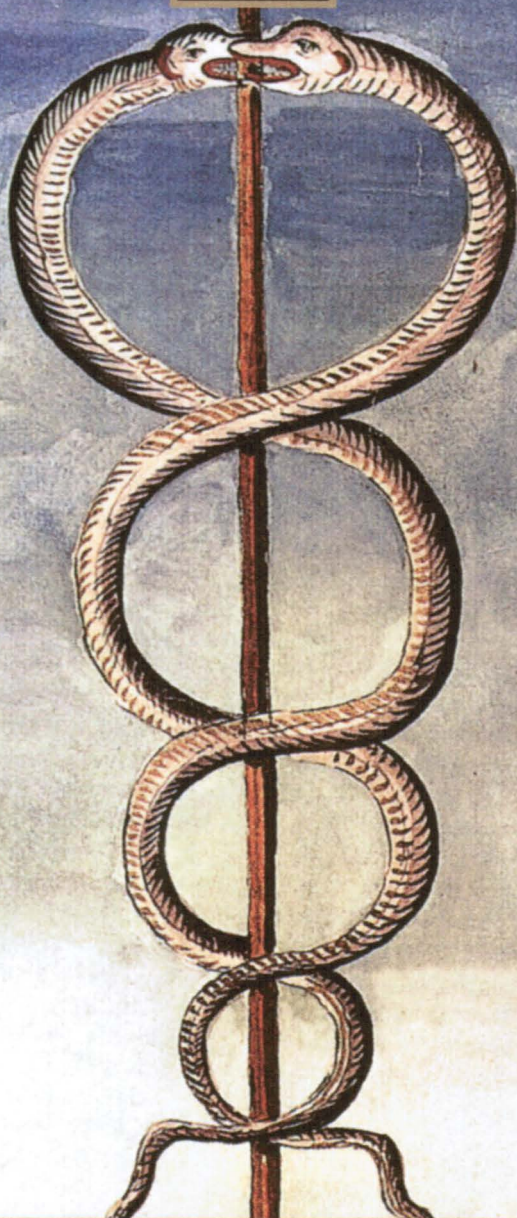


SE



TESTI E DOCUMENTI

GERSHOM SCHOLEM
ALCHIMIA E KABBALAH

«Da quando il mondo europeo, sul finire del Medioevo, venne a contatto con la mistica e la teosofia ebraica, ossia con la kabbalah, ha coniugato, nel corso dei secoli, le più varie rappresentazioni con il suo complesso propriamente costitutivo. Il nome di questa misteriosa disciplina, esaltata e ammirata dai suoi primi diffusori cristiani, Giovanni Pico della Mirandola e Reuchlin, come la custode della più antica e della più alta saggezza misterica dell'umanità, divenne una parola d'ordine in tutti i circoli interessati alla teosofia e all'occultismo nell'epoca del Rinascimento e in quella successiva del Barocco. Divenne una sorta di bandiera dietro la quale – poiché non v'era da temere alcun controllo da parte dei pochi autentici cultori della kabbalah – praticamente tutto poteva venire offerto al pubblico: da contenuti autenticamente ebraici a meditazioni solo vagamente ebraizzanti di profondi mistici cristiani, fino agli ultimi prodotti scaduti della geomanzia e della cartomanzia. Il nome kabbalah, con il brivido reverenziale che immediatamente incuteva, comprendeva tutto. Anche i più estranei elementi del folklore occidentale, anche le scienze del tempo in qualche modo orientate verso l'occultismo, come l'astrologia, l'alchimia, la magia naturale, divennero "kabbalah". E ancor oggi essa è appesantita da questa zavorra, giunta in certi casi a oscurare totalmente il suo autentico contenuto, presso la *communis opinio*, tra i profani come tra gli adepti della teosofia, nell'uso linguistico di numerosi scrittori europei e persino di studiosi. [...] Gran parte degli scritti sul cui frontespizio campeggia la parola kabbalah non ha nulla, o pressoché nulla, a che vedere con essa.

Risulta così decisivo distinguere quegli elementi che realmente appartengono storicamente alla kabbalah o le si connettono da quelli che sono stati confusi con essa attraverso uno sviluppo prodottosi al di fuori dell'ebraismo. Si pone dunque primariamente

il compito di risolvere il problema dei rapporti tra alchimia e kabbalah. Da oltre quattrocento anni, infatti, per i teosofi e gli alchimisti cristiani d'Europa alchimia e kabbalah sono divenuti ampiamente concetti sinonimici e si tende a credere che esistano tra loro forti e intimi legami. Approfondire criticamente questo problema sarà lo scopo del presente studio».

TRADUZIONE DI MARINA SARTORIO

TESTI E DOCUMENTI

·237·

GERSHOM SCHOLEM
ALCHIMIA E KABBALAH

TRADUZIONE DI MARINA SARTORIO

SE

Titolo originale: *Alchemie und Kabbala*

Released by fagiolo

© 1984 SUHRKAMP VERLAG, FRANKFURT AM MAIN

© 2015 SE SRL
VIA SAN CALIMERO 11 - 20122 MILANO
ISBN 978-88-6723-379-3

INDICE

ALCHIMIA E KABBALAH	9
Parte prima	13
Parte seconda	57
Parte terza	89

ALCHIMIA E KABBALAH

L'ardimento giovanile e fors'anche la stoltezza finiscono malgrado tutto per esser ricompensati. Circa cinquant'anni fa, in uno dei miei primi lavori più impegnativi di ricerca sulla kabbalah, scrissi riguardo al tema¹ che ora, sul finire della mia attività di studioso, un po' più erudito e fors'anche un po' più saggio, mi sono proposto di riprendere ancora una volta e sviluppare. In molte cose posso indubbiamente rifarmi a quel lavoro giovanile, ma la prospettiva generale, acquisita nel corso degli anni, si discosta di non poco da quella che mi guidava allora, per non parlare del molto materiale nuovo ora a mia disposizione.

¹ Gershom Scholem, *Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (d'ora in poi MGWJ), 60 (1925), pp. 13-30 e 95-110.

PARTE PRIMA

Da quando il mondo europeo, sul finire del Medioevo, venne a contatto con la mistica e la teosofia ebraica, ossia con la kabbalah, ha coniugato, nel corso dei secoli, le più varie rappresentazioni con il suo complesso propriamente costitutivo. Il nome di questa misteriosa disciplina, esaltata e ammirata dai suoi primi diffusori cristiani, Giovanni Pico della Mirandola e Reuchlin, come la custode della più antica e della più alta saggezza misterica dell'umanità, divenne una parola d'ordine in tutti i circoli interessati alla teosofia e all'occultismo nell'epoca del Rinascimento e in quella successiva del Barocco. Divenne una sorta di bandiera dietro la quale – poiché non v'era da temere alcun controllo da parte dei pochi autentici cultori della kabbalah – praticamente tutto poteva venire offerto al pubblico: da contenuti autenticamente ebraici a meditazioni solo vagamente ebraizzanti di profondi mistici cristiani, fino agli ultimi prodotti scaduti della geomanzia e della cartomanzia. Il nome kabbalah, con il brivido reverenziale che immediatamente incuteva, comprendeva tutto. Anche i più estranei elementi del folklore occidentale, anche le scienze del tempo in qualche modo orientate verso l'occultismo, come l'astrologia, l'alchimia, la magia naturale, divennero «kabbalah». E ancor oggi essa è appesantita da questa zavorra, giunta in certi casi a oscurare totalmente il suo autentico contenuto, presso la *communis opinio*, tra i profani come tra gli adepti della teosofia, nell'uso linguistico di numerosi scrittori europei e persino di studiosi. In particolare, ancora nel XIX secolo i teosofi francesi della scuola martinista (Eliphas Lévi, Papus e molti altri) e in questo secolo ciarlatani come Aleister Crowley e i suoi ammiratori in Inghilterra, sono riusciti a confondere, per quanto umanamente possibile, ogni genere di discipline occulte con la «san-

ta kabbalah ». Gran parte degli scritti sul cui frontespizio campeggia la parola kabbalah non ha nulla, o pressoché nulla, a che vedere con essa.

Risulta così decisivo distinguere quegli elementi che realmente appartengono storicamente alla kabbalah o le si connettono da quelli che sono stati confusi con essa attraverso uno sviluppo prodottosi al di fuori dell'ebraismo. Si pone dunque primariamente il compito di risolvere il problema dei rapporti tra alchimia e kabbalah. Da oltre quattrocento anni, infatti, per i teosofi e gli alchimisti cristiani d'Europa alchimia e kabbalah sono divenuti ampiamente concetti sinonimici e si tende a credere che esistano tra loro forti e intimi legami. Approfondire criticamente questo problema sarà lo scopo del presente studio.

Nella discussione scientifica sui rapporti sistematici tra alchimia – un movimento che sembra perseguire uno scopo puramente iscritto nelle scienze naturali, quale la trasmutazione dei metalli in oro – e mistica si sono imposte due prospettive assai diverse tra loro. La prima considerava questi rapporti da punti di vista puramente storici, come ad esempio è accaduto nei ponderosi lavori di Edmund von Lippmann e Lynn Thorndike.¹ Sull'altro versante si affermava con crescente vigore e si faceva più influente la tendenza a considerare vaste regioni dell'alchimia come rivolte, in realtà, a descrivere processi puramente interiori dell'uomo. A partire dal 1850 si sono sviluppate in questo senso ipotesi di grande portata basate sulla possibilità di riferire simbolicamente, quasi senza eccezioni, i processi alchemici e le azioni degli adepti alla vita « spirituale » interiore dell'uomo. Oggetto dell'alchimia è, secondo questa prospettiva, non la trasmutazione dei metalli, ma quella dell'uomo. L'« oro filosofale » da produrre è dunque la perfezione dell'anima, l'uomo nello stadio mistico della rinascita o della redenzione. Sviluppatisi inizialmente

¹ E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, voll. I-II, Berlin 1919-1931; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, voll. I-V, London 1923 sgg.

in Irlanda e in America, nei lavori di Mrs Atwood e di E. A. Hitchcock, che fanno sfoggio di straordinaria erudizione, questa tendenza fu poi ripresa da un allievo di Freud, Herbert Silberer,² e consolidata con gli strumenti della psicoanalisi. Stimolato da Silberer, C.G. Jung ha poi sviluppato questa concezione dell'alchimia, in lavori divenuti famosi e influenti, nel senso della sua psicologia analitica basata principalmente sulla teoria degli archetipi.³

Quando sia iniziato questo orientamento non chimico ma psicologico dell'alchimia, è ancor oggi tema di discussione, ma non intendo prendere posizione al riguardo. E innegabile è che già alcuni passi dei profeti nella Bibbia, in cui (come in *Isaia* 1, 25) si paragona la purificazione di Israele a quella dei metalli, possono avere ispirato simili orientamenti. Tra gli alchimisti di epoche più tarde anche il paragone di Dio con l'oro puro nel *Libro di Giobbe* (22, 24-25) ha svolto un grande ruolo. A.E. Waite, in un lavoro apparso alcuni anni prima delle ricerche di Jung, *The Secret Tradition in Alchemy* (1927), ha trattato ampiamente il problema della datazione dell'interpretazione in chiave mistica dell'alchimia, individuandone il primo periodo verso la fine del Medioevo. In ogni caso mi sembra si possa convenire sul fatto che non pochi scritti alchimistici anche celebri, soprattutto dell'epoca successiva a Paracelso, non perseguano affatto fini puramente chimici, e che vadano intesi come indicazioni sul lavoro mistico dell'uomo su se stesso. Si può anche ammettere che molti autori abbiano *coscientemente* pensato a una coinci-

² Mary Anne Atwood, *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*, London 1850 (nuova edizione Belfast 1918); Ethan Allan Hitchcock, *Remarks upon Alchemy and the Alchemists*, Boston 1857; Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien 1914 (trad. ingl. di S.E. Jelliffe, *Problems of Mysticism and its Symbolism*, New York 1917).

³ C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944; *Die Psychologie der Übertragung, erläutert anhand einer alchemistischen Bilderreihe*, Zürich 1946; *Mysterium Coniunctionis, Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich 1955-1956. Cfr. anche Antoine Faivre, *Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik*, in «Eranos Jahrbuch», 42 (1973), pp. 323-356.

denza fra il processo chimico e quello mistico, e questo, ritengo, soprattutto per gli alchimisti degli ambienti rosacrociani. Senza dubbio siamo qui essenzialmente in presenza di un movimento mistico i cui interessi per le scienze naturali risultano essere prodotti secondari della sua simbologia e della sua prassi simbolica. Ed è proprio in questi circoli che l'identificazione di kabbalah e alchimia si è imposta con particolare vigore.⁴

Prima di accingerci a seguire i passaggi che hanno portato dalla kabbalah in veste *cristiana* all'alchimia, dobbiamo innanzi tutto rispondere alla seguente domanda: qual è la posizione della kabbalah nelle sue fonti originali – in quanto sistema di simboli mistici più o meno unitario in determinati tratti fondamentali del suo sviluppo classico, al più tardi dal XII secolo fino al 1600 circa – nei confronti dell'alchimia? E inoltre: sino a che punto l'alchimia era diffusa tra gli ebrei, anche prima dello sviluppo della kabbalah o parallelamente a esso, così da poter influenzare il formarsi di simboli cabalistici? Soprattutto questi interrogativi esigono ulteriori ricerche. Quanto esigue fossero le conoscenze accertate in tale campo è dimostrato dalle affermazioni di una così grande autorità in ambito bibliografico quale Moritz Steinschneider, che ancora nel 1878 scriveva: «La kabbalah stessa a mia conoscenza non insegna nulla di alchimia, sebbene abbia aderito ad altre discipline basate sulla superstizione».⁵ E nel 1894 sempre lo stesso autore scriveva della «mancanza presso gli ebrei di scritti alchimistici, e questo può valere come un pregio».⁶

Al tempo stesso egli faceva notare che «la letteratura ebraica [offre] ben poco materiale sulla *magna ars*».⁷

⁴ Privo di valore scientifico è il rovesciamento di tutti questi nessi in Eliphas Lévi, secondo cui l'alchimia sarebbe piuttosto una figlia della kabbalah; cfr. *Der Schlüssel zu den großen Mysterien, nach Henoch, Abraham, Hermes Trismegistos und Salomon*, München 1928, p. 208.

⁵ In «Jeschurun» (l'edizione di Kobak), IX (1878), p. 85.

⁶ In MGWJ, 38 (1894), p. 42.

⁷ M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, p. 273. Nel frattempo sono usciti i tre istruttivi articoli sull'alchimia nella *Jewish Encyclopedia*, vol. I, pp. 328-332 (di M. Gaster), nella tedesca *Enzyklopaedia Judaica*, vol. II (1928), coll. 137-159 (di B. Suler), e nell'in-

Ciò concorda con il fatto che nell'antica letteratura alchimistica in lingua greca sono menzionati nomi di ebrei o di ebree, come «Maria l'ebrea», ossia la sorella di Mosè, negli scritti di Olimpiodoro e Zosimo,⁸ ma si tratta, come in genere accade per la maggior parte delle fonti riportate in questi scritti, di materiale pseudepigrafico. La supposizione, espressa da molti studiosi, che Zosimo, di gran lunga il più celebre alchimista greco del IV secolo, fosse ebreo, è a mio giudizio infondata.⁹ Nell'XI secolo, invece, l'ebreo spagnolo Moshe Sefardi, conosciuto dopo il battesimo con il nome di Petrus Alphonsi, parla di un libro rivelato dall'angelo Raziel a Set figlio di Adamo in cui fra l'altro era descritta la trasmutazione degli elementi e dei metalli tra loro.¹⁰ In realtà i filosofi classici ebrei accennano all'alchimia solo di sfuggita e spesso condannandola. Jehuda Halevi respinge le teorie degli «alchimisti e pneumatici», che nella letteratura araba

glese *Encyclopedia Judaica*, vol. 2 (1971), coll. 542-549 (pure di Suler, ma rielaborato redazionalmente), in cui è stato preso in considerazione materiale fino ad allora sconosciuto, soprattutto con la descrizione di due grossi codici miscellanei, quello di Gaster (ora al British Museum) e quello di Berlino, che contengono esclusivamente traduzioni in ebraico di trattati arabi e in parte anche latini.

⁸ Su «Maria l'ebrea» vedi Lippmann, p. 46, il quale dichiara che si tratta indubbiamente di un'ebrea, poiché le vengono attribuite le parole: «Non toccare la pietra filosofale con le tue mani, perché tu non appartieni al nostro popolo, non sei della stirpe di Abramo». Ciò naturalmente non vuol dir nulla, potrebbe essere una delle tecniche usuali della pseudepigrafia. La difesa di Robert Eisler di molte di queste finzioni è priva di fondamento; cfr. le sue osservazioni in MGWJ, 69 (1925), p. 367.

⁹ Cfr. J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926, p. 41, che cita anche una fonte araba in cui Zosimo viene detto direttamente «l'ebreo». La predilezione di molti autori alchimisti per gli ebrei come autorità pseudepigrafiche non prova, come talvolta si è affermato, che a ciò dovesse corrispondere necessariamente un effettivo ruolo di rilievo degli ebrei nell'alchimia dell'antichità.

¹⁰ Nel XIII secolo Peter di Cornovaglia nella sua disputa contro l'ebreo Simone cita da un libro perduto di Petrus Alphonsi: «est quidem liber apud Judeos de quo Petrus Alphonsi in libro suo quem appellavit *Humanum proficuum* loquitur discipulo suo querenti ab eo que essent nomina angelorum illorum que invocata valerent ad mutandum ea que ex elementis fiunt in alia et metalla in alia, ita dicens: Hoc facillime potes scire si librum quem *secretorum secretorum* appellant valeas invenire, quem sapientes Judei dicunt *Seth* filio Adam Raselem angelum revelasse, atque angelorum nomina et dei precipua scripta esse»; cfr. R.W. Hunt, *Studies in Mediaeval History presented to F.A. Powicke* (1948), p. 151.

effettivamente appaiono spesso insieme. I loro esperimenti li avrebbero indotti in errore, ed essi «credevano di poter misurare il fuoco elementare sui piatti delle loro bilance, per trarne creature a volontà e per modificare le materie». ¹¹ Anche Josef Albo disprezza il falso argento ottenuto per mezzo dell'alchimia, *melekheth ha-alkimia*, e che nella fusione finisce per dimostrarsi adulterato. ¹² In modo più benevolo si esprime nell'XI secolo il famoso moralista Bahya ibn Paquda nei suoi *Doveri del cuore* all'inizio del quarto capitolo, dove paragona lo stato di equilibrio dell'anima agli sforzi dell'alchimista per portare a compimento la sua «Opera»: ¹³

Colui che confida totalmente in Dio somiglia, nella pace dell'anima e nella mancanza di inquietudine riguardo alle cose della vita quotidiana, all'alchimista, che attraverso la sua scienza e la sua arte è in grado di trasmutare l'argento in oro, il rame e il piombo in argento. Colui che confida totalmente in Dio è però rispetto all'alchimista in grande vantaggio. Quest'ultimo infatti ha bisogno continuamente, per portare a compimento l'Opera, di particolari e indispensabili sostanze, che non sempre né ovunque può trovare. Colui che confida in Dio, invece, è sempre sicuro di trovare il suo sostentamento perché non vive di solo pane [...]. L'alchimista teme per la sua vita; non confida a nessuno il suo segreto. L'altro, invece, non teme nella sua fiducia in Dio nessun uomo, come già cantava il salmista. [*Salmi* 56, 12]

¹¹ Così in *Kuzari*, III, 23 e 53. Per «pneumatici» l'autore intende i maghi che cercano di attirare lo pneuma delle stelle e hanno lasciato delle istruzioni in tal senso. Su questa scienza pneumatica c'è tutta una letteratura, di cui fa parte anche il *Sefer ha-Tamar* (Libro della palma), da me pubblicato e tradotto in tedesco nel 1927. Il *Sefer ha-Tamar* è la traduzione in ebraico di un originale arabo andato perduto.

¹² Albo in *Sefer ha-'iqqarim* I, 8. Nello stesso periodo in Nord Africa anche Shimon ben Tzemach Duran (inizio del XV secolo), molto interessato alle scienze, si esprime, nel suo importante scritto filosofico, in modo fortemente polemico contro gli sforzi degli alchimisti. Cfr. il suo *Magen avot*, Livorno 1785, f. 10a.

¹³ Bahya ibn Paquda, *Introduction aux Devoirs des Cœurs*, traduit par André Chouraqui, Paris (prima del 1950), pp. 247-250. Intorno al 1300, Jehoshua ibn Shu'eib nelle sue *Omélie* cita (*Drashot*, Kraków 1573, f. 14d), una versione abbastanza diversa del testo di Bahya, dove vengono citate le parole di un chassid secondo cui «la fiducia in [o dedizione a] Dio» sarebbe «la vera alchimia». Non ho trovato questa fonte e ritengo che si tratti della versione abbreviata, semplificata e distorta di un passo citato a memoria.

L'autore continua poi su questa linea a paragonare le angustie e gli affanni dell'alchimista con l'equilibrio, la pace dell'anima dell'uomo che confida in Dio. Ma che esercitare l'alchimia sia riprovevole, l'autore non fa parola.

Ancor più interessante è una derivazione della parola *kimija*, «chimica», dall'ebraico, conservata in fonti arabe. Steinschneider la cita da Safadi; E. Wiedemann, a cui l'indicazione di Steinschneider è rimasta sconosciuta, la cita invece da Sachawi, un autore del xiv secolo.¹⁴ La chimica si chiama così, «perché viene da Dio», *ki mijah*. Questa etimologia proviene realmente, non v'è dubbio, da ambienti ebraici. Un alchimista ebreo è attestato con certezza soltanto nel x secolo in Egitto,¹⁵ mentre autori ebrei di scritti alchimistici medioevali sono menzionati sulla base sia di errori sia, sovente, di pseudepigrafi. Lo scritto alchimistico ebraico di Tzadit ben Hamuel citato da Berthelot è in realtà dell'autore islamico Sadiq Muhammad ibn Umail.¹⁶ Nella letteratura ebraica fu attribuito a Maimonide, nella sua qualità di medico e studioso di scienze naturali, un trattato di alchimia che si è conservato in numerosi manoscritti ebraici, in diverse versioni come *'Iggeret hasodot*, nella forma di una lettera al suo celebre allievo Josef ibn Aqnin. Questo trattato esiste anche in una traduzione latina, probabilmente risalente al XIII secolo.¹⁷

¹⁴ M. Steinschneider, in «Jeschurun» (Kobak), ix, cit., p. 84; E. Wiedemann, *Zur Alchemie bei den Arabern*, in «Journal für praktische Chemie», 76 (1907), p. 113, ha certamente frainteso la derivazione e sulla base di una lezione errata di un manoscritto ha tradotto «perché essa è più benefica di Dio». Neppure Steinschneider ha riconosciuto il senso dell'etimologia.

¹⁵ In un *responsum* di Schemarja ben Elchanan di Kairawan, cfr. S. Assaf, *Responsa Geonica* (in ebraico), Jerusalem 1942, p. 115.

¹⁶ Cfr. Berthelot, *La Chimie au Moyen Âge*, vol. 1, p. 249, e la rettifica in «Orientalistische Literatur-Zeitung», 1928, col. 665.

¹⁷ Su questo scritto cfr. M. Steinschneider, *Zur pseudepigraphischen Literatur*, Berlin 1862, pp. 26-27, e le sue *Hebräische Übersetzungen*, pp. 765 e 922. Nel manoscritto ebraico della Bodleiana di Oxford, Neubauer-Cowley, vol. II, p. 194, n. 2779 si trova una versione forse più estesa di questo testo, la cui parte conclusiva non è chiara. Vi si trova anche, f. 20a, una ricetta per la produzione della pietra filosofale.

Nel 1357, a Parigi, Nicolas Flamel – uno dei pochi a cui, secondo i mistici e gli alchimisti, la produzione della pietra filosofale sarebbe riuscita – comprava « per pochi soldi » un manoscritto indecifrabile su papiro,¹⁸ e sarebbe stato poi, nel 1378, non un cabalista, bensì un *medico* ebreo battezzato, a svelargli, nel luogo di pellegrinaggio di Santiago di Compostela, l'interpretazione dello scritto e con ciò il mistero dell'alchimia. Il testo era scritto da un « ebreo di nome Avraham » come istruzione ai membri del suo popolo. La dedica suona così:

Avraham l'Ebreo, principe, sacerdote e levita, astrologo e filosofo, augura al popolo ebraico disperso per la collera divina tra i Normanni, felicità e salvezza.¹⁹

Già questo titolo dimostra, con le sue contraddizioni, il carattere fittizio di tale attribuzione.

In ogni caso, questa storia è tipica e mostra chi fossero, agli occhi degli alchimisti medioevali, i portatori del loro sapere tra gli ebrei. Che in Spagna, già prima del diffondersi della kabbalah, in ambienti ebraici vi fosse interesse per la letteratura alchimistica, non meno che per gli scritti relativi ad altri rami delle scienze occulte coltivate nella letteratura araba, è testimoniato dall'esistenza di traduzioni in ebraico dei due scritti di un autore che si faceva chiamare Abu Aflah as-Saraqastì, sebbene ovviamente non sia certo se questo nome indichi una personalità esistita storicamente oppure solo fittizia. Potrebbe riferirsi a un autore vissuto a Siracusa, in Sicilia, o in Spagna, a Saragozza, e se, come scrive, era medico alla corte del re di Saragozza,²⁰ il periodo della sua attività deve cadere nell'epoca precedente la con-

¹⁸ Sul significato del latino *cortex* come « papiro » vedi R. Eisler in *MGWJ*, 70 (1926), p. 194, che cerca di sostenere l'autenticità del racconto, e la mia risposta, *ivi*, p. 202.

¹⁹ Cfr. in proposito Eugenius Philalethes (Thomas Vaughan), *Magia Adamica*, trad. ted., Leipzig 1735, pp. 70-75, dove il racconto è riportato ampiamente.

²⁰ Così il soprannome viene inteso da Carlo Alfonso Nallino, *Abu Aflah arabo siracusano o saragozzano?*, in « Rivista di studi orientali », 13 (1931-1932), pp. 165-171.

quista della città da parte degli Almoràvidi nel 1110. I due libri si sono conservati soltanto nella traduzione ebraica, ma non v'è dubbio che gli originali siano arabi. L'autore parla in modo esplicito come musulmano. Il primo testo è il *Libro della palma*, un trattato particolarissimo sulla teoria e sulla prassi della «filosofia pneumatica», ossia la scienza dell'estrazione del pneuma delle stelle per mezzo di pratiche occulte.²¹ Il secondo tratta di alchimia ed è intitolato *'Em ha-melekh* (La madre del re), una definizione, a detta dell'autore, della pietra filosofale. Entrambe le traduzioni sono indubbiamente opera, come mostra il loro stile, della stessa persona, e a giudicare dalla terminologia francese del testo sull'alchimia, giungono dalla Provenza. Nello *'Em ha-melekh*, che si è conservato integralmente,²² la prima parte, di teoria generale, coincide in numerosi passi con quella corrispondente nel *Libro della palma*, ma come scienza in questione è sempre indicata l'alchimia invece della dottrina delle «opere» pneumatiche e dei loro effetti. La seconda parte contiene dettagliate ricette alchemiche di natura chimica. Non esistono indizi tali da poter affermare che prima della fine del XIII secolo in ambienti ebraici si conoscessero testi alchimistici latini, e si può con certezza dire che le conoscenze alchimistiche tramandate risalgono sempre a fonti arabe. Jehuda ben Shlomo Cohen di Toledo, autore verso la metà del XIII secolo di un'enciclopedia ebraica delle scienze, in cui esprimeva un giudizio particolarmente sfavorevole sulla «Grande Opera» dell'alchimia, conosceva l'arabo, che a quel tempo gli

²¹ Di questo libro ho pubblicato in un primo fascicolo il testo ebraico, Jerusalem 1926, e in un secondo la traduzione tedesca, Hannover 1927. Il libro rientra ancora oggi tra i testi più enigmatici della letteratura occultistica araba: cfr. più recentemente anche S. Pines, *Le Sefer ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalistes*, in *Hommage à Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 333-369.

²² Il manoscritto Gaster 19, ora al British Museum, è completo, ff. 3-22. Circa la metà è conservata anche nel manoscritto del British Museum Or. 3659 (nel catalogo di Margoliouth n. 1104), e diversi compendi si trovano nelle collettanee di Jochanan Allemanno (ms. Oxford, Cowley n. 2234). Nel fasc. 1 della mia edizione del *Sefer ha-Tamar*, pp. 39-50, ho pubblicato alcuni estratti di questo libro.

ebrei di Toledo non solo parlavano ma anche usavano come lingua letteraria.²³

Se dopo questa disanima preliminare sulla diffusione dell'alchimia tra gli ebrei, ci riponiamo la domanda in precedenza accennata sulla posizione della kabbalah in quanto sistema di simboli mistici nei confronti dell'alchimia, otterremo una risposta che invano cercheremmo presso gli storici di questa scienza.

