CARL G. JUNG
PSICOLOGIA E ALCHIMIA

BORINGHIERI

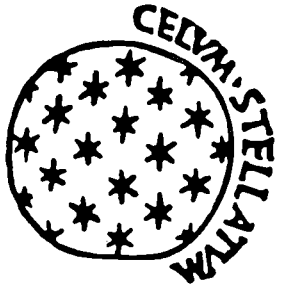
L'interesse di Carl G. Jung per l'alchimia prende corpo alla fine degli anni venti, quando il sinologo Richard Wilhelm gli invia da Pechino un testo taoista, *Il segreto del fiore d'oro,* con la richiesta di un commento. Jung ne afferra subito il carattere in pari tempo psicologico e alchimistico, scoprendo singolari affinità tra gli antichi simboli cinesi e i sogni dei suoi pazienti. Da allora prende a studiare sistematicamente i testi alchimistici, e la lettura conferma le intuizioni originali. Dopo quindici anni di lavoro, Jung pubblica nel 1944 il volume che qui presentiamo, e che resta uno dei suoi testi più affascinanti.

Sorretto dalla sua sensibilità storica e dalla sua vastissima erudizione, Jung ravvede nel complesso fenomeno dell'alchimia la millenaria presenza di motivi psichici essenziali: un mondo simbolico assai più ricco di insegnamenti di quanto lasci supporre la sua riduzione a semplice balbettamento pre-scientifico. Non soltanto: la tradizione alchimistica e la pratica analitica sembrano avere una comune natura di *opus*: mirano entrambe a creare una realtà nuova e superiore: da una parte l'oro, la pietra filosofale, dall'altra la "presa di coscienza" della psicologia moderna.

L'alchimia sarebbe in sostanza espressione di un movimento religioso, la pulsione a trasformare la "materia prima" dell'esperienza in conoscenza. Arte sacra e solitaria concessa a pochi, uniforme soltanto nel perseguire un fine di liberazione, l'alchimia è un progetto di redenzione dell'intera natura, vuole riportare alla luce il lato divino che dorme nell'oscurità delle cose, del corpo, degli istinti.

Per Jung questo perseguimento di un valore interiore è un fenomeno psicologico di notevole importanza, una pulsione che egli ha chiamato l'archetipo dell'individuazione, ricerca dell'unità che si realizza attraverso la conciliazione dei contrari. L'alchimia è dunque una psicologia che non dice il suo nome, una psicologia in azione, qualcosa di affine alla moderna psicoterapia.
Jung allarga poi la sua indagine alla saggezza orientale, riscontrando nelle figurazioni dei mandala, strutturati come quadratura del cerchio, una identica aspirazione a una meta liberatoria, alla coincidenza degli opposti. Pur appartenendo a epoche storiche e a luoghi diversissimi, esistono comportamenti ed esperienze culturali che hanno una radice comune. "Quel che a Jung sembra importare maggiormente – scrive Luigi Aurigemma nella sua presentazione – è il dimostrare che le sue 'scoperte' scientifiche sono in realtà il ritrovamento di antichissime e universali esperienze, che per questo appunto egli definisce archetipiche."

ED. BORINGHIERI
L65000



PAOLO BORINGHIERI

CARL GUSTAV JUNG

Psicologia e alchimia

© 1981 Editore Boringhieri *società per azioni*
Torino, corso Vittorio Emanuele 86
CL 61-8872-9
© 1972 Walter-Verlag - Olten

Prima edizione 1981
Ristampa 1983

Titolo originale
Psychologie und Alchemie
(1944)

Traduzione di Roberto Bazlen, interamente riveduta da Lisa Baruffi

Indice

Presentazione di Luigi Aurigemma, VII

Prefazioni, 1

PARTE PRIMA
Introduzione alla problematica psicologico-religiosa dell'alchimia 5

PARTE SECONDA
Simboli onirici del processo d'individuazione: contributo alla conoscenza dei processi dell'inconscio quali si manifestano nei sogni

1 Considerazioni preliminari 47

1. Il materiale, 47
2. Il metodo, 49

2 I sogni iniziali 54

3 Il simbolismo dei mandala 103

1. I mandala, 103
2. I mandala nei sogni, 112
3. La visione dell'orologio universale, 206
4. I simboli del Sé, 220

PARTE TERZA
La rappresentazione di liberazione nell'alchimia: contributo alla storia delle idee dell'alchimia

1 I concetti alchimistici fondamentali 239

1. Considerazioni preliminari, 239
2. Le fasi del processo alchimistico, 241
3. Le rappresentazioni della meta e i loro simboli, 243

2 La natura psichica dell'opera alchimistica 254

1. La proiezione di contenuti psichici, 254
2. L'atteggiamento mentale verso l'opera, 266
3. Meditazione e immaginazione, 280
4. Anima e corpo, 285

3 L'opera 297

1. Il metodo, 297
2. Lo spirito nella materia, 303
3. L'opera di redenzione, 312

4 La materia prima 325

1. Designazioni della materia, 325
2. L'increatum, 328
3. Ubiquità e perfezione, 330
4. Re e figlio del Re, 335
5. Il mito dell'eroe, 337
6. Il tesoro nascosto, 343

5 Il parallelo Lapis-Cristo 352

1. Il rinnovamento di vita, 352
2. Testimonianze a favore dell'interpretazione religiosa, 362

6 Il simbolismo alchimistico nella storia delle religioni 439

1. L'inconscio come matrice dei simboli, 439
2. Il paradigma dell'Unicorno, 442

Epilogo 481

Bibliografia delle opere citate, 495

Elenco e fonti delle tavole, 513

Elenco e fonti delle figure, 515

Indice dei testi antichi citati, 533

Indice dei nomi, 537

Cronologia degli scritti di C. G. Jung, 543

Come chiarisce la breve Prefazione di Jung che si leggerà qui di seguito, Psicologia e alchimia, dato alle stampe per la prima volta a Zurigo nel 1944, costituisce un ampio rimaneggiamento di due studi presentati alle sessioni di "Eranos" ad Ascona, e pubblicati poi, rispettivamente, nel 1936 il primo (Simboli onirici del processo d'individuazione) e nel 1937 il secondo (Le rappresentazioni di liberazione nell'alchimia). Studi che, come tanti altri della vastissima produzione junghiana, rispondevano alla preoccupazione di verificare storicamente il fondamento oggettivo, cioè l'appartenenza all'esperienza psichica collettiva, di risultanze intrapsichiche personali che, come tali, non potevano certo pretendere alla validità scientifica. I due studi riuniti nell'opera che qui si presenta furono quindi volti da un lato a rompere l'isolamento di Jung successivo alla rottura con Freud, confermandogli in certo modo, attraverso l'approfondito esame del complesso e oscuro fenomeno storico rappresentato dall'alchimia, la presenza culturale millenaria di motivi psichici che le sue teorie consideravano essenziali e, con altro linguaggio, riproponevano; volti d'altro lato a offrire una chiave totalmente originale per la lettura di un mondo di ricerche e di simboli che veniva così a rivelarsi infinitamente più ricco d'insegnamenti di quanto non potesse lasciar pensare la riduzione corrente dell'alchimia a balbettamento pseudochimico.

Come, dunque, è stato possibile per Jung l'accostamento, a prima vista più che sorprendente e, di fatto, geniale e fecondo, di psicologia e alchimia?

Nelle sue bellissime memorie [1] Jung data questo accostamento alla fine degli anni venti e ai primissimi anni del decennio successivo. Momento di suo grandissimo fervore interiore, di cui egli scrive: "Mi ci sono voluti praticamente quarantacinque anni per distillare nell'alambicco del mio lavoro scientifico le cose che sperimentai e annotai allora. Da giovane, la mia meta era di effettuare qualcosa nella mia scienza. Ma poi fui travolto da questo torrente di lava, e il suo fuoco diede nuova forma e nuovo ordine alla mia vita. Fu la materia prima, che mi costrinse a plasmarla; e le mie opere sono un tentativo, più o meno riuscito, di incorporare questa materia incandescente nella Weltanschauung del mio tempo. Quelle prime fantasie e quei sogni erano come magma fuso e incandescente: da essi si cristallizzò la pietra che potei scolpire." [2] Immagini che portano la traccia evidente del linguaggio alchimistico; e possono offrire lo spunto per un primo accenno alle ragioni e alle implicazioni dell'accostamento in questione.

Allorché nel 1914 a Vienna Herbert Silberer aveva pubblicato Probleme der Mystik und ihrer Symbolik [*Problemi della mistica e del suo simbolismo*] che, per la prima volta, ipotizzava una possibile lettura simbolica del linguaggio dell'alchimia, Jung, interessato, gli aveva espresso il suo consenso. Ma solo molti anni dopo, e dopo gli intensi avvenimenti interiori cui accennano le memorie nel passo citato, il suo interesse per l'alchimia aveva preso realmente corpo. Più precisamente da quando, nel 1928, il sinologo tedesco Richard Wilhelm gli aveva inviato da Pechino, con la richiesta d'un commento, un testo taoista cinese, Il segreto del fiore d'oro,[3] e rapidamente se non subito Jung ne aveva afferrato il carattere nel contempo psicologico e alchimistico. L'interesse di questa scoperta lo aveva spinto allora a ricercare testi alchimistici e a studiarli in modo più approfondito. I due volumi Artis auriferae quam chemiam vocant [4] che contengono testi capitali dell'alchimia medievale, furono, negli anni immediatamente successivi, i primi da lui sottoposti a un esame serrato e appassionato, che doveva portare nel corso dei decenni alla pubblicazione di diversi volumi. Se l'ultimo di questi,

[1] C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, trad. it. (Il Saggiatore, Milano 1965) cap. 7: "Genesi dell'opera".
[2] *Ibid.*, p. 227.
[3] Trad. it. (Boringhieri, Torino 1981).
[4] Pubblicati a Basilea nel 1593.

il Mysterium coniunctionis *del 1955-56, rappresentò il ponderoso coronamento della sua opera scientifica, è indubbiamente* Psicologia e alchimia *a costituire – per riprendere i termini del passo delle memorie appena citato – il prezioso "alambicco" nel quale egli operò la "distillazione" delle sue intense esperienze interiori (solo in parte traducibili nel linguaggio della clinica psicoanalitica) e, insieme, dei fantasiosi e spesso esuberanti materiali della tradizione alchimistica, al fine di estrarne la quintessenza comune.*

La comune quintessenza Jung la riconobbe nella comune natura di opus, *cioè di lavoro e processo teso alla fabbricazione di una realtà nuova e superiore, la si chiami "presa di coscienza" nel linguaggio psicologico moderno, o la si chiami, nel linguaggio alchimistico,* aurum potabile *(oro potabile) o* panacea *o* lapis *(pietra) o in molti altri modi ancora.*

Aiutato dalla fondamentale scoperta psicoanalitica del fenomeno della traslazione, per cui i contenuti psichici dei quali non è riconosciuta la realtà endogena vengono proiettati e vissuti sul mondo, e sorretto dalla sua notevole sensibilità storica che gli permise una grande aderenza alle condizioni di vita psichica individuale e collettiva dei secoli in cui la ricerca alchimistica fu più largamente diffusa, Jung comprese l'alchimia come un complesso movimento, di natura "religiosa" più che pseudoscientifica, in cui l'interiore, innata pulsione a trasformare la "materia prima" dell'esperienza, liberando così l'anima umana e l'intera natura dalle "orride tenebre" dell'ignoranza (vedi oltre, p. 39), si trovò proiettata e concretamente figurata e vissuta nelle manipolazioni e trasformazioni delle sostanze materiali – la cui natura era, allora, fondamentalmente sconosciuta – che venivano operate nel laboratorio dell'alchimista, nelle storte o negli alambicchi e al fuoco del forno fusorio, alla ricerca del supremo frutto di tanto lavoro, di tanta perseveranza e di così ardente preghiera: l'oro. Oro che tuttavia, in quanto aurum nostrum, *(come scrive il* Rosarium philosophorum*),* non est aurum vulgi, *non è da confondere con l'oro che il volgo ricerca (vedi oltre, pp. 38, 83); e infatti ha molti altri nomi, Figlio dei filosofi, Elisir di vita, Tintura, Pietra, o anche Cristo risorto, Unicorno, e così via: nomi che intendono soprattutto indicare la natura diversa e sublime della nuova sostanza; e diversa e sublime in quanto essa è intesa come la concreta realizzazione dell'unione delle sostanze contrarie, come corpo nuovo che*

sfugge al conflitto delle opposte nature, incorruttibile frutto della coincidentia oppositorum.

Alimentata dall'esigenza, profonda nell'uomo, di comprendere e di superare la conflittuale realtà – spirituale e materiale – che lo costituisce, ma prigioniera nel contempo della speranza proiettiva e della pretesa di rispondervi attraverso la fabbricazione in laboratorio di una panacea misteriosa ma concreta, l'alchimia era fatalmente destinata a esaurirsi in quanto tale, e a risolversi da un lato nella vera scienza chimica, dall'altro nell'ermetismo del diciottesimo secolo. Vocazione oscura per quegli stessi che, affascinati, vi dedicavano, e a volte vi rischiavano, la vita; occasione d'illusioni infinite, di avidità e d'imposture grossolane per coloro che non intendendone il valore interiore vi cercavano soltanto il segreto della ricchezza materiale, essa appare tuttavia, nella prospettiva junghiana, non bizzarria e pseudoscienza unicamente, ma fenomeno psicologico di notevole profondità e importanza. Essa costituisce infatti, naturalmente nel suo linguaggio proprio, che occorre riconoscere e rispettare, una testimonianza di peso quanto alla presenza nell'animo umano d'una pulsione a realizzare individualmente, al di fuori del corpo organizzato dell'istituzione religiosa, il solitario cammino necessario a raggiungere – a fabbricare – l'aurum non vulgi, cioè l'evidenza inalterabile della propria parte d'immortalità; e a sostenere e aiutare lo slancio presente nell'intera natura verso una più grande libertà. Jung chiamò una tale pulsione – certo più o meno irrigata, più o meno carica di energia nei singoli individui e nelle diverse culture ma universalmente diffusa – l'archetipo dell'individuazione. I suoi studi sull'alchimia nel loro complesso, e tra essi il presente volume, costituiscono, ci sembra, seri elementi di apprezzamento positivo dell'ipotesi in questione.

Completiamo le riflessioni che precedono quanto al posto che Jung riconosce all'alchimia nella storia della cultura, con qualche breve considerazione sui due saggi riuniti nel volume.

Il primo di essi è concepito secondo un criterio da Jung seguito in più occasioni. Esso si presenta infatti come un complesso di amplificazioni storiche, per buona parte suggerite dalle sue proprie ricerche nel campo dell'alchimia, relative ai materiali inconsci emersi, nell'arco di circa un anno di osservazione, durante il processo ana-

litico di un paziente di una sua allieva: uomo giovane, a lui quasi del tutto sconosciuto, di cultura scientifica e non umanistica. Nella prospettiva della sua concezione della realtà psichica, in quegli anni già strutturata per l'essenziale, Jung prende in esame i fantasmi che emergono nelle impressioni visive e nei materiali onirici del paziente, e attraverso la serrata e dotta analisi di testimonianze storiche ch'egli giudica di significato analogo, li interpreta come l'espressione, nel linguaggio proprio alle condizioni d'esistenza di quel singolo individuo, di una pulsione particolare, radicata negli strati profondi e collettivi della vita psichica, attiva di per sé, oggettivamente, e proprio per questo costantemente presente nelle opere di cultura: la pulsione, appunto, al raggiungimento di una comprensione nuova e inalterabile, che personalmente egli aveva vissuto pagandola con la rottura con Freud e con l'isolamento nel campo della psicoanalisi, e che, nelle condizioni proiettive e nel modo concretistico cui ho accennato, gli stessi alchimisti avevano instancabilmente perseguita.

Dell'intera articolazione archetipica della pulsione in questione, questo saggio isola, nei sogni del paziente come nei materiali storici presi in esame, un solo e particolare aspetto, il modo cioè in cui se ne manifesta e se ne raffigura la meta: per esprimerci nel linguaggio degli alchimisti, il momento in cui la pietra è trovata, in cui l'oro è fabbricato, in cui è distillato l'elisir di vita. Allargando inoltre ancora il campo dell'indagine dal mondo dell'alchimia a quello della saggezza orientale, il saggio di Jung introduce un'ulteriore illustrazione dell'universale aspirazione a questa meta liberatrice attraverso un'ampia analisi delle figurazioni "mandaliche": delle immagini cioè che, strutturate essenzialmente come una quadratura del cerchio e certamente nate ben prima come esperienze interiori che non trovate come mezzo d'espressione artistica, tendono a favorire e a rappresentare l'esperienza di una realtà che sfugge al paradosso degli opposti e ne costituisce invece la coincidenza. L'intento del saggio di Jung è quindi chiaro: mostrare, attraverso l'esigente ed esauriente analisi di materiali storici diffusi in larghissime aree, che l'ipotesi a lui propria di un fondamento psichico collettivo non è un'arbitraria e antistorica fantasia individuale, ma la scoperta della comune radice in cui s'inverano universali comportamenti e amplissimi materiali, che naturalmente la storia riveste di caratteri propri e specifici a con-

dizioni sempre singolari e irripetibili, ma che restano, al di fuori di quella ipotesi, dispersi, confusi e anzi incomprensibili, e dunque perduti per l'intelligenza che di sé stesso l'uomo sempre cerca nelle testimonianze del passato. E naturalmente a maggior ragione perduti – e forse questo è il danno più grave agli occhi del terapeuta che Jung è sempre rimasto – quanto all'aiuto ch'essi possono offrire (a condizione di venire utilizzati con la più controllata prudenza) alla migliore comprensione dei materiali di analizzati spesso di grande ricchezza interiore; e quindi, in ultima analisi, alla più libera realizzazione della loro individualità.

I criteri d'interpretazione psicologica dell'alchimia furono proposti da Jung, per l'essenziale, nel secondo saggio del presente volume. Ne abbiamo indicato sopra le grandissime linee; per la migliore intelligenza della posizione junghiana li integriamo qui di seguito con qualche ulteriore riflessione.

La ricerca dell'alchimista fu solitaria; solo la soror mystica divise a volte con lui l'opus: arte sacra concessa a pochi, uniti attraverso i secoli e i paesi dalla vocazione comune; arte multiforme nell'uso dei suoi strumenti come nella concezione delle fasi del processo, e uniforme soltanto nell'affermazione del suo fine di liberazione. Proprio una tale solitudine, tuttavia, è rivelatrice per Jung del significato originale dell'alchimia, del tutto irriducibile a balbettamento prescientifico e avvicinabile piuttosto a una forma marginale di religiosità: accettando, anzi ricercando la solitudine, l'alchimista sembra infatti avere riconosciuto l'aspetto irripetibile, del tutto personale, del processo, in cui di fatto egli vive sé stesso, non meno che come l'esecutore materiale, come lo stesso crogiuolo, come il "vaso" trasformato dalla sua completa implicazione nelle operazioni compiute, dalle emozioni, dalle speranze e dall'attesa quanto al risultato perseguito: l'oro, redentore della stessa materia nella quale si trova nascosto e sepolto. Ben certamente, rileva Jung, nel mondo cui appartennero e di cui sul piano religioso si mostrano rispettosi, gli alchimisti riconobbero nel Cristo il solo e divino liberatore dell'anima. Ma la loro ricerca ebbe essenzialmente un altro orientamento e un altro fine: la liberazione ch'essi perseguirono con tanta passione passa per la natura e concerne la materia. Di fatto per Jung

nel concretismo proiettivo degli alchimisti sembra esprimersi il bisogno che il fondo sotterraneo, l'inconscio irredento della loro stessa naturalità e dell'intera sostanza materiale si trasformi, esprimendo il suo "oro", il suo significato nascosto. Essi operarono quindi non già alla redemptio microcosmi, alla redenzione individuale, che è il frutto dell'opera di Cristo, ma alla redemptio macrocosmi, cioè dell'intera natura; si vollero liberatori della divinità addormentata nelle cose come nelle oscurità del corpo e dei suoi istinti; assolvendo di conseguenza così, per lunghi secoli, una funzione in certo modo compensatoria non trascurabile nei confronti delle esigenze eccessivamente sublimatrici delle società cristiane, e della loro ignoranza o disprezzo per quanto è corpo e natura.

L'interpretazione junghiana dell'alchimia si serve, su questo punto centrale, di una chiave che Jung considera la più importante, forse, per comprendere l'opus: l'analisi del concetto alchimistico d'immaginazione. Poiché infatti l'imaginatio, che nel corso dell'opus l'alchimista incontra nella seria meditatio, secondo la definizione che ai primi del diciassettesimo secolo ne diede il Lexicon alchemiae del tedesco Martin Ruland, è "l'astro nell'uomo, il corpo celeste o sopraceleste" (vedi oltre, pp. 280 sgg.). Tutt'altro cioè che vuoto fantasma; piuttosto quintessenza, forma significante e sostanziale, non spirito né materia soltanto ma unione di entrambi, coniunctio delle loro opposte nature; "corpo sottile" o "risorto", o ancora, come dice Jung, "simbolo"; significato nascosto e permanente, e perciò "pesante", come pesa – cioè ha realtà e sostanza – il Lapis, la "Pietra che non è pietra", immagine costante di questa qualità propria all'uomo, "redentrice" in quanto capace di far esistere sulla terra, estraendo il senso stesso delle cose dalla scorza dell'apparenza, la coscienza, la comprensione del significato ch'esse hanno nel processo dell'universale redenzione.

Secondo la prospettiva junghiana, quindi, nell'attivazione dell'immaginazione, vissuta in concreto sulle sostanze trattate in laboratorio, l'alchimista vive qualcosa di non troppo dissimile – naturalmente, nell'infinita varietà delle condizioni storiche – da quanto ha vissuto, in Occidente e in Oriente, chi si sia impegnato nella disciplina di una via di saggezza; e qualcosa di non troppo dissimile, anche, da quanto vive lo psicoanalista alla ricerca, in sé stesso o in

chi gli affida la sua sofferenza, del significato implicito di pulsioni, di percezioni o di comportamenti che si presentano dapprima ciechi e oscuri, e dai quali tuttavia il lavoro della ricerca analitica si sforza di estrarre la comprensione nuova, chiara e durevole di come stanno davvero le cose; di estrarre, per dirla in altre parole, l'oro della presa di coscienza.

Psicologia e alchimia, frutto della piena maturità di Jung, è un'opera di comprensione tutt'altro che facile. Il fatto è che, come si rileva dal passo delle memorie citato sopra, la vastissima erudizione di cui essa testimonia, accumulata in un quindicennio di ricerche, costituisce la documentazione storica di appoggio e lo strumento della "distillazione" di materiali interiori nei quali, tuttavia, è capitale la parte dell'esperienza soggettiva, cioè di presa di coscienza individuale. Sotto la struttura scientifica dell'opera che propone una tesi originale, si formula quindi in realtà l'esperienza della creazione nell'individuo di un modo più cosciente di sapere. E quello che a Jung sembra importare maggiormente, qui come sempre, è dimostrare che le sue "scoperte" psicologiche sono in realtà il ritrovamento di antichissime e universali esperienze, che per questo appunto egli definisce archetipiche.

E poiché tali esperienze sono per loro natura malamente verbalizzabili, si comprende inoltre facilmente perché Jung abbia dato nel volume una così grande importanza alla iconografia: che non ha affatto soltanto fine e significato decorativo, ma è invece vero linguaggio integrato al testo; linguaggio che alla forza delle argomentazioni sembra aggiungere quella particolare e carica di emozione che solo le immagini, per il loro nascere dalle zone più profonde e oscure della vita psichica e per la loro estrema varietà e ricchezza di fantasia, sembrano capaci di veicolare e permettere. Psicologia e alchimia è dunque, oltre che un'opera di scienza, uno strumento di cui Jung si serve per dimostrare la realtà di un istinto umano di saggezza, di una pulsione, oggettivamente attiva nella psiche, a uscire dalle oscurità dell'ignoranza del senso delle cose per accedere alla conoscenza del loro significato latente. In questo va riconosciuta, a nostro avviso, la ragione fondamentale del fascino durevole che l'opera esercita, stimolando, anche nel lettore di non particolare

competenza psicologica o abitualmente distratto in altre forme di attività, l'innato bisogno di prendersi cura del "fiore d'oro", cioè di esistere nella coscienza sveglia, e di partecipare così a proprio modo all'opera di liberazione, al parto della Pietra dei filosofi, come direbbero gli alchimisti, ancora per tanta parte nascosta nell'ombra dell'incoscienza.

LUIGI AURIGEMMA

AVVERTENZA. *Note e inserzioni editoriali sono tra parentesi quadre. Le indicazioni bibliografiche complete si trovano nella Bibliografia finale.*

Prefazione alla prima edizione

Il presente volume contiene due lavori di mole piuttosto ampia ovvero la rielaborazione di conferenze tenute alle riunioni di "Eranos". Le conferenze furono pubblicate per la prima volta nell'Eranos-Jahrbuch del 1935 e in quello del 1936. L'edizione che ora presento è aumentata approssimativamente della metà, e offre nuovi particolari e una documentazione più completa. Anche il testo è stato corretto sotto molti punti di vista ed è stato in parte disposto in modo diverso. Di nuovo vi è anche una maggiore ricchezza di materiale illustrativo integrante. Il grande numero di illustrazioni aggiunte al testo è giustificato dal fatto che le figure simboliche fanno parte, in un certo qual modo, dell'essenza della *forma mentis* alchimistica. Ciò che la parola scritta poteva esprimere solo imperfettamente, o non poteva esprimere affatto, l'alchimista lo rappresentava nelle sue figure, che parlano, è vero, una lingua strana, spesso però più comprensibile dei suoi goffi concetti filosofici. Tra queste immagini e quelle che vengono disegnate spontaneamente dai pazienti durante il trattamento psicologico, esiste un rapporto di forma e di contenuto che colpisce chi abbia conoscenze psicologiche; ma di questo non mi occuperò *expressis verbis* nel corso della mia esposizione.

Devo una gratitudine particolare alla signorina Marie-Louise von Franz per il suo aiuto filologico durante la traduzione dei testi di Zosimo, in parte corrotti, in parte difficilmente interpretabili e controversi. Ringrazio la signorina R. Schärf per il materiale relativo alle leggende di Og e dell'Unicorno nella letteratura talmudica, la signora L. Frey per la compilazione dell'indice, e la signora O. Fröbe-Kapteyn che ha raccolto per mio conto un certo numero di riproduzioni fotografiche di figure alchimistiche. E devo anche esprimere un particolare ringraziamento alla signora Jolande Jacobi per aver scelto e ordinato il materiale illustrativo, e per averne curato la riproduzione.

Küsnacht (Zurigo), gennaio 1943

Prefazione alla seconda edizione

È confortante costatare che un libro il quale sottopone il lettore a non lievi sollecitazioni può essere ristampato a distanza di pochi anni. Ne deduco, con soddisfazione, che questo scritto ha trovato un pubblico numeroso e ricettivo.

Rispetto alla prima edizione, quest'edizione non presenta modifiche, ma solo alcuni miglioramenti e integrazioni. Sono particolarmente grato alla signora L. Hurwitz-Eisner per l'accurata revisione del testo e dell'indice.

Luglio 1951

Fig. 1. Il Creatore come signore dell'universo tri- e quadripartito (quattro elementi!). Acqua e fuoco rappresentano la controparte del cielo
Liber patris sapientiae, in *Theatrum chemicum Britannicum* (1652)

Parte prima

Introduzione alla problematica psicologico-religiosa dell'alchimia

Calamum quassatum non conteret, et linum fumigans non extinguet.
Isaia, 42.3

Per quanto riguarda il contenuto degli studi seguenti, chi conosce la psicologia complessa può benissimo fare a meno di osservazioni introduttive. Per un lettore invece che non sia del mestiere e che affronti senza preparazione alcuna la lettura di questo libro, sono indispensabili alcune spiegazioni preliminari. Il concetto di "processo d'individuazione" e l'alchimia sembrano molto distanti l'uno dall'altra, tanto che al primo momento può sembrare impossibile immaginare un ponte che li congiunga. È a questo lettore che devo qualche chiarimento, particolarmente perché, in occasione della

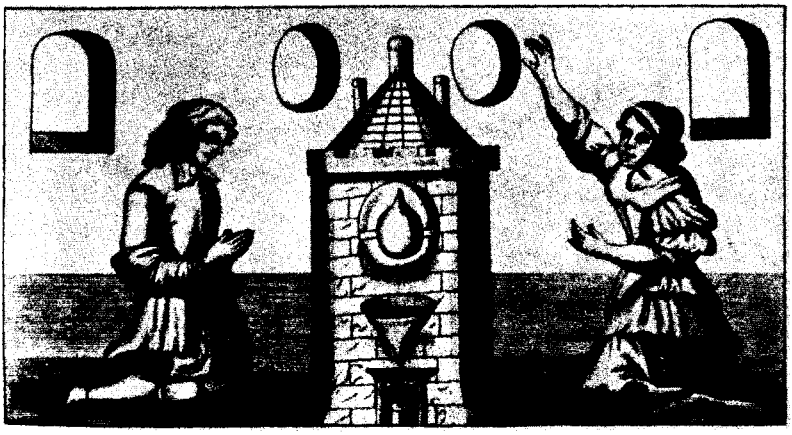


Fig. 2. Coppia di alchimisti inginocchiata presso il forno, che implora la benedizione di Dio
Mutus liber (1702)

pubblicazione delle mie conferenze, ho fatto alcune esperienze dalle quali non si può che dedurre un certo disorientamento dei miei critici.

Il mio contributo a proposito dell'essenza dell'anima umana consiste in prima linea in *osservazioni fatte sull'uomo*. È stato detto di queste mie osservazioni che si tratta di esperienze sconosciute o difficilmente accessibili. È un fatto strano, ma che si verifica di continuo, che tutti indistintamente, anche i profani più incompetenti, credono di essere completamente al corrente in materia di psicologia, come se la psiche fosse proprio il campo che gode della conoscenza più generale. Ma ogni persona che conosca veramente l'anima umana, sarà d'accordo con me se dico che essa appartiene ai fenomeni più oscuri e più misteriosi che si presentano alla nostra esperienza. È un campo nel quale non si finisce mai d'imparare. Nella mia attività pratica non passa quasi giorno nel quale io non mi imbatta in qualcosa di nuovo e di inaspettato. Certo, le mie esperienze non sono fatti correnti, quotidiani, superficiali. Ma sono alla portata di qualunque psicoterapeuta si occupi di questo campo specifico. Dunque mi sembra, per non dir altro, assurdo che mi si muova il rimprovero che le esperienze da me comunicate sono sconosciute. Io non mi sento responsabile dell'insufficienza delle conoscenze psicologiche dei profani.

Nel processo analitico, cioè nel confronto dialettico tra la coscienza e l'inconscio, c'è uno sviluppo, un progredire verso un fine o una fine, la cui natura difficilmente spiegabile mi ha occupato per molti anni. I trattamenti psichici giungono a "una fine" in tutte le fasi possibili dello sviluppo, senza che si abbia contemporaneamente la sensazione di aver raggiunto anche "un fine". Finali tipici, temporanei, hanno luogo: 1) dopo aver ricevuto un buon consiglio; 2) dopo aver fatto una confessione più o meno completa, ma comunque sufficiente; 3) dopo aver riconosciuto un contenuto essenziale, rimasto inconscio fino a quel momento, il quale, reso cosciente, porta come conseguenza un nuovo impulso di vita o di attività; 4) dopo un distacco dalla psiche infantile, ottenuto mediante un lavoro piuttosto lungo; 5) dopo aver trovato un nuovo modo razionale di adattamento a condizioni ambientali forse difficili o eccezionali; 6) dopo la scomparsa di sintomi dolorosi; 7) dopo che s'è verificata una svolta positiva del destino, per esempio dopo un esame, un fidanzamento,

un matrimonio, un divorzio, un cambiamento di professione ecc.; 8) dopo aver riscoperto l'appartenenza a una confessione religiosa, o dopo una conversione; 9) dopo aver cominciato a costruire una filosofia pratica di vita ("filosofia" nel senso antico).

Benché questo elenco sia suscettibile ancora di parecchie modifiche e aggiunte, ciò nonpertanto esso caratterizza all'ingrosso, mi sembra, le situazioni principali nelle quali il processo analitico o psicoterapeutico giunge a una fine provvisoria, in certi casi a una fine definitiva. Ma a questo punto l'esperienza ci insegna che esiste anche una categoria relativamente numerosa di pazienti, per i quali la conclusione esterna del lavoro con il terapeuta non rappresenta in nessun modo anche la fine del processo analitico. Succede piuttosto che il confronto con l'inconscio continui, e proprio in modo simile a quello di coloro che non hanno smesso il loro lavoro con il terapeuta. S'incontrano talvolta questi pazienti dopo anni, e si apprende la storia spesso notevole delle loro ulteriori trasformazioni. Queste esperienze sono state le prime ad aver rafforzato la mia supposizione che nell'anima esista un processo per così dire indipendente dalle circostanze esterne, indirizzato alla ricerca di una meta: esse mi hanno liberato dalla preoccupazione che potessi essere io la causa unica d'un processo psichico improprio (e dunque forse contro natura). Questa preoccupazione non era fuori proposito, poiché certi pazienti non si lasciavano indurre da nessun argomento delle nove categorie che ho elencate a concludere il lavoro analitico, nemmeno da una conversione religiosa, per non parlare dell'eliminazione, per quanto sbalorditiva fosse, dei loro sintomi nevrotici. Anzi furono proprio casi di quest'ultimo genere a farmi comprendere che con il trattamento delle nevrosi viene sollevato un problema che va molto al di là dell'ambito mèdico specifico, e al quale conoscenze soltanto strettamente mediche non possono rendere giustizia.

In ricordo dei primi passi dell'analisi, che risalgono a quasi mezzo secolo fa, delle sue concezioni pseudobiologiche e della sua svalutazione del processo evolutivo della psiche, si usano volentieri, per indicare questa impossibilità di staccarsi dal lavoro analitico, termini come "fuga dalla vita", "traslazione irrisolta", "autoerotismo" e non so quali altri, tutti ugualmente peggiorativi. Ma poiché tutti i fenomeni sono soggetti a venir considerati da due lati, una valutazione negativa nel senso della vita è permessa soltanto qualora sia stato

dimostrato che in questo fatto di non risolvere, in questo "rimanere attaccati" non si possa trovare veramente nulla di positivo. La comprensibile impazienza del terapeuta non dimostra, per sé stessa, un bel niente. Soltanto con indicibile pazienza da parte degli studiosi, la nuova scienza è riuscita a raggiungere una conoscenza approfondita dell'essenza dell'anima, e certi risultati terapeutici inaspettati sono dovuti alla tenace abnegazione del medico. Concezioni negative ingiustificate sono del resto a buon mercato, e in certe occasioni dannose: destano il sospetto che si voglia camuffare l'ignoranza o, ciò che è peggio, che si tenti di sottrarsi alla responsabilità e al confronto incondizionato. Poiché è inevitabile che prima o poi il lavoro analitico diventi un confronto umano tra Io e Tu, e Tu ed Io, al di là di qualsiasi scappatoia fin troppo umana, non soltanto può avvenire facilmente, ma avviene necessariamente, che si verifichino certi fatti che toccano da vicino non soltanto il paziente, ma anche il medico, anzi li investono profondamente. Nessuno sfiora fuoco o veleno senza riportare almeno qualche conseguenza in qualche punto meno resistente; perché il vero terapeuta non sta mai in disparte, ma è sempre in mezzo alla mischia.

Questo "rimaner attaccati" può essere indesiderabile, incomprensibile, addirittura insopportabile per ambo le parti, senza che con ciò si dimostri negativo nel senso della vita. Anzi, può perfino trattarsi di un *hanging on* che va valutato positivamente, e che effettivamente da una parte denota una difficoltà apparentemente insormontabile, ma dall'altra, proprio per questa ragione, rappresenta quella situazione, unica nel suo genere, che richiede lo sforzo massimo e chiama in campo l'uomo nella sua totalità. Si potrebbe perfino dire che da un lato il paziente, incosciente o imperterrito, va proprio in cerca del problema in ultima analisi insolubile; e che dall'altro lato l'arte o la tecnica del terapeuta fanno del loro meglio per aiutarlo in questo suo proposito. "Ars totum requirit hominem!", esclama un antico alchimista. E ciò che si cerca è proprio questo *homo totus*. Tanto la fatica del medico quanto la ricerca del paziente tendono a quell'uomo "totale" nascosto, non ancora manifesto, che è al tempo stesso l'uomo più grande, e futuro. Ma la via giusta che porta alla totalità è fatta, disgraziatamente, proprio di strade sbagliate, di strade più lunghe, di aggiramenti fatali. Si tratta di una *longissima via*; non d'una linea retta, ma serpentina che congiunge gli opposti, linea che

ricorda il caduceo indicatore di strade; d'un sentiero che si aggroviglia in un labirinto non privo di orrori. Su questa strada si formano quelle esperienze che molta gente si compiace di chiamare "difficilmente accessibili". La loro inaccessibilità sta nel fatto che sono costose: esigono ciò che si teme di più, e cioè la "totalità", della quale tutti cianciano continuamente e sulla quale si può teorizzare all'infinito, ma dalla quale, nella realtà della vita, si gira anche al largo.[1] Di molto maggiori simpatie gode l'usuale "psicologia a scompartimenti", nella quale un cassetto non sa ciò che si trova nell'altro.

Temo che di questo stato di cose non si possano rendere responsabili soltanto l'incoscienza e l'impotenza del singolo, ma anche l'educazione psichica generale dell'uomo europeo. Questa educazione non soltanto è di competenza, ma fa anche parte dell'essenza delle religioni vigenti; poiché soltanto queste, più di qualsiasi sistema razionalista, si riferiscono in egual misura all'*uomo esteriore e interiore*. Al cristianesimo si può rimproverare uno sviluppo arretrato nel tentativo di giustificare la propria insufficienza. Io non voglio cader nell'errore di attribuire al fatto specifico la colpa di ciò di cui in prima linea è responsabile l'inettitudine degli uomini. Non parlo dunque del cristianesimo nel suo senso migliore e più intimo, bensì di quel fenomeno superficiale e fatal malinteso che noi tutti abbiamo davanti agli occhi. L'esigenza dell'*imitatio Christi*, cioè di seguire il modello e diventare simili a Lui, dovrebbe mirare allo sviluppo e all'elevazione dell'uomo interiore, ma viene ridotta dal fedele, con la sua superficialità e con la sua tendenza a una schematicità meccanica, a un oggetto di culto esteriore: e proprio questa forma di devozione rende impossibile all'imitazione di penetrare nella profondità dell'anima, e ricrearla in quella totalità che corrisponde al modello. Ne consegue che il mediatore divino rimane fuori, rimane un'immagine esterna; e l'uomo resta frammentario, non toccato nella sua natura più intima. Sì, può perfino succedere che Cristo venga imitato fino alla stigmatizzazione, senza che per questo colui che lo imita abbia seguito, anche soltanto in modo approssimativo, il suo esempio e realizzato il suo senso. Perché non si tratta d'una mera imitazione, di quelle che lasciano l'uomo immutato, e che son dunque un puro e semplice artifizio, bensì d'una realizzazione dell'esempio con i propri mezzi, *Deo concedente*, nell'ambito della vita individuale. Non dob-

biamo dimenticare, è vero, che perfino l'imitazione mal compresa comporta, in certe occasioni, uno sforzo morale immane, il quale, benché non permetta di raggiungere la meta vera e propria, ha purtuttavia il merito di costituire una dedizione totale a un valore che, pur essendo esteriore, è peraltro supremo. Non è impensabile che qualcuno, proprio in questo suo sforzo totale e in virtù di esso, abbia un barlume, un'intuizione della propria totalità, accompagnata dal sentimento di grazia che è proprio di tale esperienza.

A questa concezione errata, soltanto esteriore, dell'*imitatio Christi* viene incontro un pregiudizio europeo, che distingue l'atteggiamento occidentale da quello orientale. L'uomo occidentale è affascinato dalle "diecimila cose"; vede solo il singolo, è attaccato al suo Io e alle cose, e non ha alcuna coscienza della profonda radice di tutto ciò che esiste. L'uomo orientale, invece, vive il mondo delle cose singole, perfino il proprio Io, come un sogno ed è essenzialmente radicato al fondamento originario il quale lo attrae con tale potenza da fargli relativizzare, in una misura che per noi spesso è incomprensibile, la sua appartenenza al mondo. L'atteggiamento occidentale col suo accento sull'oggetto tende a fissare il "modello" Cristo nel suo aspetto oggettivo, defraudandolo in questo modo del suo rapporto misterioso con l'uomo interiore. Questo pregiudizio induce per esempio gli interpreti protestanti a interpretare l'ἐντὸς ὑμῶν che si riferisce al Regno di Dio come "tra voi" anziché "in voi". Quanto dico non implica in nessun modo un giudizio sulla validità dell'atteggiamento occidentale. Ne siamo convinti a sufficienza. Se veniamo messi però a confronto con l'uomo orientale – e lo psicologo deve pur farlo –, allora diventa veramente difficile far tacere certi dubbi. Chi si sente autorizzato dalla sua coscienza, risolva pure drasticamente il problema, e si arroghi così, magari senza saperlo, la funzione di *arbiter mundi*. Per conto mio preferisco il dono prezioso del dubbio, perché lascia intatta la verginità dei fenomeni incommensurabili.

Il Cristo inteso come modello s'è addossato i peccati del mondo. Ma se il modello rimane del tutto esteriore, anche il peccato del singolo rimane all'esterno, e ciò rende il singolo più frammentato che mai, perché un malinteso superficiale gli offre una comoda via: di "buttare" letteralmente "su di Lui" i suoi peccati e di schivare così una responsabilità più profonda, in piena contraddizione con lo spirito del cristianesimo. Questo formalismo e questa mancanza d'impegno

non sono stati soltanto una delle cause della Riforma, ma sono presenti anche nel protestantesimo stesso. Se il valore supremo (Cristo) e la suprema mancanza di ogni valore (peccato) si trovano all'esterno, l'anima è vuota: le manca l'estrema bassezza e l'altezza suprema. L'atteggiamento orientale (particolarmente quello indiano) procede in senso inverso: altezza e bassezza massime si trovano nel soggetto (trascendentale) stesso. Con ciò l'importanza dell'Ātman, del Sé, aumenta a dismisura. Nell'occidentale, invece, il valore del Sé scende a zero. Da ciò deriva la sottovalutazione dell'anima, comune all'intero Occidente. Chi parli di realtà dell'anima, viene rimproverato di "psicologismo". Di psicologia si parla in chiave di "soltanto", di "nient'altro che". L'idea che esistano fattori psichici corrispondenti a figure divine passa per una svalutazione di queste. Pensare che un'esperienza religiosa sia un processo psichico, rasenta la bestemmia: una tale esperienza, si argomenta, "non è soltanto psicologica". Lo psichico è "soltanto" natura, e quindi da esso non può sorgere, si dice, nulla di religioso. D'altro canto però critici di questa fatta non esitano un istante a derivare tutte le religioni, con l'unica eccezione della propria, dalla natura dell'anima. È sintomatico che due recensioni teologiche, l'una cattolica, l'altra protestante, del mio scritto *Psicologia e religione* (1938/1940), non abbiano tenuto conto a bella posta della prova da me fornita dell'origine psichica dei fenomeni religiosi.

Invece è veramente il caso di domandare: Come si fa ad avere una conoscenza tale dell'anima, della psiche, da potersi permettere espressioni quali "soltanto" psichico? In questi termini parla e pensa l'uomo occidentale, la cui anima evidentemente "non vale nulla". Se valesse qualcosa, ne parlerebbe con rispetto. E poiché non lo si fa, bisogna dedurre che essa non ha alcun valore. Ma non è necessariamente così, né è sempre stato così, né è dappertutto così; ciò avviene soltanto là dove nell'anima non si mette nulla, dove "si ha tutto Dio fuori". (A volte, un po' più di Maestro Eckhart farebbe bene!)

Una proiezione religiosa esclusiva può defraudare l'anima dei suoi valori, tanto che essa, per inanizione, può non continuare a svilupparsi e rimane arenata in uno stato inconscio. Contemporaneamente essa cade in preda all'illusione che la causa di tutte le disgrazie si trovi all'esterno, cosicché si finisce col non chiedersi più quanto e come vi si contribuisca noi stessi. L'anima appare così insignificante

che non la si ritiene quasi capace di far del male, e tanto meno del bene. Ma dove l'anima cessa di compartecipare, la vita religiosa si irrigidisce in esteriorità e in formalismo. In qualsiasi modo ci si rappresenti il rapporto tra Dio e l'anima, una cosa è certa: l'anima non può essere unicamente un "nient'altro che", un "soltanto", ma possiede invece la dignità d'un ente cui è dato di essere cosciente di un rapporto con la divinità. Anche se si tratta unicamente del rapporto d'una goccia col mare: nemmeno il mare potrebbe esistere senza la moltitudine di gocce. L'immortalità dell'anima stabilita dogmaticamente eleva l'anima al di sopra della caducità dell'uomo fisico e la rende compartecipe d'una qualità soprannaturale. La sua importanza sovrasta di moltissimo l'uomo cosciente, mortale, tanto che in fondo dovrebbe essere proibito al cristiano di considerare l'anima un "nient'altro che".[2] Come l'occhio al sole, così l'anima corrisponde a Dio. La nostra coscienza non ingloba l'anima, ed è dunque ridicolo parlare dei fatti dell'anima con sufficienza, o sminuirli. Perfino il cristiano credente non conosce le vie occulte del Signore, e deve lasciar decidere a Lui se intende influire sull'uomo dall'esterno, o dall'interno attraverso l'anima. Così il credente non può nemmeno mettere in discussione il fatto che esistono *somnia a Deo missa* (sogni mandati da Dio) e illuminazioni dell'anima che non possono venir ricondotti ad alcuna causa esterna. Sarebbe una bestemmia voler sostenere che Dio si può manifestar dappertutto, eccezion fatta proprio per l'anima umana. Anzi, l'intensità del rapporto tra Dio e anima esclude a priori ogni sottovalutazione dell'anima.[3] Forse è eccessivo voler parlare d'un rapporto di affinità; in tutti i modi l'anima deve possedere in sé una possibilità di relazione, cioè una corrispondenza con l'essenza divina: in caso contrario non potrebbe mai stabilirsi connessione alcuna.[4] Questa corrispondenza consiste, in linguaggio psicologico, nell'"archetipo dell'immagine di Dio".

