonte, come peraltro sostiene parte della tradizione storiografica⁽⁶⁾. D'altra parte, che la cosmologia ermetica e la pratica alchemica siano tra loro intimamente intrecciate è un'ulteriore ipotesi su cui i nostri testi possono fornire qualche elemento di riflessione⁽⁷⁾.

(5) Sulla presenza di una tradizione alchemica nel periodo di al-Ma'mūn cfr. le recenti ipotesi di S. N. HAO, *Names, Natures and Things*, Dordrecht-Boston-London, 1994, pp. 3-47.

(6) A. E. ARIFI, *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIII (1951), pp. 840-855, in part. pp. 847-849; M. PLESSNER, *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *Studia Islamica*, II (1954), pp. 45-59; D. PISGRIE, *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in *La Diffusione delle Scienze Islamiche nel Medio Evo Europeo*, Roma, 1987, pp. 57-102.

(7) Cf. G. STROHMAIER, *Hermetische Kosmologie und Alchimie auf arabisch*, in *Orientalistische Literaturzeitung*, 77 (1982), pp. 117-122; cfr. anche FESTUGIERE, *La Révélation* cit., cap. vi.

Nel corso del presente lavoro, dedicato principalmente alla traduzione latina, si farà riferimento anche al testo arabo per la soluzione di particolari questioni⁽⁸⁾. Dopo un breve accenno al problema del rapporto tra causalità naturale e causalità divina cercherò di esporre la tematica degli elementi secondo l'ordine con cui si presenta nel *De Secretis*: a partire dall'azione del calore e dalla formazione del cosmo si vedrà la generazione delle quattro qualità primarie, dei quattro elementi primordiali fino alla formazione delle quattro nature corporee. Nel corso del lavoro verrà, inoltre, sottolineato il nesso tra le peculiarità di questa concezione degli elementi e il generale dinamismo causale cui esse rimandano.

Sebbene il mio studio non intervenga nel merito della questione dell'originalità del testo arabo, tuttavia ricostruire la concezione della causalità offerta nel *De Secretis* potrà apportare qualche elemento utile all'individuazione dell'ambito scientifico cui il testo arabo appartiene.

1. DIO E NATURA

Prima di iniziare l'analisi del dinamismo delle cause elementari nel *De secretis nature* è opportuno considerare come l'autore di questo testo abbia conciliato l'autonomia della produzione e riproduzione delle realtà naturali con l'azione creatrice di Dio⁽⁹⁾.

Infatti è presente nel nostro testo l'esigenza di salvaguardare l'unicità e la volontarietà dell'azione creatrice di Dio e la dipendenza da lui di tutte le cose. La ricerca di tipo scientifico, sulle cause naturali dei fenomeni, va dunque resa compatibile con la teologia. Pertanto, per conciliare l'azione divina con l'autonomia

(8) Del *De secretis nature* abbiamo due mss.: Paris, BN, lat. 13951, XII sec; il ms. 13952 è una copia del precedente. Il testo arabo, invece, è conservato in più mss., cfr. SEZGIN, *Geschichte* cit., IV, p. 88. Del testo arabo abbiamo un'edizione curata da U. WEISSER, *Sirr al-halqa wa sunnat al-ta'ala. Kitāb al-'ilm tal-hiqā, Ma'had al-twa' al-'ulum al-'arabi*, Hahab, 1979. Per quanto riguarda, invece, il testo latino, M. F. Hudry sta preparando un'edizione i cui materiali mi ha gentilmente concesso di utilizzare per questo lavoro. Citerò pertanto dalla trascrizione di F. Hudry con riferimento ai fogli del ms.

(9) Gli studiosi favorevoli all'ipotesi di un originale greco del *Sirr* hanno ritenuto che la parte del testo riservata a Dio, alla sua azione e ai suoi attributi (la seconda parte del I trattato), introducendo l'idea di creazione, sia stata aggiunta dal redattore musulmano, cfr. DE SACY, *Le Livre du Secret* cit., pp. 107-158.

delle cause naturali, viene operata una sorta di distinzione preliminare tra il piano dell'azione divina e quello di tali cause.

Il *De Secretis*, che è un trattato sui segreti della creazione e dell'arte della riproduzione della natura, inizia proprio con un discorso su Dio come prima condizione di tutte le cose: « '... Deum preter quem non est alius' – a quo omnia bona procedunt, cuius est prima rerum omnium conditio, creatio ac dispositio... » (f. 2). E, più avanti, nell'elenco di tutti i nomi di Dio, il primo con cui esso viene designato è, appunto, « Creator », colui che originariamente crea dal nulla e da cui dipendono tutte le cose.

Tuttavia, la dipendenza di tutte le cose da Dio non significa, nel nostro testo, che queste siano create direttamente da Lui. Dio produce, innanzitutto e direttamente, solo la sua Parola, il Verbo: « Primus igitur omnium artifex, Deus, mundanam videlicet conditionem affectans, ait 'Fiat', sic et factum est verbo quod mente gerebat et animo » (f. 2v)⁽¹⁰⁾. A partire dal Fiat divino tutte le cose sono generate le une dalle altre, come in una catena discendente in cui Dio rappresenta solo la prima causa, e in tal senso, ma solo in tal senso, tutto continua a dipendere da lui.

L'intervento diretto di Dio nei fenomeni naturali sembra essere escluso, inizialmente, proprio dalla sua assoluta trascendenza: poiché Egli è radicalmente altro dal mondo, in nessun modo può essere direttamente coinvolto nelle dinamiche naturali. Nel corso del trattato l'impossibilità di un intervento diretto di Dio nella natura verrà poi collegata alla legge stessa delle cause naturali.

Infatti, iniziando la spiegazione di come avvenga la nascita delle cose, nel *De Secretis* è enunciato un principio che successivamente verrà ripreso per spiegare tutti i fenomeni naturali e che, dunque, sarà uno dei fili conduttori del nostro testo: le cose sono sollevate (cioè generate, iniziate) dal simile e sostenute, alimentate, dal contrario. « Ad hunc quoque modum universa creature numerositas proprio sublevatur et fulcitur contrario... » (f. 9). Invece Dio non è né simile né contrario ad alcuna cosa, come è detto più volte nel corso dell'esposizione dei nomi di Dio⁽¹¹⁾.

(10) Con « Verbo » si traduce qui l'arabo « Kalām Allāh » (discorso di Dio), cfr. WEISSER, *Sirr al-halqa* cit., p. 103. Non sarà forse inutile ricordare, di passaggio, che nella teologia islamica la Parola di Dio è il Corano, cfr. A. BAISANI, *L'Islam*, Milano, 1980, pp. 23-24.

(11) Ad esempio, spiegando il significato di « Inaccessibilis » si dice « Et namque nulla est similitudo, nulla species, nullum contrarium... » (f. 4v).

In tal senso, dunque, se da un lato l'inaccessibilità e l'assoluta trascendenza di Dio rendono impossibile un suo intervento diretto nei fenomeni naturali, dall'altro è la legge stessa di questi fenomeni ad escluderlo.

L'azione di Dio consiste, dunque, nell'iniziare dal nulla la serie delle cause che arriva fino alle cause della generazione del cosmo, mentre saranno queste ultime a portare a compimento l'opera iniziata da Dio. Dio, si è detto, produce il Verbo il quale, a sua volta, genera l'azione dalla quale proviene il moto che, a sua volta, porta il calore: si è così prodotto il passaggio dalla causa prima alle cause naturali.

Nel *De Secretis*, il cui argomento principale riguarderà l'azione delle cause naturali, il modo in cui questa serie di cause provengono l'una dall'altra non viene particolarmente approfondito ma sembra che, fino alla produzione dell'*actio*, si tratti di emanazioni successive e gerarchicamente ordinate di sostanze sovransensibili, al modo delle ipostasi neoplatoniche. « Primum itaque quod post verbum Dei genitum occurrit, est ipsa actio. Ea ergo motus, motus calorem portendit » (f. 9). Per comprendere, invece, il significato del *portendit*, che spiega il prodursi del calore dal moto, possiamo confrontare un'altra espressione che spiega il rapporto fra questi due termini: « Motus ergo ipse propter calorem innatum... » (f. 9) ⁽¹²⁾. Sul piano naturale, infatti, il calore sarà considerato innato nel moto ed è, forse, possibile che il moto, producendolo, non faccia che mostrare, esplicitare, qualcosa cui in origine è legato. Come vedremo, moto e calore si implicano continuamente nel corso del testo e l'azione dell'uno sembra identificarsi con quella dell'altro ⁽¹³⁾.

A partire dall'azione del moto e del calore, anzi dallo stesso prodursi del calore a causa del moto, inizia la vera e propria generazione delle cose naturali, che verrà portata a completo compimento nella sua 'perfezione' ancora dall'azione del moto e del calore ⁽¹⁴⁾.

(12) Cfr. nell'arabo: « al-ḥaraka eḥada šu'da li-l-ḥarār allatī fihā » (il moto ascende per il calore che è in esso), WEISSER, *Sirr al-ḥaliqa* cit., p. 104.

(13) Anche nel testo arabo, se da un lato il calore deriva dal moto, spesso i due termini vengono considerati mutuamente implicanti o, addirittura, identici: « ...tilka al-ḥaraka allatī hiyā ḥarār... » (...quel movimento che è il calore...) cfr. WEISSER, *Sirr al-ḥaliqa* cit., p. 103.

(14) Cfr. *De Secretis*, f. 9.

La concezione emersa fino a questo punto nel *De Secretis*, non è quella di una radicale separazione tra l'azione di Dio e quella delle altre cause, quanto piuttosto di una serie di mediazioni operate dalle « cause secundae », per cui l'azione di Dio arriva anche al mondo naturale, nonostante la radicale diversità implicata dalla trascendenza di Dio. Sembra pertanto esserci una sostanziale unitarietà costituita proprio dal legame di continuità posto tra tutte le cause e tra queste e Dio stesso.

È possibile rilevare, tuttavia, una particolare caratteristica che introduce una separazione all'interno della serie di cause che abbiamo visto. Si è detto che l'inizio della generazione della natura avviene quando il moto produce il calore. Nel paragrafo « De quadripartita rerum materia ipsiusque alterna transformatione » (f. 9) si dice, appunto, che dal moto ha origine il calore. Ma più avanti, nello stesso paragrafo, il testo dice « Unde manifestum est quoniam causa motus a calore, quietis occasio a frigore ducit exordium » (f. 9) ⁽¹⁵⁾. Se, dunque, da un lato, il moto genera il calore, dall'altro lo stesso calore è considerato fonte del moto ⁽¹⁶⁾. La reciprocità istituita tra questi due termini della successione delle cause, crea un distacco qualitativo rispetto all'azione esistente tra il Verbo e l'*actio* e tra Dio e il Verbo. Mentre, infatti, Dio produce il Verbo senza essere a sua volta creato da lui, e il Verbo produce l'*actio* senza essere prodotto in alcun modo da essa, il moto e il calore, ancorché, come vedremo, vi siano diversi livelli di calore, si producono reciprocamente. In tal modo l'azione reciproca viene a caratterizzare lo stesso inizio della produzione della natura, e distingue radicalmente le dinamiche di questo prodursi. Nonostante dunque sembrasse esserci una continuità e somiglianza di modalità di azione nella serie delle cause che da Dio arriva alle cause naturali, la caratteristica della reciprocità pone una separazione all'interno di questa serie. La causalità che caratterizza il mondo della natura viene in tal modo a costituire un piano di azione radicalmente diverso rispetto a quello delle cause divine ⁽¹⁷⁾.

(15) Uguale è nell'arabo: « ...alimnā anna 'illa al-ḥaraka al-ḥarāra wa anna 'illa as-sukūn al-ḥarūda... » (...sappiamo che la causa del movimento è il calore e che la causa della quiete è il freddo...), cfr. WEISSER, *Sirr al-ḥaliqa* cit., p. 104.