Il centro dell'alchimia, comunque la si concepisca, rimane sempre la trasmutazione dei metalli, considerata come la cosa più alta e più nobile. Anche per gli alchimisti mistici l'oro costituisce il centro o il fine dell'«Opera», come simbolo del più alto stadio morale e spirituale. Senza questa premessa non vi è alchimia. Ma proprio questa premessa, questa concezione dello status dell'oro, difficilmente si concilia con la simbologia cabalistica. Infatti nella kabbalah l'oro non è affatto il simbolo dello stadio più alto. L'intera letteratura cabalistica – centinaia e centinaia di testi e di compilazioni di simboli presenti nei manoscritti²⁴ – è su tale punto unanime, con le rare eccezioni di cui tratteremo espressamente in seguito: l'argento è il simbolo della parte destra, del maschile-dispensatore, della grazia e dell'amore (bianco, latte); l'oro, invece, è il simbolo della sinistra, del femminile, del rigore e del giudizio (rosso, sangue e vino).²⁵ Questa suddivisione appare per la prima volta nel più antico testo cabalistico in nostro possesso, il *Bahir*.²⁶

²³ L'autore lamenta che tra gli eruditi si trovino più malcostume e inganno che fra tutti gli stolti messi insieme. Perché molti di loro usano il loro sapere nel miraggio di riuscire a fabbricare l'oro, «ciò che essi chiamano la «Grande Arte», ma che mai riuscirà loro, perché è cosa impossibile»; così M. Steinschneider, in «Jeschurun» (Kobak), ix, cit., p. 85.

²⁴ Una bibliografia di tali «nomenclature delle sefirot», come solea chiamarle Steinschneider nei suoi scritti, ho fornito in «Kirjath Sepher», x (1934), pp. 498-515.

²⁵ Il primo autore ebreo a far notare la contraddizione tra cabalisti e «scienziati» nella valutazione dell'argento e dell'oro fu il «cabalista razionalista» Jakob Emden nel suo piccolo dizionario dei simboli cabalistici, *Tzitzim u-ferachim*, Altona 1768, alla voce «Zahav». Su questo passo si è già soffermato S. Rubin, *Heidentum und Kabbala*, Wien 1893, p. 89.

²⁶ Cito secondo la suddivisione del libro nella mia traduzione, Leipzig 1923 (ristampata a Darmstadt nel 1970). Del *Bahir* ho trattato ampiamente nel mio *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 29-174.

Con questo simbolismo, che certo risulta del tutto sorprendente dal punto di vista della storia delle religioni, cade fin dall'inizio la possibilità di considerare la produzione dell'oro come qualcosa di essenziale, dal punto di vista dell'autentico schema del mondo comune a tutti i cabalisti, in particolare del mondo interiore, spirituale, teosofico. Per dimostrare il contrario, sono occorse forzature del testo e artifici notevoli. In che modo un cabalista avrebbe potuto, nel simbolismo della via mistica all'interiorità, concepire l'oro come il più alto rappresentante di ciò che su questa via egli doveva ancora *superare* – ossia il *din*, il rigore e il giudizio –, come ciò che avrebbe voluto *cristallizzare*, produrre da sé?

Zosimo, la cui alchimia tende fortemente alla mistica, considera l'uomo d'argento, ἄργυρῶνθρωπος, come stadio preliminare dell'uomo d'oro, χρυσῶνθρωπος.²⁷ Nella simbologia cabalistica è esattamente il contrario. Si presenta dunque su questo punto un'opposizione fondamentale, che ovviamente gli alchimisti mistici, tesi ad armonizzare a ogni costo tutti i simboli, finivano col non notare affatto, soprattutto perché soltanto pochissimi tra loro avevano letto scritti cabalistici autentici, né sarebbero stati in grado di farlo. Come abbiamo detto, la simbologia cabalistica è assai peculiare. Ovunque negli altri sistemi di simboli del mondo ellenistico-occidentale, e soprattutto nella stessa alchimia, il maschile è rosso e il femminile bianco, certe materie sono designate come «donna bianca» o «uomo rosso». D'altra parte si può facilmente seguire un tale sviluppo, all'interno dell'ebraismo, nella aggadah, che ha portato a concezioni mistiche paradossali come la correlazione del femminile con il giudizio e il rigore – ma non è necessario addentrarci qui in questo tipo di indagini.

È dunque comprensibile che nell'ebraismo e in particolare negli ambienti cabalistici solo raramente si praticasse l'alchimia. Erano due campi che non si confacevano l'uno all'altro e solo relativamente tardi, come esporremo in seguito, vennero a contatto. In nessun li-

²⁷ Cfr. Lippmann, p. 81.

bro o manoscritto cabalistico ebraico anteriore al 1500 ho scoperto ricette alchemiche riferite alla «Grande Opera». E se ricette del genere si trovano in manoscritti più antichi, del XIV o XV secolo, si tratta sempre di testi che non hanno nulla a che vedere con la kabbalah e provengono da ambienti non ebraici.²⁸

Ora, se i principi fondamentali della mistica cabalistica nella sua dimensione teoretica e sistematica contraddicono le tendenze fondamentali della simbologia alchimistica, è peraltro innegabile che nella simbologia e nella terminologia degli scritti cabalistici si sono mescolati, nella congerie di motivi e simboli, non pochi elementi dell'alchimia. Proprio questi elementi di un simbolismo cosmologico-alchimistico relativo ai metalli, e forse altro materiale ad essi affine, sono passati inosservati agli alchimisti tra il XVI e il XIX secolo e nessun ruolo hanno avuto tra i rappresentanti della «kabbalah cristiana» e i rosacroce. Sono invece non privi di importanza per la conoscenza dei canali attraverso cui il mondo del tardo ellenismo ha agito sulla mistica ebraica del Medioevo.

Un antico frammento, che ancora conserva il simbolismo alchimistico dell'oro come maschile, completamente accantonato nel processo di sistematizzazione della kabbalah, si è mantenuto nel *Bahir*, al § 36. Il passo, che almeno dal 1230 in poi non doveva dir più nulla ai cabalisti, si trova tra due passi che rappresentano invece il simbolismo cabalistico classico (§§ 35 e 38):

Perché l'oro si dice **זָהָב**, *zahav*? Perché in esso sono contenuti tre principi: il maschile, *zakhar*, e ciò indica la **א**; l'anima, e ciò indica la **ה** [evidentemente il femminile, come sempre viene interpretata la consonante *he* nella mistica cabalistica delle lettere dell'alfabeto] [...] e **ב**, *bet*, assicura il loro sussistere, poiché [all'inizio della *Torah*, che si apre con questa lettera] è scritto: «attraverso l'inizio».

²⁸ Testi di questo tipo si trovano ad esempio nel manoscritto Vaticano Hebr. 375, ff. 53-55 (di origine italiana), e Monaco Hebr. 214, f. 33b (proveniente dalla Spagna).

Qui dunque l'oro soddisfa ogni necessità del simbolismo alchimistico: rappresenta la congiunzione mistica dei più alti principi che agiscono nel cosmo, congiunzione che si realizza attraverso il medium della creazione, che può essere sia la creazione del cosmo da parte di Dio, sia il compimento alchemico dell'«Opera». Il simbolismo sviluppato nel *Bahir* in questo contesto – la «figlia del re» –, che è descritto in una parabola dalla funzione del *bet*, corrisponde, consciamente o inconsciamente, al simbolismo della *materia prima* presso gli alchimisti, che corrisponde alla materia primordiale, al caos prima della creazione del mondo da parte di Dio.

Questo è uno dei rari passi della letteratura cabalistica classica che si situi pienamente nello spirito dell'alchimia. Ma già nei *Tiqqune Zohar*, che al n. 21 utilizzano questo passo del *Bahir*, l'interpretazione è sostituita – essendo per tale kabbalah inammissibile riferire la *zajin* al principio maschile – con un'altra che si riferisce al numero sette, cioè i sette giorni della creazione, meno rigorosa da un punto di vista sistematico, ma più accettabile. L'interpretazione che ne risulta è incoerente, e il sostrato alchimistico traspare ancora: l'oro come simbolo della più alta perfezione della creazione, della luce primordiale.

Il conflitto tra il valore mistico e quello naturalistico dell'oro nella kabbalah si esplicita acutamente laddove si cerca di spiegare perché il rapporto tra l'oro e l'argento nel mondo naturale, terreno, sia capovolto rispetto al mondo superiore, spirituale. Questi tentativi, che appaiono da un passo classico dello *Zohar*, l'opera principale della kabbalah spagnola, redatto tra il 1280 e il 1285, si diffondono in numerosi altri scritti. Se il rango dell'oro nella *merkavah* inferiore e nel mondo fisico ad essa subordinato era comunque salvaguardato e rimaneva quindi posto per i tentativi puramente materialistici dell'alchimia, con tanta più forza rimaneva invece sbarrata la strada a un'interpretazione mistica – volta all'ordine spirituale delle cose – della prassi alchimistica.

Così il passo dello *Zohar* (II, 197b):

Vieni e vedi, qui [in *Esodo* 35, 5] l'oro viene prima e poi l'argento, perché questo è il modo di calcolare dal basso all'alto [forse anche: nel mondo inferiore?]. Ma se egli [Mosè] volesse contare secondo il modo di calcolare della *merkavah* superiore, incomincerebbe da destra [cioè a partire dall'argento] e soltanto dopo da sinistra. Perché? Perché è scritto [*Chaggaj* 2, 8]: «Mio è l'argento e mio è l'oro» – prima l'argento e poi l'oro.²⁹ Nella *merkavah* inferiore, invece, si incomincia da sinistra e soltanto poi [segue] la destra, come è scritto [*Esodo* 35, 5]: «oro, argento e rame» – l'oro prima e poi l'argento.

Questo passo è chiaro, e il motivo dell'ordine capovolto nel mondo superiore rispetto a quello inferiore è amato e trattato più volte dalla kabbalah antica. Conveniva alla teoria dei successivi cabalisti del XVI secolo che la creazione del mondo inferiore avesse luogo per il rispecchiamento della «luce riflessa» del mondo delle sefirot. Così questo motivo si trova nella sequenza delle lettere dell'alfabeto nei due mondi, e da qui nella teoria dei nomi mistici di Dio e nell'*Ephesia Grammata*. In questa linea si situa anche, come vedremo in seguito, l'attribuzione della pietra dei sapienti all'ultima sefirah, e del metallo meno nobile, il piombo, alla seconda, nell'*Esh Metzaref*, su cui torneremo più avanti. I cabalisti non si resero mai pienamente conto delle possibili conseguenze gnostico-antinomistiche di questa concezione. Altrimenti non si sarebbe permesso che circolassero scritti in cui, ad esempio, gli accoppiamenti tra le sefirot proibiti, in base a questo principio, dalla *Torah* nei mondi superiori, venivano descritti come non solo permessi, ma voluti.³⁰

Ancor più radicale di questo passo dello *Zohar* è un altro dallo pseudepigrafico *Peli'a*,³¹ scritto intorno al

²⁹ Nel mondo delle sefirot divine, che costituisce il mondo superiore, questa è dunque la sequenza. Il versetto in *Chaggaj* 2, 8 è anche nel *Bahir* il riferimento per l'argomentazione riguardante il simbolismo di oro e argento. Nel manoscritto ebraico Amburgo 252 (nel catalogo di Steinschneider, 24), f. 23 b, il versetto conclude una ricetta alchemica giudeo-spagnola.

³⁰ Così nel *Sefer temunah* alla lettera *shin*, Lwów 1892, ff. 22a/b e 62a/b: «ciò che in uno è proibito, è lecito nell'altro».

³¹ *Peli'a*, Koretz 1784, f. 16c.

1400, che espone la stessa idea di fondo e spiega con esempi chiari, tratti dalla vita, come l'oro nel nostro mondo sia più apprezzato proprio perché stiamo vivendo nell'eone dell'oro, dominato dal potere del giudizio, del rigore. Il modo giusto di valutare, ossia quello che segue i rapporti mistici delle cose, è proprio dell'eone precedente al nostro, quello della grazia, sottoposto al dominio della sefirah *chesed*.³² Questa concezione è in evidente contrasto con il pensiero degli alchimisti.

Non è chiaro invece se *Zohar*, I, 249b-250a sia influenzato dall'alchimia. Vi si legge che se non fosse per gli animali selvatici dimoranti nelle montagne in cui cresce l'oro, non esisterebbe povertà tra gli uomini. E ancora, che l'influsso del sole fa crescere l'oro.³³ D'altra parte, gli avversari dell'alchimia hanno tratto proprio da questo rapporto «naturale» tra il sole e l'oro un argomento contro la possibilità di una trasmutazione artificiale dei metalli. Dice ad esempio Jehuda ben Shlomo di Toledo: «I sapienti sanno che l'oro si forma nella natura durante lunghi periodi di tempo, mentre l'alchimia crede di poter ottenere ciò in breve tempo».³⁴ In modo lievemente diverso questo influsso è descritto dallo *Zohar*, II, 172a, dove, ispirandosi ad astrologia e alchimia, si parla dell'influsso delle stelle sulla «crescita» dei metalli; qui l'autore si richiama a un (fittizio?)

³² Un altro tentativo di spiegazione della predilezione per l'oro nel nostro mondo, secondo cui l'argento sarebbe troppo sottile e quindi accessibile in una dimensione spirituale soltanto a pochi, mentre la folla cerca il più duro e rozzo oro, si trova in Naftali Bacharach, *'Emeq ha-melekh*, Amsterdam 1648, ff. 28 d- 29a. Ancora in un altro modo spiega questo rapporto uno dei capi dei chassidim di Chabad, r. Baer ben Schneur Salman: l'argento sarebbe soltanto semplice grazia, mentre l'oro rappresenterebbe una profusione di grazia e avrebbe dunque un rango superiore.

³³ Lo stesso anche in II, 236b. Che i metalli «crescano» come piante corrisponde non soltanto alle concezioni alessandrine (ad esempio in Silberer, p. 75), ma anche a teorie come ad esempio quelle sostenute dall'alchimista arabo del XII secolo i cui scritti furono tradotti, o forse anche redatti, in latino con il nome di Artephius. Secondo questo autore le piante crescono dall'acqua e dalla terra, mentre i metalli nascono dallo zolfo e dal mercurio. Il calore del sole penetra la terra e si unisce a questi elementi nella formazione dell'oro (*Encyclopedia Judaica*, vol. 2, col. 544). È probabile che la notizia secondo cui Artephius non sarebbe un arabo, ma un ebreo battezzato (*ibidem*, col. 547), non sia vera. Su Artephius cfr. anche Waite, pp. 111-112.

³⁴ Cfr. «Jeschurun», IX, cit., p. 85.

Libro del re Salomone sulla scienza delle pietre preziose, che potrebbe essere un riferimento a uno dei numerosi lapidari diffusissimi nel Medioevo. Precedentemente aveva menzionato, da un certo *Libro della scienza superiore dell'Oriente* che probabilmente trattava di farmaci magici e pietre preziose, una concezione affine, secondo cui un tipo di oro particolarmente prezioso crescerebbe sulle montagne più alte, dove vi è poca acqua, e dove regnano non le comuni stelle, ma le comete.³⁵

Un passo particolarmente influenzato dall'alchimia si trova in *Zohar*, II, 23 b - 24 b, non tanto per l'esistenza di affermazioni in senso stretto, quanto per tutto un sistema di simboli ad essa riconducibili. Espressioni di questo passo hanno un loro parallelo negli scritti in ebraico di Moshe de Leon, che va considerato l'autore della parte principale dello *Zohar*.³⁶ Un confronto puntuale dimostrerebbe ancora una volta come questo libro, nel suo linguaggio pseudoaramaico, venga prima degli scritti ebraici di Moshe de Leon, che in essi in parte lo copia, in parte lo parafrasa e lo sviluppa. Sulla base dello schema aristotelico dei rapporti tra i quattro elementi e le quattro qualità (caldo, freddo, asciutto, umido)³⁷ viene sviluppata una serie di elementi in relazione ai metalli e ai punti cardinali, tra cui, per le mie

³⁵ Notevole è anche il passo II, 188 a, in cui, facendo riferimento all'uso pagano di adorare il sole, si dice che gli adoratori del sole nella loro antichissima tradizione sono a conoscenza di segni particolari del sole per mezzo dei quali essi trovano i posti dove ci sono oro e perle. Ciò viene ampiamente descritto.

³⁶ I due passi si trovano in *Sheqel ha-qodesh*, London 1911, pp. 118-122, e in un lungo frammento di uno scritto non ancora identificato di Moshe de Leon in Monaco Hebr. 47, ff. 366 sgg. e 386 sgg.; cfr. su questo scritto il mio saggio in MGWJ (1927), pp. 109-123. Il carattere alchimistico di questo passo è stato messo in evidenza da Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, vol. II (1910), p. 452; e prima di lui, già nel 1860, da Ignatz Stern nella rivista «Ben-Chananja», III, p. 178: «in tema di metalli [nello *Zohar*] traluce sempre qualcosa dell'alchimia».

³⁷ Come ha mostrato A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, vol. I (1851), p. 38, questo schema è sviluppato da Aristotele nel *De generatione et corruptione*, II, 1-3. Lo *Zohar* non ha usato necessariamente la traduzione portata a termine nel 1250 da Moshe ibn Tibbon, ma può aver attinto da altre fonti indirette ispirate ad Aristotele, che per le concezioni di cui stiamo trattando sono molto numerose. Aristotele dice espressamente che queste quattro qualità agiscono nel momento della produzione dei metalli.

insufficienti conoscenze sulla letteratura alchimistica antica o più recente, non ho potuto trovare nessun esatto parallelo.³⁸

«merkavah superiore» (metalli primari)

fuoco	acqua	vento	terra
nord	sud	est	ovest
oro	argento	rame	ferro

«merkavah inferiore» (metalli secondari)

ottone	piombo	stagno ³⁹	ferro (acciaio?)
--------	--------	----------------------	------------------

I metalli secondari deriverebbero dai primari unendo il loro elemento con terra. Vengono poi descritti dettagliatamente i rapporti e le trasmutazioni all'interno di questo gruppo, e colpisce il continuo ricorrere a

³⁸ Neppure in Lippmann e in Julius Ruska vi è qualcosa del genere nelle loro fondamentali opere sull'argomento. La connessione stabilita dalla kabbalah tra l'oro e il nord è estranea alla simbologia alchimistica e deriva da *Giobbe* 37, 22: «Dal nord giunge l'oro»; questo versetto nel *Talmud* viene tuttavia riferito al vento del nord, che rende l'oro meno costoso (il perché non viene spiegato); cfr. *Baba Batra'*, 25 b.

³⁹ La terminologia è interessante. Per «stagno» lo *Zohar* usa l'antico termine talmudico-greco *kassitra* (κάσσιτερος), che nel *Talmud* viene generalmente trascritto in modo erroneo. Qui lo *Zohar* fa seguire la parola, che evidentemente non doveva più ricorrere nell'uso, dalla spiegazione: «che è un rame inferiore [letteralmente: "più piccolo"]». Così anche Moshe de Leon, *ibidem*, p. 122, senza riportare affatto il vecchio termine, scrive direttamente *nechoshet tachton*, «una forma inferiore di rame». Per «ottone» Moshe de Leon, *ibidem*, scrive «rame giallo, metallo della terra». Il primo di questi sinonimi deriva da *Esdra* 8, 27. Il nome dell'ottone è internazionale e assai diffuso anche nel Medioevo; cfr. Lippmann, pp. 571 sgg. Lo *Zohar* dà una definizione di questo metallo come una scoria gialla che è simile all'oro. La traduzione di questo passo in Jean de Pauly, vol. III, p. 121, è piena di errori. E la sua nota, vol. VI, p. 279, che in questa cosmologia alchimistica vede la «santa trinità», la dice lunga sulla qualità di questa traduzione. Come l'ottone è una scoria dell'oro, così il piombo viene definito come uno scarto o una scoria dell'argento in un altro passo, nella continuazione del brano dello *Zohar* sulla fisiognomia che si trova stampata soltanto in *Zohar Chadash*, f. 33 d. Qui vengono descritte le trasformazioni mistiche di Adamo nei patriarchi, dove Adamo viene trasformato in Abramo attraverso un processo in cui l'argento «produce un residuo che viene fuori come piombo». La stessa concezione è ripresa nella recensione della fisiognomia nei *Tiqqune Zohar*, n. 70, f. 128 b. Anche la parte dello *Zohar* intitolata *Ra'ja' mehemna'*, che è dello stesso autore dei *Tiqqunim*, considera il piombo come «residuo» o scarto nel processo di fusione dell'argento (III, 124).

formule. Nei due testi paralleli di Moshe de Leon è introdotto anche il simbolismo biblico delle quattro correnti del paradiso e dei dodici buoi del mare di bronzo nel tempio di Salomone. Indubbiamente il testo di Moshe de Leon nell'edizione a stampa (e anche nei manoscritti che ho potuto esaminare) al passo in questione è abbastanza corrotto, ma è possibile correggerlo dal punto di vista del contenuto. Vi si trova un esplicito riferimento agli alchimisti:

Il rame è rosso e porta le nature di entrambi [gli elementi menzionati precedentemente, ossia oro e argento], perché *coloro che conoscono l'«Opera»* fanno di esso argento e oro.⁴⁰

Questa definizione degli alchimisti come ποιηταί, *artistae*, è una formula, tradotta qui in ebraico, che ricorre regolarmente per l'«Opera» nel senso della «Grande Opera» dell'alchimia e che anche nella letteratura

⁴⁰ Il termine ebraico è *ha-jod'im ba-melakha*. Anche nella traduzione ebraica del libro menzionato alla nota 22, lo 'Em *ba-melekh*, gli alchimisti sono detti *ba'ale hamelakha*. Già D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Sankt-Peterburg 1856, p. 660, propone questa espressione, insieme a *ba'ale ha'-omanut*, come termine tecnico in uso tra gli ebrei spagnoli per designare gli alchimisti, senza però indicare le sue fonti. I singoli dettagli del lavoro alchemico sono detti *pe'ula*, la «Grande Opera» invece *melakha*, così che ad esempio all'inizio dello 'Em *ba-melekh* «l'attuazione della Grande Opera» viene resa in ebraico come *pe'ulat ha melakha*. Il termine *melakha* in questo pregnante significato è ancora corrente nel XVI secolo, ad esempio in Moshe Cordovero, *Pardes rimmonim*, Kraków 1592, f. 72b, e in Shimon ibn Lavi, nel suo grande commento allo *Zohar*, *Ketem pas*, stampato soltanto nel 1795 a Livorno, f. 445 a. Va inoltre menzionato uno scritto, noto nella storia della magia, tradotto in inglese e in tedesco, *Des Juden Abraham von Worms Buch der wahren Praktik in der uralten göttlichen Magie*, pubblicato probabilmente a Colonia nel 1725 (in realtà soltanto intorno al 1800) da diversi manoscritti. Si credeva che l'originale fosse un manoscritto ebraico del 1387. Anch'io ho sostenuto per un certo periodo questa opinione, cfr. MGWJ, 69, p. 95, e «Bibliographia Kabbalistica» (1927), p. 2. Ma l'ho accantonata da quando ho riscontrato chiare allusioni agli scritti di Pico della Mirandola e al suo accostamento di kabbalah e magia, non solo nel titolo, ma anche all'interno del testo. In realtà il libro risale soltanto al XVI secolo ed è stato scritto da un non ebreo, che pure rivela notevolissime conoscenze in campo ebraistico. Anche questo autore usa (IV, 7 – soltanto nel testo tedesco!) il termine *melakha* per «alchimia». Va detto fra l'altro che è questo stesso testo ad aver raggiunto un'ampia diffusione in ambienti occultistici nella versione inglese di S.L. Mathers, *The Book of the Secret Magic of Abra-Melin the Mage, as delivered by Abraham the Jew*. Mathers non conosceva l'originale, tedesco, che si è conservato in molti manoscritti, in parte risalenti fino al XVI secolo.

ebraica è stata usata per secoli.⁴¹ Per quanto né Moshe de Leon né il passo citato dallo *Zohar* facciano riferimento espressamente alle sefirot, sembra non esservi dubbio che ai quattro elementi e ai quattro metalli primari corrispondano le quattro sefirot *chesed*, *gevurah*, *tif'eret* e *malkhut*, e il rame rappresenti quindi l'unione di oro e argento in *tif'eret* e *malkhut* il ferro. Se si intraprende un'ascesa mistica a partire dalla sefirah più bassa o la purificazione dei metalli, allora si può pensare che alla sefirah più bassa corrisponda la *prima materia* con cui l'«Opera» alchemica inizia. Il rame sarebbe quindi lo stadio anteriore da cui verrebbero sviluppati l'oro e l'argento, che qui si trovano ancora riuniti. Questo corrisponde anche all'interpretazione del rame in un altro passo dello *Zohar*, II, 138b, dove si tratta dei materiali utilizzati nella costruzione del santuario enumerati in *Esodo* 25, 3, oro, argento e rame. Vi si afferma che il rame (di colore prevalentemente rosso) unisce in sé i colori, e dunque anche le qualità, dell'argento e dell'oro, laddove quella dell'oro predomina. Il che concorda esattamente con il passo citato di Moshe de Leon, in cui gli alchimisti vengono nominati direttamente.⁴² Che il rame in effetti fosse considerato da molti di loro come lo stadio anteriore dell'oro e dell'argento, è cosa nota: si pensi a Zosimo, che nella sua visione alchemico-mistica, spesso citata anche nelle epoche successive, parla dei tre stadi dell'omuncolo di rame, dell'uomo d'argento e dell'uomo d'oro (Lippmann, p. 80). Nella generazione successiva allo *Zohar* il passo citato, II, 23b sgg., viene talvolta impiegato, ma ricorrono anche altre sequenze di metalli rispetto ai punti cardinali e alle sefirot, che si basano su uno schema del tutto divergente da quello dello *Zohar*.⁴³

⁴¹ Ancora nel XVII secolo questo uso linguistico è familiare all'autore dell'*Esh Metzaref*, di cui tratteremo in seguito.

⁴² Il riferimento a *netzach* e *hod* in A.E. Waite, *The Secret Tradition in Alchemy*, p. 390, è, come molte altre cose in questo libro, errato.

⁴³ Il cabalista Josef di Hamadan, originario della Persia, ma che scriveva in Spagna, intorno al 1300, ha usato questo passo dello *Zohar* nel suo scritto sul tabernacolo, ms. British Museum, Margoliouth n. 464, f. 31b, e lo ha

Il simbolismo del colore dell'oro si divide tra il giallo e il rosso. Nel passo dello *Zohar* (II, 171 b) già citato, il colore dell'oro è il giallo, come anche nel passo menzionato di Moshe de Leon in *Sheqel ha-qodesh* (p. 120), in cui si legge:

Dal segreto del fuoco e dalla parte del nord nasce l'oro e ad essi è unito, perché quando il calore naturale si avvicina al freddo genera una natura la cui qualità è il giallo, e questo è il segreto dell'oro. L'argento è unito al segreto dell'acqua e alla parte del sud, perché quando l'acqua e il sole si congiungono nasce una natura bianca, che è il segreto dell'argento. Il rame invece è rosso e fa nascere la natura del due [oro e argento], perché coloro che conoscono l'«Opera» sono in grado di estrarre da esso la natura dell'argento e dell'oro.

Altrimenti è sempre il rosso il colore dell'oro. Il suo simbolismo, così come ricorre in molti passi dello *Zohar*, è fondato essenzialmente su un passo del *Talmud* babilonese, *Joma'* 44 b, che ha anche diversi paralleli nei midrashim, dove a partire dalla Bibbia sono enumerati sette tipi di oro.⁴⁴ Va detto tra l'altro che in questo passo del *Talmud* è già presente il passaggio del colore dell'oro dal giallo al rosso. Rifacendosi indubbiamente al pensiero degli alchimisti, molti cabalisti interpretarono in senso mistico questi sette tipi di oro, sulla base del complesso formato dalle sette sefirot inferiori. Va ricordato qui un passo della parte dello *Zohar* riguardante la fisiognomia, II, 73 a, il cui titolo, *Raza de razin* (Segreto dei segreti), corrisponde evidentemente al *Secretum secretorum*, un trattato pseudoaristotelico di politica assai

messo in relazione con gli otto abiti del sommo sacerdote. Dagli otto abiti di Dio, che corrispondono a quelli del sommo sacerdote, vengono gli otto metalli. L'autore ne enumera però, come lo *Zohar*, soltanto sette, usando per l'ottone e lo stagno perifrasi come: «un altro [inferiore?] tipo di oro» (cfr. sopra, nota 39), e «rame levigato» (da 2 *Cronache* 4, 16). Altri schemi della relazione tra i metalli e i quattro punti cardinali si trovano in Jitzchaq di Aciri, *Me'irat'enajim*, Monaco Hebr. 17, f. 27b, e, ancora in un'altra variante, nell'autore anonimo del *Ma'arekhet ha-'elohnt*, Ferrara 1558, f. 223 a.

⁴⁴ Similmente anche nel midrash a *Cantico dei Cantici* 3, 17 e in *Bamidbar rabba*, sezione 12 (nella traduzione tedesca di August Wünsche, 1885, p. 282).

diffuso nel Medioevo in cui si parlava anche di fisiognomia.⁴⁵ Il simbolismo dei sette tipi di oro è qui utilizzato per rappresentare la storia di Davide:

Nel *Libro di Adamo*⁴⁶ ho letto quanto segue: le forme [del volto] del primo redentore⁴⁷ somigliavano alla luna. Il suo colore era oro verdastro nel volto, il suo colore era oro di Ofir nella barba, il suo colore era oro di Saba nelle sopracciglia, il suo colore era oro di Parvaim nelle ciglia sopra gli occhi, il suo colore era oro chiuso⁴⁸ nei capelli, il suo colore era oro fino⁴⁹ sul petto sopra il cuore, il suo colore era oro di Tarsis sulle braccia.