Ogni archetipo è suscettibile di sviluppo e differenziazione infiniti. È pertanto possibile che sia più o meno sviluppato. In una forma religiosa esteriore, in cui tutto l'accento cada sulla figura esteriore (nella quale si tratta dunque di una proiezione più o meno completa), l'archetipo è identico alle rappresentazioni esteriori, rimane però inconscio quale fattore psichico. Ma se un contenuto inconscio è sostituito a tal punto da un'immagine proiettata, è escluso dalla compartecipazione alla vita della coscienza e da ogni influenza attiva

su di essa. E ciò va fortemente a scapito della sua vita poiché gli viene impedito di contribuire alla formazione, che gli è naturale, della coscienza, anzi di più: esso rimane immutato nella sua forma originaria, poiché nell'inconscio nulla muta. A partire da un certo punto, un tal contenuto sviluppa perfino una certa tendenza a regredire a livelli più bassi, più arcaici. Può quindi verificarsi che un cristiano, per quanto creda a tutte le sacre figure, pure rimanga senza evoluzioni e senza mutamenti nell'intimo della sua anima, poiché ha "tutto Dio fuori" e non ne fa nell'anima un'esperienza viva. I suoi motivi determinanti, i suoi interessi e impulsi decisivi scaturiscono dalla sua anima non sviluppata e inconscia, più pagana e più arcaica che mai, e in nessun modo dalla sfera del cristianesimo. Non soltanto le singole vite, ma anche quella somma delle singole vite che è il popolo, provano la verità di quest'affermazione. I grandi avvenimenti del nostro mondo, che son voluti e provocati dagli uomini, non respirano lo spirito del cristianesimo, bensì quello d'un paganesimo grezzo. Vi è all'origine di ciò una condizione psichica rimasta arcaica, che non è stata sfiorata nemmeno lontanamente dal cristianesimo. La Chiesa ritiene, e non del tutto a torto, che il *semel credidisse*, l'aver creduto una volta, lasci delle tracce. Nei grandi fatti fondamentali però, di queste tracce non si vede nulla. La cultura cristiana ha dimostrato di essere spaventosamente vuota, una vernice esterna; l'uomo interiore non ne è stato raggiunto ed è quindi rimasto inalterato. Lo stato dell'anima non corrisponde a ciò che viene creduto esteriormente. Il cristiano non ha camminato con la sua anima di pari passo con lo sviluppo esteriore. Esternamente c'è tutto, in immagini e in parole, nella Chiesa e nella Bibbia. Interiormente non c'è nulla. Interiormente dominano, più che mai, divinità arcaiche; questo significa che ciò che interiormente corrisponde all'immagine divina esteriore è rimasto senza sviluppo per mancanza di cultura psichica e quindi è arenato nel paganesimo. È vero che l'educazione cristiana ha fatto quanto era umanamente possibile, ma in misura insufficiente. Troppo pochi hanno vissuto l'immagine divina come la proprietà più intima dell'anima. Hanno incontrato un Cristo soltanto all'esterno; nessun Cristo è venuto a essi incontro dalla loro anima. Per questa ragione nell'anima regna ancora il paganesimo più oscuro, che invade, in parte con un'evidenza che non si

può più negare, in parte sotto camuffamenti fin troppo lampanti, il cosiddetto mondo della cultura cristiana.

Con i mezzi usati finora non è stato possibile cristianizzare l'anima al punto che almeno le più elementari esigenze della morale cristiana avessero una qualche influenza decisiva sui principali interessi dell'europeo cristiano. È vero che le missioni cristiane predicano il Vangelo ai poveri pagani ignudi; ma i pagani interiori che popolano l'Europa non hanno inteso mai parlare di cristianesimo. Il cristianesimo deve necessariamente ricominciare da capo, se vuole adempiere al suo alto compito educativo. Finché la religione rimane soltanto fede esterna e forma esterna, finché la funzione religiosa non diventa una funzione della nostra anima, nulla di fondamentale è successo. Rimane ancora da comprendere che il *mysterium magnum* non è soltanto una realtà in sé, ma è radicato principalmente nell'anima umana. Chi non lo sa per esperienza, sarà forse dottissimo di scienze teologiche; ma non ha la più pallida idea di cosa sia religione, e meno ancora di cosa sia l'educazione degli uomini.

Quando però dimostro che per sua natura l'anima possiede una funzione religiosa,[5] e quando postulo che il compito principale e più nobile di ogni educazione (degli adulti) consiste nel portare alla coscienza l'archetipo dell'immagine divina, o le sue emanazioni e i suoi effetti, ecco che proprio allora la teologia mi ferma la mano e mi accusa di "psicologismo". Se non si sapesse per esperienza che nell'anima si trovano valori supremi (a onta dell'ἀντίμιμον πνεῦμα pure presente), la psicologia non mi interesserebbe un bel nulla, poiché l'anima non sarebbe altro che misero fumo. So però per centinaia e centinaia di esperienze ch'essa non è fumo, ma che contiene l'equivalente di tutti quei fatti che sono stati formulati dal dogma, e di altri ancora; ed è ciò che dà all'anima la capacità di esser l'occhio destinato a vedere la luce. Ciò implica estensioni smisurate e profondità insondabili. Mi hanno rimproverato di "deificare l'anima". *Non io, Dio stesso l'ha deificata.* Non sono stato io a inventare una funzione religiosa dell'anima, io ho presentato fatti i quali dimostrano che l'anima è *naturaliter religiosa*, cioè che possiede una funzione religiosa: una funzione che non sono stato io a iniettarle con mie interpretazioni arbitrarie, ma che essa stessa produce da sé, senza essere istigata da opinioni e suggestioni di sorta. Nel loro stato davvero tragico di accecamento, questi teologi non comprendono che non

si tratta di dimostrare l'esistenza della luce, bensì del fatto che esistono ciechi i quali non sanno che i loro occhi potrebbero vedere. Con l'andar del tempo bisognerebbe una buona volta accorgersi che lodare e predicare la luce non serve a nulla, se non c'è nessuno che possa vederla. Sarebbe invece necessario insegnare all'uomo l'arte di vedere. Infatti è evidente che esistono troppe persone incapaci di stabilire un rapporto tra le figure sacre e la propria anima; cioè che non sanno vedere che (e fino a qual punto) le immagini corrispondenti dormano nel loro inconscio. Per render possibile questa visione interna, dev'esser resa libera la strada alla facoltà di vedere. Come si possa raggiungere questo scopo senza psicologia, cioè senza toccar l'anima, è un fatto che, francamente, non riesco a capire.[6]

Un altro malinteso, ugualmente gravido di conseguenze, consiste nell'attribuire alla psicologia l'intenzione di essere una dottrina nuova, magari eretica. Se si insegna a vedere a poco a poco a una persona finora cieca, non c'è da aspettarsi ch'essa scopra immediatamente, con sguardo d'aquila, nuove verità. Bisogna accontentarsi se riesce in genere a vedere qualcosa e se, in certo qual modo, riesce a comprendere ciò che ha visto. La psicologia si occupa dell'atto di vedere, e non della costruzione di nuove verità religiose, dal momento che nemmeno le dottrine esistenti sono state ancora intese e comprese. È noto che in fatto di religione non si può comprendere nulla se non ciò di cui si è fatta un'intima esperienza viva. Soltanto nell'esperienza intima il rapporto dell'anima con quanto viene mostrato e predicato esteriormente si rivela come un'affinità o una corrispondenza, sul tipo di quella esistente tra *sponsus* e *sponsa*. Se dunque nella mia qualità di psicologo affermo che Dio è un archetipo, intende con ciò il "tipo" che si trova nell'anima. "Tipo" deriva notoriamente da τύπος = colpo, impronta. La parola "archetipo" stessa presuppone un soggetto che dia l'impronta, che imprima. La psicologia come scienza dell'anima deve limitarsi al suo oggetto e star bene attenta a non oltrepassare i suoi limiti con affermazioni metafisiche o con altre forme di professioni di fede. Se dovesse presupporre Dio anche soltanto come causa ipotetica, avrebbe implicitamente postulato la possibilità di una dimostrazione di Dio, ed esorbiterebbe, in modo assolutamente illecito, dai limiti della sua competenza. Scienza non può essere che scienza; non esistono professioni di fede "scientifiche", né simili *contradictiones in*

adiecto. Noi semplicemente non sappiamo da dove in fondo far derivare l'archetipo, proprio come non conosciamo l'origine dell'anima. La competenza della psicologia come scienza empirica arriva soltanto al punto di stabilire, sulla base della ricerca comparativa, se il "tipo" trovato nell'anima può giustificatamente esser chiamato, per esempio, "immagine di Dio", oppure no. Con ciò non si enuncia nulla a proposito di una possibile esistenza di Dio, né in senso positivo né in senso negativo, così come l'archetipo dell'eroe non implica l'esistenza di un eroe.

Se dunque con la mia indagine psicologica sono in grado di dimostrare l'esistenza di determinati tipi psichici e la loro analogia con rappresentazioni religiose ben note, con ciò offro la possibilità di un accesso a quei contenuti "esperibili" che in maniera manifesta e innegabile formano la base empiricamente afferrabile dell'esperienza religiosa. La persona credente è libera di presupporre una qualunque spiegazione metafisica dell'origine di queste immagini; non però l'intelletto, che ha l'obbligo di attenersi strettamente ai princìpi di spiegazione scientifica, ed evitare di oltrepassare in qualsiasi modo i limiti delle possibilità di conoscenza. Nessuno può proibire alla fede di ammettere come causa prima Dio, il Puruṣa, l'Ātman o il Tao, e di eliminare così globalmente il fondamentale motivo dell'insoddisfazione umana. La scienza fa un lavoro diligente, non va all'assalto del cielo. Ma se si lascia indurre a commettere questa stravaganza, sega il ramo sul quale è seduta.

Ora, è un fatto che il conoscere e l'esperimentare l'esistenza di queste immagini interne dischiude tanto alla mente quanto al sentimento l'accesso a quelle altre immagini che la dottrina religiosa presenta agli uomini. Con ciò la psicologia fa il contrario di quanto le si rimprovera: offre la possibilità d'una miglior comprensione di ciò che esiste, insegna a cogliere il senso che pervade i dogmi, non distrugge, ma offre a una casa vuota nuovi abitatori. Posso confermare con molteplici esperienze quanto sto dicendo: persone giunte all'apostasia o all'indifferenza dalle più varie confessioni trovarono un nuovo accesso alle loro antiche verità; tra queste persone c'erano non pochi cattolici. Perfino un parsi ritrovò la strada che lo riportò al tempio del fuoco di Zoroastro, e ciò dovrebbe permettere di testimoniare dell'oggettività della mia posizione.

Ma proprio quest'oggettività costituisce il più grave rimprovero

sollevato contro la mia psicologia: che essa non si decide per l'una o per l'altra dottrina religiosa. Senza anticipare in alcun modo la mia convinzione soggettiva, vorrei fare una domanda. Non è pensabile che sia una decisione anche il fatto di non arrogarsi la funzione di *arbiter mundi*, ma di rinunciare esplicitamente a questa soggettività, e professare per esempio la fede che Dio si sia espresso in molte lingue e in molteplici manifestazioni, e che tutte queste espressioni siano "vere"? Gli obiettori, particolarmente di parte cristiana, per i quali è impossibile che le enunciazioni più contraddittorie siano vere, devono tollerare a loro volta le seguenti domande: Uno è forse uguale a tre? Com'è che tre può esser uno? Una madre può esser vergine? E così via. Non ci si è ancora accorti che tutte le enunciazioni religiose contengono contraddizioni logiche e asserzioni impossibili per principio, anzi, che proprio questo costituisce l'essenza delle asserzioni religiose? Tertulliano ha ben ammesso (*De carne Christi*, II. 5): "E morto è il figlio di Dio, ciò che è credibile proprio perché è assurdo. E sepolto è risorto: ciò che è certo perché è impossibile." Se il cristianesimo invita a credere a tali contraddizioni, non può, mi sembra, disapprovare chi dia diritto d'esistenza a qualche altro paradosso in più. Stranamente il paradosso appartiene ai beni spirituali più preziosi; l'univocità invece è segno di debolezza. Per questa ragione una religione impoverisce nel suo intimo quando perde o diminuisce i suoi paradossi; se invece li aumenta, diventa più ricca, poiché solo il paradosso è capace di abbracciare, anche se soltanto approssimativamente, la pienezza della vita; mentre ciò che è univoco, che non ha contraddizioni, è unilaterale, e quindi inadatto a esprimere l'inafferabile.

Non tutti posseggono la forza dell'ingegno di un Tertulliano, che evidentemente non soltanto era in grado di sopportare il paradosso, ma per il quale il paradosso significava la massima certezza religiosa. Il numero eccessivo di deboli di spirito rende il paradosso pericoloso. Finché esso passa inosservato come un fatto che va da sé e al quale non si pensa in quanto costituisce un aspetto abituale della vita, rimane inoffensivo. Se però una mente insufficientemente sviluppata (che sono quelle più presuntuose) dovesse avere l'infelice idea di fare della paradossalità di una professione di fede l'oggetto delle sue riflessioni tanto gravi quanto impotenti, non ci metterà molto a scoppiare in una risata ironica e iconoclastica, rilevando l'*ineptia* del

mistero ed esponendola al ridicolo generale. Dai tempi dell'illuminismo francese, le cose sono andate rapidamente peggiorando; poiché quando queste menti in dodicesimo, che non tollerano paradossi, si svegliano, non c'è predica che le possa zittire. Allora si presenta un compito nuovo: quello cioè di portare lentamente questa ragione non sviluppata a un livello superiore, e di aumentare il numero di coloro che sono capaci di avere almeno una vaga intuizione della portata di una verità paradossale. Dove ciò non è possibile, l'accesso spirituale al cristianesimo può considerarsi bloccato: semplicemente non si è più in grado di capire ciò che i paradossi del dogma possano significare, e quanto più esteriore diventa il modo di concepirli, tanto più ci si formalizza per la loro veste irrazionale; ed essi finiscono col diventare antiquati, strani, relitti curiosi del passato. Fino a che punto questo sviluppo sia indizio d'una perdita spirituale difficilmente misurabile, è un fatto del quale la persona che ne è colpita non si può render conto: non ha mai fatto l'esperienza viva che le immagini sacre sono una sua intima ricchezza, e non ha mai saputo della loro affinità con la propria struttura psichica. Ma è proprio questa conoscenza imprescindibile che può essere offerta dalla psicologia dell'inconscio, e in questo caso proprio la sua oggettività scientifica ha un estremo valore. Se la psicologia fosse legata a una confessione, essa non potrebbe né dovrebbe concedere all'inconscio dell'individuo quel libero giuoco che è la premessa indispensabile della produzione di archetipi. Infatti, ciò che convince è proprio la spontaneità dei contenuti archetipici. Un intervento basato su pregiudizi ostacola invece un'esperienza genuina. Se il teologo crede veramente da un lato all'onnipotenza divina, e dall'altro alla validità dei dogmi, com'è che egli non confida nel fatto che anche l'anima esprime Dio? Perché questa paura della psicologia? O forse l'anima (in senso assolutamente non dogmatico) non è altro che inferno dal quale parlano unicamente i demoni? Se fosse veramente così, probabilmente anche un fatto di questo genere non sarebbe meno convincente: perché è noto che la realtà del male, percepita con orrore, ha convertito almeno altrettanta gente di quanto abbia fatto l'esperienza del bene.

Gli archetipi dell'inconscio sono gli equivalenti empiricamente dimostrabili dei dogmi religiosi. Nel linguaggio ermeneutico dei Padri, la Chiesa possiede un ricco tesoro di analogie di quei prodotti spon-

tanei individuali che si presentano alla psicologia. Infatti, ciò che l'inconscio esprime non è né un'arbitrarietà né un'opinione, bensì un accadimento, un "essere-così", al pari di qualsiasi essere naturale. È comprensibile che le espressioni dell'inconscio siano d'ordine naturale e non formulazioni dogmatiche, comparabili in questo all'allegorismo patristico che comprende nell'ambito delle sue amplificazioni tutta la vastità della natura. Se la patristica presenta sorprendenti *allegoriae* di Cristo, immagini equivalenti si possono trovare nella psicologia dell'inconscio. Con una differenza: che l'allegorismo patristico *ad Christum spectat*, mentre l'archetipo psichico è sé stesso, e può quindi essere interpretato a seconda dell'epoca, del luogo e dell'ambiente. In Occidente esso viene colmato dall'immagine dogmatica di Cristo, in Oriente da Puruṣa, Ātman, Hiraṇyagarbha, Buddha ecc. Il punto di vista religioso mette comprensibilmente l'accento sul suggello che produce l'impronta; la psicologia come scienza sull'unico elemento che essa possa afferrare, sul τύπος, l'impronta. Il punto di vista religioso concepisce il tipo come effetto del suggello; quello scientifico lo concepisce come simbolo d'un contenuto che gli è ignoto e inafferrabile. Ora, poiché il tipo è più indeterminato e poliedrico del presupposto religioso corrispondente, la psicologia si vede costretta dal suo materiale empirico a esprimere il tipo mediante un termine non legato a tempo, luogo, ambiente. Se infatti il tipo dovesse concordare in ogni singolo particolare, diciamo, con la figura dogmatica di Cristo, e non dovesse contenere alcuna determinazione oltrepassante questa figura, bisognerebbe considerare il tipo almeno come una copia fedele della figura dogmatica, e dargli un nome corrispondente. In questo caso il tipo coinciderebbe con Cristo. Empiricamente però non è così: l'inconscio infatti, come l'allegorismo dei Padri della Chiesa, presenta innumerevoli altre determinazioni, non contenute esplicitamente nella formula dogmatica, che nel tipo comprendono per esempio anche figure non cristiane, come quelle sopra ricordate. Ma anche queste figure non coprono l'indeterminatezza dell'archetipo. In genere è impensabile che possa esistere una qualsiasi "determinata" figura che esprima l'"indeterminatezza" archetipica. Mi sono quindi visto indotto a dare all'archetipo corrispondente il nome psicologico di "Sé", concetto che da un lato è sufficientemente determinato per poter rendere l'idea della totalità umana; d'altro lato è

sufficientemente indeterminato per esprimere il carattere indescrivibile e indeterminabile della totalità. Queste qualità paradossali del concetto corrispondono al fatto che la totalità è composta da un lato dall'uomo cosciente, dall'altro dall'uomo inconscio. Di quest'ultimo però non si possono indicare né i limiti né le determinazioni. Nella terminologia scientifica il Sé non rinvia dunque né a Cristo né a Buddha, bensì alla totalità delle figure corrispondenti, ognuna delle quali è un *simbolo del Sé*. Questo modo d'esprimersi costituisce una necessità concettuale della psicologia scientifica, e non implica affatto un pregiudizio trascendentale. Tutt'al contrario, un simile punto di vista oggettivo, offre, come abbiamo detto più sopra, all'uno la possibilità di decidersi per la determinazione di Cristo, all'altro per quella di Buddha. Chi crede di doversi scandalizzare di questa oggettività, rifletta che senza di essa ogni scienza diventa impossibile. Qualora dunque egli neghi alla psicologia il diritto di essere oggettiva, compie con ciò il tentativo, molto inattuale, di spegnere a una scienza la luce della quale essa vive. E perfino se un tale assurdo tentativo dovesse riuscire, ciò non farebbe altro che aumentare sempre più l'estraneità che regna tra la ragione profana da un lato, e la Chiesa e la religione dall'altro, estraneità che attualmente è già catastrofica.

Non soltanto è comprensibile, ma è anche un'assoluta ragion d'essere che una scienza si concentri con relativa esclusività sul suo oggetto. Poiché per la psicologia il concetto di Sé è di interesse centrale, essa pensa naturalmente in senso inverso dalla teologia: per la psicologia, le figure religiose rinviano al Sé; mentre per la teologia il Sé rinvia alla rappresentazione centrale che le è propria; ciò significa che il Sé psicologico potrebbe esser tutt'al più inteso dalla teologia come un'allegoria di Cristo. Certo, questo contrasto è irritante, ma disgraziatamente inevitabile, a meno che non si voglia negare ogni diritto d'esistenza in genere alla psicologia. Io invoco perciò la tolleranza, ciò che non riesce difficile alla psicologia, perché nella sua qualità di scienza essa non ha velleità totalitarie.

Per la psicologia, il "simbolo di Cristo" ha un'importanza estrema, in quanto esso è forse, assieme alla figura del Buddha, il simbolo più altamente sviluppato e differenziato del Sé. Lo possiamo valutare dall'estensione e dal contenuto delle testimonianze avanzate su Cristo, che corrispondono in misura straordinaria alla fenomenologia psi-

cologica del Sé, anche se non includono tutti gli aspetti di questo archetipo. Proprio quest'estensione della quale non si possono scorgere i limiti può esser considerata uno svantaggio rispetto alla determinatezza di una figura religiosa. Ma non è compito della scienza emettere giudizi di valore. Il Sé non è soltanto indeterminato, ma paradossalmente contiene anche il carattere della determinazione, addirittura dell'unicità. È questa probabilmente una delle ragioni per cui proprio quelle religioni che hanno per fondatori personalità storiche si sono estese al mondo intero, come il cristianesimo, il buddhismo, l'islamismo: il fatto di includere, di conglobare la personalità umana nella sua unicità (specie quando congiunta alla natura divina non determinabile) corrisponde infatti all'elemento assolutamente individuale del Sé, il quale unisce all'eterno fenomeni che si verificano una sola volta, e il singolare con quanto vi è di più generale. Il Sé è un'unione dei contrari κατ' ἐξοχήν. Perciò questo simbolo si distingue essenzialmente da quello cristiano. L'androginia di Cristo è l'estrema concessione che la Chiesa abbia fatto alla problematica dei contrari. La contrapposizione di chiaro e buono da un lato, e di oscuro e cattivo dall'altro, fu lasciata nel suo stato di aperto conflitto: Cristo rappresenta il bene; e l'avversario di Cristo, il diavolo, il male. Questo contrasto è il vero problema universale per il momento ancora irrisolto. Il Sé comunque è paradossalità assoluta, poiché rappresenta sotto ogni riguardo tesi e antitesi e contemporaneamente sintesi. (La documentazione psicologica di quest'affermazione abbonda, benché mi sia impossibile addurla qui per esteso. Rimando le persone che conoscono questa materia al simbolismo dei mandala.)

L'archetipo, che l'esplorazione dell'inconscio avvicina alla coscienza, pone dunque a confronto l'individuo con la contraddittorietà abissale della natura umana, dandogli in questo modo la possibilità di un'esperienza assolutamente immediata di luce e tenebre, di Cristo e diavolo. Naturalmente, nel migliore o nel peggiore dei casi, si tratta soltanto di una possibilità, non di una garanzia; poiché esperienze di quest'ordine non possono necessariamente venir provocate con mezzi umani. Vanno presi in considerazione fattori che non sottostanno al nostro controllo. L'esperienza dei contrari non ha nulla a che fare né con un comprendere intellettuale, né con immedesimazioni volute. Si potrebbe piuttosto chiamarla un destino. Una

tale esperienza può dimostrare all'uno la verità di Cristo, all'altro la verità del Buddha, e in tutti e due i casi fino all'evidenza estrema.

Senza l'esperienza dei contrari non esiste esperienza della totalità, e dunque nemmeno possibilità di accesso interiore alle figure sacre. Per questo il cristianesimo insiste giustificatamente sulla peccaminosità e sul peccato originale, con l'intenzione manifesta di riaprire in ogni singolo, almeno dall'esterno, l'abisso dell'antiteticità, del contrasto universale. Però con un intelletto che in una certa misura sia desto, questo metodo fallisce, poiché semplicemente non si crede più alla dottrina, anzi, la si giudica assurda. Un intelletto di questo genere infatti non è che univoco, e si arresta alla *ineptia mysterii*. È lungi le mille miglia dall'antinomistica di Tertulliano, né sarebbe capace di sopportare la tensione di un tale contrasto. Si sa che con gli esercizi rigorosi e con certe prediche delle missioni da parte cattolica, e con una certa educazione che gira fiutando peccati da parte protestante, vengono provocati danni psichici che non portano nel Regno di Dio, ma nello studio del medico. Benché una certa penetrazione del problema dei contrari sia veramente indispensabile, praticamente son pochi coloro che la sopportano – circostanza che non è sfuggita all'esperienza del confessionale. Una reazione palliativa contro questo stato di cose è costituita da quel "probabilismo morale", il cui compito è di evitare che l'anima sia schiacciata dal senso del peccato, e contro il quale furono sollevate così spesso e dalle parti più diverse, le più varie obiezioni.[7] Qualsiasi cosa si pensi di questo fenomeno, un fatto è certo: e cioè che oltre al resto esso contiene anche una buona dose di umanità e una comprensione delle debolezze umane che compensano l'insopportabile tensione delle antinomie. L'immane paradosso dell'insistenza sul peccato originale da un lato, e della concessione del probabilismo dall'altro, è immediatamente comprensibile per lo psicologo, il quale vi vede la conseguenza necessaria di quel problematismo cristiano dei contrari che ho abbozzato or ora: infatti nel Sé il bene e il male son più uniti di due gemelli monozigotici! La realtà del male e la sua incompatibilità col bene scindono gli elementi contrari e portano inesorabilmente alla crocifissione, e alla sospensione di tutto ciò che è vivo. Poiché l'anima è *naturaliter christiana*, questa conseguenza dovrebbe verificarsi con la stessa necessità con la quale s'è verificata nella vita di Cristo. Noi tutti dovremmo essere "crocifissi con Cristo", cioè vivere sospesi in una sof-

ferenza morale corrispondente alla crocifissione vera e propria. Ciò è praticamente possibile soltanto entro certi limiti, ed è inoltre così intollerabile e contrario alla vita che un uomo comune non si può permettere che di quando in quando, anzi il più raramente possibile, di ridursi in condizioni simili. Infatti come potrebbe ancora definirsi comune con tali sofferenze! Un atteggiamento più o meno probabilistico rispetto al problema del male diventa dunque inevitabile. E così la verità del Sé, cioè di quell'impensabile unità bene-male, si esprime concretamente nel paradosso che il peccato è, è vero, quanto di più grave e di più pericoloso vi sia al mondo, ma ciò nonpertanto non pesa al punto da non potersene liberare con motivazioni "probabili". E non si dimentichi che ciò non è necessariamente segno di superficialità o leggerezza, ma che può essere una vera e propria necessità pratica di vita. La pratica del confessionale procede come la vita stessa, che si ribella con successo al rischio di precipitare in un contrasto insanabile. D'altro canto però, si noti bene, il conflitto continua a sussistere *expressis verbis*, e ciò corrisponde nuovamente all'antinomia del Sé, che è esso stesso conflitto e unità.

Il cristianesimo ha elevato l'antinomia di bene e male a problema universale, e mediante la formulazione dogmatica del conflitto ne ha fatto un principio assoluto. In questo conflitto attualmente non risolto, l'uomo cristiano è posto come protagonista del bene, come partecipe del dramma universale. Una tale imitazione di Cristo comporta, se compresa nel suo senso più profondo, una sofferenza intollerabile per la gran maggioranza degli uomini. Per questa ragione l'imitazione di Cristo viene realizzata nella realtà soltanto condizionatamente, oppure non viene realizzata affatto, e la pratica della cura d'anime da parte della Chiesa si vede persino costretta ad "alleggerire il giogo di Cristo". Ma ciò significa attenuare in misura sostanziale la durezza e l'asprezza del conflitto, significa cioè una relativizzazione pratica di bene e male. Il bene è l'equivalente dell'incondizionata imitazione di Cristo, il male un impedimento di questa. Sono le debolezze morali e l'inerzia degli uomini che più di ogni altra cosa ostacolano l'imitazione, e proprio per tali difetti il probabilismo ha una tolleranza pratica che in certi casi può maggiormente corrispondere a indulgenza cristiana, a mitezza, ad amore per il prossimo di quanto vi corrisponda l'atteggiamento di coloro che non vi vedono che leggerezza e mancanza di impegno. Benché non si

possa negare alla tendenza probabilistica un certo numero di virtù capitali cristiane, non bisogna dimenticare che essa impedisce la sofferenza implicita nell'imitazione di Cristo, privando in questo modo della sua asprezza la lotta del bene contro il male, alleviandola fino a ridurla a misure sopportabili. Con ciò si determina un avvicinamento all'archetipo psichico del Sé, nel quale questo contrasto appare unito, e ciò, come ho già detto, in maniera dissimile dal simbolismo cristiano che lascia aperto il conflitto. Per quest'ultimo c'è una "faglia" che attraversa il mondo: la luce lotta contro la notte, ciò che è sopra contro ciò che è sotto. Questi Due non sono Uno come nell'archetipo psichico. Benché il dogma aborra dall'idea che il Due sia Uno, pure, abbiamo visto, la pratica religiosa rende possibile la realizzazione approssimativa del simbolo psicologico naturale, cioè del Sé unificato in sé stesso. Il dogma insiste sul fatto che il Tre è Uno, ma non ammette che sia Uno il Quattro. È noto che i numeri dispari, fin dall'antichità e non soltanto da noi in Occidente ma anche in Cina, sono maschili, quelli pari invece sono femminili. Donde il fatto che la Trinità è una divinità esplicitamente maschile, di cui l'androginia di Cristo e la particolare posizione e la venerazione attribuita alla Madre di Dio non costituiscono il pieno equivalente.

Con questa costatazione che forse al lettore potrà sembrar strana, arriviamo a un assioma centrale dell'alchimia, e precisamente all'assioma di Maria Prophetissa: "L'Uno diventa Due, i Due diventano Tre, e per mezzo del Terzo, il Quarto compie l'Unità." Come il lettore ha già visto dal titolo, questo libro tratta del significato psicologico dell'alchimia, dunque di un problema che finora, prescindendo da pochissime eccezioni, è sfuggito all'indagine scientifica. Fino a poco tempo fa la scienza si è occupata principalmente dell'aspetto chimico-storico dell'alchimia, e ben poco del suo lato filosofico e storico-religioso. L'importanza dell'alchimia per la storia della chimica è ovvia. Viceversa, la sua importanza per la storia dello spirito è ancora così sconosciuta che sembra quasi impossibile indicare in poche parole in che cosa essa consista. In questa introduzione ho quindi tentato di esporre quella problematica storico-religiosa e psicologica che funge da contesto al tema alchimistico. L'alchimia forma infatti una sorta di corrente sotterranea di quel cristianesimo che regna alla superficie. Il rapporto tra alchimia e cristianesimo è equivalente a quello fra sogno e coscienza, e come il sogno compensa i conflitti

della coscienza, così l'alchimia tende a colmare quelle lacune che la tensione dei contrari presente nel cristianesimo ha lasciato aperte. L'espressione più epigrammatica di questo stato di cose è probabilmente l'assioma che accompagna come un leitmotiv quasi tutta la durata della vita dell'alchimia, per millesettecento anni: l'assioma che abbiamo citato di Maria Prophetissa. Qui tra le cifre dispari del dogmatismo cristiano si inseriscono le cifre pari che denotano l'elemento femminile, la terra, l'elemento sotterraneo, il male stesso. La loro personificazione è il *serpens mercurii*, il drago che genera sé stesso e distrugge sé stesso, e che rappresenta la *prima materia*. Questo pensiero fondamentale dell'alchimia ricorda la Téhōm (Genesi, 1. 2), la Tiàmat [8] coi suoi attributi di drago, e quindi quel mondo primordiale matriarcale che, nella teomachia del mito di Marduk, fu vinto dal mondo maschile paterno.[9] L'universale evoluzione storica della coscienza in senso "maschile" è compensata anzitutto dall'elemento ctonio-femminile dell'inconscio. Già in certe religioni precristiane si verifica una differenziazione dell'elemento maschile nella forma della specificazione padre-figlio, trasformazione che più tardi, nel cristianesimo, assurge alla massima importanza. Se l'inconscio non fosse che complementare, avrebbe accompagnato questa trasformazione della coscienza mettendo in evidenza l'elemento madre e figlia: anzi nel mito di Demetra-Persefone avrebbe già avuto a disposizione il materiale necessario. Ma, come mostra l'alchimia, ha preferito il tipo Cibele-Attis nella forma di *prima materia* e *filius macrocosmi*, rivelandosi così non complementare, ma compensatorio. È dunque evidente che l'inconscio non ha semplicemente un rapporto di contrasto con la coscienza, ma si comporta nei suoi riguardi come un avversario o un compagno di giuoco che in misura più o meno grande la modifica. Il "tipo" del figlio non evoca come immagine complementare dall'inconscio "ctonio" una figlia, bensì parimenti un figlio. Questo notevole fatto è secondo ogni probabilità connesso con l'incarnazione del Dio puramente spirituale nella natura umana terrestre, incarnazione resa possibile dalla generazione dello Spirito Santo nel grembo della Beata Vergine. Così il superiore, lo spirituale, il maschile, si protende verso l'inferiore, il terrestre, il femminile; analogamente la madre, anteriore al mondo paterno, viene incontro all'elemento maschile e per mezzo dell'istrumento dello spirito umano (la "filosofia") procrea un figlio: non l'opposto

di Cristo, bensì il suo equivalente ctonio, non un uomo-dio, bensì un essere favoloso conforme alla natura della madre primordiale. E come al figlio superiore spetta il compito della redenzione dell'uomo (del microcosmo), così il figlio inferiore ha il significato di un *salvator macrocosmi*.

Ecco in brevi tratti la vicenda drammatica che si svolgeva nelle tenebre dell'alchimia. È superfluo osservare che questi due figli non si univano mai, o si univano forse soltanto nello spirito e nell'esperienza intimissima di pochi alchimisti particolarmente dotati. Quale però fosse lo "scopo" di questa vicenda, non è troppo difficile a capirsi: l'umanazione di Dio aveva l'apparenza d'un avvicinamento del principio maschile del mondo paterno al principio femminile del mondo materno, e ciò poteva far sì che quest'ultimo si sentisse indotto ad adeguarsi al mondo paterno. Il che evidentemente equivaleva al tentativo di gettare un ponte destinato a compensare il conflitto in atto tra i due.

Il lettore non si scandalizzi se la mia esposizione suona come un mito gnostico. Ci muoviamo infatti in quelle regioni psicologiche nelle quali ha la sua radice la gnosi. Ciò che il simbolo cristiano esprime è gnosi, e ancor più lo è la compensazione dell'inconscio. Il mitologema è il linguaggio più originale e più adatto per questi processi psichici, e nessuna formulazione intellettuale può raggiungere, nemmeno approssimativamente, la ricchezza e la forza espressiva dell'immagine mitica. Si tratta di immagini originarie che per la loro natura possono venir riprodotte nel modo migliore e più esatto da un linguaggio esprimentesi per immagini.

Il processo qui descritto presenta tutti i tratti caratteristici di una compensazione psicologica. Com'è noto, la maschera dell'inconscio non è rigida; esso rispecchia il volto che gli viene mostrato. L'ostilità gli dà un aspetto minaccioso; l'accondiscendenza addolcisce i suoi tratti. Ma non si tratta, si badi, d'una semplice riflessione ottica; si tratta bensì d'una risposta autonoma, che fa ben riconoscere la natura indipendente di chi risponde. Così il *filius philosophorum* non è affatto un mero riflesso del figlio di Dio in una materia impropria; al contrario, questo figlio della Tiàmat mostra i tratti della figura primordiale materna. Benché sia decisamente ermafrodito, ha un nome maschile e tradisce così la tendenza che ha il mondo degli inferi ctonio, rifiutato dallo spirito e identificato senza troppe cerimonie

col male, a venire a patti: non si può misconoscere che egli rappresenta una concessione all'elemento spirituale e maschile, benché porti in sé il peso della terra e la favolosità dell'animalità primordiale.

Questa risposta del mondo materno è un indizio che l'abisso che lo divide dal mondo paterno non è insormontabile, poiché l'inconscio contiene in sé in germe l'unità di entrambi. L'essenza della coscienza è la distinzione: per realizzare lo stato cosciente, occorre separare i contrari, e questo *contra naturam*. Nella natura i contrari si cercano – *les extrèmes se touchent* –, e così anche nell'inconscio, particolarmente nell'archetipo dell'unità, nel Sé. In questo, come nella divinità, i contrari son superati. Ma non appena l'inconscio si manifesta, comincia la loro scissione, come nella creazione: poiché ogni atto di presa di coscienza è un atto creativo, e da questa esperienza psicologica hanno origine i più svariati simboli cosmogonici.

Nell'alchimia si tratta particolarmente del germe dell'unità che giace nascosto nel caos della Tiàmat e che costituisce l'equivalente dell'unità divina. Come questa, esso ha carattere trinitario nell'alchimia influenzata dal cristianesimo, triadico nell'alchimia pagana. Secondo altre testimonianze esso corrisponde all'unità dei quattro elementi, e forma dunque una quaternità. La gran maggioranza dei casi osservati dalla psicologia moderna parla a favore di quest'ultima ipotesi. I pochi casi che ho potuto osservare direttamente che producessero il numero Tre, erano caratterizzati da una deficienza sistematica della coscienza, mancava cioè la coscienza della "funzione inferiore". Il numero Tre non è infatti un'espressione naturale della totalità, poiché il numero minimo delle determinanti d'un giudizio totale è rappresentato dal Quattro. Bisogna comunque rilevare che oltre alla chiara inclinazione che l'alchimia (e anche l'inconscio) ha per la quaternità, appare sempre una certa instabilità fra il Tre e il Quattro. Già nell'assioma di Maria Prophetissa la quaternità è complicata, poco chiara. Nell'alchimia esistono quattro e tre *regimina* (procedimenti), quattro e tre colori. Ci sono sempre, è vero, quattro elementi; ma spesso tre sono raggruppati e uno, ora la terra, ora il fuoco, ha una posizione particolare. È vero che il Mercurius è *quadratus*, però è anche un serpente tricefalo o semplicemente una triunità. Questa incertezza è indizio di un tanto-l'uno-quanto-l'altro; ossia le rappresentazioni centrali sono tanto qua-

ternarie quanto ternarie. Lo psicologo non può fare a meno di ricordare che anche la psicologia dell'inconscio conosce un'oscillazione simile: la funzione meno differenziata, la cosiddetta funzione "inferiore", è contaminata dall'inconscio collettivo al punto da trascinare con sé quando viene resa cosciente, oltre ad altri archetipi, anche quello del Sé, τὸ ἓν τέταρτον, come dice Maria. Quattro ha il significato di femminile, materno, fisico; Tre il significato di maschile, paterno, spirituale. L'incertezza tra Quattro e Tre significa dunque un oscillare tra spirituale e fisico: un esempio lampante del fatto che ogni verità umana viene sempre penultima.

Sono partito in questa mia introduzione dalla totalità dell'uomo, individuando in essa la meta verso cui tende in ultima analisi lo sviluppo psichico durante il processo psicoterapeutico. Si tratta d'una questione legata indissolubilmente alle premesse inerenti alla visione del mondo o religiose. Anche se il paziente, ciò che avviene spesso, crede di non avere pregiudizi di questo genere, pure le premesse del suo modo di pensare, del suo tenore di vita, della sua morale, della sua lingua, sono determinate storicamente fin nei minimi particolari; è vero però che spesso egli non ne ha coscienza, o per mancanza di cultura o per mancanza di autocritica. L'analisi della sua situazione porta dunque presto o tardi a una messa in luce delle sue premesse spirituali generali, molto al di là delle determinanti personali, e ciò solleva quella problematica che ho tentato di abbozzare nelle pagine precedenti. In questa fase del processo si verifica la produzione dei simboli dell'unità, dei "mandala", i quali si manifestano o in sogni o, durante la veglia, in forma di impressioni visive, di immagini, spesso anche come un'evidentissima compensazione della contraddittorietà e della conflittualità della situazione cosciente. Sarebbe inesatto dire che nell'ordine universale cristiano di ciò sia responsabile il fatto che la "faglia", il divario rimane aperto (Przywara, vol. 1, pp. 71 sgg.), poiché è facile dimostrare come il simbolismo cristiano guarisca, o si sforzi di guarire, proprio questa ferita. Sarebbe più corretto vedere questo rimanere aperto del conflitto come un sintomo della situazione psichica dell'uomo occidentale, e deplorare la sua incapacità di accogliere in sé tutta la vastità del simbolo cristiano. Come terapeuta non posso avanzare pretese di questo genere con i miei pazienti; mi mancano inoltre i mezzi per ottenere la grazia di cui dispone la Chiesa. Mi trovo dunque davanti al compito di dover bat-

tere l'unica strada che mi sia accessibile: precisamente quella di portare alla coscienza quelle immagini archetipiche che in un certo senso corrispondono alle rappresentazioni dogmatiche. Facendo ciò devo lasciar liberi i miei pazienti di prendere le decisioni che corrispondono alle loro premesse, alla loro maturità spirituale, alla loro cultura, alla loro origine, al loro temperamento, per quanto ciò sia possibile senza seri conflitti. Sono medico, e il mio compito è di aiutare i pazienti ad affrontare la vita. Non posso arrogarmi alcun giudizio sulle loro decisioni ultime, poiché so per esperienza che ogni coazione, si tratti di una lieve suggestione o insinuazione o di qualsiasi altro mezzo di persuasione, non fa altro, in ultima analisi, che ostacolare l'esperienza più alta e più decisiva: il trovarsi soli con il proprio Sé, o qualsiasi altro nome si voglia dare all'oggettività dell'anima. Essi devono esser soli, non c'è scampo, per far l'esperienza di ciò che li sorregge quando non sono più in grado di sorreggersi da sé. Soltanto questa esperienza può fornir loro un fondamento indistruttibile.

Lascerei sempre, e con gioia, questo compito veramente non facile ai teologi, se molti dei miei pazienti non provenissero proprio dalla teologia. Avrebbero dovuto rimanere aggrappati alla comunità della Chiesa, ma sono caduti dal grande albero come una foglia appassita, e ora rimangono aggrappati alla cura. C'è qualcosa in loro che si avvinghia, spesso con la forza della disperazione: come se essi, o "qualcosa" in essi, piombassero nel nulla qualora non potessero più stare aggrappati. Cercano il terreno solido sul quale reggersi. Poiché nessun sostegno esterno giova, devono finire col trovarlo in sé stessi, ciò che è, come generalmente si ammette, la cosa più improbabile dal punto di vista della ragione, ma assolutamente possibile dal punto di vista dell'inconscio. È ciò che vediamo dall'archetipo dell'"umile origine del Redentore".

Da principio, la via che porta alla meta è caotica e indiscernibile; soltanto gradualmente aumentano gli indizi di una direzione verso una meta. La via non è rettilinea, ma apparentemente ciclica. Conosciuta meglio, è risultata essere una "spirale": dopo determinati intervalli, i motivi del sogno ritornano sempre nuovamente a determinate forme che a loro modo indicano un centro. Anzi si tratta di un punto centrale o di una disposizione centrata che in certe circostanze si manifesta già nei primi sogni. I sogni, in quanto

manifestazione di processi inconsci, gravitano o si muovono in cerchio attorno al centro, e si avvicinano a questo con amplificazioni sempre più chiare e più vaste. Data la molteplicità del materiale simbolico, da principio è difficile riconoscere un ordine qualsiasi. Niente permette infatti di supporre che le serie di sogni siano soggette a un qualsiasi principio ordinatore. Osservandole meglio però, risulta che il decorso del loro sviluppo è ciclico, oppure a spirale. Tra questi decorsi a spirale e il processo di crescita delle piante si potrebbe stabilire un parallelismo, tanto più che il motivo della pianta (albero, fiore ecc.) ricorre frequentemente in questi sogni e fantasie, e viene rappresentato anche spontaneamente con disegni.[10] Nell'alchimia l'albero è il simbolo della filosofia ermetica.

Il primo dei due studi seguenti, quello che costituisce la seconda parte, tratta di una serie di sogni contenente numerosi simboli del centro o della meta. Lo sviluppo di questi simboli è per così dire equivalente al processo di guarigione. Il centro, o la meta, ha dunque, nel vero senso della parola, significato di "salute". La giustificazione di una simile terminologia risulta dai sogni stessi: essi contengono un tal numero di riferimenti al tema dei fenomeni religiosi che alcuni di essi son divenuti l'argomento del mio scritto *Psicologia e religione* (1938/1940). Non mi sembra si possa mettere in dubbio che in questi processi si tratta degli archetipi formatori di religione. Qualsiasi altra cosa ancora la religione possa essere, la sua parte empiricamente afferrabile, psichica, sta indubbiamente in queste manifestazioni dell'inconscio. Ci si è soffermati troppo sulla domanda, in fondo sterile, se le affermazioni della fede siano o non siano vere. Prescindendo completamente dalla circostanza che la verità di un'affermazione metafisica non può mai esser dimostrata o confutata, l'esistenza dell'affermazione è un fatto evidente in sé, che non ha bisogno di altre dimostrazioni, e qualora a ciò si accompagni un *consensus gentium*, la validità dell'enunciazione entro questi limiti è dimostrata. Di essa possiamo afferrare soltanto il fenomeno psichico, rispetto al quale la categoria dell'esattezza o della verità oggettiva non ha misura comune. Un fenomeno non si "liquida" mai con un giudizio razionale, e nella vita religiosa si tratta di fenomeni e di fatti, non certo di ipotesi discutibili.