(16) Cfr. anche prima nel *De Secretis*, f. 7v; WEISSER, *Sirr al-ḥaliqa* cit., p. 86.

(17) L. MASSIGNON, (*La nature dans la pensée islamique*, in *Iranos-Jahrbuch*, 14 (1946)), individua nei primi filosofi arabi ellenizzanti due diversi modi di concepire l'universo: uno di

2. L'AZIONE DEL CALORE

Nel *De Secretis*, a partire dal moto e dal calore, incorporerei al pari della serie delle cause in cui sono stati prodotti, vengono formate tutte le cose. Il moto e il calore (i due termini si implicano l'un l'altro nel corso del testo) originano un processo, chiamato nel testo latino « sublimazione », che, come vedremo, ha le caratteristiche del processo alchemico. Gli esiti di tale « sublimazione » sono sostanzialmente due e saranno esaminati analiticamente nelle prossime pagine.

A. La stratificazione della « materia primordiale » da cui ha origine il cosmo. Tale materia, cui non è attribuibile una consistenza corporea, è *substratum* di ciò che si forma nella natura corporea.

B. La polarizzazione, interna alla materia primordiale, tra le qualità caldo-freddo. A partire da tale polarizzazione avviene la formazione degli elementi primordiali, delle nature corporee e dei corpi dell'intera natura.

Abbiamo dunque, da un lato un modello cosmologico fondato sulla sublimazione alchemica; dall'altro una spiegazione dei fenomeni naturali fondata sulle dinamiche « elementari » la cui origine è la stessa sublimazione alchemica.

Il calore ha una funzione preminente, rispetto alle altre qualità e potrebbe essere inteso in un duplice modo. Infatti esso, co-

tipo spiritualista e l'altro naturalista. Fra i naturalisti Massignon distingue ulteriormente due tendenze: un naturalismo spiritualista, che è ricondotto all'ermetismo dei Sabei, di cui parleremo più avanti e che si esprime in un sapere di tipo astrologico, e un naturalismo materialista, a cui viene ricondotto anche il *De Secretis*, che si esprime in un sapere di tipo alchemico. Il 'naturalismo spiritualista' è inteso da Massignon come una dottrina del progresso spirituale autonomo dell'anima umana, capace con le sue sole forze di entrare in contatto con una dimensione divina, senza ricorrere alla Rivelazione o ai testi sacri. Questo tipo di naturalismo ed i risvolti astrologici che in esso sono implicati, ad esempio la possibilità di costruire talismani infondendo in essi una forza di tipo spirituale che abbia una precisa efficacia causale, limiterebbe l'intervento divino nella natura (per questo la definizione di naturalismo, sebbene di natura spirituale). « Que le naturisme spiritualiste d'alors soit bien un naturisme limitant la puissance divine, c'est ce que prouve la doctrine des talismans portant des « signatures » astrales. C'est un ordre du monde, non seulement opposé au hasard (grec: tychè), mais à des interventions libres de Dieu », cfr. pp. 144-148. Benché Massignon collochi invece il testo dello pseudo-Apollonio all'interno del naturalismo materialista, anche in questo testo si pone, come abbiamo appena visto, la questione di un limite all'intervento arbitrario di Dio nella natura. Ciò però, induce a dubitare della sua stessa distinzione tra naturalismo spiritualista-astrologico e naturalismo materialista-alchemico. Cercheremo di verificare, nel corso della nostra ricerca, se un aspetto 'spiritualista', nello pseudo-Apollonio si intrecci con le tematiche di carattere alchemico e se ciò possa essere considerata una caratteristica peculiare di questo tipo di naturalismo.

me vedremo, sembra da un lato identificarsi con una sostanza primordiale, dotata di intrinseco movimento grazie a cui essa si « autodifferenzia » in diversi livelli di condensazione (questo aspetto sarebbe rappresentato dal *motus-calor* che abbiamo incontrato nella serie delle emanazioni divine). Dall'altro esso è una delle quattro qualità primarie e tuttavia, mentre le altre qualità esistono sempre mescolate tra loro, solo il calore ha una parte che « mai si mescola ad altro » (18). È questa parte che lo rende « motore » permanente dei processi di differenziazione che avvengono all'interno del cosmo.

3. LA FORMAZIONE DEL COSMO

L'azione, propria del calore, di separare e distinguere è all'origine della genitura delle cose naturali: « Inde tota sequens posteritas, egrediens, motus agendi atque discernendi fit particeps... » (f. 9).

A partire dal moto-calore si produce, in virtù della loro stessa azione, una differenziazione che si presenta come una sublimazione alchemica: la parte più pura sale in alto e rimane in basso una parte ottusa e pesante. « Motus ergo ipse propter calorem in-natum altiora appetens, convalescente calore pro expresso motu atque assiduo, in quantum vires sufficiunt, usque ad sui extremitatem quicquid liquidius fuerat superius conscendit; reliquum vero <h>ebes et gravidum » (f. 9). Poiché nel testo non si parla chiaramente, a questo proposito, di una materia primordiale su cui potrebbe esercitarsi l'azione del calore, ritengo possibile ipotizzare che a salire sia qui la parte più pura dello stesso calore che funge esso stesso come una materia primordiale. A sostegno di questa ipotesi vi è un passo precedente nel testo in cui si parla dell'ascesa della parte sottile del calore verso le estremità: « Cooperante autem rerum opifice et calore quibusdam successibus largiente, ut ipsius prot[h]oplasti Ade ingruentem sup<p>lerent indigentiam, profectus et victum ex eodem acervo producens, quod liquidum et subtile videbatur omnino ad extremum versus collegit » (f. 9). Il Creatore, continuando, tramite l'elargizione di

(18) Cfr. *De Secretis*, f. 9.

calore, a produrre vantaggi ed alimento per il primo uomo, raccoglie la sua purezza e la sua sottigliezza verso le estremità. Nell'arabo *ṣafwāhā wa laṭīfahā* ⁽¹⁹⁾ (la sua purezza e la sua sottigliezza), il pronome relativo a purezza e a sottigliezza può riferirsi o a 'vantaggi ed alimento' o al 'calore'. Mi sembra, tuttavia, che per dare al testo un significato plausibile il pronome vada riferito al calore e questo confermerebbe l'ipotesi di un'ascesa della parte pura dello stesso calore. Sebbene qui sembra che sia l'azione del Creatore ad esercitarsi sul calore-sostanza, sublimandolo, nel corso del testo il calore sembra intrinsecamente dotato della facoltà di ascendere che potrebbe essergli stata conferita dall'atto divina tramite il *motus*. Vi sono, tuttavia, nel corso del testo dei riferimenti che sembrerebbero implicare l'esistenza di una materia primordiale diversa dal calore e certamente non vi è, a questo proposito, una teoria espressa in maniera univoca e chiara. Ciò è un indice della natura composita di questo testo in cui emerge un intreccio complesso di fonti diverse che ne rende ardua una comprensione lineare. Ritengo tuttavia plausibile la mia interpretazione non solo sulla base di alcuni elementi testuali, ma anche rispetto alle caratteristiche più peculiari della visione degli elementi che troviamo in questo testo e che esamineremo nelle prossime pagine. Se la mia ipotesi è attendibile il calore non andrebbe inteso semplicemente come una qualità, bensì come una sostanza, esso stesso una sorta di materia primordiale che si rarefa o si condensa per un suo interno dinamismo.

Questa prima ascesa del calore produce innanzitutto una polarizzazione tra due estremi: quello superiore, caldo e leggero, e quello inferiore, freddo e pesante: è solo a questo livello, cioè in seguito alla sublimazione, che, a mio parere, si presentano le qualità di caldo e freddo.

A questa polarizzazione corrisponde anche una diversa stratificazione della materia giacché la parte pura del calore è definita « sottile » ⁽²⁰⁾, e ciò che resta in basso viene definito ancora più chiaramente nel testo arabo come « ciò che è spesso » (*mā ḡalūz*) ⁽²¹⁾. Sia secondo il testo arabo che quello latino, dunque, dal calore si crea una diversa stratificazione che corrisponde: 1.

(19) Cfr. WEISSER, *Sirr al-ḥalīq* cit., p. 103.

(20) Cfr. *De Secretis* f. 9.

(21) Cfr. WEISSER, *Sirr al-ḥalīq* cit., p. 104.

alla diversa intensità del calore: ciò che rimane in basso è freddo, cioè privo di calore; 2. ad una diversa condensazione della materia (sottile-spesso). Ma nella versione latina manca una complessa parte che potremmo definire l'aspetto cosmologico di questa ascesa del calore: tra i due poli opposti, caldo-freddo, si dispongono, cioè, sette sfere che corrispondono alla diversa intensità del calore e che sono la causa dei dodici segni zodiacali ⁽²²⁾. Nel testo arabo la spiegazione di questo processo occupa diverse pagine e, tuttavia, rimane in gran parte incomprensibile perché i vari passaggi sono complessi e spesso contraddittori. L'omissione di questa parte, pur controversa, rende difficile comprendere, dal testo latino, come l'azione del calore sia l'origine della formazione del cosmo, e accentua l'aspetto alchemico di tale processo: l'ascesa del calore provoca una separazione tra una parte sottile e pura che sale verso l'alto e un'altra parte che rimane in basso per la sua pesantezza.

Sembra quasi, dunque, che il traduttore latino abbia dato al *Sirr* un'interpretazione con una forte sfumatura alchemica lasciando da parte, in questo caso, i contenuti astrologici che ad essa erano in origine legati. Tale interpretazione è sottolineata, a livello lessicale, proprio dall'uso del termine *sublimatio* per indicare il movimento del calore primordiale, mentre per indicare la semplice ascesa del caldo viene utilizzato il termine *ascensus* ⁽²³⁾.

Ma proseguiamo la nostra analisi circa l'azione del calore che, dopo essere asceso, ridiscende per riscaldare ciò che è rimasto in basso.

« Pars autem hec inferior et frigida motus ultimam perfectionem suscepit. Hic namque de illa et hec de supernis ad inferius descendit. Caloris item assiduitas, quod sibi in hac parte vicinum fuerat, motu diuturno calefaciens, citra priora meruit elevare ». (f. 9). La permanenza del calore fa sì che anche la parte più bassa acquisti successivamente il movimento necessario per elevarsi, cioè per 'perfezionarsi'. Riscaldando 'ciò' che rimane più vicino a sé, il calore conferisce ad esso la propria leggerezza e, dunque, la capacità di muoversi, di elevarsi e, pertanto, di separarsi rispetto al resto di ciò che è pesante. Avendo riscaldato e fatto salire la

(22) Ibid., pp. 105-106.

(23) Nel testo arabo si parla semplicemente di *ṣa'ūd*, cioè di ascesa, cfr. Ibid., p. 104, 106, ecc...

parte più vicina a sé, il calore passa ad agire sulla parte rimasta, a questo punto, vicino ad esso e così via. Essendo termine intermedio tra una parte 'superiore' (che è la purezza stessa del calore) e una parte 'inferiore' (che è l'assenza di calore definita come freddo), il calore con la sua azione rende possibile che la perfezione di ciò che è in alto discenda per perfezionare ciò che è in basso (« Hic namque de illa et hec de supernis ad inferius descendit », f. 9).

Il processo di ascesa di ciò che è più puro, la « sublimatio », dura 48 ore: questo sembra essere il tempo in cui il calore può ascendere e provocare l'ascesa di ciò cui si unisce, come se questo movimento naturale avesse un tempo determinato in cui avvenire. « Motus vero ad extremum – sublimatio – horas quadraginta octo assumens, terminum etiam incurrit » (f. 9). Attraverso questo processo di differenziazione operato dal calore si formano sette sfere che circondano la terra: « Unde septem circuli^s superius totidemque inferius nos nostraque circumsepsit... » (f. 9). Anche nel testo arabo si parla, a questo proposito, della formazione di sette cieli e sette terre costituiti rispettivamente dalle sfere dei pianeti e dai pianeti ⁽²⁴⁾.