Questo passo, che fa splendere Davide, sebbene egli corrisponda alla luna (e per gli alchimisti all'argento), di tutti i sette tipi di oro, mi sembra, pur nella sua impenetrabilità, considerevolissimo. Che i capelli rossi di Davide, di cui narra il *Libro di Samuele*, siano riferibili al simbolismo dell'oro è evidente e risulta piuttosto singolare che esso non appaia mai, a eccezione di questo passo, per contrastare il riferimento usuale alla luna. I *Tiqqunim*, poco più tardi della redazione della parte principale dello *Zohar*, hanno riferito i sette tipi di oro

⁴⁵ Cfr. in proposito M. Steinschneider, *Die hebräische Übersetzungen*, pp. 245-259, e M. Gaster, *Studies and Texts*, vol. II (1925), pp. 742-813.

⁴⁶ I venti riferimenti a questo *Libro di Adamo* che si trovano nello *Zohar* non hanno un carattere unitario. Che la citazione in questo passo sia autentica, come sembrerebbe dalla stilizzazione assai formale che la caratterizza, non può essere più che una supposizione. Nella maggior parte di queste citazioni il carattere fittizio trapela da ogni parola, soprattutto in quelle sulla mistica cabalistica della preghiera.

⁴⁷ Generalmente con il primo redentore o messia si intende Mosè, mentre il riferimento a Davide indica piuttosto un simbolismo già decisamente cabalistico. La connessione tra Davide e la luna fa parte del nucleo fondamentale del simbolismo cabalistico; il suo posto in questo sistema di simboli è all'ultima sefirah, che è detta appunto anche « regno » (di Davide o di Dio).

⁴⁸ Questi tipi di oro vengono nominati nella Bibbia, nella maggior parte dei casi secondo il loro luogo d'ordine geografico. L'oro « chiuso » (in ebraico *sagur*) viene da 1 Re 6, 20, dove significa propriamente oro pressato o laminato. Il *Talmud* interpreta questo attributo spiegando che quando questo oro viene venduto tutte le altre botteghe chiudono. Di qui era poi facile il passaggio all'interpretazione cabalistica di questo oro come il più alto, come oro mistico.

⁴⁹ Questo tipo di oro viene nominato in 1 Re 10, 18 tra le parti che compongono il trono di Salomone.

anche ai capelli.⁵⁰ Lo *Zohar* stesso, III, 206b, dice inoltre che gli occhi di Davide splendevano di tutti i colori, per cui non esistevano al mondo occhi di tale bellezza.

Due interpretazioni assolutamente contrapposte, di cui l'una delle quali si inserisce nello schema classico e subordina i sette tipi di oro all'argento, mentre l'altra si presenta effettivamente come una meditazione mistica in termini alchimistici, si susseguono nello *Zohar* esattamente in successione, come se l'autore volesse far seguire a un'interpretazione comune un'altra assai più profonda. Solo così si può comprendere la sequenza nel contesto altrimenti omogeneo di questo passo dello *Zohar*, dove la seconda interpretazione si dà paradossalmente come continuazione della prima, sebbene la neghi. Darò ora questo secondo passo nella sua traduzione letterale. Per reinterpretarlo nel senso della kabbalah tradizionale, i commentatori dello *Zohar* hanno dovuto darsi gran pena. Knorr von Rosenroth lo cita, senza rilevare alcuna connessione con un qualche contenuto alchimistico, nella sua *Kabbala Denudata*, I, p. 298. La sua traduzione, priva di spiegazioni, rimane incomprendibile ed è in parte anche inesatta. La breve parafrasi del passo nella traduzione francese di de Pauly, IV, p. 65, non vale nulla. Tutte le parti tra parentesi quadre sono naturalmente – come anche nelle citazioni precedenti – mie aggiunte:

Ma non è forse scritto che ci sono sette tipi di oro? E se tu credi che l'oro sia il rigore e l'argento l'amore, come può l'oro stare sopra di esso [l'argento]?⁵¹ – così non è con esso. Poiché infatti l'oro sta più in alto di tutto, ma [non l'oro comune, naturale], questo è [piuttosto] oro in modo mistico,⁵² e questo è «oro mistico superiore», che è il settimo di tutti quei [sette] tipi di oro. E questo è oro che splende e brilla

⁵⁰ *Tiqqunim*, n. 70, f. 123b.

⁵¹ Il testo qui non è chiaro. Ho interpretato *we-'ist'laq* come forma interrogativa, quasi fosse *we-'eikh 'ist'laq*; ma forse semplicemente si deve leggere «argento» invece di «oro», e tradurre: «e l'argento sta sopra [il rango del] l'oro».

⁵² Lo *Zohar* ama ricorrere all'espressione *be'orach stim* per indicare l'interiorizzazione di un concetto.

negli occhi, e questo è [oro tale] che – se appare nel mondo – chi lo ottiene [lo] nasconde dentro di sé, e da lì [cioè da questo oro mistico] provengono e irradiano tutti gli altri tipi di oro. E quando l'oro è detto [con ragione] oro?⁵³ Quando brilla e sale nello splendore [delle regioni mistiche] del «timore di Dio»,⁵⁴ e poi è nella [nello stato della] «gioia mistica», che anche alle [regioni] inferiori può far nascere gioia. E quando è nello stato del «rigore», [ossia] quando da quel colore⁵⁵ passa nel colore blu, nero e rosso, allora è [oro nella regione del] «duro rigore». Ma il [vero] oro appartiene alla «gioia» e ha il suo luogo là dove il timore di Dio ascende alla gioia e dove si alza la gioia.⁵⁶ L'argento è invece al di sotto, [conformemente al] mistero del braccio destro, perché la testa [mistica] più alta è d'«oro», come è scritto [*Daniele* 2, 38]: «Tu sei la testa d'oro». «Il suo petto e le sue braccia sono d'argento» [*ibidem*, 2, 32, ma indica la regione] inferiore. Ma quando l'«argento» diventa perfetto, allora è contenuto nell'«oro». E questo è il segreto [del versetto in *Proverbi* 25, 11]: «mele d'oro in vassoi d'argento». Così risulta che [nella

⁵³ La meditazione che segue, con il suo simbolismo mistico dei colori, descrive evidentemente diversi stadi non dell'oro naturale, ma dell'oro mistico nell'anima. Che essa abbia rappresentato per i commentatori dello *Zohar* un vero rompicapo è una dimostrazione indiretta del fatto che a questi autori di epoche più tarde, soprattutto i secoli XVI e XVII, l'interpretazione mistica con il ricorso a simboli alchimistici, qui così inequivocabile, era generalmente estranea. Del resto un'omelia affine sul tema dell'oro e dell'argento – dove l'oro viene riferito alla sefirah superiore *binah*, forse addirittura alla *chokhmah*, la *sophia* superiore – è compresa nello *Sha'ar ha-razim*, scritto tra il 1280 e il 1290 a Toledo da Todros Abulafia, ms. Monaco Hebr. 209, f. 53 b. In questo libro vengono già usati alcuni passi dello *Zohar*.

⁵⁴ Timore e amore sono i più alti stadi dell'anima nel suo rapporto con Dio; i cabalisti riferiscono questo timore di Dio del più alto grado alla sefirah *binah*, che sta più in alto della sefirah dell'amore, *chesed*. Nelle versioni stampate manca la particella del genitivo (*dechilu* invece di *dedechilu*).

⁵⁵ *Gawwan*, ma qui forse, come spesso nello *Zohar*, semplicemente con il significato di modo d'essere, stato, qualità. Il senso è: quell'oro che è ascritto allo stadio del rigore, come vuole il simbolismo classico della kabbalah, non è affatto l'oro più alto, mistico, che corrisponde assai più al grado più alto che si possa raggiungere sulla via della meditazione, quello del «timore di Dio». Poiché nella kabbalah spagnola dello *Zohar* e negli scritti di Moshe de Leon questo grado più alto viene trasferito nella sefirah *binah*, oltre la quale la meditazione (nell'ebraico di Moshe de Leon *hitbonenut*) non può andare, mentre l'amore è in *chesed*, la sefirah successiva a *binah*, ecco risultare la tesi spiegata in questo testo sulla superiorità del vero oro sull'argento.

⁵⁶ Qui forse entra in gioco l'idea della *simcha shel mitzwah*, della gioia insita nel compimento dei comandamenti. L'agire del timorato di Dio è gioioso e genera gioia.

vera perfezione] l'argento diventa oro,⁵⁷ e allora il suo luogo è perfetto. E perciò ci sono sette tipi di oro.⁵⁸ E [anche] il rame procede dall'oro, quando è mutato verso il peggio, e questo è il braccio sinistro, blu è la gamba sinistra e rosso porpora la gamba destra ed è contenuta nella sinistra [...]. L'«oro superiore [mistico]» è però un segreto nascosto e il suo nome è «oro chiuso» [da 1 Re 6, 20],⁵⁹ chiuso e nascosto a tutti, e per questo è detto chiuso, perché è nascosto all'occhio che non ha alcun potere su di esso [cioè non lo percepisce]; l'«oro inferiore» invece è percepibile.⁶⁰

Né i mistici cristiani e gnostici né gli alchimisti hanno rappresentato l'«oro» nell'anima dell'uomo in modo più chiaro di quanto non avvenga in questo tipico passo di teosofia cabalistica. Esso è l'unico nell'intero *Zohar* a utilizzare *expressis verbis* la trasmutazione dei metalli, in questo caso dell'argento in oro, per un'interpretazione mistica, e a presupporla così come un dato

⁵⁷ L'uso del verbo *ithaddar* nel senso di «diventare» è assai frequente nello *Zohar* e corrisponde all'uso linguistico medioevale del corrispondente verbo ebraico.

⁵⁸ Questo «perciò» si riferisce alla spiegazione che segue nel testo. Il senso è questo: l'uomo è costituito da sette membra principali (cfr. *Bahir*, §§ 55, 114 e 116, e spesso nello *Zohar*), che corrispondono alle sette sefirot comprese tra *binah* e *jesod* – così anche qui, nelle righe che abbiamo tralasciato, appare il color bisso come simbolo di *jesod* –, oppure ai sette stadi che l'uomo deve percorrere nelle sue meditazioni. Nella loro armonia nel corpo dell'uomo primordiale o macroantropo tutte le parti sono d'oro, naturalmente di rango più o meno alto. Chi ristabilisce sistematicamente in sé la figura spirituale primordiale dell'uomo trasmuta la sua anima – che nelle rispettive regioni è rappresentata dal «rame», dall'«argento» e così via – in oro quando giunge al grado più alto, la testa, ossia la regione della *binah*, del timore di Dio, come abbiamo visto in precedenza, a partire dalla quale tutte le singole parti ricevono, secondo la visione mistica, il loro vero luogo.

⁵⁹ Evidentemente Moshe de Leon aveva in mente questo passo dello *Zohar* quando, nello *Sheqel ha-qodesh*, p. 46, scriveva: «Essi [i saggi, intesi come i saggi dello *Zohar*, i cui insegnamenti Moshe de Leon cercava di diffondere anche attraverso i suoi scritti in ebraico come antica saggezza dei maestri della mishnah] dicono che il più prezioso fra tutti i tipi di oro è l'oro chiuso, perché è un oro che è chiuso all'occhio e più in generale è chiuso a tutto».

⁶⁰ Anche questa conclusione esprime chiaramente che il discorso non verte sui metalli naturali. L'intero passo, che è di ardua comprensione, può dare un'idea di quali difficoltà si presentino nella traduzione e nella spiegazione del senso dei passi propriamente cabalistici dello *Zohar*, se non ci si vuole discostare dal senso preciso del testo. Nessuna meraviglia che nella traduzione francese di de Pauly proprio questi passi siano pieni di errori.

di fatto nel mondo naturale. Se queste tendenze in direzione della simbologia alchimistica vera e propria, così come le abbiamo viste espresse qui e precedentemente nel frammento del *Bahir*, § 36, fossero riuscite a entrare definitivamente nel mondo della kabbalah invece di esserne più o meno eliminate, si potrebbe legittimamente affermare un'essenziale affinità tra le due correnti. L'assoluto contrasto tra questo passo dello *Zohar* e l'altro trattato in precedenza citato, II, 197b, con la relativa interpretazione, non ha bisogno di ulteriori spiegazioni. Per operare un confronto con le descrizioni dell'«oro filosofale» – per gli alchimisti mistici ciò che lo *Zohar* chiama «oro mistico», *zahav'ila'a* – citerò ora un brano che nel libro di Silberer (p. 101) è tratto da Jitzchaq Hollandus:

I filosofi hanno scritto molto del loro piombo [...] e io sono dell'opinione che questa Opera saturnina non debba essere intesa con il piombo comune, ma con il piombo dei filosofi. Sappi, figlio mio, che la pietra, detta pietra dei filosofi, viene da Saturno. E sappi come verità che in tutta l'opera vegetabile [chiamata così per il simbolismo della semina e della crescita] non c'è mistero più grande che in Saturno. Infatti neppure nell'oro [comune] troviamo la perfezione che si trova in Saturno, perché interiormente [inteso in senso pneumatico] esso è oro fino. In questo tutti i filosofi concordano, ed è necessario che tu per prima cosa allontani tutto ciò che vi è di superfluo. Poi devi volgere l'interno verso l'esterno, che è il rosso: allora sarà oro fino [...]. Tutte le strane parabole in cui i filosofi hanno parlato in senso mistico di una pietra, di una luna, di un forno, di un vaso – tutto questo è Saturno [ossia tutto questo è detto dall'uomo]; perché tu non puoi aggiungere nulla di estraneo, oltre a ciò che scaturisce da esso stesso. Nessuno al mondo è così povero da non poter intraprendere e compiere l'Opera.

I sette gradi della purificazione alchemica, che corrispondono ai gradi della contemplazione di tanti sistemi mistici e del processo interiore di integrazione, sono già noti a Zosimo.⁶¹

⁶¹ Silberer, p. 190; Lippmann, pp. 79-81.

Che il linguaggio e il simbolismo dell'alchimia si siano estesi anche a regioni del simbolismo cabalistico di per sé estranee all'alchimia, e in qualche modo abbiano influito su di esse, non è da escludere. Due simbologie che con forte probabilità o forse con certezza derivano dalla terminologia alchimistica mi hanno colpito nello *Zohar*, dove naturalmente assumono uno sviluppo totalmente diverso rispetto all'alchimia.

La prima riguarda brevi frasi di carattere mistico che sembrano contenere una sorta di formule numeriche magiche, soprattutto in *Zohar*, I, 77a, ma anche I, 32b e 72b; II, 12b e 95a; III, 162a: «l'uno sale da una parte, l'uno scende dall'altra parte, l'uno entra nel due, il due si alza a tre, il tre entra nell'uno». O «due sono uno e uno è tre». Frasi il cui senso letterale nel contesto spesso non è difficile da stabilire e risulta assai meno emozionante di quanto la formulazione patetica farebbe supporre. Ma è proprio la forma esteriore che interessa. Queste frasi suonano come antiche formule a cui viene conferito un significato che le armonizzi con il nuovo contesto. L'utilizzo di antiche formule divenute incomprensibili è attestato già nel *Bahir*. Ora, proprio nell'alchimia hanno una grande rilevanza frasi che somigliano inequivocabilmente a queste. Ho già ricordato che nella letteratura alchimistica più antica ricorre come grande autorità una (fittizia) «Maria l'ebrea». A lei viene attribuita la seguente frase, che già agli alchimisti medioevali era incomprensibile, ma si era ugualmente tramandata lungo i secoli come formula misterica:⁶² «Due sono uno, tre e quattro sono uno, uno diventa due, due diventa tre e dal terzo diventa l'uno come quarto».⁶³ Questa formula si trova anche nell'opera originalmente scritta in arabo ma diffusa nel Medioevo

⁶² Di queste formule ve n'erano molte. La più famosa è certamente questa: «Natura si rallegra della natura, natura supera la natura, natura vince la natura», citata fra l'altro anche dal cabalista Josef Gikatilla, un contemporaneo dello *Zohar*, nel suo commento alla aggadah di Pesach, p. 16 dell'edizione di Gerusalemme (che erroneamente attribuisce il libro a Shlomo ibn Adret).

⁶³ Cfr. in proposito J. Ruska, *Turba Philosophorum*, Berlin 1931, p. 241; C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 46.

soprattutto in versioni latine, l'alchimistica *Turba Philosophorum*.⁶⁴ Waite, in uno dei suoi lavori giovanili, ha voluto vedere nella forma letteraria della *Turba* come trascrizione dei discorsi tenuti in assemblea dai filosofi dell'antichità una certa affinità e un possibile rapporto con lo *Zohar*. Effettivamente c'è una parte importante dello *Zohar*, che porta il titolo di *'Idra*, in cui viene descritta un'assemblea di famosi adepti (fittizi) della kabbalah, con rabbi Shimon ben Jochai e i suoi discepoli, che tengono discorsi sulla figura mistica della divinità e i suoi segreti. Waite era guidato naturalmente dalla vecchia convinzione che la parola pseudoaramaica *'idra* significasse appunto assemblea, sinodo, in corrispondenza al significato di *turba*. Ma questo significato è ricavato *ad hoc*, o meglio, è un'invenzione tardiva.⁶⁵

Il secondo simbolismo che si trova in molti passi dello *Zohar*⁶⁶ e di cui ritengo si possa provare l'origine alchimistica è quello in cui il demonico, l'ipertrofia della «parte sinistra» del mondo vengono designati come «residuo dell'oro», «scoria dell'oro» o «scarto dell'oro». Qui il simbolismo cabalistico classico, dove l'oro è il simbolo della parte sinistra, del giudizio, concorda in certo modo con quello alchimistico che separa per fusione l'«oro filosofico» dai residui o dalle scorie dei metalli come sono nella natura oppure nell'anima (cioè negli stati dell'anima). Il demonico, rappresentato soprattutto nel principe della parte sinistra Samael, è na-

⁶⁴ Grazie all'opera di Ruska e agli studi su questo testo in Martin Plessner, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden 1975, la ricerca sulla *Turba* poggia su fondamenta completamente nuove.

⁶⁵ Cfr. A.E. Waite, *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*, London 1902, p. 460. L'uso zoharistico della parola *'idra* è stato compiutamente analizzato da Jehuda Liebes nella sua dissertazione presentata a Gerusalemme nel 1977, «Studi sulla lessicografia dello *Zohar*» (in ebraico).

⁶⁶ I, 48a, 52a, 62b, 73a, 109b, 118b, 161b, 193a, 228a; II, 24b, 104a, 148b, 149b, 203a, 224b, 236a-b, 275a; III, 51a, 84b. Così anche in *Zohar Chadash* a Cantico dei Cantici (Warszawa 1885, identico nella paginatura all'edizione di Ruben Margulies pubblicata a Gerusalemme nel 1953), 58b, 66b. Il significato originario di *hittukha* come «fusione» è ancora chiaro in passi come II, 167, «Lo scarto [del metallo] nasce dalla fusione»; cfr. in proposito anche K. Preis, *Die Medizin im Zohar*, in *MGWJ*, 72 (1928), p. 170, così come la voce «sospita» nel sopracitato lavoro di J. Liebes, pp. 336-338.

to come scarto o residuo, da un eccesso, un'ipertrofia del rigore.⁶⁷ Uno dei termini utilizzati qui, *hittukha*, letteralmente « fusione », comporta l'immagine di un processo di fusione dove le scorie, i residui, rimangono a parte come scarto. A questo contesto appartiene anche l'espressione, rimasta lungamente incompresa, e che ricorre in molti passi dello *Zohar*, *sospita de-dahaba*, che viene espressamente considerata identica a *hittukha*.⁶⁸ Cinquant'anni fa non potevo comprendere questa parola, diffusa in tutta la parte principale dello *Zohar*, ed ero incorso in supposizioni erranee. Ma anche l'ipotesi espressa allora da Robert Eisler, che la parola debba essere fatta derivare da un presunto *συσσίπτη* cioè *hyle*, da leggersi *sussipta* in ebraico) e significhi la *putrefactio*, la putrefazione o marcescenza della materia,⁶⁹ è insostenibile, come molte altre sue ipotesi in questo campo, anche se allora avevo aderito alla sua concezione erronea.⁷⁰ In realtà l'espressione costituisce uno dei neologismi creati da Moshe de Leon a partire da parole talmudiche, come se ne trovano molti nello *Zohar*. Nel *Talmud* compare la parola *kuspa* nel senso di pula, di scarto rimasto da corpi vegetali spremuti, ad esempio in *Ta'anit* 24 b.⁷¹ Questa parola è diventata nello *Zohar* *kuspita*, diventato a sua volta, in diversi passaggi (ad esempio *Zohar*, I, 61 a *ha ksospita*), *sospita*. Ora, l'espressione *zuhama de-dahaba* è già negli scritti dei cosiddetti « Fratelli Puri » di Bassora (x secolo) un ter-

⁶⁷ Così espressamente in *Zohar*, I, 161 b (*tosefta*): « Samael, che procede dalle scorie della forza soverchia di Isacco », cioè dalla qualità del rigore, che è rappresentata da Isacco. Di « scorie del rigore » come origine dell'« altra parte » parla anche I, 74 b.

⁶⁸ In II, 224 b e 236 b i due concetti sono spiegati uno con l'altro. È notevole il fatto che, a parte due passi incomprensibili contenenti all'apparenza formule mistiche, I, 30 a e *Tiqqunim* 132 b, questa parola ricorra sempre in connessione con l'oro. Non c'è una *sospita* dell'argento o del rame nello *Zohar*. Forse c'era un termine alchimistico fisso per designare le scorie dell'oro? I, 118 sentenza: « nel luogo dove l'oro ha la sua dimora non si evocano le scorie (*sospita*) », riferendosi a Isacco [il rigore] e Ismaele.

⁶⁹ Eisler, in *MGWJ*, 69 (1925), p. 365. Dai dizionari greci Eisler poteva provare l'uso della parola *συσσῆψις* soltanto nei geponici bizantini, ma non negli scritti alchimistici.

⁷⁰ Nella mia nota al saggio di Eisler, ivi, pp. 371-372.

⁷¹ Cfr. J. Levy, *Wörterbuch zu Talmud und Midrasch*, II, p. 370.

mine alchimistico per «residuo dei metalli»,⁷² che ha naturalmente un grande ruolo in tutte le pratiche alchimistiche. L'autore dello *Zohar*, che conosceva l'arabo, ha qui usato un termine corrente in senso cabalistico. I diversi sostantivi indicanti residuo, scoria, scarto, vengono usati nello *Zohar* indifferentemente e hanno tutti lo stesso significato.⁷³ *Sospita* viene invece utilizzato esclusivamente per gli scarti o i residui dell'oro; il perché non è ancora chiaro. Il «residuo dell'argento», che nello *Zohar* viene identificato spesso con il piombo (III, 124 a; *Tiqqun* 67; *Zohar Chadash* f. 33 d), è detto *zuhama*.

Queste sono tutte le tracce di materiale direttamente alchimistico che ho potuto trovare nello *Zohar*. A ciò si aggiunge un ulteriore parallelismo che induce a riflettere, indicatomi da M. René Alleau a Parigi nel 1972. È innegabile che il simbolismo della shekhinah, l'elemento femminile nel mondo divino delle sefirot rappresentante l'ultimo di questi dieci gradi di emanazione all'interno della divinità, così come viene abbondantemente sviluppato nello *Zohar*, presenta stretti parallelismi con il simbolismo della *prima materia* degli alchimisti. Sul simbolismo cabalistico della shekhinah ho scritto molti anni fa per l'«Eranos Jahrbuch».⁷⁴ Molti dei simboli collegati alla shekhinah tornano nella letteratura alchimistica del tardo Medioevo, dove soprattutto la luna e tutta la relativa simbologia del femminile vengono sviluppate in connessione con la *prima materia* dell'Opera alchemica. Non credo si possa trattare di connessioni storiche, quanto piuttosto di una affinità strutturale tra l'ascesa dall'ultima sefirah fino alla più alta e gli stadi che in una concezione mistica della *magna ars* la *prima materia* percorre fino alla sua purificazione nell'oro filosofale. I simboli a disposizione per questo tipo di descrizioni erano per la loro stessa natura limitati, per non parlare del fatto che il comune mondo di immagini bi-

⁷² Come è stato dimostrato da Lippmann, p. 379.

⁷³ Cfr. sopra, note 66 e 68.

⁷⁴ In «Eranos Jahrbuch», 21 (1952), pp. 45-107; ristampato in versione riveduta nel mio libro *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zürich 1962, pp. 135-191 e 290-296.

bliche, soprattutto veterotestamentarie, poteva mettere a disposizione fonti da cui trarre materiale sia ai cabalisti ebrei sia agli alchimisti cristiani. Non sono certo che per questo occorra ricorrere all'ipotesi psicologica, che si spinge ben oltre, degli archetipi dell'anima, così come è stata sviluppata da Jung nei suoi scritti.

Nelle generazioni successive allo *Zohar* non sono presenti numerose connessioni tra motivi cabalistici e alchimistici. Verso la metà del xiv secolo, a Toledo, Jehuda ben Asher nel suo responsum sulla trasmigrazione delle anime paragona il processo del gilgul in cui esse vengono purificate con il corrispondente processo alchemico di progressiva purificazione dei metalli, che peraltro non si raggiunge immediatamente, ma solo percorrendo numerosi stadi.⁷⁵ Forse ulteriori ricerche sulla letteratura cabalistica, soprattutto sulle fonti manoscritte, porteranno alla luce altro materiale di questo tipo. Lo sviluppo più sorprendente si situa alla fine del xv secolo, nelle rivelazioni che Josef Taitatzak, divenuto poi un famosissimo maestro, dottissimo sia nelle cose ebraiche che in quelle umanistiche, mise sulla carta in gioventù, intorno al 1480, quando ancora si trovava in Spagna.⁷⁶ In queste strane rivelazioni Dio, che parla in prima persona, pronuncia lezioni su diverse discipline occulte. Taitatzak è il primo cabalista a identificare, ancor prima di alcuni umanisti cristiani, l'alchimia con la teologia mistica. Ciò è tanto più notevole se si considera che nessuno tra i grandi cabalisti del xvi secolo – alcuni dei quali allievi diretti, o allievi di allievi, dello stesso Taitatzak quand'egli era attivo a Salonicco, fino circa al 1535 – ha fatto proprie queste idee. Né Josef Caro, né Moshe Cordovero ne fanno menzione. Almeno parti delle rivelazioni di Taitatzak erano conosciute in questi ambienti, anche se non siamo in grado di affermare che

⁷⁵ Il testo è riportato nella raccolta *Ta'am zegenim* di Eliezer Ashkenazi, ed. Raphael Kirchheim, Frankfurt am Main 1855; il passo citato si trova al f. 66a.

⁷⁶ Su queste rivelazioni si veda il mio saggio in ebraico in «Sefunot. Annual of the Ben-Zvi Institute», II (uscito con vari anni di ritardo nel 1977), pp. 67-112.

queste copie contenessero proprio i passi che si riferivano all'alchimia. Nel manoscritto del British Museum (nel catalogo di Margoliouth n. 766), che contiene grandi parti di queste rivelazioni, ci sono due passaggi che trattano di alchimia e preannunciano insegnamenti dettagliati in questa dottrina, che però non sono conservati nei manoscritti che ho potuto visionare.

Al f. 107a leggiamo:

Voi capirete subito l'intero segreto del mondo inferiore e il segreto dell'argento superiore e inferiore [mistico e terreno] e così dell'oro, e quando sarete edotti in questa grande scienza saprete subito produrre nel mondo inferiore uno dei sette tipi di metalli, realiter e in modo facile. E questa è *la scienza dell'alchimia, che è la scienza della divinità*, come capirete ancor più profondamente se [in queste rivelazioni] giungerete ad essa. *E chi non conosce già la scienza del mondo superiore [la kabbalah] non può praticarla [l'alchimia].*

Il mercurio è nominato come la materia utilizzata e con cui si lavorano i sette tipi di metalli. La frase successiva nel manoscritto è corrotta; essa promette all'adepto che potrà portare il risultato del suo lavoro nel fuoco e sotto il martello perfino mille volte, senza che sia danneggiato.

E questa [opera] si deve eseguire in segreto, affinché nessuno [nel manoscritto: nessun albero], oltre a colui che la elabora [o che lavora con essa] veda, perché questa è la sua [dell'opera] forza, perché altrimenti egli morirebbe subito. E io [di qui in poi è Dio] più avanti vi svelerò il segreto [della trasmutazione], e con esso voi troverete di che vivere e vivrete come signori, e non è necessaria altra arte che questa, affinché voi possiate dedicarvi alla mia *Torah*.