Il confronto dialettico durante il processo del trattamento psichico porta conseguentemente il paziente a confrontarsi con la sua Ombra,

φώτα τῶν μυστηρίων τῆς
ἐπὶ ταῦτα ἠξάνθωσις :-
πρᾶσιν ἀυτοῦ ἐπὶν ἰωσίς,
πιν ἠσήψας αὐτοῦ :-
πόδες αὐτοῦ οἱ τέσσαρες ἐστὶν
σωμία τῆς τέχνης

TAVOLA 1

L'Ouroboros, il drago-serpente che "feconda sé stesso, genera sé stesso, uccide sé stesso, divora sé stesso". Essendo di natura ermafrodita, è un'entità autosufficiente: nella sua immagine si riflette perlopiù la duplice natura di Mercurio, composto di contrari ma al tempo stesso simbolo di unione

Manoscritto greco non datato, Parigi, Bibliothèque Nationale

con quella parte oscura dell'anima della quale ci si sbarazza di volta in volta mediante le proiezioni: sia che si addossi al proprio vicino, in un senso più o meno lato, il peso di tutti i vizi che evidentemente possediamo noi stessi, sia che si rimettano i propri peccati mediante la *contritio* oppure, in forma più mite, mediante la *attritio* [11] a un mediatore divino. Si sa, è vero, che senza peccato non esiste pentimento, e che senza pentimento non esiste la grazia redentrice, anzi persino che senza il peccato originale l'atto della redenzione universale non avrebbe mai potuto prodursi. Ma si tralascia premeditatamente di esaminare se non sia insita proprio nella potenza del male una particolare volontà divina che si avrebbe tutte le ragioni di prendere in considerazione. Qualora, come accade allo psicoterapeuta, si abbia da fare con persone che son messe a confronto con la loro Ombra più nera, ci si sente spinti spesso ad ammettere subito una tal concezione.[12] In tutti i casi il terapeuta non può permettersi di additare con un gesto di facile superiorità morale le tavole della legge con il loro "non devi". Il suo compito è di esaminare oggettivamente e di ponderare tutte le possibilità; poiché egli sa, meno in virtù di un'educazione e di una cultura religiose che in virtù della sua natura e della sua esperienza, che esiste qualcosa come una *felix culpa*. Egli sa che ci si può lasciar sfuggire, mancare, non soltanto la propria felicità, ma anche la propria colpa decisiva, senza la quale un uomo non raggiungerà mai la sua totalità. Quest'ultima è infatti un carisma che non si può costruire né con l'arte né con l'astuzia, un carisma col quale si può soltanto concrescere, e l'avvento e il divenire del quale si può soltanto subire. È disperante, è vero, che l'umanità non sia uniforme e che consista di individui la cui struttura psichica li ripartisce su un arco di almeno diecimila anni. Così non esiste una sola verità che non significhi redenzione per gli uni, e seduzione e veleno per gli altri. Ogni universalismo si dibatte in questo terribile dilemma. Ho menzionato poco fa il probabilismo gesuitico; esso illustra come nessun altro l'immenso compito della cattolicità. Anche tra i meglio intenzionati ce ne son stati alcuni che si sono scandalizzati; ma messi a un confronto immediato con la realtà della vita, già parecchi hanno smesso di indignarsi o di riderne. Anche il terapeuta deve soppesare e considerare: non a favore o a sfavore della Chiesa, ma a favore o a sfavore della vita e della salute. Sulla carta, non v'è dubbio, il codice morale ha un aspetto chiaro e pulito;

ma lo stesso documento, scritto nelle "tavole di carne del cuore", è spesso un misero straccio proprio nell'anima di coloro che più ne hanno piena la bocca. Anche se si annuncia dappertutto: "Il male è male, e nel giudicarlo non possono esistere dubbi", pure nel caso individuale proprio il male è la cosa più problematica, quella che esige la più profonda ponderazione. Particolarmente la domanda: "*Chi* agisce, *chi* fa?" merita la massima attenzione. Perché in ultima analisi è la risposta a questa domanda che decide del valore dell'azione. Per la società, è vero, "cosa si fa" ha in un primo momento l'importanza più grande, poiché ha evidenza immediata. A lunga scadenza però anche la giusta azione avrà effetti nefasti in mano all'uomo sbagliato. Chi sa vedere lontano, si farà altrettanto poco abbagliare dall'azione giusta della persona sbagliata quanto dall'azione sbagliata della persona giusta. Per questa ragione lo psicoterapeuta dirige la sua attenzione non al "cosa", bensì al "come" dell'azione, perché in esso è compresa tutta l'essenza della persona che agisce. Il male esige di essere ponderato tanto quanto il bene; perché bene e male non sono altro che prolungamenti ideali e astrazioni dell'agire, e appartengono tutti e due al chiaroscuro della vita. In fondo, non esiste alcun bene dal quale non possa sorgere un male, e nessun male dal quale non possa sorgere un bene.

La messa a confronto con la parte oscura della personalità, con l'Ombra, si verifica spontaneamente in ogni trattamento che sia in un certo qual modo approfondito. Questo problema ha la stessa importanza che il problema del peccato ha per la Chiesa. Il conflitto aperto è inevitabile e penoso. Mi è già stato chiesto molte volte: "E Lei cosa ne fa?" Io non ne faccio nulla; non posso fare nient'altro che attendere con una certa fiducia in Dio, finché da un conflitto sopportato con pazienza e coraggio esca quella soluzione che non posso prevedere, e che è destinata a quella particolare persona. Naturalmente nel frattempo io non sono passivo o inattivo, ma aiuto il paziente a comprendere tutto ciò che l'inconscio produce durante il conflitto. E mi si può credere se dico che non sono prodotti comuni. Anzi, sono tra le cose più importanti che mi siano mai state date da vedere. Anche il paziente non è inattivo; perché egli deve fare tutto ciò che occorre, al meglio delle sue forze, onde evitare che in lui abbia il sopravvento la spinta del male. Egli ha bisogno della "giustificazione per mezzo delle opere"; poiché la sola "giusti-

ficazione per mezzo della fede" è diventata per lui un suono vuoto, come per tanti altri. "*Fede*" *può essere surrogato di manchevole esperienza*. Perciò in questi casi è necessaria un'azione reale. Cristo ha preso le parti del peccatore e non lo ha condannato. Il vero imitatore di Cristo farà lo stesso, e poiché non si dovrebbe fare all'altro ciò che non si fa a noi stessi, si prenderanno le parti anche di quel peccatore che siamo noi stessi. E come non s'è accusato Cristo di aver fraternizzato col male, così non ci si dovrà rimproverare che l'amore per il peccatore che siamo noi stessi sia un patto di amicizia col male. Con l'amore si migliora; con l'odio si peggiora, anche noi stessi. Quanto vi è di pericoloso in questa concezione coincide con quanto vi è di pericoloso nell'imitazione di Cristo; ma il giusto non si farà cogliere in flagrante a colloquio con pubblicani e prostitute. Devo mettere ben in chiaro che non è stata la psicologia a inventare né il cristianesimo, né l'imitazione di Cristo. Auguro a tutti che la Chiesa li liberi dal peso dei loro peccati. Però coloro cui essa non può rendere questo servizio, devono *chinarsi molto profondamente* per imitare Cristo, onde prendere su di sé il peso della sua croce. L'antichità poteva accontentarsi dell'antica saggezza greca: Μηδὲν ἄγαν, τῷ καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά. (Non esagerare: tutto il bene sta nella giusta misura.) Ma quale abisso ci divide ancora dalla ragione!

Prescindendo dalla difficoltà morale, esiste un altro pericolo non indifferente e che può portare a complicazioni, particolarmente in individui con disposizioni patologiche: si tratta del fatto che i contenuti dell'inconscio personale (cioè proprio dell'Ombra) son collegati in modo indistinguibile con i contenuti archetipici dell'inconscio collettivo, e che quando l'Ombra diventa cosciente, essi in un certo qual modo portano a galla anche quelli. Ciò può provocare un effetto perturbante sulla coscienza, poiché una vivificazione degli archetipi mette a disagio anche il razionalista più gelido (anzi lui più degli altri). Egli teme infatti che la forma inferiore della convinzione, la superstizione lo sopraffaccia. In persone di tal fatta però, la superstizione si esprime nella sua forma più vera e propria soltanto qualora siano in uno stato patologico, non quando sono in grado di mantenere il controllo di sé. Essa può prendere allora la forma della paura di "diventar matti". Infatti, tutto ciò che una coscienza moderna non può definire, passa per malattia mentale. Bi-

sogna però riconoscere che i contenuti archetipici dell'inconscio collettivo assumono spesso nei sogni e nelle fantasie un aspetto grottesco e tremendo. E contro sogni d'angoscia vissuti in tutta la loro profondità, o contro rappresentazioni angosciose ossessive, non è immunizzata nemmeno la coscienza più razionale. La spiegazione psicologica di questi fenomeni, sui quali non si può sorvolare ignorandoli o tacendone, porta logicamente alle profondità della fenomenologia storico-religiosa: poiché la storia della religione nel senso più vasto di questo concetto (che comprende dunque anche mitologia, folclore e psicologia primitiva) rappresenta quel tesoro di formazioni archetipiche dalle quali il terapeuta può attingere parallelismi, confronti e commenti, destinati a tranquillizzare e illuminare la coscienza gravemente turbata nel suo orientamento. È infatti indispensabile dare alle immagini fantastiche che stanno di fronte alla coscienza in modo così estraneo, perfino così minaccioso, in certo qual modo un contesto che le renda più intelligibili. E ciò avviene nel modo migliore, l'esperienza lo insegna, ricorrendo al materiale comparativo della mitologia.

La seconda parte di questo volume offre un gran numero di questi esempi. Il lettore rimarrà particolarmente colpito dai numerosi rapporti esistenti tra il simbolismo onirico individuale e l'alchimia medievale. Ciò però, mi si creda, non è una prerogativa dei casi trattati, bensì un fatto generale del quale mi sono accorto soltanto dieci anni fa, perché soltanto allora ho cominciato a occuparmi seriamente del pensiero e del simbolismo dell'alchimia.

La terza parte di questo volume contiene un'introduzione al simbolismo dell'alchimia nei suoi rapporti con il cristianesimo e con lo gnosticismo. Nella sua qualità di mera introduzione, essa è naturalmente ben lungi dall'essere un'esposizione completa di questo campo complicato e oscuro – non si occupa infatti, fondamentalmente, che del parallelo Cristo-Lapis. È vero però che questo parallelo dà adito a un confronto delle rappresentazioni di meta dell'*opus alchymicum* con le fondamentali rappresentazioni cristiane: poiché le une e le altre sono supremamente importanti per la concezione e l'interpretazione delle immagini che appaiono nei sogni, e per i loro effetti psicologici. Quest'ultimo fatto ha importanza pratica per la psicoterapia, poiché non è raro che proprio i pazienti più intelligenti e più colti, cui il ritorno alla Chiesa è im-

possibile, vengano a contatto con materiali archetipici, e sottopongano al terapeuta problemi che non possono più esser superati e risolti con una psicologia a orientamento puramente personalistico. Anche la mera conoscenza della struttura psichica delle nevrosi non basta più in alcun modo poiché, non appena il processo tocca la sfera dell'inconscio collettivo, si ha a che fare con materiale "sano", cioè con i fondamenti universali della psiche, per quanto individualmente variata essa sia. A comprendere questi strati più profondi della psiche ci aiuta non solo la conoscenza della psicologia primitiva e della mitologia, ma anche, e in misura particolarmente rilevante, il conoscere gli stadi storici che hanno immediatamente preceduto la coscienza moderna. Da un lato è lo spirito della Chiesa che ha prodotto la coscienza attuale, dall'altro è la scienza, nei cui inizi si trova nascosto molto di ciò che non poteva essere accolto nella Chiesa stessa. Si tratta particolarmente di residui dello spirito antico e dell'antico sentimento della natura che non potevano venir estirpati, e che finirono col trovare asilo nella filosofia della natura del Medioevo. Come *spiritus metallorum* e come componenti del destino in astrologia, gli antichi dèi planetari sopravvissero a molti secoli cristiani.[13] Mentre nella Chiesa la differenziazione crescente del rito e del dogma allontanava la coscienza dalle radici naturali che essa ha nell'inconscio, l'alchimia e l'astrologia erano occupate indefessamente a evitare che il ponte di congiunzione con la natura, cioè con l'anima inconscia, cadesse in rovina. L'astrologia non faceva che ricondurre sempre nuovamente la coscienza a riconoscere la *heimarmene*, cioè la dipendenza del carattere e del destino da determinati momenti temporali; l'alchimia dava sempre nuovamente occasione di proiettare quegli archetipi che non potevano inserirsi senza attrito nel processo cristiano. È vero che l'alchimia si muoveva ai limiti dell'eresia, e che era proibita dalla Chiesa; d'altro canto però essa usufruiva della protezione efficace dell'oscurità della sua simbologia, che poteva sempre venir spiegata anche come un innocuo allegorismo. Indubbiamente, per molti alchimisti l'aspetto allegorico aveva una tal preminenza da farli vivere nella convinzione incrollabile di aver a che fare soltanto con corpi chimici. Ce n'erano però sempre altri ai quali ciò che importava nel loro lavoro di laboratorio era il "simbolo" e il suo effetto psichico. Come risulta dai testi, essi ne avevano piena co-

scienza, e in misura tale da bollare gli ingenui cercatori d'oro come bugiardi, imbroglioni e fuorviati. Essi proclamavano il loro punto di vista con assiomi del tipo: "Aurum nostrum non est aurum vulgi." Il loro lavoro con la materia era, è vero, un serio tentativo di penetrare nell'essenza delle trasformazioni chimiche; però era anche, e spesso in misura preponderante, la rappresentazione d'un processo "psichico" a decorso parallelo, che poteva con tanta maggior facilità venir proiettato nella chimica sconosciuta della materia in quanto si trattava di un processo naturale inconscio, proprio come la misteriosa trasmutazione della materia stessa. È appunto la problematica, che abbiamo descritto, del processo del divenire della personalità, il cosiddetto processo d'individuazione, quella che trova espressione nel simbolismo alchimistico.

Mentre ciò che maggiormente sta a cuore alla Chiesa è l'imitazione di Cristo, l'alchimista senza saperlo chiaramente o addirittura senza volerlo, nella solitudine e nell'oscura problematicità della sua opera, cade in balìa delle premesse inconsce che il suo spirito e la sua mente gli suggeriscono, poiché a differenza del cristiano non ha alcun punto dove potersi appoggiare, dove trovare modelli chiari e privi di ambiguità. Gli autori che studia lo provvedono di simboli dei quali egli crede di comprendere a suo modo il significato, ma che in realtà toccano e stimolano il suo inconscio. Gli alchimisti, ironizzando su sé stessi, crearono il motto "obscurum per obscurius". In questo modo finirono con l'abbandonarsi proprio a quel processo dal quale la Chiesa aspirava a salvarli, offrendo loro nelle sue rappresentazioni dogmatiche analogie di quello stesso processo: analogie che però, in stretto contrasto con l'alchimia, erano scisse dal legame con la natura, in quanto si ricollegavano alla figura storica del Redentore. Quell'unità dei quattro, quell'oro filosofico, quel *lapis angularis*, quell'*aqua divina* erano nella Chiesa la croce a quattro braccia, sulla quale l'Unigenito si era sacrificato storicamente una volta, e contemporaneamente per tutta l'eternità. Contrariamente alla Chiesa, gli alchimisti preferivano la ricerca mediante la conoscenza alla verità trovata per fede, benché in quanto uomini del loro tempo non pensassero certo di non essere buoni cristiani. Paracelso è in questo senso un esempio classico. In realtà però succedeva loro ciò che succede all'uomo moderno, il quale preferisce, o è necessariamente costretto a preferire, l'esperienza individuale originale alla credenza

nell'immagine o rappresentazione tradizionale. Ma il dogma non è una mera invenzione arbitraria o un miracolo che si effettua una volta soltanto, come viene descritto al comprensibile scopo di scinderlo da ogni nesso con la natura. Le rappresentazioni centrali cristiane hanno le loro radici in quella filosofia gnostica che per legge psicologica doveva svilupparsi proprio quando le religioni classiche cominciavano a divenire obsolete. Essa è basata sulla percezione dei simboli del processo d'individuazione inconscio, il quale si mette in moto sempre quando le rappresentazioni collettive superiori che dominano la vita umana cominciano a sgretolarsi. Esiste allora necessariamente un certo numero, non esiguo, di persone che vengono "afferrate", "possedute", più delle altre dagli archetipi numinosi i quali, per creare dominanti nuove, premono verso la superficie. Questa "possibilità di essere afferrati" si rivela si potrebbe dire senza eccezioni nel fatto che coloro che ne sono colpiti si identificano con i loro stessi contenuti archetipici, e che – non rendendosi conto che la parte loro imposta non è che l'effetto dei nuovi contenuti ancor da conoscere – li incarnano in modo esemplare nelle loro vite, ciò che fa di essi dei profeti e riformatori. In quanto il contenuto archetipico del dramma cristiano era in grado di esprimere soddisfacentemente l'inquietudine e le sollecitazioni dell'inconscio dei più, il *consensus omnium* lo elevò a verità generalmente valida, non però sulla base di un atto di giudizio, ma del fatto ben più efficace di questa "possibilità di essere irrazionalmente afferrati". Fu così che Gesù divenne l'immagine protettrice contro tutte quelle potenze archetipiche che minacciavano di possedere tutti. La lieta novella annunciava: "È accaduto, non vi accadrà più, a condizione che crediate in Gesù, nel Figlio di Dio!" Poteva invece accadere, e può accadere e accadrà a ognuno, qualora si disgreghi la dominante cristiana. Per questa ragione ci sono state sempre persone che di nascosto e per vie laterali, a prezzo della loro rovina o in nome della loro salvezza, non si accontentarono della dominante della vita cosciente, ma si misero in cerca di quell'esperienza originaria delle radici eterne e, soggiogate dal fascino dell'inconscio inquieto, si avviarono verso quel deserto dove, come Gesù, si imbatterono nel figlio delle tenebre, nell'ἀντίμιμον πνεῦμα. Così un alchimista (e si tratta di un chierico) prega: "Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus!" In queste parole si esprime probabilmente l'esperienza della *nigredo*,

della prima fase dell'opera, che veniva sentita come *melancholia*, e che corrisponde psicologicamente all'incontro con l'Ombra.

Se quindi la psicoterapia moderna si imbatte nuovamente negli archetipi vivificati dell'inconscio collettivo, si tratta della ripetizione di quel fenomeno osservato già spesso nei momenti di grande svolta religiosa, ma che si manifesta anche nell'individuo cui le rappresentazioni dominanti supreme non dicono più nulla. Un esempio ne è quel *descensus ad inferos* descritto nel *Faust* che, consciamente o inconsciamente, rappresenta un *opus alchymicum*.

La problematica dei contrari sollevata dall'Ombra ha una sua parte grande e decisiva nell'alchimia, poiché questa conduce, nella fase ultima dell'opera, all'unione dei contrari nella forma archetipica dello *hierós gámos*, delle "nozze chimiche". In queste, i contrari supremi nella forma del maschile e del femminile (come nello *yang* e nello *yin* cinesi) si fondono in un'unità che non contiene più opposizioni, e che è dunque incorruttibile. La premessa di ciò è naturalmente che l'*artifex* non si identifichi con le figure dell'*opus*, ma le lasci sussistere nella loro forma oggettivamente impersonale. Finché l'alchimia si affaccendava nei laboratori, si trovava in una condizione psichica favorevole: l'alchimista non aveva certo la possibilità di identificarsi con gli archetipi che via via affioravano, in quanto essi

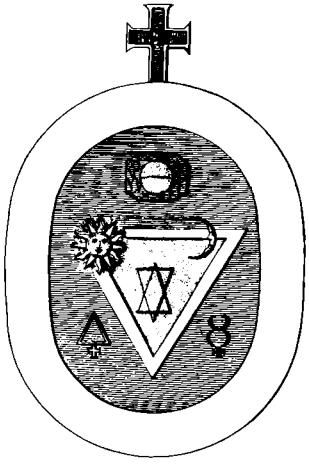


Fig. 3. Simbolo dell'opera alchimistica
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

erano proiettati tutti nella materia chimica. Lo svantaggio di questa situazione stava nel fatto che l'alchimista era obbligato a rappresentare la sostanza incorruttibile come un corpo chimico: un'impresa impossibile che finì col provocare la rovina dell'alchimia da laboratorio, al posto della quale subentrò la chimica. La parte psichica dell'opera però non sparì, ma si conquistò nuovi interpreti, come vediamo dall'esempio del *Faust* e dal rapporto, ricco di significato, esistente tra la moderna psicologia dell'inconscio e il simbolismo alchimistico.

Note

[1] È degno di nota il fatto che un teologo protestante, in un'opera sull'omiletica, abbia avuto il coraggio di esigere la totalità del predicatore dal punto di vista morale, e proprio facendo appello alla mia psicologia (vedi Händler).

[2] Nella valutazione dell'uomo ha ugualmente molto peso il dogma secondo cui siamo fatti a somiglianza di Dio, per non parlare dell'incarnazione.

[3] Che anche il diavolo possa prender possesso dell'anima, non sminuisce per nulla l'importanza di quest'ultima.

[4] Per questa ragione è psicologicamente del tutto impensabile che Dio sia l'"assolutamente altro", perché l'"assolutamente altro" non può essere mai ciò che per l'anima vi è di più familiare e più intimo, ossia appunto Dio. Psicologicamente esatte sono soltanto le enunciazioni sull'immagine di Dio paradossali o antinomiche.

[5] Vedi l'"anima naturaliter christiana" di Tertulliano (*Apologeticus*, XVII).

[6] Poiché qui si tratta del problema dello sforzo umano, prescindo dagli atti di grazia, che sono al di là della portata dell'uomo.

[7] Zöckler (vol. 16, p. 67) dà la definizione seguente: "Probabilismo viene chiamato generalmente quel modo di pensare che nella risposta a problemi scientifici si accontenta di un grado più o meno alto di probabilità. Il probabilismo morale, l'unico che ci riguardi in questa sede, consta nella massima di non regolarsi, in atti di autodecisione morale, secondo coscienza, ma secondo ciò che è probabilmente giusto, cioè secondo ciò che è raccomandato da qualche autorità, sia esemplare sia dottrinale." Il gesuita probabilista Escobar (morto nel 1669) sostiene per esempio la tesi che se la persona che si sta confessando si appella a un'opinione probabile come movente della sua azione, il confessore è tenuto ad assolverla, anche se non condivide quell'opinione. A proposito della domanda di quante volte durante la vita si sia tenuti ad amare Dio, Escobar cita una serie di autorità gesuite. Secondo un'opinione, basta una volta sola poco prima della morte; secondo un'altra: una volta all'anno, oppure una volta ogni tre o quattro anni. Egli stesso giunge alla conclusione che basta amare Dio una volta al primo risveglio della ragione, poi una volta ogni cinque anni, e infine un'ultima nell'ora di morte. Secondo la sua opinione, il gran numero e la varietà di dottrine morali costituiscono una prova fondamentale della benevolente provvidenza di Dio, "perché in questo modo il giogo di Cristo diventa così leggero" (*ibid.*, p. 68). Vedi a questo proposito anche Harnack, vol. 3, pp. 748 sgg.

[8] [Tiàmat: divinità femminile babilonese e assira, personificante l'oceano primordiale. Marduk: nome sumerico e babilonese del dio di Babilonia.]

[9] Il lettore troverà una raccolta di questi motivi mitici in Lang. Disgraziatamente la critica filologica avrà molto da obiettare su questo scritto, che rimane comunque degno di essere segnalato per la sua tendenza gnosticista.

[10] Vedi le illustrazioni di Wilhelm e Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957).

[11] *Contritio* è pentimento "perfetto". *Attritio* è pentimento "imperfetto" (*contritio imperfecta*, alla quale appartiene anche la *contritio naturalis*). La prima considera il peccato come il contrario del sommo bene; la seconda lo respinge per la sua malvagità e bruttura, e per paura del castigo.

[12] È del tutto naturale che davanti al tragico destino che è l'inevitabile concomitante della totalità, si ricorra a una terminologia religiosa, l'unica adeguata in questo caso. "Il mio inevitabile destino" significa una volontà demoniaca di avere proprio quel destino, una volontà che non coincide necessariamente con la mia volontà (la volontà dell'Io). Se però tale volontà si oppone all'Io, non si può fare a meno di sentire in essa una "potenza", cioè qualcosa di divino o di infernale. Chi accetta il proprio destino, lo chiamerà volontà di Dio; chi conduce una lotta estenuante e disperata contro il destino, vi vedrà piuttosto il demonio. In tutti i casi, questa terminologia è universalmente comprensibile, e per di più piena di significato.

[13] Ancora Paracelso parla di dèi nel *mysterium magnum*, in *Philosophia ad Athenienses*, in "Sämtliche Werke", a cura di K. Sudhoff e Matthiesen (Monaco e Berlino 1922-35) vol. 13, p. 387; e così anche il trattato di Abraham Eleazar, che è influenzato da Paracelso.

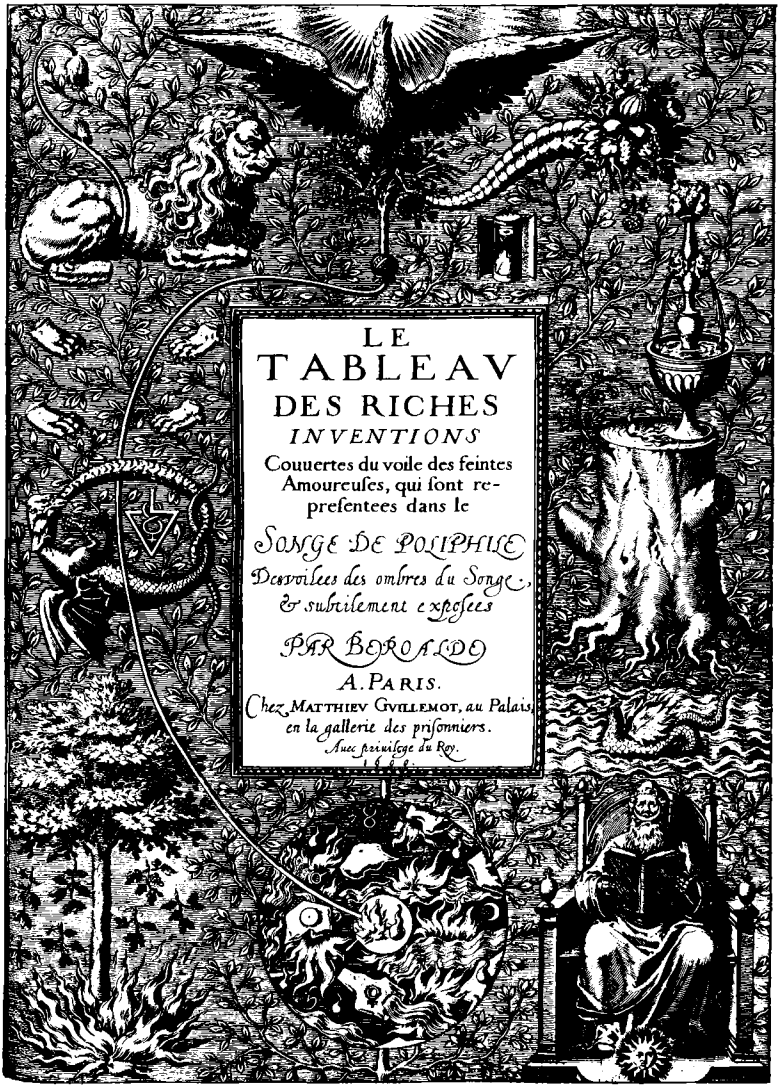


Fig. 4. Rappresentazione del processo simbolico che comincia nel caos e che termina con la nascita della fenice (della luce)
Frontespizio del *Songe de Poliphile*, a cura di Béroalde de Verville (1600)

Parte seconda

Simboli onirici del processo d'individuazione: contributo alla conoscenza dei processi dell'inconscio quali si manifestano nei sogni

... facilis descensus Averni;
Noctes atque dies patet atri ianua Ditis.
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.
Virgilio, Eneide, VI. 126-29

Capitolo 1

Considerazioni preliminari

1. *Il materiale*

Simboli onirici del processo d'individuazione sono le immagini di natura archetipica che si presentano in sogno e che descrivono il processo di centratura ovvero la formazione di un nuovo centro della personalità. Questo processo, nelle sue linee generali, è esposto nel mio scritto: *L'Io e l'inconscio* (1916/1928). Per determinate ragioni, spiegate in quel volume, ho dato a questo centro anche il nome di Sé, concetto che va inteso come totalità della psiche. Il Sé non è soltanto il punto centrale, ma anche l'estensione che comprende la coscienza e l'inconscio; è il centro di questa totalità, come l'Io è il centro della coscienza.

I simboli che tratto in questo studio non riguardano le molteplici

Fig. 5. Le sette vergini che si trasformano
Le songe de Poliphile (1600)

fasi e trasformazioni del processo d'individuazione, ma soltanto le immagini che si riferiscono esclusivamente e direttamente alla presa di coscienza del nuovo centro. Queste immagini appartengono a una determinata categoria che io designo come "simbolismo dei mandala". Nel *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957), in collaborazione con Richard Wilhelm, ho descritto questo simbolismo nei suoi particolari. Qui invece vorrei presentare una serie individuale di tali simboli in ordine cronologico. Il mio materiale è composto di oltre mille sogni e impressioni visive di un giovane dotato di cultura scientifica.[1] Ai fini di questo studio ho utilizzato i primi quattrocento sogni e visioni. Essi si distribuiscono approssimativamente lungo un periodo di dieci mesi. Per evitare ogni influenza da parte mia, una mia allieva, dottoressa in medicina, che a quei tempi era ai suoi inizi, ha intrapreso per mio incarico l'osservazione del processo. Ciò è avvenuto per cinque mesi di seguito. Poi il sognatore ha continuato le osservazioni da solo per altri tre mesi. Eccezion fatta per un breve colloquio all'inizio, prima di cominciare le osservazioni, non ho mai visto il soggetto durante i primi otto mesi. Fu così che trecentocinquantacinque dei quattrocento sogni (o visioni) avvennero al di fuori di ogni contatto personale con me. Soltanto gli ultimi quarantacinque ebbero luogo sotto mia osservazione. Non fu intrapresa alcuna interpretazione degna di nota, poiché il sognatore, in virtù della sua eccellente formazione scientifica e delle sue doti, non aveva bisogno di alcun aiuto da parte di terzi. Si trattava dunque di condizioni davvero ideali per un'osservazione e una registrazione aliene da pregiudizi.

Comincerò con l'esporre in sintesi i "sogni iniziali", in tutto ventidue, per mostrare come il simbolismo del mandala, che compare già molto presto, è inserito nel rimanente materiale onirico. Più tardi sceglierò, sempre mantenendo l'ordine cronologico, quei sogni che vertono specificamente sul mandala.[2]

Tutti i sogni, con poche eccezioni, sono stati riassunti: in certi casi fu estratta la parte contenente l'idea principale; in altri casi, tutto il testo è stato condensato e ridotto all'essenziale. Quest'operazione semplificatrice è servita non soltanto a eliminare lungaggini, ma anche allusioni personali e complicazioni, come esigeva la discrezione. In quest'intervento, non poco scabroso, ho evitato il più pos-

TAVOLA 2

L'armonia che governa i vari elementi della prima materia *rappresentata in un essere fantastico che incarna le varie congiunzioni dei quattro elementi*

Aurora consurgens (quindicesimo secolo), Zurigo, Zentralbibliothek

sibile e in tutta coscienza qualsiasi perturbazione arbitraria del senso. Ho dovuto usare questi stessi riguardi anche nell'interpretazione: per questo motivo si potrebbe aver l'impressione che certe parti dei sogni siano state omesse. Se non avessi sacrificato la completezza assoluta, non sarei stato in grado di pubblicare questa serie che, per intelligenza chiarezza e coerenza, è a mio parere quasi ineguagliabile. È dunque con un piacere particolare che esprimo qui la mia sincera gratitudine all'"autore" per il servizio che ha reso alla scienza.

2. *Il metodo*

Nei miei lavori e nelle mie conferenze ho sempre insistito sul fatto che nell'analisi e nell'interpretazione dei contenuti della psiche oggettiva [3] (i contenuti "inconsci"), è indispensabile rinunciare a qualsiasi opinione preconcetta. Non abbiamo ancora una teoria generale del sogno che consenta impunemente di procedere deduttivamente, come non abbiamo del resto il piacere di avere una teoria generale della coscienza che permetta di arrivare a conclusioni per deduzione. Le espressioni della psiche soggettiva, cioè della coscienza, non sono calcolabili che in minima parte, e non esistono metodi di dimostrazione teorica dai quali risulti in modo indiscutibile la necessità di un apparente legame causale. Tutt'al contrario, dobbiamo fare i conti con un'arbitrarietà e una "casualità" quasi assolute delle reazioni e azioni complesse della coscienza. E così non esiste nemmeno alcuna causa empirica, e tanto meno teorica, che ci faccia supporre che ciò non valga anche per le espressioni dell'inconscio. Queste ultime sono altrettanto varie, imprevedibili e arbitrarie quanto le manifestazioni della coscienza e devono quindi, come queste, essere oggetto di altrettanti modi variati di osservazione. Quando abbiamo a che fare con un'espressione cosciente, siamo in una condizione favorevole: ci viene rivolta la parola e ci viene offerto un contenuto intenzionalmente riconoscibile; nelle manifestazioni "inconsce", invece, non esiste alcun linguaggio diretto e adattato nel nostro senso; esiste unicamente un fenomeno psichico che ha apparentemente soltanto rapporti vaghissimi con i contenuti coscienti. Se l'espressione cosciente risulta incomprensibile, possiamo sempre chiedere cosa vuol

dire. Ma la psiche oggettiva è sempre estranea anche alla coscienza nella quale si esprime. Siamo dunque costretti ad applicare il metodo al quale si ricorre quando si tratta di leggere un testo frammentario. o che contenga parole sconosciute: si analizza il contesto. Dalla comparazione di una serie di passi del testo nei quali si trova la parola sconosciuta, può forse risultare un probabile significato. Il contesto psicologico dei contenuti onirici consiste di quel tessuto di associazioni nel quale l'espressione del sogno è naturalmente inserita. Teoricamente non si può saper nulla in anticipo di quel tessuto; praticamente, grazie a una vasta esperienza e all'esercizio, ciò è possibile. Ma un'analisi accurata non si appoggerà troppo alle regole del mestiere: il pericolo di illusione e di suggestione è troppo grande. Particolarmente nell'analisi di sogni isolati, questo saper prima, questo lavorare intorno a premesse basate su attese d'ordine pratico e probabilità generali, sono riprovevoli. È quindi assolutamente necessaria la regola seguente: dare in un primo tempo per sconosciuti ogni sogno e ogni singola parte del sogno, e procedere a un tentativo d'interpretazione soltanto dopo aver preso nota del contesto, inserendo nel testo del sogno il significato trovato per tramite del contesto, e vedendo se in questo modo diventa possibile una lettura scorrevole, e se si ottiene un senso soddisfacente. Ma in nessun caso bisogna aspettarsi che questo senso corrisponda a una qualsiasi attesa soggettiva: infatti è possibile, anzi è molto frequente, che ciò che il sogno dice sia sorprendentemente diverso da quello che ci si aspettava. Addirittura, il fatto che il significato del sogno così trovato corrisponda all'aspettativa dovrebbe costituire un motivo di diffidenza: perché di regola il punto di vista dell'inconscio è complementare o compensatorio rispetto alla coscienza,[4] e dunque inaspettatamente "diverso". Non nego affatto con ciò la possibilità di sogni "paralleli", cioè di sogni il significato dei quali coincida con l'atteggiamento della coscienza o lo sostenga. Ma essi sono, almeno secondo la mia esperienza, relativamente rari.

Questa posizione di massima verso il sogno sembra contraddire in pieno il metodo che ho seguito nell'indagine presente. Potrà sembrare infatti che io abbia "interpretato" i sogni senza prendere nella benché minima considerazione il contesto. Effettivamente non ho mai potuto farmi dare il contesto, perché questa serie di sogni non

Fig. 6. Figura materna sopraordinata alle dee del destino
Thenaud, *Traité de la cabale* (sedicesimo secolo)

vvenne (come ho detto) sotto mia osservazione. Procedo allora in erto qual modo come se fossi stato io stesso a sognarli, e dunque ome se fossi in grado di fornire io il contesto.

Questo modo di procedere, se applicato a sogni "isolati" d'una per- ona a me pressoché sconosciuta, costituirebbe un grosso errore tec- ico. Qui però non si tratta di sogni isolati, bensì di "serie" coerenti, ello svolgersi delle quali il significato si sviluppa lentamente, per

così dire da sé. La serie diventa allora il contesto fornito dallo stesso sognatore. È come se avessimo davanti a noi non "un" testo, ma parecchi testi destinati a chiarire in ogni loro parte i termini sconosciuti: la lettura di tutti i testi è così di per sé sufficiente a chiarire le difficoltà inerenti a ogni singolo testo. Inoltre, nel terzo capitolo di questa parte, si tratterà di un determinato archetipo che ci è già noto da tempo da altre fonti, ciò che renderà notevolmente più facile l'interpretazione. Naturalmente l'interpretazione di ogni singolo frammento è sostanzialmente ipotetica; ma lo sviluppo della serie totale ci offre tutti gli elementi necessari per correggere eventuali errori occorsi nell'interpretare i precedenti frammenti.

Naturalmente il sognatore, mentre era in osservazione da parte della mia discepola, non era stato informato di queste interpretazioni, e dunque non era prevenuto in alcun modo. Del resto, in base a una ricca esperienza, sono dell'opinione che la possibilità e il pericolo d'una posizione pregiudiziale vengano sopravvalutate. Come si sa per esperienza, la psiche oggettiva ha un'indipendenza estrema. Se non l'avesse, non potrebbe esercitare la sua funzione peculiare: la compensazione della coscienza. La coscienza è ammaestrabile come un pappagallo, non così l'inconscio. Per questa ragione sant'Agostino ringraziò il Signore di non averlo reso responsabile dei propri sogni. L'inconscio è un elemento psichico che si può addestrare soltanto apparentemente, e sempre a grande scapito della coscienza. È e rimane sottratto a qualsiasi arbitrio soggettivo, è e rimane una parte della natura che non può venir né corretta né corrotta. E i suoi segreti possono soltanto essere intravisti, non manipolati.

Fig. 7. L'Ouroboros, simbolo dell'eone
Orapollo, *Selecta hieroglyphica* (1597)

Note

[1] Osservo espressamente che non si tratta di cultura storica, filologica, archeologica ed etnologica. I riferimenti a materiale di questi campi sono inconsci al sognatore.

[2] Mandala (sanscrito) significa cerchio, anche cerchio magico. Il suo simbolismo comprende tutte le figure disposte in modo concentrico, delimitazioni d'un centro, rotonde o quadrate, e tutte le disposizioni radiali o sferiche – per ricordare soltanto qualcuna delle forme più importanti nelle quali il mandala si presenta.

[3] Vedi a proposito di questo concetto Jung, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea* (1931) e Wolff, pp. 36 sgg.

[4] Tralascio intenzionalmente una discussione dei concetti "complementare" e "compensatorio", che porterebbe troppo lontano.

Capitolo 2

I sogni iniziali

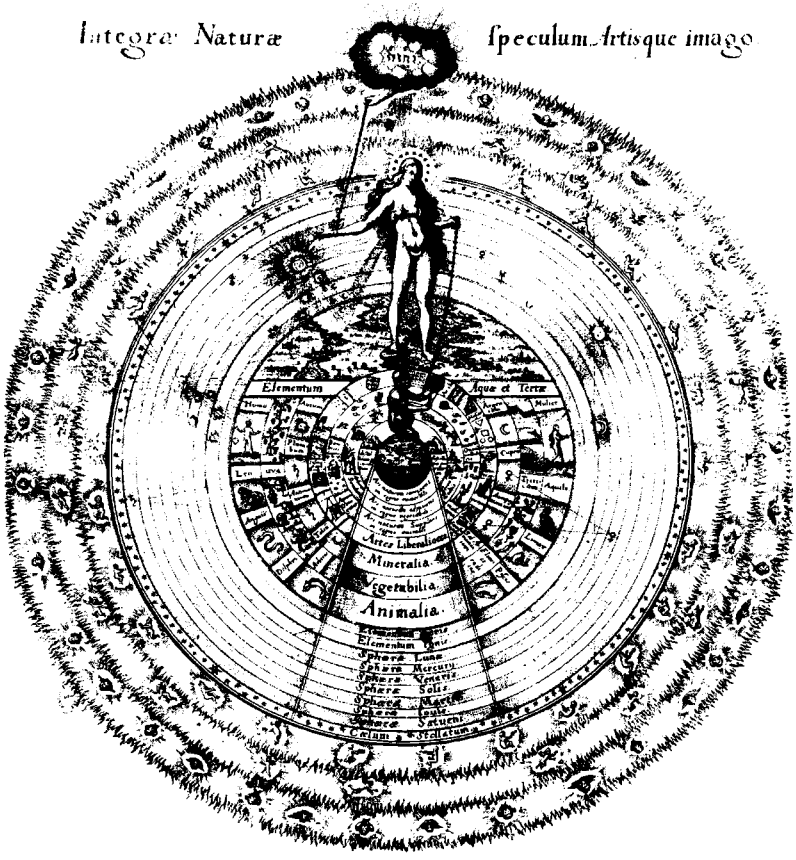


Fig. 8. La figura femminile è l'*anima mundi* (lunare) guidata da Dio e che guida a sua volta l'uomo
Fludd, *Utriusque cosmi* (1617)

1. *(Sogno)*

Il sognatore è in società, e congedandosi si mette in testa il cappello d'un'altra persona, anziché il suo.

Il cappello, nella sua qualità di ciò che copre la testa, ha in genere il significato di ciò che "simboleggia" la testa, il cervello. Come esiste per la sussunzione un modo di dire tedesco: "*alle Begriffe unter einen Hut bringen*" (mettere tutti i concetti sotto un solo cappello), così il cappello copre, a guisa di rappresentazione superiore, tutta la personalità e impartisce a questa il suo significato. L'incoronazione trasmette al sovrano la natura divina del sole, il cappello dottorale la dignità di scienziato, il cappello "d'un altro" la natura d'un altro. Meyrink [1] usa questo motivo nel *Golem*: l'eroe si mette in testa il cappello di Atanasio Pernath, e si trova coinvolto in una vita non sua. Nel *Golem* è senz'altro evidente che si tratta dell'inconscio, che trascina il protagonista in esperienze fantastiche. Voglio rilevare già qui il significato del parallelismo del *Golem*, ipotizzando che il cappello del sogno sia quello di un Atanasio, di un immortale, di un essere atemporale: va considerato infatti in questo modo l'uomo universale ed eterno, il quale si differenzia dall'individuo per così dire accidentale, che vive una sola vita. Il cappello, che cinge la testa, è rotondo come il disco solare della corona, e contiene perciò la prima allusione al mandala. Il sogno 9 di mandala (cap. 3, § 2) confermerà l'attributo dell'eterna durata; il sogno 35, il carattere di mandala del cappello. Come conseguenza generale dello scambio del cappello è lecito attenderci uno sviluppo analogo a quello del *Golem*, un manifestarsi cioè dell'inconscio. L'inconscio, con le sue figure, si erge già come un'ombra dietro il sognatore, insinuandosi nella coscienza.

2. *(Sogno)*

In treno, il sognatore si colloca con tutta la sua persona davanti al finestrino, precludendo la vista agli altri passeggeri. È costretto a spostarsi.

Il processo s'è messo in moto e il sognatore scopre che egli toglie la luce alle "persone che stanno dietro a lui", cioè alle componenti inconsce della sua personalità. Dietro non abbiamo occhi, quindi "die-

tro" è la regione dell'invisibile, dell'inconscio. Se il sognatore lascia libera la via alla finestra, ossia alla coscienza, il contenuto inconscio diverrà cosciente.

3. *(Impressione ipnagogica visiva)*

Sulla riva del mare. Il mare irrompe sulla terra, sommergendo tutto. Poi il sognatore si trova seduto su un'isola deserta.

Il mare è il simbolo dell'inconscio collettivo, perché sotto una superficie splendente cela profondità impensate.[2] Le persone dietro al sognatore, che sono un'oscura personificazione dell'inconscio, hanno fatto irruzione, come una marea, nella terraferma della coscienza. Queste irruzioni sono paurose e perturbanti, perché irrazionali e inspiegabili per la persona che le subisce. Denotano un'alterazione grave e importante della personalità, in quanto formano subito un penoso segreto personale, che estranea dal suo ambiente, isolandolo, colui che ne è colpito. Si tratta di qualcosa "che non si può dire a nessuno". Si teme di venir incolpati di anormalità psichica; e con una certa ragione, perché qualcosa di simile capita ai malati di mente. Comunque, c'è ancora molta distanza tra la percezione intuitiva di una tale irruzione e una sopraffazione patologica; il profano però non lo sa. Di regola, la conseguenza di un isolamento psichico dovuto a un segreto è una vivificazione dell'atmosfera psichica che si sostituisce al contatto con i propri simili, andato perduto. Essa dà adito a un'attivazione dell'inconscio e provoca fenomeni simili alle illusioni e allucinazioni determinate dalla solitudine, dei viaggiatori nel deserto, dei navigatori e dei santi. È probabile che il meccanismo di questi fenomeni possa venir spiegato energeticamente. I rapporti normali con gli oggetti del mondo circostante vengono mantenuti con un determinato dispendio di energia. Se il rapporto con l'oggetto è interrotto, ne deriva una "ritenzione" dell'energia, la quale a sua volta crea una formazione sostitutiva equivalente. Come, per esempio, il delirio di persecuzione nasce da un rapporto avvelenato dalla diffidenza, così, in sostituzione dell'animazione normale del mondo circostante, sorge una realtà illusoria nella quale, al posto degli uomini, si muovono ombre inquietanti e spettrali. Questa è la ragione per la quale, per gli uomini primitivi, le località deserte e squallide sono animate da "demoni" e da altre figure irreali.