4. AQUA RADIX

L'interpretazione alchemica potrebbe offrire una chiave di lettura anche a ciò che troviamo nel testo latino subito dopo la definizione in termini di *sublimatio* del movimento di ascesa del calore. « Nam cum sursum et deorsum habere dicatur, aqua ipsi corpori admixta terminum infrigⁱdat. Calor enim in medio potentior, in terminis debiliior invenitur » (f. 9). Sembra strano trovare qui il termine « acqua » dato che si sta parlando delle qualità primarie, e in effetti nella lezione scelta da U. Weisser per l'edizione del testo arabo si parla, a questo proposito, di un raffreddamento delle estremità del calore ma il termine « acqua » non compare. La Weisser, però, offre una lezione alternativa, corrispondente al MS Madrid Biblioteca Nacional Gg 153 che Ugo potrebbe aver utilizzato: *māza[ḡ]ahu al-mā' fī ḡawfihi* (« l'acqua si mescolò nel suo interno ») ⁽²⁵⁾. Sebbene in questa lezione com-

(24) Ibid., pp. 107 sgg.

(25) Ibid., p. 106.

paia il termine acqua, il traduttore avrebbe comunque interpretato il testo considerandola come l'estremità del calore. Tuttavia « acqua » potrebbe significare qui non l'elemento corporeo ma, piuttosto, il risultato di un processo distillatorio, l'ultimo e più perfetto risultato della distillazione ⁽²⁶⁾.

Troviamo un riscontro di tale problematica nella parte del testo riservata ai minerali (secondo capitolo del II Libro), in cui si parla dell'argento vivo (ff. 11v-12). Lì l'argento vivo, considerato « acqua » ⁽²⁷⁾ racchiusa nella sostanza minerale » viene inizialmente sublimato mediante un primo riscaldamento operato dal calore per cui diventa « vapore puro e spirituale ». Successivamente, per una seconda azione del calore, esso diventa un'« acqua densissima », cioè un olio. Così l'argento vivo è un principio, unica radice di tutti i minerali ⁽²⁸⁾, estraibile mediante un processo alchemico di tipo distillatorio il cui risultato finale è un particolare stato liquido della materia definito come « acqua ». In tal senso, cioè come più perfetto risultato di quel processo, l'« acqua » del passo sopra esaminato potrebbe essere stata interpretata come « estremità del calore ».

(26) Il risultato del processo distillatorio è il liquido che si forma nella parte superiore dell'alambicco quando la materia che viene distillata (che si trova ad uno stato gassoso), sale sotto l'azione del calore, fino ad incontrare la parte superiore del recipiente; in tale processo il calore è più forte nel mezzo del recipiente e più debole alle estremità, cfr. F. SHERWOOD TAYLOR, *The Evolution of the Still*, in *Annals of Science*, 5 (1945), pp. 185-202. È opportuno precisare che la sublimazione e la distillazione, nel XII sec., non erano ancora precisamente distinte.

(27) Cfr. anche nota 62 di questo lavoro.

(28) È importante sottolineare come in questa concezione dell'argento vivo come 'radix una' del mondo minerale il nostro testo si discosta dalla fonte aristotelica dei *Meteorologica*, seguita a proposito della composizione dei metalli e delle pietre (f. 11), per l'elaborazione di una teoria propriamente alchemica. Aristotele, nei *Meteorologica* L. I, 341b6 sgg., aveva posto all'origine della formazione dei metalli due esalazioni, una calda e una fredda, cfr. anche D. E. EICHOLZ, *Aristotle's Theory of the formation of metals and minerals*, in *The Classical Quarterly*, XLIII (1949), pp. 141-146. La teoria delle due esalazioni è stata considerata dalla critica, fino a tempi recenti, la base delle teorie alchemiche, cfr. A. J. HOPKINS, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, New York, 1934; SHERWOOD TAYLOR, *The Evolution* cit.; J. LINDSAY, *The origins of alchemy in graeco-roman Egypt*, London, 1970. Nel *De Secretis*, invece, l'argento vivo sembra rappresentare l'unica radice della coppia Mercurio-Zolfo. Il principio dell'unica radice della realtà si presenta, come vedremo, nella stessa *Tabula Smaragdina* dove è strettamente connesso alla pratica alchemica. Sulla teoria del 'Mercurio solo' nella tradizione alchemica cfr. G. CAMILLI, *Il Rosarius Philosophorum attribuito ad Arnaldo da Villanova nella tradizione alchemica del trecento*, in *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, II, Barcelona, 1995, pp. 175-208. C. BURNETT, in *Introduction, Hermann of Carinthia, De Essentis*, Leiden-Köln, 1982, p. 37, riconosce nel *De Secretis* una fonte del *De Essentis* di Ermanno di Carinzia, diversa da quella aristotelica in relazione alla formazione dei minerali. Questa parte del *De Secretis* potrebbe effettivamente essere considerata un'importante fonte della tradizione alchemica medievale alternativa ad Aristotele.

Non dimentichiamo, inoltre, che sempre nel dodicesimo secolo veniva tradotto dall'arabo un altro testo, posteriore al *De Secretis*, in cui ciò che avviene nel vaso distillatorio e questa funzione dell'« acqua » sono spiegati molto chiaramente: la *Turba Philosophorum* ⁽²⁹⁾. Potrebbe non essere strano, dunque, che il traduttore latino abbia potuto interpretare secondo il modello alchemico anche questo passaggio.

Il calore rimane comunque il medio attraverso cui la potenza di ciò che sta sopra di esso, essendo a contatto le rispettive estremità, raggiunge ciò che sta sotto: « His igitur infrig*<i>*idatis quod ibidem inerat subire merentur » (f. 9). E ciò che sta sotto, ricevendo dal calore la potenza di ciò che sta sopra, può, finalmente ascendere: « Dum tunc ipsius caloris inconsumpta diuturnitas motu primo expressiori inferiora calefaceret, hebes ac grossius quam primo conscendit » (f. 9).

Attraverso la « sublimatio » si formano, così, dal calore, sia un suo condensarsi in diversi stati, sia una polarità di caldo-freddo. Entrambi questi aspetti danno un ordine a ciò che potremmo chiamare la « materia cosmica ». Lungi dall'avere la stessa consistenza dei corpi del mondo sublunare, tale materia consiste piuttosto nel dinamismo stesso dell'azione del calore, ed è sostrato e paradigma dei corpi naturali.

Esamineremo nei prossimi due paragrafi la struttura che tale materia assume grazie al dinamismo del calore: nel primo ci soffermeremo sul rapporto tra caldo e freddo; nel secondo vedremo la nascita dei quattro elementi incorporei a partire dalle quattro qualità primarie. La successione temporale che sembra esserci tra qualità ed elementi incorporei è dovuta al fatto che ciò che descriveremo è un dinamismo: tale dinamismo costituisce la struttura di questa materia. Dagli elementi nasceranno poi le sfere dei pianeti, i minerali e le pietre ⁽³⁰⁾.

(29) Cfr. J. RUSKA, *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte Alchemie*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 1, Berlin, 1931, Sermo x sgg; cfr. anche nota 38 di questo lavoro.

(30) L'associazione di pianeti, minerali e pietre, presente nel nostro testo, si riscontra in molti testi della tradizione alchemica greca e in alcuni di essi tale associazione viene attribuita ad Hermes, cfr. M. BERTHELOT, *Histoire des Sciences, La Chimie au Moyen Âge*, III, Paris, 1893, pp. 9 sgg; cfr. anche J. R. PARTINGTON, *Report of discussion upon chemical and alchemical symbolism, The Origins of the Planetary Symbols for the Metals*, in *Ambix*, 1 (1937), pp. 61-63. Nel *De Secretis* tale associazione è spiegata dalla prevalenza, riscontrabile in tutte le parti del cosmo, di alcune qualità che determinano particolari caratteristiche come, ad esempio,

5. CALDO E FREDDO

Abbiamo visto finora che il freddo è generato dalla sublimazione del calore: esso è ciò che rimane in basso, è estremità del calore come sua assenza. Tuttavia nel corso del testo ad esso viene attribuita una consistenza autonoma e positiva accanto a quella del caldo: « Initium quidem creature totius ab uno, secunda dualitas successit. Hec autem sunt calor et frigus » (f. 9v). Questa apparente contraddizione è risolta nel nostro testo mediante il concetto secondo cui i contrari provengono da una radice unica. « Quotiens videlicet aliquod, saltem alterum, radices vel potius exordii simile continet, cuiusmodi sunt calor atque frigiditas, sunt enim convenientia opposita, quoniam hoc illud exigit communique ad invicem, prout vir femine » (f. 9v). I contrari sono limite l'uno dell'altro e in questo essere 'estremità' l'uno dell'altro essi partecipano di un'unica radice; potremmo dire dunque che essi vanno concepiti come 'estremi' piuttosto che come 'opposti'. In tal senso sebbene il freddo inizi (viene generato) in quanto privazione di calore esso rappresenta l'altro aspetto, l'altra estremità, dell'unica radice di entrambi ⁽³¹⁾. In questo caso il calore primordiale potrebbe essere considerato come la radice unica dalla cui sublimazione caldo e freddo, intesi come qualità, si manifestano.

Freddo è, inoltre, ciò di cui il calore si nutre, ed è da esso nutrito: « calor enim frigore... quasi quodam adminiculo fovetur » (f. 9). I contrari, infatti, si sostengono a vicenda, definendo l'esistenza l'uno dell'altro: « Ad hunc quoque modum universa creature numerositas... fulcitur contrario » (f. 9). Sul rapporto fra contrari si fondano tutte le dinamiche elementari: sebbene fra essi non si stabilisca, come vedremo, un legame stabile, la loro attrazione costituisce il nucleo di tutti i legami che avvengono in natura.

particolari odori, sapori e colori. L'associazione pianeti-minerali è dovuta, dunque, al costituirsi di caratteristiche simili, determinato dalle qualità primarie, piuttosto che all'influsso degli uni sugli altri. Nella tradizione alchemica, comunque, vi sono stati vari modi di associare pianeti e metalli. Quello che troviamo nel *De Secretis* (piombo-Saturno, stagno-Giove, ferro-Marte, oro-Sole, rame-Venere, vivo argento-Mercurio, argento-Luna) corrisponde all'associazione attribuita, secondo M. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, 1887, p. 78, ai Sabai. Tuttavia essi associano al Mercurio un assemblaggio di tutti i metalli: anch'esso rimanda, come l'argento vivo del *De Secretis*, ad un'unica radice alchemica di tutti i minerali.

(31) Sul tema della radice unica dei contrari cfr. anche nota 28 di questo lavoro.

Nel *De Secretis* attorno alle qualità del caldo e del freddo si polarizzano altre coppie di qualità che le definiscono rispettivamente come moto-quiete; leggero-pesante; semplice-composto; maschile-femminile; attivo-passivo⁽³²⁾. La pesantezza è attribuita, nel *De Secretis*, alla composizione, la causa della leggerezza del calore è dovuta, invece, alla semplicità per cui una sua parte « ...elabatur. ...nunquam componitur nec est substantia » (f. 9). Al calore, infatti, essendo al tempo stesso la 'materia' che viene sublimata e l'agente di tale sublimazione, viene attribuita anche una parte che mai si compone con altro.

Alcune di queste caratteristiche, assieme a quelle di luminoso-scuro; animato-inanimato; espanso-contratto⁽³³⁾ costituiranno, più avanti, le dieci proprietà di cui saranno formati gli stessi elementi corporei. Anche l'esistenza degli elementi corporei, peraltro, è definita da un limite: « Quare singule, ut per se consistent, ab opposito termino concluduntur » (f. 9v). Le dieci proprietà, assieme agli elementi corporei e ai pianeti, saranno la causa di tutti i corpi organici⁽³⁴⁾.