Nella seconda parte di questo passo (f. 107b) si dice che l'oro mistico della vera kabbalah è la sefirah *binah*, «e il segreto della fusione [o purificazione, in ebraico **הזככוה**, dei veri metalli cabalistici] è racchiuso nel mistero della divinità». Come diremo in seguito, questa alchimia autentica, mistica, ha, dalla parte dell'impurità, il suo corrispondente nell'alchimia conosciuta tra gli studiosi non ebrei:

E così ci sono stati nel mondo uomini saggi tra i gentili, su cui riposava lo spirito dell'impurità, che lo hanno raggiunto [il mistero della trasmutazione dei metalli], e se nei tempi antichi i saggi tra i gentili si facevano innanzi con lo spirito dell'impurità, sta a voi farvi innanzi dalla parte della kabbalah pura [...] e tu [il destinatario di queste rivelazioni] nel tempo futuro avrai grande bisogno della conoscenza di questo segreto, quando così grande sarà l'angustia che nessuno [senza di essa] potrà vivere.⁷⁷

La chiusa risponde alla tendenza apocalittica, predominante in queste rivelazioni, dell'autore, il quale crede di vivere le doglie del parto che precedono l'era messianica. Naturalmente l'identificazione tra kabbalah e vera alchimia, che qui appare così inequivocabilmente, non deve sorprendere in questo autore, che infatti identifica anche altre discipline, di cui afferma il valore, con i misteri della kabbalah, ad esempio l'astronomia e la scienza delle sfere. Già in un passo precedente (f. 92b), in una formulazione indubbiamente meno estrema, l'autore parla di alchimia spiegando il significato della scala di Giacobbe, su cui gli angeli salgono e scendono, secondo la Bibbia:

E nel segreto della scala diventeranno chiare anche cose grandi e potenti, [cioè] come voi salirete nel segreto della scala, e questo è il segreto del versetto: «Ed ecco gli angeli di Dio salire e scendere su di essa» [...] e qui vi diverrà chiaro il segreto della natura nel salire e scendere, perché il segreto del salire e scendere è il segreto della scienza della divinità. E con ciò vi diverrà chiaro anche il segreto dell'oro e dell'argento superiori [mistici], e il segreto dell'oro e dell'argento inferiori [terreni], e così come potete compierlo in questo tempo e nella natura, da tutti i sette tipi di metalli, e questa è la vera scienza della natura, che consiste nel segreto della scala.

Se paragonate con le visioni di Taitatzak, che anticipano in modo sorprendente successive identificazioni operate dai cabalisti cristiani, le dichiarazioni dei caba-

⁷⁷ Per il testo di questo passo, ivi, pp. 86-87.

listi del XVI e XVII secolo sui metalli, che usano motivi alchimistici, rappresentano un passo indietro. Una panoramica di tali affermazioni mostra in modo chiaro tale arretramento. Il titolo fittizio di una sedicente opera del Gaon Saadja, *La pietra dei filosofi*, nel commento al *Sefer Jetzirah* (al cap. I, 1) di Moshe Botarel, che era nativo della Spagna e scriveva in Provenza, prova comunque soltanto che questo autore al confine tra kabbalah e filosofia conosceva tali concetti dell'alchimia, da fonti orali o scritte. (Botarel è famoso per la sua inestinguibile propensione a inventare titoli e citazioni di libri inesistenti.) Intorno al 1530 Meir ben Gabaj, che viveva in Turchia o in Egitto, usa un paragone che fa ricorso al simbolismo dei metalli – l'argento e il piombo – per spiegare i due impulsi, quello buono e quello malvagio, nell'uomo.⁷⁸ Di trasmutazione dei metalli egli non parla. Inattendibile sembra l'affermazione di Güdemann che il fondatore della setta russa dei giudaizzanti, l'ebreo Zacharias arrivato a Novgorod nel 1470 con il principe di Kiev Michail, fosse stato «uomo assai ricercato per le sue presunte conoscenze nella kabbalah e nell'alchimia».⁷⁹ Non ho potuto controllare le fonti di Güdemann. Naturalmente nel XV secolo si fa spesso menzione di alchimisti ebrei. Le arti alchimistiche di David Raby, ebreo di Weiden, «tratte dalla lingua ebraica» verranno menzionate in numerose miscellanee di kabbalah pratica.⁸⁰ Si tratta notoriamente di un certo rabbi David di Vienna. Nel 1420 un alchimista ebreo, Salomon Teublin, era entrato al servizio del langravio di Leuchtenberg.⁸¹ Di un loro contatto con la kabbalah però non si parla. Salomon Trismosin, il maestro di Paracelso, riferisce nel suo racconto sulle peregrinazioni alla ricerca della pietra filosofale di aver in-

⁷⁸ Cfr. il suo ponderoso compendio *'Avodat ha-qodesh*, I, 19.

⁷⁹ Cfr. M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland*, vol. III, Wien 1888, p. 156.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, p. 155, così come le citazioni di antichi manoscritti contenenti *segullot* (ricette) riportate da Max Grunwald in diversi fascicoli delle «Mitteilungen für jüdische Volkskunde».

⁸¹ Ne riferisce Gerhard Eis, *Ostbairische Grenzmarken*, in «Passauer Jahrbuch», I (1957), pp. 11-16.

contrato nel 1480 in Italia un ebreo che parlava il tedesco ed eseguiva operazioni alchemiche insieme a un italiano, operazioni a cui avrebbe partecipato come assistente. Ma le loro arti sarebbero consistite in falsificazioni.⁸² Un marrano di Jativa, nel 1482, sarebbe stato in possesso oltre che di scritti magici anche di «scritti alchimistici ebraici».⁸³

Altre fonti portano alla kabbalah. Risale al più tardi al XVI secolo un testo sui sette gradi di demoni, conservato in un manoscritto del British Museum (Margo-liouth n. 845, ff. 89-94). Al capitolo v vi si afferma che il quinto re dei demoni, di nome Maqabai (!), è anche il genio dell'alchimia. Ma può darsi benissimo che il testo abbia origine già nel primo Medioevo, come molti altri trattati sui diversi gradi e principi dei demoni. Di carattere cabalistico-alchimistico sono le affermazioni di Moshe Cordovero nel suo compendio della kabbalah, composto nel 1548 a Safed, *Pardes rimmonim*, cap. ix, § 3 (Cracovia 1592, f. 69a). Cordovero riferisce qui, senza citare le fonti, anche di una sorta di processo alchemico nel cui corso si formano nell'acqua in piena ebollizione particelle pietrose, l'alchimistico idrolito, con cui egli intende spiegare un passo del *Sefer Jetzirah* sulla congiunzione degli elementi. Molto più oltre si spinge l'autore anonimo di un grande lavoro, composto (probabilmente a Safed) intorno al 1552, il *Galle razajja'*, che specula sul passo dello *Zohar* da noi già analizzato, II, 23 b, e tratta di sei tra i metalli ivi menzionati – oro, argento, ferro, piombo, rame, stagno – e dei rapporti che intercorrono tra loro. L'ottone non è nominato dall'autore, che probabilmente non ne comprendeva più il significato, altrimenti non avrebbe considerato il ferro come *sospita* dell'oro. Con la giusta mescolanza dei sei metalli, che nella sua ricostruzione si coniugano, egli spiega le azioni magiche dell'uccello

⁸² Cfr. *Splendor Solis, Alchemical Treatises of Solomon Trismosin*, ed. Kegan Paul, London s.d. (1900 ca.), p. 83.

⁸³ Fritz Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien*, parte I, tomo II, Berlin 1936, p. 513.

metallico, lo Jaddua' di cui narra lo *Zohar*, III, 184b.⁸⁴ Notevole è che dalla mescolanza dei metalli nascono forze impure che quindi, è presumibile, si potrebbero vincere mediante la separazione.

Un atteggiamento benevolo nei confronti dell'alchimia è quello di rabbi Shimon ibn Lavi, che scrive nel 1570 a Tripoli in Nord Africa, autore di un grande commento allo *Zohar*, *Ketem Pas* (Livorno 1795), ancora pochissimo utilizzato per le ricerche sulla kabbalah. A proposito del passo dello *Zohar*, I, 249b, da noi già commentato, egli nota:

Da questo possiamo dedurre che ai saggi dello *Zohar* nessuna cosa delle scienze naturali era nascosta. Essi conoscevano infatti le cose secondo il loro fondamento e la loro essenza, e inoltre sapevano che nulla sussiste nel mondo naturale che non abbia le sue radici in quello superiore [...]. Devi sapere che l'oro e l'argento, secondo la loro origine naturale, il loro elemento e minerale [?], sono identici, e non curarti di coloro che dicono che siano due cose distinte una dall'altra, perché essi vedono che c'è un minerale da cui viene l'argento e un altro da cui viene l'oro e [perciò] dicono che sussiste una differenza tra loro. Ma non è così, perché non esiste nessun'altra differenza tra loro se non il colore. Perché l'essenziale nell'oro è originariamente argento. E a seconda dei luoghi in cui nasce l'argento, ci sono minerali che sono esposti al calore del sole e in conseguenza della sua forte irradiazione nel corso del tempo diventano rossi e si trasformano in oro, perché con l'aumentare del calore il colore bianco cambia e diviene rosso, come puoi vedere anche nella frutta la cui superficie esposta al sole si fa rossa mentre la superficie non esposta rimane bianca o verde, perché il sole rende rossa o nera o bianca ogni cosa, secondo la sua natura, conformemente alla disposizione della sua materia. E così è anche per i minerali. Quelli esposti al sole e rivolti verso sud si colorano di rosso, quelli invece su cui il calore del sole non si irradia con forza rimangono bianchi, e [così] sulla terra essi

⁸⁴ Cfr. l'edizione incompleta del *Galle Razajja'*, Mohilew 1812, ff. 28 d-29a. È possibile che le presunte fonti « caldaiche » della narrazione nello *Zohar* abbiano un qualche rapporto con quelle pseudonabatee del *Libro della palma* di cui ho curato l'edizione. In entrambi i casi si tratta dell'allestimento di macchine-oracolo in forma di uccello sotto l'effetto di concezioni astrologico-alchimistiche.

vengono chiamati con nomi [diversi], oro o argento, a seconda della diversità della loro posizione nell'assumere il colore rosso. Ma tu devi sapere che essi [in verità] sono *una* cosa e indifferenziati, tranne che nella loro posizione. Perciò i saggi tra gli alchimisti [in ebraico: maestri dell'alchimia] non si occupano degli altri metalli per eseguire con essi qualche «Lavoro», ma soltanto dell'argento, per farlo divenire rosso, perché questi due metalli sussistono in se stessi, ma hanno un'unica origine, e infatti persone degne di fede, che venivano da Ofir [nell'India orientale?], ci hanno detto di aver trovato colà un minerale metà oro e metà argento, non essendo completamente maturato sotto il calore del sole, per cui si deve fonderlo e così trarne oro e argento, ognuno per sé. E io scrivo questo per annunziarti la loro [degli autori dello *Zohar*] saggezza, a cui nulla è rimasto nascosto.

Shimon ibn Lavi aveva dunque una certa stima per l'alchimia, e si spingeva a forzare il simbolismo cabalistico verso quello alchimistico affermando, poche righe più avanti, «che anche per i cabalisti l'oro significa il sole e l'argento la luna».⁸⁵ Effettivamente questo è il linguaggio simbolico degli alchimisti, mentre la sua affermazione sui cabalisti è invece particolarmente dubbia e si fonda, per quanto mi risulta, unicamente su un'interpretazione allegorica del passo dello *Zohar*, I, 249b, che però non trova rispondenza con il senso letterale. Come vedremo in seguito, neppure l'autore dell'*Esh Metzaref*, indubbiamente incline a questo tipo di interpretazioni, ha osato assumere il simbolismo lunare per l'argento specifico degli alchimisti. Soltanto due generazioni successive, ibn Lavi Avraham Azulaj, che come ibn Lavi veniva da Fez in Marocco, dove l'alchimia aveva una grandissima importanza, avrebbe ripreso questo simbolismo nel suo commento allo *Zohar*, III, 184b, dove si parla dell'uccello magico di Balak. Qui oro e argento vengono effettivamente ascritti alla luna e al sole.⁸⁶ Il passo in

⁸⁵ Un altro passo che fa riferimento al mistero dei colori nel loro rapporto con i metalli e alla falsificazione del ferro da parte dei « filosofi », cioè degli alchimisti, si trova in ibn Lavi anche al f. 298b.

⁸⁶ Nel commento allo *Zohar* di Azulaj, *'Or ha-chamma*, vol. IV, Przemysł 1898, f. 47a. Ma già in annotazioni del XIV secolo, conservate nel manoscrit-

Azulaj sembra derivare dal commento allo *Zohar* di Moše Cordovero, che però, nel lessico del simbolismo cabalistico in *Pardes rimmonim*, cap. XXIII, f. 151c, non dice nulla di una corrispondenza tra argento e luna.

Del tutto diverso rispetto a ibn Lavi è l'atteggiamento verso l'alchimia in Chajim Vital Calabrese, il più influente discepolo di Jitzchaq Luria. Su Luria stesso non sappiamo nulla di certo al riguardo.⁸⁷ Il suo discepolo, sopravvissutogli di quasi cinquant'anni – morì nel 1620 a Damasco –, ha lasciato molte testimonianze di rilievo utili per le nostre ricerche. Nella sua raccolta di appunti autobiografici, composta intorno al 1610, il *Libro delle visioni*, conservatasi fino ai nostri giorni nel manoscritto dello stesso Vital e pubblicato integralmente nel 1954,⁸⁸ si dice che una volta Luria avrebbe letto sulla sua fronte la frase di *Esodo* 31, 4: «lavorare con l'Arte oro, argento e rame», a «indicare il peccato da me commesso di aver trascurato per due anni e mezzo lo studio della *Torah* ed essermi occupato della scienza dell'alchimia».⁸⁹ Anche nel suo proemio al trat-

to Parigi 806, f. 97b, luna e argento sono riferite simbolicamente l'una all'altro.

⁸⁷ Già in Ch. Vital, *Sha'ar ha-gilgulim*, Jerusalem 1912, f. 48a, fra varie tradizioni sulle proprietà delle piante che egli afferma di aver appreso dal suo maestro, ma senza entrare nei particolari, abbiamo informazioni sulla muscatella, in arabo *akhlil dhahab*, la cui proprietà sarebbe di «poter produrre [la trasmutazione] alchemica dei metalli in oro». Questa pianta compare anche in altre fonti, ovviamente con un altro nome, e sembra provenire dalla tradizione araba. Avraham Chamoj, collezionista di tradizioni ebraico-orientali, ancora intorno al 1870 raccontava: «Quand'ero giovane, desideravo acquisire cognizioni nell'alchimia e sapere su cosa essa si basi nell'affermare che, in virtù di una certa pianta, stagno e piombo si trasformano in oro. E questa pianta si chiama pianta aurea, in arabo *hashishat 'al-dhabab*»; cfr. il suo *Nifla'im ma'assekha*, Livorno 1881, 24b. Qui egli si riferisce al passo in Vital, la cui fonte però egli afferma di aver trovato in *Sha'ar ruach ha-qodesh*, anche se essa non appare nelle versioni stampate. Anche il cabalista gerosolimitano Chajim Josef Azulaj, nel suo volume collettaneo *Midbar qedemot*, Livorno 1793, f. 98c, accenna all'esistenza di una pianta che trasmuta il piombo o l'argento in oro, «come abbiamo sentito da autori attendibili».

⁸⁸ Ho preso visione di questo manoscritto nella primavera del 1932 a Livorno. Esso è stato pubblicato dopo la Seconda guerra mondiale da Aharon Z. Eshkoli sulla base di un microfilm di cattiva qualità, che egli stesso aveva realizzato nel 1944; l'edizione (Jerusalem 1954) è purtroppo assai poco attendibile.

⁸⁹ Proprio questo passo, che in edizioni precedenti basate su copie del manoscritto autografo si trova nella giusta posizione (ad es. nell'ed. Bagdad

tato, composto relativamente tardi, sull'etica cabalistica, *Sha'are qedushah*, egli si rammarica che molti si occupino di cose in cui bene e male, verità e menzogna sono mescolate, o che non hanno alcun valore (*devarim betelim*), ed elenca, ma senza dire a quale categoria appartengano, vari esempi: farmaci (magici?), la scienza dell'alchimia e numerose pratiche che fanno ricorso ad amuleti e scongiuri.⁹⁰ Secondo un altro appunto all'inizio dell'«autobiografia», l'epoca in cui egli si occupava di alchimia dovrebbe risalire agli anni tra il 1567 e il 1569 (quindi prima di conoscere Luria); anche qui egli dice di aver trascurato per due anni e mezzo lo studio della *Torah*, all'età di ventiquattro anni.⁹¹ Queste notizie trovano effettivamente piena conferma in un altro manoscritto, un indubbio autografo di Vital, in cui egli ha raccolto pratiche magiche e ricette alchimistiche relative ai metalli. Questo importante manoscritto si trovava da anni nella preziosa raccolta di Shlomo Mussajow, un cultore della letteratura cabalistica (morto nel 1922), a Gerusalemme, dove è stato da me scoperto nel 1930.⁹² La terza parte di questo manoscritto, i ff. 34-35 caratterizzati da una grafia sefardita serrata ma stupenda, tratta in 83 paragrafi di «pratiche chimiche relative ai sette metalli». Vi si trovano numerosissime formule particolareggiate di natura puramente chimica, ma che utilizzano anche molti termini alchimistici, che forse un giorno, sulla base delle fotografie fatte a suo tempo, potranno essere analizzate più approfonditamente.⁹³ Anche dopo aver rinunciato alla pratica chimica dell'alchimia, Vital usa ancora nei suoi scritti cabali-

1866, f. 50a), è stato incomprensibilmente tralasciato (p. 151) da Eshkoli, che pure ne fa espressamente menzione in una nota (a p. 1), nella sua edizione del *Sefer ha-chezjonot*.

⁹⁰ Così nella prefazione alla prima edizione, Costantinopoli 1734. Anche in *Sha'ar hamitzwot*, Jerusalem 1905, ff. 38a e 42b, Vital tradisce generiche conoscenze chimiche di tipo popolare.

⁹¹ Questa notizia si trova all'inizio della sua «autobiografia», p. 1.

⁹² Dopo essere stato restituito alla famiglia, che lo ha consegnato alla comunità di Bucharà, luogo di origine di Mussajow, il manoscritto, che ancora nel 1943 si trovava in prestito alla Jewish National Library di Gerusalemme con l'intera collezione di Mussajow, è scomparso.

⁹³ Vital utilizza qui i termini tecnici arabi, non quelli latini o italiani.

stici la simbologia dei metalli, in un modo che si discosta dal passo dello *Zohar* citato in precedenza. Appare qui la materia protagonista dell'alchimia medioevale e anche successiva, il mercurio o argento vivo, nel suo significato cabalistico. Esso subentra all'ottone menzionato dallo *Zohar*.⁹⁴ Vital simbolizza questi sette metalli – nell'ordine: argento, oro, rame, stagno, piombo, mercurio, ferro – con le sette sefirot comprese tra *chesed* e *malchut* e i sette pianeti secondo la tradizionale sequenza, in un autentico schema alchimistico-astrologico.⁹⁵ Al mercurio fa corrispondere la sefirah *jesod* e con ciò il simbolismo sessuale. Jung ha fatto notare che un simile significato sessuale del mercurio identificato con Cupido è presente in alcune visioni latine medioevali.⁹⁶ Ma da questo schema non vengono tratte conseguenze. Che le connessioni siano nuove lo si può vedere confrontandole con le interpretazioni delle sefirot fatte dalle generazioni precedenti, dove il mercurio ancora non appare e al suo posto è mantenuto l'ottone. Abbiamo ad esempio un trattato, intitolato *Sullam ha-sefirot* (La scala delle sefirot), conservato al British Museum in un manoscritto copiato nel 1550, dove la sequenza dei metalli è la seguente: argento, oro, ferro, stagno, rame, ottone (chiamato qui semplicemente metallo), piombo.⁹⁷

Questi sono gli sviluppi all'interno della kabbalah spagnola, e quindi proveniente da Safed, nel corso del XVI secolo. Nel periodo successivo si possono indicare due tendenze che testimoniano l'interesse, e talvolta anche più di questo, per l'alchimia in ambienti cabali-

⁹⁴ Il lungo brano si trova nel *Sefer ha-liqutim*, attribuito a Vital, Jerusalem 1913, f. 89b, ma anche alla fine del compendio della kabbalah, scritto intorno al 1630, *Chesed le-Avraham* di Avraham Azulaj, da un manoscritto di Vital su *Salmi* 84, 7.

⁹⁵ Secondo Vital anche le forze delle «bucce», *qelipot*, nel mondo della *jetzirah* e in quello della *'assijah*, sono assegnate ai materiali a partire dall'argento, mentre l'oro corrisponde alla «buccia» del mondo della *beri'ah*; cfr. Ch. Vital, in *Arba' me'ot sheqel kesef*, Kraków 1886, f. 9c/d.

⁹⁶ Cfr. anche la simbologia corrispondente nell'*Esh Metzaref*, di cui ci occuperemo più avanti. Il passo in C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, II, p. 53. Altrimenti nel libro di Jung il mercurio appare nell'aspetto femminile, non in quello fallico, di Mercurio.

⁹⁷ Nel manoscritto British Museum (Margoliouth n. 1047), f. 231.

stici ebraici. Dalla kabbalah occidentale del xvii secolo sono giunte sino a noi, in fonti ebraiche ancora conservate, le considerazioni del medico e cabalista praghese Shabetaj Sheftel Horowitz, contenute nel suo *Shefa'tal* (Sovrabbondanza di rugiada), stampato nel 1612 ad Hanau. In generale quest'opera sviluppa in modo assai particolareggiato le idee di Cordovero, che ovviamente in certi capitoli, peraltro non rilevanti per il nostro discorso, si riallaccia alle concezioni di Luria. Alla fine del terzo capitolo (ff. 36c - 37c) si trova una teoria cabalistica dell'alchimia abbastanza dettagliata, in cui, rifacendosi alla dottrina dell'interazione di tutti i mondi e delle sefirot stesse, viene sviluppata la dottrina della trasmutazione dei metalli uno nell'altro «com'è nota ai saggi dell'alchimia». L'autore cerca inoltre di dimostrare in modo nuovo il primato dell'oro sull'argento, facendo ricorso alla dottrina, esposta in modo sistematico soltanto nel xvi secolo, dei quattro mondi, in ognuno dei quali le dieci sefirot si ripetono secondo la loro struttura;⁹⁸ il più alto di questi mondi, quello delle emanazioni, è ascrivito al sole, mentre l'argento è assegnato come simbolo dominante soltanto al mondo successivo per rango.⁹⁹ Tra il 1620 e il 1640 Josef Shlomo Delmedigo, un cretese che per lunghi anni aveva soggiornato in vari paesi d'Europa ed era divenuto noto come medico, cabalista e filosofo, produsse un gran numero di scritti, la maggior parte dei quali non fu mai stampata.¹⁰⁰ In un manoscritto del Jewish Theological Seminary di New York si trova l'inizio di un suo trattato sulla pietra filosofale e sull'elisir di lunga vita. Purtroppo il manoscritto, che doveva consistere di dieci capitoli, si interrompe già alla settima pagina.

Abbiamo maggiori notizie sulla grande diffusione dell'alchimia tra gli ebrei del Marocco, di cui possedia-

⁹⁸ Sui quattro mondi nella concezione della kabbalah tardiva, vedi il mio *Kabbalah* (in inglese), Jerusalem 1974, p. 119.

⁹⁹ Una traduzione integrale di questo lungo passo sarebbe opportuna.

¹⁰⁰ Su Delmedigo, vedi Abraham Geiger, *Biographie Josef Salomo del Medigo's*, Berlin 1840, che giustamente ha messo in luce la contraddizione interna nel suo atteggiamento riguardo alla kabbalah.

mo documenti fino al nostro secolo. Anche in questo caso alchimia e kabbalah procedono spesso uniti. In un manoscritto della collezione Gaster si narra di un «maestro e santo» di Gerusalemme che in Marocco avrebbe tentato la «Grande Opera» (in ebraico: *melakha*).¹⁰¹ Nel dicembre del 1928 trovai, nella collezione di manoscritti di Badhav a Gerusalemme, un foglio singolo, scritto intorno al 1700 in corsivo marocchino, che conteneva «tinture» alchimistiche in ebraico. Intorno al 1700 il cabalista marocchino Jaaqov Katan si occupava di alchimia, e su questo argomento avrebbe composto un poema didascalico scritto in arabo (con caratteri ebraici), se dobbiamo prestar fede all'identificazione dell'autore proposta da Jaaqov Toledano. Questo scritto, che analizzai nel gennaio del 1929, contiene soltanto citazioni di numerosi autori arabi, tra cui Djabir, Chalid e Iraqi, ma nessun materiale ebraico. Dove sia finito il trattato, che doveva comprendere quasi cinquanta fogli, mi è del tutto ignoto.¹⁰² Una testimonianza autonoma, e dunque doppiamente probante, di un ebreo africano sull'ampia diffusione dell'alchimia in Marocco, è presente nella relazione del noto teologo di Halle Johann Salomo Semmler, che naturalmente conosco solo di seconda mano. Un ebreo del Nord Africa, che Semmler aveva incontrato negli ultimi anni di vita, gli avrebbe riferito che l'alchimia era molto diffusa in Marocco tra gli ebrei. Il resto del racconto sembra piuttosto chiacchiera apocrifa.¹⁰³ Io stesso ho conosciuto per-

¹⁰¹ L'autore spiega le cause del fallimento di quell'esperimento con riflessioni di natura demonologica; ms. Gaster 1055 (ora al British Museum), ff. 42b-43a. Dall'epoca della distruzione del tempio il mondo è infatti caduto nel disordine e anche i nessi naturali sono stati turbati dalla signoria delle forze demoniache.

¹⁰² Altre notizie su Jaaqov Katan dai manoscritti di Toledano, in Josef ben Najim, *Malkhe rabbanan* (sui rabbini del Marocco), Jerusalem 1931, f. 64a. Anche il manoscritto, contenente testi alchimistici tradotti in ebraico soprattutto da originali arabi, descritto da Gaster nel suo articolo «Alchemy» nella *Jewish Encyclopedia*, vol. 1, pp. 328 sgg., proviene dal Marocco, e risale al 1690 circa.

¹⁰³ Non conosco questo racconto direttamente, ma soltanto dallo scritto, assai incompleto, di Salomon Rubin sull'alchimia *'Even ha-chakhamim*, Wien 1874, pp. 91-92 (in appendice al sesto volume del periodico «Ha-sha-

sonalmente a Gerusalemme alla fine del 1924 lo studioso marocchino, ormai quasi ottantenne, Makhlouf Amsellem (o anche Amsallam), un cabalista che conosceva e praticava anche l'alchimia e aveva composto da diversi testi due grossi codici, uno sulla kabbalah e l'altro sull'alchimia, che mi fece vedere. Mi riferì di essere stato in gioventù alchimista di corte dello sceriffo del Marocco. Ho trovato conferma di queste affermazioni molti anni dopo in un saggio pubblicato nel 1906, *Note sur l'Alchimie à Fez*, di G. Salmon, che aveva già visto questi manoscritti in casa sua, a Fez, nel 1904. Salmon riferisce che all'inizio degli anni settanta del secolo scorso Amsellem era stato alchimista di corte del sultano Mulai Hassan, che nelle ore di ozio si dedicava allo studio dell'alchimia, indubbiamente più per scopi magici e occulti che per trovare la pietra filosofale.¹⁰⁴ Secondo il racconto di Amsellem, il sultano aveva raccolto qualcosa come 2000 manoscritti di argomento alchimistico e voleva entrare in possesso anche di quelli di Amsellem. I trattati di alchimia che ho potuto vedere erano arabi ma scritti in caratteri ebraici. Poco prima della sua morte, Amsellem aveva incominciato a pubblicare i suoi trattati cabalistico-alchimistici, ma morì nel 1927 dopo aver dato alle stampe soltanto l'introduzione (che posseggo). Non ho potuto stabilire con certezza dove siano finiti i manoscritti.

char»), che non indica le fonti. Probabilmente il racconto si trovava nella terza o quarta parte dell'opera di J.S. Semmler, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Halle 1788, di cui ho potuto vedere soltanto i primi due fascicoli, ma di cui si sa che era dedicata anche a questo problema dell'alchimia.

¹⁰⁴ G. Salmon negli « Archives Marocaines », vol. VII (1906), pp. 451-462. Ruben Brainin ha riferito di una sua visita ad Amsellem nel 1926 nella rivista jiddish pubblicata a Londra « Yidishe Shtime » (1926), n. 2162. Questo articolo era precedentemente apparso anche nel « Tag » di New York.

PARTE SECONDA

Sull'interesse tra gli ebrei italiani per l'alchimia, anche senza connessione alcuna con la kabbalah, abbiamo numerose testimonianze. Il poeta Moshe Rieti (xv secolo) menziona l'alchimia nel suo poema didascalico *Miqdash m'at* (p. 20) fra le prime nell'enumerazione delle scienze, definendola con il nome ebraico di *chokhmat ha-tzerifa*, che non ho trovato da nessun'altra parte nella letteratura medioevale. Egli non stabilisce alcuna connessione tra l'alchimia e la kabbalah, di cui avrebbe ampiamente scritto negli anni successivi.¹ Alla fine del xv secolo, Jaaqov ben David Provenzali esprimeva il suo entusiasmo per l'alchimia in una missiva inviata allo studioso mantovano David ben Jehuda Messer Leon, che conteneva una *laudatio* in favore dello studio delle scienze profane; la missiva fu probabilmente scritta a Napoli nel 1490, poco prima dell'espulsione degli ebrei dalla Sicilia, che allora era spagnola. Notevole in questo scritto è il fatto che nella quasi totalità le citazioni sono falsificate, poiché evidentemente l'autore volle divertirsi.² L'autore inventa le più incredibili citazioni del Talmud palestinese, tra cui anche il seguente passo sull'alchimia da un presunto commento di rabbi Asher, il famoso talmudista vissuto nel xiv secolo a Toledo, al trattato *Sheqalim*. A proposito di *Ecclesiaste* 7, 12: «la saggezza tiene in vita chi la possiede», viene attribuita a rabbi Asher la seguente osservazione:

¹ Anche senza fare riferimento alcuno alla kabbalah, l'autore provenzale Kalonymus ben Kalonymus (xiii secolo) celebra coloro che abbiano conoscenze, tra l'altro, di alchimia; vedi la traduzione tedesca di Julius Landsberger delle *'Iggeret ba'ale chajim*, Darmstadt 1882, p. 265.