4. *(Sogno)*

È circondato da molte figure femminili indistinte (vedi fig. 33). *Una voce dentro di lui dice: "Prima devo allontanarmi da mio padre."*

Qui si è prodotta una vivificazione dell'atmosfera psichica mediante "succubi", come si potrebbe dire con terminologia medievale. Vengono in mente le visioni di Antonio in Egitto, che Flaubert (nella *Tentazione di sant'Antonio*) ha descritto con tanta dottrina. L'elemento allucinatorio si esprime mediante la "sonorizzazione del pensiero". Le parole "prima devo" rinviano a un'apodosi che cominci con "per poter poi". Potrebbe essere, per esempio, "per poter poi seguire l'inconscio, cioè le lusinghe femminili" (fig. 9). Il padre come rappresentante dello spirito tradizionale, quale si esprime nella religione e nella comune concezione del mondo, ostacola la via. Tiene legato il sognatore alla coscienza e ai suoi valori. Il mondo maschile tradizionale con il suo intellettualismo e razionalismo si presenta come un impedimento, e da ciò si deve dedurre che l'inconscio, con cui il soggetto prende contatto, è in netto contrasto con le tendenze della coscienza, e che il sognatore prova già adesso, malgrado questo contrasto, una notevole inclinazione verso l'inconscio. L'inconscio non deve essere subordinato al giudizio razionalistico della coscienza; dev'essere invece un'esperienza viva *sui generis*. Ma ciò, naturalmente, non può essere accettato facilmente dall'intelletto, perché in questo modo si esige, anche se non un totale, almeno un parziale *sacrificium intellectus*. Inoltre il problema che viene così sollevato può essere solo difficilmente afferrato dall'uomo moderno; perché egli, da principio, non può concepire l'inconscio che come un'appendice inessenziale, in un certo qual modo irreale, della coscienza, e non come una particolare sfera d'esperienza di carattere autonomo. Nei sogni successivi questo conflitto si ripresenterà molte volte, finché verrà finalmente trovata la formula esatta per la correlazione coscienza-inconscio, e alla personalità sarà assegnata la sua posizione corretta, intermedia. Del resto un conflitto del genere non può esser risolto comprendendolo con la testa, ma unicamente attraverso un'esperienza viva. Ogni fase del processo deve essere vissuta. Non esistono interpretazioni o altri artifizi che possano servire a raggirare

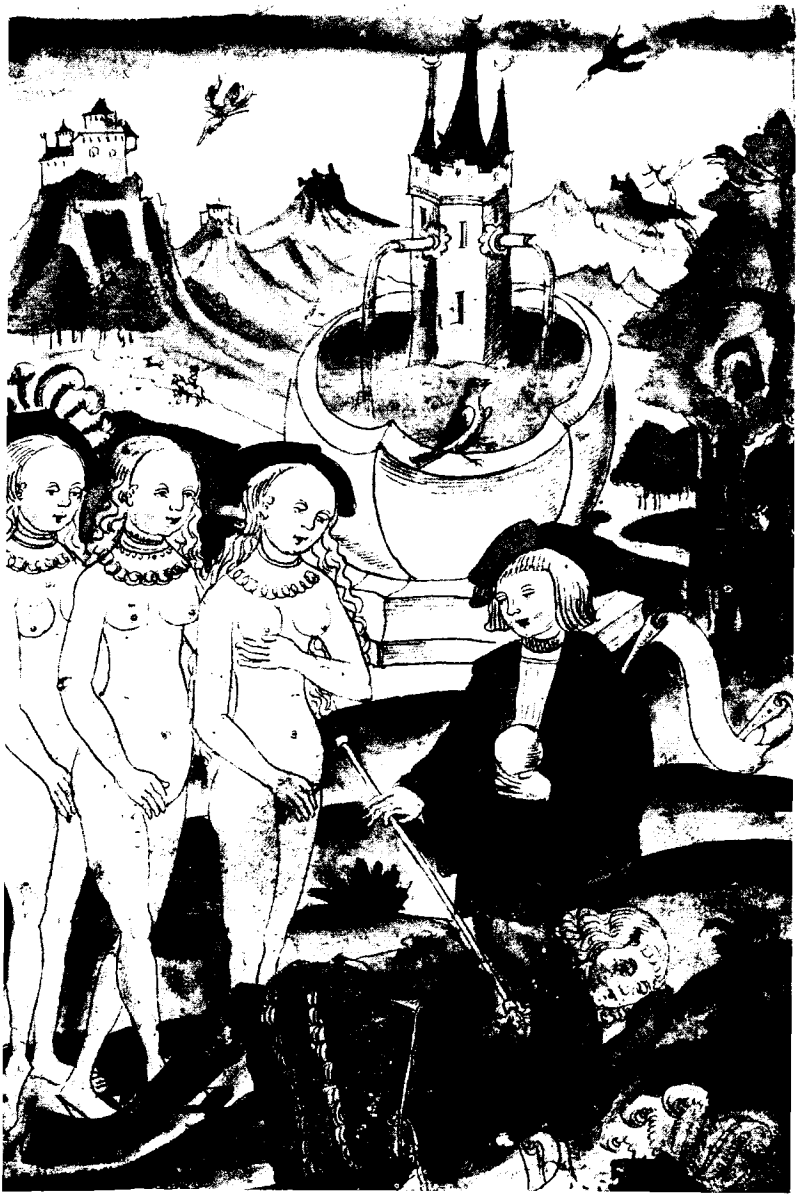


Fig. 9. Presumibilmente il risveglio del Re addormentato, nella forma del giudizio di Paride. È presente Ermete come psicopompo
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

con inganni queste difficoltà. L'unione di coscienza e inconscio può essere infatti raggiunta soltanto grado per grado.

La resistenza che la coscienza oppone all'inconscio e la sottovalutazione di quest'ultimo sono necessità di sviluppo storiche, senza le quali la coscienza non avrebbe mai potuto differenziarsi dall'inconscio. Ma la coscienza dell'uomo moderno s'è allontanata un po' troppo da quel fatto che è l'inconscio. Ha dimenticato perfino che la psiche non è affatto una nostra intenzione ma è, in massima parte, autonoma e inconscia. Per questa ragione, l'avvicinarsi dell'inconscio provoca nell'uomo civilizzato un terror panico, dovuto in gran parte alla minacciosa analogia con la malattia mentale. "Analizzare" l'inconscio come un oggetto passivo non sembra per nulla rischioso all'intelletto; al contrario, un'attività di questo genere sarebbe conforme all'aspettativa razionale. Ma lasciare che l'inconscio agisca per conto proprio e viverlo come una realtà è un fatto che supera tanto il coraggio quanto le possibilità dell'europeo medio. Egli preferisce semplicemente non comprendere questo problema. Per i deboli di spirito è anche meglio così; perché la cosa non è scevra di pericoli.

L'esperienza viva dell'inconscio è un segreto personale che si può comunicare soltanto difficilmente, e soltanto a pochissime persone; e questa è la ragione per la quale essa porta a quello stato di isolamento che abbiamo già menzionato. L'isolamento provoca però la vivificazione compensatoria dell'atmosfera psichica, e ciò è pauroso e perturbante. Le figure che appaiono qui sono femminili: un indizio della natura femminile dell'inconscio. Sono fate o sirene allettanti e lamie (figg. 10, 11, 12; vedi anche fig. 157) che turbano il viandante solitario e ne provocano lo smarrimento. In modo analogo, all'inizio della *nekyia*[3] nel *Polifilo*, fanno la loro comparsa le vergini seduttrici[4] (fig. 33). Una figura simile è la Melusina di Paracelso.[5]

5. *(Impressione visiva)*

Un serpente descrive un cerchio intorno al sognatore, il quale è radicato nel suolo come un albero.

Descrivere un circolo protettivo (fig. 13) è un antichissimo mezzo magico al quale ricorre chiunque abbia un progetto particolare e segreto. Con questo mezzo egli si difende dai *perils of the soul* che

Fig. 10. Melusina

Fig. 11. Melusina bicefala

Fig. 12. Sirena con maschera

Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

minacciano dall'esterno e che colpiscono chiunque si trovi isolato da un segreto. Oppure di questo mezzo ci si serviva fin dall'antichità per delimitare una zona come sacra e inviolabile, tracciando intorno ad essa il *sulcus primigenius*, per esempio nella fondazione di città [6] (fig. 31). Che il sognatore si trovi radicato nel centro del cerchio, è una compensazione del suo impulso quasi indomabile di fuggire davanti all'inconscio. Dopo questa visione egli prova un piacevole senso di sollievo; sollievo giustificato, perché gli è riuscito di creare un τέμενος [7] protettivo, una zona tabuica, nella quale gli diventerà possibile affrontare l'inconscio. Con ciò l'isolamento, che altrimenti sarebbe pauroso e perturbante, diventa intenzionale, acquista un senso conforme a uno scopo e perde il suo carattere ansiogeno.

6. *(Impressione visiva) (segue immediatamente 5)*

Una figura femminile velata è seduta su una scala.

Il motivo della donna sconosciuta, alla quale diamo il nome tecnico di Anima,[8] compare qui per la prima volta, e precisamente come personificazione dell'atmosfera psichica vivificata, ciò che

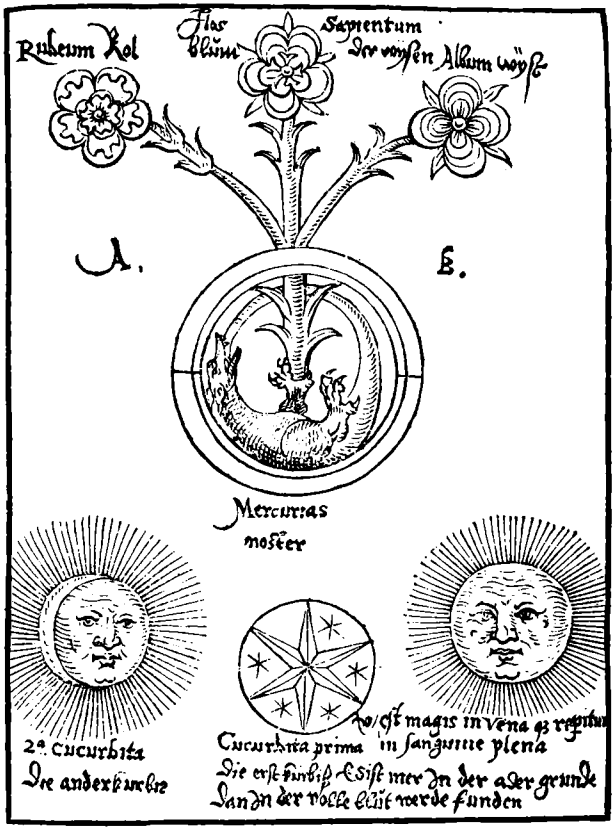


Fig. 13. "Drago che mangia la propria coda" (Ouroboros) come *materia prima* del processo alchimistico, con la rosa rosso-bianca, la *flos sapientum*. Sotto: *coniunctio solis et lunae*. Al centro: il *lapis philosophorum* come figlio
Reusner, *Pandora* (1588)

prima era espresso dal gruppo di figure femminili indistinte (sogno 4). D'ora in poi la figura della donna sconosciuta ritornerà in molti sogni. Personificazione significa sempre attività autonoma dell'inconscio. La comparsa d'una figura personale indica che l'inconscio comincia ad agire. Molto spesso l'attività di queste figure ha carattere "anticipatorio", nel senso che viene anticipata un'attività che il sognatore stesso eserciterà in seguito. In questo caso c'è l'accenno alla scala, dunque a un'ascesa o discesa (fig. 14).

Fig. 14. Il sogno di Giacobbe
Acquerello di William Blake

Poiché il processo che si svolge in questi sogni ha una sua analogia storica coi "riti d'iniziazione", non dovrebbe essere superfluo ricordare che in questi riti la scala planetaria a sette gradini ha un'importanza considerevole, come sappiamo per esempio da Apuleio. Le

iniziazioni del sincretismo della tarda antichità, già fortemente permeate di alchimia (vedi per esempio le visioni di Zosimo),[9] si occupano particolarmente dell'"ascendere", cioè della "sublimazione". L'ascesa viene rappresentata spesso anche da una "scala a pioli" (fig. 15); è questa la ragione per la quale in Egitto si metteva nella tomba una piccola scala per il *ka* dei defunti.[10] L'idea dell'ascesa attraverso le sette orbite dei pianeti significa il ritorno dell'anima alla divinità solare dove essa ha avuto origine, come è detto per esempio anche in Firmico Materno.[11] Per questa ragione il mistero di Iside, che troviamo descritto in Apuleio,[12] culmina in ciò che l'alchimia del primo Medioevo (la quale, attraverso la tradizione araba, risale direttamente allo spirito alessandrino) [13] chiama la *solificatio*: l'iniziando viene incoronato in quanto Elio.

7. *(Impressione visiva)*

La donna velata scopre il suo volto. Esso riluce come il sole.

La *solificatio* si compie sull'Anima. Questo processo corrisponde probabilmente all'*illuminatio*. Ora, questa rappresentazione per così dire mistica è in netto contrasto con l'atteggiamento razionalistico della coscienza la quale, come forma suprema dell'intelligenza e dell'intendimento, non conosce che il chiarimento intellettuale. Naturalmente, quest'atteggiamento non tiene mai conto del fatto che la conoscenza scientifica soddisfa soltanto quella punta estrema della personalità che sporge nel presente, non la psiche collettiva [14] che si protrae fin nel grigiore di tempi primordiali e che ha sempre bisogno di un rito particolare per poter essere collegata alla coscienza attuale. È chiaro dunque che si sta preparando un "rischiaramento dell'inconscio", che ha molto più carattere di *illuminatio* che di "spiegazione" razionale. La *solificatio* è infinitamente lontana dalla coscienza e le appare come qualcosa di chimerico.

8. *(Impressione visiva)*

Un arcobaleno che dovrebbe venir usato come ponte. Ma non bisogna passarvi sopra, bensì sotto. Chi passa sopra, cade e s'uccide.

Soltanto gli dèi riescono a passare sul ponte dell'arcobaleno; i mortali invece cadono e muoiono, perché l'arcobaleno non è che una bella apparenza tesa sopra il cielo; non è una via adatta per gli

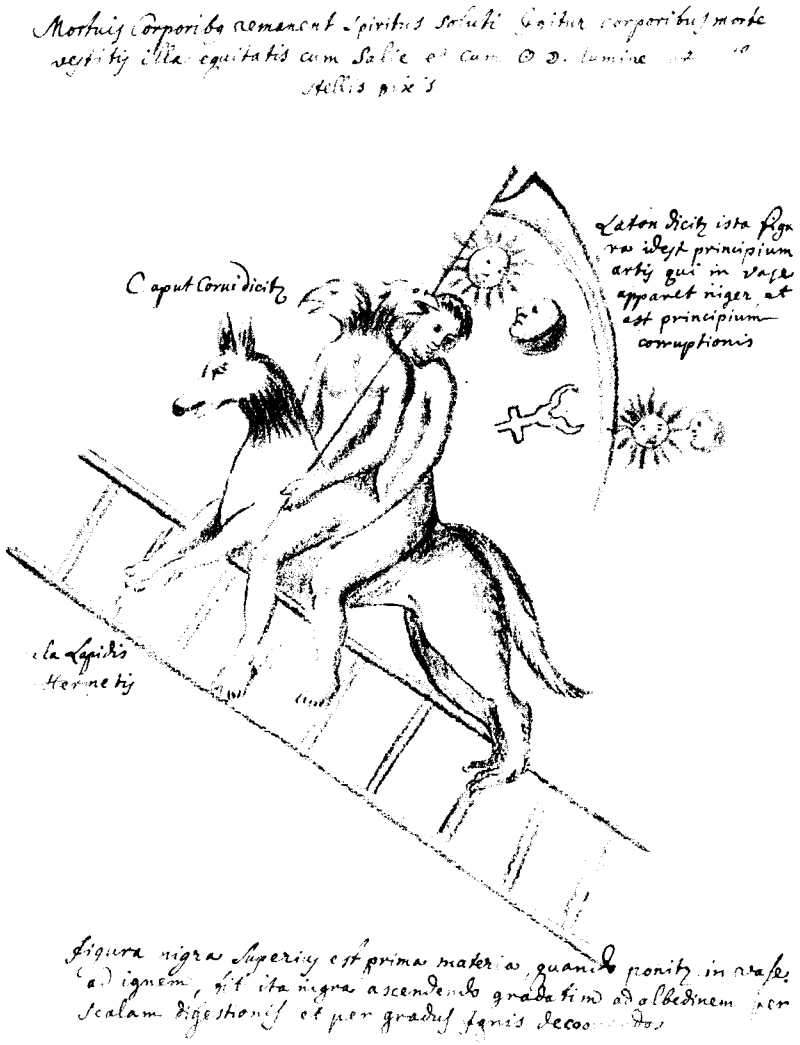


Fig. 15. La scala *lapidis* che rappresenta le fasi del processo alchimistico
Emblematical Figures of the Philosophers' Stone (diciassettesimo secolo)

uomini legati al loro corpo, i quali devono passare "sotto" (fig. 16). Sotto i ponti scorre però l'"acqua", che segue la sua china. Ritroveremo quest'indicazione più avanti.

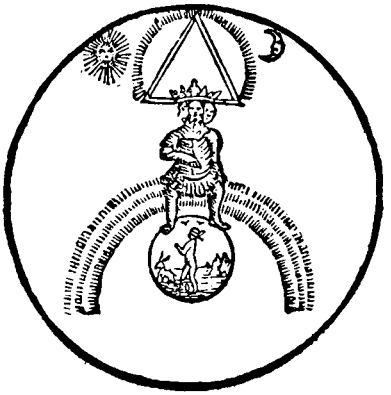


Fig. 16. Il *mercurius tricephalus* come Anthropos; sotto: l'uomo con gli occhi bendati, guidato dall'animale
Kelley, *Tractatus duo de lapide philosophorum* (1676)

9. *(Sogno)*

Una campagna verde, dove pascolano molte pecore. È il "paese delle pecore".

Questo sogno strano, per il momento poco trasparente, dovrebbe avere la sua origine in impressioni infantili, particolarmente in rappresentazioni religiose (che in questo contesto non sono troppo remote) del tipo: "Il Signore mi fa pascolare su un verde prato", o nelle allegorie protocristiane delle pecore e del pastore [15] (fig. 18). L'impressione visiva seguente conferma questa direzione.

10. *(Impressione visiva)*

Nel paese delle pecore c'è la donna sconosciuta che indica la via.

L'Anima, che ha già anticipato la *solificatio*, compare qui come psicopompo, colui che indica la strada [16] (fig. 19). La strada comincia nel paese dell'infanzia, cioè quando la coscienza razionale del presente non s'era ancora separata dall'anima storica, dall'inconscio collettivo. È vero che questa separazione è inevitabile, ciò nonpertanto essa determina un tale allontanamento da quella psiche primordiale crepuscolare da provocare una perdita d'istintività. Ne consegue atrofia degli istinti e quindi disorientamento nelle situazioni umane in generale. La separazione implica anche che il "paese

Fig. 17. L'*artifex* (o Ermete) come pastore di Aries e Taurus, che rappresentano gli impulsi primaverili, l'inizio dell'*opus*
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

dell'infanzia" rimanga definitivamente infantile, e diventi una fonte perenne di tendenze e di impulsi puerili. Naturalmente queste intrusioni sono oltremodo male accette alla coscienza, che le rimuove sistematicamente. Ma la sistematicità della rimozione serve unicamente a produrre un allontanamento ancora maggiore dalle origini, e incrementa l'assenza d'istinto fino a farla diventare assenza d'anima. La coscienza viene così completamente sommersa dagli infantilismi, o da essi deve difendersi continuamente e invano con cinici atteggiamenti senili o con amareggiata rassegnazione. Dobbiamo quindi renderci conto che per molti rapporti umani l'atteggiamento raziocinante della coscienza attuale è, malgrado i suoi indubbi successi, puerilmente disadattato e dunque ostile alla vita. La vita è

Fig. 18. Cristo come pastore
Mosaico del Mausoleo di Galla Placidia, Ravenna (424-451 circa)

inaridita e inibita, ed esige per questa ragione che si ritrovi, che si riscopra la fonte. Ma la fonte non può esser trovata se la coscienza non si degna di tornare al "paese dell'infanzia", per ricevere lì, come un tempo, l'insegnamento dell'inconscio. Puerile non è soltanto chi rimane bambino troppo a lungo, ma anche chi si separa dall'infanzia e crede che ciò che non vede non esista più. Chiunque però torni al "paese dell'infanzia", cade in preda al timore di diventare puerile, perché non sa che tutto ciò che è originariamente psichico ha un doppio volto: l'uno che guarda in avanti, l'altro indietro. È un volto ambiguo e perciò simbolico, come ogni realtà viva.

Nella coscienza siamo come su un culmine, su una vetta e crediamo, puerilmente, che la continuazione del cammino porti necessariamente ad altezze maggiori. È questo il ponte chimerico dell'arcobaleno. Per giungere alla cima seguente, bisogna prima scendere in quel paese dove le strade cominciano appena a dividersi.

11. *(Sogno)*

Una voce dice: "Ma se sei ancora un bambino."

Questo sogno costringe a riconoscere che anche una coscienza differenziata non ha fatto per nulla piazza pulita dell'elemento infan-

Fig. 19. L'"anima" come guida che mostra il cammino
Acquerello di William Blake: illustrazione del quarto canto del *Purgatorio* di Dante

tile, e che quindi si rende necessario un ritorno al mondo dell'infanzia.

12. *(Sogno)*

Un'escursione pericolosa con il padre e con la madre su e giù per molte scale.

La coscienza infantile è sempre legata a padre e madre, non è mai sola. Ritorno all'infanzia significa sempre ritorno a padre e madre, a tutto il peso del non-Io psichico rappresentato dai genitori, e alla sua storia lunga e gravida di conseguenze. Regressione significa dissoluzione nelle determinanti storiche, ereditarie, alla stretta delle quali ci si può sottrarre soltanto con estrema fatica. La preistoria psichica è proprio quello "spirito di gravità" che ha bisogno di gradini e di scale perché, a differenza dell'intelletto che è senza corpo e senza peso, non sa al caso prendere il volo. Il dissolversi nella molteplicità delle determinanti storiche è come uno smarrirsi, come una mancanza di direzione, in cui anche ciò che è giusto assume l'aspetto di un preoccupante errore.

Come abbiamo già detto, il motivo dei gradini e delle scale (figg. 14 e 15) allude al "processo" psichico di "trasformazione" e alle sue vicissitudini. Un esempio classico è dato da Zosimo col suo salire e scendere i quindici gradini di luce e di tenebre.[17]

Naturalmente non ci si può liberare dell'infanzia senza averne prima affrontato il problema molto a fondo, ciò che si sa già da lunga data grazie alle indagini di Freud. Una conoscenza solamente intellettuale non serve a nulla; efficace è soltanto un ricordare che sia anche un "rivivere". Nel rapido susseguirsi degli anni e nel flusso tumultuoso della scoperta del mondo, molto rimane irrisolto, in sospeso. Da ciò non ci si "libera", ci si "allontana" soltanto. Ritornando dunque, più tardi, ai ricordi d'infanzia, vi si trovano frammenti ancor vivi della propria personalità che si attanagliano, si avvincono a noi, ci permeano del sentimento degli anni passati. Quei frammenti sono però ancora fermi a uno stato infantile, son quindi forti e immediati. Soltanto dopo esser stati congiunti alla coscienza adulta, possono perdere il loro aspetto puerile e venire corretti. Questo "inconscio personale" deve sempre essere in primo luogo liquidato, risolto, portandolo a coscienza, perché in caso contrario non

si può dischiudere l'accesso all'inconscio collettivo. Il viaggio col padre e con la madre, che porta su e giù per molte scale, corrisponde a questa presa di coscienza di contenuti infantili non ancora integrati.

13. *(Sogno)*

Il padre esclama preoccupato: "Ecco il settimo!"

Con l'andar su e giù per le molte scale si è palesemente determinato un avvenimento che vien considerato "il settimo" (fig. 20). Il "Sette" corrisponde al gradino più alto, e sarebbe dunque, nel senso dell'iniziazione, ciò che si brama e desidera (fig. 28). Nel senso dello spirito tradizionale però, la *solificatio* è un concetto avventuroso, mistico, e confinante quindi con la pazzia, perché ad assurdità simili si credeva soltanto una volta, nei tempi bui di fumose superstizioni, mentre lo spirito chiaro e raffinato della nostra epoca illuminata ha superato di gran lunga nebulosità del genere, e al punto che soltanto nei manicomi si trovano illuminati di questa specie. Nessuna meraviglia dunque se il padre si preoccupa seriamente, al pari della gallina che ha covato uova d'anitra e ora si dispera per le tendenze acquatiche della sua prole. Se quest'interpretazione, che il Sette corrisponde al gradino supremo dell'illuminazione, è giustificata, il processo d'integrazione dell'inconscio personale dovrebbe con ciò, in via di massima, esser concluso. Ora dovrebbe cominciare a dischiudersi l'inconscio collettivo, ciò che spiegherebbe a sufficienza la preoccupazione del padre, nella sua qualità di rappresentante dello spirito tradizionale.

Comunque, questo ritorno al crepuscolo iniziale dell'inconscio non significa una rinuncia completa alla preziosa conquista dei padri, cioè alla differenziazione intellettuale della coscienza. Significa che al posto dell'intelletto deve subentrare l'"uomo", ma non quell'uomo che il sognatore immagina, bensì un uomo più armonioso o più completo. Ciò vuol dire però che nell'ambito della personalità dev'essere accolto di tutto, anche cose che per il momento al sognatore sembrano ancora penose, o addirittura impossibili. Il padre che esclama angosciato: "Ecco il settimo!" è una componente psichica del sognatore, e quindi l'apprensione del padre è l'apprensione del sognatore stesso. Perciò l'interprete deve pensare all'eventualità che il "settimo" non indichi soltanto una sorta di culmine,

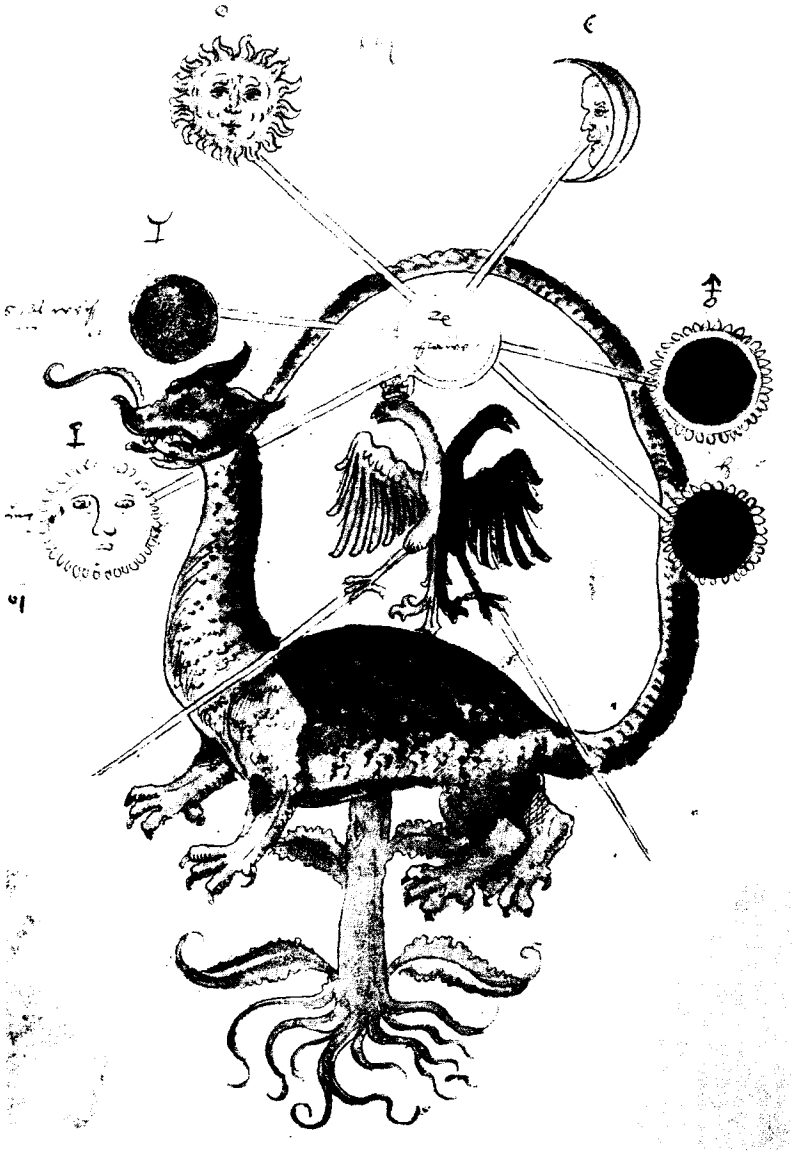


Fig. 20. I sei pianeti, uniti nel settimo, Mercurio, rappresentato come Ouroboros e come aquila bicipite (ermafrodita) rosso-bianca
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

ma anche qualcosa di sfavorevole. Incontriamo questo motivo, per esempio, nella fiaba di Pollicino e dell'orco. Pollicino è il minore di sette fratelli. È vero che la sua figura di nanerottolo e la sua astuzia sono inoffensive, ma è lui che conduce i fratelli nella capanna dell'orco, ciò che dimostra la sua doppia natura pericolosa di personaggio che porta bene e che porta male. Per dirla con altre parole: Pollicino è anche l'orco stesso. Fin dall'antichità i "Sette" sono le sette divinità planetarie (fig. 20); esse compongono quella che le iscrizioni delle piramidi chiamano *paut neteru*, una "compagnia di dèi" [18] (figg. 21 e 23). Benché una tal compagnia sia descritta come composta di nove figure, spesso gli dèi non sono nove, ma dieci, e a volte anche di più. Maspero dice [vol. 2, p. 245] che particolarmente il primo e l'ultimo della serie sono passibili di sviluppo, cioè che possono essere raddoppiati senza con ciò pregiudicare il numero nove. Qualcosa di simile accadde anche alla *paut* classica degli dèi greco-romani o babilonesi nell'epoca

Fig. 21. Le sette divinità planetarie nell'Ade
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

post-classica, quando gli dèi si ritirarono in parte nelle lontane costellazioni, in parte nei metalli all'interno della terra, degradati a demoni. Si scoprì allora che Ermete-Mercurio come dio ctonio della rivelazione e come spirito dell'argento vivo aveva una doppia natura, in seguito alla quale era concepito anche come ermafrodito (fig. 22). Come Mercurio, è il più vicino al Sole e ha quindi strettissima affinità con l'oro; come argento vivo però egli dissolve l'oro, e ne smorza così lo splendore solare. Per questa ragione, durante tutto il Medioevo è stato l'enigmatico oggetto delle speculazioni di filosofia della natura: talvolta era uno spirito servizievole, soccorrevole, un cosiddetto πάρεδρος (lett. assistente, compagno), o *familiaris*; talvolta era il *servus* o *cervus fugitivus*, uno spirito folletto [19] inganne-

Fig. 22. Mercurio nell'"uovo dei filosofi" (vaso alchimistico), sta ritto in piedi, in quanto *filius*, su sole e luna: un'allusione alla sua doppia natura. Gli uccelli denotano spiritualizzazione; i raggi di sole ardenti provocano la maturazione dell'*homunculus* nel vaso
Mutus liber (1677)

vole, evasivo, dispettoso, che faceva la disperazione degli alchimisti e aveva in comune col diavolo molti attributi: drago, leone, aquila, corvo, per non ricordare che i più importanti. Nella gerarchia alchimistica degli dèi, come *prima materia* occupa il posto più basso; come *lapis philosophorum* il più alto. Lo *spiritus mercurialis* (fig. 23) è la guida (Hermes Psychopompos, fig. 146) degli alchimisti e il loro seduttore: è la loro fortuna e la loro rovina. La sua doppia natura gli dà la facoltà di essere non soltanto il settimo, ma anche l'ottavo, quell'ottavo dell'Olimpo "a cui nessuno ancora pensava" (*Faust*, pt. 2).

Al lettore sembrerà forse strano che evochiamo un campo così remoto come questo dell'alchimia medievale. Ma l'"arte nera" non è poi così lontana da noi come pensiamo; da persona colta il sognatore avrà pur letto il *Faust*. Il *Faust* è un dramma alchimistico dalla prima all'ultima riga, anche se gli uomini colti di oggi non ne hanno che una vaghissima idea. Benché la nostra coscienza sia ben lungi dal comprendere tutto, l'inconscio registra invece le "antichissime e sacre" stranezze, e all'occasione favorevole le richiama alla mente. Al nostro sognatore sarà successo col *Faust* ciò che successe al giovane Goethe nel periodo di Lipsia, quando assieme alla signorina von Klettenberg, studiava Teofrasto Paracelso.[20] Fu allora che gli rimase impresso il misterioso quiproquò del Sette e dell'Otto, senza che la sua coscienza l'abbia mai decifrato – come noi crediamo di poter supporre. E che il ricordo del *Faust* non sia fuori luogo, ce lo mostrerà il sogno seguente.

14. *(Sogno)*

Il sognatore è in America, e cerca un impiegato con una barba a pizzo. Si dice che tutti abbiano un impiegato del genere.

L'America è il paese delle cose pratiche, dirette; non è certamente sospetta di eccentricità all'europea. Con molto senso pratico vi si cercherebbe di mantenere l'intelletto al rango di impiegato. È vero che ciò ha sapore di lesa maestà, e potrebbe esser rischioso. Perciò è rassicurante sapere che tutti (come è il caso in America) fanno le stesse cose. L'"uomo col pizzo" è il ben noto Mefistofele che Faust ha preso come "impiegato", e cui non è stato concesso di trionfare

Fig. 23. Il vaso mistico nel quale si uniscono le due nature (Sol e Luna, caduceo) per generare il *filius hermaphroditus*, l'Ermete Psicopompo; ai lati le sei divinità planetarie
Da un manoscritto del diciottesimo secolo, *Figurarum aegyptiorum secretarum*

definitivamente su Faust, benché questi si sia avventurato nel caos tenebroso della psiche storica e si sia immerso in quella vita mutevole, non scevra di pericoli, che sorge dalla pienezza del caos.

Come risultò da un'informazione chiesta in seguito, il sognatore stesso aveva riconosciuto nell'"uomo col pizzo" l'elemento mefistofelico. La versatilità dell'intelletto, nonché la sua facoltà inventiva e la sua inclinazione scientifica, sono attributi del Mercurio astrologico. L'uomo col pizzo rappresenta dunque l'intelletto, che qui viene presentato dal sogno come un vero e proprio spirito *familiaris*, servizievole, anche se un po' pericoloso. Con ciò l'intelletto è retrocesso dal rango supremo che deteneva da principio al secondo posto, e al tempo stesso è marchiato col segno del demonismo. Non che sia diventato demoniaco solo ora – lo era già prima, ma il sognatore non s'era accorto di esser posseduto dall'intelletto che tacitamente riconosceva come istanza suprema. Ora ha la possibilità di dare un'occhiata un po' più da vicino a questa funzione che prima s'era comportata da dominante indiscussa e decisiva della sua vita psichica. Potrebbe dire con Faust: "Questo dunque era il nocciolo della faccenda!" Mefistofele è l'aspetto diabolico di ogni funzione psichica che si sia liberata dalla gerarchia della totalità fino ad assurgere a indipendenza e dominio assoluto (fig. 36). Ma quest'aspetto è percepito soltanto quando, come nel sogno, la funzione viene separata e oggettivata (o personificata).

È divertente costatare che l'"uomo col pizzo" si trova anche nella letteratura alchimistica, e precisamente nel *Güldener Tractat vom philosophischen Stein* [21] del 1625, cioè in una delle "parabole" che esso contiene e che Herbert Silberer ha analizzato dal punto di vista psicologico nel suo *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914). In compagnia dei vecchi filosofi dalla barba bianca si trova un giovane con un "pizzo nero". Silberer è indeciso se vedere in questa figura il diavolo.

Mercurio come argento vivo si adatta eccellentemente a caratterizzare l'intelletto "fluido" (cioè mobile) (fig. 24). Mercurio è per gli alchimisti talvolta uno *spiritus*, talvolta un'acqua, l'*aqua permanens*, la quale a sua volta non è altro che l'*argentum vivum*.

15. *(Sogno)*

La madre versa dell'acqua da un bacile all'altro. (Soltanto in occasione del sogno 28 il sognatore si ricorderà che il bacile appartiene

Fig. 24. Tutte le attività presiedute da Mercurio
Manoscritto di Tubinga (1400 circa)

a sua sorella). *Quest'azione viene eseguita con grande solennità; essa ha infatti un'importanza estrema per l'ambiente del sognatore. Successivamente questi viene ripudiato dal padre.*

Qui incontriamo nuovamente il motivo dello scambio (vedi sogno 1). Una cosa vien messa al posto di un'altra. Il "padre" è stato liquidato; ora comincia l'azione della "madre". Come il padre rappresenta la coscienza collettiva, lo spirito tradizionale, così la madre rappresenta l'inconscio collettivo, la fonte dell'"acqua di vita" [22] (fig. 25). (Vedi il significato materno della πηγή,[23] del *fons signatus*,[24] come attributo di Maria ecc.: fig. 26.) L'inconscio inverte la localizzazione delle forze vitali, ciò che è indizio di un cambiamento di ottica. Quanto il sognatore ha ricordato più tardi ci dà la possibilità di riconoscere chi sia qui l'origine della fonte di vita: è la "sorella". La madre è partecipe di un ordine superiore al figlio, la sorella invece fa parte del suo stesso ordine. La de-

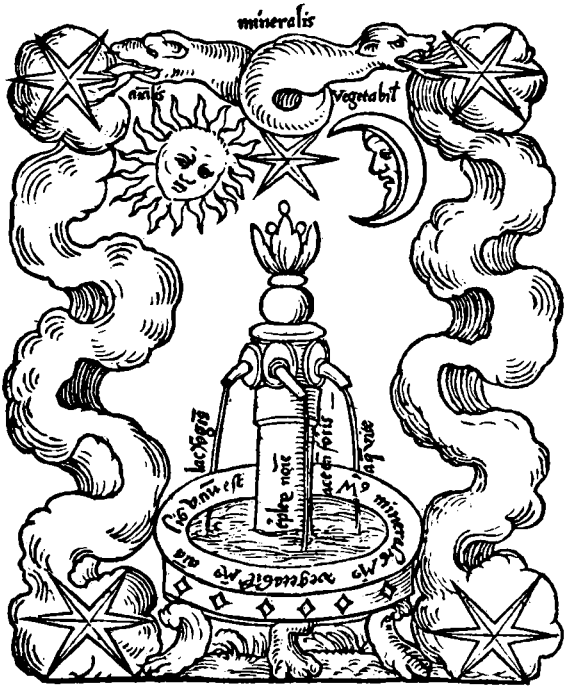


Fig. 25. La fontana di vita come *fons mercurialis*
Rosarium philosophorum (1550)

gradazione dell'intelletto libera così il sognatore dal dominio dell'inconscio, e quindi dall'infantilismo. È vero che anche la sorella è un residuo del passato; ma dai sogni successivi sapremo definitivamente che essa è la portatrice dell'immagine dell'Anima. Per questa ragione ci è lecito supporre che il trasferire l'acqua di vita sulla sorella significa in fondo che *la madre è stata sostituita dall'Anima*.[25]

L'Anima diventa così il fattore dispensatore di vita, diventa una realtà psichica che ha una posizione di incompatibilità rispetto al mondo paterno. Chi mai sarebbe in grado, senza mettere a repentaglio la propria salute mentale, di affidare la condotta della propria vita alle direttive provenienti dall'inconscio, premesso che esista veramente qualcuno capace di immaginare una cosa del genere? Ma se questo qualcuno esiste, costui comprenderà senz'altro quale mostruosa offesa per lo spirito tradizionale significhi una conversione siffatta, particolarmente e soprattutto per quello spirito che nella Chiesa s'è ammantato d'un corpo terreno. È stato questo sottile spostamento del punto di vista psichico che ha provocato per esempio l'intenzionale misteriosità degli alchimisti antichi, e che ha tenuto a battesimo le più varie eresie. È quindi logico che per questa colpa il padre ripudi il sognatore, in altri termini che lo "scomunichi". (Va detto che il sognatore è cattolico.) Chi riconosce la psiche nella sua realtà e ne fa, se non altro, un fattore morale codeterminante, offende lo spirito tradizionale che da secoli regolamenta dall'esterno, sia con le istituzioni sia con la ragione, la vita psichica. Non che l'istinto irrazionale si ribelli *eo ipso* contro la ferma struttura dell'ordine: si pensi che esso stesso, per la sua regolarità interna, è una formazione di solidissima struttura, e che è inoltre la causa prima creatrice di ogni ordine e coesione. Ma proprio perché questa base è creativa, ogni ordine che da essa sorga, anche nella sua forma "più divina", è transitorio, passeggero. Lo stabilire l'ordine e il dissolvere ciò che è stabilito sono, malgrado l'apparenza esterna contraria, sottratti in definitiva all'arbitrio umano. Il segreto è che ha realmente vita soltanto ciò che può anche sopprimersi da sé. È bene che queste cose siano difficilmente comprensibili e che godano quindi di una salutare segretezza, perché attirano con troppa facilità le menti deboli e le fanno cadere in confusione. Il dogma, sia esso di natura religiosa, filosofica o scientifica, offre una protezione efficace, e la scomunica, vista dalla prospettiva sociale, è una conseguenza utile e necessaria.

Fig. 26. Maria circondata dai suoi attributi (il giardino quadrato recinto da una siepe, il tempietto rotondo, la torre, la porta, il pozzo a carrucola e la fontana zampillante, nonché la palma e il cipresso, alberi di vita: tutti simboli femminili)
Immagine devozionale del diciassettesimo secolo

L'acqua che la madre, l'inconscio, versa nel bacile dell'Anima, è un simbolo eccellente della vitalità dell'essenza psichica (vedi anche fig. 152). Gli antichi alchimisti non si stancavano d'inventare per essa sinonimi espressivi. La chiamavano *aqua nostra, mercurius vivus, argentum vivum, vinum ardens, aqua vitae, succus lunariae* ecc., intendendo con ciò caratterizzare, contrariamente all'obbligata incorporeità dello spirito astratto, un'essenza viva, cui non è estranea la materialità. L'espressione *succus lunariae* indica con sufficiente chiarezza l'origine notturna, e tanto *aqua nostra* quanto *mercurius vivus* denotano la terrestrità della fonte (fig. 27). *L'acetum fontis* è un'acquaforte potente, che da un lato dissolve tutte le cose create e dall'altro conduce alla più duratura delle formazioni: il misterioso Lapis.

Queste analogie potrebbero dar l'impressione di esser tirate per i capelli. Ma rimando il lettore ai sogni 13 e 14 del prossimo capitolo, nei quali questa simbologia viene ripresa.[26] L'importanza, avvertita dal sognatore stesso in questo sogno, che l'azione ha "per l'ambiente circostante" indica la portata collettiva del sogno; indica anche che si tratta di una decisione che ha un'influenza estrema sull'atteggiamento del sognatore.

La tesi secondo cui "extra ecclesia nulla salus" si basa sul fatto che un'istituzione è una via sicura e praticabile con mete stabilite, visibili e indicabili, e che quindi fuori di essa non si possono trovare altre strade e mete. Non bisogna sottovalutare l'effetto sconvolgente di questo sentirsi perduti nel caos, anche se si sa che tale smarrimento è la *conditio sine qua non* di ogni rinnovamento dello spirito e della personalità.

16. *(Sogno)*

Un asso di fiori. Vicino a esso compare un sette.

L'asso, in quanto rappresenta l'1, è la carta più bassa e però di valore più alto. L'asso di fiori, per la sua forma a croce, rinvia al simbolo cristiano.[27] Per questa ragione, in Svizzera, il fiore (delle carte) viene chiamato anche *Chrüüz* (croce). Al tempo stesso il fatto che i petali siano tre allude alla trinità del Dio "uno". Il più basso e il più alto segnano l'inizio e la fine, l'alfa e l'omega.

Dopo, e non prima dell'asso di fiori, compare il sette. Dunque il senso sarà probabilmente: Concetto cristiano di Dio, e poi i sette

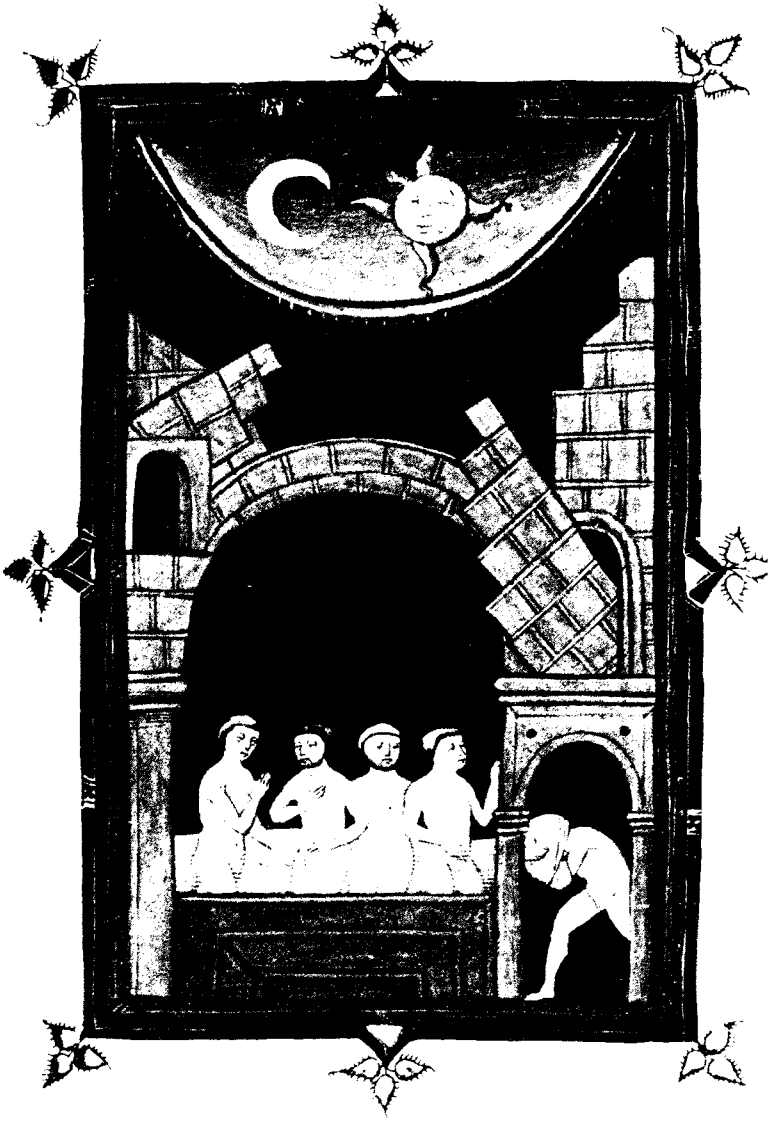


Fig. 27. L'influsso rigeneratore della congiunzione sole-luna sul bagno
Codex 1, Biblioteca Ambrosiana

(stadi). Le sette fasi simboleggiano la trasformazione (fig. 28). Questa ha inizio col simbolo della trinità della croce e, stando agli accenni arcaicizzanti contenuti nei sogni 7 e 13, culminerebbe nella *solificatio*. Ma qui questa soluzione non è accennata. Ora però conosciamo dal Medioevo, oltre alla regressione all'antico Elio, tentata ancora invano da Giuliano l'Apostata, un altro passaggio. Intendo riferirmi al passaggio alla "rosa", espresso dalla formula "per crucem ad rosam" e condensato nella "rosacroce" del tardo Medioevo, in cui l'essenza della solarità discende dal Sol celeste nel fiore, risposta terrestre al volto del sole (fig. 29). (La qualità solare è sopravvissuta nel simbolo del "fiore d'oro" dell'alchimia cinese.)[28] Un'ultima eco sentimentalistica della "rosa" è probabilmente il "fiore azzurro" dei romantici, che molto romanticamente volge lo sguardo verso il passato, verso il Medioevo dai chiostri decrepiti, ma che al tempo stesso, nella sua bella terrestrità, umilmente esprime qualcosa di nuovo. Anche il fulgore dorato del sole dovette adattarsi a discendere, e trovò la sua analogia nel fulgore dell'oro terrestre che, come *aurum nostrum*, almeno per gli spiriti più sottili era lontano dalla grossolana materialità del metallo.[29] Per essi, l'oro era indubbiamente di natura simbolica, e veniva quindi caratterizzato con attributi come *vitreum* o *philosophicum*. La sua analogia solare troppo spiccata fu forse anche la causa che gli impedì di assurgere alla massima dignità filosofica, attribuita invece al *lapis philosophorum*. Perché ciò che trasforma è superiore a ciò che è trasformato, e il potere di trasformare è una delle qualità magiche della miracolosa pietra. Dice il *Rosarium* (p. 223): "Perché la nostra pietra, cioè l'argento vivo occidentale, che si è posta sopra l'oro e lo ha vinto, è quella che uccide e vivifica."[30] Per ciò che riguarda il significato "filosofico" del Lapis, il seguente brano d'un trattato attribuito a Ermete è particolarmente illuminante: "Comprendete, figli dei saggi, ciò che dice questa preziosissima pietra... e la mia luce supera ogni luce e le mie virtù trascendono tutte le virtù... Io genero la luce, ma anche le tenebre appartengono alla mia natura..."[31]

17. (Sogno)

Dopo un lungo vagabondare, il sognatore trova sulla strada un fiore azzurro.