Le qualità di cui si parla nel *De Secretis*, causa della nascita dei corpi (*nativitatum*), non sono corpi esse stesse e il livello della loro azione, che produce la natura corporea, è indicato sempre nel nostro testo con i termini « nativitas » o « genitura ». Le qualità sono, dunque, la causa primordiale di tutto ciò che nell'universo è generato. È interessante notare come con il termine « generatio » l'azione delle cause naturali viene distinta, anche ad un livello lessicale, dalla « creatio » che è opera di Dio.

6. L'AZIONE DELLE QUATTRO QUALITÀ

a. Proseguendo la descrizione circa la nascita delle qualità, nel *De Secretis* si spiega che dal connubio di caldo e freddo nascono il secco e l'umido. A loro volta, allora, il secco si unisce col freddo, generando la terra, e l'umido col caldo, generando l'aria⁽³⁵⁾. Queste unioni, chiamate nel testo latino « connubia »,

(32) Cfr. *De Secretis*, f. 9.

(33) Ibid., f. 17v; la coppia *largus-comprehensa* del *De Secretis* traduce qui i termini arabi *qābūd-mu'īfa*, cfr. WEISSER, *Sirr al-halīqa* cit., pp. 334-335.

(34) Cfr. *De Secretis*, f. 18.

(35) « Ex huiusmodi alterno ingressu facto coniugio, dum frigus et siccitas coeunt, terra generatur. Humoris namque et caloris facta adiunctio, aera producit » cfr. *De Secretis*, f. 9.

hanno luogo nella misura in cui le parti che si uniscono sono alimento l'una dell'altra e, abbiamo visto, l'alimento è costituito dal proprio contrario⁽³⁶⁾. Non v'è, dunque, nulla di strano nel connubio di caldo e freddo, ma per spiegare la modalità delle altre due unioni (cioè del secco col freddo e dell'umido col caldo) il nostro testo dice: « Siccitas autem nichil nature frigoris, nec humor caloris, nisi quod intrinsecus latet, comprehendit... » (f. 9v)⁽³⁷⁾. Il secco, potremmo intendere, non prende, cioè non si nutre, della natura del freddo, né l'umido di quella del caldo, ma di ciò che essi nascondono dentro. Sembra emergere qui l'idea di un livello occulto del caldo e del freddo che rende possibili le successive unioni.

E vediamo ancora che sebbene, secondo quanto finora si è letto nel testo, l'umido dovrebbe nascere dal connubio di caldo e freddo, più avanti, spiegando cosa avviene nell'unione del caldo e del freddo si dice: « Ex caloris namque coitu cum frigore, quidam humoris fit dissolutio, eamque caloris proprietas quasi suggendo exhaust » (f. 9v). Quando, cioè, il caldo si unisce al freddo, avviene la dissoluzione di una certa umidità che il caldo 'succhia' unendosi ad essa⁽³⁸⁾. Così l'unione tra caldo e umido avvie-

(36) « calor enim frigore, humor siccitate quasi quidam adminiculo fovetur. Est enim incongruum quatinus humor humori, calor calori subsistendi adminicula subministret », cfr. *De Secretis*, f. 9; cfr. anche par. 5 di questo lavoro.

(37) In questo passo e in quelli riportati di seguito il testo latino sembra, per alcuni aspetti, discostarsi da quello arabo, cfr. WEISSER, *Sirr al-halīqa* cit., p. 109 sgg.; la mia lettura si limiterà, per il momento, esclusivamente al testo latino. Poiché, tuttavia, la parte di testo esaminata in questo paragrafo risulta in parte ambigua, ho adottato una lettura quanto più possibile conforme alle dinamiche descritte anche in altre parti del testo e, in particolare, nella parte relativa alla formazione delle nature corporee.

(38) Possiamo leggere un'idea molto simile del legame tra elementi in un testo alchemico di origine araba di poco posteriore al *De Secretis*, composto nel IX-X sec. e tradotto in latino nel XII, la *Turba Philosophorum*. Anche questo è un testo ermetizzante e i suoi contenuti alchemici si concretizzano immediatamente su un piano tecnico-operativo nella produzione dell'elisir (*al-iksir*). Con le parole della *Turba Philosophorum* possiamo meglio intendere il legame tra caldo e freddo descritto nel *De Secretis*: « Ignis ergo ex aqua extrahit humorem... », cfr. RUSKA, *Turba Philosophorum* cit., sermo I, p. 110. Credo sia plausibile ipotizzare che l'extrahit' della *Turba* abbia esattamente lo stesso valore del 'suggendo' del *De Secretis*. Ciò, infatti, è confermato dalla spiegazione, data nella *Turba*, della stratificazione degli elementi corporei sulla base del loro rapporto: « Significo posteris, quod aer est tenue aquae, et quod non separatur ab ea; quod si non esset terra sicca, super eam aqua humida non maneret. », Ibid., sermo IV, p. 111. Le unioni tra elementi sono basate, anche qui, sulle dinamiche tra le qualità contenute dagli elementi, e che, in definitiva, si risolvono nel nutrirsi reciproco dei contrari. Il legame tra la *Turba* e il *De Secretis* emerge in diversi altri aspetti, su alcuni dei quali ci soffermeremo più avanti, chiedendoci innanzitutto se vi sia un nesso tra le tematiche elementari della *Turba* e del *De Secretis* e, in tal caso, se il *De Secretis* non possa essere considerato a pieno diritto tra gli iniziatori di quella tradizione alchemica che dal mondo arabo è penetrata nel mondo latino a partire dal XII sec.

ne come immediata conseguenza dell'unione del caldo e del freddo. Si potrebbe spiegare questa dinamica ipotizzando che l'umidità sia considerata la 'parte occulta' del freddo. Ciò sembrerebbe confermato da quanto dice il testo latino subito dopo: « Dum itaque frigoris humiditas calorem ingreditur, frigus, terminata siccitate, relinquitur » (f. 9v). L'umidità del freddo entra, dunque, nel caldo e, a quel punto, sembrerebbe intendersi, il secco separato rimane col freddo. Il testo rimane ambiguo, invece, riguardo a ciò da cui il secco viene separato. Potremmo ipotizzare, forse, che si intenda separato dal caldo di cui potrebbe costituire la parte occulta. Così si comprenderebbe in che senso è stato scritto che nell'unirsi del secco col freddo e dell'umido col caldo, il secco e l'umido non si nutrono del freddo e del caldo ma delle loro parti occulte: il secco, unendosi col freddo, si nutrirà del suo contrario che è la parte occulta del freddo, cioè l'umido; l'umido, unendosi col caldo, si nutrirà del secco che sarebbe il suo contrario e la parte occulta del caldo.

L'idea che l'umido e il secco esistessero già assieme al caldo e al freddo, sebbene ad un livello occulto, si evince anche da ciò che leggiamo immediatamente dopo nel testo: « Humor enim et siccitas ex propria subtilitate semper interiorius occultantur, quousque caloris et frigoris adiunctio ea reducant exteriorius » (f. 9v). Ma come conciliare l'idea che secco e umido siano proprietà occulte di caldo e freddo con la loro nascita dal connubio di quelli? Ciò è plausibile se consideriamo l'idea del 'connubio' espressa in questo testo. Il 'connubio', sul modello della generazione animale, avviene in base ad una dinamica di attrazione dei contrari e genera una prole. Tuttavia esso sembra essere fecondo solo in quanto le parti che si uniscono sono già, a loro volta, unite ad un'altra sostanza: in tal modo una parte produce sull'altra una scissione. Ciò sembra emergere in tutte le unioni elementari e verrà esaminato nel paragrafo 9 di questo studio, dedicato alla formazione delle nature corporee. Lì, infatti, i termini « quassavit », « calcavit », « disiunxit », « dissolvit », indicano ciò che avviene nell'incontro tra due elementi, e cioè che la scissione prodottasi all'interno di entrambi è la condizione per la formazione di un nuovo composto. E ciò che viene detto « separatio atque disiunctio, ut supra dictum est, in rerum fuit exordium » (f. 9v), si può, forse, estendere ad ogni cosa che viene generata in natura.

È possibile interpretare questa scissione come la separazione della parte manifesta da quella occulta. Nel caso del caldo e del freddo, infatti, avviene come se la loro unione separasse, rispettivamente dal primo e dal secondo, il secco e l'umido che, così, vengono ad avere un'esistenza autonoma mentre prima erano le parti occulte dei due. Nel momento del connubio del caldo e del freddo, dunque, secco ed umido diventano identificabili come tali. In questo senso sono la loro prole.

Una volta uniti il secco e il freddo da un lato e l'umido e il caldo dall'altro, l'incontro fra queste due coppie genera un'unione tra caldo e secco e una tra freddo e umido: « Dum itaque univversa hec quatuor – calor videlicet humori, frigus siccitati – sub eodem acervo concurrent, fetus diversos – hunc dico frigidum et humidum, illum calidum et siccum – provenire necesse est » (f. 9v). È interessante rilevare che l'unione che genera questa nuova prole (cioè acqua e fuoco) è conforme al dinamismo sopra descritto: incontrandosi secco-freddo e umido-caldo, infatti, il caldo si unisce al secco perché si nutre in realtà della parte occulta di quest'ultimo, cioè, nel nostro caso, il freddo. Il freddo, a sua volta, separato dal secco si unisce all'umido, nutrendosi di quella che è, in questo caso, la parte occulta di quest'ultimo, cioè il caldo. La stessa dinamica, cioè il nutrirsi di una parte con la parte occulta dell'altra può spiegare anche i legami tra secco e freddo e umido e caldo. In tal modo si formano, dunque, l'elemento freddo-umido (acqua primordiale) e quello caldo-secco (fuoco primordiale).

Per riassumere schematicamente questa dinamica possiamo dire che dal dinamismo del calore, inteso come sostanza ignea, si genera una polarità tra le qualità di caldo e freddo. L'unione di caldo e freddo genera il secco e l'umido. Formatesi, dunque, le quattro qualità dalle loro combinazioni si generano quattro elementi primordiali: terra (freddo-secco); aria (caldo umido); acqua (freddo-umido); fuoco (caldo-secco).

Siamo, dunque, di fronte ad un testo in cui la visione classica di origine greca degli elementi e delle loro unioni è intessuta e, direi, sostanziata, da caratteristiche che hanno palesemente una fonte diversa. E forse non è del tutto inopportuno richiamare, a proposito della dinamica interiore-estriore, l'analogia con dottrine alchemiche che si rifanno a tradizioni imamitiche. Già P. Lo-

ry ha mostrato come la letteratura ermetica araba debba molto, proprio nei suoi aspetti alchemici, all'esoterismo islamico⁽³⁹⁾. Saranno, tuttavia, necessari ulteriori e più approfonditi studi per verificare con maggiore completezza questa ipotesi.

b. Connubio e trasformazione. Quando nel nostro testo si parla di unione di freddo e umido, di caldo e secco, o di qualunque altra unione, non si intende la semplice somma di qualità che, se fosse tale, darebbe un uguale risultato ad uguali qualità sommate. Trattandosi invece di un rapporto tra qualità, l'unione di freddo ed umido (l'elemento primordiale acqua) è diversa dall'unione delle stesse qualità che vi era all'inizio (cioè quella in cui l'umido era la parte occulta del freddo), perché nasce da relazioni diverse. L'originario connubio tra caldo e freddo (umido) modifica la loro stessa natura instaurando relazioni nuove (umido-caldo e secco-freddo) dalle quali avrà luogo un'unione tra secco e caldo e umido e freddo, diversa dalla precedente perché nasce da una materia (e dunque dalle sue interne relazioni), che si è già trasformata rispetto a quella iniziale. Anche questa concezione potrebbe avere un profondo significato nella tradizione alchemica sia islamica che latina, perché rimanda ad un problema che P. Carusi definisce « squisitamente chimico »: quello dell'irreversibilità delle trasformazioni che avvengono nella materia⁽⁴⁰⁾. L'irreversibilità della trasformazione alchemica, e probabilmente di quella naturale descritta nel *De Secretis*, è dovuta al fatto che il suo prodotto non è dato dalla somma delle sostanze, ma dal loro rapporto, e questo, d'altra parte, garantisce che quanto avviene sia davvero una trasformazione e non una semplice addizione di elementi. Le sostanze che vengono unite entrano in relazione fra loro e si modificano reciprocamente, pertanto non è più possibile ottenere dal prodotto che risulta i componenti iniziali. È per questo che la nuova unione di caldo e secco e di freddo e umido

(39) « Nous rejoignons ici la bipolarité classique de la pensée ésotérique islamique entre le *zahir* (l'apparent, le sensible) et le *bâtin* (le caché, l'implicite): le *zahir* manifeste ce qui est actualisé, mais l'alchimie est une science du *bâtin* visant à la découverte des dimensions potentielles en présence. », cfr. P. LORY, *Alchimie et Mystique en Terre d'Islam*, Paris, 1989, p. 36.