² Il primo a evidenziare che queste citazioni sono false è stato Steinschneider nel suo catalogo dei libri ebraici della Bodleiana, col. 1248. Cfr. anche J.N. Epstein nella rivista ebraica «Hamaggid» (1902), pp. 360 e 384. Victor Aptowitzer in *MGWJ*, 52 (1908), p. 315 definisce l'autore di questo scritto un lestoefante, la qual cosa potrebbe non esser molto lontana dal vero.

Ciò è come nel caso dei ricchi della casa di marqo'aja [letteralmente: «la casa degli stracci! »], che conoscevano a menadito la natura dei succhi dei vari tipi d'oro e sapevano come sbucciare l'argento dalle scorie.

Il presunto commentatore conosce il senso della citazione inventata alla perfezione:

In questa famiglia erano tutti alchimisti e facevano colare i succhi di diverse erbe e da essi ricavano l'oro. Inoltre sapevano separare con facilità le scorie dall'argento. E questa è una scienza ben nota. Ma non volevano che fossero note le erbe i cui succhi facevano scorrere, ricavandone oro.³

Che l'autore parlando di erbe intendesse semplicemente le sostanze che ricorrono nei processi alchemici, mi sembra escluso dall'ultima frase. Anche nel prosieguo della sua lettera Provenzali elogia l'alta posizione dell'alchimia nel novero delle scienze naturali.⁴ Dall'Italia proviene anche un manoscritto ebraico, databile intorno al XVI secolo, ora a Oxford (Neubauer n. 1959, ff. 132-149), contenente un *Libro dell'arte spagirica* – una delle definizioni correnti dell'alchimia..

Diverse fonti citano un alchimista ebreo chiamato rabbi Mordechaj de Nello (secondo un'altra indicazione, de Nelle, poi deformato in de Delle), che veniva dalla contea di Milano, benché notizie sulla sua vita ci giungano soltanto da Germania, Polonia e Boemia. Che abbia soggiornato a lungo in questi paesi si deduce dal fatto che non solo scriveva in tedesco ma in questa lingua forgiò anche numerosi versi, peraltro goffi. La

³ Il testo ebraico della lettera è stato pubblicato da Eliezer Ashkenazi (dal Cod. Parigi 897) nel volume collettaneo *Divre chakhamim*, ed. Metz 1849, pp. 63-75. Il nostro brano è a p. 68. Avraham Chamoj lo ha riportato senza citazione delle fonti in uno dei suoi volumi; cfr. *Nifla'im ma'assekha* (1881), f. 24b. Cfr. in proposito anche Immanuel Loew, *Die Flora der Juden*, vol. IV, p. 402. Le molte citazioni false, che Provenzali trae dal *Talmud* palestinese, imitano lo specifico aramaico di questa opera con una grande quantità di errori. La paradossale ironia nella frase «i ricchi della famiglia degli straccioni» è voluta. Il termine *teva'* nel senso di «natura», in uso soltanto a partire dal Medioevo, tradisce il falsario. Evidentemente l'autore conosceva anche le credenze sulle piante capaci di trasmutare i metalli.

⁴ *Divre chakhamim*, p. 70.

sequenza dei luoghi in cui fu attivo non è del tutto chiara; è conosciuto come seguace di Paracelso attraverso il manoscritto identificato da Karl Sudhoff a Kassel, intitolato *In Cementia et Gradationes Theophrasti Paracelsi Interpretatio Mordachij de Nelle Judaeo*. Peuckert ha presentato (da questa stessa fonte?) una sua poesia, sarebbe forse preferibile definirlo un detto, in lode di Salomon Trismosin, il presunto maestro di Paracelso, di tenore indubbiamente mistico:

Studier nun daraus du bist,
 So wirstu sehen was du bist,
 Was du studierst, lehrnest und bist,
 Das ist eben darauss du bist,
 Alles was ausser unsser ist,
 Ist auch in unss, Amen.⁵

Sotto, l'indicazione, che rimanda alla Polonia: «Mardocheus Nelle, Judaeus, wonnedt [*sic*] zu Crakkauw in Pollenn anno 1573» (Mardocheus Nelle, Judaeus, abitante a Cracovia in Polonia anno 1573). Prima o forse dopo questo soggiorno in Polonia, lo troviamo come alchimista a Dresda alla corte del principe elettore di Sassonia Augusto I. Questo principe, che governò dal 1553 al 1586, era un cultore appassionato di alchimia, egli stesso «operava» e aveva fatto costruire a Dresda un grandioso laboratorio, la «Casa d'oro». Nell'archivio di Dresda è conservato uno scritto, in una copia del 1779 ma indubbiamente autentico, che tratta della produzione del «metallo rosso-oro», vale a dire la *tinctura rubea* degli alchimisti, e contiene anche profezie sul destino dei suoi successori. In margine al manoscritto originale il principe doveva aver scritto di propria mano:

Le Opere e i Lavori di Mardochai rabbi de Nelle qui descritti sul metallo rosso-oro sono stati realmente trovati da

⁵ «Studia ora da che cosa sei, / Così vedrai che cosa sei, / Che cosa studi, impari e sei, / Ciò è appunto da che cosa sei, / Tutto ciò che è al di fuori di noi, / È anche in noi, Amen».

noi, e per l'intero lavoro, dall'inizio alla fine, sono state impiegate quarantun settimane. Augusto.⁶

Dalla Sassonia Mordechaj dev'essere poi giunto a Praga alla corte dell'imperatore Rodolfo II (1576-1612), protettore ancora più insigne dell'alchimia e di altre discipline occulte – al punto di venir chiamato dagli alchimisti «l'Ermite Trismegisto tedesco». Anche qui compose versi, sulla tragica fine di un famoso alchimista della generazione precedente.⁷ Queste notizie non contengono nessun accenno a un qualche riferimento da parte di questo adepto a fonti ebraiche, né tantomeno alla kabbalah.

Un altro autore di cui abbiamo una documentazione storica ineccepibile è Avraham Portaleone da Mantova, che nel 1583 scrisse in latino i *Tre dialoghi sull'oro* stampati l'anno successivo a Venezia.⁸ Egli distingueva tre ti-

⁶ Cfr. per queste citazioni le fonti in K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, vol. II (1894), p. 715, così come Will-Erich Peuckert, *Pansophie, ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Stuttgart 1936, p. 528. Sul manoscritto di Dresda si riferisce in un articolo pubblicato nella «Allgemeine Zeitung des Judentums», 45 (1881), p. 262. Sul principe elettore Augusto I e i suoi alchimisti di corte, vedi Karl Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig 1895, pp. 102-112. Nella seconda edizione di questo libro, uscita nel 1909, che contrariamente a quanto assicura l'editore R. Blum è completamente diversa dalla prima, tutte le citazioni riportate non sono più presenti.

⁷ Secondo Kiesewetter, p. 96 (che attingeva sicuramente da Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, 1832), de Nelle, che prima nelle fonti veniva definito espressamente come rabbi e come ebreo, doveva essersi fatto battezzare a Praga. Per incarico dell'imprenditore, che faceva trascrivere in un *in folio* latino tutti gli esperimenti e i procedimenti alchimistici fatti a corte, de Nelle (qui sempre de Delle) doveva porre in rima tutte le storie degli adepti, che venivano aggiunte alla descrizione principale degli esperimenti. Kiesewetter cita, da Johann Conrad Creiling, *Edelgeborene Jungfrau Alchymia*, Tübingen 1730 (p. 100), i versi composti da de Nelle sull'avventurosa carriera dell'alchimista inglese Edward Kelley alla corte di Rodolfo II, dove morì, dopo un tentativo di fuga dal carcere in cui era stato rinchiuso, nel 1595. Il fatto che Kiesewetter parli sempre di de Nelle, anche per il periodo in cui egli visse alla corte di Rodolfo II, usando il suo nome ebraico Mordechaj, difficilmente si concilia con la notizia del suo battesimo. All'epoca, al momento del battesimo i neofiti prendevano sempre un nuovo nome, un nome cristiano. Non trovo un modo di spiegare questa contraddizione.

⁸ *De auro tres dialogi*. Non avendo potuto vedere personalmente questo libro, uso le citazioni che si trovano in Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V (1941), p. 645.

pi di oro: 1. l'oro volgare; 2. l'oro chimico; 3. l'oro divino: esclusivamente di quest'ultimo parlavano i cabalisti nei loro scritti.⁹ Interpretava dunque ancora correttamente i loro simboli? In ogni caso non approfondisce l'aspetto cabalistico del suo argomento, per quanto mi è dato di sapere (non ho visto direttamente il testo). Negli stessi anni anche lo studioso ebreo Avraham Jaghel, in seguito convertitosi al cattolicesimo con il nome di Camillo Jaghel e divenuto attivo come censore, si interessava, pur senza essere egli stesso un profondo conoscitore di cose cabalistiche, dei rapporti tra kabbalah e alchimia.¹⁰ Egli si richiama fra l'altro anche agli scritti precedentemente menzionati di Abu Aflah, che era anche ampiamente citato nel manoscritto collettaneo del cabalista filosofeggiante, o filosofo cabalisteggiante, Jochanan Allemanno, un contemporaneo e conoscente di Pico della Mirandola.¹¹

Degno di esser menzionato è infine l'interesse per l'alchimia nel corso di tre generazioni di una famosa famiglia di ebrei italiani. Jehuda Arjeh de Modena, conosciuto nei suoi scritti italiani come Leone Modena, era una delle figure più celebri di quell'epoca; sulla sua vita ricca di contrasti ci informa l'autobiografia insolitamente sincera, quasi spietata, documento insolito nella letteratura ebraica. Modena era un oppositore della kabbalah. Già suo zio Shemaja (fine del xvi secolo), che aveva un banco di pegni a Modena, si era interessato di alchimia, e ciò gli era costato la vita. Infatti un cristiano, allettandolo con inganni e promesse concernenti l'alchimia, gli aveva fatto tirar fuori tutto l'oro e

⁹ A p. 96 del libro di Portaleone.

¹⁰ Così nel libro di A. Jaghel *Bet ja'ar levanon*; I.S. Reggio ha pubblicato alcuni estratti dal manoscritto in «Kerem Chemed», II (1836), pp. 49-50.

¹¹ Allemanno si interessava non soltanto di kabbalah, ma anche di ogni altra scienza occulta, come testimoniano le sue collettanee, ms. Oxford, Neubauer n. 2234. Egli assomiglia in questo ai contemporanei umanisti della cerchia di Marsilio Ficino a Firenze, con cui del resto aveva intensi rapporti e da cui era tenuto in grande stima. Sull'alchimia come vera scienza, vedi l'introduzione stampata nel suo grande commento al Cantico dei Cantici, *Sha'ar ha Chesbeg*, Halberstadt 1860, f. 36b, e le notizie contenute nelle collettanee in «Kerem Chemed», II, cit., p. 48.

l'argento custoditi nella bottega per poi ucciderlo e derubarlo di tutto.¹² Lo stesso Leone Modena (nato nel 1571) si lasciò condurre sulla strada pericolosa dell'alchimia nel 1603 dal medico Avraham de Cammeo di Roma, che dodici anni dopo sarebbe divenuto rabbino di quella comunità. Nell'alchimia, secondo quanto egli stesso afferma, mise molto del suo denaro. Ma anche il figlio primogenito di Leone, Mordechaj, il suo prediletto, verso la fine del 1614 incominciò a trascurare lo studio della *Torah* per dedicarsi completamente all'alchimia, che praticava insieme a un coltissimo prete cattolico di Venezia, Giuseppe Grillo. Scrive Leone Modena:

Divenne così sapiente che i maestri di quella scienza, divenuti in essa vecchi e grigi, si meravigliavano che un giovane come lui avesse potuto raggiungere una così profonda conoscenza. Nel mese di maggio del 1615 si trasferì in una casa nel ghetto vecchio e provvide egli stesso a tutti i preparativi necessari per l'«Opera» e ripeté quindi un esperimento che aveva imparato e sperimentato a casa del prete, ossia trarre dieci once di argento puro da nove once di piombo e un'oncia di argento. E io ho osservato e controllato personalmente com'egli eseguiva questo esperimento e ho venduto l'argento [così ottenuto] per sei lire e mezzo all'oncia e so che era autentico. Naturalmente era un lavoro lungo e faticoso, che richiedeva ogni volta due mesi e mezzo. Facendo i conti, si sarebbero potuti guadagnare in tal modo circa mille ducati all'anno. Ma questo non è tutto, e anch'io ho rovinato la mia vita con lo studio di simili cose. Non avrei riconosciuto il mio errore [in ebraico letteralmente: «non avrei ingannato me stesso», che nel contesto sarebbe incomprensibile], se improvvisamente, durante la festa di sukkot nell'autunno del 1615, a causa di questo suo peccato non avesse incominciato a riversarsi molto sangue dalla testa nella bocca. Da allora smise di occuparsi di quest'arte, perché si disse che forse erano stati i vapori e le esalazioni dell'arsenico e del sale, utilizzati in quest'«Opera», a danneggiargli la testa, e così rimase per due anni, fino alla sua morte, occupandosi ormai solo di cose senza importanza.¹³

¹² Cfr. MGWJ, 38 (1894), p. 42 e l'autobiografia di Modena, *Chajje Jehuda*, Kyiv 1911, p. 12.

¹³ È quanto afferma lo stesso Modena nella sua autobiografia, p. 30 (anno 1603) e p. 34 (anno 1614). Una lettera di Modena ad Avraham Cammeo sul-

Ho riportato integralmente il racconto di Leone Modena, perché la descrizione dell'esperimento alchimistico di suo figlio potrebbe essere in relazione con un altro, di cui parleremo, realizzato da un certo rabbi Mordechaj e che ha anch'esso come oggetto la produzione di argento mediante l'arsenico.

Sempre a riguardo degli interessi alchimistici tra gli ebrei italiani va considerato il problema che ci vien posto da un testo di carattere alchimistico-cabalistico, il cui originale non possediamo, che ha svolto un ruolo significativo nella letteratura alchimistica non ebraica da Christian Knorr von Rosenroth in poi. È importante, per le nostre considerazioni, approfondire questo problema. Nella sua *Bibliotheca Hebraea*, vol. II, Hamburg 1721, p. 1265, Johann Christian Wolf menziona, unico tra i bibliografi,¹⁴ un libro alchimistico, l'*Esh Metzaref*, titolo da lui erroneamente tradotto con *ignis purgans*, «il fuoco purificante», invece di *ignis purgantis*, come ricorre in *Malachia* 3, 2, dove questo «fuoco del fonditore d'oro» è paragonato al «giorno del Signore». Come fonte Wolf cita un saggio di Dethlev Cluver – un autore assolutamente ostile all'alchimia –, che ne avrebbe trattato nelle sue *Historische Anmerkungen über die nützlichsten Sachen der Welt* (Osservazioni storiche sulle cose più utili del mondo, 1706), pp. 172 sgg. Ho potuto esaminare questo raro testo soltanto nel 1979 a Berlino. Alle pagine 172-175 sono riportati alcuni estratti dal libro di Knorr von Rosenroth su cui subito torneremo. Già il titolo del saggio di Cluver, *Die güldene Cabala der Juden / wie nach Anweisung der Sefiroth die Verwandlung der Metallen geschehen müsse, um Gold und Silber herauszubringen* (La kabbalah d'oro degli ebrei / come secondo le indicazioni delle sefirot debba avvenire la trasmutazione dei metalli, per estrarre oro e argento), non corrisponde in modo esatto al reale contenuto del libro, in cui le dieci sefirot

la magia, scritta nel 1605, è stata pubblicata in Ludwig Blau, *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke* (1907), pp. 83-84.

¹⁴ Nemmeno M. Gaster è a conoscenza di questo testo nel suo articolo «Alchemy» per la prima *Jewish Encyclopedia*.

hanno solo un ruolo simbolico nella serie di corrispondenze con i metalli, ma non vengono usate direttamente per fabbricare l'oro. Cluver sostiene inoltre che gli ebrei stimavano a tal punto questo libro da ritenere che nessun cristiano fosse degno di conoscerne il contenuto, e a testimonianza di ciò riferisce di un « insolente ebreo » che « ancora di recente » si sarebbe « espresso, qui alla borsa » (ad Amburgo quindi, dove Cluver scriveva), in tal senso. Pura mitologia, se si considera che lo stesso Cluver doveva tutte le sue conoscenze proprio a una fonte cristiana.

Christian Knorr von Rosenroth stupì il mondo cristiano annunciando sul frontespizio del primo volume della sua *Kabbala Denudata*, pubblicato a Sulzbach nel 1677, che esso conteneva tra l'altro anche un « compendio del libro cabalistico-alchimistico *Aesch Mezareph* sulla pietra filosofale », ciò che comprensibilmente avrebbe acceso la curiosità dei cultori dell'alchimia.¹⁵ Hermann Kopp, l'unico vero storico dell'alchimia, a cui questo libro ha presentato non pochi problemi, scrive¹⁶ di aver cercato a lungo, senza alcun risultato, il libro nella prima parte della *Kabbala Denudata*. L'insigne studioso ha però cercato male, e ha trovato una falsa consolazione interpretando in modo erroneo una nota esatta nell'opera alchimistica *Kompass der Weisen*,¹⁷ concludendone che il libro era stato combinato con lo *Zohar* e reso così irriconoscibile. In realtà le venti ampie citazioni, tratte dai capitoli I-VIII di questo scritto e tradotte generalmente alla lettera, sono chiara-

¹⁵ *Compendium Libri Cabbalistico-Chymici, Aesch Mezareph dicti, de Lapide Philosophico.*

¹⁶ H. Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, vol. II, Heidelberg 1886, p. 233. Citando da *Kompass der Weisen*, pp. 318 sgg., lo scritto alchimistico pubblicato nel 1782, Kopp afferma che a detta dell'autore fra tutti i libri di alchimia l'*Esh Metzaref* sarebbe quello scritto nel modo più chiaro, « anche se non si deve immaginare di trovarvi tutto così chiaro, così perfetto e con tutti i sostegni che si desidererebbero ».

¹⁷ Kopp riferisce anche che questo trattato non si trova integro in Knorr, ma che « bisogna cercarlo smembrato nell'*Alphabeta Hebraico* [il lessico dei simboli] ». L'aggiunta malinconico-ironica di Kopp: « e da ciò ho dovuto desistere » è stata talvolta fraintesa nel senso che il libro non esisterebbe affatto e tutto sarebbe un bluff rosacrociano di Knorr.

mente distinte nel testo e messe in evidenza nel loro carattere, e Knorr poteva legittimamente dire di aver presentato un *Compendium* del libro, anche se «smembrato», ossia disperso in diversi passi. Le citazioni si trovano nel primo volume della prima parte alle pp. 116-118 (parte generale tratta dal cap. 1), 151-152 (oro), 185 (stagno), 206-208 (ferro), 227 (oro), 235 (su Ghechazi, dal cap. 1), 241 (zolfo), 271-273 (rame), 301-305 (oro), 345-346 (piombo), 359-360 (argento), 430 (sulla colomba come stadio preparatorio dell'Opera), 441-443 (mercurio), 455 (sul Giordano come simbolo alchimistico), 456 (argento), 483-485 (argento), 570 (rame), 625-626 (piombo), 676-677 (stagno) e 683-684 (ferro). Rimane da risolvere la questione del carattere e dell'autenticità di questi frammenti.

Il modo di esprimersi e il contenuto in queste citazioni mostrano con chiarezza che Knorr von Rosenroth aveva effettivamente a disposizione un manoscritto ebraico recante questo titolo, e non un qualche libro scritto in latino o in un'altra lingua. Dal modo letterale, anche se certo non sempre corretto, di tradurre di Knorr traspare continuamente l'ebraico, almeno in tutti i passi non di carattere esclusivamente chimico (non sono in grado di giudicare tale materia).¹⁸ Che l'autore del testo ebraico usasse per il termine tecnico *transmutatio* la parola *tzeruf* si può dedurre dal fatto che Knorr rende proprio con *transmutatio* questa stessa parola in un altro passo (p. 548).¹⁹ Giochi di parole come (p. 441):

¹⁸ Così I, p. 303 ha chiaramente la formula retorica ebraica כתבתי זה גמי חסדן, p. 304 ha וכיר ההפוכה עלי מדאתי מה שאני פלטר עכשיו; a p. 456 *materia operis* è sicuramente la traduzione di *cho-mer ha-melakha*, che costituisce così un'ulteriore prova dell'uso pregnante della parola *melakha*.

¹⁹ Ma potrebbe anche trattarsi dell'ebraico *temura* inteso in questo significato tecnico, tradotto coerentemente da Knorr in molti passi con *transmutatio*. In altri scritti viene usato il verbo *hafakh* nel senso di «trasmutare». In un manoscritto alchimistico della Biblioteca di Stato di Berlino, *Mahafekhat ha-mattekhot* viene usato come traduzione di *transmutatio* (come ha notato M. Steinschneider, *Verzeichnis der hebräischen Handschriften zu Berlin*, seconda sezione, Berlin 1897, p. 120). Questa raccolta di diversi scritti e compendi alchimistici non può però risalire a prima della seconda metà del XVII secolo, perché cita gli scritti di Josef Shlomo Delmedigo (p. 121) e forse è proprio opera di un discepolo di Delmedigo. Anche Avraham Azulaj

jesod è il mercurio, perché questo è il *fundamentum totius artis transmutatoriae*, presuppongono un testo ebraico. L'autore conosceva il *Talmud* e comprendeva il latino, come mostra il tentativo di spiegazione, sulla base del commento di Rashi al passo relativo, della parola *aspirkha* (in b. *Gittin* 69b) con mercurio, perché è tanto quanto *aqua sphaerica quia e sphaera mundana profluit*. *Sphaerica* con *alef* prostetico corrisponderebbe certo a questa forma ebraica, sempre che si sorvoli sulla confusione tra le consonanti *kaf* e *qof*, frequente in ebraico quando si tratta di parole straniere. L'interpretazione è quindi giusta, anche se si basa su una lezione errata.²⁰

Ancor più chiaramente testimonia del carattere di questo testo il suo stesso contenuto. Il primo capitolo comprendeva evidentemente un'introduzione, di cui è citato il brano principale; i capitoli dal secondo all'ottavo lasciano chiaramente trasparire la sequenza in cui erano disposti. Il testo era ordinato – nei capitoli che abbiamo a disposizione, ma non è chiaro se ve ne fossero altri – secondo i metalli, e più esattamente nella sequenza oro, argento, ferro, stagno, rame, piombo, mercurio e zolfo. Tre tipi di contenuto lo compongono: un contenuto puramente cabalistico, che riguarda il simbolismo mistico dei metalli nella loro connessione con le sefirot, citando, si noti, lo *Zohar* non più di una volta; un contenuto puramente chimico, che in sostanza descrive singole operazioni e processi, senza alcun rapporto con le altre parti del testo; e infine, come a concludere ogni capitolo, una parte astrologica che descrive gli amuleti planetari corrispondenti ai vari metalli, e fornisce materiale rilevante per l'indagine sulle origini di tale scritto. Quest'ultima parte è collegata alla prima

usa il verbo in questa accezione. Aloys Wiener (di Sonnenfels) nelle parti in ebraico del suo *Splendor Lucis*, Wien 1744, usa il verbo *shinnah* per «egli trasmutò» (ad es. p. 107). Allo stesso modo Knorr ha usato *alterare* nel frontespizio della sua opera e nella spiegazione in versi.

²⁰ La lezione con la consonante *resh*, che è antica e si trova anche nel manoscritto talmudico Monaco Hebr. 95, è erronea: essa è dovuta a un'alterazione dell'originale consonante *dalet*, che è graficamente molto simile. La forma corretta sarebbe *aspedikha*.

in modo più o meno felice, anzi piuttosto infelice, applicando in modo indiscriminato il metodo della *gematria* (mistica dei numeri).

Nell'introduzione si parla di Eliseo, il discepolo del profeta Elia, come di « un modello della scienza naturale e un dispregiatore delle ricchezze ». Questo tema 1, pp. 117 e 151, è tratto dall'interpretazione di un episodio (la guarigione di Naaman) in 2 *Re*, cap. v. Segue una breve sintesi di ciò che nei singoli capitoli verrà trattato più ampiamente. In Knorr (1, pp. 116-118) si legge:

Sappi però che i misteri di questa saggezza [chimica] non sono estranei [oppure non sono lontani] ai più alti misteri della kabbalah. Ciò che è il fondamento delle categorie [*praedicamenta*] nella [parte della] santità lo è anche nell'impurità. E ciò che le sefirot sono nella [nel mondo più alto della] 'atzilut, esse lo sono anche nella [nel mondo più basso della] 'assijah, persino in quello dei suoi regni che è detto comunemente minerale, per quanto più grande possa essere la loro dignità [*excellentia*] nelle [regioni] superiori. Il luogo di [della prima sefirah] Keter è preso qui dalla *radix metallica*, che la natura tiene profondamente nascosta e occultata tra profonde tenebre e da cui derivano tutti i metalli. Così è nascosto anche Keter e da essa emanano tutte le rimanenti sefirot. Il luogo di Chokhmah l'ha il piombo, perché esso – così come Chokhmah si trova più vicina di tutte le altre alla sefirah Keter – procede direttamente dalla *radix metallica*; e in altre simili rappresentazioni allegoriche [*aenigmatibus*] è detto [così come Chokhmah] il « padre » delle materie [*naturae*] seguenti.²¹ Il luogo di Binah è occupato dallo stagno, che per il suo colore bianco-grigio, simile ai capelli dei vecchi, e per il suo stridere²² indica il rigore e il giudizio. A Chesed viene riferito da tutti i maestri della kabbalah l'argento, per via soprattutto del suo colore squisito e del suo impiego. Ad esso si addicono anche le materie bianche. Seguono quelle rosse. E appunto sotto Gevurah, stando all'opinione più diffusa tra i cabalisti, è localizzato l'oro, che secondo *Giobbe*

²¹ Qui dunque il piombo sembra essere usato come uno dei simboli per la *prima materia*.

²² Lo stridere compare come simbolo del rigore già nel *Bahir*, § 28, in un simbolismo delle vocali. Qui viene applicato al cosiddetto « grido dello stagno », che ricorre anche nel libro di alchimia menzionato nel primo capitolo, lo *'Em ha-melekh*, f. 3 b.

37, 22 è riferito anche al Nord, non tanto a causa del suo colore, quanto piuttosto del suo calore e del suo zolfo. A Tif'eret è riferito il ferro, che sulla base di *Salmi* 2, 12 è detto anche *ze'ir 'anpin* (l'intransigente).²³ Netzach e Hod sono il luogo dell'androgino rame, così come anche le due colonne nel tempio di Salomone vengono riferite a questi due modi e di fatto secondo *1 Re* 7, 15 erano di bronzo. Jesod è l'argento vivo; a questa sefirah è dovuto il soprannome *chaj*, «vivente», in modo particolare.²⁴ A Malkhut, infine, viene riferita la «medicina dei metalli» [cfr. in proposito oltre], per moltissimi motivi, ad esempio perché rappresenta le due nature attraverso la metamorfosi dell'oro o dell'argento, della parte destra o della sinistra, del giudizio o della misericordia. Di tutto ciò è trattato in un altro luogo [di questo libro?] più profusamente. Così ti ho trasmesso la chiave per aprire gran parte delle porte che sono chiuse, e ho aperto la porta ai più riposti santuari della natura.²⁵ Se però qualcuno volesse ripartire diversamente questo ordinamento, non mi troverei affatto in contraddizione con lui, perché tutto mira comunque solo a Uno. Si potrebbe dire che le tre [sefirot] superiori sono l'acqua sorgiva delle coste metalliche. L'«acqua spesa» [la *prima materia*] è Keter, il sale Chokhmah, lo zolfo Binah, e le sette [sefirot] inferiori rappresentano i sette metalli, cioè: Gedulah [Chesed] e Gevurah, argento e oro; Tif'eret, ferro; Netzach e Hod, stagno e rame; Jesod, piombo e Malkhut sarebbe [in tale sistema] il femminile dei metalli e la «luna dei saggi», e parimenti il campo in cui viene gettata la semente dei minerali segreti e, lo si comprende, l'acqua aurea, così come questo nome appare di fatto in *Genesi* 36, 39. Ma sappi, figlio mio, che qui tali misteri sono nascosti, che

²³ Questo è un simbolismo comune nello *Zohar*, soprattutto nelle due *'idra*. Quello che i cabalisti cristiani traducevano erroneamente come macro-antropo, il «grande uomo primordiale», nel testo originale dello *Zohar* significava piuttosto il «longanime», la sefirah più alta, in cui non esistono le forze del rigore. Forse che compaiono invece nell'«intransigente».

²⁴ Nella kabbalah, soprattutto in Josef Gikatilla, il nome divino biblico *El chaj* viene riferito a *jesod*. Nello *Zohar* e in Gikatilla l'argento vivo, in ebraico *kesešchaj*, non compare; anche Vital invece spiega questa relazione tra l'argento vivo e *jesod*, come abbiamo visto sopra, nota 95 di p. 53.

²⁵ Ritrovo una fraseologia del tutto simile nel libro scritto nel 1650 da Thomas Vaughan, *Magia Adamica*, quasi alla fine: «Se tu conosci la prima materia, hai scoperto il santuario della natura; apri la sua porta» (nella traduzione tedesca, Leipzig 1735, p. 155, la frase suona non molto diversamente: «Non c'è nulla tra te e i suoi tesori, se non la porta, che in verità deve essere aperta»).

nessuna lingua umana può pronunciarli. E io non voglio oltre [come è scritto in *Salmi* 39, 2] «peccare con la mia lingua, ma porrò un freno alla mia bocca».