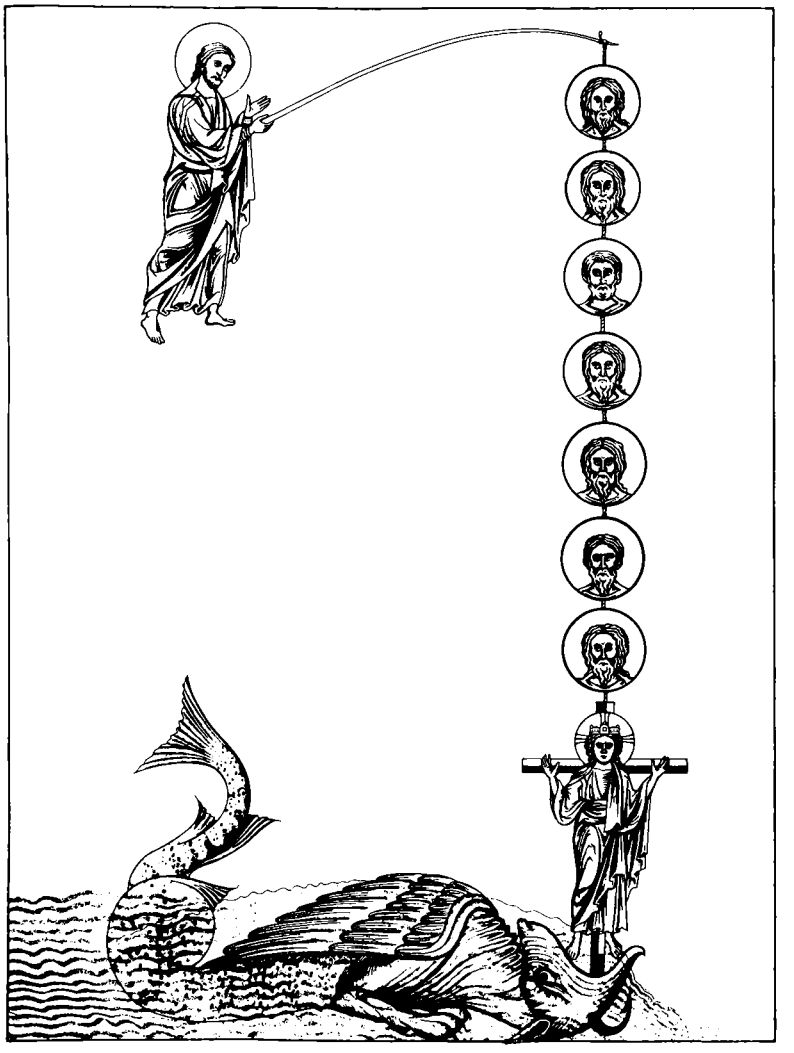


Fig. 28. Cattura del Leviatano con la canna da pesca settepartita della tribù di Iesse, col Crocifisso come esca
Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum* (1180 circa)

Il vagabondare è un vagare per strade senza meta, e per questa ragione è anche una ricerca e una trasformazione: ed ecco che lungo la strada, involontariamente, il sognatore s'imbatte in un fiore azzurro,

Fig. 29. Rosa a sette petali come allegoria dei sette pianeti, delle sette fasi di trasmutazione
Fludd, *Summum bonum* (1629)

accidentale figlio della natura, ricordo amabile d'un'epoca lirica e romantica, nato in una stagione in cui la visione scientifica del mondo non si era ancora dolorosamente scissa dal mondo dell'esperienza reale, o meglio, quando questa scissione era appena agli inizi e lo sguardo era rivolto all'indietro, a quello che già si presentava come passato. Il fiore è di fatto come un accenno amichevole, un *numen* dell'inconscio, che mostra a chi è stato privato della via sicura e dell'appartenenza a ciò che per gli uomini significa salvezza, il luogo e il momento in cui egli può incontrare fratelli e amici in spirito, e trovare quel germe che vorrebbe veder svi-

Fig. 30. La rosa bianco-rossa, il "fiore d'oro" dell'alchimia, come luogo di nascita del *filius philosophorum*
Ripley Scrowle (1588)

luppato anche in sé stesso. Ma per il momento il sognatore non ha nemmeno una lontana intuizione dell'oro solare che connette il fiore innocente ai riprovevoli misteri dell'alchimia e alla blasfema idea pagana della *solificatio*. Il "fiore d'oro dell'alchimia" (fig. 30) è infatti a volte anche un fiore "azzurro", il "fiore di zaffiro dell'ermafrodito".[32]

18. *(Sogno)*

Un uomo gli offre nella mano aperta monete d'oro. Il sognatore però le getta per terra indignato: poi subito si pente profondamente della sua azione. Dopo, in uno spazio ben delimitato, ha luogo uno spettacolo di varietà.

Qui il fiore azzurro comincia a rivelare le sue implicazioni. L'"oro" si offre, e vien rifiutato con indignazione. Ma è comprensibile che l'*aurum philosophicum* possa essere mal interpretato. Però subito dopo nasce il pentimento d'aver ripudiato il mistero prezioso e di aver dato così una risposta inesatta alla domanda della sfinge. Un fatto simile

accade anche al protagonista del *Golem* di Meyrink: il fantasma gli offre una manciata di semi di grano, ed egli li rifiuta. La materialità grossolana del metallo giallo col suo odioso sapore di base monetaria, e l'aspetto modesto, non certo appariscente, dei semi, rendono comprensibile questo rifiuto; questa è anche la ragione per la quale è così difficile trovare il Lapis, perché esso è *exilis*, non appariscente, insignificante, perché "in via ejectus invenitur",[33] perché è la merce più a buon mercato che si trova dappertutto, "in planitie, in montibus et aquis". Esso ha in comune questo aspetto "ordinario" col gioiello di Spitteler nel *Prometeo ed Epimeteo*,[34] ed in seguito a questo suo aspetto che non viene riconosciuto da tutti coloro che "sanno come va il mondo". Ma il "lapis in via ejectus" potrebbe anche diventare *angularis*, e l'intuizione di questa possibilità provoca il pentimento violento del sognatore.

Fa parte della banalità dell'aspetto esteriore che l'oro diventi moneta, cioè che venga coniato, impresso, valutato. Applicato alla psiche, sarebbe ciò che Nietzsche ripudia in *Zarathustra*: il dare nomi alle virtù. Plasmandolo e dandogli un nome, l'essere psichico viene dissolto in unità monetizzate, valutate. Ma ciò è possibile soltanto in quanto esso è anche una pluralità innata, un cumulo di unità ereditarie non integrate. L'uomo naturale non è un Sé, ma massa e particella nella massa, qualcosa di collettivo al punto da non esser nemmeno sicuro del proprio Io. Per questo ha bisogno, fin dai tempi più antichi, dei misteri della trasformazione che lo fanno diventare "qualcosa" e che in questo modo lo strappano alla psiche collettiva, animale, che è pura e semplice pluralità.

Se però questa pluralità insignificante dell'uomo "dato" è ripudiata, respinta, anche la sua integrazione, il suo divenire un Sé diventano impossibili.[35] E ciò significa morte spirituale. Non la vita vissuta in sé e per sé, ma anche saputa, è la vera vita. Soltanto la personalità unificata può sperimentare la vita, non quell'evento scomposto in aspetti parziali che anche si autodefinisce uomo. La pericolosa pluralità, alla quale allude già il sogno 4, vien compensata dalla visione 5, e precisamente quando il serpente traccia il cerchio magico protettivo, delimitando così la zona tabuica (vedi anche fig. 13), un *temenos* (fig. 31). In modo analogo e in una situazione analoga riappare qui il simbolo del "temenos", che adesso unisce i "molti" in

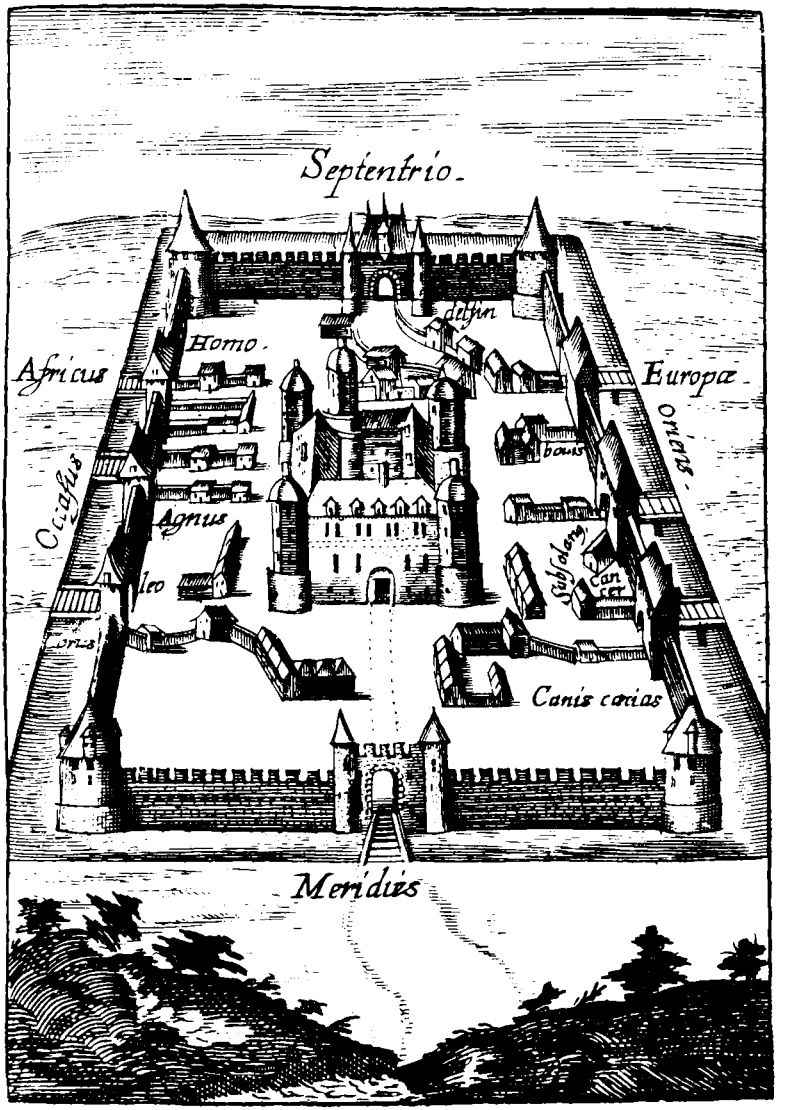


Fig. 31. La città simbolica, come centro della terra, con le sue mura protettrici disposte in quadrato, è un tipico *temenos*
Maier, *Viatorium* (1651)

un'azione d'insieme: una riunione che nel suo aspetto superficiale ha il carattere d'un divertimento, ma che ben presto perderà questo

suo carattere esilarante. Il "dramma satiresco" diventerà "tragedia". Secondo ogni analogia, il dramma satiresco era una rappresentazione misterica, e si può supporre che il suo scopo, come dappertutto, fosse il ricollegamento dell'uomo alla linea dei suoi antenati naturali, e quindi alla fonte della vita: allo stesso modo si supponeva che il raccontare storielle sconce, l'αἰσχρολογία delle dame ateniesi durante i misteri di Eleusi, fosse vantaggioso alla fertilità della terra.[36] (Vedi anche il resoconto di Erodoto delle esibizioni in occasione delle feste di Iside a Bubasti.)

Per il momento però, per il sognatore, l'accenno al significato compensatorio del "temenos" rimane oscuro. È naturale che lo preoccupi molto più il pericolo di morte spirituale, evocato dall'aver ripudiato le connessioni storiche.

19. *(Impressione visiva)*

Un teschio. Il sognatore vuole allontanarlo col piede, ma non gli riesce. Il teschio si trasforma gradatamente in una sfera rossa, poi in una testa di donna che emana luce.

I monologhi davanti al teschio del *Faust* e dell'*Amleto* ricordano l'assurdità sconvolgente, la mancanza di senso dell'esistenza umana, quando solo la riveste il "pallore del pensiero". Infatti sono state le opinioni e i giudizi tradizionali a far sì che il sognatore rifiutasse l'offerta malcomprensibile e troppo poco appariscente. Ma mentre egli tenta di difendersi dalla visione sinistra, il teschio si trasforma in una sfera rossa, che crediamo di poter considerare come un'allusione al sole nascente, perché subito dopo si trasforma in una testa lucente di donna, che ricorda immediatamente la visione 7. È evidente che qui ha avuto luogo una "enantiodromia".[37] Dopo il ripudio, l'inconscio si fa avanti con tanta maggior forza: prima con l'antico simbolo dell'unità e della divinità del Sé, il sole; poi trasformandosi nel motivo della donna sconosciuta che personifica l'inconscio. Questo motivo non include naturalmente solo l'archetipo dell'Anima, ma anche il rapporto con la donna reale, che da un lato è personalità umana, dall'altro ricettacolo di essenza psichica ("bacile della sorella", vedi sogno 15).

Nella filosofia neoplatonica, l'anima ha un rapporto esplicito di affinità con la forma sferica. La sostanza dell'anima è depositata

intorno alle sfere concentriche dei quattro elementi sopra il cielo di fuoco.[38]

20. *(Impressione visiva)*

Un globo; su questo sta la donna sconosciuta e adora il sole.

Quest'impressione è un'amplificazione della visione 7. Il ripudio del sogno 18 significa evidentemente un annullamento di tutto lo sviluppo avvenuto fino a quel momento. Per questa ragione si presentano nuovamente i simboli iniziali, anche se in forma amplificata. Tali enantiodromie sono caratteristiche delle serie di sogni in genere. Senza l'intervento della coscienza, l'inconscio persisterebbe in uno stato di ondeggiamento sterile, come il tesoro del quale si racconta che impiega nove anni, nove mesi e nove notti per venire alla superficie, ma che se nell'ultima notte non viene scoperto, ripiomba in basso per ricominciare il giuoco da principio.

Il globo deriva probabilmente dall'idea della sfera rossa. Ma mentre questa corrisponde al sole, il globo è piuttosto un'immagine della terra sulla quale l'Anima sta in adorazione del sole (fig. 32). Con ciò Anima e sole vengono distinti, e si allude al fatto che il sole caratterizza un principio diverso da quello dell'Anima. Quest'ultima infatti è una personificazione dell'inconscio. Il sole invece è un simbolo della fonte di vita e della totalità ultima dell'uomo (come accennato nella *solificatio*). Ora, il sole è un simbolo antico ancora molto vicino a noi. Sappiamo anche che i cristiani dei primi secoli facevano una certa fatica a distinguere l'ἥλιος ἀνατολῆς (il sole che sorge) da Cristo.[39] L'Anima del sognatore sembra essere ancora un'adoratrice del sole; essa è cioè essenzialmente antica, per la ragione che la coscienza con il suo atteggiamento razionalistico si è occupata poco o niente di lei, e non le ha dato quindi la possibilità di modernizzarsi (o meglio di cristianizzarsi). È come se la differenziazione dell'intelletto, che per merito della scolastica proviene e si propaga dal Medioevo cristiano, avesse indotto l'Anima a regredire nell'antichità. Il Rinascimento ce ne offre prove a sufficienza; la più chiara è la *Hypnerotomachia* di Polifilo,[40] che incontra dalla Regina Venere la sua Anima, Donna Polia, libera da ogni influenza cristiana, ma dotata di tutte le *virtutes* antiche. A ragione quell'epoca ha ritenuto il *Polifilo* un libro di misteri.[41] Con quest'Anima

Fig. 32. La *coniunctio solis et lunae*. La vergine bianca è in piedi sulla luna (?)
Trismosin, *Splendor solis* (1582)

ci immergiamo dunque nell'antichità. Io non considererei errata la tesi secondo cui l'enantiodromia *ex effectu* prima descritta è un tentativo di eludere, con il ripudio, quest'ambigua e inverosimile regressione all'antichità. Certe dottrine fondamentali, essenziali, della filosofia alchimistica si ricollegano testualmente al sincretismo della tarda antichità, ciò che fu dimostrato con grande ricchezza di prove, per esempio da Ruska [1931] a proposito della *Turba philosophorum*. Per questa ragione, allusioni all'alchimia evocano automaticamente un odore d'antichità, e fanno quindi supporre una regressione a livelli pagani.

Non è forse superfluo rilevare a questo punto con molta insistenza che coscientemente il sognatore non ha la più pallida idea di tutto ciò. Nell'inconscio però egli è immerso in questi grovigli di idee che si esprimono anche storicamente, e si comporta quindi nei suoi sogni come se conoscesse a fondo questi singolari sviluppi della storia dello spirito. In realtà egli è inconsciamente un esponente dello sviluppo psichico autonomo, esattamente come un alchimista medievale o un antico neoplatonico. Si potrebbe dunque, *cum grano salis*, scrivere la storia attingendo al proprio inconscio, come a un testo oggettivamente esistente.

21. *(Impressione visiva)*

Il sognatore è circondato da ninfe. Una voce dice: "Noi siamo sempre esistite. È che tu non ti sei accorto di noi" (fig. 33).

Qui la regressione risale più indietro ancora, verso non misconoscibili rappresentazioni antiche. Contemporaneamente viene riesumata la situazione del sogno 4, e quindi anche quella del rifiuto del sogno 18 che ha portato all'enantiodromia cautelativa della visione 19. Certo, l'immagine qui è amplificata dal riconoscimento allucinatorio che si tratta d'uno stato di fatto che è da sempre esistito, anche se finora è passato inosservato. Con questa costatazione la psiche inconscia viene congiunta come coesistente alla coscienza. Nel sognatore il fenomeno della "voce" ha sempre il carattere definitivo e indiscutibile di αὐτὸς ἔφα,[42] la voce enuncia cioè una verità o una condizione che non possono più esser messe seriamente in dubbio. Il fatto che sia avvenuta una presa di contatto con tempi lontani, con stati profondi della psiche, viene accettato dalla persona-

Fig. 33. Polifilo circondato da vergini
Le songe de Poliphile (1600)

lità inconscia del sognatore, e si comunica, in forma d'un relativo senso di sicurezza, anche alla coscienza.

La visione 20 rappresenta l'Anima come adoratrice del sole. Lì è come se fosse uscita dalla sfera (o dalla forma sferica: fig. 32). Ma la prima forma sferica è il teschio. Secondo un'antica concezione, la testa, o il cervello, è la sede dell'*anima intellectualis*. Per questa ragione il recipiente alchemico deve essere rotondo come la testa, affinché ciò che nasce nel recipiente sia ugualmente "rotondo", ossia semplice e perfetto, come l'*anima mundi*.[43] Il coronamento dell'opera è la produzione del "rotondo", che sta al principio (come *materia globosa*: fig. 34; vedi anche figg. 115, 164, 165) e alla fine (come oro). A questo dovrebbe riferirsi l'accenno a quanto è sempre esistito. Il carattere regressivo della visione si manifesta anche nel fatto che qui nuovamente, come nel sogno 4, si presentano molte figure di donna. Questa volta però esse sono caratterizzate come antiche, ciò che è indizio di una regressione storica (come l'adorazione del sole della visione 20). La scomposizione dell'Anima in parecchie

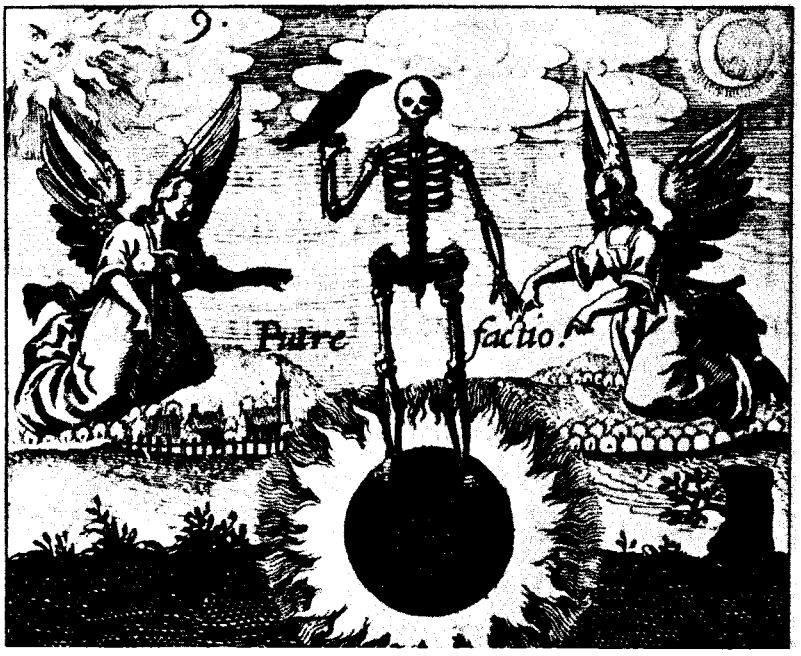


Fig. 34. Il "nero" (*nigredo*) in piedi sul "rotondo" o *sol niger*
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

figure è equivalente a una dissoluzione nell'indeterminato, cioè nell'inconscio, ed è quindi da supporsi che alla regressione storica si accompagni una dissoluzione relativa della coscienza (un processo che si può osservare, portato al suo estremo, nella schizofrenia). La dissoluzione della coscienza, l'*abaissement du niveau mental*, per usare un termine di Janet, si avvicina a uno stadio mentale primitivo. Un parallelo di questa scena delle ninfe è costituito dalla regio *nymphidica* di Paracelso, menzionata nel trattato *De vita longa* come situazione originaria e iniziale del processo d'individuazione.[44]

22. *(Impressione visiva)*

Nella foresta vergine. Un elefante è piuttosto minaccioso. Poi un grande antropoide o orso o uomo delle caverne minaccia di assalire il sognatore con la clava (fig. 35). *Improvvisamente appare l'"uomo col pizzo": fissa con lo sguardo l'assalitore in modo tale da farlo ri-*

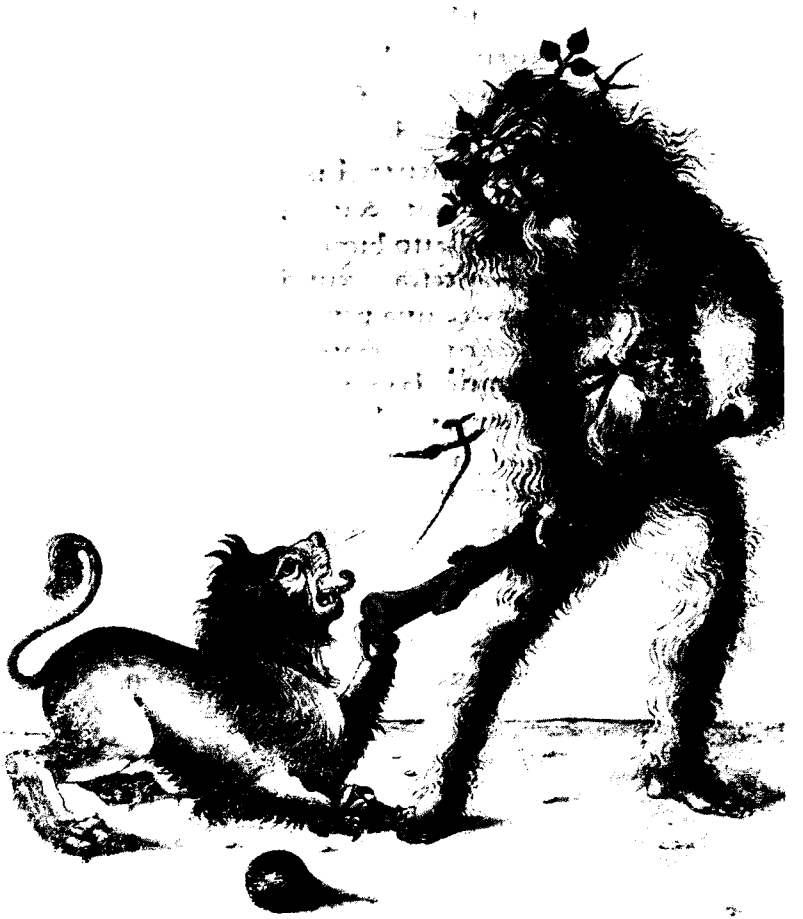


Fig. 35. L'"uomo selvaggio" nella versione medievale
Vaticano (quindicesimo secolo)

manere impietrito. Il sognatore però ha una gran paura. La voce dice: "Tutto dev'essere retto dalla luce."

La pluralità di ninfe si è scomposta in elementi ancora più primitivi; questo significa che la vivificazione dell'atmosfera psichica si è considerevolmente intensificata, e da ciò dobbiamo dedurre che l'isolamento dell'individuo dai suoi contemporanei è proporzionalmente aumentato. È facile ricollegare questo maggior isolamento

alla visione 21, dove l'unione con l'inconscio veniva costatata e accettata come un dato di fatto. Questo dato di fatto, che dalla prospettiva della coscienza è oltremodo irrazionale, costituisce un segreto che va custodito assai gelosamente: è naturale che non ci si possa metter d'accordo sul suo diritto d'esistenza con nessuna delle persone reputate ragionevoli. Chiunque tentasse di farlo, sarebbe inesorabilmente classificato pazzo completo. Questa è la ragione per la quale il deflusso d'energia nel mondo circostante è considerevolmente ridotto e ne risulta un sovrappiù di energia da parte dell'inconscio: donde l'anormale aumento dell'autonomia delle figure inconsce che giunge fino all'aggressione e a una paura reale. Quel che era prima il divertente spettacolo di varietà di personaggi inconsci comincia a divenire assai inquietante. Del resto, non è difficile ricorrere ad abbellimenti estetici accettando le ninfe arcaicizzanti, poiché dietro a queste figure graziose non sospettiamo affatto il mistero dionisiaco dell'antichità, il dramma satiresco e la sua tragica implicazione: il sanguinoso squartamento del dio diventato animale. Si pensi che ci volle un Nietzsche per mettere a nudo in tutta la sua debolezza la visione scolastica che gli europei hanno dell'antichità! E cosa ha significato per lui Dioniso! Credo che occorra prendere sul serio ciò che egli dice a suo proposito, anzi, ciò che è accaduto a lui stesso. Non v'è dubbio che nello stato prodromico della sua fatale malattia, egli sapesse che gli era stata assegnata la truce sorte dello Zagreo. Dioniso significa l'abisso della dissoluzione veemente, appassionata, di ogni particolarità umana in ciò che l'anima primordiale ha di divino e di animale: un'esperienza benefica e terribile, alla quale un'umanità ben protetta dalla propria cultura crede di essere scampata, fino al momento in cui le riesce di scatenare una nuova orgia di sangue, della quale poi a loro volta tutti i benpensanti si meravigliano, dandone la colpa al capitalismo, all'industria bellica, agli ebrei, alla massoneria.[45]

Come "deus ex machina" soccorrevole appare in scena all'ultimo momento l'amico col pizzo, e scongiura per incanto la minaccia di annientamento da parte dell'antropoide fatale. Chi sa quanto la tranquilla curiosità di Faust davanti ai fantasmi antichi della Notte di Valpurga deve all'aiuto della presenza di Mefistofele e al suo punto di vista *matter-of-fact*! Sarebbe da augurare a più d'uno che si ricordi in tempi utile della riflessione scientifica o filosofica, di

TAVOLA 3

L'alchimista arabo Senior (decimo secolo), intento a consultare le tavole di Ermete. La figura del Vecchio Saggio che tiene sulle ginocchia il Libro dei segreti appare anche nel frontespizio del Poliphile *(vedi fig. 4 nel testo). L'ampolla del piedestallo racchiude l'elisir; le aquile, gli archi e le frecce alludono a due fasi dell'opus: sublimazione e fissazione*

Aurora consurgens (quindicesimo secolo), Zurigo, Zentralbibliothek

Fig. 36. Il diavolo come spirito aereo ed empio intelletto
Delacroix, illustrazione per il *Faust*, prima parte

quell'intelletto del quale tanto male si è detto. Chi lo insulta, desta il sospetto di non aver vissuto ancora quelle esperienze che potevano mostrargli a cosa l'intelletto veramente serva, e per quali ragioni l'umanità con inaudita fatica abbia forgiato quest'arma. Ci vuole una strana mancanza di contatto con la vita per non rendersene conto. È vero che l'intelletto è il diavolo (fig. 36), ma questi è lo "strano figlio del caos", colui che più di qualsiasi altro

dobbiamo ritenere dotato della facoltà di trattare efficacemente con la propria madre. L'esperienza dionisiaca dà al diavolo, che cerca lavoro, lavoro a sufficienza: perché il confronto con l'inconscio che ne risulta supera ampiamente le fatiche di Ercole, almeno mi sembra, in quanto solleva un mondo di problemi che l'intelletto non è riuscito a risolvere nemmeno nei secoli, ragion per cui più volte è andato in vacanza per ricrearsi con compiti più facili. Questa è probabilmente la causa per la quale l'anima viene dimenticata così spesso e a lungo, e questa dovrebbe essere anche la causa per la quale l'intelletto si serve così facilmente di parole magiche apotropaiche quali "occulto" e "mistico", e vorrebbe far credere anche agli intelligenti di aver detto con esse qualcosa.

La voce dichiara infine: "Tutto dev'essere retto dalla luce!", e intende probabilmente con ciò la luce della coscienza "illuminata", l'*illuminatio* vera, onestamente aquisita. I fondi oscuri dell'inconscio non devono più esser negati per ignoranza e con ragionamenti sofistici che mal dissimulano una volgare paura, e tanto meno venir dichiarati inesistenti con razionalizzazioni pseudoscientifiche; piuttosto si tratta di ammettere che nell'anima esistono cose delle quali abbiamo una conoscenza insufficiente, o delle quali non sappiamo nulla, e che posseggono almeno quello stesso grado di realtà che hanno tutti gli oggetti del mondo fisico. In fondo non comprendiamo nemmeno questi, e ciò nonpertanto essi impressionano i nostri corpi nel modo più persistente. Un'indagine che affermi

Fig. 37. Il fiore a sette petali
Boschius, *Symbolographia* (1702)

del suo oggetto che è improprio, irreale e "nient'altro che...", non ha mai portato nessun contributo alla conoscenza.

L'intervento attivo dell'intelletto inizia una nuova fase nel processo inconscio: il confronto della coscienza con le figure della donna sconosciuta (Anima), dell'uomo sconosciuto (Ombra), del Vecchio Saggio ("personalità mana"),[46] e con i simboli del Sé. Di questi ultimi si occuperà il prossimo capitolo.

Note

[1] [Gustav Meyrink (1868-1932): scrittore austriaco.]

[2] Il mare è un frequentissimo luogo di nascita delle visioni (cioè di irruzioni di contenuti inconsci); così per esempio la grande visione dell'aquila nel quarto libro di Esdra, 11. 1, sorge dal mare, e la visione dell'"Uomo" (ἄνθρωπος: 13. 3. 25 e 51) "dal cuore del mare". Del mare è detto (13. 51): "Come nessuno può indagare e sapere cosa si celi nella profondità del mare, così nessuno di coloro che abitano sulla terra può vedere mio figlio" ecc.

[3] *Nekyia*, νεκυία da νέκυς (cadavere), titolo dell'undicesimo canto dell'*Odissea*, è il sacrificio funebre per evocare dall'Ade i defunti. *Nekyia* è dunque un termine adatto per il "viaggio nell'Ade", la discesa nel mondo dei morti, ed è usato in questo senso anche da Dieterich (1913) nel suo commento al Codice di Akhmim, che contiene un frammento apocalittico del vangelo di Pietro. Esempi tipici sono la *Divina Commedia*, la "Notte di Valpurga classica" del *Faust*, i racconti apocrifi delle discese all'inferno di Cristo ecc.

[4] Vedi l'edizione francese del *Songe du Poliphile*, a cura di Béroalde de Verville (Parigi 1600).

[5] Maggiori particolari a questo riguardo si trovano nel mio scritto *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 2, § 4 e cap. 4.

[6] Vedi Knuchel.

[7] Un pezzo di terreno delimitato, spesso un boschetto, consacrato alla divinità.

[8] Per il concetto di Anima vedi Jung, *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

[9] Zosimo visse intorno al 300 dopo Cristo. Vedi Reitzenstein (1904) pp. 8 sgg., e Berthelot (Parigi 1887-88) III. 1. 2.

[10] L'accenno al motivo della scala trova conferma nei sogni 12 e 13. Vedi anche la scala di Giacobbe (fig. 14).

[11] "(Animo) descensus per orbem solis tribuitur" (*Liber de errore profanarum religionum*).

[12] Nell'*Asino d'oro*.

[13] Vedi Ruska (1931).

[14] Per il concetto di inconscio collettivo vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921) Definizioni.

[15] L'origine immediata del simbolismo cristiano dell'agnello si trova nelle visioni del Libro di Enoch, 89. 10 sgg. L'Apocalisse di Enoch risale all'inizio del primo secolo avanti Cristo [vedi Kautzsch].

[16] Anche in Enoch (89. 48) la guida e il principe compaiono sotto forma di agnello oppure di ariete.

[17] Berthelot (1887-88) III. 1. 2. Vedi anche Jung, *Le visioni di Zosimo* (1938/1954).

[18] Budge (1904) vol. 1, p. 87 la chiama *company of the gods*.

[19] Vedi il divertente dialogo tra l'alchimista e Mercurio in *Dialogus...*, in *Theatrum chemicum* (Strasburgo 1613) vol. 4, pp. 509 sgg.

[20] Vedi *Poesia e verità*.

[21] Ristampato in *Geheime Figuren der Rosenkreuzer* (Altona 1785-88).

[22] Per l'acqua come origine, vedi per esempio la cosmogonia egizia.

[23] Wirth, *Aus orientalischen Chroniken* (Francoforte 1894) p. 199.

[24] Cantico dei Cantici, 4. 12.

[25] Questo è, in fondo, un normale processo vitale, che si svolge però di regola in modo completamente inconscio. L'Anima è un archetipo che è sempre presente. (Vedi Jung, *Tipi psicologici*, 1921, Definizioni, e l'*Io e l'inconscio*, 1916/1928.) La madre è la prima persona che porti quest'immagine, immagine che le conferisce un'importanza affascinante agli occhi del figlio. Attraverso la sorella e figure analoghe, essa si trasferisce poi sulla donna amata.

[26] I paralleli che cito derivano in grandissima parte dalla letteratura latina dal dodicesimo al diciassettesimo secolo. Uno dei testi più interessanti è il *Rosarium philosophorum*. L'autore, anonimo, è un vero e proprio "filosofo": egli sembra rendersi conto del fatto che non si tratta di una volgare fabbricazione dell'oro, ma di un segreto "filosofico". Il *Rosarium* fu stampato la prima volta sotto il titolo: *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vere modo praeparando, continens exactam eius scientiae progressionem*. Si trova ristampato in Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa* (Ginevra 1702) vol. 2, pp. 87 sgg.; e anche in *Artis auriferae* (Basilea 1593) vol. 2, pp. 204 sgg. Le mie citazioni provengono perlopiù da quest'ultima edizione.

[27] Vedi sogno 23, cap. 3.

[28] E anche in quello dell'alchimia occidentale (fig. 30). Vedi Senior Adolphus, *Occulta philosophia* (Francoforte 1613). Il fiore d'oro viene dal greco χρυσάνθιον (Berthelot, 1887-88, III. 49. 19) e χρυσάνθεμον = fiore d'oro, una pianta magica, come il μῶλυ omerico citato spesso dagli alchimisti. Il fiore d'oro è quanto vi è di più puro e più nobile nell'oro. Questo nome viene dato anche alla pirite. (Vedi Lippmann, vol. 1, p. 70.) La forza dell'*aqua permanens* viene chiamata anche "fiore" (Ruska, 1931, p. 204. 20.) Gli autori più tardi usano "flos" per esprimere la sostanza mistica di trasmutazione: vedi "flos citrinus" in *Aurora consurgens*; "flos aeris aureus" nel *Consilium coniugii*, in *Ars chemica* (Strasburgo 1566) p. 167; "flos est aqua nummosa" ⟨mercurius⟩ nelle *Allegoriae sapientum*, in *Theatrum chemicum* (Strasburgo 1622) vol. 5, p. 81; "flos eius ⟨operis⟩ est lapis" in Mylius, *Philosophia reformata* (Francoforte 1622) p. 30.

[29] "Aurum nostrum non est aurum vulgi", dice il *Rosarium philosophorum*.

[30] "Quia lapis noster scilicet argentum vivum occidentale, quod praetulit se auro et vicit illud, est illud quod occidit et vivere facit."

[31] "Intelligite, filii sapientum, quod hic lapis preciosissimus clamat; ... et lumen meum omne lumen superat ac mea bona omnibus bonis sunt sublimiora... Ego gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt..." (*Rosarium philosophorum*, p. 239). A proposito delle particolarità delle citazioni di Ermete nel *Rosarium*, vedi cap. 3, nota 18.

[32] *Epistola ad Hermannum Archiepiscopum Coloniensem*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 899.

[33] Nel *Tractatus aureus* ermetico è detto perfino: "In stercore ejectus... vilis et vilissimus."

[34] [Vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921) pp. 188 sgg.]

[35] Questa formulazione non vuol dire che il Sé viene in certo qual modo creato durante il corso della vita; soltanto, esso diventa cosciente. Esiste da prima, fin dall'inizio, ma in stato latente, cioè inconscio. Vedi a questo proposito quanto esporrò in seguito.

[36] Foucart.

[37] Vedi questo concetto in *Tipi psicologici* (1921) Definizioni.

[38] Vedi Fleischer, *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele* (Lipsia 1870) p. 6. Vedi anche la forma rotonda dell'uomo originario platonico e lo σφαῖρος di Empedocle. In quanto lo spunto nasce dal *Timeo* di Platone, negli alchimisti tanto l'*anima mundi* quanto l'"anima dei corpi" hanno forma sferica, e così pure l'oro (fig. 209). Vedi anche Maier, *De circulo physico, quadrato...* (Oppenheim 1616) pp. 11 sgg. Circa il nesso tra l'"elemento rotondo" e il teschio, o la testa, vedi le mie osservazioni in *Il simbolo della trasformazione nella messa* (1942/1945) pp. 215 sgg.

[39] Vedi l'argomento di Agostino secondo cui Dio non è questo sole, bensì Colui che l'ha creato (*In Ioannis evangelium*, XXXIV. 2), e la testimonianza di Eusebio che vide con i suoi occhi adorazioni "cristiane" del sole (*Constantini oratio ad sanctorum coelum*, VI).

[40] Vedi Fierz-David.

[41] L'introduzione di Béroalde de Verville, anteposta all'edizione francese (1600) della *Hypnerotomachia*, dimostra questa tesi con tutta evidenza. Vedi a questo proposito le mie osservazioni in *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942).

[42] "(Lo) disse lui stesso." Questa frase alludeva all'autorità di Pitagora.

[43] Vedi a questo proposito il *Liber Platonis quartorum*, in *Theatrum chemicum* vol. 5, pp. 149 sgg. e 174. Questo trattato, importante per la storia dell'alchimia, è un testo harranita del quale abbiamo due versioni, l'una araba, l'altra latina. Disgraziatamente quest'ultima è molto corrotta. L'originale dovrebbe risalire al decimo secolo. Vedi Steinschneider.

[44] Rimando alle mie osservazioni in *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 4.

[45] Ho scritto questo passo nella primavera del 1935.

[46] Vedi a proposito di questi concetti *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

Fig. 38. Mercurio come vergine, in piedi sulla fontana d'oro (Sol) e d'argento (Luna), col drago come figlio
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

Capitolo 3

Il simbolismo dei mandala

1. *I mandala*

Ho già detto che da una serie continuativa e coerente di quattrocento sogni, ho scelto e raggruppato tutti quelli che considero sogni di mandala. Il termine mandala fu scelto perché questa parola designa il circolo rituale o magico che viene usato, particolarmente nel lamaismo e anche nello yoga tantrico, come *yantra*, come strumento di contemplazione (fig. 39). I mandala orientali, nel loro uso cultuale, sono figure tradizionalmente fissate che vengono non soltanto disegnate o dipinte, ma anche plasticamente rappresentate in determinate festività.[1]

Nel 1938 ho avuto l'occasione di parlare del mandala (*khilkor*) con un *rimpoche* lamaista, Lingdam Gomchen, nel convento di Bhutia Busty.[2] Questi mi disse che era un *dmigs-pa* (pronuncia: migpa), un'immagine mentale che può essere elaborata mediante l'immaginazione soltanto da un lama istruito. Mi disse che nessun mandala è uguale a un altro: sono tutti individualmente diversi. E che i mandala che si vedono nei templi e nei monasteri non hanno alcun significato particolare, poiché sono solo rappresentazioni esteriori. Che il vero mandala è sempre un'immagine interiore che viene gradatamente costruita dall'immaginazione (attiva), e precisamente quando è presente un disturbo dell'equilibrio psichico, o quando non si può ritrovare un pensiero e bisogna quindi cercarlo perché non è contenuto nella sacra dottrina. Fino a che punto questa spiegazione sia pertinente, risulterà nel corso di quanto esporrò in seguito. Che la creazione sia libera e individuale, è un'affermazione che va presa *cum grano salis*, poiché in tutti i mandala lamaistici predominano non soltanto un certo

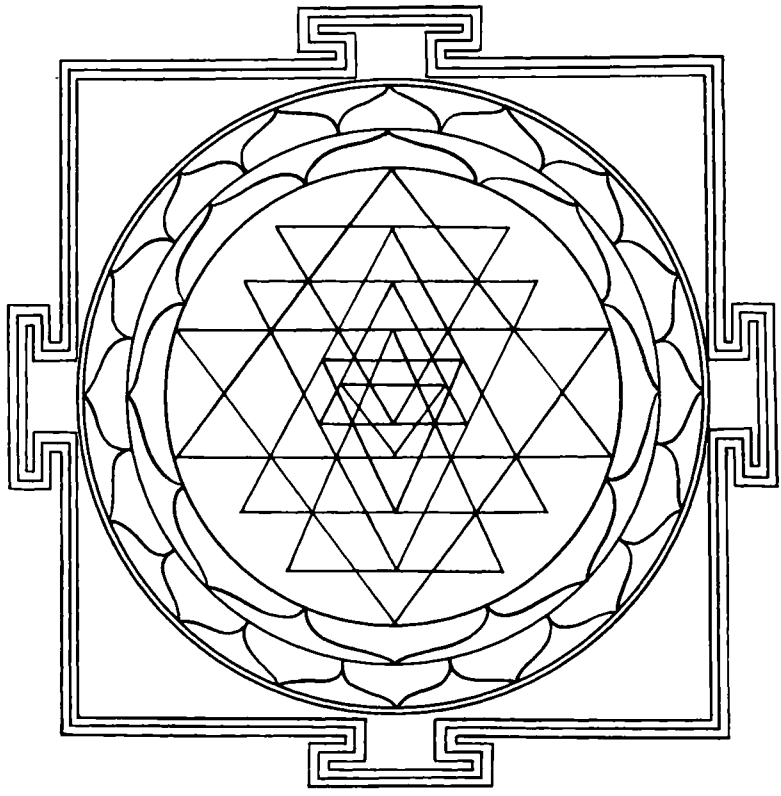


Fig. 39. Śrī-Yantra

stile non misconoscibile, ma anche una struttura tradizionale. È sempre, per esempio, un sistema quaternario, una *quadratura circuli*, e i suoi contenuti provengono tutti dalla dogmatica lamaistica. Esistono testi come il Śrī-Chakra-Sambhāra-Tantra [3] che contengono indicazioni per la costruzione di questa "immagine mentale". Dal *khilkor* vien tenuto strettamente distinto il cosiddetto *sidpe-korlo*, la ruota dell'universo (fig. 40), che rappresenta il corso delle forme umane di esistenza secondo la concezione buddhistica. Contrariamente al *khilkor*, la ruota del mondo consiste in un sistema ternario: al centro si trovano i tre princìpi del mondo, e precisamente il gallo = concupiscenza, il serpente = odio o invidia, e il maiale = ignoranza o inconsapevolezza (*avidyā*). Ci imbattiamo

Fig. 40. "Ruota dell'universo" (*sidpe-korlo*) tibetana

Fig. 41. La "grande pietra del calendario" messicana

qui nel "dilemma del Tre e del Quattro", che svolge un ruolo anche nel buddhismo. Incontreremo di nuovo questo problema più avanti a proposito della nostra serie di sogni.

Per conto mio, non esiste alcun dubbio che in Oriente questi simboli sono sorti originariamente da sogni e visioni, e che certo non furono inventati da qualche padre della chiesa del Mahāyāna. Al contrario, essi appartengono ai più antichi simboli religiosi dell'umanità (figg. 41, 42, 43, 44) e si possono incontrare già forse nel Paleolitico (vedi i disegni rupestri rodesiani). Inoltre hanno una diffusione universale, sulla quale però non vorrei insistere qui. In questo

Fig. 42. Mandala contenente Cristo bambino che porta la croce
Pittura murale di Albertus Pictor nella chiesa di Häkeberga (Svezia) (1480 circa)

capitolo vorrei soltanto mostrare, basandomi su materiale empirico, come i mandala si formano.