(40) Riferendosi allo sviluppo dell'alchimia nell'Islam medievale, P. Carusi espone la posizione di coloro che ritengono che nelle reazioni alchemiche avviene « una trasformazione profonda dell'intima natura della materia, dal momento che si tratta di trasformazioni irreversibili, e che non è più possibile tornare dai prodotti ai reagenti », cfr. P. CARUSI, *La tradizione «araba» di Ermete Trismegisto e i contenuti delle scienze alchemiche*, in *Atti del I° Convegno di Storia della Chimica*, 1985.

non è come quella originaria che, essendo stata trasformata dall'unione del caldo col freddo, è scomparsa come tale, ma ha prodotto delle sostanze dalla cui relazione ora nascono le nuove.

c. Manifesto e occulto. A questo punto emerge con chiarezza come nel *De Secretis* il manifesto e l'occulto siano rappresentati di volta in volta da parti diverse a seconda delle mutue relazioni e combinazioni che avvengono tra le diverse sostanze. Lungi dunque dal voler fissare come tali l'esistenza di una o un'altra qualità, il manifesto e l'occulto rappresentano l'equilibrio raggiunto in un dato momento dalla relazione fra diverse qualità. Questo equilibrio definisce il potere causale delle sostanze, risultando dal rapporto verificatosi in un certo momento fra le diverse qualità di cui sono composte. E tale equilibrio è di volta in volta modificato dal continuo interagire tra le qualità secondo l'azione che è loro propria (scaldare, raffreddare, seccare, umidificare).

Il rendersi manifesto di ciò che prima era occulto è interpretato, nel *De Secretis*, anche come un passaggio dall'« interno all'esterno »: una certa qualità che prima era presente all'interno di un composto o di un elemento viene, grazie alla sua unione con altre qualità, ad « esteriorizzarsi ». Il passaggio dall'occulto al manifesto è, dunque, già l'effetto di un'azione causale, il risultato di una certa interazione. Una natura presente in stato latente in un corpo viene, cioè, esteriorizzata, e manifestata, perché diventa nutrimento di ciò che sta attorno ad essa in virtù dell'attrazione dei contrari.

Più avanti, parlando già delle nature corporee a proposito della formazione dei vegetali, si dirà nel *De Secretis*: « Unde manifestum est quoniam quatuor naturarum quedam facta est applicatio, exteriorum videlicet cum interioribus, superiorum cum inferioribus iniecta societas, ut hec ab illis iuxta materie et copulationis qualitatem fomentum accipiant » (f. 18). La dinamica interno-esterno, dunque, istituisce anche il nesso tra « ciò che sta sopra » e « ciò che sta sotto », nella misura in cui l'esteriorizzarsi di una qualità è l'espressione di una sua unione con ciò che sta attorno ad essa.

Tra tutte le cose composte di elementi avvengono, in tal modo, scambi sia nella direzione esterno-interno che in quella superiore-inferiore, istituendosi così la trama di interazioni che attra-

versano tutto il cosmo, dagli astri ai minerali. È in base a questo che possiamo leggere la reciproca derivazione delle cose superiori ed inferiori che leggiamo all'inizio della *Tabula Smaragdina*, e che non è dunque un'astratta affermazione di un principio di corrispondenza ma, piuttosto, il risultato di queste complesse dinamiche: « Superiora de inferioribus, inferiora de superioribus, prodigiorum operatio ex uno, quemadmodum omnia ex uno eodemque ducunt originem... » (f. 31).

d. Concezione « triadica ». Riassumendo il complesso procedimento descritto nel *De Secretis*, possiamo dire che l'unione di due sostanze provoca una scissione all'interno di entrambe; sulla base di questa scissione avviene una ricomposizione diversa tra le parti divise. È solo in questa ricomposizione che ciò che prima era occulto diventa adesso manifesto.

La separazione, la scissione prodotta dall'incontro e dalla mescolanza tra cose diverse è, dunque, l'origine e il fondamento di tutte le cose naturali ed è la modalità secondo cui avvengono tutte le dinamiche causali il cui soggetto è sempre un 'connubio'.

Sembrerebbero, così, concettualizzate in maniera sorprendentemente chiara le fasi dell'operare alchemico, in cui la creazione del prodotto è ottenuta attraverso la separazione degli elementi a partire da un composto originario. J. Lindsay, nella sua importante ricostruzione delle fonti del pensiero alchemico, riferisce che Zosimo attribuisce ad Hermes la « concezione triadica » del processo alchemico⁽⁴¹⁾. Secondo tale concezione la trasformazione alchemica si svolge a partire da un'unità originaria (nel caso del *De Secretis*, ad esempio, la coppia caldo-freddo), che attraverso una separazione (nel *De Secretis* delle qualità occulte da

(41) Delle testimonianze riportate la prima è di Zosimo, alchimista del III-IV sec. D. C., la seconda di un più tardo commentatore: « The present [chemical] composition, once set in movement, leaves the state of monad in order to constitute itself as a triad by driving out the mercury. Constituted as a monad that overflows as a triad, it is a continuum; but in return constituted as a triad with three separated elements, it constitutes the world by the providence of the First Author, Cause and Demiurge of Creation, who henceforth is called Trismegistos in the sense that he envisaged what he has produced, and what produces it, under triadic mode. »; « The first of the chiefs of Goldmaking is Hermes, called Trismegistos, who has received this name, not only because the present operation is made according to three activities of the power, but because he observed that other operations than this are also made according to three distinct ontological essences. He it is then who has first written on the great mystery », cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., p. 177. Sulla figura di Hermes padre dell'alchimia cfr. anche L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, I, Clermont, Paris, 1876, p. 196 e FESTUGIERE, *La Révélation* cit., cap. vii.

quelle manifeste), giunge ad una nuova, più perfetta ricomposizione (anche il tema del perfezionamento raggiunto attraverso questo processo è presente nel nostro testo). Questa dinamica si ripete, nel *De Secretis*, in tutte le fasi delle trasformazioni che conducono alla formazione del mondo naturale. Lindsay sottolinea che tale visione alchemica concettualizza il momento dinamico della trasformazione in cui, simultaneamente, avvengono una scissione e una ricomposizione: « This important statement deepens the triadic concept by applying it directly to the moment of change, in which simultaneously there occur an act of union and an act of expulsion, of negation »⁽⁴²⁾. Queste tre fasi del processo, inoltre, costituirebbero tre differenti essenze ontologiche.

Attraverso l'idea che la scissione tra le qualità, che è il nucleo dell'operare alchemico, abbia addirittura una densità ontologica possiamo leggere la forte consistenza assunta dal momento del prodursi del cambiamento.

Lindsay stesso sottolineava che il modello offerto dal processo alchemico attribuito ad Hermes è modello dell'intero processo di trasformazione di una materia e non dell'effetto di quel processo: « This pattern is not a change product, is not something that has only a limited application; it is creative or formative pattern of all process »⁽⁴³⁾. Un modello cioè che offre la possibilità di pensare il momento della trasformazione dandogli una consistenza pari a quella delle cause e degli effetti della trasformazione stessa: questo è il valore essenziale dello schema triadico ermetico. D'altra parte, l'elaborazione di queste categorie consente di pensare la realtà naturale in termini essenzialmente dinamici.

Nel *De Secretis* la consistenza attribuita al passaggio da una natura ad un'altra (o da un elemento ad un altro) in seguito ad un'interazione, ossia ad una scissione tra elementi, emerge a livello linguistico nel termine « non-natura »⁽⁴⁴⁾, utilizzato dallo

(42) Cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., p. 177. Sulle tre fasi dell'operare alchemico cfr. anche l'analisi di un testo alchemico, attribuito ad un allievo di Apollonio di Tiana, condotta da P. CARUSI, in *Animalis Herbaris Naturalis, Considerazioni parallele sul «De anima in arte alchimica» attribuito ad Avicenna e sul «Miftah al-hikma» opera di un allievo di Apollonio di Tiana*, in *Micrologus*, III (1995), pp. 45-74. Nei testi analizzati da P. Carusi si può scorgere una continuità rispetto alle tematiche che troviamo nel *De Secretis*.

(43) Cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., p. 177.

(44) Cfr. *De Secretis*, f. 18.

pseudo-Apollonio per indicare il mezzo della trasformazione, che non è una qualità, né un elemento, né una natura ma che, tuttavia, ha una sua propria consistenza. « Nam dum ea quod sui proprium erat exiunt et in non-naturas – 'singularis' dico – transeunt, etsi de naturis coniuga oriatur, non-naturas eam esse palam est » (f. 18). La realtà che si colloca nella fase intermedia della trasformazione non è altro che l'unione delle nature. E sebbene le nature siano la fonte del nuovo prodotto che si sta formando, la loro unione è definibile solo come non-natura poiché equivale alla loro scomposizione e perdita dell'originaria identità. « Non-natura » indica dunque una realtà che, pur non essendo identificabile né come qualità, né come elemento, né come natura, ha pur sempre una consistenza positiva.

Dice, inoltre, Lindsay « The alchemist is re-enacting the role of the demiurge »⁽⁴⁵⁾. Se consideriamo che nel nostro testo il moto-calore svolge un vero e proprio ruolo demiurgico, è vero che l'alchimista non farà che riprodurre ciò che il calore fa spontaneamente. Peraltro nell'alchimia è proprio il fuoco che rende possibile la trasformazione.

Le testimonianze dell'attribuzione ad Hermes di questo processo alchemico, ricostruite da Lindsay, innanzitutto confermano la figura di Hermes padre dell'alchimia, e, inoltre, aiutano a configurare in maniera più precisa il legame profondo del *De Secretis* con la tradizione ermetica. Non solo il *De Secretis*, presentato dallo pseudo-Apollonio come un testo che rivela i segreti di Hermes, offre un modello di sapere di tipo iniziatico, ma parte rilevante dei contenuti di questo sapere sembrano avere un'origine ermetica⁽⁴⁶⁾.

7. ELEMENTI INCORPOREI

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto come avviene nel *De Secretis*, la formazione dei quattro elementi: uno secco e freddo;

(45) Cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., p. 177.

(46) All'inizio del testo il traduttore racconta che nella città di Apollonio vi era una statua di Hermes su cui un'iscrizione invitava chi volesse scoprire i segreti della natura a scendere « sotto i suoi piedi ». Apollonio si addentra dunque nel sotterraneo che si trova sotto la statua di Hermes e, dopo l'incontro con una persona dall'aspetto simile al suo, vede la statua di un vecchio seduto con in mano una tavoletta, con accanto un libro. Capiremo, alla fine del

uno umido e caldo; uno freddo e umido e uno caldo e secco. Non si tratta ancora, tuttavia, dei quattro elementi corporei, come emerge dal fatto che più avanti (nel libro sui vegetali) si spiegherà come dall'unione di questi elementi nascano le quattro nature corporee (fuoco, aria, acqua, terra), in un paragrafo intitolato, appunto, « De naturis quatuor quas elementorum facit adiunctio » (f. 18). Ma la formazione di queste quattro nature è già preannunciata in questo paragrafo sulla materia delle cose, quando si dice che a partire dalle quattro unioni viste fin qui se ne predispongono altre quattro: « Dum itaque calidum et humidum, calidum et siccum, frigidum et humidum, frigidum et siccum concurrunt ad totius geniture complementum, et ut contraria perfectione non careant, contraria quatuor comparantur » (f. 9v).