Mi sembra che, oltre a questo passo, non manchi molto dell'introduzione, ed effettivamente si conclude con una formula di chiusura. A proposito di questa lunga citazione sono opportune alcune osservazioni. Strano, e difficilmente adattabile sia a una qualche simbologia relativa alle sefirot tra quelle conosciute, sia a una sequenza dei metalli di tipo alchimistico, è il primo schema, in cui regna una certa confusione. Che le sefirot superiori comprendano anche piombo e stagno risulta particolarmente artificioso e da un punto di vista cabalistico inconcepibile. La penultima sefirah, *jesod*, è qui il mercurio inteso come metallo, nell'aspetto maschile del simbolismo sessuale. Ciò corrisponde effettivamente ad alcune fonti, da me già citate.²⁶ Non meno strana è l'affermazione della natura androgina del rame, di cui non ho trovato alcuna traccia nella letteratura alchimistica, per quanto si potrebbe spiegare con il simbolismo delle due colonne del tempio di Salomone. Quanto alla «medicina dei metalli», essa è uno dei nomi dati dagli alchimisti alla pietra filosofale o dei sapienti, evidentemente per il fatto che aveva la forza di trasmutare i metalli malati, ossia vili, in sani, ossia nobili.²⁷ Nel secondo

²⁶ Cfr. sopra, nota 96, a p. 53.

²⁷ Cfr. Silberer, p. 75. Questo termine viene usato nella letteratura ebraica già nel xv secolo da Shimon ben Tzemach Duran, nel suo *Magen avot*, Livorno 1785, f. 10a. Un altro simbolismo impiegato dall'*Esh Metzoref* per *malchut* è il «Mar Rosso», da cui viene ricavato il sale filosofale, *sal sapientiae*, e che è percorso dalle navi di Salomone che trasportano l'oro (in Knorr, I, p. 346). Ma la «medicina dei metalli» potrebbe ugualmente significare la *prima materia*, che infatti costituisce il materiale da cui si ricavano le tinture necessarie per guarire i metalli, cioè per farne metalli nobili. (L'espressione «pietra dei sapienti» non compare mai nei compendi di Knorr.) In questo passo l'autore definisce come «mistero» il fatto che la medicina dei metalli rappresenti la sfera più bassa, mentre il piombo – considerato in genere come il più vile dei metalli – rappresenta *chokmah*, la sefirah più alta dopo *Keter*. Ciò potrebbe essere in connessione con la già menzionata sequenza capovolta, come in uno specchio, nel nostro mondo rispetto al mondo superiore. Ma è difficile fissare qui una chiara gerarchia dei metalli corrispondente all'ordine delle sefirot, e tutti gli elementi si combinano piuttosto alla rinfusa.

schema, che si presenta con maggior chiarezza, v'è una contraddizione laddove *malkhut* viene descritta con simboli che appartengono notoriamente alla *prima materia*. Nell'ottavo capitolo (citato in Knorr I, p. 456) la luna dei sapienti viene espressamente denominata come la *materia operis*. Al tempo stesso la luna viene definita «come una medicina che conduce al bianco». Questo secondo schema è interessante soprattutto da due punti di vista. La distinzione fra le tre sefirot superiori, che non sarebbero metalli, ma l'acqua sorgiva delle cose metalliche, e le sette sefirot inferiori, che rappresentano realmente i sei metalli e la *materia prima*, potrebbe dimostrare che l'autore era già influenzato dall'innovazione introdotta da Paracelso per cui anche il sale, accanto a mercurio e zolfo, costituiva un elemento fondamentale, qui detto acqua sorgiva, di tutti i metalli.

Nel XVI e XVII secolo «acqua spessa» era un nome del mercurio, ossia dell'argento vivo, ma talvolta indicava anche il caos o la *materia prima*, che ovviamente può significare la stessa cosa. Rimane oscuro come l'autore immaginasse i rapporti tra l'ultima sefirah, così inequivocabilmente connessa con la *materia prima* dell'alchimia, e la prima, che appartiene alle acque sorgive dei metalli.²⁸

La seconda cosa notevole in questo schema è la bizzarra interpretazione di *Genesi* 36, 39 come purificazione del mercurio. Questo versetto, che chiude l'enumerazione dei re edomiti (quelli che avevano dominato Edom prima degli israeliti) nominando la sposa dell'ul-

²⁸ Particolarmente nelle opere del teosofo inglese Thomas Vaughan, che scriveva sotto lo pseudonimo di Eugenius Philalethes, si trovano lunghe descrizioni sull'equiparazione della *prima materia* con il caos e con il mercurio, così come con l'«acqua spessa», ad esempio nella *Magia Adamica* del 1650 e nel *Lumen de Lumine* del 1651. Non ho potuto stabilire se queste simbologie si trovino già nel libro dell'alchimista tedesco Heinrich Khunrath sul caos illico, pubblicato nel 1597. Un altro concetto dell'*Esh Metzaref* che sicuramente non deriva da fonti ebraiche, ma che è del tutto estraneo anche alla concezione di Pico della Mirandola, è quello di *kabbala naturalis* (in Knorr, I, p. 441), che si trova invece anche nella *Magia Adamica* di Vaughan. Suppongo che questo concetto abbia origine in Paracelso, dai cui scritti l'autore ebreo dell'*Esh Metzaref* potrebbe aver mutuato anche il concetto del leone verde (per cui egli usa il termine ebraico *gur*, cioè «giovane leone»), un concetto comune tra gli alchimisti del XVI e XVII secolo, per definire la «materia della medicina dei metalli», cioè la *prima materia*.

timo di questi re, ha nella kabbalah una lunga e alquanto strana storia, su cui non possiamo qui soffermarci.²⁹ Il passo suona così: «Poi morì [il re] Baal Chanan [...] e regnò al suo posto Adar, e il nome della sua città [era] Pau e il nome di sua moglie Meetabel, figlia di Matred, figlia di Me-zahav». L'ultimo nome, Me-zahav, letteralmente «acqua aurea», come secondo nome del padre, suggeriva già anticamente un'interpretazione alchimistica. Ne fa menzione, per respingerla, Avraham ibn Ezra (xii secolo), nel suo commento a questo versetto: «Alcuni vedono qui un'allusione a coloro che producono l'oro dal rame, e queste sono vuote chiacchiere». Nel 1400 *me-zahav* veniva realmente usato in ebraico come l'equivalente alchemico dell'acqua aurea.³⁰

Oltre all'autore dell'*Esh Metzaref*, anche lo studioso ebreo Benjamin Mussafia, un medico e filologo allora

²⁹ Nello *Zohar*, I, 145b si dice che rabbi Jochanan ben Zakcai avesse dato di questo versetto ben 300 interpretazioni cabalistiche; lo stesso si dice anche nel midrash *ba-ne'elam*, in *Zohar Chadash*, ff. 6d-7a. Una simile interpretazione mistica si trova nella *'Idra rabba*, in *Zohar*, III, 135b e 142a, e proprio questa interpretazione ha avuto un grande ruolo nella storia della kabbalah. Il versetto di *Genesi* ha ispirato con la palese irrilevanza di quella osservazione le speculazioni dei mistici. Nell'articolo «Alchemy» dell'*Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, col. 543, B. Suler avanza l'ipotesi – a mio parere assai inverosimile – che il nome di Meetabel forse ricordasse agli alchimisti la parola greca *metabolé* per «trasmutazione».

³⁰ Questa spiegazione del nome si è sviluppata a partire da un passo del midrash *Bereshit rabba* a *Genesi* 36, 39 (ed. Theodor, pp. 999-1000, par. 83 § 4) così come da un passo parallelo nel *Targum Jerushalmi*, I, che segue però una tendenza ancora diversa. «Che mai significano per me oro e argento!» avrebbe esclamato il padre divenuto ricco. Ma nel secondo *Targum Jerushalmi* troviamo già che Matred, il padre di Meetabel, era un orafo, poi divenuto ricco ecc. Che Matred addirittura fosse il primo orefice al mondo lo dice nel XIII secolo, senza fare riferimento al secondo nome di Me-zahav, il compilatore yemenita del *Midrash ha-gadol* (ed. Margulies, Jerusalem 1947), I, p. 615. Da questa fonte Natanel ibn Jeshaja, che pure scriveva nello Yemen, nell'anno 1327, ha poi sviluppato l'ipotesi che Matred fosse un alchimista; cfr. il suo scritto arabo *Nur az-zulam* (Luce nella tenebra), ed. Josef Kafih, Jerusalem 1957, p. 156. Uno sviluppo affine di questo motivo, riferito però all'altro nome del padre, Me-zahav, è presupposto nell'osservazione di Avraham ibn Ezra. Intorno al 1400 l'interpretazione alchimistica del nome come riferito all'«acqua aurea» era ormai conosciuta anche in Europa, come dimostra il *Meleket-Me-ha-zahav*, il testo, «che rasenta l'alchimia», descritto da M. Steinschneider nel suo *Verzeichnis der hebräischen Handschriften zu Berlin*, I, Berlin 1878, p. 46. L'affermazione di B. Suler (1928) che Avraham ibn Ezra interpreti in senso alchimistico il passo di *Esodo* 32, 20 sul vitello d'oro ridotto in polvere si fonda in realtà su un equivoco.

assai noto, pubblicò, nel 1640 ad Amburgo, uno scritto in latino in lode dell'alchimia, che porta il titolo di *Mezahab Epistola*, e parte proprio dall'interpretazione alchimistica di questo versetto in tutti i suoi particolari. *Mezahab* sarebbe l'*aurum potabile* degli alchimisti. L'autore cerca di far derivare l'importanza dell'alchimia per gli ebrei già dalla Bibbia e così cita piuttosto arbitrariamente un gran numero di passi biblici e fonti più tardive. Egli usa anche l'interpretazione alchimistica della polverizzazione del vitello d'oro, un motivo amato tra gli alchimisti cristiani del tempo.³¹ Non ho peraltro trovato alcuna connessione con l'*Esh Metzaref*. L'autore di questo libro si discosta dal suo stesso schema della relazione tra gli elementi e le sefirot quando è in difficoltà con il simbolismo. Risulta allora evidente l'estraneità e l'imbarazzo dell'autore nei confronti del suo materiale. Egli deve così ascrivere lo stagno anche alla sefirah *netzach*, l'oro in particolare anche a *tif'eret*, per poter mantenere il simbolismo alchimistico del sole e situare l'oro come la «più perfetta tra le pietre». Ma, mentre il sole anche nella kabbalah rimane collegato a questa sefirah, l'oro è sempre riferito al giudizio. Il simbolismo

³¹ L'insolito scritto di Mussafia è stato stampato e commentato da Johann Jakob Schudt nelle sue *Jüdische Merckwürdigkeiten*, vol. III, Frankfurt am Main 1714, pp. 329-339. Lo scritto non contiene alcun materiale alchimistico e il suo scopo era affiancare ai numerosi scritti cristiani di alchimia del suo tempo un panegirico ebraico dell'alchimia. Un ampio commento all'*Epistola* di Mussafia fu pubblicato da Johann Ludwig Hannemann a Francoforte nel 1694 con il titolo *Ovum Hermetico-Paracelsico-Trismegistum, id est Commentarius Philosophico-Chemico-Medicus in quandam Epistolam Mezahab dictum de Auro*. Nel luglio del 1927, a Londra ho potuto sfogliare un esemplare di questo libro di oltre 400 pagine senza trovarvi materiale di qualche rilevanza per l'alchimia ebraica. In connessione con il motivo presente in Mussafia del vitello d'oro inteso in senso alchimistico è notevole uno scritto anonimo che ho visto nel 1938 in America: «*Moses Güldenens Kalb / nebst dem magischen-Astralischen-Philosophischen-absonderlich dem cabalistischen Feuer / vermittelt welchem letzterem Moses / der Mann Gottes / dieses güldene Kalb zu Pulver zermalmet / aufs Wasser gestäubet und den Kindern Israel zu trinken gegeben*» (Il vitello d'oro di Mosè / accompagnato dal Fuoco magico - Australe - Filosofico - e in particolare cabalistico / per mezzo del quale Mosè / l'uomo di Dio / ha ridotto in polvere questo vitello d'oro / l'ha disperso nell'acqua e lo ha dato da bere ai figli d'Israele), Frankfurt am Main 1723. L'autore non si richiama però allo scritto di Mussafia, ma usa abbondantemente il primo volume della *Kabbala Denudata*, per dare al suo scritto una coloritura cabalistica.

lunare dell'argento, poi, deve essere del tutto tralasciato dall'autore, poiché nella kabbalah il simbolismo della luna rappresenta sempre l'ultima sefirah, *malkhut*, e non vi è modo di collegarlo con *chesed*, a cui si riferisce invece il simbolismo cabalistico dell'argento. Comunque sia, nell'intero schema l'oro non occupa affatto un posto eccessivamente importante, poiché l'autore in generale si piega al simbolismo cabalistico. Egli non ha quindi alcun motivo per conferire un rilievo particolare all'oro, e diviene comprensibile che fra tutte le pratiche alchemiche ne riporti con precisione soltanto una, che insegna come ottenere per trasmutazione l'argento. Il processo, che ha la durata di circa quattro mesi, è descritto per metà in termini chimici e per metà in simboli alchimistici, e rimane comunque incomprensibile.

Dal terzo capitolo del testo Knorr (I, pp. 483-485) cita un rabbi Mordechaj *in re metallica de argento*, che B. Suler dichiara essere quel Mordechaj figlio di Leone Modena il quale trasmutava il piombo in argento, poi andato in rovina a causa dell'alchimia.³² Qualora una tale ipotesi risultasse vera, e questo presupporrebbe che il figlio di Modena abbia lasciato degli scritti, il nostro testo andrebbe situato tra il 1620 e il 1660, e Knorr von Rosenroth ne sarebbe venuto a conoscenza non molto tempo dopo la sua stesura. Per una datazione così tardiva non ci sono ulteriori prove nelle citazioni riportate. L'unica cosa certa è che l'autore ha usato l'edizione dello *Zohar* stampata a Cremona nel 1560, perché ne cita la numerazione delle pagine.³³ Dal passo

³² Cfr. il citato resoconto di Leone Modena nella sua autobiografia. Considerando il grande amore di Leone Modena per il figlio, ci si aspetterebbe che egli menzionasse i manoscritti da lui lasciati, anche se erano testi di natura alchimistica. Ciò invece non avviene. D'altra parte, esiste una certa affinità tra la descrizione di Modena dell'esperimento alchimistico del figlio e la ricetta alchemica contenuta nell'*Esh Metzaref* in cui appare anche l'arsenico. Non ho potuto verificare se l'avvelenamento da arsenico possa davvero provocare un'emorragia cerebrale, come racconta Modena.

³³ In Knorr, I, p. 303, dove questo passo dello *Zohar*, l'unico – a parte il generico accenno in I, p. 301 – che ho riscontrato in questi frammenti, è citato integralmente dal cap. 11 dell'*Esh Metzaref*. Un ulteriore limite da considerare per la datazione è probabilmente l'uso di citazioni dal latino Pseudo-Avicenna, pubblicato a Basilea nel 1570. È invece inesatto che, come af-

(alla fine dello *Zohar*) sulla funzione del vero medico egli sarebbe stato indotto a cercare in «libri segreti» i misteri della guarigione delle creature per mezzo dell'alchimia. Soltanto uno storico può giudicare se dall'analisi di questo processo chimico, di cui non ho potuto verificare l'eventuale origine in altri testi, ma che rappresenta comunque una tipica mescolanza di alchimia scientifica e mistica, si possa ricavare qualche ulteriore indicazione per stabilire la datazione. L'originale ebraico della citazione dovrebbe essere di grande interesse per quanto riguarda la terminologia – sempre che essa non sia, come avviene spesso in questo genere di scritti, in una qualche lingua diversa dall'ebraico, in tal caso probabilmente l'italiano. Non ho potuto ricostruirlo in tutte le sue parti. Alla fine della sua esposizione, rabbi Mordechaj aggiunge: «Confronta quanto detto con gli scritti del filosofo arabo, perché egli tratta più approfonditamente dell'arsenico», che in effetti ha un ruolo importante in questo processo. Il filosofo arabo non è Djabir, in latino Geber, bensì, non v'è dubbio, Avicenna, a cui veniva attribuito uno scritto, il *De anima in arte alchymiae*, che trattava ampiamente dei «quattro spiriti», e fra questi vi è l'arsenico.³⁴ È possibile che rabbi Mordechaj abbia conosciuto la traduzione latina di questo libro. Che egli sapesse il latino si ricava da quanto dice a proposito del nome Jupiter, che era proibito pronunciare come nome del pianeta chiamato in ebraico con il nome di *Tzedeq*, perché tale nome proveniva dal culto pagano. La sua interpretazione del ferro unisce kabbalah e alchimia nel simbolismo:

Questo metallo è la linea di mezzo, che corre da un'estremità all'altra [nella kabbalah una definizione della sefirah *tif'eret*]. Qui è il maschile e il marito, senza cui la vergine non rimane incinta. Questo è il «sole dei sapienti» senza cui la luna

fermano alcuni autori, il nostro scritto cita il *Pardes rimmonim* di Moshe Cordovero. Il passo in questione si trova in Knorr prima di una citazione dall'*Esh Metzaref*.

³⁴ Così secondo Lippmann, pp. 368 e 407.

sarebbe eternamente nell'oscurità. Chi ne conosce i raggi, lavora [come] in pieno giorno; gli altri si dibattono nella notte.¹⁵

Le interpretazioni alchimistiche del piombo e dello zolfo (pp. 185 e 242) mi sono rimaste incomprensibili.¹⁶ Un altro passo (pp. 151-152) menziona il simbolismo alchimistico del leone verde, rosso e nero dandolo per conosciuto. Dal materiale di tipo chimico non posso trarre conclusioni sull'esatta datazione dello scritto, e rimane solo l'ipotesi, di cui ho già detto, che rabbi Mordechaj sia il figlio di Leone Modena. Che lo scritto non possa risalire a prima del 1560-1570, anche questo ho già spiegato. L'autore parla di peregrinazione dell'alchimista attraverso i quattro mondi, un tema della kabbalah tardiva, ma non usa ancora nessuna specifica visione della kabbalah luriana, che aveva incominciato a diffondersi dall'Italia a partire dagli inizi del XVII secolo. La scelta si restringe quindi tra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del XVII. Alla datazione più tardiva farebbe pensare il ricorso indiscriminato alla *gematria*, anche nelle sue forme più complicate; l'altra troverebbe invece riscontro nella forma letteraria del libro come discorso rivolto a un allievo, che dai cabalisti successivi viene molto meno usata. Ma per stabilire la datazione di tale testo è importante soprattutto la sua terza componente, quella di contenuto astrologico. Di tutti i metalli, le citazioni riportate da Knorr contengono anche il relativo «kame'a», cioè l'amuleto con un quadrato numerico magico composto da un determina-

¹⁵ In Knorr, 1, p. 206.

¹⁶ Il passo tradotto sul piombo suona così: «In particolari trasmutazioni la sua natura solforosa da sola non è di utilità alcuna; ma soltanto in combinazione con altri tipi di zolfo, in particolare quelli dei metalli rossi [cioè ferro e rame] esso riduce le "acque spesse" [la *materia prima*], quando esse sono divenute sufficientemente "terra", [e le trasmuta] in oro, come anche in argento, quando per mezzo del mercurio viene trasferito nella natura sottile dell'"acqua sottile", ciò che fra l'altro può accadere anche molto comodamente con lo stagno». Secondo quanto affermato a p. 345, il piombo è inoltre anche il *sal primordialis*. Nelle considerazioni sullo zolfo l'autore mescola costantemente passi biblici con raccomandazioni alchimistiche. L'alchimista è qui colui che ha messo piede nella «casa dei sentieri», al cui ingresso leva la sua voce la sapienza, cioè la sapienza dell'alchimia (secondo *Proverbi* 8, 2).

to numero di righe corrispondente al pianeta cui il metallo è ascritto.³⁷ La connessione planetaria viene indicata per ogni metallo, e corrisponde di fatto alle classiche tavole di relazioni degli astrologi.

Ma i quadrati si differenziano concretamente e quasi totalmente da quelli della più antica magia astrologica medioevale, conservati anche nel manoscritto ebraico Monaco 214, ff. 145-146. Presento ora una tabella di queste relazioni, costruita secondo la sequenza tradizionale dei pianeti e non secondo il sistema cabalistico delle sefirot:

	<i>Numero righe quadrato magico</i>	<i>Metallo</i>	<i>Sefirah</i>	<i>Sefirah relativa al metallo in Vital</i>
Saturno	3	piombo	chokhmah	hod
Giove	4	stagno	binah e netzach	netzach
Marte	5	ferro	tif'eret	malkhut
Sole	6	oro	gevurah e tif'eret	gevurah
Venere	7	rame	hod	tif'eret
Mercurio	8	mercurio	jesod	jesod
Luna	9	argento	chesed	chesed

Dalla tabella risulta chiaramente che questa simbologia non è nata in ambienti cabalistici, in cui indubbiamente sarebbe stato l'ordine in cui sono disposte le sefirot a stabilire il numero di righe dei quadrati, bensì in ambienti di astrologi, che basavano la sequenza dei pianeti semplicemente sull'ordine, capovolto, di distanza dalla terra, ovviamente secondo le concezioni del tempo. E ciò è avvenuto evidentemente in modo cosciente e sistematico. Che l'intera sequenza non si possa far coincidere con il tradizionale simbolismo cabalistico delle sefirot risulta già dal fatto che Saturno viene ascritto alla chokhmah, mentre ad esempio i *Tiqqune Zohar*, scritti intorno al 1300, lo riferiscono (a dire il ve-

³⁷ Cfr. 1, 271, 304, 359, 443, 625, 677, 684.

ro in un passo alquanto oscuro) alle sefirot inferiori *je-sod* o *malkhut*.³⁸ Ritengo che l'origine di questi amuleti planetari possa esser stabilita chiaramente. Essi sarebbero penetrati in particolari ambienti ebraici attraverso il *De occulta philosophia* di Cornelius Agrippa di Nettesheim, un'opera a suo tempo diffusissima e celeberrima (pubblicata per la prima volta integralmente a Colonia nel 1533). Ciò concorderebbe con la datazione qui ipotizzata dell'*Esh Metzaref*. Soprattutto le edizioni di Parigi (1567) e Lione (1600) hanno trovato molti lettori in Italia. Agrippa è il primo a introdurre questa simbologia (a eccezione del sole), proprio nella stessa forma in cui è presente nel nostro testo, in nuovi ambienti del mondo occidentale, dove peraltro era conosciuta fin dal XIV secolo. Tutto il capitolo XXII del libro II è dedicato a questo tema. Agrippa non cita né da testi arabi, da cui la simbologia probabilmente proviene, né da testi cabalistici, ma semplicemente da «libri magici», ossia da manoscritti che hanno rapporti con il libro magico *Picatrix*.³⁹

³⁸ Così Jakob Zwi Jolles, nel suo lessico del simbolismo cabalistico *Kehillat Ja'aqov*, Lwów 1870, s.v. «Shabtai», interpretava i due passi in *Tiqqun*, 70, ff. 121 b e 132 b su Saturno.

³⁹ Sui quadrati magici e la provenienza araba di questo sistema diffusosi poi anche in Occidente, cfr. Aby Warburg, *Gesammelte Schriften*, vol. II (1932), p. 528, così come il grande lavoro di Wilhelm Ahrens in «Islam», VII (1916), pp. 186-240, specialmente pp. 197-203, e più recentemente i preziosi materiali dell'edizione facsimile, annotata e pubblicata da Karl A. Nowotny a Graz nel 1967, dell'*editio* 1533, soprattutto pp. 430-433 e 906-908. La connessione tra i metalli e i pianeti è antica e gli arabi l'hanno tratta da fonti greche e siriane. Nel suo meritorio lavoro *Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten*, Berlin 1916, Ahrens non fa alcun cenno ai quadrati nell'opera di Knorr. Ritengo che la maggior parte degli amuleti citati da Ahrens abbiano origini non ebraiche, non malgrado, ma anzi proprio a causa dei numeri ebraici, usati perlopiù in modo visibilmente maldestro e pedissequo. Soprattutto dalle rappresentazioni mitologiche sul rovescio, assai rare in quelli ebraici, si può inoltre dedurre che amuleti del genere sono nati, senza nessun modello ebraico, nell'ambiente degli adepti della magia naturale della scuola di Agrippa, che conoscevano tutti quantomeno l'alfabeto ebraico. Certamente anche in scritti ebraici si trovavano descrizioni di immagini mitologiche dei pianeti prese da fonti non ebraiche, come ad esempio nel *Sefer ha-Levana* (Libro della luna), tradotto dall'arabo in inglese e pubblicato da Greenup a Londra nel 1912, o nell'ebraico *Saggezza dei caldei*, pubblicato da Gaster nel suo *Studies and Texts*, vol. III (1925-1928), pp. 104-108, ma senza alcun riferimento ai quadrati magici numerici. Amuleti di indubbia, dimostrabile origine ebraica, che rispondano ai requisiti descritti da Agrippa o dall'*Esh Metzaref*, non ne ho mai visti. Nel ricco mate-

Un autore come Agrippa, così appassionato di cose cabalistiche, se avesse usato fonti della kabbalah certamente non avrebbe tralasciato di farne in un modo o nell'altro menzione. I caratteri dei pianeti da lui descritti sono del tutto estranei alla tradizione ebraica, e Agrippa può indubbiamente averli inventati (come ipotizza Karl Nowotny).⁴⁰ Da parte ebraica abbiamo una testimonianza del xv secolo del siciliano rabbi Nissim Abul Faraj, il padre del famoso traduttore di scritti cabalistici e arabi Flavius Mithridates, ossia Raimundus Mocada,⁴¹ che afferma di aver praticato la magia e di

riale contenuto nelle *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunst* non è documentato, che io sappia, nessun amuleto del genere. Né sono ebraici gli amuleti analizzati da E.B. Pilcher nel saggio *Two Cabbalistic and planetary Charms*, in «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology», 28, London 1906, pp. 110-118 (che Ahrens non conosceva). Tutti questi autori sottovalutano le tendenze giudaizzanti della magia araba e cristiana in generale e della magia occidentale da Agrippa in poi in particolare. A queste tendenze non fa necessariamente sempre riscontro autentico materiale ebraico. Così, risultano prive di valore scientifico anche le affermazioni di Erich Bischoff, prese, fra l'altro senza citare la fonte, palesemente da Knorr e da Agrippa; cfr. *Elemente der Kabbalah*, vol. II, Berlin 1914, pp. 145-158. Nelle fonti ebraiche di «kabbalah pratica» soltanto il quadrato di Saturno è piuttosto diffuso già a partire dal xv secolo. Avraham ben Eliezer Halevi (ca. 1460-1530), uno degli esuli dalla Spagna, ne conosce l'uso in caso di parti difficili e dai suoi maestri ha già appreso che si devono scrivere le lettere da *alef* fino a *tet*, che venivano usate anche per i numeri da 1 a 9, secondo il loro ordine nell'alfabeto (e non secondo l'ordine nelle righe del quadrato); cfr. i manoscritti Gaster 438, ff. 13a e 17a, e Deinard 124 (ora al Jewish Theological Seminary di New York), che nel contenuto è uguale al manoscritto Gaster. Senza il nome di Avraham Halevi il testo si trova nel manoscritto Gaster 567, f. 121 a, e nel *Ronu le Jaaqov*, scritto da Jaaqov Tzemach intorno al 1640 a Gerusalemme, ms. Bodleiana, Oxford (Neubauer n. 1870, f. 154). Le fonti arabe per il quadrato di Saturno, che risalgono fino al x secolo, sono elencate in Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, vol. II, Il Cairo 1942, p. 73 (anche qui nell'uso in caso di parto difficile), e in Martin Plessner nella sua traduzione tedesca dell'arabo *Picatrix*, *Das Ziel des Weisen von Pseudo Magriti*, London 1962 (Studies of the Warburg Institute, vol. 27), p. 407.

⁴⁰ Di un antico amuleto cristiano-cabalistico contenente il simbolo di Giove, con un quadrato la cui somma è 34 e lo pseudoebraico *Elav* (Padre di Dio) come calco ebraico di Jupiter (composto dalla combinazione di «Jo» e «Pater»), a cui si aggiunge l'angelo Jahpiel come angelo di Jupiter, assolutamente inesistente nelle fonti ebraiche, tratta l'opuscolo di Louis Loewe, *The York Medal, or the supposed Jewish Medal, found in York... in the year 1829*, London 1843. Le indicazioni che vi ho trovato sui «caratteri» di Giove non hanno riscontro nelle fonti che ho potuto consultare; sono quindi sospette. Vedi il lavoro di Nowotny citato alla nota 39, p. 79.