Nel loro uso cultuale, i mandala hanno grande importanza, perché il loro centro contiene di regola una figura di supremo valore religioso: o Śiva stesso, spesso abbracciato alla Śakti, o Buddha, Amitabha, Avalokiteśvara, o uno dei grandi maestri del Mahāyāna oppure semplicemente il *dorje*, simbolo della concentrazione di tutte le forze divine di natura creativa o distruttiva (fig. 43). Il testo del *Fiore d'oro*, che proviene dal sincretismo taoista, ricorda anche

Fig. 43. Vajramandala lamaistico

certe qualità specificamente "alchimistiche" di questo centro, nel senso delle qualità del Lapis e dell'*elixir vitae*, dunque di un φάρμακον ἀθανασίας.[4]

Sapere dell'alta stima di cui i mandala godono non è senza importanza; essa concorda infatti con il significato centrale dei simboli dei mandala individuali, ai quali sono proprie queste stesse qualità di natura per così dire "metafisica":[5] essi denotano infatti, se non mi inganno, un centro psichico della personalità che non è identico all'Io. Ho osservato questi processi e queste figurazioni per vent'anni di seguito, su un materiale empirico relativamente abbondante. Per quattordici anni di essi non ho scritto, né parlato pubblicamente, per non pregiudicare le mie osservazioni. Quando però nel 1929 Richard Wilhelm mi mise davanti agli occhi il testo del *Fiore d'oro*, decisi di pubblicare, almeno per sommi capi, i risultati delle mie osservazioni. In questi campi non si può mai essere abbastanza prudenti: l'istinto di imitazione da un lato, e dall'altro una bramosia veramente morbosa di appropriarsi di piumaggi altrui per camuffarsi esoticamente, inducono un numero troppo grande di persone a buttarsi su motivi "magici" di questo genere per farne un uso esterno, come di una pomata. Si fa di tutto, anche le cose più strane, pur di sfuggire alla propria anima. Si compiono esercizi di yoga indiano di qualsiasi osservanza, si seguono regimi alimentari, si impara a memoria la teosofia, si ripetono i testi mistici della letteratura mondiale – tutto, perché non si sa affrontare sé stessi, e perché a gente simile manca ogni fiducia che dalla loro anima possa scaturire qualcosa di utile. Così gradatamente l'anima è diventata quella Nazareth dalla quale non può nascere nulla di buono: per questa ragione la si va cercando ai quattro venti, e quanto più è lontana e bizzarra, tanto meglio è. Non vorrei naturalmente disturbare tali persone nei loro svaghi; quando però c'è qualcuno che aspira a esser preso sul serio, ma è così accecato da ritenere che io applichi metodi e dottrine yoga e forse addirittura che io faccia disegnare mandala ai miei pazienti per portarli al "punto giusto", allora mi sento costretto a protestare e a rinfacciare a costoro di aver letto i miei scritti con una mancanza d'attenzione veramente imperdonabile. La teoria che tutti i cattivi pensieri vengono dal cuore e che l'anima umana è il pozzo di ogni nequizia è penetrata loro fino al midollo. Se così fosse, Dio avrebbe fatto un lavoro creativo

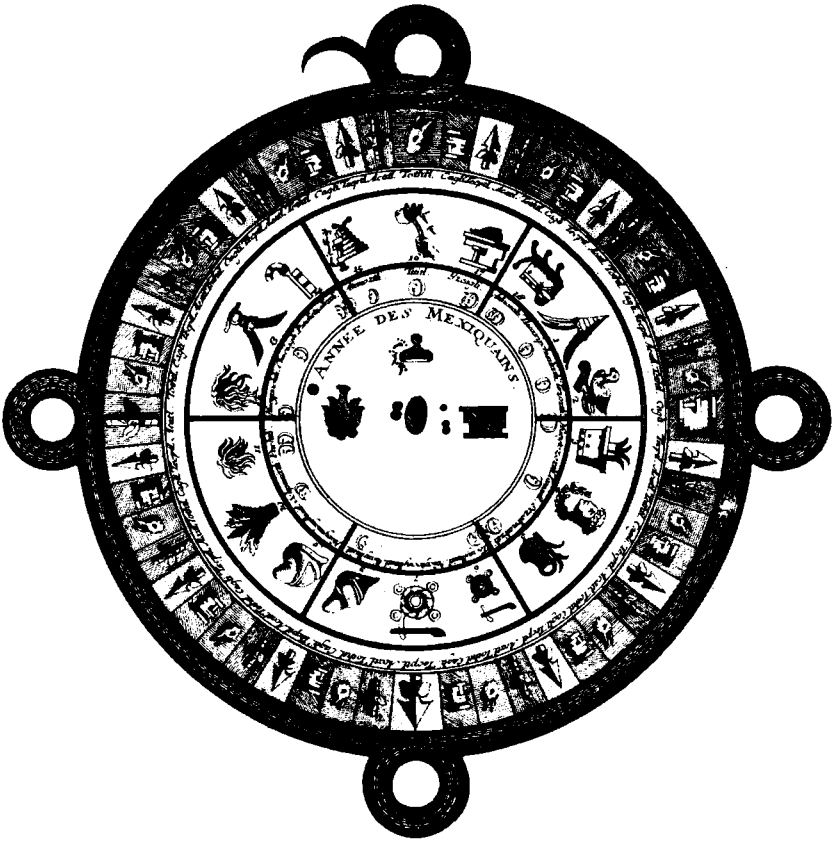
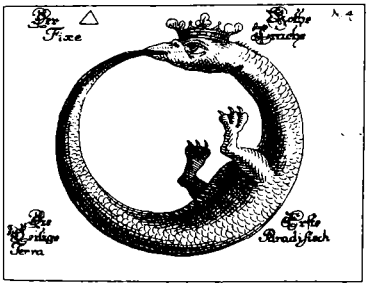


Fig. 44. Calendario messicano

ben misero, e sarebbe veramente ora di cambiar strada per seguire Marcione lo gnostico, e dare il benservito all'incapace demiurgo. È vero che moralmente è oltremodo comodo lasciare a Dio di occuparsi di tutta l'assistenza necessaria a un asilo infantile di idioti nel quale nessuno è capace di mettersi in bocca il cucchiaio da solo. L'uomo merita che egli si occupi di sé stesso, e nell'anima sua ha quel tanto che basta a cavarne qualcosa.[6] Merita osservare pazientemente ciò che avviene in silenzio nell'anima, e le cose più grandi e più buone hanno luogo quando non vengono regolamentate dall'esterno e dall'alto. Lo ammetto: ho un rispetto tale di ciò che si svolge nell'anima umana che avrei paura di disturbare e di defor-

mare con goffi interventi il silenzioso operato della natura. Questa è la ragione per la quale ho rinunciato in questo caso perfino all'osservazione mia propria, e ho affidato questo compito a una principiante, libera ancora del peso del mio sapere, pur di non disturbare. I risultati che presento sono autosservazioni pure, coscienziose ed esatte di una persona di intelletto saldo e imperturbato, cui nessuno ha suggerito nulla, e che del resto non si sarebbe lasciata suggerire nulla. I veri esperti di materiali psichici riconosceranno perciò senza difficoltà l'autenticità e l'immediatezza dei risultati.

Fig. 45. Ermete come guida delle anime
Gemma di anello romano



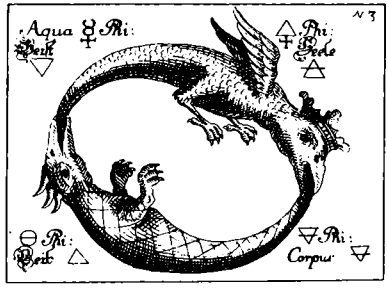


Fig. 46. Drago incoronato che mangia la propria coda
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

Fig. 47. Cerchio formato da due draghi; nei quattro angoli: i segni dei quattro elementi
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

2. *I mandala nei sogni*

Per ragioni di completezza ricordo ancora una volta i simboli mandalici apparsi nei sogni iniziali già discussi:

1. *(Impressione visiva 5)*
Serpente che descrive un cerchio intorno al sognatore.

2. *(Sogno 17)*
Fiore azzurro.

3. *(Sogno 18)*
Uomo con monete d'oro in mano. Spazio delimitato per uno spettacolo di varietà.

4. *(Impressione visiva 19)*
Sfera rossa.

5. *(Sogno 20)*
Globo.

6. *(Sogno)*

Una donna sconosciuta insegue il sognatore. Egli corre continuamente in cerchio.

Il serpente del sogno 1 di mandala era un'anticipazione: avviene infatti spesso che una figura personificante l'inconscio sotto un determinato aspetto anticipi ciò che il soggetto farà o subirà più avanti. Il serpente annuncia un movimento circolare nel quale in seguito sarà trascinato il soggetto; nell'inconscio ha cioè luogo un fenomeno che viene percepito come movimento circolare, e questo fenomeno preme con forza tale verso la coscienza che il soggetto ne viene travolto. La donna sconosciuta, l'Anima, rappresenta l'inconscio che incalza il sognatore al punto da coinvolgerlo nel movimento circolare. Ciò indica sicuramente un centro potenziale non identico all'Io e attorno al quale l'Io ruota.

7. *(Sogno)*

L'Anima rimprovera il sognatore di occuparsi troppo poco di lei. C'è un orologio, che segna cinque minuti prima delle... (?).

La situazione è analoga: l'inconscio incalza il sognatore come una

perfectionis ostensio

TAVOLA 4

*L'"Imperatrice di tutti gli onori", ovvero l'ermafrodito incoronato. Sotto: il drago mercuriale tricefalo; a sinistra: l'*arbor philosophica; *a destra: il pellicano che nutre i suoi piccoli col proprio sangue, immagine spesso usata come allegoria di Cristo e del Lapis; sullo sfondo: il leone verde, una delle tante figure in cui si trasforma il Mercurio*

Rosarium philosophorum, in *Artis auriferae...*, vol. 2 (Basilea 1593)

donna esigente. Ciò spiega anche l'orologio nel quale la lancetta gira in cerchio. Cinque minuti prima delle... significa per qualsiasi persona che viva con l'orologio in mano un certo stato di tensione perché, passati i cinque minuti, bisogna fare una determinata cosa. Forse si ha addirittura urgenza. (Il simbolo del movimento circolare [fig. 13] è, come risulterà chiaramente in seguito, collegato sempre a un senso di tensione.)

8. (Sogno)

A bordo. Il sognatore è interessato a un nuovo metodo per stabilire la posizione della nave. Talvolta è troppo vicina, talvolta è troppo lontana; il punto giusto è al centro. C'è una carta, sulla quale è segnato un cerchio col centro.

Il compito posto qui è evidentemente di stabilire il centro, il punto giusto. Questo è il centro di un cerchio. Scrivendo il sogno, il sognatore ricordò di aver sognato poco prima un tiro a segno

Fig. 48. La *putrefactio* senza la quale l'"obiettivo", la meta dell'opus, non può essere raggiunto. (Questa è la ragione del tiro al bersaglio)
Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymicum* (1624)

(fig. 48): egli colpiva ora troppo in alto, ora troppo in basso. Il punto di mira giusto si trovava nel mezzo. Tutti e due questi sogni gli parvero molto significativi. Il bersaglio è un cerchio con un centro. Il punto nel quale ci si trova in mare viene stabilito in funzione della rotazione apparente degli astri intorno alla terra. Il sogno descrive dunque un'attività che mira a costruire o a determinare un centro oggettivo: un centro all'esterno del soggetto.

9. *(Sogno)*

Un orologio a pendolo, che funziona in perpetuo senza che i suoi pesi si abbassino.

Si tratta di una specie di orologio con lancette che girano ininterrottamente, e poiché evidentemente non avviene alcuna perdita per attrito, è un *perpetuum mobile*, un movimento circolare perpetuo. Eccoci qui di fronte a un attributo "metafisico". Come già dissi, uso questa parola dal punto di vista psicologico, dunque in senso figurato. Intendo con ciò che il carattere dell'eternità è un'espressione, un'attestazione dell'inconscio, non un'ipostasi. Naturalmente ciò che il sogno dice offende il giudizio scientifico del sognatore, ma proprio questo conferisce al mandala una significatività particolare. Spesso si ripudiano cose molto significative perché sembrano contraddire la ragione, sottoponendola a una prova troppo dura. Il movimento senza perdita per attrito caratterizza l'orologio come cosmico, addirittura come trascendente: in ogni caso una qualità che fa nascer dubbi circa il fatto che il fenomeno psichico quale si esprime nel mandala sia soggetto alle leggi di spazio e tempo. Con ciò è caratterizzata una differenza che difficilmente l'Io empirico può colmare: l'altro centro della personalità si trova cioè a un livello diverso da quello dell'Io, perché, a differenza di questo, ha il carattere dell'"eternità", o di una relativa atemporalità.

10. *(Sogno)*

Sulla Peterhofstatt di Zurigo si trovano il sognatore, il medico, l'uomo col pizzo e la "donna-bambola". Quest'ultima è una donna sconosciuta che non parla, e alla quale non si parla. Dubbi a chi dei tre appartenga la donna.

La Torre di San Pietro a Zurigo ha un quadrante eccezionalmente grande. La Petershofstatt è un luogo delimitato, un *temenos* nel significato proprio della parola, uno spazio appartenente alla chiesa. In questo spazio si trovano i quattro. Il cerchio dell'orologio è diviso in quadranti, come l'orizzonte. Il sognatore rappresenta il proprio Io, l'uomo col pizzo l'intelletto "impiegato" (Mefistole), la "donna-bambola" l'Anima. La bambola è un oggetto da bambino; dunque un'espressione calzante per la natura non-egoica dell'Anima, che viene caratterizzata come oggetto anche dal fatto che ad essa "non si parla". La negazione è un indizio (come prima nei sogni 6 e 7) del rapporto manchevole, inadeguato, tra coscienza e inconscio; così come lo è il dubbio a chi appartenga la "sconosciuta". Del non-Io fa parte anche il "medico", che probabilmente contiene una lieve allusione alla mia persona, benché in quel periodo il sognatore non avesse alcun rapporto con me.[7] L'uomo col pizzo fa parte invece dell'Io. Questa situazione ricorda immediatamente le relazioni illustrate nello "schema delle funzioni" (fig. 49). Se immaginiamo le funzioni della coscienza[8] disposte intorno a un cerchio, la funzione più differenziata sarà di regola quella portatrice dell'Io; a tale funzione appartiene con altrettanta regolarità una funzione ausiliaria. La cosiddetta funzione "meno differenziata", o inferiore, è invece inconscia, e quindi proiettata su un non-Io. Anch'essa ha una funzione ausiliaria. Non è dunque impossibile

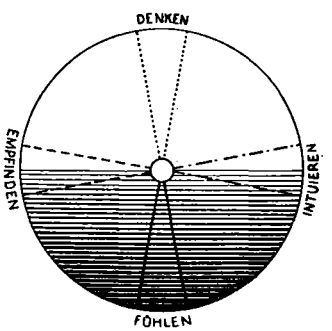


Fig. 49. Rappresentazione schematica delle quattro funzioni della coscienza. Poiché qui si suppone che la funzione principale sia il pensare, esso occupa il centro del semicerchio chiaro, mentre il sentire, quale funzione inferiore, occupa il semicerchio scuro; le due funzioni ausiliarie sono in parte chiare, in parte scure

Fig. 50. La fortezza che si difende dagli spiriti malefici
Fludd, *Summum bonum* (1629)

che le quattro persone rappresentino le quattro funzioni, e precisamente come componenti della personalità totale (incluso cioè l'inconscio). La totalità è Io più non-Io. Il centro del circolo come espressione di una totalità non corrisponderebbe quindi all'Io, bensì al Sé, come epitome della personalità totale. (Il centro con il circolo è anche un'allegoria, nota a sazietà, della natura di Dio.) Nella

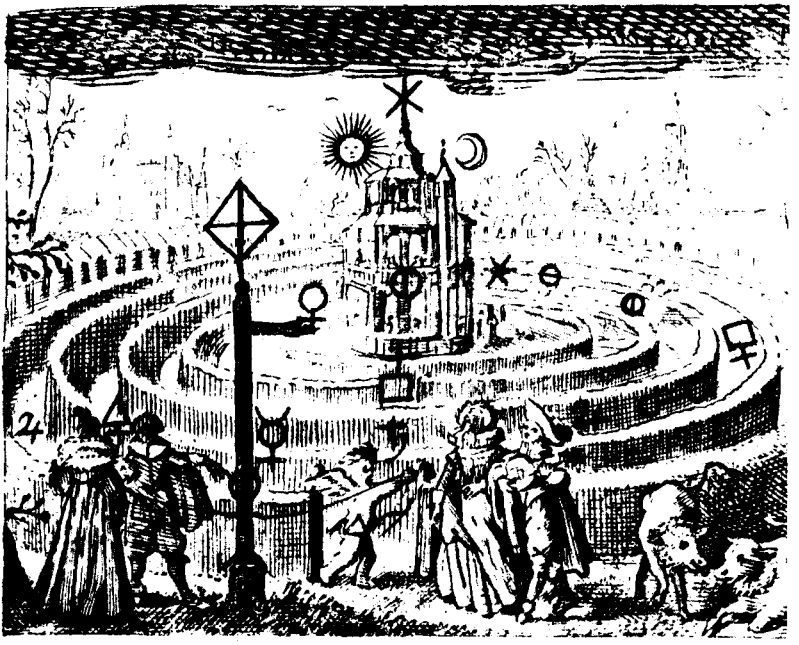


Fig. 51. Il santuario del Lapis, come un labirinto, circondato dalle orbite dei pianeti
Van Vreeswyk, *De Groene Leeuw* (1672)

filosofia delle Upaniṣad il Sé è prima di tutto l'Ātman personale, che ha però contemporaneamente anche carattere cosmico-metafisico come Ātman sovrapersonale.[9]

Incontriamo rappresentazioni simili anche nella gnosi. Ricorderò l'idea dell'Anthropos, del Pleroma, della Monade, della scintilla di luce (Spinthēr) in un trattato del Codex Brucianus:

Egli [il Monogenēs, l'Unigenito] è colui che dimora nella Monade, che è nel Sētheus, e che è venuto dal Luogo di cui nessuno può dire dov'è... Da lui venne la Monade, a mo' di *nave*, carica d'ogni bene, e a mo' di *campo*, pieno di ogni sorta di alberi, e a mo' di *città*, piena d'ogni razza di umanità... Così si presenta la Monade, in cui v'è tutto questo: dodici Monadi poste sul suo capo come corona... E quanto al suo velo che la circonda a mo' di difesa (πύργος = torre), vi son dodici Porte... Questa è la Città-Madre (μητρόπολις) dell'Unigenito (μονογενής).[10]

Aggiungo come spiegazione che "Sētheus" è uno dei nomi di Dio che designa il Creatore. Il Monogenēs è il Figlio di Dio. Il para-

gone della Monade con un campo e con una città corrisponde all'idea del *temenos* (fig. 50). La Monade è inoltre incoronata (vedi a questo proposito il "cappello" nel sogno 1, cap. 2 e nel sogno 35, cap. 3, § 2). La Monade come metropoli è femminile, similmente al *padma* (loto), che è la forma fondamentale dei mandala lamaistici (fiore d'oro in Cina, rosa e fiore d'oro in Occidente). In essa dimora il Figlio di Dio, il Dio rivelato.[11] Nell'Apocalisse troviamo nel centro della Gerusalemme celeste l'agnello. Nel nostro testo è detto anche che Sētheus dimora nel Santissimo del Pleroma, una città con quattro porte (equivalente alla città indiana di Brahmā sul monte Meru, la montagna del mondo). In ogni porta si trova una Monade.[12] Le membra dell'Anthropos sorto dall'Autogenēs (Monogenēs) corrispondono alle quattro porte della città. La Monade è una scintilla di luce (Spinthēr) e un'immagine del Padre, identico al Monogenēs. Un'invocazione dice: "Tu sei la Casa e l'Abitante della Casa".[13] Il Monogenēs è in piedi su una *tetrapeza*,[14] una tavola o un podio con quattro colonne, corrispondenti alla quaternità degli evangelisti.[15]

L'idea del Lapis ha non pochi punti di contatto con queste rappresentazioni. Dice il Lapis in Ermete: "Me igitur et filio meo coniuncto, nil melius ac venerabilius in Mundo fieri potest." [16] Il Monogenēs viene chiamato anche "luce oscura".[17] Il *Rosarium* fa dire a Ermete: "Ego [lapis] gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt." [18] L'alchimia conosce anche il *sol niger* [19] (fig. 34).

Fig. 52. Arpocrate seduto sul loto
Gemma gnostica

Fig. 53. Il Tetramorfo come destriero della Chiesa
Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum*, Crocifissione (1180 circa)

Un parallelo interessante del Monogenēs che dimora nel grembo della Città-Madre e che è identico alla Monade incoronata e velata, si trova nel passo seguente del *Tractatus aureus* (cap. 4):

Ma il Re regna, e di ciò testimoniano i suoi fratelli, (e) dice: "Io sono incoronato e ornato del diadema, e sono investito del vostro regno, e porto gioia nei cuori e, incatenato alle braccia e al seno di mia Madre e alla sua sostanza, faccio sì che la mia sostanza si unisca e riposi, e compongo l'invisibile dal visibile; allora si manifesterà ciò che è celato, e tutto ciò che i filosofi hanno celato verrà da noi generato. Comprendete, conservate, meditate queste parole, o voi che mi ascoltate, e non ricercate altro. L'uomo fin dall'inizio viene generato dalla natura, le cui viscere sono di carne, e da nessun'altra sostanza."

Il "Re" si riferisce al Lapis. Che il Lapis sia il "Signore", il Maestro, risulta dal passo seguente del *Rosarium* (p. 356): "Et sic Philosophus non est Magister lapidis, sed potius minister." Allo stesso modo la produzione finale del Lapis nella figura dell'Ermafrodito incoronato viene designata come *aenigma regis* (*Rosarium*, pp. 359 sg.). Una poesia tedesca che si riferisce all'enigma dice (*ibid.*, pp. 359 sg.):

Hie ist geboren der Keyser aller ehren
Kein höher mag uber jn geboren werden.
Mit kunst oder durch die natur,
Von keiner lebendigen creatur.
Die Philosophy heissen jn jhren Suhn,
Er vermag alles, was sie thun (fig. 54).

[Qui è nato l'Imperatore con tutti gli onori
Nessuno può nascere mai che gli sia superiore.
Né con arte, né con la natura,
Da nessuna creatura vivente.
I filosofi lo chiamano il loro figlio,
Egli rende possibile ciò che essi fanno.]

Gli ultimi due versi potrebbero riferirsi direttamente alla citazione di Ermete riportata sopra.

È come se agli alchimisti fosse balenata l'idea che il Figlio, il quale secondo una concezione classica (e cristiana) è eternamente inerente al Padre e si manifesta come dono divino all'umanità, sia qualcosa che l'uomo stesso può generare – anche se, è vero, con l'aiuto di Dio (*Deo concedente*) – dalla propria natura. L'eresia di questo pensiero è evidente.

La natura femminile della funzione inferiore proviene dalla sua contaminazione con l'inconscio. Poiché l'inconscio ha segno femminile, esso è personificato dall'Anima (ciò vale per l'uomo; per la donna avviene il caso inverso).[20]

Fig. 54. L'ermafrodito con i tre e un serpente; sotto: il drago mercuriale tricefalo
Rosarium philosophorum, in *Artis auriferae*, vol. 2 (1593)

Ammettiamo ora che questo sogno e quelli precedenti alludano a qualcosa che produce giustificatamente nel sognatore una sensazione di grande significatività, e ammettiamo inoltre che questa significatività corrisponda approssimativamente alle concezioni esposte nel nostro commento, e avremo raggiunto qui un punto saliente dell'intuizione introspettiva, la cui audacia non lascia nulla a desiderare. Comunque, per una coscienza impreparata, già l'orologio perpetuo è un boccone difficilmente digeribile, capace di paralizzare con facilità un volo troppo alto del pensiero.

11. *(Sogno)*

Il sognatore, il medico, un pilota e la donna sconosciuta stanno volando in aeroplano. Improvvisamente una palla da croquet frantuma lo specchio, che è un indispensabile strumento di navigazione, e l'aeroplano precipita. Anche qui nuovi dubbi riguardo a chi appartenga la sconosciuta.

Medico, pilota e sconosciuta sono caratterizzati come appartenenti al non-Io: sono tutti e tre estranei. Soltanto il sognatore è dunque in possesso della funzione differenziata, quella che porta l'Io; ciò vuol dire che l'inconscio ha guadagnato molto terreno. La palla da croquet appartiene a un giuoco nel quale la palla vien fatta passare sotto un archetto. Nella visione 8, cap. 2, è detto che non è permesso passare (volare?) sopra l'arcobaleno, ma che bisogna passare "di sotto". Chi passa sopra, precipita. Qui sembra che il volo si sia spinto troppo in alto. Il giuoco del croquet viene giocato per terra, non in aria. Non bisogna elevarsi con intuizioni "spirituali" sopra la "terra", cioè fuggire davanti alla dura realtà, come avviene frequentemente quando si hanno intuizioni brillanti. Non si è mai all'altezza delle proprie intuizioni; per questo non bisogna nemmeno mai identificarsi con esse. Soltanto gli dèi passano sopra al ponte dell'arcobaleno; i mortali deambulano sulla terra e sono soggetti alle sue leggi (fig. 16). Certo, la terrestrità dell'uomo, se si considerano le sue possibilità intuitive, è una deplorevole imperfezione. Però proprio questa imperfezione fa parte della sua essenza innata, della sua realtà. Egli non è fatto soltanto delle sue migliori intuizioni, delle sue idee e aspirazioni più elevate, ma anche dei suoi dati più odiosi, per esempio dell'ereditarietà e di quell'inestinguibile serie di ricordi che gli gridano: "Ecco cosa hai fatto, ecco come sei!" È vero che l'uomo ha perso l'antiquata coda dei sauri; in compenso, alla sua psiche è attaccata una catena che lo lega alla terra: una catena che è tutto fuorché omerica,[21] composta di "dati" che hanno un peso tale da render consigliabile di rimanere in collegamento con essi, anche a rischio di non diventare né santi né eroi. (La storia ci dà un certo diritto a non attribuire a queste norme collettive un valore assoluto.) L'esser legati alla terra non significa non poter crescere; al contrario: in questo senso è perfino una *conditio sine qua non*. Ma

nessun albero nobile, di alto fusto, ha mai rinunciato alle sue oscure radici. Esso cresce non soltanto verso l'alto, ma anche verso il basso. Certo è oltremodo importante sapere dove si va; ma ugualmente importante mi sembra la domanda: "chi" va? E questo "chi" implica sempre un "da dove". Per il possesso duraturo dell'altezza ci vuol la grandezza; e molti finiscono con l'andar troppo in alto per presunzione. Ma trovare il giusto mezzo (sogno 8 di questo capitolo) è difficile. Per poterlo fare, è imprescindibile avere coscienza dei due lati della personalità umana, delle loro mete e delle loro origini. Questi due aspetti non devono essere mai separati per presunzione o per viltà.

Lo "specchio" come "indispensabile strumento di navigazione" dovrebbe riferirsi probabilmente all'intelletto, che sa pensare e che costantemente ci persuade a identificarci con le nostre idee ("riflessioni"). In Schopenhauer, "specchio" è una metafora frequentissima di intelletto. Quest'ultimo è caratterizzato eccellentemente dall'espressione "strumento da navigazione": è infatti la guida della quale l'uomo non può fare a meno sui mari senza sentiero. Ma se l'uomo si sente mancare il terreno sotto i piedi e si mette a speculare, sedotto dall'intuizione che vaga nell'illimitato, la situazione diventa pericolosa (fig. 55).

Il sognatore forma anche qui una quaternità con le tre figure del sogno. La donna sconosciuta, l'Anima, rappresenta di volta in volta la funzione cosiddetta inferiore, o indifferenziata: dunque nel caso del nostro sognatore, il "sentimento". La palla da croquet appartiene al motivo del "rotondo" ed è quindi un simbolo della totalità, cioè del Sé, che qui si dimostra "ostile" all'intelletto (allo specchio). Evidentemente il sognatore "naviga" troppo con l'intelletto e disturba così il processo d'individuazione. Nel trattato *De vita longa* di Paracelso, i "quattro" son chiamati *Scaiolae*, il Sé invece *Adech* (da Adamo = primo uomo). Come rileva Paracelso, gli uni e l'altro provocano tante difficoltà all'"opera" che si può quasi parlare di un'ostilità da parte dell'Adech.[22]

12. *(Sogno)*

Il sognatore si trova assieme a suo padre, a sua madre e a sua sorella in una posizione molto pericolosa, sulla piattaforma d'un tram.

Anche qui il sognatore forma con le altre figure del sogno una

Fig. 55. Faust davanti allo specchio magico
Acquaforte di Rembrandt (1652 circa)

quaternità. La caduta lo riporta all'infanzia, un'epoca nella quale l'uomo è ancora lontano dal possesso della sua totalità. La sua famiglia rappresenta quella totalità le cui componenti vengono

ancora proiettate sui membri della famiglia e son da essi personificate. Per l'uomo adulto, però, questo stato è pericoloso perché regressivo: denota infatti una scissione della personalità che i primitivi avvertono come una minacciosa "perdita dell'anima". In questa scissione, le parti della personalità, che erano state integrate a fatica, vengono riportate nuovamente all'esterno. Si perde la colpa, e in cambio si acquista infantile innocenza: il papà è cattivo e ha colpa d'una cosa, la mamma è poco tenera e ha colpa di un'altra. E in questi innegabili nessi causali si rimane presi come una mosca nella ragnatela, senza accorgersi di aver perduto la propria libertà morale.[23] Qualsiasi peccato i genitori e i progenitori abbiano commesso contro il bambino, l'"adulto" deve accettarlo come un "dato" suo proprio, con il quale egli deve fare i conti. Soltanto gli sciocchi si interessano della colpa degli altri, dove non c'è nulla da modificare. La persona savia impara soltanto dalla propria colpa. E si chiede: Chi sono io, cui succede tutto questo? E guarda nella profondità del suo cuore per trovar lì la risposta a questo fatale interrogativo.

Nel sogno precedente il veicolo era un aeroplano; in questo sogno, è un tram. Il tipo di veicolo sognato illustra il tipo di movimento ovvero il modo col quale si avanza nel tempo – in altre parole: come si vive psichicamente, se individualmente o collettivamente, se con mezzi propri o con mezzi altrui, presi a prestito, se spontaneamente o meccanicamente. Nell'aeroplano il sognatore è portato dal pilota che gli è sconosciuto; viene cioè guidato da intuizioni di origine inconscia. (E in questo caso l'errore sta nel fatto che si pilota servendosi troppo dello "specchio".) Qui invece il sognatore si trova su un veicolo collettivo, il tram, dal quale tutti si possono far trasportare; il sognatore si muove o si comporta cioè come tutti. Comunque anche qui egli è uno dei quattro, un elemento della quaternità: ciò significa che egli si è trovato in entrambi i veicoli a causa delle sue aspirazioni inconsce alla totalità.

13. *(Sogno)*

Nel mare c'è un tesoro. Per raggiungerlo, bisogna immergersi passando per una stretta apertura. È pericoloso, ma in basso si troverà un compagno. Il sognatore rischia il salto nel buio e scopre lì sotto un

bel giardino, dal disegno regolare, con una fontana zampillante in mezzo (fig. 56).

Nel mare dell'inconscio è nascosto il "gioiello difficilmente raggiungibile", che soltanto i coraggiosi sanno conquistare. Faccio la congettura che il gioiello sia anche il "compagno", uno che attraversa la vita vicino a noi e con noi, probabilmente una stretta analogia dell'Io solitario il quale nel Sé trova un compagno, un Tu, poiché inizialmente il Sé è non-Io estraneo. È questo il motivo del magico compagno di strada. Ricorderò tre esempi celebri: i discepoli sulla strada di Emmaus, la *Bhagavadgītā* (Kṛṣṇa e Arjuna) e la diciottesima sura del Corano (Mosè e al-Khiḍr).[24] Faccio una seconda congettura: che il tesoro nel mare, il compagno e il giardino con la fontana zampillante siano una sola cosa, e precisamente il Sé. Infatti il giardino è a sua volta un *temenos*, e la fontana è la fonte dell'"acqua viva" (menzionata in Giovanni, 7. 38) che anche il Mosè del Corano cercò e trovò, e trovandola scoprì anche, con essa e vicino a essa, al-Khiḍr,[25] "un nostro servo al quale avevano concesso misericordia da parte nostra e insegnata scienza da noi promanante" (diciottesima sura). E a quanto narra la leggenda, intorno a al-Khiḍr anche il terreno del deserto si coprì di fiori primaverili. Prendendo lo spunto dall'architettura protocristiana, l'immagine del "temenos" con la fonte s'è sviluppata nell'architettura islamica fino a diventare il cortile della moschea avente nel centro la casa per il bagno rituale (vedi per esempio Ahmed ibn-Tulun al Cairo). Riscontriamo una disposizione simile nel chiostro occidentale con la fontana nel giardino. A questo corrisponde anche il "giardino di rose dei filosofi", che conosciamo dai trattati d'alchimia, e che più tardi fu spesso rappresentato in belle incisioni. "L'Abitante della Casa" (vedi il commento al sogno 10 del presente capitolo) è il "compagno". Il centro e il circolo, rappresentati qui come fontana e giardino, sono analogie del Lapis, il quale fra le altre cose è anche un essere animato. Infatti Ermete gli fa dire (nel *Rosarium*, p. 239): "Protege me, protegam te. Largire mihi ius meum, ut te adiuvem." [26] Dunque qui il Lapis è l'equivalente d'un buon amico soccorrevole, che aiuta qualora lo si aiuti, ciò che allude a un rapporto di compensazione. (Ricordo quanto ho detto nel commento al sogno 10, e particolarmente il parallelo Monogenēs-Lapis-Sé.)

La caduta sulla terra porta quindi fin nelle profondità del mare,

Fig. 56. Fontana di giovinezza
Codex de Sphaera (quindicesimo secolo)

dunque dell'inconscio. Contro la scissione della personalità causata dalla regressione all'infantilismo il sognatore trova la protezione del "temenos". La situazione ha dunque una certa somiglianza con le situazioni descritte nel sogno 4 e nella visione 5 del cap. 2, dove il

circolo magico doveva proteggere contro l'attrazione della pluralità dell'inconscio. (In modo molto simile Polifilo conosce i pericoli della tentazione al principio della sua *nekyia*.)

La fonte di vita è, come al-Khiḍr, un compagno buono, ma anche un po' preoccupante; anzi, secondo il Corano, il vecchio Mosè ne fece alcune esperienze penose – non si dimentichi che questa fonte è il simbolo della forza vitale che si rinnova continuamente (fig. 57; vedi anche figg. 25-27 e 84), dell'orologio che non si scarica mai. C'è un detto non canonico del Signore che dice: "Chi è vicino a me, è vicino al fuoco." [27] E come questo Cristo esoterico è una fonte di fuoco (fig. 58), probabilmente non senza rapporto col πῦρ ἀεὶ ξῶον di Eraclito, così secondo la concezione dei filosofi alchimisti l'*aqua nostra* è *ignis*.[28] La fonte denota non solo il flusso della vita, ma anche il suo calore, il suo ardore, il segreto della passione, i cui sinonimi hanno sempre rapporto col fuoco.[29] L'*aqua nostra* che tutto dissolve è un ingrediente indispensabile per la produzione del Lapis. La fonte però viene dal basso, e per questa ragione la via porta in basso. Soltanto "sotto" si può trovare la fonte ardente della vita. Questo "sotto" è la storia naturale dell'uomo, il suo collegamento causale con il mondo degli istinti (fig. 16). Senza questo collegamento non può crearsi alcun Lapis né alcun Sé.

14. *(Sogno)*

Il sognatore si reca col padre in una farmacia, dove si possono avere cose preziose a buon mercato, principalmente un'acqua speciale. Il padre gli racconta del paese dal quale l'acqua proviene. Poi il sognatore attraversa in treno il Rubicone.

Nella "farmacia" tradizionale con i suoi vasi e con i suoi recipienti, le sue acque, il suo *lapis divinus* e *infernalis*, e i suoi magisteri, è conservato ancora un ultimo resto visibile della sudicia cucina alchimistica abitata da quanti nel *donum spiritus sancti*, nel "dono prezioso", non vedevano altro che la chimera della fabbricazione dell'oro. L'"acqua speciale" corrisponde, per così dire alla lettera, all'*aqua nostra non vulgi*.[30] Che sia il padre a portare il sognatore alla fonte di vita si comprende facilmente, poiché il padre è colui che gli ha dato la vita. Potremmo dire che il padre rappresenta il paese o il terreno dal quale scaturì la fonte della sua vita. Figurativamente egli

Fig. 57. Bagno imperiale con l'acqua di fonte miracolosa sotto l'influsso di sole e luna
Biblioteca Angelica (quattordicesimo secolo)

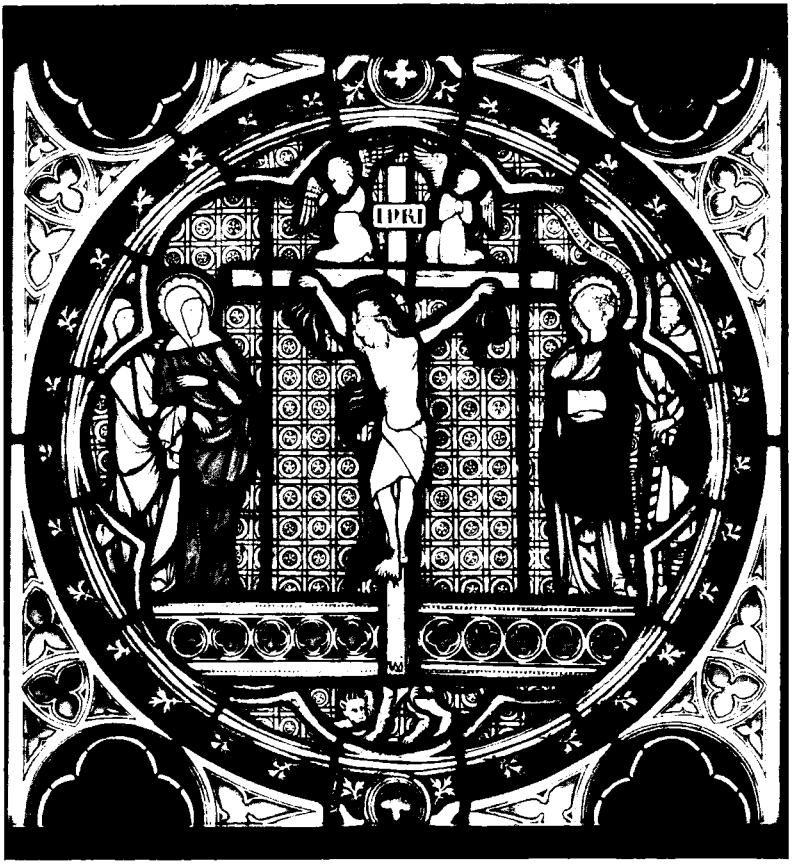


Fig. 58. Cristo come fonte di fuoco con le stigmate "fiammeggianti"
Vetrata del coro della chiesa dell'antico monastero di Königsfelden, Svizzera (quattordicesimo secolo)

è lo "spirito istruttore" che lo inizia al senso della vita e gliene spiega i segreti secondo le dottrine degli antichi; è un intermediario della saggezza tradizionale. L'educatore paterno dei tempi nostri però disimpegna il suo compito soltanto nel sogno del figlio, dove appare nella figura archetipica del padre, del Vecchio Saggio.

Si può avere l'acqua di vita a buon mercato; tutti la possiedono, senza conoscerne peraltro il valore. "Spernitur a stultis": viene disprezzata dagli stolti, perché suppongono che tutto ciò che è buono sia fuori e altrove, e che la fonte che hanno nella loro anima non sia

"altro che"... Essa è come il Lapis, "pretio quoque vilis", di basso prezzo, e perciò, come nel *Prometeo* di Spitteler, "in viam ejecta", "rigettata" da tutti, a partire dal sommo sacerdote e dall'accademico fino al contadino, sulla strada, dove Assuero [31] si mette in tasca il gioiello. E il tesoro ripiomba nell'inconscio.

Il sognatore però si è accorto di qualcosa e con decisione energica passa il Rubicone. Ha capito che quel flusso e quel fuoco di vita non vanno disprezzati, ma che sono indispensabili per realizzare la sua totalità. Ma passato il Rubicone, non si torna indietro.

15. *(Sogno)*

Quattro persone discendono lungo un fiume: il sognatore, il padre, un certo amico e la donna sconosciuta.

In quanto l'"amico" è una personalità ben definita, che è molto familiare al sognatore, egli appartiene, come il padre, al mondo conscio dell'Io. Con ciò è successo qualcosa di fondamentale: nel sogno 11 di questo capitolo l'inconscio stava a tre contro uno; ora il rapporto è invertito: è il sognatore che sta a tre contro uno (la donna sconosciuta). L'inconscio è dunque depotenziato. Ciò dipende dal fatto che, con l'immersione, il basso è stato ricollegato all'alto: il sognatore si è deciso cioè a non vivere come un essere di solo pensiero, incorporeo, ma di accettare e di tradurre in atto anche il corpo e il mondo degli istinti, la realtà dei problemi dell'amore e della vita.[32] Era questo il Rubicone che è stato passato. L'individuazione, il divenire Sé, non è infatti soltanto un problema spirituale: è il problema della vita in generale.

16. *(Sogno)*

C'è molta gente. Tutti camminano in quadrato da destra verso sinistra. Il sognatore non sta nel centro, bensì in disparte. Si dice che vogliano ricostruire il gibbone.

Qui compare per la prima volta il quadrato, sorto probabilmente dal circolo per tramite delle quattro persone. (Ciò si confermerà in seguito.) Il problema della quadratura del circolo, così come il Lapis, la *tinctura rubea* e l'*aurum philosophicum*, ha interessato profondamente gli spiriti medievali. La quadratura del circolo è un sim-

bolo dell'opus *alchymicum* (fig. 59), in quanto essa scompone l'unità iniziale caotica nei quattro elementi, per poi ricomporli in un'unità superiore. L'unità è rappresentata dal circolo, i quattro elementi dal quadrato. La produzione dell'Uno dal Quattro avveniva per mezzo di un processo di distillazione, o sublimazione, con un decorso che aveva una forma per così dire "circolare": il distillato veniva cioè sottoposto a diverse distillazioni,[33] affinché l'"anima" o lo "spirito" potessero venir estratti nella loro forma più pura. Di regola al risultato veniva dato il nome di Quintessenza, che però non è che uno dei tanti nomi di quell'"Uno" sempre atteso e mai ottenuto. Esso ha, dicono gli alchimisti, "mille nomi", come la *materia prima*. Dice Heinrich Khunrath nella sua "Confessio" [34] a proposito della distillazione circolare: "Mediante Circumrotazione o Rivoluzione Circolare Filosofica del Quaternario si torna alla massima e purissima Semplicità della Monade Cattolica piuccheperfetta... Dall'Uno rozzo e impuro sorge un Uno oltremodo puro e sottile" ecc. Dal corpo, dice, anima e spirito devono venir separati, ciò che equivale a una morte: "Per questa ragione dice anche Paolo di Tarso:[35] 'Cupio dissolvi et esse cum Christo.' Perciò, mio caro Filosofo, devi cogliere qui lo spirito e l'anima della Magnesia." [36] Lo spirito (o rispettivamente spirito e anima) è il *ternarius* o numero tre, che prima viene separato dal suo corpo ma, dopo la purificazione di quest'ultimo, viene nuovamente infuso in esso.[37] Il corpo è evidentemente il quarto. Khunrath fa quindi riferimento a una citazione dello Pseudo-Aristotele,[38] dove dal triangolo iscritto nel quadrato riemerge il cerchio.[39] Questa figura circolare costituisce, assieme all'Ouroboros (il drago che divora sé stesso mordendo con la bocca la propria coda), il mandala alchimistico di base.

Il mandala orientale, particolarmente quello lamaistico, contiene di regola una pianta quadrata di *stupa* (fig. 43). Che questa denoti in realtà un edificio, è osservabile dai mandala eseguiti in rilievo nei quali è suggerita, con la figura del quadrato, anche l'idea della casa o del tempio, cioè di un vano interno circondato da mura [40] (vedi sotto). Secondo il rituale, gli *stupa* devono venir circumambulati sempre andando verso destra, poiché la direzione sinistra è di malaugurio. Sinistro (*sinister*) denota il lato inconscio. Il movimento verso sinistra è dunque l'equivalente d'un movimento in direzione dell'inconscio, mentre l'andare verso destra è "corretto",

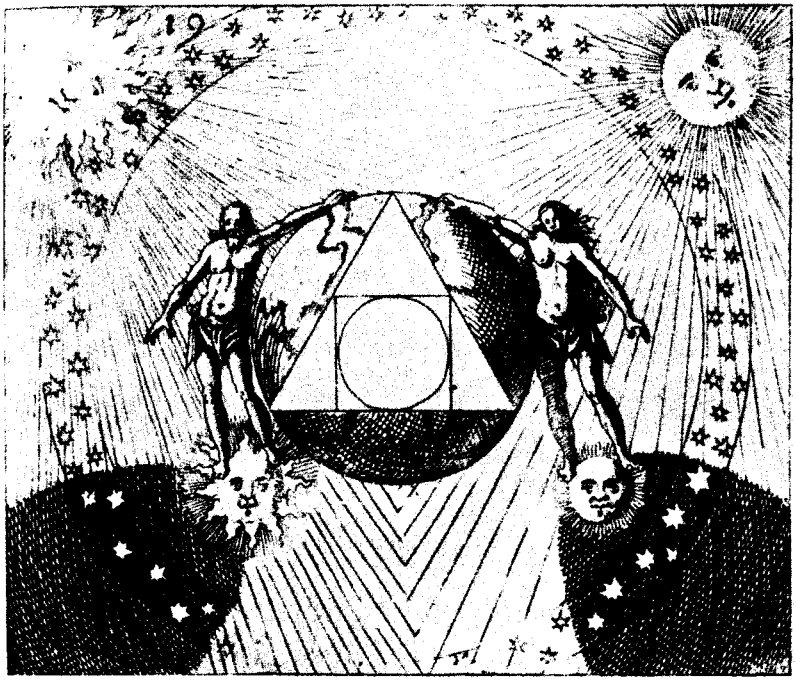


Fig. 59. "Tutte le cose non fanno che viver nei tre. Nei quattro gioiscono." (Quadratura del circolo)
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

e tende verso la coscienza. Poiché in Oriente, in seguito al lungo esercizio, questi contenuti inconsci son diventati gradatamente forme determinate esprimenti l'inconscio, essi devono venir accettati e preservati come tali dalla coscienza. In modo analogo procede anche lo yoga, per quanto lo conosciamo in forma di pratica stabilita: esso imprime nella coscienza forme fisse. Per questa ragione il suo equivalente occidentale più significativo è costituito dagli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, i quali anche imprimono nella psiche ben definite idee di salute. Questa pratica è "giusta", in quanto il simbolo esprime in forma ancora valida la situazione inconscia. Lo yoga in Occidente e in Oriente cessa di essere psicologicamente giusto soltanto quando il processo inconscio, che anticipa modificazioni future della coscienza, s'è sviluppato al punto da presentare sfumature che non sono più sufficientemente espresse dal

simbolo tradizionale, o che non sono più interamente compatibili con esso. Allora, e solo allora, si può poi dire che il simbolo ha cessato di essere "giusto". Questo processo è probabilmente il risultato di un lento spostamento secolare dell'immagine inconscia del mondo, e non ha nulla a che vedere con critiche pedanti e intellettualistiche. I simboli religiosi sono fenomeni vitali, sono fatti puri e semplici, non opinioni. Se per non so quanti secoli la Chiesa sostiene che il sole ruota intorno alla terra, ma nel diciannovesimo secolo abbandona una tal opinione, essa può fare appello per questo alla verità psicologica che per milioni di persone il sole rotava intorno alla terra, e che soltanto nel diciannovesimo secolo un numero più grande di persone è arrivato a una tale certezza della funzione intellettuale da poter comprendere le prove della natura planetaria della terra. Purtroppo non esiste verità senza uomini che la comprendano.