Prima di passare all'analisi della nascita degli elementi corporei si può notare come queste unioni (che nel testo verranno indicate con il semplice termine di « elementi » e che io chiamo qui « elementi incorporei » per meglio precisarne la natura), sono formate da tutte le coppie di qualità possibili, fuorché da coppie di qualità opposte. Per comprenderne il motivo bisogna andare al libro sui vegetali dove leggiamo: « Quotiens igitur frigus a calore constat reperiri, dum illud calefit, et frigescit calor. Unde temperantiae equalitas, ex utriusque videlicet debilitate iniecta, necessario generatur et a propria condicione mutatum recedit. Siccitas item humori admixta, siccitas humefacta et humor debilitate propriam amittunt » (f. 17v-18). L'unione dei contrari, dunque, poiché essi si nutrono l'uno della natura dell'altro, potrebbe condurre, nel caso che fossero presenti in uguale quantità, all'abbandono della propria natura. I contrari, perciò, pur interagendo tra loro, e cioè alimentandosi l'uno dell'altro, non possono formare, come tali, un legame dall'esistenza stabile. Il loro rapporto, pur rimanendo il nucleo fondamentale di tutte le unioni, sarà mediato dalla distinzione tra ordine manifesto e ordine occulto. Il rapporto fra contrari, cioè, che è il legame di tutte le unioni,

testo, che il vecchio è Hermes e che l'intero contenuto del *De Secretis* corrisponde a quanto era scritto in quel libro. Infatti Apollonio prima di passare ad esporre il contenuto della « Tavoletta che stava nelle mani di Hermes » (la « Tabula Smaragdina » che chiude il *De Secretis*), dice di aver descritto le cause occulte delle cose che il libro di Hermes conteneva e aggiunge inoltre: « Questi sono i segreti di Hermes », cfr. *De Secretis*, f. 31.

sembra essere fecondo soltanto se ciascuno di essi è già in una 'relazione interna' con un'altra qualità, che viene definita come sua parte occulta. Altrimenti avverrebbe una continua trasformazione di un contrario nell'altro che impedirebbe la produzione di nuove unioni, cioè di nuove realtà, e sarebbe infecondo. Ciò conferma e spiega perché, nei legami che abbiamo visto, ogni qualità si nutre della parte occulta della qualità cui si lega. Lo scarto tra il manifesto e l'occulto rende possibile il nutrirsi delle qualità l'una dell'altra (cosa che peraltro istituisce il legame stesso), evitando l'esaurirsi dell'una nell'altra.

8. MATERIA INCORPOREA

Abbiamo esaminato, fino ad ora, l'intera composizione della « materia » che nasce dall'azione divina e che è costituita dalle quattro qualità. Essa, come abbiamo visto, assume, grazie al calore di cui è costituita, una struttura ordinata e le quattro qualità si presentano già disposte secondo una logica funzionale all'azione causale: la distinzione tra una parte manifesta, esterna e attiva, e una occulta, interna e latente.

Questa « materia » svolge, innanzitutto, un ruolo intermedio tra le cause metafisiche di cui si parla all'inizio del *De Secretis* e le cause propriamente materiali, cioè corporee, di cui si parlerà più avanti.

Inoltre, essendo il contenuto di cui tutte le realtà si compongono, essa rappresenta il legame materiale tra tutte le parti del cosmo e il veicolo dell'influenza delle une sulle altre. Il caldo, infatti, di cui il freddo è il limite e secco e umido sono le loro parti occulte, è il substrato di cui realmente si compone l'intera realtà, dagli astri all'uomo. Così questa sostanza concretizza su un livello materiale l'unità del tutto.

Nel libro del *De Secretis* dedicato ai vegetali si parla proprio di una materia primordiale che unisce tutte le cose perché tutte sono da essa costituite: « Ex supradictis quidem manifestum esse arbitror, quoniam primordialis materia universas rerum species comprehendit... » (f. 16). E, tuttavia, questa materia unica si manifesta in molteplici forme, odori e sapori a partire dalla interna duplicità che la contraddistingue: « Unde quod duplici copulatur origine, pro multiplici alternarum partium successu et efficaciori

potentia, diversitatis expers nullatenus deprehendi potest » (f. 16). Si tratta, dunque, di una materia che è anche substrato di tutti i fenomeni. Come abbiamo visto nel paragrafo 3 di questo lavoro, il riferimento ad una materia primordiale pone problemi interpretativi di non facile soluzione. Tuttavia se essa possiede, così come è stato ipotizzato, una natura ignea, non va intesa come substrato passivo dei fenomeni ma, piuttosto, come dotata di un intrinseco dinamismo. In tal caso la nascita delle realtà corporee si potrebbe interpretare nei termini di una diversa stratificazione dell'unica materia di cui la realtà cosmica si compone, materia pensata come dinamismo fra poli opposti, come attività che, ad un certo livello delle relazioni che essa crea, diventa corpo. In tal senso l'espandersi e rarefarsi del calore nella sublimazione potrebbe essere paradigmatico di ciò che avviene nella natura.

È interessante notare che dall'unicità della materia di cui si compongono si deduce, nel *De Secretis*, che tutti i minerali possiedono un'unica essenza e che, dunque, malgrado le loro differenze, possono assumere una natura aurea che rappresenta la loro comune perfezione: « Unde manifestum est quoniam omnium corporum essentia aurum: huius quoque et illorum una eademque materia. Verum quia, ut iam dictum est, incursu accidentium variantur, ab ipsius auri proprietate, colore, sapore et odore, non tamen materia, necessario dissentiant - prout humanitas ipsa, ut genitalis creationis perfectione gauderet, primum subit initium » (f. 12). Anche da questa argomentazione si comprende che la materia unica di cui si parla, essendo messa in relazione con un'unica essenza, difficilmente può essere intesa come materialità passiva.

Il suo essere 'substrato' dei fenomeni sembra, pertanto, più vicino al diffondersi dello pneuma stoico in tutte le parti del cosmo piuttosto che ad una materia primordiale puramente ricettiva, così come viene concepita nella cosmologia platonica e aristotelica (47).

(47) Credo sia interessante rilevare un particolare parallelo tra la cosmologia del *De Secretis* e alcuni aspetti della cosmologia stoica. Quest'ultima pone agli studiosi ancora molti problemi, anche perché spesso tra diversi esponenti dello stoicismo vi sono, al riguardo, sostanziali differenze. Servendomi dello studio di M. LAPIDGE, *aggius nō magis: A Problem in Stoic Cosmology*, in *Phronesis*, XVIII (1973), pp. 240-278, sulla distinzione tra principi ed elementi nello stoicismo, vorrei però indicare alcune analogie tra le due cosmologie. Gli stoici pongo-

Ciò sarebbe confermato anche da un'altra importante caratteristica di questa sostanza primordiale: la sua 'incorporeità'.

Diversamente dai corpi che formano il mondo sublunare, la materia primordiale è impercettibile. Infatti, le quattro nature corporee (fuoco, aria, acqua e terra), da cui hanno origine i corpi, non si sono ancora formate. Si tratta, piuttosto, di una materialità *sui generis* che si esprime esclusivamente in un processo di rarefazione e condensazione originato dal calore e, dunque, intrinsecamente dinamica.

Tuttavia, il problema di come nasca un ordine di realtà corporeo e sensibile da qualità che non sono intese come corpi non presenta una soluzione immediata, e richiede una riflessione ulteriore su come vengano intese le qualità primarie e su quale sia la loro consistenza.

La distinzione, comune nella tradizione ermetica cui il nostro testo appartiene, tra elementi incorporei ed elementi corporei, e le sue implicazioni astrologiche presenti nel *De Secretis* ⁽⁴⁸⁾ potrebbe avere una fonte anche nei culti misterici.

Nel suo importante studio sulle fonti del pensiero alchemico di Jābir Ibn Ḥayyān, P. Kraus ha ipotizzato che la concezione

no all'inizio della creazione del cosmo due principi, uno attivo e l'altro passivo. Tali principi sono concepiti come aspetti di un medesimo processo e di una medesima sostanza precosmica da cui vengono generati il cosmo e tutti i suoi componenti, innanzitutto i quattro elementi. Anche nella cosmologia delineata nel *De Secretis* all'origine della generazione del cosmo vengono posti due principi, caldo e freddo, che però hanno un'unica radice, il movimento, e sono considerati come l'aspetto attivo e quello passivo di un unico processo. Se ci riferiamo alla cosmologia di Zenone, le somiglianze con il nostro testo diventano ancora più precise. I due principi, attivo e passivo, sono identificati da Zenone con coppie di termini che hanno un uguale riscontro nel *De Secretis*: fuoco e acqua, maschile e femminile, sperma e umidità femminile, cfr. I. VON ARNIM, *Stoicorum vetera fragmenta*, I, Lipsiae-Stuttgart, 1903, 85, 127, 128, 129. Per Zenone, inoltre, come per l'autore del *De Secretis*, la generazione cosmica segue le stesse dinamiche della generazione animale. Nel suo studio, Lapidge ha mostrato il rapporto tra questi termini della cosmologia stoica e il problema della materia. Sostanzialmente, secondo lo studioso, nel pensiero stoico c'è la presenza di un monismo della materia, per cui attivo e passivo sono aspetti di una sostanza corporea da cui provengono tutti i fenomeni che avvengono nel cosmo. D'altra parte la causalazione per gli stoici avviene sempre in termini materiali; solo una materia può agire su un'altra. Questa materia precosmica, dunque, attiva e passiva insieme, sempre costante, costituirebbe il legame fra tutte le trasformazioni naturali, essendone come un substrato, una fonte. Essa, inoltre, sarebbe distinta dalla materia dei corpi delle cose particolari, e i corpi delle cose rappresenterebbero una particolare concentrazione della materia precosmica, cfr. anche S. SAMBORSKY, *Physics of the Stoics*, London, 1959, ristampato a Westport-Connecticut, 1973, in part. pp. 1-20. Sarebbe interessante, pertanto, appurare se l'analogia tra il *De Secretis* e la cosmologia stoica possa essere estesa anche alla concezione della materia primordiale.

(48) BERTHOLOT, *Collection* cit., pp. 73-85.

degli elementi, che si evince dal *Sirr*, presente nella tradizione platonica, pitagorica, orfica ed ermetica, possa avere un'origine anche nella divinizzazione degli elementi propria, in particolare, del culto mithraico ⁽⁴⁹⁾.

A questa ipotesi potremmo aggiungere un ulteriore elemento storico che ci dà l'idea della complessità della tradizione ermetica araba cui il nostro testo è legato: l'influenza che il culto di Mithra ha esercitato nella città mesopotamica di Harrān, conosciuta soprattutto per i culti astrali dei Sabei, che si consideravano discendenti di Hermes.

Gli abitanti di questa città si rivolgevano ad Hermes (Agathodaimon) come loro protettore già prima dell'epoca islamica ⁽⁵⁰⁾, e quando nell'800 il califfo al-Ma'mūn, in visita alla loro città, avrebbe chiesto loro di chiarire la loro appartenenza ad uno dei popoli del Libro citati nel Corano, essi avrebbero detto di essere i Sabei e di riconoscere in Hermes (Idrīs del Corano) il loro profeta ⁽⁵¹⁾. È dunque ai Sabei che dobbiamo l'identificazione di Hermes con Idrīs circolata nel mondo islamico ⁽⁵²⁾.