⁴¹ Su Flavius Mithridates, un convertito di grande cultura, che da ebreo portava il nome di Samuel ben Nissim Abul Faraj, abbiamo un saggio di

aver fabbricato un amuleto del sole fatto d'oro e recante la tipica immagine del leone su una faccia, e sull'altra un quadrato magico, che nella tavola di Agrippa, ma anche nelle fonti arabe di gran lunga anteriori, è proprio di Saturno.⁴² La contraddizione nella sistematizzazione dei quadrati numerici secondo le sequenze dei pianeti è qui evidente. Questo rabbino siciliano che veniva dall'Egitto o dalla Siria non conosceva dunque lo schema più tardivo. Niente dimostra che l'autore dell'*Esh Metzoref* conoscesse l'arabo e avesse attinto direttamente da fonti arabe. Che sapesse il latino è invece già stato detto. Ma se si ipotizza un influsso da fonti latine, non può trattarsi che di Agrippa, se non di un autore ancora più tardivo. Poiché questo libro non riuscì a diffondersi, né lasciò tracce dimostrabili nella letteratura ebraica, si può dire che sia alquanto azzardato – da parte di autori come Athanasius Kircher (nell'*Oedipus Aegyptiacus*, pubblicato nel 1653, ossia un quarto di secolo prima della *Kabbala Denudata*) e di altri anteriori – considerare cabalistici questi amuleti planetari,⁴³ e lo

Umberto Cassuto, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», v (1934), pp. 230-236, oltre a diversi importanti lavori di Ch. Wirszubski nelle pubblicazioni della Israel Academy of Sciences and Humanities; possiamo inoltre trovare un'ampia analisi delle sue traduzioni cabalistiche nell'opera di Wirszubski, *Giovanni Pico's Encounter with Jewish Mysticism*, che sarà pubblicata postuma prossimamente.

⁴² Cfr. in proposito M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, vol. xx (1880), pp. 124-126 (da una monografia italiana di R. Starraba pubblicata nel 1879). Questo rabbino, astrologo e mago è anche un compilatore del manoscritto astrologico-mantico ebraico Monaco Hebr. 246. La stessa relazione tra i quadrati magici e i pianeti si trova attestata già, senza toni alchimistici, anche in manoscritti ebraici precedenti l'epoca di Agrippa; la somma delle righe nei rispettivi quadrati non è però identica a quella di Agrippa. A quanto mi risulta, in uno scritto strettamente cabalistico, una relazione di questo tipo viene dettagliatamente descritta per la prima volta nel libro, scritto nel 1538 a Gerusalemme, *'Even ha-shoham* (da *Genesi* 2, 12), di Josef ben Avraham ibn Šajjah di Damasco; rifacendosi probabilmente a fonti astrologico-mantiche, vi vengono descritte le figure dei pianeti che si trovano sul rovescio dei talismani planetari. Nel manoscritto Gerusalemme 8° 416, f. 86b l'autore dichiara che la «scienza dei quadrati» planetari è un grande segreto, comunicatogli dal suo maestro (di cui non dice il nome). A partire dal f. 120 egli descrive ampiamente questi quadrati planetari.

⁴³ Athanasius Kircher ha trattato ampiamente questi quadrati planetari nel suo *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, Roma 1665, ma anche già nell'*Oedipus Aegyptiacus*, II, altera pars, Roma 1653, pp. 70-78.

stesso autore del nostro testo in nessuna parte li presenta come tali. Ma non solo genericamente, bensì anche nei singoli esempi di quadrati magici vi è concordanza tra Agrippa e l'autore dell'*Esh Metzaref*. Quest'ultimo infatti nel quadrato magico del sole, cioè dell'oro, ha sostituito la somma delle righe 111 con un quadrato della somma delle righe 216, per far risultare il rapporto con il leone, il simbolo della forza, della sefirah *gevurah*. La parola ebraica per leone, *arjeh*, ha il valore numerico di 216. Qui dunque, per rimanere fedeli al simbolismo sefirotico, lo schema di Agrippa è stato modificato in un dettaglio significativo.

Abbiamo dunque a che fare in questo scritto con un sincretismo cabalistico-alchimistico, così come poteva manifestarsi in un ebreo italiano colto vissuto tra il 1570 e il 1650. Lo si è già detto: qui non si tratta della produzione dell'oro, quanto, come conviene al simbolismo cabalistico qui predominante, della trasmutazione dei metalli in generale e della produzione in particolare dell'argento a partire da metalli impuri, vili. I diversi elementi cabalistici, chimici e astrologici si presentano in connessioni piuttosto deboli, inconsistenti. Il tentativo isolato di combinazione dei tre ambiti mostra chiaramente quanto poco essi abbiano in comune e soprattutto quanto sia difficile combinare simbolismo cabalistico e alchimistico-astrologico se si vuole armonizzarne gli elementi non solo in una tesi generale, come abbiamo visto in Josef Taitatzak, ma anche nei dettagli. L'esistenza di un'autentica tradizione, o almeno di una tendenza, cabalistico-alchimistica tra gli ebrei è smentita da questo tentativo piuttosto goffo di creare qualcosa del genere, che d'altra parte testimonia a mio parere quale fosse l'influenza, probabile soprattutto in Italia, di elementi non ebraici in singoli cabalisti.

Oltre a Knorr von Rosenroth, nessuno sembra aver conosciuto questo libro. L'affermazione del teosofo Wynn Westcott, del circolo di Madame Blavatsky, secondo cui il libro esisterebbe in un testo ebraico o piuttosto aramaico-caldaico come trattato autonomo, non è

degni di fede.⁴⁴ Non si può dire con certezza dove sia finita la copia di Knorr; nel suo lascito, di cui un solo reperto importante fu dato all'amico Franciscus Mercurius Van Helmont, il libro non è conservato. Gli autori che hanno scritto dopo Knorr lo conoscono soltanto dalla *Kabbala Denudata*. Per gli appassionati di alchimia che non potevano procurarsi il costoso Opus Magnum di Knorr nell'originale latino, o forse non erano in grado di leggerlo, un anonimo, che si definiva «a lover of Philaletes», realizzò in un libro a parte una traduzione inglese dei frammenti riportati nell'opera di Knorr: *A Short Enquiry Concerning The Hermetick Art. Address'd to the Studious Therein... To which is Annexed, A Collection from Kabbala Denudata; and Translation of the Chymical-Cabbalistic Treatise, Intituled Aesch Mezareph; or, Purifying Fire*. Questo libro fu pubblicato a Londra nel 1714. Contiene sia il testo latino dei frammenti sia la loro traduzione inglese.⁴⁵ In una copia conservata alla Jewish National Library di Gerusalemme, il proprietario del libro, Daniel ben Josef Cohen de Azevedo, membro della comunità ebraica portoghese di Londra, ha affermato di aver personalmente ricevuto il volume dall'autore, Robert Kellum.⁴⁶ Una ristampa di questa edizione fu pubblicata, con alcune correzioni e arricchita di note, dal noto occultista inglese Wynn Westcott con lo pseudonimo «Sapere Aude».⁴⁷

⁴⁴ Westcott nel libro del 1894, citato sotto, alla nota 47 in questa pagina.

⁴⁵ Ian MacPhail, *Alchemy and the Occult* (Catalogo della Paul Mellon Collection della Yale University Library), vol. II, New Haven 1968, p. 514.

⁴⁶ In margine all'esemplare il proprietario ha fatto annotazioni in parte in spagnolo e in parte in ebraico; in una di esse, a p. 47, menziona il nome dell'autore. Infatti, riferendosi a un'osservazione dell'anonimo autore nell'introduzione, in cui egli riferisce come uno dei maestri, versato nel sapere rabbinico, gli avrebbe detto che cosa significa e che cosa non significa il nome ebraico *jona* per «colomba», il proprietario del libro annota, in ebraico: «Io, Daniel Cohen, figlio di rabbi R. Josef de Azevedo, ho detto questo all'autore nell'anno 1714, e il nome dell'autore è Robert Kellum».

⁴⁷ L'opera è stata pubblicata come vol. IV della *Collectanea Hermetica*. Nella prefazione si legge: «L'*Aesch Mezareph* è quasi completamente alchemico nei suoi insegnamenti ed è più indicativo che esaustivo nelle sue spiegazioni. Lo caratterizza il metodo allegorico di insegnamento e le similitudini devono essere recepite con attenzione altrimenti risulteranno confuse. I processi alchemici sono esposti ma non in modo tale da poter essere portati

Non è da meravigliarsi che, mancando il testo nella sua completezza, siano subentrati ad esso scritti alchimistici pseudepigrafici. Che essi non siano autentici ma risalgano al massimo al XVIII secolo, già risulta dalle affermazioni contenute nei titoli. Molti di questi manoscritti apparvero nel catalogo di vendita compilato nel 1786 a Vienna dal libraio Rudolf Gräffer,⁴⁸ e in cui si offriva un commento al compendio tratto da Knorr (con una prefazione) dell'*Esh Metzaref* scritto da un altrimenti ignoto Leander de Meere, e che sino a ora è stato impossibile rintracciare. Vi comparivano inoltre una «kabbalah aurea degli ebrei e anche istruzioni delle sefirot su come debba avvenire la trasmutazione dei metalli», che ricorda il titolo di D. Cluver. Eppure ciò che fa presagire questo titolo non è ancora nulla in confronto a quanto immagina J.K. Huysmans, il famoso romanziere del «satanismo»: nel sesto capitolo del suo romanzo *Là-bas* il protagonista, un grande satanista, prende «da uno degli scaffali della sua biblioteca un manoscritto, l'*Aesch Mezareph*, il libro dell'ebreo Abraham e di Nicolas Flamel, ricostruito, tradotto e commentato da Eliphas Lévi». Il misterioso manoscritto si trova in realtà pubblicato nel supplemento a Eliphas Lévi, *La clef des grands mystères*, uscito a Parigi nel 1860 (pp. 407 sgg.), come se fosse, ma è pura fantasia, il testo «ritrovato» dell'*Esh Metzaref*; e con ciò il grande mistago, che ancora oggi trova chi lo legge, si rivelava un autentico discendente dell'antica pseudepigrafia alchimistico-mistica.

Così Knorr aveva indicato questa funzione della kabbalah come alchimia mistica in un verso della dedica latina posta in epigrafe alla premessa come spiegazione del frontespizio allegorico della sua opera:

Alterat abstrusos minerarum in corde meatus⁴⁹

a termine da un neofita; ogni tentativo di farlo mostrerà che qualcosa di importante è stato omesso tra una fase e l'altra».

⁴⁸ Ho visto un esemplare di questo fascicolo nella biblioteca dei massoni olandesi all'Aia.

⁴⁹ «Alterat [ossia trasmuta] le vie astruse dei minerali nel cuore».

il che non può più essere riferito a comuni funzioni chimiche della kabbalah.

Di un'alchimia ebraica posteriore all'*Esh Metzaref* si sa poco, e ancor meno si sa su eventuali rapporti tra questa e le idee della kabbalah. Ho già detto dell'alchimia in Marocco. Ricette alchimistiche per la produzione dell'oro o per la «colorazione» dei metalli si trovano ancora in manoscritti più tardivi, soprattutto collettanee di una cosiddetta «kabbalah pratica», un concetto che nell'uso linguistico ebraico altro non significa che magia.⁵⁰ Ancor più rare le testimonianze su ebrei dediti all'alchimia. Assai dubbia pare l'autenticità di una notizia che riferisce di un adepto di Amburgo, tale Benjamin Jesse. Un anonimo, che Jesse avrebbe preso presso di sé dall'orfanotrofio, racconta che egli viveva così ritirato ad Amburgo da essere sconosciuto a tutti. Alla sua morte, avvenuta nel 1730, all'età di ottantotto anni, egli lasciò al suo pupillo un considerevole lascito, mentre il resto dell'eredità andò per testamento a due cugini in Svizzera. Di essa facevano parte anche una scatola contenente una pesante polvere di colore scarlatto (la pietra filosofale) e quattro grandi ceste il cui contenuto era di minor valore, trattandosi di lingotti d'oro. Kopp, che ha letto questo racconto, suppone fondatamente che sia stato inventato allo scopo di allettare gli alchimisti, i quali nel leggerlo dovevano sentir già l'acquolina in bocca.⁵¹ Il testo riferisce anche minuziosamente tutto ciò che l'adepto avrebbe fatto nell'ultimo giorno di vita: fra l'altro come poco prima di mo-

⁵⁰ Simili ricette si trovano ad esempio nei manoscritti Gerusalemme 8° 87; nella collezione Günsburg (a Mosca), Codex 1086 (del 1700 circa) con il titolo *Ma'asseh chemia... 'al qabbala ma'assit* (Opera della chimica... per la kabbalah pratica), nel catalogo di manoscritti del *Talmud Torah* di Livorno, pubblicato da Bernheimer nel 1915, cod. 112, n. 8. Una ricetta alchemica si trova anche in Avraham Chamoj, *Nifla'im ma'assekha* (1881), f. 24b.

⁵¹ Kopp, I, p. 95. Anche B. Suler sembra aver usato la stessa fonte, poiché riferisce il nome di uno degli eredi in Svizzera. È alquanto inverosimile che in Svizzera intorno al 1730 un ebreo di nome Avraham abbia potuto lasciare in eredità una tale quantità di oro come quella descritta, perché a quei tempi gli ebrei potevano soggiornare soltanto nei due villaggi di Endingen e Legnau, e una tale eredità avrebbe fatto sensazione provocando certamente qualche conseguenza, di cui avremmo notizia.

rire recitò i salmi in ebraico e bevve un po' di malvasia. Nel vecchio cimitero ebraico di Amburgo non è sepolto nessun Benjamin Jesse.⁵²

Una figura realmente esistita è invece Chajim Samuel ben Rafael, a suo tempo ampiamente conosciuto come Doctor Falk e ancor più con il soprannome di « Baalshem di Londra », ⁵³ morto in questa città nel 1782. Le numerose notizie e polemiche contemporanee che lo riguardano trovano in parte conferma e si arricchiscono di ulteriori informazioni nei suoi manoscritti e nel diario del suo assistente.⁵⁴ Che egli fosse cabalista e praticasse la magia e l'alchimia potrebbe corrispondere al vero. Ma proprio sull'aspetto alchimistico della sua attività le notizie sono particolarmente scarse. Abbiamo comunque, in una fonte indipendente, la testimonianza di un suo allievo, rabbi Tobiah ben Jehuda, originario della regione di Cracovia, che nel 1773 avrebbe raccontato all'ebraista e diarista Ezra Stiles dell'università di Yale di aver visto personalmente la « pietra filosofale » e la trasmutazione dei metalli.⁵⁵ Che l'interlocutore di Stiles venisse effettivamente da Londra, dove aveva assistito a tali pratiche, appunto presso il Doctor Falk, è fatto autentico. Se il « Baalshem di Londra » era stimato in ambienti non ebraici, anche dell'aristocrazia, la sua fama era invece discussa tra gli ebrei, poiché lo accompagnava non solo l'aura oscura del mago ma anche l'ancor più oscura reputazione (probabilmente non priva di fondamento) di criptosabbatiano. Ma quando nel 1782 egli morì, sulla tomba venne elogiato come « vessillo della *Torah*, nello studio come nella pratica ».

⁵² Ho cercato nel libro di Max Grunwald, *Hamburgs deutsche Juden bis 1811*, Hamburg 1904, che si basa sulle tombe dei vecchi cimiteri ebraici, soprattutto quello di Ottensen.

⁵³ Su di lui cfr. H. Adler in « Transactions of the Jewish Historical Society of England », v (1908), pp. 148-173, così come Cecil Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (1962), pp. 139-164.

⁵⁴ I manoscritti sono conservati nella raccolta Adler del Jewish Theological Seminary di New York e nella biblioteca del Bet-Din (l'ex Bet Hamidrash) di Londra. Cfr. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jews' College*, London-Oxford 1886, n. 127-130, p. 37.

⁵⁵ Cfr. il saggio di Arthur Chiels in *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature, in honour of Edward Kiev*, New York 1971, pp. 85-89.

Invece Chajim Josef Azulaj, celebre «ambasciatore» di Gerusalemme nonché eminente studioso, si esprime su di lui con grande indignazione, a Parigi nel 1778, quando una delle ammiratrici del «Baalshem di Londra», la marchesa de Croix, riferì a sua lode com'egli avesse insegnato a lei, una non ebrea, la kabbalah pratica.⁵⁶ Ancora più equivoca era negli ambienti ebraici la reputazione di tre altri personaggi di cui sappiamo che si dedicavano all'alchimia sul finire del XVIII secolo. Uno di essi era Jakob Frank, il capo della setta che prese il suo nome, di cui ho già trattato altrove; di lui sappiamo che a Brünn (Brno) e poi a Offenbach aveva installato un laboratorio di alchimia e che negli «insegnamenti» ai suoi allievi più volte aveva fatto riferimento all'alchimia.⁵⁷ Frank e suo nipote Moses Dobruška, la cui attività di alchimista è anch'essa indubbia, si erano però convertiti pubblicamente al cattolicesimo. Dobruška, che dopo il battesimo aveva ricevuto a Vienna il titolo nobiliare con il nome di Franz Thomas Edler von Schönfeld,⁵⁸ era stato, insieme a Ephraim Josef Hirschfeld, che invece non si fece mai battezzare,⁵⁹ tra i principali ispiratori dell'associazione segreta massonica dei

⁵⁶ Cfr. Ch.J.D. Azulaj, *Ma'agal tov ha-shalem*, Jerusalem 1934, p. 124.

⁵⁷ Jakob Frank aveva allestito un laboratorio di questo tipo, come conferma la documentazione presentata nel secondo volume del lavoro di Alexander Kraushar, *Frank i Frankści polscy*, Kraków 1895, p. 73. In molti paragrafi del libro contenente gli insegnamenti di Frank, conservato in un manoscritto polacco dal titolo *Libro delle parole del Signore*, Frank parla di alchimia, ad esempio nel § 254: «Il mondo intero desidera e cerca di fare l'oro; così io desidero trasmutare voi in oro puro». Altri accenni anche nei paragrafi 1013, 1698 e 1790 (sugli effetti dell'acqua aurea, che attraverso la sapienza dell'alchimia conferisce potere e vita). Anche di Wolf Eibeschiütz, figlio di rabbi Jonatan Eibeschiütz, che parteggiava per i sabbatiani e i frankisti, Jakob Emden riferisce che già in giovane età, nel 1761, trovandosi ad Altona praticava l'alchimia; cfr. J. Emden, *Hit'avequt*, Lwów 1870, f. 20. Avrebbe trasmutato il rame in oro; comunque sia, era notoriamente molto ricco.

⁵⁸ Su Dobruška ho pubblicato un'ampia ricerca, *The Career of a Frankist: Moses Dobruška and his Metamorphoses* (in ebraico), nella rivista trimestrale di Gerusalemme «Zion», 35 (1970), pp. 127-181, la cui versione francese, corretta e ampliata, *Du Frankisme au Jacobinisme: La vie de Moses Dobruška*, è stata pubblicata dalle parigine Éditions du Seuil.

⁵⁹ Su Hirschfeld vedi il mio saggio in *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, vol. VII, London 1962, pp. 247-278. Sulla base di nuovi studi, ho in preparazione una più ampia monografia su questo personaggio.

«Fratelli di San Giovanni Evangelista venuti dall'Asia in Europa», che fra il 1783 e il 1790 fecero parlar molto di sé in Austria e in Germania, anche per il fatto che era la prima associazione massonica di lingua tedesca ad accogliere tra le sue fila degli ebrei.⁶⁰ Gli scritti di questi «Fratelli Asiatici» (come venivano comunemente chiamati), in parte pubblicati,⁶¹ non lasciano dubbi sulle loro tendenze alchimistiche, che però non si devono far risalire alla tradizione cabalistica ebraica, come altri importanti elementi della loro dottrina, bensì vanno ricollegate al rosacrocianesimo della fine del XVIII secolo, su cui tornerò al termine di queste mie considerazioni. Che i quattro personaggi citati avessero, accanto all'interesse piuttosto marginale per l'alchimia, anche convinzioni cabalistiche, o meglio eretico-cabalistiche, non può esser messo in dubbio, ed è altrettanto certo che, nella prospettiva ebraica, fossero soltanto figure marginali, oppure già al di fuori della tradizione.

⁶⁰ Cfr. Jakob Katz, *Jews and Freemasons*, Cambridge 1970, pp. 26-53.

⁶¹ Dal lascito di Isaak Daniel Itzig, uno sconosciuto che si celava sotto il nome di Frater a Scrutato nel 1803, a Berlino, ha pubblicato gran parte di questi scritti, in cui è chiaramente presente la combinazione di alchimia, teosofia e kabbalah.

PARTE TERZA

A conclusione di questo mio studio, vorrei tornare all'interrogativo posto all'inizio, ossia come alchimia e kabbalah siano potute divenire concetti in grande misura sinonimici tra i teosofi e gli alchimisti cristiani europei, e come questo processo di identificazione dei due ambiti sia rispecchiato nei testi.

Per la comprensione di questo passaggio dalla kabbalah all'alchimia, così come si verificò dopo il 1500, e soprattutto a partire dal 1600, mi sembrano importanti due elementi, che contribuirono in modo essenziale a questo cambiamento di significato, piuttosto discutibile, come già abbiamo detto. Tralascio, peraltro senza sottovalutarlo, il terzo elemento che ha influito su tale passaggio, ossia la ciarlataneria. Per essa valgono le parole di Kopp su tante categorie di scritti alchimistico-cabalistici:

Per costoro [...] la kabbalah era solo la raganella da agitare il più delle volte già nel titolo per richiamare l'attenzione del pubblico su libri i cui stessi autori non capivano nulla di una tale scienza occulta, non foss'altro di cosa dovesse realizzare, e come.¹

Il tono piuttosto ironico delle affermazioni di Kopp mi ha impedito di comprendere se egli ritenga che invece altri elementi abbiano contribuito a stabilire una relazione *autentica* tra alchimia e kabbalah, soprattutto a partire dalla pubblicazione della *Kabbala Denudata*. Ma noi seguiremo un'altra direzione.

Si può dire che la tesi di Pico della Mirandola secondo cui kabbalah e magia sono le « due scienze che più chiaramente di tutte le altre dimostrano la divinità di Cristo », tesi che a suo tempo fece scalpore e fu anche

¹ Kopp, II, p. 232.

puntualmente condannata dal papa, dia inizio a questo processo di identificazione della kabbalah con altre discipline. Pico introduce la kabbalah in quel mondo di simboli, diversi tra loro ma tesi a un unico fine, in cui il circolo fiorentino di Marsilio Ficino vedeva modi diversi di esprimersi di una religione e di una tradizione delle origini comune a tutta l'umanità. Pico e i suoi immediati successori, quali Johannes Reuchlin, il cardinale Egidio da Viterbo, il francescano Francisco Giorgio e il dotto convertito Paulus Riccius, non parlano ancora di alchimia. Ma i due elementi essenziali al passaggio di cui ci stiamo occupando hanno origine, anche se non ancora in forma sistematica, proprio nei suoi scritti: la reinterpretazione cristiana della kabbalah, e la magia, così come egli l'intendeva. Ovviamente la magia naturale del xvi secolo, basata soprattutto sulla *occulta philosophia* di Agrippa von Nettesheim, che pur faceva sua sin dalle prime pagine la definizione di magia di Pico, si allontana già fortemente da quel concetto, dove operavano ancora elementi medioevali dell'angelologia, della demonologia e dell'evocazione degli spiriti. Agrippa, che era influenzato in molti aspetti dalle due opere di Reuchlin dedicate alla kabbalah² e aveva conoscenza diretta di alcuni passi della «kabbalah pratica», nella sua grande opera di armonizzazione di tutte le discipline occulte identifica in grande misura la kabbalah con la magia (come lui l'intendeva, naturalmente). Agrippa aveva espunto certi elementi della kabbalah speculativa che era possibile introdurre nel suo sistema occultistico, senza curarsi del fatto che alcune connessioni erano completamente false, come ad esempio nel Libro III, cap. x, quella tra le sette sefirot e i pianeti. Egli non disponeva di conoscenze particolarmente approfondite sulla dottrina e sulla simbologia cabalistiche, ma sapeva perfettamente come saldare insieme l'angelologia e la demonologia ebraiche medioevali con quelle cristiane. Il simbolismo della natura interpretato alla maniera neopitagorica poteva essere definito in

² *De verbo mirifico*, Basel 1494, e *De arte cabalistica*, Hagenau 1517.

buona fede come cabalistico da ogni discepolo (e non ne mancavano) che seguisse i suoi insegnamenti.

Non può meravigliare che nella generazione successiva ad Agrippa, quindi soprattutto dalla seconda metà del XVI secolo in poi, ci sia stata tutta una corrente di idee cosmologiche e cosmogoniche, per la maggior parte tratte dalle più disparate speculazioni degli studiosi, che utilizzò a modo proprio la cornice già esistente della magia naturale.¹ Nel campo dell'alchimia l'influsso esercitato dall'opera di Agrippa si presenta soprattutto nel libro, che ebbe a partire dal 1615 numerose ristampe, *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur in Alchymia*, le cui tavole «alchimistico-cabalistiche» non avevano assolutamente nulla a che vedere con la kabbalah ebraica. Va inoltre notato che è in seguito all'indirizzo dato da Agrippa che il concetto di kabbalah come arte magica del più basso grado prese a diffondersi in vasti ambienti. Infatti, dopo aver acquistato credito nel mondo colto, la magia insegnata da Agrippa incominciò a penetrare – spesso in forma assai semplificata, verrebbe quasi da dire brutale – negli strati più bassi della popolazione. Fregiandosi sovente del nome di kabbalah, nei libri di magia dell'Europa occidentale si trovò così a svolgere un ruolo che non si è ancora del tutto esaurito. Negli studi sulla leggenda di Faust con i suoi libri di magia queste stesse connessioni sono venute alla luce nel modo più vivace.⁴

Mentre in Agrippa i rapporti tra magia naturale e kabbalah e la contemporanea assenza del momento alchimistico si possono ancora definire con precisione, non sono riuscito nei miei studi a dare una risposta al problema della posizione di Paracelso riguardo a quel complesso di problemi costituito dal rapporto tra alchimia, magia e kabbalah. La posizione per nulla univoca di questo importante occultista del XVI secolo nei confronti della kabbalah, che gli era nota dagli scritti di

¹ Questo processo è descritto dettagliatamente nel già menzionato *Pan-sophie* (1936) di W.-E. Peuckert, a cui si è aggiunto in seguito François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964.

⁴ Cfr. soprattutto Karl Kiesewetter, *Faust in der Geschichte und Tradition* (1893), soprattutto il secondo volume.

Reuchlin e Agrippa, richiederebbe un'indagine che mi è attualmente impossibile, non avendo a disposizione, qui a Gerusalemme, i necessari strumenti, soprattutto la grande edizione critica di Sudhoff. I due grossi lavori di Will-Erich Peuckert, *Pansophie* (1936) e *Gabaliala* (1967), che trattano così approfonditamente l'opera di Agrippa, di Paracelso e dei loro allievi, mi lasciano perplesso proprio rispetto al problema decisivo della posizione di Paracelso, e devo dunque limitarmi a sperare che un altro studioso, dotato di senso critico, voglia affrontare il complesso problema.

Indimenticabile rimarrà per me la visita che feci insieme a un amico, vent'anni or sono, alla mirabile biblioteca mistica di Oskar Schlag a Zurigo. Presi a caso da uno scaffale un volume dell'edizione Sudhoff di Paracelso e subito mi cadde lo sguardo su una frase che così iniziava: «Il diavolo, da quel grande cabalista che è...». Ma era davvero un caso? Soltanto molto più tardi appresi che Paracelso distingue tra una kabbalah demoniaca e una divina, e mentre condanna la prima, innalza fino al cielo la seconda.

Se gli alchimisti potevano concludere, dall'equiparazione della magia sperimentale con la kabbalah di Agrippa e dei suoi allievi, che anche i processi naturali, sperimentali e tuttavia occulti dell'alchimia rientrasse nel concetto globale di kabbalah, quelli tra loro che avevano invece un orientamento più mistico e teologico avevano a disposizione la «kabbalah cristiana» per poter considerare identiche le due eterogenee discipline. L'espressione «kabbalah cristiana» per indicare speculazioni interamente o anche solo a metà cabalistiche di tendenza cristiana non viene ancora usata dai suoi primi rappresentanti. Essa appare per la prima volta nel titolo di un poema didattico francese, *La sainte et trescrestienne cabale*, dedicata dal francescano Jean Thenaud al re Francesco I e mai pubblicata allora, e soltanto in parte nella nostra epoca.¹ Nei numerosi testi di

¹ Cfr. J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944, pp. 89-98, 121-144.

questa corrente stampati nel XVI secolo, manca sia una simile terminologia che una chiara connessione con l'alchimia.

Tali elementi compaiono decisamente mescolati nel grosso *in folio* dell'allora celebre alchimista e mistico Heinrich Khunrath di Lipsia (1560-1605), pubblicato nel 1609, l'*Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae, christiano-cabbalisticum, divino-magicum nec non physico-chymicum tertrinum catholicum*, dove il processo di identificazione si afferma con forza.⁶ Il verboso autore sguazza felice nel mondo immaginifico delle discipline da lui descritte nel frontespizio. I suoi concetti riguardo a ciò che è cabalistico sono manifestamente influenzati dalla miscellanea pubblicata a Basilea nel 1587 da Johann Pistorius, *Artis Cabalisticae... Scriptorum Tomus I*, un *in folio* di quasi mille pagine in cui due testi autentici della kabbalah si trovavano insieme a scritti cristiano-cabalistici di Pico, Reuchlin, Paulus Riccius, del francescano Archangelus de Burgonovo e ai dialoghi sull'amore, a loro tempo famosi, di Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel). Tutto questo materiale eterogeneo, che in parte non ha nulla, o assai poco, a che vedere con l'autentica kabbalah, viene inserito nella raccolta come cabalistico, fra l'altro, per quanto mi risulta, senza citare le fonti. L'interesse di Khunrath per l'alchimia, intesa soprattutto come alchimia mistica, era accessissimo e già costituisce il tema dominante degli scritti che precedettero la sua opera principale. In uno di essi, che era assai diffuso, egli tratta con dovizia di simboli il «caos ilico» come *prima materia* dell'alchimia, dando un deciso contributo a quella tendenza che vedeva un parallelismo tra l'opera-di-sette-giorni della creazione divina e la «Grande Opera» degli alchimisti con il suo dispiegarsi nei corrispondenti sette stadi.⁷ Le grandi in-

⁶ L'edizione più comunemente diffusa è stata pubblicata ad Hanau nel 1609, ma ne esiste un'altra pubblicata a Magdeburgo nel 1608. Di questo strano libro ho potuto esaminare solo la traduzione francese di Grillot de Givry uscita a Parigi nel 1900.