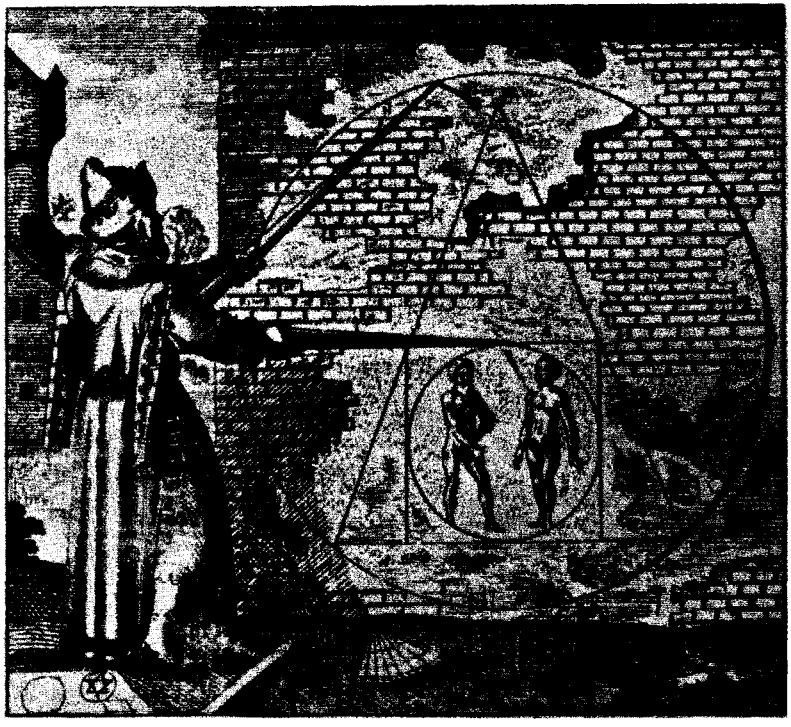


Fig. 60. La quadratura del circolo che unisce i due sessi in una totalità
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

La *circumambulatio* verso sinistra lungo il quadrato probabilmente indica che, sulla via per arrivare all'inconscio, si passerà per la quadratura del cerchio, dunque che quest'ultima è un punto di transito, uno strumento, un tramite per raggiungere una meta situata al di là, non ancor formulata. Si tratta di una di quelle strade che portano al centro del non-Io, e che furono battute anche dall'indagine medievale nei tentativi di produzione del Lapis. Dice il *Rosarium philosophorum*:[41] "Fa' di uomo e di donna un cerchio rotondo, ed estrai da questo il quadrangolo e dal quadrangolo il triangolo. Fa' un cerchio rotondo, e otterrai la pietra dei filosofi"[42] (fig. 60; vedi anche fig. 59).

Naturalmente, per l'intelletto moderno cose simili non sono altro che assurdità bell'e buone. Questo giudizio di valore non elimina però in nessun modo il fatto che tali associazioni d'idee esistano, anzi che abbiano avuto una parte preponderante per molti secoli. La psicologia ha il compito di comprendere questi fatti, lasciando ai profani di denigrarli come assurdità o oscurantismi. (Molti dei miei critici che si spacciano per "scientifici", si comportano esattamente come quel vescovo che scomunicò i maggiolini perché si riproducevano in misura sconveniente.)

Come gli *stupa* contengono al loro interno reliquie del Buddha, così all'interno del quadrato lamaistico, e anche in quello del quadrato della terra cinese, si trova il Santissimo, o l'elemento dotato di effetto magico: la fonte di energia cosmica, il dio Śiva, il Buddha, un bodhisattva o un grande maestro; in Cina è *ch'ien*, il cielo, con le quattro forze cosmiche che ne emanano (fig. 61). Anche nei mandala occidentali del Medioevo cristiano, la divinità sta seduta in centro sul trono, spesso in forma di Redentore trionfante con le quattro figure simboliche degli evangelisti (fig. 62). Ora, il simbolo del nostro sogno contrasta nel modo più drastico con queste elevate rappresentazioni metafisiche: perché si tratta di ricostruire nel centro il "gibbone", dunque incontestabilmente una scimmia. Incontriamo qui nuovamente la scimmia che è comparsa la prima volta nella visione 22 del cap. 2. Lì era causa di panico e dell'intervento dell'intelletto che accorreva in soccorso. Ora si tratta di "ricostruirla", e ciò può significare soltanto che è l'antropoide, il fatto arcaico "uomo", che deve essere ricostruito. La strada che gira verso sinistra non porta dunque, evidentemente, al regno degli dèi e delle idee

Fig. 61. La perla come simbolo di *ch'ien*, circondata da quattro forze emanatrici (draghi)
Specchio di bronzo cinese del periodo T'ang (settimo-nono secolo)

eterne, bensì verso il basso, verso la storia naturale, alle basi istintive animali dell'essenza umana. Si tratta dunque, per esprimerci nel linguaggio dell'antichità, di un mistero dionisiaco.

Il quadrato corrisponde al *temenos* (fig. 31) dove ha luogo una rappresentazione scenica: in questo caso non un giuoco di satiri, ma di scimmie. L'interno del "fiore d'oro" è un "luogo germinale" dove viene prodotto il "corpo adamantino". Il suo sinonimo, "terra ancestrale", o "paese degli antenati",[43] indica forse che questa creazione è il risultato di un'integrazione degli stadi ancestrali.

Nei riti primitivi di rinnovamento gli spiriti ancestrali hanno una

parte considerevole. Gli aborigeni dell'Australia centrale arrivano a identificarsi con i loro antenati mitici dell'epoca alcheringa, una specie di evo omerico. Allo stesso modo i Taos Pueblos, nella preparazione alle danze rituali, si identificano col sole, di cui son figli. Psicologicamente, l'identificazione con gli antenati animali e umani significa un'integrazione dell'inconscio, un vero e proprio bagno di rinnovamento nella fonte di vita, dove si ridiventa pesci, cioè inconsci come durante il sonno, l'ubriachezza e la morte: donde il sonno d'incubazione, la consacrazione dionisiaca e la morte rituale nell'iniziazione. Naturalmente questi processi hanno luogo sempre in una località sacra. È facile tradurre queste rappresentazioni nel concretismo della teoria freudiana: il *temenos* sarebbe il grembo materno, e il rito una regressione all'incesto. Ma questi sono fraintendimenti nevrotici di persone rimaste ancora parzialmente infantili, le quali non sanno che si tratta di cose che son sempre state pratiche di adulti; e le attività degli adulti non possono certamente venir spiegate come semplici regressioni all'infantilismo. Se così fosse, le conquiste più alte e più importanti dell'umanità non sarebbero altro che perversioni di desideri infantili, e la parola "infantile" avrebbe perso la sua ragion d'essere.

Poiché, nella sua espressione filosofica, l'alchimia s'è occupata di problemi molto vicini a quelli che interessano la nostra psicologia moderna, può forse essere importante addentrarci ancora un poco nel motivo onirico della scimmia che dev'essere ricostruita in un ambiente quadrato. Nella stragrande maggioranza dei casi l'alchimia identifica la sua sostanza trasformante con l'*argentum vivum*, ovvero con il mercurio. Nella chimica, questo termine designa l'argento vivo; nella filosofia, invece, lo *spiritus vitae*, o addirittura l'anima del mondo (fig. 91): con ciò il Mercurio assume anche il significato di Ermete, del dio della rivelazione. Non è questa la sede per spiegare per esteso questo rapporto, ma lo faremo in un'altra occasione. Ermete è collegato tanto all'idea del rotondo quanto a quella del quadrato, come dimostra in particolare il Papiro v, riga 401, dei *Papyri Graecae magicae*,[44] dove troviamo la designazione στρογγύλος καὶ τετράγωνος, rotondo e quadrato. Egli viene chiamato anche τετραγλώχιν (quadrangolare). In genere è connesso con il numero quattro; perciò esiste anche un Ἑρμῆς τετρακέφαλος (a quattro

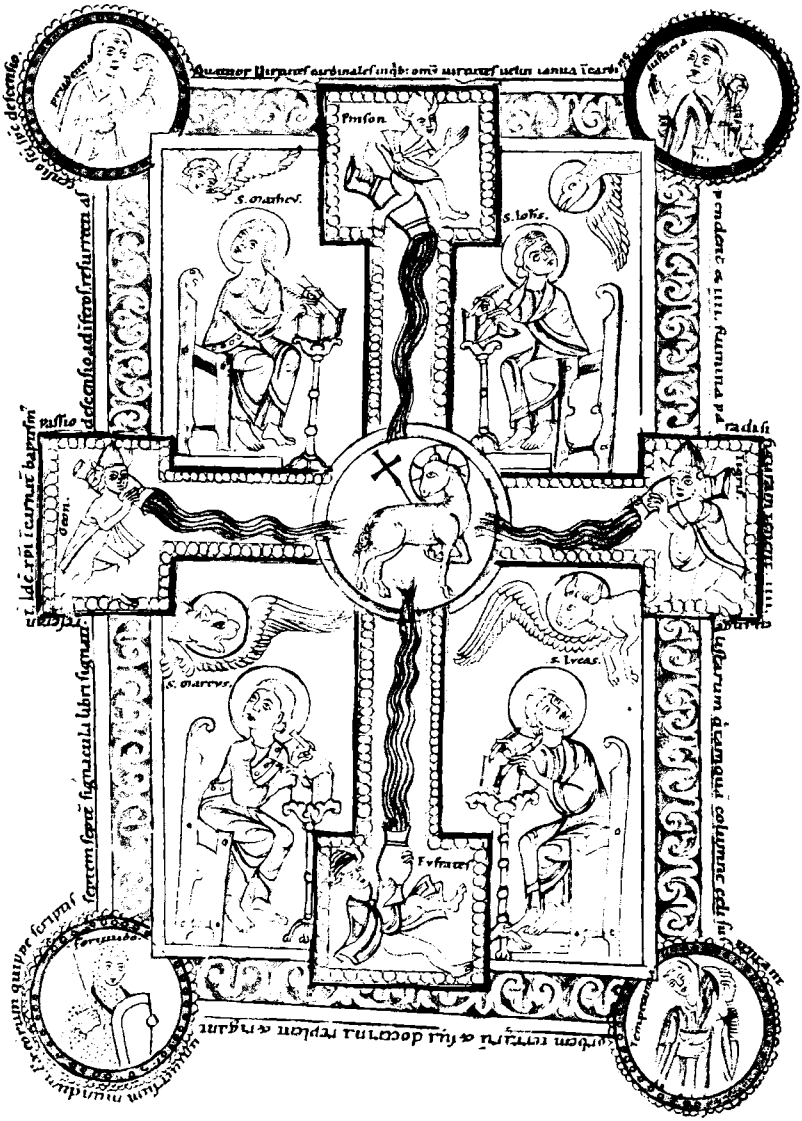


Fig. 62. Mandala rettangolare con croce, al cui centro si trova l'agnello di Dio circondato dai quattro evangelisti e dai quattro fiumi del paradiso. Nei quattro medaglioni sono raffigurate le quattro virtù cardinali
Da un breviario del monastero di Zwiefalten

teste).[45] Questi attributi erano noti anche nel Medioevo, come risulta per esempio dall'opera di Cartari, dove è detto:[46]

Oltre di ciò le figure quadrate di Mercurio che havevano il capo solo & il membro virile dritto mostravano che 'l Sole è capo del mondo, seminatore di tutte le cose, & i quattro lati significano quello che significa la cetra dalle quattro corde data medesimamente a Mercurio, cioè le quattro parti del mondo, ovvero le quattro stagioni dell'anno, o che due equinottij, e due solstitij vengono a fare quattro parti di tutto lo Zodiaco.

Si comprende facilmente come queste qualità rendessero Mercurio particolarmente idoneo a rappresentare quella misteriosa sostanza trasformante dell'alchimia: poiché essa è rotonda e quadrata, è cioè una totalità che consiste in quattro parti (quattro elementi). Per questa ragione, tanto l'uomo originario quadripartito gnostico[47] (fig. 64), quanto il Cristo Pantocràtore sono una *imago lapidis*[48]

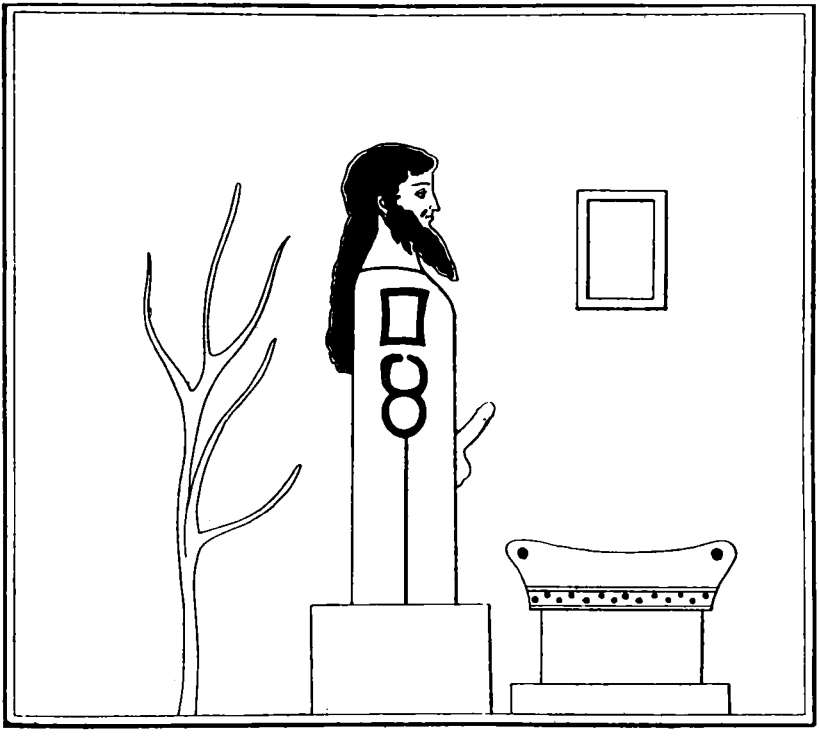


Fig. 63. Ermete. Vaso dipinto greco

(fig. 65). Poiché l'alchimia occidentale è in gran parte di origine egizia, volgeremo anzitutto il nostro sguardo all'Ermete Trismegisto ellenistico la cui figura ha, da un lato, tenuto a battesimo il Mercurio medievale, mentre dall'altro proviene dal Thóth dell'antico Egitto (fig. 66). L'attributo di Thóth era il cinocefalo, il paviano; egli veniva anche rappresentato direttamente come scimmia.[49] Attraverso le molteplici edizioni del Libro dei morti questa concezione si mantenne nella sua immediatezza fino a tempi tardissimi. È vero che nell'alchimia, i cui testi esistenti appartengono salvo poche eccezioni all'era cristiana, l'antichissimo nesso Thóth-Ermete con la scimmia è sparito, benché esistesse ancora all'epoca dell'Impero romano. Ma poiché il Mercurio ha parecchie cose in comune col diavolo (problema nel quale non è il caso di addentrarci ora), ecco che la *simia Dei* (fig. 67) ricompare nuovamente in prossimità di Mercurio. È caratteristica essenziale della sostanza trasformante di essere, da un lato, qualcosa di assolutamente a buon mercato, vile, perfino

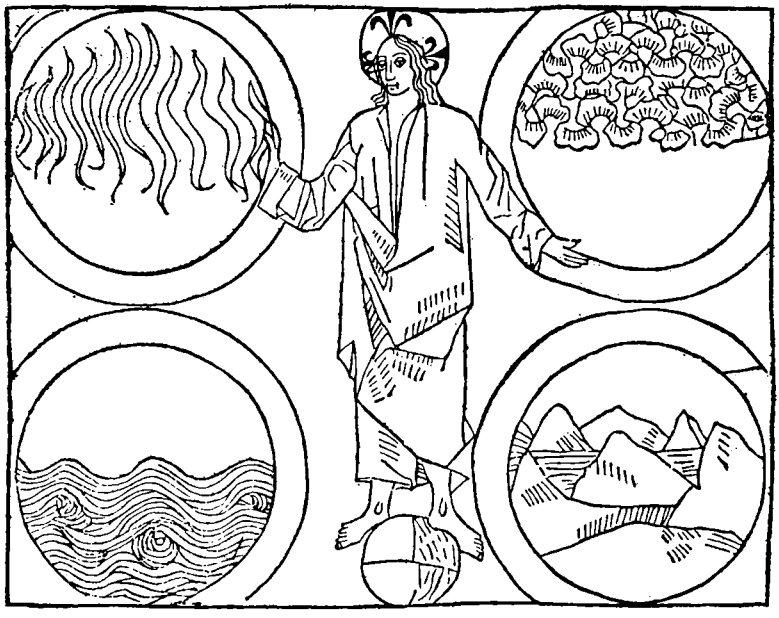


Fig. 64. Cristo (come Anthropos) in piedi sulla sfera terrestre, circondato dai quattro elementi (fuoco, acqua, terra, aria)
De Glanville, *Le propriétaire des choses* (1482)

Fig. 65. Tetramorfo (simbolo dell'Anthropos), in piedi su due ruote (simboli dell'Antico e del Nuovo Testamento)
Dal monastero Vatopedi sul monte Athos (1213)

spregevole, che si esprime in una serie di allegorie diaboliche come il serpente, il drago, il corvo, il leone, il basilisco e l'aquila, e di denotare, dall'altro lato, qualcosa di prezioso, il divino stesso. La trasformazione porta infatti dall'infimo al supremo, dall'infantile animale-arcaico all'*homo maximus* mistico.

Il simbolismo dei riti di rinnovamento, se preso sul serio, rinvia, al di là di ciò che è soltanto infantile e arcaico, a quelle disposizioni psichiche innate che sono il risultato e il deposito di tutte le vite ancestrali fino allo stadio animale: ciò spiega il simbolismo ancestrale e animale. I riti sono tentativi di eliminare il distacco della coscienza dall'inconscio che è la vera e propria fonte di vita, e di provocare la riunione dell'individuo con la matrice delle sue disposizioni ereditarie, istintive. Se questi riti di rinnovamento non avessero effetti espliciti, non soltanto si sarebbero già estinti in epoche

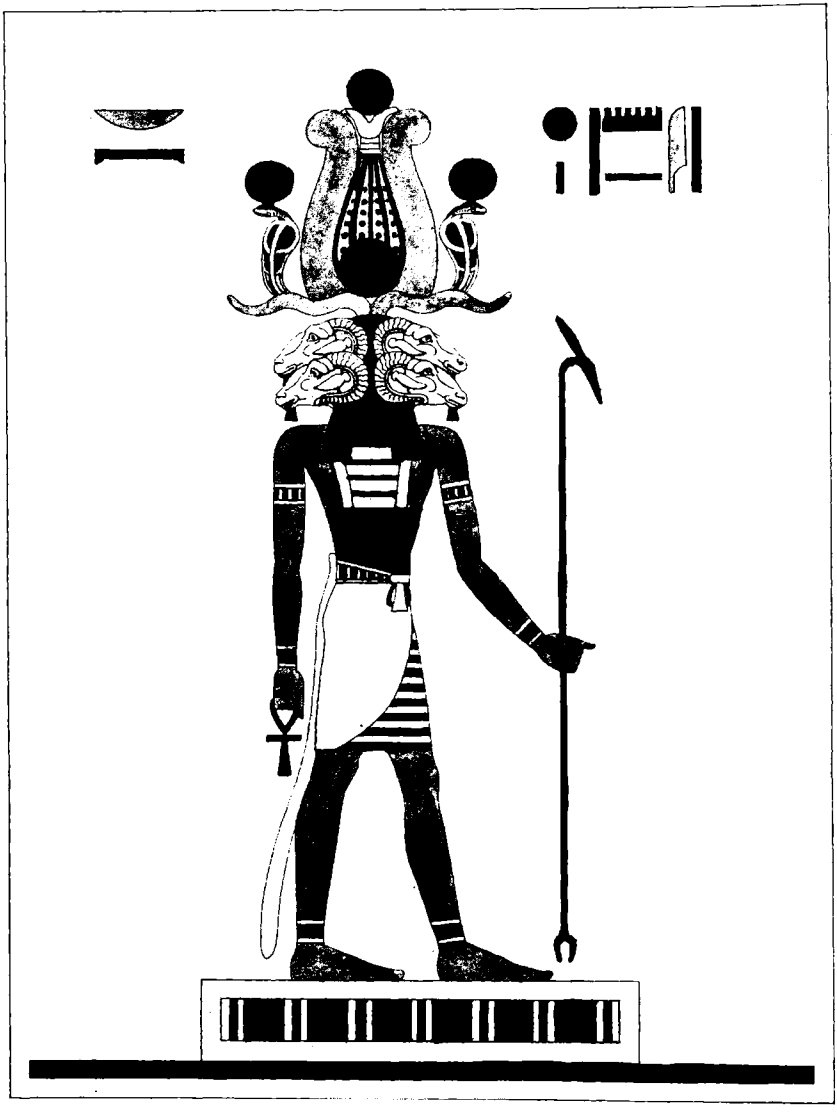


Fig. 66. Amon Ra, lo spirito egizio dei quattro elementi
Champollion, *Panthéon égyptien*

precedenti, ma non si sarebbero nemmeno mai prodotti. Il nostro caso dimostra che, benché l'attuale coscienza sia le mille miglia lontana dalle antiche rappresentazioni del rito di rinnovamento, pure

Fig. 67. Demone in forma di scimmia
Speculum humanae salvationis (quattordicesimo secolo)

l'inconscio tenta nei sogni di riavvicinarle alla coscienza. È vero che l'autonomia e l'autarchia della coscienza sono qualità senza le quali questa non si sarebbe nemmeno costituita, ma esse comportano anche il pericolo di isolamento e di inaridimento poiché, deter-

minando la scissione dell'inconscio, producono un'insopportabile "estraneità ai propri istinti". L'assenza d'istinto è fonte di errori e di confusioni infiniti.

Infine, la circostanza che il sognatore non si trovi nel "centro", bensì in disparte, è un indizio esplicito di ciò che succederà al suo Io: esso non potrà più avanzar la pretesa di occupare il posto centrale, ma presumibilmente dovrà accontentarsi del ruolo di satellite, o almeno di un pianeta rotante intorno al sole. Il posto importante nel centro è destinato evidentemente al gibbone che dev'essere ricostruito. Il gibbone appartiene agli antropoidi e, in virtù della sua affinità con l'uomo, costituisce un simbolo idoneo a esprimere quella parte della psiche che sconfina nel subumano. Sull'esempio del cinocefalo (o paviano) collegato a Thóth-Ermete (fig. 68), che era la scimmia più evoluta nota agli Egizi, abbiamo visto come esso fosse adatto, in virtù della sua affinità con il dio, a esprimere quella parte dell'inconscio che sovrasta il livello della coscienza. Credo che nessuno si scandalizzi di fronte all'ipotesi che la psiche umana possieda strati giacenti al di sotto della coscienza. Ma che possano esistere anche strati situati per così dire al di sopra della coscienza, ecco una supposizione che rasenta il "crimen laesae maiestatis humanae". Secondo la mia esperienza, alla coscienza non spetta che una posizione intermedia, relativa, ed essa deve tollerare di essere, per così dire, superata e circondata da tutte le parti dalla psiche inconscia. I contenuti inconsci collegano la coscienza all'indietro, alle condizioni fisiologiche da un lato e alle premesse archetipiche dall'altro. In avanti, essa è anticipata invece dalle intuizioni, le quali sono a loro volta condizionate in parte dagli archetipi, in parte dalle percezioni subliminali legate alla relatività spaziotemporale dell'inconscio. Devo lasciare al lettore di formarsi un giudizio, in base a una meditazione profonda di questa serie di sogni e dei problemi che essa solleva, sulla possibilità di una simile ipotesi.

Il sogno seguente è riprodotto per intero, nella sua stesura originale.

17. *(Sogno)*

Tutte le case hanno qualcosa di scenico, di teatrale, quinte e fondali: vien fatto il nome di "Bernhard Shaw". La commedia si svol-

gerà in un lontano futuro. Su una quinta è scritto in inglese e in tedesco:

"Questa è la Chiesa cattolica universale.

"È la Chiesa del Signore.

"Tutti coloro che sentono di essere strumento di Dio, entrino."

E sotto, in caratteri più piccoli: "La Chiesa è stata fondata da Gesù e da Paolo", quasi si volesse vantare una ditta di antica data. Dico al mio amico: "Vieni, diamo un'occhiata." Risponde: "Non riesco a capire perché la gente quando ha sentimenti religiosi debba raccogliersi in massa." Gli rispondo: "Come protestante non lo comprenderai mai." Una donna mi approva vivamente. Sulla parete della chiesa scorgo una sorta di proclama, che dice:

"Soldati!

"Se sentite di essere in potere del Signore, evitate di rivolgervi direttamente a Lui. Al Signore non si accede con le parole. Vi raccomandiamo inoltre caldamente di non organizzare tra di voi alcuna discussione sugli attributi del Signore. Sarebbe vano; perché ciò che è prezioso e importante è indicibile.

"Firmato: Papa ... (nome illeggibile)."

Entriamo. L'interno assomiglia a una moschea, e particolarmente a quello di Hagia Sofia: non ci sono banchi – bell'effetto spaziale –, nessuna immagine; sentenze incorniciate alle pareti a guisa di ornamento (come a Hagia Sofia i versetti del Corano). Una di queste sentenze dice: "Non adulate il vostro benefattore." La donna che prima mi aveva approvato, scoppia in lacrime ed esclama: "Ma allora non rimane più nulla." Rispondo: "Trovo che tutto questo è perfettamente giusto." Ma la donna sparisce. Da principio mi trovo situato in modo da avere davanti a me un pilastro, e quindi non posso vedere nulla. Poi cambio posizione e mi si para innanzi una gran folla. Io non ne faccio parte e sto solo. Ma gli altri sono bene in vista, e io ne distinguo i volti. Dicono tutti all'unisono: "Confessiamo di essere soggetti al potere del Signore. Il Regno dei Cieli è in noi." Ripetono queste parole tre volte con grande solennità. Poi qualcuno suona l'organo; cantano una fuga di Bach con coro. Il testo originale è però soppresso, talvolta si sente soltanto una specie di vocalizzo, poi ripetutamente le parole: "Tutto il resto è carta" (il che deve significare: non mi fa l'effetto di qualcosa di vivo). Quando le ultime note del coro sono svanite, comincia, per

Fig. 68. Thóth cinocefalo. Dalla tomba di Amen-her-khopshef presso Dêr el-Mêdina, Luxor, ventesima dinastia (1198-1167 a. C.)

usare un modo di dire goliardico, la parte ricreativa della cerimonia. I presenti sono tutti persone serene ed equilibrate. Vanno su e giù, chiacchierano, si salutano; vengono serviti vino (da un seminario vescovile) e rinfreschi. Si augura alla Chiesa un avvenire di prosperità, e come per esprimere la gioia per l'aumento del numero dei fedeli, viene trasmessa da un altoparlante una canzonetta di moda col ritornello: "Anche Carlo è dei nostri." Un sacerdote mi spiega: "Questi divertimenti un po' futili sono ammessi e riconosciuti ufficialmente. Dobbiamo adattarci un po' ai metodi americani. In un movimento di massa come il nostro, è inevitabile. Ci distinguiamo però fondamentalmente dalle chiese americane per il nostro pronunciato indirizzo antiascetico." Poi mi sveglio. Sensazione di grande sollievo.

Con mio rammarico, sono costretto a rinunciare a commentare l'insieme del sogno [50] e mi limito perciò al nostro argomento. Il *temenos* è divenuto un edificio sacro (in conformità alla precedente allusione). Con ciò l'azione è caratterizzata come "cultuale". L'elemento comico-grottesco del mistero dionisiaco si manifesta nella parte "ricreativa" dell'azione, dove viene servito il vino e dove si brinda alla salute della Chiesa. Un'iscrizione sul pavimento di un sacrario orfico-dionisiaco esprime ciò in modo eccellente: μόνον μὴ ὕδωρ (soprattutto niente acqua!).[51] Qui è soltanto il caso di accennare ai residui dionisiaci della Chiesa: per esempio il simbolismo del pesce e del vino, il calice di Damasco, il sigillo cilindrico col crocifisso e con l'iscrizione: ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ [52] ecc.

L'indirizzo "antiascetico" mette chiaramente in rilievo la diversità rispetto alla Chiesa cristiana che qui viene caratterizzata come "americana". (Vedi il commento al sogno 14, cap. 2.) L'America è la terra ideale delle idee ragionevoli dell'intelletto pratico, che con un *brain trust* vorrebbe raddrizzare il mondo.[53] Questa concezione è conforme alla formula moderna: intelletto = spirito, dove si dimentica completamente che lo "spirito" non è mai stato un'"attività" umana, e tanto meno una "funzione". È così confermato che il movimento verso sinistra segna un allontanamento dal mondo delle idee moderno, anzitutto nel senso d'una regressione verso il dionisismo precristiano, che non conosce l'"ascesi" in senso cristiano. Non si deve peraltro credere che tale sviluppo si svolga in modo da uscire dallo spazio sacro: esso rimane anzi al suo interno, in altre parole non

Fig. 69. Dante e Virgilio nell'Inferno
Dante, *Inferno* (Vaticano, quindicesimo secolo)

perde il suo carattere sacro. Non diventa semplicemente anarchico e caotico, ma crea un rapporto immediato tra la Chiesa e il sacrario di Dioniso, così come ha fatto anche il processo storico, benché in senso inverso. Si può dunque dire che lo sviluppo regressivo risale fedelmente il cammino della storia per giungere al livello precristiano. Non si tratta quindi di una ricaduta, ma di una discesa per così dire sistematica *ad inferos* (fig. 69), di una *nekyia* psicologica.[54]

Ho riscontrato qualcosa di simile nel sogno di un sacerdote, che aveva un atteggiamento piuttosto problematico rispetto alla fede: *Giunge di notte in una chiesa. Tutta la parte del coro è crollata. L'altare e le macerie sono ricoperti di tralci di vite carichi di grappoli d'uva, e dall'apertura prodottasi in questo modo splende la luna.*

In un rapporto con la Chiesa primitiva simile a quello di Dioniso, si trova anche Mithra. Ecco il sogno d'una persona anch'essa alle

prese con problemi religiosi: *Gigantesco duomo gotico, quasi completamente buio. Si celebra una messa solenne. Improvvisamente tutta la parete della navata laterale crolla. Luce solare abbagliante; contemporaneamente un grande gregge di tori e di mucche irrompe nella chiesa.* Questo contesto è palesemente più mitraico.

È interessante che la chiesa del nostro sogno sia un edificio sincretistico, poiché Hagia Sofia è un'antichissima chiesa cristiana utilizzata però fino a poco tempo fa come moschea. Si adatta quindi benissimo alla meta del sogno: tentare una combinazione di idee religiose cristiane e dionisiache. Ciò deve avvenire evidentemente in modo che le une non escludano le altre, che nessun valore vada distrutto. Questa tendenza è oltremodo importante; infatti la ricostruzione del "gibbone" deve avvenire in una località sacra. Un simile sacrilegio potrebbe facilmente far sorgere la pericolosa supposizione che il cammino verso sinistra sia una *diabolica fraus*, e che il "gibbone" sia il diavolo; il diavolo passa infatti per "scimmia" di Dio. Il corso verso sinistra sarebbe allora uno "snaturamento" della verità divina, allo scopo di mettere "Sua Maestà Nera" al posto di Dio. L'inconscio però non ha queste intenzioni blasfeme; tenta semplicemente di ricollegare il Dioniso perduto, che in un certo qual modo manca all'uomo moderno (si pensi a Nietzsche!), al mondo religioso. La visione 22, cap. 2, nella quale compare per la prima volta la scimmia, finisce con le parole: "Tutto dev'essere retto dalla luce" – dunque, possiamo aggiungere, anche il Signore delle tenebre con le corna e coi piedi di capra: il quale è, in fondo, un coribante dionisiaco, pervenuto alquanto inaspettatamente agli onori d'un principe.

L'elemento dionisiaco riguarda l'emozionalità o l'affettività dell'uomo che nel culto e nell'ethos del cristianesimo, prevalentemente apollinei, non hanno trovato una confacente forma religiosa. Le feste carnascialesche medievali e il giuoco della palla in Chiesa sono stati aboliti relativamente presto, col risultato che il carnevale s'è mondanizzato, e che l'ebbrezza divina è sparita dai sacri recinti. Alla Chiesa sono rimaste l'afflizione, la serietà, l'austerità e una letizia spirituale molto misurata. Ma l'ebbrezza, questo rapimento più immediato e più pericoloso, ha volto le spalle agli dèi, e con il suo eccesso e con il suo pathos s'è impossessata del mondo degli uomini.

Le religioni pagane ovviavano a questo pericolo facendo sì che l'estasi dell'ebbrezza trovasse un suo posto nel culto. Eraclito aveva indubbiamente colto quest'aspetto quando disse: "È l'Ade, ch'essi festeggiano infuriando." Proprio per questa ragione l'orgia ottenne licenza cultuale: per rendere inefficace il pericolo che minacciava dall'Ade. La nostra soluzione è riuscita invece a spalancare all'inferno le porte.

18. *(Sogno)*

Un ambiente quadrato, dove hanno luogo complesse cerimonie aventi lo scopo di trasformare animali in uomini. Due serpenti che corrono in direzione opposta devono subito esser soppressi. Ci sono bestie, come volpi e cani. Anche qui si gira nuovamente in quadrato, e giunti a ognuno dei quattro angoli bisogna farsi mordere nei polpacci da questi animali (fig. 118). *Se si scappa, tutto è perduto. Ora appaiono animali più nobili: tori e stambecchi. Quattro serpenti si dispongono nei quattro angoli. Poi l'adunata si scioglie. Due sacerdoti addetti ai sacrifici portano un rettile gigantesco. Con il rettile toccano la fronte di una massa animale o vivente ancora informe. Da questa sorge una testa umana in forma trasfigurata. Una voce esclama: "Sono i tentativi del divenire."*

Il sogno continua a occuparsi, si è quasi tentati di dire, della "spiegazione" di ciò che si svolge nell'ambiente quadrato. Si tratta di trasformare animali in uomini, di trasformare una "massa viva" ancora informe in una testa umana "trasfigurata" (illuminata) mediante il contatto magico con un rettile. La massa viva animale rappresenta probabilmente la totalità dell'inconscio innato che deve essere unito alla coscienza. Ciò avviene per mezzo dell'uso cultuale del rettile, presumibilmente un serpente. La rappresentazione della trasformazione e del rinnovamento per mezzo del serpente (fig. 70) è un archetipo del quale esistono molte testimonianze. È il serpente della salute che rappresenta la divinità (figg. 203, 204). Si racconta a proposito dei misteri di Sabazio: "Un colubro dorato viene infilato in seno agli iniziati e poi nuovamente tolto dalle parti inferiori e più basse." [55] Presso gli ofiti, il serpente era Cristo. Lo sviluppo probabilmente più significativo del simbolismo del serpente, sotto l'aspetto del rinnovamento della personalità, si trova nello yoga kundalini.[56]

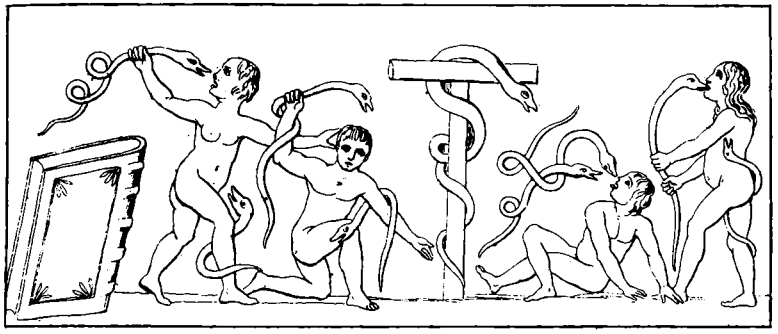


Fig. 70. Riti pagani di trasmutazione con serpenti, nel Medioevo

L'esperienza che il pastore fa del serpente nello *Zarathustra* di Nietzsche, sarebbe dunque un *omen fatale*, un presagio di morte (del resto, non l'unico di questo genere: vedi la profezia alla morte del funambolo).

L'"informe massa viva" evoca direttamente le rappresentazioni del "caos" alchimistico,[57] la *massa* o *materia informis* o *confusa* che sin dalla creazione contiene i germi divini di vita. In modo analogo venne creato Adamo, secondo una concezione del midrāsh: nella prima ora Dio raccoglie la polvere, nella seconda la riduce a una massa informe, nella terza crea le membra ecc.[58] (fig. 71).

Ma affinché questa trasmutazione possa effettuarsi, è indispensabile che avvenga la *circumambulatio*, cioè la concentrazione esclusiva sul "centro", luogo della trasformazione creatrice. Durante questo processo si vien "morsicati" da animali: si tratta cioè di esporsi agli impulsi animali dell'inconscio, senza però identificarsi con essi e senza "fuggirli"; poiché la fuga davanti all'inconscio renderebbe illusorio lo scopo dell'operazione. Bisogna rimanere presenti; ossia, in questo nostro caso, il processo iniziato mediante autosservazione dev'essere vissuto in tutte le sue vicissitudini ed essere aggregato alla coscienza attraverso una comprensione il più approfondita possibile. Ciò comporta naturalmente una tensione che spesso è quasi insopportabile a causa dell'assenza totale di misura comune tra la vita cosciente e il processo inconscio; quest'ultimo può essere vissuto soltanto nel più intimo dell'animo e non deve toccare in nessun punto la superficie visibile della vita. Il principio della vita cosciente è: "Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu." Il principio

Fig. 71. La creazione di Adamo dalla massa argillosa della *materia prima*
Schadel, *Das Buch der Chroniken und Geschichten* (1493)

dell'inconscio è invece l'autonomia della psiche stessa che nel giuoco delle sue immagini non riflette il mondo ma sé stessa, anche se, per render chiare le sue immagini, usa le possibilità di rappresentazione che le sono offerte dal mondo dei sensi. Il dato sensoriale però non è causa efficiente, ma viene scelto e preso a prestito autonomamente, con il risultato che la razionalità del cosmo è costantemente violata nel modo più penoso. Ma anche il mondo sensibile ha gli stessi effetti distruttivi sui processi endopsichici quando irrompe in essi come causa efficiente. Se da un lato si tratta di non offendere la ragione, e dall'altro non si vuole re-

primere grossolanamente e violentemente il giuoco creativo delle immagini, si rende necessario un procedimento sintetico, cauto e avveduto, capace di venire a capo del paradosso costituito dall'unione degli inconciliabili (fig. 72); donde i paralleli alchimistici dei nostri sogni.

La concentrazione sul centro richiesta in questo sogno, e l'ammonimento a "non scappare" hanno un loro evidente parallelo nell'*opus alchymicum*, dove non si fa che mettere continuamente in rilievo la necessità della concentrazione e della meditazione sull'opera. Si presume invece che la tendenza alla fuga non stia nell'operatore, ma nella sostanza trasformante: il Mercurio è "evasivo" e viene indicato come *servus* o *cervus fugitivus*. Il recipiente dev'essere ben chiuso, affinché ciò che è dentro non voli via. Eirenaeus Philalethes dice questo *servus*:[59] "Dovete andar molto cauti nel guidarlo, perché alla prima occasione vi lascerà con un palmo di naso, fuggirà, e vi pianterà in asso in un mar di disgrazie."[60] È vero che a questi filosofi non passò mai per la mente che stavano inseguendo una proiezione e che, quanto più confidavano nella materia, tanto più si allontanavano dalla fonte psicologica delle loro aspettative. Dalla diversità esistente tra questo frammento di sogno e i suoi precedenti medievali, si può misurare il progresso psicologico compiuto: appare ora chiaramente che lo scappare è una caratteristica del sognatore, non è più proiettato sulla materia sconosciuta. E con ciò la fuga diventa una questione morale. È vero che quest'aspetto era riconosciuto anche dagli alchimisti, almeno in quanto mettevano in rilievo la necessità di una particolare devozione religiosa durante l'opera; ma non ci si può esimere completamente dal sospetto che essi siano ricorsi alle preghiere e agli esercizi pii allo scopo di ottenere un miracolo – c'era persino chi desiderava prendere come *familiaris* lo Spirito Santo![61] Comunque, per essere equi, non bisogna passare sotto silenzio non poche testimonianze dalle quali risulta ch'essi si rendevano conto che si trattava della loro stessa trasformazione. Così per esempio un alchimista esclama: "Trasmutemini in vivos lapides philosophicos!"

Non appena coscienza e inconscio si sfiorano, si dileguano anche i contrari che essi racchiudono. Per questa ragione, già al principio del sogno devono essere eliminati i serpenti che scappano in direzioni opposte; ciò vuol dire che il conflitto tra coscienza e inconscio è supe-

Fig. 72. L'"unione degli inconciliabili": matrimonio di acqua e fuoco. Come segno delle loro molteplici capacità, le due figure hanno quattro mani ciascuna
Da una pittura indiana

rato risolutamente e subito, e che la coscienza viene esortata alla *circumambulatio*, e quindi a sopportar la tensione. Ma il circolo magico così tracciato impedisce altresì all'inconscio di irrompere all'esterno, poiché questa irruzione equivarrebbe a una psicosi. "Nonnulli perierunt in opere nostro", possiamo dire col filosofo del *Rosarium*. Il sogno mostra che la difficile operazione del pensare per paradossi, operazione che può esser compiuta soltanto da un intelletto superiore, è riuscita. I serpenti non fuggono più, anzi si dispongono ai quattro angoli, e il processo di trasmutazione o di integrazione riesce. La "tra-

sfigurazione" e illuminazione, ossia la presa di coscienza del centro, è, almeno nell'anticipazione del sogno, raggiunta. Questa conquista potenziale significa – se può esser mantenuta, cioè se la coscienza non perderà nuovamente il suo rapporto col centro –[62] il rinnovamento della personalità. Poiché questo è uno stato soggettivo la cui esistenza reale non può venir attestata da alcun criterio esterno, qualsiasi ulteriore tentativo di descrizione e di spiegazione risulterebbe infruttuoso: soltanto chi abbia fatto quest'esperienza è in grado di comprendere e di attestare la sua effettiva realtà. "Felicità", per esempio, è una realtà talmente importante che non esiste nessuno che non la desideri; e tuttavia non esiste nemmeno un criterio oggettivo che dimostri in modo indubitabile la necessaria esistenza di questo stato. Proprio nelle cose più importanti siamo spesso costretti a rimetterci al giudizio soggettivo.

L'ordine nel quale i serpenti si dispongono nei quattro angoli denota un ordine nell'inconscio. È come se preesistesse uno schema, una pianta, una specie di *tetraktys* pitagorica. Ho osservato con molta frequenza il numero quattro in simili casi. Probabilmente è questa la spiegazione della diffusione universale e del significato magico della croce o del circolo quadripartito. Nel caso presente, il problema sembra essere quello di catturare e regolare gli istinti animali, scongiurando il pericolo di cadere nell'incoscienza. Questo potrebbe essere forse il fondamento empirico della croce che vince le potenze delle tenebre (fig. 73).

Con questo sogno l'inconscio ha fatto una potente avanzata, poiché è riuscito a spingere i suoi contenuti minacciosamente vicino alla coscienza. Il sognatore sembra profondamente coinvolto nella misteriosa cerimonia di sintesi, e immancabilmente serberà nella vita cosciente un ricordo notevole di questo sogno. Sappiamo per esperienza che ciò comporta un grave conflitto per la coscienza, che non è sempre incline oppure non è in grado di compiere l'inusuale sforzo intellettuale o morale richiesto per sopportare seriamente un paradosso. Niente è così geloso come una verità.