(49) Cfr. KRAUS, *Jābir* cit., p. 176. Nel culto di Mithra, Dio di origine indo-persiana associato alla luce e mediatore tra il mondo degli uomini e quello delle sfere eteriche, gli elementi, creati da lui originariamente, sono considerati manifestazioni delle divinità. In continua lotta tra loro, si 'divorano' vicendevolmente ma le costanti trasmutazioni e le infinite ricombinazioni producono tutti i fenomeni della natura. Tra i quattro elementi il fuoco, associato a Mithra, assume un ruolo preponderante come fecondatore della natura, simile all'*igneus vigor* stoico. Con la diffusione di questo culto in Babilonia, il nucleo iniziale delle sue concezioni si arricchisce grazie all'assimilazione dei culti astrali della Mesopotamia. Le divinità vengono, dunque, associate ai pianeti, ai quali sono attribuite particolari virtù e consacrati i giorni della settimana e i sette metalli, oltre che i gradi di iniziazione delle anime. Cause indiscusse di tutto ciò che avviene sulla terra, i pianeti, in quanto dotati di spirito, intelligenza e passioni, accolgono le preghiere e i sacrifici degli uomini. Quando, dunque, il culto di Mithra viene assimilato nel mondo romano presenta già una complessa stratificazione di apporti e significati diversi; cfr. F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1902, pp. 89-124.

(50) Cfr. F. E. PETERS, *Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism*, in *Intellectual studies on Islam*, Salt Lake City, 1990, pp. 185-218. Sui rapporti tra i Sabei ed Hermes cfr. anche l'antica testimonianza in B. D'HERBELLOT, *Bibliothèque* cit., p. 450: « Les Sabiens ... ont par une tradition superstitieuse, qu'Edris ou Enoch avoit appris de Seth fils d'Adam, l'Astronomie, & le culte de la Religion qu'ils professent... ».

(51) D. CHWOLSOHN, *Die Sabier und der Sabismus*, Saint-Petersbourg, 1856, ristampato ad Amsterdam nel 1965, pp. 12, 182 (Chwolsohn identifica i Sabei del Corano con i Mandei); J. HARRÉ, *Analyse critique des traditions arabes sur Les Sabéens Harraniens*, Tesi di Dottorato discussa nell'Università di Uppsala nel 1972, pp. 4-12 (sull'identificazione dei Sabei con i Mandei); M. TARDIEU, *Sabéens coraniques et Sabéens de Harran*, in *Journal Asiatique*, 274 (1986), pp. 1-44; sulla distinzione proposta da M. Tardieu tra Sabei pagani e Sabei filosofi cfr. anche C. BAFFIONI, *Traces of «secret sects» in the Rasā'il of the Ikhwān al-Ṣafā'*, in *Shī'a Islam, Sect and Sufism*, Utrecht, 1992, pp. 10-25.

(52) Per le menzioni di Idrīs nel Corano cfr. I. XIX, 57 e I. XXI, 85 in *Il Corano*, (trad. e comm. di A. BAUSANI), Firenze, 1978, 1989.

Riguardo alle tematiche alchemiche, J. Lindsay sottolinea come i Sabei raccolgano l'eredità dell'ermetismo greco e, d'altra parte, riconosce una relazione tra i misteri di Mithra e la tradizione ermetica alchemica⁽⁵³⁾.

Più recentemente i rapporti tra i culti e i sacrifici indirizzati ai pianeti della religione astrale harraniana e le concezioni di derivazione mithraica sono stati oggetto di un approfondito studio di T. Green⁽⁵⁴⁾. Ad Harrān, dunque, confluiscono le tematiche alchemiche provenienti dall'ermetismo greco e dai culti mithraici, oltre alle dottrine di stampo neoplatonico, e si combinano con l'astrologia babilonese. Nella sintesi di elementi e tradizioni diverse operata ad Harrān si configura la complessità e l'originalità dell'ermetismo arabo, di cui questa città sarà il centro⁽⁵⁵⁾. Nella tradizione harraniana in particolare, il naturalismo delle religioni misteriche e l'alchimia dell'ermetismo greco-egiziano si intrecciano all'astrologia babilonese, nella cornice dell'unità del tutto⁽⁵⁶⁾. Ed è nel solco di questa tradizione articolata che alchimia e astrologia vengono a far parte di un unico orizzonte concettuale.

Tramite la tradizione di Harrān, cioè in una stretta connessione con le tematiche e le pratiche astrologiche, la concezione degli elementi sviluppata all'interno del culto di Mithra potrebbe essere penetrata nella tradizione ermetica araba. È dunque possibile, forse, ipotizzare che il forte intreccio tra elementi astrologici ed elementi alchemici presente nel *De Secretis* debba qualcosa a questo secondo innesto prodottosi ad Harrān. Degli aspetti di questo testo presi in considerazione nel presente lavoro due possono, infatti, considerarsi espressione di tale intreccio: innanzi-

(53) Cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., pp. 172-173, 34-37. Sull'antichità dell'alchimia ad Harrān cfr. anche H. E. STAPLETON, *The Antiquity of Alchemy*, in *Ambix*, 5 (1953), pp. 1-43, in part. pp. 22-43.

(54) Cfr. T. GREEN, *The city of the moon god*, Leiden-New York-Köln, 1992, in part. pp. 64, 175, 203-204, 210, 213.

(55) La possibilità di un apporto specifico dell'ermetismo arabo alla tradizione ermetica classica è stata avanzata già da PLESSNER, *Hermes Trismegistus* cit., pp. 45-59.

(56) Ciò non risolve, naturalmente, la questione del rapporto tra i Sabei e la tradizione gnostica, cfr. E. BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman*, in *Revista degli studi orientali*, II (1909), pp. 717-756 e TARMER, *Sabiens coraniques* cit. Tuttavia la concezione ermetica della realtà presente nei testi esaminati è chiaramente unitaria piuttosto che dualistica e, almeno rispetto ad essi, la giusta valutazione del ruolo della tradizione harraniana è quella espressa dalle parole di T. Green: « But more importantly, it is clear from the accounts above, that whether true or not, what Mas'udi and Biruni are describing as the beliefs of the Harranians is not gnosticism, but rather, Hermeticism, a Hermeticism enlivened by a heavy dose of Neoplatonic and Neopythagorean doctrine », cfr. GREEN, *The city* cit., p. 116.

tutto l'associazione tra pianeti e metalli sulla base della prevalenza in ognuno di determinate qualità; in secondo luogo, e più in generale, l'interpretazione delle corrispondenze e delle dinamiche causali che avvengono tra tutte le parti del cosmo sulla base dell'azione degli elementi.

9. DAGLI ELEMENTI INCORPOREI ALLE NATURE CORPOREE

Abbiamo visto che le quattro qualità primarie generano quattro elementi incorporei caratterizzati dall'unione di due qualità (e dalle loro rispettive parti occulte). Vedremo adesso che le nature sembrano a loro volta formate dall'unione di due elementi: in ogni natura, dunque, sono presenti tutte le quattro qualità. I legami che si formano dando vita alle nature implicano così sia l'esistenza di legami stabiliti fra le qualità (elementi incorporei), sia le distinzioni fra manifesto e occulto all'interno di ogni qualità.

Tenendo presenti gli stessi principi che spiegano i legami di tutte le unioni naturali, consideriamo adesso come essi funzionino nella creazione delle quattro nature corporee a partire dai quattro elementi incorporei. Nel libro sui vegetali, dopo un paragrafo, *De causa et origine nascentium*, in cui viene descritta la formazione dei vegetali a partire dai quattro elementi corporei (le nature), si spiega, nel paragrafo *De naturis quatuor quas elementorum facit adiunctio*, come i quattro elementi (incorporei) formino le nature (corporee). Le nature di cui si parla sono, infatti, fuoco (*ignis*), aria (*aer*), acqua (*aqua*) e terra (*terra*), mentre gli elementi, dalla cui unione esse provengono, sono i quattro elementi incorporei.

La prima di queste unioni genera il fuoco. Il testo non dice esplicitamente quali elementi producano il fuoco, ma ciò si può facilmente desumere dalle dinamiche che vengono descritte per spiegare la sua formazione. Si dice precisamente: « Calor enim dum humore iuvante siccitatem congregitur, ea inde extat humidior; siccitas itidem frigiditatis adminiculo – ut que eiusdem est generis – calorem dissolvit et se ipsam humectat... » (f. 18). Caldo e secco, sostenuti rispettivamente dall'umido e dal freddo, che potrebbero essere le loro rispettive parti occulte, si uniscono generando la natura ignea. Dalla descrizione di ciò che avviene si

può rilevare che sia il caldo che il secco operano attivamente nell'unione da essi prodotta. Questo, assieme all'esplicitazione dei rispettivi sostegni, ci dice che i due elementi che formano quest'unione potrebbero essere caldo-umido e secco-freddo. (Nello scrivere le unioni tra qualità elementari porrò sempre per prima quella manifesta).

L'autore del nostro testo, inoltre, ci avverte che a questo punto si sta parlando della produzione di corpi: « Que dum sic reparata unde quasi corpus efficiunt... » (f. 18). Il fuoco è dunque caratterizzato dall'unione di caldo e secco, ma ciò non implica l'eliminazione del freddo e dell'umido, che pure hanno concorso a produrlo.

Seguiamo ora la formazione degli altri elementi corporei: dopo il fuoco, l'aria. La sua formazione è descritta in questi termini: « Humor rursum frigore iuvante calorem quassavit. Calore item siccitatis beneficio humorem quassante, utriusque in unum reditus aeriam produxit speciem... » (f. 18). Si evince, da ciò, che gli elementi incorporei che concorrono alla formazione dell'aria sono umido-freddo e caldo-secco. Nella formazione dell'aria, dunque, l'umido separa il caldo con l'aiuto del freddo e il caldo separa l'umido con l'aiuto del secco. La possibilità di tale separazione, e di quelle che avvengono nella formazione di tutte le altre nature, potrebbe essere data dal nutrirsi dei contrari l'uno dall'altro. In tal caso l'umido separa il caldo dal secco e si unisce al caldo nella misura in cui lo nutre con la sua parte occulta, cioè il freddo. Tale nutrirsi non solo provoca la scissione degli elementi originari, ma costituisce la base di una nuova ricomposizione, così come avveniva per la formazione degli elementi incorporei. La prevalenza di caldo e umido genera l'aria.

Per quanto riguarda l'acqua, « Humor item non sine caloris adiumento frigus calcavit; frigiditas denuo siccitate iuvante humorem dissolvit » (f. 18). In questo caso, dunque, l'umido, grazie al calore che potrebbe essere la sua parte occulta, separa il freddo dal secco mentre il freddo, a sua volta, separa l'umidità dal calore. Umido e freddo possono, a questo punto, unirsi dando vita all'acqua. Gli elementi originari che si incontrano nella formazione dell'acqua sono, dunque, umido-caldo e freddo-secco.

Nella formazione delle nature a partire dagli elementi, esse saranno costituite dalla prevalenza delle qualità manifeste degli elementi da cui sono generate, quelle, cioè, che agiscono attiva-

mente. Così, nel fuoco vi sarà una prevalenza di caldo e secco, mentre nell'acqua prevarranno il freddo e l'umido.

Per finire la nostra analisi della composizione delle nature corporee, andiamo alla costituzione della terra. « Aut siccitas cum calore frigus, ipsum cum humore siccitatem disiunxit... » (f. 18). Nella formazione della terra, dunque, la siccità separa il freddo (nutrendolo) col (suo) calore, il freddo separa la siccità (nutrendola) con la (sua) umidità. Emerge chiaramente, così, che gli elementi che concorrono alla formazione della terra sono secco-caldo e freddo-umido. La prevalenza di secco e freddo darà origine alla terra.

Volendo trarre delle conclusioni da quanto è stato esaminato, possiamo dire innanzitutto che nelle quattro nature sono presenti tutte le quattro qualità combinate in coppie di elementi.

Delle quattro qualità presenti nelle nature le due manifeste prevalgono sulle altre dando vita alla natura.