⁷ Lo scritto di Khunrath *Vom hylischen Chaos* fu pubblicato in tedesco nel 1597, e in latino l'anno successivo. Ho potuto esaminare quest'opera sol-

cisioni allegoriche che illustravano l'opera di Khunrath, e che erano state pubblicate separatamente già anni prima, venivano considerate nei circoli alchimistici e teosofici come significative raffigurazioni di ciò che si intendeva per kabbalah.⁸ Queste incisioni erano conosciute anche dal famoso cabalista della scuola luriana Jaaqov Tzemach, evidentemente ancora nel periodo della sua vita di marrano, di cripto-ebreo, in Spagna, prima della riconversione all'ebraismo avvenuta a Salonicco. In uno dei suoi scritti polemici contro la kabbalah cristiana, giudicata una completa falsificazione, egli si fa beffa di queste raffigurazioni. Non nomina esplicitamente Khunrath, ma la sua descrizione non lascia alcun dubbio sull'identità delle immagini.⁹

Piuttosto prudente nel considerare la kabbalah come un elemento dell'alchimia è il *Lexicon Alchemiae* del paracelsiano Martin Ruland,¹⁰ che fu pubblicato poco più tardi dell'opera di Khunrath e a suo tempo godette di larga fama, mentre nei decenni successivi tra gli alchimisti mistici questa convinzione si imporrà quasi come ovvia. Tornando indietro nel tempo, più o meno all'epoca di Khunrath, troviamo una chiara identificazione dell'alchimia con la tradizione della kabbalah nelle interpolazioni inserite da P. Arnauld nella sua prima edizione dell'alchimistico *Livre des figures hiéroglyphiques* di Nicolas Flamel, del 1612. Nella descrizione dei rotoli di un presunto manoscritto su papiro che Flamel avrebbe ritrovato, Arnauld aggiunge, come fossero parole dello stesso Flamel, che per quanto l'opera dell'alchimia vi sia descritta con grande diligenza e abilità in figure che spieghino in modo abbastanza comprensibile

tanto nel 1978 all'Aia. Allo stesso ambito appartiene il suo *De Igne Magorum*, pubblicato postumo nel 1608 a Strasburgo.

⁸ Queste incisioni in rame erano già apparse separatamente nel 1602. La prima edizione del *De Igne Magorum* menzionata alla nota precedente conteneva come seconda appendice anche un anonimo *Bericht eines Cabalisten über die 4 Figuren des großen Amphitheatri Khunradi*. Non ho mai visto questo scritto.

⁹ Ho pubblicato questo scritto polemico di Tzemach in «Kirjath Sepher», xxvii (1951), p. 108.

¹⁰ M. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt am Main 1612, pp. 295 sgg.

e chiaro di cosa essa tratti, tuttavia nessuno può veramente comprendere l'alchimia se non ha approfondito lo studio della loro (vale a dire degli ebrei) kabbalah così come viene attestata nella tradizione (*Cabale traditionnelle*) e non ne ha analizzato diligentemente i libri.¹¹

Nello stesso periodo anche il paracelsiano Franciscus Kieser, che era a conoscenza di scritti inediti di Khunrath, unisce kabbalah e alchimia in questo stesso spirito. Aveva pubblicato nel 1606 una sorta di estratto delle dottrine paracelsiane, la *Cabala chymica*, in cui si dice che la magia è la filosofia dell'alchimia «e una parte rilevante della kabbalah». Da vero paracelsiano, egli distingue tra una kabbalah demoniaca e una perfetta: la prima dev'essere condannata, la seconda è invece la più alta realizzazione della vera filosofia. Sempre nello stesso libro Kieser, proprio come Arnauld nelle sue aggiunte a Flamel e come successivamente Thomas Vaughan, spiega che si deve «dire chiaramente che nessuno arriverà mai alla conoscenza del *summus arcanus* se non è già grandemente esperto di magia e di kabbalah, ed è parimenti vero che tutti coloro che hanno avuto la pietra sono stati, cosa sufficientemente provata, maghi e cabalisti». ¹² Parole che ricordano molto da vicino l'affermazione di Khunrath: «Kabbalah, magia e alchimia devono essere unite e unite devono essere praticate». ¹³

La concezione mistica dell'alchimia trovò espressione pochi anni dopo negli scritti, pubblicati a partire dal 1614 ed esercitanti un vasto influsso, dei cosiddetti rosacroce, soprattutto nella *Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz* (Le nozze chimiche di Christian Rosenkreutz), di cui oggi è unanimemente riconosciuto

¹¹ Su queste interpolazioni ha richiamato l'attenzione, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 35 (1973), p. 104, François Secret, che cita un'edizione del *Livre des figures hiéroglyphiques* pubblicata a Parigi nel 1970, p. 77. Su Flamel cfr. anche A.E. Waite, *The Secret Tradition in Alchemy*, pp. 137-162.

¹² Non ho potuto stabilire l'origine della seconda interpolazione cabalistica di Arnauld citata da Secret nel suo saggio (p. 110). Egli parla di qualcosa che «gli antichi e saggi cabalisti» avrebbero descritto nelle «metamorfosi del serpente di Mercurio». Non so dire a cosa si riferisse.

¹³ H. Khunrath, *De Igne Magorum*, nuova ed., p. 75.

come l'autore Johann Valentin Andreae (1586-1654), il teologo e teosofo svevo che nei movimentati anni giovanili sognava una riforma universale della cristianità fondata sul misticismo. Non è molto importante per noi stabilire se esistesse una vera e propria organizzazione della confraternita dei rosacroce già prima del XVIII secolo; l'importante è che alcune delle discussioni di allora sul movimento ispirato dagli scritti fondamentali dei rosacroce sono significative per il processo che stiamo analizzando, se si considera quale duraturo influsso esercitarono.

Soprattutto vari teosofi inglesi, che parteciparono con particolare vivacità a questo dibattito, ebbero un ruolo importante per l'affermarsi in nuovi ambienti dell'identificazione di kabbalah cristiana, alchimia e magia, e in seguito esercitarono, nel XVIII secolo, un grandissimo influsso sulle organizzazioni dei rosacroce. Penso innanzi tutto a Thomas Vaughan e al poco più anziano Robert Fludd (1574-1637). In molti scritti di Fludd il simbolismo cabalistico si unifica con quello alchimistico, laddove naturalmente la fabbricazione dell'oro rappresenta soltanto un simbolo materiale della trasmutazione dell'uomo stesso verso lo stadio della perfezione in Cristo. Nel suo trattato intitolato *L'erpice d'oro della verità* (scritto intorno al 1625) e nel suo ultimo grande libro, la *Philosophia Moysaica*,¹⁴ egli trova nel simbolismo cabalistico delle due forme in cui compare la lettera *alef*, che nelle fonti ha naturalmente ben diversi sviluppi, la trasmutazione alchemica dell'oscura *materia prima* nella chiara e splendente pietra filosofale.¹⁵ Un cabalista del XIII secolo, Jaqov Kohen di Soria, nella sua interpretazione dell'alfabeto ebraico distingueva tra un'oscura forma esteriore delle lettere e una loro luminosa figura mistica, simboleggiata sui fogli di pergamena della *Torah* dagli spazi bianchi tra le forme

¹⁴ Il trattato di Fludd *Truth's Golden Harrow* è stato pubblicato da C.H. Josten nella rivista trimestrale « Ambix », III (1949), pp. 91-150. Della *Philosophia Moysaica* ho esaminato l'edizione Gouda 1638.

¹⁵ Così ad esempio nel trattato pubblicato da Josten, pp. 115 e 124, e nella *Philosophia Moysaica*, ff. 20a, 23e, e in molti altri passi.

visibili marcate dal nero dell'inchiostro. Reuchlin, che aveva letto, e citato, questo trattato da un manoscritto cabalistico conservatosi fino ai nostri giorni,¹⁶ ispirò a Fludd l'interpretazione alchimistica, che ricorre continuamente nei suoi scritti. E ancora, le pietre incastonate sul pettorale del sommo sacerdote, con le loro luci già interpretate misticamente dai cabalisti, nella *Torah urim we-tummim* – l'ebraico « urim », il cui significato originario non è più chiaro, poteva facilmente essere inteso come « luci » – indicano per Fludd il processo della trasmutazione delle « pietre », che trova il suo compimento nella pietra filosofale o dei sapienti, che sarebbe appunto questo « urim ». Negli scritti di Fludd abbondano simili interpretazioni alchimistiche di versetti biblici e di motivi cabalistici, generalmente tratti da Pistorius, che si mescolano a immagini tratte da altre fonti.

Lo stesso si può dire dei trattati, ancora molto letti nel XVIII secolo, di Thomas Vaughan, che continuamente mescola e connette uno all'altro i due universi simbolici. Nella *Magia Adamica* egli dice espressamente che la kabbalah degli ebrei era chimica e si esprimeva in realizzazioni che concernevano l'ambito della natura, citando come fonte il fittizio libro di Avraham l'Ebreo, su cui erano fondate del resto anche le rivelazioni di Nicolas Flamel.¹⁷ Tutti questi scritti precedono di 25-50 anni la pubblicazione della *Kabbala Denudata*. È naturale che gli autori i quali scrivevano in questo spirito trovassero conferma nell'opera di Knorr di ciò che essi da tempo pensavano sull'armonia, se non addirittura sull'identità, tra alchimia e kabbalah. D'altro lato, in un'opera come il *Coelum Sephiroticum Hebraeorum* di Johann Christophorus Steeb (Magonza 1679), posteriore di due soli anni al primo volume della *Kab-*

¹⁶ Cfr. in proposito il mio volume *Judaica*, 111, Frankfurt am Main 1973, pp. 251-252. L'interpretazione di Jaaqov Kohen delle lettere dell'alfabeto ebraico è stata a suo tempo da me pubblicata in *Madda'e ha-jabadut*, vol. II, Jerusalem 1927; in particolare, il passo sulle due figure dell'*alef* si trova alle pp. 201-202. Reuchlin l'ha usato, peraltro senza identificare la sua fonte, nel *De arte cabalistica*, f. LXII v (nella traduzione francese di F. Secret, pubblicata nel 1973, p. 249).

¹⁷ Nella traduzione tedesca di *Magia Adamica*, Leipzig 1753, p. 70.

bala Denudata (che, come abbiamo visto, comprendeva l'*Esh Metzaref*), non appare nulla di questi nuovi sviluppi, e il cielo sefirotico viene descritto esclusivamente con gli strumenti forniti da Agrippa e dalla raccolta di Pistorius, mescolati a medicina e scienze naturali, e soprattutto alchimia. Un testo esemplare della confusione, sia pure in buona fede, tra simbolismo della natura e simbolismo cabalistico.

Non sono in grado di dire quando l'uso dei due triangoli disposti a formare l'esagramma (la stella a sei punte) sia stato introdotto dagli alchimisti per significare l'unione alchemica di fuoco e acqua. Esso veniva spiegato con l'interpretazione, tratta dal midrash, della parola ebraica *shamajim* come combinazione delle due parole *esh*, fuoco, e *majim*, acqua. E comunque intorno al 1720 questo simbolismo era già conosciuto e veniva applicato frequentemente in alchimia. Peuckert spiega l'esagramma inscritto in un cerchio come segno magico usato dagli ebrei presumibilmente nella negromanzia citando come fonte Paracelso, sebbene nelle note ammetta che il disegno in questione si trova soltanto in una postilla aggiunta a mano in una copia dell'edizione di Huser da lui consultata a Breslavia.¹⁸ Del resto questo disegno poteva avere una qualche relazione con l'uso magico dell'esagramma come « sigillo di Salomone » e poi come « scudo di Davide » che ricorre in alcuni amuleti ebraici, anche se non solo in questi, di cui ho trattato in altra sede.¹⁹ Il termine ebraico « scudo di Davide »

¹⁸ Cfr. W.-E. Peuckert, *Pansophie*, p. 245, dove i disegni del pentacolo e dell'esagramma sono tracciati nel doppio circolo; di essi Paracelso dice che questi caratteri presso alcuni ebrei sono « tenuti gelosamente segreti. Perché essi eseguono tutto, vincono tutti i malefici, hanno potere contro il diavolo e valgono più di tutte le figure, pentacoli, sigilli di Salomone, perché in essi è al nome dell'Altissimo che si fa ricorso ». La contraddizione tra questa frase e i due disegni riprodotti nel testo è palese. Che essi in realtà non siano affatto di origine ebraica, ma cristiana, è reso evidente dalle iscrizioni. Nel pentacolo è scritta non solo la designazione greca (in caratteri latini) del nome di Dio, *te-tra-gram-ma-ton*, ma anche il nome Gesù nella consueta antica grafia, *Jhsus*, mentre l'esagramma reca in latino i due nomi *Adonai* e *Jeova* — tutto ciò sarebbe assolutamente impossibile per gli ebrei. Sul fatto che si tratti di una aggiunta più tarda, vedi *ibidem*, p. 508.

¹⁹ Cfr. il mio volume *Judaica*, I, Frankfurt am Main 1964, pp. 75-118.

era certamente conosciuto all'alchimista che nel 1724 pubblicò a Berleburg, famoso centro di teosofia cristiana, un opuscolo intitolato *Naturae naturantis et naturatae Mysterium, das ist Geheimniss der Natur im Schild Davids* (*Naturae naturantis et naturatae Mysterium*, ovvero il segreto della natura nello scudo di Davide).²⁰

Al termine di questo sviluppo si situano due teosofi della Germania meridionale nei cui scritti giunge a compimento quel compenetrarsi di kabbalah e alchimia di cui ho voluto descrivere le origini. Si tratta di due spiriti fortemente mistici, che cercarono di sviluppare per la loro teosofia una simbologia il più possibile universale: Georg von Welling (1652-1727) e Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), che esercitarono un grande influsso sulla loro generazione e su quella successiva. La ponderosa opera di Welling, che svela la sua essenza già nel titolo, lunghissimo secondo il gusto dell'epoca, fu pubblicata integralmente soltanto nel 1735 come « *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, darinnen der Ursprung, Natur, Eigenschaften und Gebrauch des Saltzes, Schwefels und Mercurii in dreyen Theilen beschrieben, und mit sehr vielen sonderbaren mathematischen, theosophischen, magischen und mystischen Materien, auch die Erzeugung der Metalle und Mineralien aus dem Grunde der Natur erweisen wird; samt dem Haupt-Schlüssel des ganzen Wercks und vielen curieusen mago-cabbalistischen Figuren. Deme noch beygefüget: Ein Tractätlein von der Göttlichen Weisheit; und ein besonderer Anhang etlicher sehr rar- und kostbarer chymischer Piecen* » (*Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum*, in cui vengono descritti in tre parti l'origine, la natura, le proprietà e l'uso del sale, dello zolfo e del mercurio, e in cui viene dimostrata con moltissime straordinarie materie matematiche, teosofiche, magiche e mistiche anche la fabbricazione dei metalli e dei minerali dal fondamento della natura; insie-

²⁰ Nel 1909, questo libro era segnalato nel Catalogo 539 (Judaica e Hebraica) dell'antiquariato Josef Baer & Co. di Francoforte al numero 817. Non mi è stato sin qui possibile rintracciarne un esemplare.

me alla chiave principale di tutta l'Opera e molte curiose figure mago-cabalistiche. E in aggiunta ancora: un trattatello sulla Saggezza Divina; e una speciale appendice con molti rarissimi e preziosissimi passi chimici). Questo libro si trovava nel 1769 sulla scrivania di Goethe, all'epoca in cui egli era entrato nel circolo di Susanna von Klettenberg. Goethe lo descrive a modo suo, per cui non si capisce bene cosa l'autore si proponesse con la sua opera, in *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e verità), parte seconda, libro ottavo. La finalità del libro è fondamentalmente identica a quella di Paracelso, il cui proposito centrale consiste nel porre in relazione una con l'altra le due luci, la luce della grazia e quella della natura, e di mostrarle nella dialettica del loro agire. Come egli stesso afferma nella prefazione, i suoi interessi non sono rivolti all'alchimia fisica, tesa a

insegnare la fabbricazione dell'oro; la sua mira punta piuttosto a qualcosa di molto più alto, ossia come la natura possa esser vista e riconosciuta muovendo da Dio, e Dio possa esser visto e riconosciuto in essa, e come poi da questa conoscenza sgorgi il vero e puro servizio della creatura come offerta di ringraziamento del peccatore verso il creatore.

Concezioni alchimistiche reinterpretate in senso teosofico dominano la struttura e il procedimento di pensiero del ponderoso volume, e ad esse vengono costantemente anche intrecciate le idee dei mago-cabalisti, fino a una completa amalgamazione dei due ambiti. Questo termine di mago-kabbalah denota quella combinazione di magia e kabbalah che, introdotta da Pico e poi costantemente sviluppatasi, si «trova in tutti gli scritti di cui abbiamo trattato sino a ora, così come in Jakob Böhme.²¹ Welling, che era indubbiamente un uomo di straordinaria cultura ed erudizione, ha ripreso anche residui di concezioni cabalistiche ebraiche. Egli conosceva assai bene la *Kabbala Denudata* di Knorr, ma so-

²¹ Il passo in Böhme si trova nelle *Theosophische Fragen... von göttlicher Offenbarung*, nella terza parte, § 34, nell'edizione di Schiebler del 1864, vol. 6, p. 602.

stanzialmente nella sua opera la kabbalah non è significativamente diversa da quella di Paracelso e della sua scuola: a parte il nome, essa non ha nulla in comune con la tradizione ebraica.

Il mito fondante che costituisce il punto di partenza della sua opera (soprattutto nel primo capitolo sul sale e l'opera-di-sette-giorni della creazione) e che è poi stato da molti ripreso è del tutto estraneo alla tradizione cabalistica. Si tratta di una variante in sé assolutamente originale del tema, proveniente dall'apocalittica ebraica (il *Libro di Enoch*) e sviluppato poi dagli gnostici, della rivolta di Lucifero all'inizio della creazione. Le concezioni di Welling al riguardo sono state legittimamente definite come un « mito cosmico della storia ».²² Infatti, secondo Welling:

In principio era il mondo di luce di Dio e degli spiriti, nel cui centro Lucifero come la prima e la più magnifica tra le creature di Dio rispecchiava il divino. Ma Lucifero ostacolò con la sua volontà l'azione della luce divina.

Così nella sua sfera si produsse uno spazio di caos, di oscurità e di pesantezza, da cui Dio creò il sistema solare. Lucifero infatti, crogiolandosi nella consapevolezza, nella percezione della gloria che lo circondava, aveva finito per dimenticare la sua origine e si era così isolato da Dio, sviluppando una propria volontà. Secondo i disegni del Signore, Adamo, invece di Lucifero, avrebbe dovuto « essere immagine e somiglianza di Dio e dominare la terra ». Ma anche Adamo cadde nel peccato e si allontanò da Dio, e la storia consiste nella lotta tra le potenze luciferine e divine nella creazione e nell'uomo stesso. Soltanto nel tempo ultimo il mondo sarà trasformato in virtù del rigore divino, il mondo di luce di Dio sarà ristabilito e tutti gli esseri, e lo stesso Lucifero, saranno ristabiliti nella loro originaria condizione armonica e prediale. Ora, i tre elementi alchimistici fon-

²² Così Erich Trunz nella *Hamburger Ausgabe* delle opere di Goethe (1955), vol. 9, p. 717; in questa sede ne seguo l'eccellente ricapitolazione, da me controllata sui testi.

damentali di Paracelso – sale, zolfo e mercurio – hanno ognuno una relazione particolare con una delle tre epoche della storia della salvezza: il sale, con il mondo di luce di Dio, la caduta di Lucifero e la creazione del mondo del *Genesi*; lo zolfo con il balsamo vitale di tutte le creature, ma anche con il fuoco annientatore che determina lo stato dell'uomo dopo la morte e il tempo ultimo del giudizio universale; il mercurio, infine, con la restituzione di tutte le cose nell'eone del nuovo cielo e della nuova terra.

Nella concezione di Welling ha un ruolo importante un elemento della aggadah ebraica che egli aveva tratto dai mago-cabalisti, ma che non è propriamente cabalistico. La parola ebraica per cielo, *shamajim*, veniva spiegata già nel midrash antico come l'unione di fuoco e acqua, *esh* e *majim*.²³ Questa etimologia, ripresa anche dai cabalisti ebrei, entrò già con Pico e Reuchlin anche nella kabbalah cristiana, dove ebbe grande diffusione. Per Welling nell'«acqua focosa» del cielo, *esh-majim*, che precede la creazione del mondo, si uniscono i tre elementi. Egli rappresenta simbolicamente questa concezione con un cerchio in cui è inscritto l'esagramma, proprio come tra gli alchimisti i due triangoli opposti uno all'altro venivano usati per significare gli elementi dell'acqua e del fuoco. Così, per mezzo di Welling, la figura ebraica dello scudo di Davide, di cui egli sembra veramente non sapere nulla, approdava in molti scritti alchimistici e rosacroci del XVIII secolo come simbolo di perfezione.²⁴

²³ Cfr. anche sopra, p. 100. Nel *Talmud* babilonese, *Chagiga* 12a, questa interpretazione viene citata da una *baraita* (mishna non autoritativa). Nel midrash *Bereshit rabba*, sez. 4, § 8 (ed. Theodor, p. 31) essa viene fatta risalire, come molte altre considerazioni sull'opera-di-sei-giorni della creazione nel *Talmud*, a Rav, il principale rappresentante della tradizione esoterica nella prima metà del III secolo. Theodor riporta qui anche altri detti, nonché passi che presuppongono un conflitto tra fuoco e acqua che si sarebbe risolto nel «cielo».

²⁴ La figura dell'esagramma iscritta in un cerchio si trova in Welling (senza iscrizioni e interpretata in senso puramente alchemico) nella prima tavola, a p. 8, e nella quinta, a p. 96. Le speculazioni di Welling su *shamajim* come fuoco celeste e acqua celeste che si riversano rispettivamente nel sole e nella luna, loro recipienti, si trovano fin dall'inizio, pp. 6-7, e percorrono

Naturalmente Welling menziona anche idee autenticamente cabalistiche, come le speculazioni sulle sefirot, per mezzo delle quali, spiega, i « mago-cabalisti ebrei » illustravano i diversi modi di agire della divinità sugli spiriti, gli angeli e le creature terrene.²⁵ Ma proprio sul punto decisivo egli si allontana da tali concezioni. Questo passo mostra quanto poco il suo libro potesse costituire una fonte per la conoscenza della kabbalah ebraica e come tutto venga trasformato in senso cristiano (e alchemico-mistico). Scrive Welling (p. 208):

Soltanto perché noi non possiamo mai combinare tutti questi loro segreti e queste meravigliose suddivisioni con la verità della Sacra Scrittura, e di fatto non ne abbiamo motivo alcuno, perché essi [gli ebrei] non riconoscono la rivelazione della Maestà Divina, *Fiat*;²⁶ e noi non abbiamo voluto ricorrere ad essa. La loro Cabbala è dunque fatta così, ma chi sa unire nel modo giusto il Nuovo Testamento con il Vecchio in tutte le parti, quegli ha imparato perfettamente la giusta Cabbala [...]. La Cabbala ebraica non è altro che un abuso dei Nomi Divini, in quasi tutte le sue parti.

Si può dire che con questa deformazione, o trasformazione, per non dire trasmutazione, della kabbalah ebraica in una kabbalah meramente cristiana, e con ciò decisamente più accessibile alla reinterpretazione alchimistica, il processo di cui ci siamo interessati raggiunge il suo culmine.

L'impressione lasciata dal libro di Welling fu sufficientemente duratura da far sì che ancora nel 1780 i massoni nel loro processo verso la mistica ricorressero

l'intero libro. Suler afferma, senza dare indicazioni più particolareggiate (nell'articolo « Alchemie » del 1928, col. 138), di aver trovato questo disegno in numerosi libri alchimistici del XVIII secolo. Negli scritti dei rosacroce e dei massoni di tendenze mistiche, soprattutto nelle istruzioni stampate dei « Fratelli Asiatici », la figura ricorre frequentemente. Nella letteratura massonica essa viene detta in genere « stella sigillo ».

²⁵ Quando Welling, senza ulteriori precisazioni, accenna ai mago-cabalisti, spesso riportando citazioni, non si tratta, per quanto ho potuto verificare, di frasi cabalistiche autentiche. Si direbbero piuttosto citazioni da testi paracelsiani o affini. Sarebbe interessante identificare queste fonti.

²⁶ Con il *Fiat* Welling intende la divinità di Cristo già indicata, a suo avviso, da *Genesi* 1, 3, e che gli ebrei non hanno riconosciuto.

a quest'opera come a una tra le fonti principali delle loro idee. Sia gli scritti dottrinali dei «Gold- und Rosenkreuzer» che quelli, in parte sviluppatasi nello stesso ambito ma anche distanziatisi da esso con toni fortemente polemici, dei «Fratelli Asiatici», hanno ripreso quasi alla lettera il mito luciferino di Welling.²⁷ Negli scritti dei «Fratelli Asiatici» questa mitologia pseudo-cabalistica si è congiunta in modo sorprendente con una tradizione relativa agli inizi della creazione autenticamente cabalistica, sebbene eretica, perché sorta negli ambienti che in seguito avrebbero appoggiato Shabetaj Tzevi.²⁸

Una più autentica connessione tra kabbalah e simbolismo alchemico-mistico di carattere cristiano si realizza infine, nella generazione successiva a Welling, nelle concezioni del prelado e teosofo svevo J. Chr. Oetinger, che aveva studiato teologia, conosceva le raccolte allora pubblicate di passi dello *Zohar* reinterpretati in senso cristiano²⁹ e che da un cabalista di Francoforte morto giovanissimo, Koppel Hecht,³⁰ era stato iniziato agli scritti di Böhme, che a suo dire sviluppavano il simbolismo cabalistico autonomamente e in modo chiaro.³¹

²⁷ F. Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, vol. II, Berlin 1932, p. 121; citato in Rolf Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, München 1969, p. 182: «Il quarto capitolo di Welling sul mondo dei primordi si trova rielaborato quasi alla lettera nei protocolli delle lezioni [cioè nelle istituzioni] ai discepoli del primo grado». Queste istruzioni sono anteriori al 1780, per cui Hans Heinrich von Ecker und Eckhofen poté riprenderle nel primo grado di quelle per i «Fratelli Asiatici» del 1782. Una comparazione precisa sarebbe forse possibile servendosi del materiale in B. Beyer, *Das Lehrsystem des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer*, Leipzig 1925, che però non ho potuto procurarmi.

²⁸ Come ho dimostrato nel mio lavoro (in tedesco) su Ephraim Hirschfeld, in *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, vol. VII, cit., pp. 270-271, e in quello (in ebraico) su Moses Dobruška (vedi nota 58, p. 87), pp. 141-142.

²⁹ Oetinger ha usato soprattutto la raccolta di Gottfried Christoph Sommer, *Specimen Theologiae Soharicae cum Christiana Amice Convenientis*, Gotha 1734.

³⁰ Koppel Hecht morì nel dicembre del 1729; Oetinger gli aveva fatto visita nella primavera di quello stesso anno. La sua pietra tombale è riportata in Markus Horowitz, *Die Inschriften des alten Friedhofs der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt* (1901), p. 209.

³¹ Cfr. in proposito anche Ernst Benz, *Die christliche Kabbala*, Zürich 1958, pp. 26-30. Che nella comunità ebraica Hecht fosse un uomo stimato e colto risulta da quanto è scritto sulla sua pietra tombale, ma nulla prova che

Ma non è necessario che mi soffermi su questo tema, poiché sulla preistoria delle tradizioni cabalistiche presso i teologi svevi del XVII secolo e sul « simbolismo cabalistico e alchimistico in Oetinger » abbiamo ora due eccellenti lavori di Friedrich Häussermann, che ha approfondito notevolmente l'argomento.³²

egli fosse il più notevole cabalista della comunità, come scrive Benz. La comunità, che visse un periodo di grande inquietudine per gli elementi sabbatiani che intorno al 1720 si agitavano in essa e nella vicina Mannheim, e che in generale aveva un atteggiamento assai circospetto nei confronti delle tendenze cabalistiche, accolse comunque un gran numero di cabalisti, primo fra tutti David Grünhut (morto nel 1723), che sulla sua pietra tombale viene designato espressamente come tale (Horovitz, p. 187).

³² I lavori di Häussermann, *Pictura Docens* e *Theologia Emblematica*, sono stati pubblicati nei « Blätter für Württembergische Kirchengeschichte », 66/67 (1966-1967), pp. 65-153, 68/69 (1968-1969), pp. 207-346, e (1972), pp. 71-112. Essi sono tra i migliori a disposizione sulla kabbalah cristiana del XVII e XVIII secolo.

**FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI MAGGIO 2016
DA GECA SRL - SAN GIULIANO MILANESE**