Anche all'interno delle nature, tra le qualità che vi prevalgono, sembra esistere una dialettica manifesto-occulto, esterno-interno. Nel caso del calore del fuoco si parla, infatti, di una sottigliezza (calore) esteriore; nel caso dell'aria si dice che essa è dentro calda e fuori umida; dell'acqua si dice che è fredda esteriormente e della terra che è secca esteriormente.

La prevalenza di due qualità in ogni natura riproduce una situazione simile a quella del legame tra due qualità che caratterizzava gli elementi incorporei. Tuttavia potremmo dire che le nature rappresentano qualcosa di più ampio rispetto agli elementi, poiché includono il rapporto fra due coppie di qualità (gli elementi), mentre gli elementi sono costituiti dal rapporto fra due sole qualità.

10. UNIONE DELLE NATURE CORPOREE

Le dinamiche dell'unione e delle interazioni fra le nature corporee sono l'oggetto principale del libro sui vegetali (L. III *De nascentium causa*). Principio del mondo vegetale è, dice il nostro testo, l'acqua: la sua unione con le altre nature genera tutti i tipi di vegetali. « Erit ergo omnium causa principalis, aque ipsius cum una aut duabus vel tribus naturis temperantia sive admixtio » (f. 17v). Questa unione avviene secondo le dinamiche che

abbiamo già descritto tra le qualità tenendo presente, però, la maggiore complessità del livello dell'azione delle nature corporee: in esso, infatti, sono comprese sia le relazioni fra gli elementi incorporei che danno vita alle nature, sia quelle fra le quattro qualità che danno vita agli elementi incorporei, sia la relazione originaria fra caldo e freddo dalla quale si originano le stesse qualità. In ultima analisi, quando le nature si uniscono, ad agire sono sempre le qualità primarie.

A proposito delle interazioni fra le nature corporee e la formazione dei corpi del mondo naturale, ci soffermeremo su un ultimo tema che può offrirci qualche elemento di riflessione sulla ricezione latina del *Sirr*.

Nel *De Secretis* si parla, proprio all'inizio del libro menzionato, di cinque principi senza i quali « niente inizia a nascere ». Dice precisamente il nostro testo: « Omnium itaque nativitatum causam atque materiam, harum decem qualitatum et elementorum quatuor, iuxta videlicet loci et temporis modum et secundum motus ipsos, maius etiam minusve, ad invicem producit conventus » (f. 18). L'unione delle dieci qualità⁽⁵⁷⁾ e dei quattro elementi costituisce, dunque, la 'materia e la causa' delle cose; e il tempo, il luogo, il moto, l'eccesso e il difetto, definiscono, nel mondo naturale, la modalità della loro unione. Ma « causam atque materiam » traducono qui il termine arabo *'illa* che significa soltanto causa. Il fatto che esso sia stato tradotto con un'endiade, causa e materia, in un brano in cui la traduzione latina è pressoché letterale, rimanda, a mio avviso, ad una peculiarità della concezione della causa naturale che troviamo nel *De Secretis*, e cioè il suo essere contemporaneamente principio e materia⁽⁵⁸⁾.

Non dimentichiamo che i traduttori latini del XII secolo venivano a conoscenza della fisica aristotelica sia attraverso le versioni arabe, sia attraverso ciò che di quella concezione era penetrato nei testi dei primi filosofi arabi. Nello stesso ambiente di Ugo di Santalla, ad esempio, era conosciuto il testo sulle cinque es-

(57) Per dieci qualità qui si intendono le opposte caratteristiche attribuite all'acqua e al fuoco: « Hec etiam, ut iam supra innuit, frigida est et humida, obscura, gravis, quieta, inanimata, sono carens et voce, comprehensa et necessaria. His ergo decem proprietatibus pertractatis, de igne consequenter erit exsequendum », cfr. *De Secretis*, f. 17v.

(58) Questa scelta lessicale del traduttore, cioè l'associazione dei termini causa e materia là dove nell'arabo si parla semplicemente di causa, ricorre più volte nel nostro testo, cfr. in particolare, *De Secretis*, l. II, ff. 8v-9, sulla causa delle cose.

senze attribuito ad al-Kindī, in cui viene esposta l'aristotelica distinzione tra materia e forma⁽⁵⁹⁾. E tuttavia l'intreccio di elementi aristotelici con motivi più strettamente alchemici rende del tutto peculiare la problematica della 'causa' nel nostro trattato: articolata in 'causa e materia', essa viene, da un lato, ricondotta alla forma e intesa come principio, ma, dall'altro, comunque considerata prodotto dell'unione reciproca delle qualità. L'interpretazione della causa (*'illa*) nel *De Secretis* mi pare, dunque, un esempio della peculiare ricchezza delle traduzioni latine dei testi arabi, dovuta alla pluralità di apporti e, dunque, di interpretazioni che contengono, e per cui essi divengono terreno fertile per l'elaborazione di nuovi concetti.

Di ciò credo sia un esempio la concezione dell' 'acqua' che ricorre più volte nel nostro testo, per cui essa è considerata 'forma' e 'principio' del regno minerale⁽⁶⁰⁾ e vegetale⁽⁶¹⁾, pur avendo una consistenza materiale. In tal senso ritengo che il termine « radix » esprima bene la sintesi di materia e forma che il concetto di causa implica nel *De Secretis*⁽⁶²⁾.

(59) Cfr. A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kūndī*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II (1897), pp. 28-40.

(60) « Omnium itaque fusilium corporum radix est vivum argentum. Ipsum autem nihil est aliud quam aqua intra mineriam inclusa », cfr. *De Secretis*, f. 11v.

(61) « Illic rursus dictu congruum estimo quoniam ista .V. animalium, sed etiam nascentium, genera aquam ipsam pro principali habent materiam, cum nullum istorum nec in genere nec in specie sine hac reperiri contingat. Unde et ipsa omnium nativitatum radix efficitur et causa », cfr. *De Secretis*, f. 17v.

(62) Vorrei, di passaggio, sottolineare un'analogia tra il nostro testo ed un esito della tradizione alchemica medievale nel XIV sec. e, in particolare, un aspetto della filosofia di Raimondo Lullo. In diversi testi a lui attribuiti, ad esempio il *Liber Mercuriorum* o la *Practica*, la forma, di cui gli individui si compongono assieme alla materia, è identificata con l'*aqua clara*, cfr. M. PEREIRA, *L'oro dei filosofi*, Spoleto, 1992, pp. 179, 189. Sebbene sia assai difficile dare un'interpretazione certa al riguardo, mi pare di sentire una certa assonanza con l'acqua definita nel *De Secretis* principio del mondo organico. Non credo si possa escludere che anche nel nostro testo, visto il ruolo centrale ad essa affidato nella produzione di questo mondo, vi sia una sua identificazione con la forma. Ciò, peraltro, spiegherebbe l'affermazione che la 'causa' nasce dalle qualità, l'acqua contenendole tutte. In questo senso può, ancora, venirci in aiuto il testo della *Turba Philosophorum* dove l'« aqua permanens » è identificata con l'« aqua munda » e l'« aqua vitae », forza spirituale insita nei corpi ed estraibile alchemicamente, cfr. RUSKA, *Turba Philosophorum* cit., *sermo* XIX, p. 129 e *sermo* XXI, p. 130. Anche questo parallelo sembra, dunque, condurci verso l'identificazione dell'acqua con la forma. Il nesso tra il testo della *Turba* e lo pseudo-Apollonio è, in questo caso, reso plausibile da due elementi. Innanzitutto, nel *sermo* XXI, dopo il passo sull'acqua richiamato, si riporta la celebre affermazione di Bolo di Mende: « ...quod scilicet philosophi dixerunt: « natura natura laetatur, natura naturam continet, ac natura naturam vincit. » », quasi ad indicare il nucleo di tutte le unioni naturali che l'acqua sintetizza. Secondo la ricostruzione di Lindsay, lo stesso detto attribuito nella *Turba* ai « filosofi », è attribuito da Bolo-Democrito, alchimista greco, ad Apollonio di Tyana, cfr. LINDSAY, *The origins of alchemy* cit., p. 106. Ma un altro elemento,

11. CONOSCERE E PERFEZIONARE LA NATURA

Vorrei, per finire, soffermarmi su un'ultima caratteristica che chiarisce il senso del nostro testo. Si tratta, cioè, di capire quale sia il motivo profondo dell'indagare i segreti della natura in cui il nostro autore è impegnato. Una cosa appare evidente: che la ricerca non è fine a se stessa ma ha immediate applicazioni pratiche.

Nel *De Secretis* il conoscere la natura è intimamente legato all'operare in essa: entrambi gli aspetti sono rappresentati, l'uno dallo stesso libro (il *De Secretis*) che contiene i segreti della creazione e delle cause delle cose, l'altro dalla « Tavola di Smeraldo » che spiega, invece, le tecniche per riprodurre la natura.

C'è, dunque, una corrispondenza tra il conoscere i segreti della natura e la riproduzione della stessa natura: la conoscenza è, così, orientata alla pratica ed, anzi, è lo stesso fondamento dell'operare umano. E da un lato, operare per riprodurre la natura definisce i limiti di questo agire, subordinandolo all'obbedienza delle leggi attraverso cui si producono tutti i fenomeni e, in ultima analisi, ad una precisa visione cosmologica in cui tutte le realtà sono legate fra loro. Dall'altro l'operare introduce nella natura una sorta di tensione verso la perfezione, rappresentata dalla possibilità di orientare verso un fine le dinamiche naturali.

« Vos ergo, prestigiorum filii, prodigiorum opifices, discretione perfecti, si terra fiat, eam ex igne subtili – qui omnem grossitudinem et quod hebes est antecellit – spatiosius et prudenter et sapientie industria educite. A terra ad celum conscendet, a celo ad terram dilabetur, superiorum et inferiorum vim continens at-

presente questa volta nel *De Secretis*, viene a confermare il rapporto tra i due testi riguardo alla concezione alchemica dell'acqua. Il libro sui vegetali si chiude proprio con un paragrafo sull'acqua suddiviso in due parti: « De aqua candida » e « De rubicunda ». In questo paragrafo l'acqua, fino ad ora considerata principio dal quale hanno vita e di cui si nutrono i vegetali, sembra ora, poter essere prodotta, in una 'forma' diversa (bianca o rossa), a partire dallo stesso nutrimento dei vegetali (« In ipsis rursum germinantibus aquam candidam complexione producit equalitas », f. 21) e, sorprendentemente, anche dagli animali (« Item fomentum hoc in germinantibus, quem flegma in animalibus, mutavit locum. Calor igitur convalescens, non alium quam cruor exhibet inducit ruborem », f. 21). Il principio del mondo organico sembra farsi, in questo modo, prodotto dell'operare alchemico. Anche l'associazione dei colori bianco e rosso all'estrazione dell'acqua fa pensare, infatti, all'albedo e alla rubedo attribuiti, nella tradizione latina, a diverse fasi dell'operare alchemico, cfr. PEREIRA, *L'Oro* cit. È, dunque, ancora una volta, collocando il *De Secretis* nell'ambito della tradizione alchemica che troviamo una chiave di lettura plausibile per leggere anche quei passi di non facile interpretazione.

que potentiam » (f. 31): perfezione è, nella « Tabula », il prodotto dell'operare alchemico nella misura in cui sintetizza la potenza di 'ciò che sta sopra' e di 'ciò che sta sotto'.

L'unione di questi aspetti, la conoscenza dei segreti della natura e la possibilità di operare in essa perfezionandola, credo sia la più alta espressione del 'prendersi cura del mondo' che è, secondo l'*Asclepius* ermetico, la precisa funzione dell'uomo ⁽⁶³⁾.

PINELLA TRAVAGLIA

(63) « ...ut animal ita conformatum utraque origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena », cfr. *Asclepius*, 8, in *Corpus Hermeticum*, II, (ed. A. D. Nock, trad. A. J. Festugière), Paris, 1973, p. 306, II. 4-7.

IN STUDI MEDIEVALI 3a Ser.

39 (1)