Se volgiamo lo sguardo alla storia spirituale del Medioevo, vediamo che tutta la nostra spiritualità moderna è preformata, plasmata, dal cristianesimo. (Ciò non ha nulla a che fare con l'esistenza o la mancanza di una fede nelle verità cristiane.) Di conseguenza, la ricostruzione della scimmia in un luogo sacro, proposta dal sogno, è

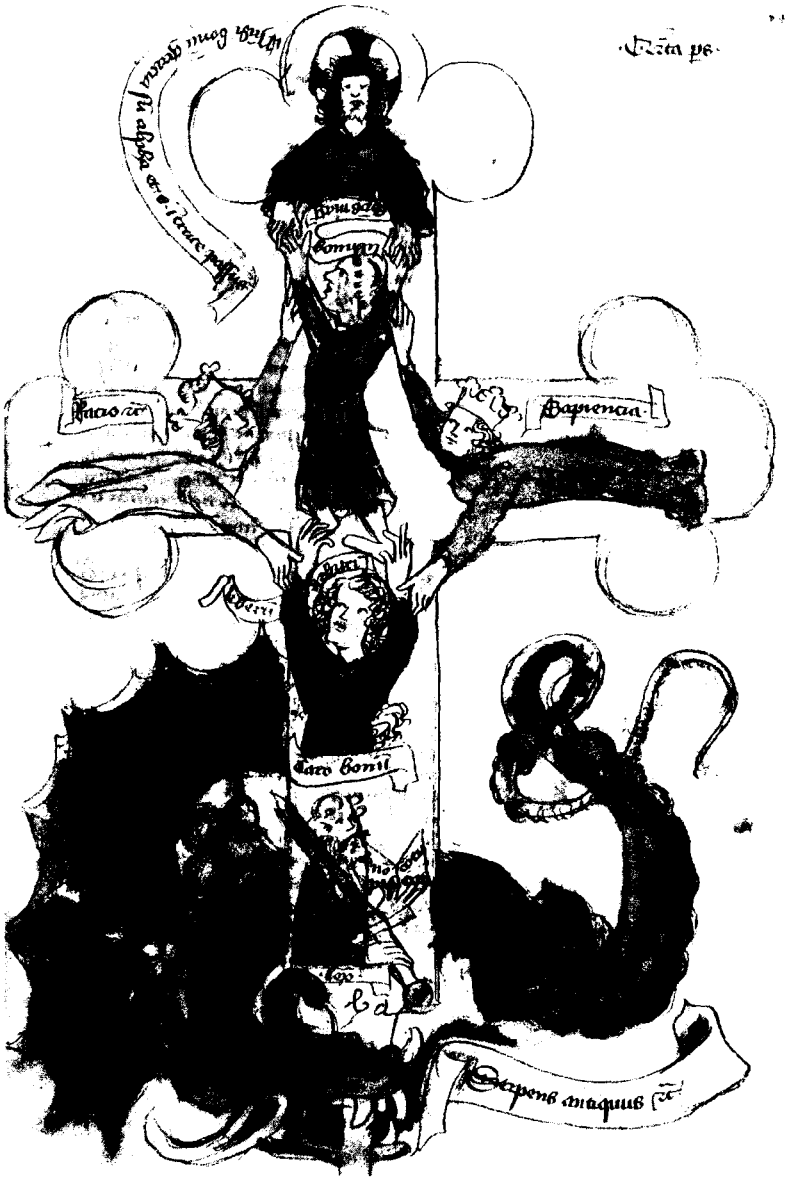


Fig. 73. La liberazione dell'uomo dal potere del drago
(Vaticano, quindicesimo secolo)

così urtante che la maggior parte della gente cerca rifugio nella mera incomprensione. Un'altra parte passerà sbadatamente davanti alla profondità abissale del mistero dionisiaco, e vedrà nel nucleo razional-darwinistico del sogno una salvaguardia dall'esaltazione mistica. Saranno in pochissimi ad avvertire l'urto di due mondi e a capire di cosa in fondo si tratti. È vero però che il sogno dice chiaramente che proprio nella località dove, secondo un'antica tradizione dimora il dio, deve sorger la scimmia. Questa sostituzione è quasi altrettanto grave d'una messa nera.

Nel simbolismo orientale, lo spazio quadrato – che caratterizza la terra in Cina, il *padma* o loto in India – ha carattere di *yoni*, di femminilità. Anche l'inconscio dell'uomo è femminile, e viene infatti personificato dall'Anima.[63] Questa rappresenta sempre anche la "funzione meno differenziata" o inferiore,[64] e quindi ha spesso un carattere moralmente dubbio; anzi non è raro che rappresenti direttamente il male. Di regola essa è la "quarta persona" (vedi i sogni 10, 11, 15 del presente capitolo). È il grembo materno oscuro e temuto (fig. 74) che, come tale, è di natura ambivalente. La divinità cristiana è una in tre persone. La quarta persona del dramma celeste è indubbiamente il diavolo. Nella versione psicologica più ingenua egli è la funzione inferiore. Valutato moralmente, è il peccato dell'uomo, cioè una funzione attribuita all'uomo: quindi probabilmente maschile. L'elemento femminile nella divinità è passato sotto silenzio, poiché l'interpretazione dello Spirito Santo come Sophia-Mater è vista come eretica. Il dramma metafisico cristiano, il "Prologo in Cielo", non conosce quindi che personaggi maschili, fenomeno che ha in comune con molti degli antichi misteri. Ma la femminilità deve pur trovarsi in qualche luogo; per questa ragione la si troverà presumibilmente nell'oscurità. In ogni caso, è proprio lì che l'ha localizzata l'antica filosofia cinese, e precisamente nello *yin*.[65] Benché uomo e donna si uniscano, essi nondimeno rappresentano gli opposti inconciliabili che, se attivati, degenerano in inimicizia mortale. Questa primordiale coppia di opposti rappresenta così simbolicamente tutte le coppie di opposti che si possano immaginare: freddo-caldo, chiaro-scuro, sud-nord, umido-secco, buono-cattivo, coscienza-inconscio. Nella psicologia delle funzioni ci sono anzitutto due funzioni coscienti e quindi maschili: la funzione differenziata e la sua funzione ausiliaria; nei sogni esse vengono rappresentate per esempio

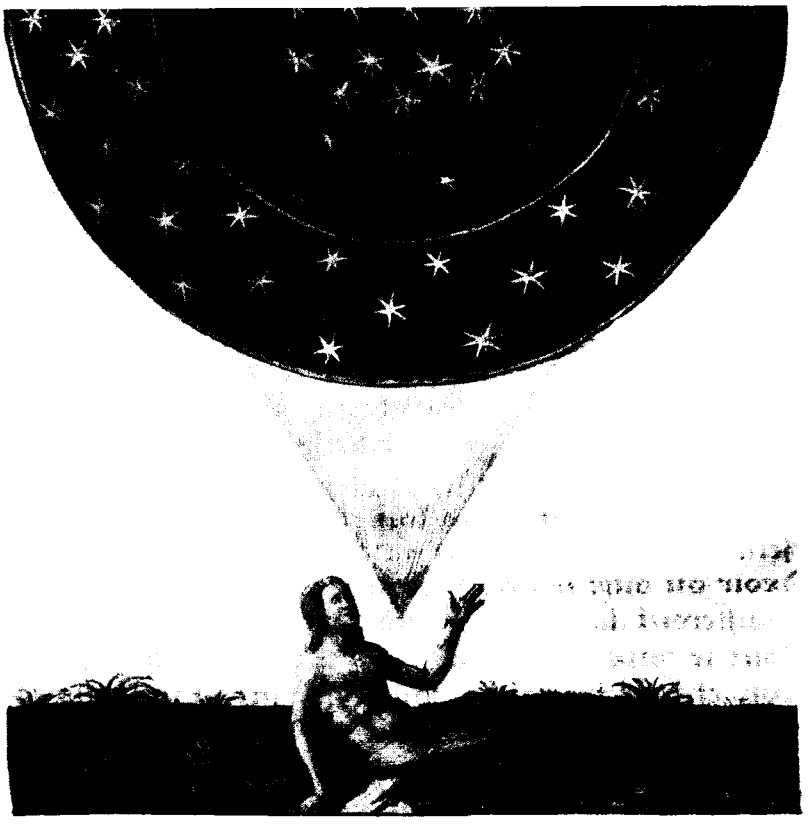


Fig. 74. Il cielo (l'elemento spirituale) feconda la terra e genera l'uomo
Thenaud, *Traité de la cabale* (sedicesimo secolo)

da padre e figlio, mentre le funzioni inconsce sono rappresentate da madre e figlia. Ora, poiché il contrasto tra le due funzioni ausiliarie è lungi dall'essere così profondo come quello esistente tra la funzione differenziata e quella inferiore, è possibile che la terza funzione, cioè la funzione "ausiliaria" inconscia, sia elevata a coscienza, e in questo modo diventi maschile. Avrà però in sé qualcosa della sua contaminazione con la funzione inferiore, e costituirà così una sorta di mediazione con l'oscurità dell'inconscio. In conformità con questo fatto psicologico, anche lo Spirito Santo fu ereticamente interpretato come Sophia: era infatti il mediatore della nascita

nella carne, e aveva reso possibile in questo modo il manifestarsi della divinità luminosa nelle tenebre del mondo. È stata probabilmente quest'associazione che ha fatto gravare sullo Spirito Santo il sospetto di femminilità; perché Maria era la scura terra dei campi, "illa terra virgo nondum pluviis irrigata", come la chiamò Tertulliano (*Adversus Iudaeos*, XIII).

La quarta funzione è contaminata dall'inconscio e, quando è resa cosciente, lo trascina tutto con sé. Si arriva così al confronto con l'inconscio e ai tentativi di realizzare una sintesi dei contrari.[66] Prima però scoppia un violento conflitto, nel quale finirebbe ogni uomo ragionevole se pensasse di dover ingoiare le superstizioni più assurde. Tutto in lui si ribellerebbe, ed egli si difenderebbe disperatamente contro qualcosa che gli appare come un micidiale nonsenso. Questa situazione spiega i sogni che seguono.

19. *(Sogno)*

Guerra selvaggia tra due popoli.

Questo sogno rappresenta il conflitto. La coscienza difende le sue posizioni e tenta di reprimere l'inconscio. Con ciò viene in primo luogo espulsa la quarta funzione; ma poiché la terza è contaminata dalla quarta, anch'essa minaccia di sparire: verrebbe così ripristinato uno stato passato, precedente a quello attuale, uno stato nel quale soltanto due funzioni sono coscienti, mentre le altre due sono in preda all'inconscio.

20. *(Sogno)*

In una caverna ci son due fanciulli. Un terzo cade dall'alto nella caverna, come attraverso un tubo.

La caverna rappresenta l'oscurità e l'isolamento dell'inconscio. I due fanciulli corrispondono a due funzioni che si trovano nell'inconscio. Teoricamente, il terzo dovrebbe essere la funzione ausiliaria: ciò indicherebbe che la coscienza si è ritirata interamente nella funzione differenziata. La partita è dunque uno a tre, ciò che dà un grande vantaggio all'inconscio. Ci si può aspettare quindi una nuova avanzata di quest'ultimo e un ripristino della sua posizione. I "fanciulli" rinviano al motivo dei nani (fig. 77). (Vedi oltre.)

21. *(Sogno)*

Grande sfera trasparente, che contiene molte piccole sfere. Dall'alto spunta una pianta verde.

La sfera è una totalità che comprende tutti i suoi contenuti; con ciò la vita, paralizzata da una lotta sterile, viene resa nuovamente possibile. Nello yoga kundalini il "grembo verde" è una designazione di Īśvara (Śiva) che emerge dalla sua condizione latente.

22. *(Sogno)*

Il sognatore si trova in un albergo americano. Egli sale con l'ascensore fin circa al terzo o quarto piano. Lì deve attendere assieme a molte altre persone. Un amico (ben preciso) è presente, e gli dice che non avrebbe dovuto far attendere in basso così a lungo la donna oscura, sconosciuta, poiché l'aveva affidata alle sue cure. Ora gli dà un biglietto aperto, indirizzato alla donna oscura, sul quale sta scritto: "La liberazione non viene dalla non-partecipazione o dalla fuga. Ma non viene nemmeno dal lasciarsi-trascinare-senza-volontà-dalla-corrente. La liberazione viene soltanto da una dedizione completa, nella quale lo sguardo dev'essere rivolto a un centro." Sul-

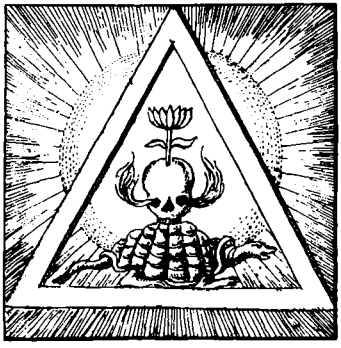


Fig. 75. Immagine della Trimurti. Il triangolo simboleggia il tendere dell'universo verso la punta dell'unità; la tartaruga: Viṣṇu; il loto che spunta dal teschio con le due fiamme: Śiva. Sullo sfondo: lo splendente sole di Brahmā. Il tutto è un equivalente dell'*opus* alchimistico, nel quale la tartaruga simboleggia la *massa confusa*, il teschio il *vas* della trasmutazione, il fiore il Sé, la totalità
Da una pittura indiana

MONTE DELLI EBREI
91

TAVOLA 5

Nelle viscere della terra il principio maschile (il Vegliardo) si unisce al principio femminile. Sul castello rosso (il color rosso, la rubedo, *precede immediatamente il compimento dell'*opus*), un angelo rappresenta l'elemento aereo, volatile*

Nicola d'Antonio degli Agli (1480), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

l'orlo del biglietto c'è un disegno: una ruota o ghirlanda con otto raggi. Giunge un liftboy e dice al sognatore che la sua stanza si trova all'ottavo piano. Egli continua a salire con l'ascensore fino al settimo o ottavo piano. Lì c'è un uomo sconosciuto dai capelli rossi che lo saluta con cordialità. Poi la scena cambia. Dicono che in Svizzera c'è una rivoluzione, un partito militare fa la seguente propaganda: "Soffocare completamente la sinistra". All'obiezione che la sinistra è per sé stessa debole, rispondono che proprio per questo si vuol soffocarla completamente. Appaiono poi soldati in uniformi antiquate: assomigliano tutti all'uomo dai capelli rossi. Essi caricano i loro fucili con bacchette, si dispongono in cerchio e si accingono a sparare sul centro. Ma finiscono col non sparare e sembrano ritirarsi marciando. Il sognatore si sveglia molto angosciato.

La tendenza, accennata nel sogno precedente, al ripristino della totalità, cozza nuovamente in questo sogno contro la coscienza, diretta in un altro senso. Il sogno si svolge dunque opportunamente su uno sfondo americano. L'ascensore sale verso l'alto, come è giusto quando qualcosa giunge dal "sub" conscio in "alto", nella coscienza. Ciò che qui giunge in alto è il contenuto inconscio: vale a dire il mandala caratterizzato dalla quaternità (figg. 61, 62 e altre). Per questa ragione l'ascensore dovrebbe salire fino al quarto piano. Ma poiché la quarta funzione è tabù, esso sale "fin circa" al terzo o quarto piano. Ciò non succede soltanto al nostro sognatore, ma anche a molte altre persone che per questa ragione sono costrette, come lui, ad attendere fino a quando la quarta funzione possa venir accettata. Un buon amico gli fa notare che non avrebbe dovuto far attendere "sotto", cioè nell'inconscio, la donna oscura, l'Anima, che rappresenta la funzione tabù. Questa infatti era la ragione per la quale egli doveva attendere sopra assieme agli altri. Effettivamente, non si tratta di un problema meramente individuale, bensì collettivo, poiché la vivificazione dell'inconscio, così avvertibile nell'epoca contemporanea, dà adito, come già intuì Friedrich Schiller, a problematiche di cui il diciannovesimo secolo neppure si sognava. Nietzsche, in *Zarathustra*, si decise per il ripudio del serpente e del "più laido degli uomini", e quindi per un eroico spasmo della coscienza, che portò logicamente al crollo predetto nella sua opera.

Il consiglio scritto sul biglietto è altrettanto profondo quanto pertinente, e non c'è assolutamente nulla da aggiungere. Dopo che il

consiglio è stato impartito e in qualche modo accolto dal sognatore, il viaggio verso l'alto può continuare. Bisogna probabilmente ammettere che il problema della quarta funzione è stato almeno in via generale accettato: il sognatore arriva infatti al settimo o ottavo piano; con ciò la quarta funzione non è più rappresentata da un quarto, ma da un ottavo, sembra dunque diminuita della metà.

È degno di nota il fatto che quest'esitazione davanti all'ultimo passo che porta alla totalità sembra avere una sua parte anche nel secondo *Faust*, dove nella scena dei Cabiri, "radiose Nereidi" emergono dall'acqua. Nereidi e Tritoni cantano:[67]

> Quel che le nostre mani recano
> Dovrà piacere a tutti voi.
> Sulla scaglia gigante di Chelone[68]
> Splendono austere immagini.
> Quelli che noi portiamo sono dèi.
> Cantate inni solenni.
>
> SIRENE: Piccoli per la statura,
> Grandi per la potenza,
> Salvatori dei naufraghi,
> Venerati antichi iddii.
>
> NEREIDI E TRITONI: Noi i Cabiri portiamo
> Perché sia serena la festa.
> Dove essi pii governano
> Nettuno sarà amico.

Dalle Nereidi, "donne marine", dunque figure femminili (figg. 10, 11, 12 e 157) che rappresentano in certo qual modo l'inconscio in forma di mare e di onde, vengono portate "austere immagini". L'"austero" ricorda forme architettoniche o geometriche "austere", che raffigurano una determinata idea senza orpelli romantici (sentimentali). L'immagine "splende" dal guscio di una testuggine[69] (fig. 76) che, come il serpente, è un animale primitivo a sangue freddo e simboleggia l'istintualità dell'inconscio. L'"immagine" è in certo qual modo identica agli dèi nani, invisibili e creativi, ai "velati" (fig. 77) che vengono tenuti nella "cista" oscura, ma che appaiono anche, come figurine dell'altezza di circa un piede, sulle sponde del mare, dove, essendo parenti dell'inconscio, proteggono la navigazione, il rischio che si corre con l'oscurità e l'incertezza. Per questa ragione sono, in forma di Dattili, dèi dell'invenzione; è vero che son piccoli e

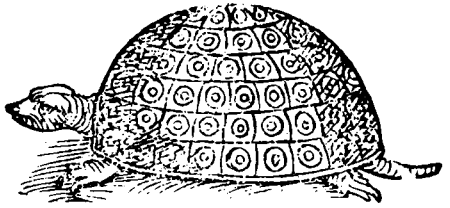


Fig. 76. La testuggine: uno strumento alchimistico
Della Porta, *De distillationibus* (1609)

poco appariscenti come i moti dell'inconscio, però sono altrettanto potenti. *El gabir* è "il grande, il potente".

NEREIDI E TRITONI: Se n'è portati fin qui tre.
Il quarto non voleva.
Lui, diceva, era quello vero che
Per tutti gli altri pensava.

SIRENE: Può su di un dio
Un dio scherzare.
Grati alle loro grazie
Ma attenti ai loro sdegni.

È significativo della natura di Goethe, nella quale il sentimento ha il predominio, che il quarto sia proprio il pensatore. Quando il "sentimento è tutto" e vale come principio supremo, il pensiero deve accontentarsi di una parte minore e sparir dalla scena. Questo è lo sviluppo descritto dal primo *Faust*. Il modello ne fu Goethe stesso.

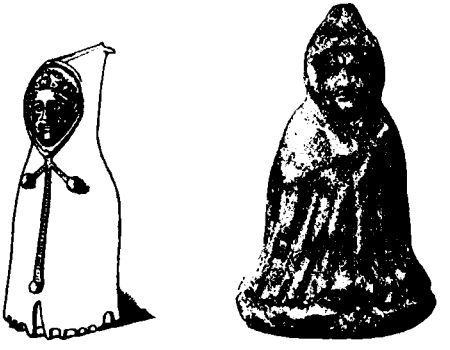


Fig. 77 *a* e *b*. Telesforo, uno dei Cabiri, *familiaris* di Asclepio
a: figura di bronzo, St Germain-en-Laye; *b*: statuetta di marmo, Vienna

In questo caso il pensiero diventa la quarta funzione (la funzione tabù). In seguito alla contaminazione con l'inconscio, esso assume la grottesca figura cabirica: poiché i Cabiri, in quanto nani, sono divinità ctonie, e perciò, di regola, adeguatamente deformi. ("Questi esseri informi li vedo come brutti vasi di coccio.") Per questa ragione formano un contrasto grottesco con gli dèi celesti e possono su di loro "scherzare", deriderli (vedi la "scimmia di Dio").

NEREIDI E TRITONI: A dire il vero sarebbero sette!

SIRENE: E gli altri tre dove sono rimasti?

NEREIDI E TRITONI: Noi non sapremmo dirvelo.
Chiedetelo in Olimpo.
Anche l'ottavo dovrebbe esser là,
Cui nessuno ha pensato.
Ci aspettavano cortesemente
Ma sono tutti ancora incompiuti.
Queste creature incomparabili
Vogliono sempre andar oltre,
Colme di desiderio, non mai sazie
Di quel che è irraggiungibile.

Apprendiamo che i Cabiri sono "a dire il vero" sette o otto; però anche qui l'ottavo ci crea un certo imbarazzo, come prima il quarto. Ugualmente in contrasto con l'origine dal basso, dall'oscurità, prima rilevata, risulta che essi vanno ricercati proprio nell'Olimpo: poiché tendono eternamente dal basso verso l'alto, e si possono dunque incontrare sempre giù e su. L'"austera immagine" è evidentemente un contenuto inconscio, che preme verso la luce. Essa cerca, ed è anche essa stessa, ciò che altrove ho chiamato "il tesoro difficile da raggiungere".[70] Questa supposizione trova subito una conferma:

Per splendida che sia
È degli antichi eroi
In declino la gloria.
Essi hanno conquistato il vello d'oro
ed i Cabiri voi.

Il "vello d'oro" è la meta agognata del viaggio degli Argonauti, di quella *quest* avventurosa che è uno degli innumerevoli sinonimi della conquista dell'irraggiungibile. Talete fa a questo proposito la saggia osservazione:

È proprio quello che si vuole:
Moneta rugginosa è più preziosa.

L'inconscio infatti è sempre il neo, l'imperfezione che viene ansiosamente celata, la smentita penosa di tutte le pretese idealistiche, il residuo terreno che è inerente alla natura umana e che offusca dolorosamente l'agognata chiarezza cristallina. Secondo una concezione alchimistica, la ruggine, come il verderame, è la malattia del metallo. Ma proprio questa lebbra è la *vera prima materia*, la base per la preparazione dell'oro filosofico. Dice il *Rosarium philosophorum*:

Il nostro oro non è l'oro comune. Tu però hai chiesto del verde [*viriditas*, probabilmente verderame], supponendo che il bronzo sia un corpo lebbroso a causa del verde che esso ha su di sé. Per questa ragione ti dico che tutto quel che c'è di perfetto nel bronzo, è soltanto quel verde, perché ben presto quel verde verrà trasformato col nostro magistero nel nostro oro più vero.[71]

L'osservazione paradossale di Talete, che sia soltanto la ruggine a dare il vero valore alla moneta, è una specie di parafrasi alchimistica,

Fig. 78. Maria Prophetissa; sullo sfondo: la congiunzione dell'alto e del basso
Maier, *Symbola aureae mensae* (1617)

e in fondo non vuol dir altro che non esiste luce senza ombra, e nessuna totalità psichica senza imperfezione. La vita, per compiersi, ha bisogno non della *perfezione*, ma della *completezza*. Di questa fa parte la "spina nella carne", la tolleranza dell'imperfezione, senza la quale non c'è né progresso né ascesa.

Il problema del Tre e del Quattro, del Sette e dell'Otto, che Goethe ha qui affrontato, costituisce per l'alchimia un motivo di perplessità che risale storicamente ai testi attribuiti a Christianos.[72] Nel trattato sulla preparazione dell'"acqua mitica" è detto: "Per questa ragione la profetessa ebraica gridò senza reticenza: 'L'Uno diventa Due, e i Due Tre, e per mezzo del Terzo il Quarto compie l'unità.'"[73] Nell'alchimia, questa profetessa è nota come Maria Prophetissa[74] (fig. 78), soprannominata l'Ebrea, sorella di Mosè, o la Copta, e non sembra improbabile un nesso con la Maria della tradizione gnostica. Epifanio testimonia l'esistenza di scritti di questa Maria: le *Interrogationes magnae* e *parvae*, nelle quali, a quanto dice, è descritta una visione di Cristo, di quando sulla montagna fece uscire dal suo fianco la donna, e di come egli si unì a lei.[75] Non è probabilmente un caso che il trattato di Maria citato

Fig. 79. Re Sole con i sei figli pianeti
Lacinius, *Pretiosa margarita novella* (1546)

nella nota 76 affronti il tema del *matrimonium alchymicum* in un dialogo col filosofo Aros;[76] lì si trova la frase spesso ripetuta più tardi: "Sposa gomma con gomma in verace matrimonio." [77] Originariamente si tratta del *gummi arabicum*, usato qui come nome arcano per la sostanza di trasmutazione, e precisamente per le sue qualità adesive. Khunrath per esempio dichiara [78] che la gomma "rossa" è la "resina del saggio", altro sinonimo della sostanza di trasmutazione. Questa sostanza, come forza vitale (*vis animans*), viene paragonata da un altro commentatore alla "colla del mondo" (*glutinum mundi*), che fa da mediatrice tra spirito e corpo ed è l'unione di entrambi.[79] L'antico trattato *Consilium coniugii* spiega come l'"uomo filosofico" consista nelle "quattro nature della pietra". Tre di esse sono "terrestri o nella terra", "la quarta natura è l'acqua della pietra, e precisamente l'oro viscoso, che viene chiamato gomma rossa, con cui vengono tinte le tre nature terrestri".[80] Gomma è, come apprendiamo qui, la critica quarta natura: essa è duplice, cioè maschile e femminile, e al tempo stesso è l'*aqua mercurialis*. L'unione dei due è dunque una sorta di "autofecondazione", caratteristica sempre attribuita al drago mercuriale.[81] Da questi accenni si riconosce facilmente chi sia l'uomo filosofico: è l'uomo primigenio androgino o l'Anthropos dello gnosticismo [82] (figg. 64, 82, 117, 195 e altre) il cui equivalente è in India l'Ātman. La *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, 1. 4. 3, dice di lui: "Era grande come un uomo e una donna che si tengano abbracciati. Egli divise questo suo Sé (Ātman) in due parti; da esse nacquero marito e moglie. Con questa egli si accoppiò" ecc. L'origine comune di queste idee sta nella rappresentazione primitiva di un essere originario bisessuale.

La quarta natura – per ritornare al testo del *Consilium coniugii* – ci porta direttamente all'idea dell'Anthropos che è una rappresentazione della totalità dell'uomo: e precisamente dell'Uno che esisteva già prima dell'uomo e che rappresenta contemporaneamente la sua meta. L'Uno si associa come Quarto ai Tre, e produce in questo modo la sintesi dei Quattro in una unità [83] (fig. 196). Nel caso del Sette e dell'Otto sembra trattarsi di qualcosa di analogo, ma nella letteratura questo motivo è assai meno frequente. Lo si trova però in Paracelso, dove fu accessibile a Goethe,[84] e precisamente in *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey*: "Uno è potente, Sei sono soggetti, l'Ottavo è anch'egli potente",[85] anzi, alquanto più potente del-

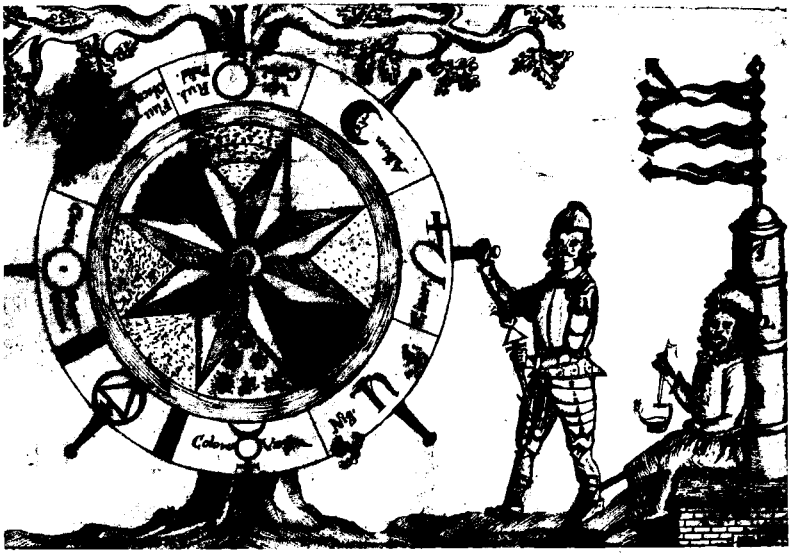


Fig. 80. Mercurio gira la ruota a otto raggi che simboleggia il processo. In una mano regge il *telum passionis*
Speculum veritatis (Vaticano, diciassettesimo secolo)

l'Uno. Uno è il re, e sei sono i servi e il figlio: si tratta dunque del re Sole e dei sei pianeti, ovvero degli *homunculi* dei metalli, come risulta dalla descrizione della *Pretiosa margarita novella* (1546) di Janus Lacinius (Petrus Bonus)[86] (fig. 79). È vero però che in questo testo l'Ottavo non compare. Paracelso sembra dunque averlo inventato. E poiché l'Ottavo è ancora "più potente" dell'Uno, è a lui che dovrebbe spettar la corona. L'Ottavo, che secondo Goethe "dovrebbe esser" nell'Olimpo, è un diretto riferimento al testo paracelsiano, in quanto questo descrive la "Astrologia Olympi" (cioè la struttura del *corpus astrale*).[87]

Per tornare al nostro sogno, al punto critico, vale a dire al settimo o ottavo piano, troviamo l'uomo dai capelli rossi, un sinonimo dell'uomo col pizzo, dunque del sagace Mefistofele, che trasforma magicamente la scena perché ciò che gli importa è quello che Faust non ha mai visto: e precisamente l'"austera immagine" che caratterizza il tesoro supremo, l'"immortale".[88] Egli si tramuta nei soldati, rappresentanti dell'uniformità, dell'opinione collettiva, che naturalmente è assolutamente contraria a sopportare ciò che è ina-

deguato. Per l'opinione collettiva, il Tre e il Sette godono di grande autorità, sono sacri; il Quattro e l'Otto, invece appartengono al male: "brutti vasi di coccio", "nient'altro che" inferiorità che non resiste al severo giudizio dei bonzi di qualsiasi osservanza. Bisogna "soffocare completamente la sinistra", cioè la parte inconscia, e tutto quello che di sospetto vien da sinistra, ossia dall'inconscio. È vero che quest'opinione è antiquata e che si serve di mezzi antiquati; ma anche i fucili ad avancarica possono colpire il bersaglio. Per ragioni ignote, non indicate nel sogno, questo attentato distruttivo contro il "centro" – quel "centro" al quale (secondo il consiglio) lo sguardo deve "sempre esser rivolto" – svanisce. Il disegno sul margine del biglietto rappresenta il centro come ruota a otto raggi (fig. 80).

23. *(Sogno)*

In uno spazio quadrato. Dirimpetto al sognatore sta seduta la donna sconosciuta di cui deve eseguire il ritratto. Però ciò che egli disegna non è un viso, bensì trifogli e croci deformate, in quattro colori diversi: rosso, giallo, verde, blu.

Prendendo lo spunto da questo sogno, il sognatore disegna spontaneamente un circolo i cui quarti sono colorati nei colori suddetti. È una ruota a otto raggi. Nel centro si trova un fiore azzurro a quattro petali. Seguono, a brevi intervalli, numerosi disegni che riguardano tutti la curiosa struttura del "centro" e che nascono dalla necessità di scoprire la configurazione capace di esprimere in forma adeguata l'essenza del "centro". I singoli disegni hanno origine in parte da impressioni visive, in parte da penetranti intuizioni, in parte da sogni.

A proposito della *ruota*, va osservato che si tratta di un'espressione prediletta dell'alchimia per indicare il processo circolatorio, la *circulatio*. Con ciò si intende da un lato l'*ascensus* e il *descensus*, per esempio gli uccelli che si librano e si posano a terra (vapori, che precipitano),[89] dall'altro la rivoluzione dell'universo come modello dell'opera, e quindi anche il ciclo dell'anno nel quale l'opera viene compiuta. Il rapporto esistente tra la *rotatio* e i disegni di cerchi non è ignoto all'alchimista. Le contemporanee allegorie morali della ruota mettono in rilievo che l'"ascensus" e il "descensus" denotano tra l'altro la discesa di Dio verso gli uomini e l'ascesa degli uomini verso

Dio (con riferimento a un sermone di san Bernardo: "Suo nobis descensu suavem ac salubrem dedicavit ascensum").[90] La ruota esprime inoltre le virtù importanti per il compimento dell'opera: *constantia, obedientia, moderatio, aequalitas* e *humilitas*.[91] I riferimenti mistici della ruota svolgono una funzione non esigua in Jakob Böhme. Come gli alchimisti, anch'egli tratta delle ruote di Ezechiele quando per esempio dice: "...Così vediamo che la vita dello spirito è rivolta in sé e dentro di sé, e la vita della natura fuori di sé e davanti a sé. Possiamo quindi paragonarle a una ruota sferica rotonda che va da tutte le parti, come mostra la ruota in Ezechiele." [92] Egli spiega poi: "La ruota della natura si volge dall'esterno verso l'interno; poiché la Deità dimora in sé nell'interno e ha una tal figura che non si può dipingere, è solo una somiglianza naturale: così come Dio si rispecchia nella figura di questo mondo; perché Dio è intero ovunque, e dimora così in sé stesso. Bada: la ruota esterna è lo zodiaco con le costellazioni: e poi [vengono] i sette pianeti" [93] ecc. "Benché questa figura non sia sufficientemente elaborata, pure offre un motivo di riflessione: e si potrebbe finemente abbozzarla su un grande cerchio, affinché vi riflettano coloro che hanno minor comprensione. Bada dunque: il desiderio va verso l'interno, verso il cuore che è Dio" ecc. Ma per Böhme la ruota è anche l'"impressione" (alchimisticamente: *informatio*) della volontà eterna. È la Madre Natura, e le sue proprietà son come l'"animo della Madre da cui essa sempre attinge e opera: le stelle con la ruota planetaria sono [disposte] secondo il modello dell'astro eterno, che è lo spirito e l'animo eterno della Divina Saggezza, in quanto Eterna Natura, da cui gli spiriti eterni procedono e divengono creatura".[94] La "proprietà" della ruota è la vita nella forma di "quattro balivi" che "nella Madre, la generatrice, esercitano il loro governo". Sono i quattro elementi, ai quali "la ruota dell'animo" infonde volontà e bramosia, così che quest'essere totale non sia che un'unica cosa [organizzata] come l'animo dell'uomo. Come questi è anima e corpo, così è dell'essere totale, essendo l'uomo creato secondo l'immagine di quest'"essere totale". Parimenti la natura nei suoi quattro elementi è un "essere totale" dotato di anima.[95] E questa "ruota sulfurica" è l'origine del bene e del male, conduce cioè dentro questi princìpi e fuori di essi.[96]

Il misticismo di Böhme è fortissimamente influenzato dall'alchimia. Dice egli per esempio: "La forma della generazione è come una

ruota che gira, ciò che Mercurio fa nello Zolfo." [97] La "generazione" è il "figlio d'oro" (il *filius philosophorum* = archetipo del fanciullo divino),[98] e il suo artefice (*Werckmeister*) è Mercurio.[99] Mercurio stesso è "la ruota di fuoco dell'essenza" in forma di un serpente. Allo stesso modo l'anima (non illuminata) è un "Mercurio igneo". Vulcano accende nell'anima la "ruota di fuoco dell'essenza" quando essa "si stacca" da Dio; da ciò nascono bramosia e peccato, che sono l'"ira di Dio". Allora l'anima è un "verme", come il "serpente igneo", una "larva", un "mostro".[100]

L'interpretazione che Böhme dà della ruota rivela qualcosa dell'arcano mistico dell'alchimia e quindi, tanto sotto questo profilo quanto sotto quello psicologico, è di non scarsa importanza: la ruota appare qui come una rappresentazione della totalità, che è l'essenza del simbolismo mandalico e perciò racchiude in sé anche il *mysterium iniquitatis*.

I fatti dimostrano che la rappresentazione del "centro", che l'inconscio ha continuamente spinto verso la coscienza, comincia a mettervi radici e a esercitarvi un fascino particolare. Il disegno successivo mostra nuovamente il fiore azzurro (fig. 85), ma suddiviso in otto; seguono poi disegni di quattro montagne intorno a un lago vulcanico; un anello rosso, che giace per terra, e al suo interno un albero secco sul quale un serpente verde s'inerpica verso l'alto con un movimento verso sinistra (fig. 13).

Che ci si occupi seriamente di questo problema sconcerterà probabilmente il profano. Ma una certa conoscenza dello yoga, nonché della filosofia medievale del Lapis, potrebbero aiutarlo a capire. Come abbiamo già detto parlando della quadratura del circolo, questo era uno dei metodi miranti alla produzione del Lapis; un altro era l'uso della *imaginatio*, come risulta in modo inequivocabile dal testo seguente:

> E sta ben attento che la tua porta sia fermamente chiusa affinché colui che è dentro non possa fuggire; e – se Dio vorrà – giungerai in questo modo alla meta. La natura esegue gradatamente le sue operazioni; io però voglio che così faccia anche tu, che la tua immaginazione si orienti secondo natura. E osserva conformemente alla natura, i corpi della quale si rigenerano nelle viscere della terra. E immagina ciò con vera immaginazione, e non con immaginazione fantastica.[101]

Il *vas bene clausum*, questa regola precauzionale alchimistica che si

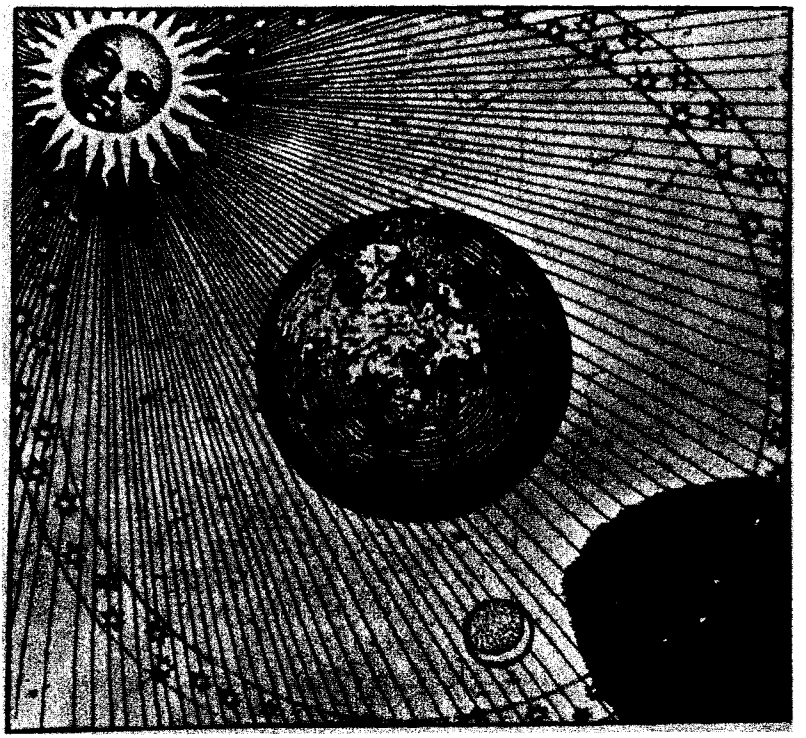


Fig. 81. *Sol et ejus umbra*. La terra è posta in mezzo tra luce e tenebre
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

incontra così frequentemente, equivale al circolo magico. In tutti e due i casi si tratta di proteggere l'interno contro l'irruzione e l'ingerenza dell'esterno,[102] così come si tratta di impedirne la fuga. L'"imaginatio" va intesa in questo caso alla lettera come "forza d'immaginazione" vera e propria, in conformità all'uso classico della parola, e in contrapposizione a *phantasia*, la quale indica al massimo l'idea che passa per la mente, un pensiero senza sostanza. Nel *Satyricon* di Petronio questo significato è ulteriormente rafforzato nel senso di ridicolaggine, inezia: "Phantasia non homo." L'"imaginatio" è un'evocazione attiva di immagini (interne) "secundum naturam", un'opera vera e propria di pensiero o di rappresentazione, che non "fantastica" per caso, nel vuoto e senza un fondamento, che non giuoca con i suoi oggetti, ma che tenta invece di com-

prendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro natura. Quest'attività vien chiamata opus, opera. Così anche il modo col quale il sognatore tratta gli oggetti della sua esperienza interiore non può venir caratterizzato se non come vero e proprio lavoro, in considerazione del modo preciso e accurato con cui egli registra ed elabora i contenuti che dall'inconscio si fanno strada verso la coscienza. Per ogni conoscitore dell'alchimia la somiglianza con l'opus è lampante. Del resto anche i sogni confermano questa analogia, come mostrerà il sogno 24.

Il sogno 23, del quale ci stiamo qui occupando e che ha dato origine ai disegni summenzionati, non contiene alcun indizio del fatto che la sinistra sia stata in un modo o nell'altro "soffocata, annientata". Al contrario, il sognatore si trova nuovamente nel *temenos*, messo a confronto con la sconosciuta, che personifica la quarta funzione, la cosiddetta funzione "inferiore".[103] Il suo disegnare è stato anticipato dal sogno; e quanto il sogno rappresenta sotto forma personificata viene riprodotto dal sognatore come ideogramma astratto. Ciò allude probabilmente al fatto che il senso della personificazione è il simbolo di qualcosa che può venir rappresentato anche in tutt'altra forma. Quest'"altra forma" ci riporta al sogno 16 del capitolo 2, all'asso di fiori, del quale abbiamo rilevato a suo tempo l'analogia con la croce irregolare. Qui l'analogia viene confermata. Avevo tentato di esprimere la situazione di allora nella formula: Trinità cristiana, però sfumata, colorata ovvero eclissata dai quattro (colori). Qui i colori appaiono come concretizzazioni della *tetraktys*. Qualcosa di analogo, proveniente dal *Tractatus aureus*, è citato dal *Rosarium*: "Vultur...[104] clamat voce magna, inquiens: 'Ego sum albus niger et rubeus citrinus.'" [105] A proposito del Lapis invece è detto che esso unisce in sé "omnes colores". Si potrebbe quindi supporre che la quaternità rappresentata qui dai colori costituisca in certo qual modo uno stadio preliminare. Ne abbiamo una conferma nel *Rosarium* (p. 207): "Lapis noster est ex quatuor elementis" (figg. 64, 82, 117 e altre). Lo stesso vale per l'*aurum philosophicum*: "In auro sunt quatuor elementa in aequali proportione aptata" (*ibid.*, p. 208). Fatto sta che anche i quattro colori del sogno rappresentano il passaggio dalla trinità alla quaternità, e quindi al circolo quadrato (figg. 59 e 60), il quale per la sua rotondità (semplicità perfetta) è, secondo

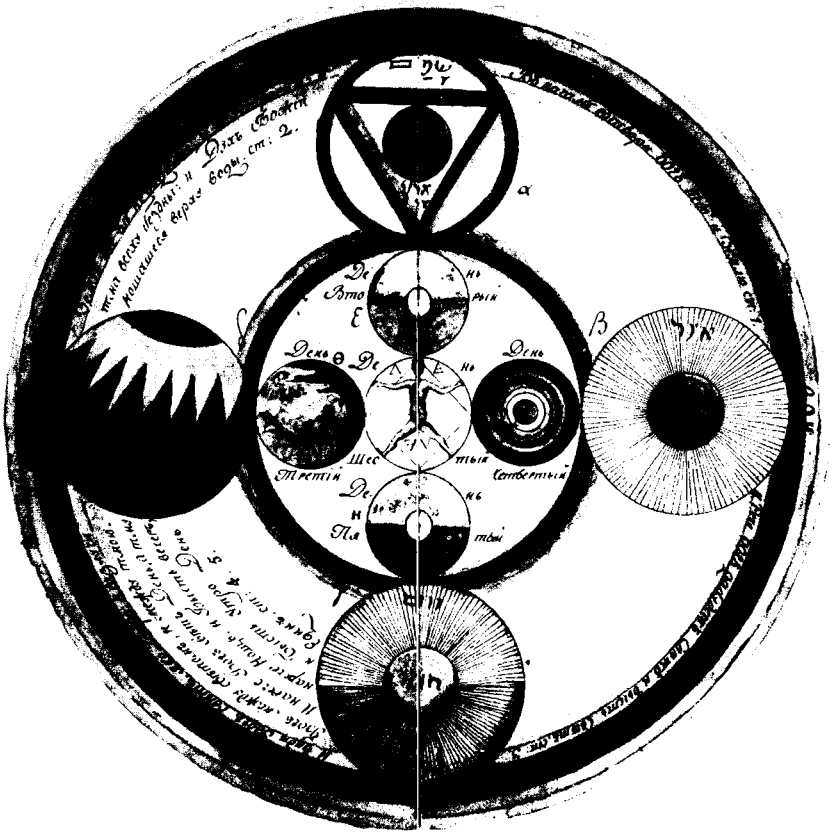


Fig. 82. L'Anthropos con i quattro elementi
Da un manoscritto russo del diciottesimo secolo

la concezione alchimistica, quanto più si avvicina alla natura del Lapis. Ecco per esempio una ricetta per la preparazione del Lapis attribuita a Raimondo Lullo:

Prendi dal corpo più semplice e rotondo, e non prendere dal triangolo né dal quadrangolo ma dal rotondo: perché il rotondo è più vicino alla forma semplice che non il triangolo. Bisogna perciò distinguere qual è il corpo semplice senza nessun angolo, perché è il primo e l'ultimo dei pianeti, come il Sole in mezzo alle stelle.[106]

24. *(Sogno)*

Due persone parlano di cristalli, e particolarmente di un diamante.

Qui è difficile non pensare all'idea del Lapis. Questo sogno mette anzi a nudo lo sfondo storico, e indica che si tratta effettivamente del Lapis agognato, del "tesoro difficile da raggiungere". L'*opus* del sognatore non è né più né meno che una ripetizione inconscia delle aspirazioni della filosofia ermetica. (Sul "diamante" vedi oltre, sogni 37, 39, 50.)

25. *(Sogno)*

Si tratta di costruire un punto centrale e di rendere la costruzione simmetrica mediante riflessione speculare rispetto a un punto.

La parola "costruzione" indica la natura sintetica dell'*opus* e allude anche al laborioso processo di costruzione che assorbe l'energia del sognatore. La "simmetrizzazione" è una risposta al conflitto del sogno 22 ("soffocare completamente la sinistra"). Ognuna delle due parti deve corrispondere esattamente, in quanto immagine riflessa, all'altra, e quest'immagine riflessa si produce di fatto nel "punto centrale", che evidentemente possiede la proprietà di riflettere: è un *vitrum*,[107] un cristallo o una superficie acquea (fig. 209). Questa proprietà sembra alludere nuovamente alla rappresentazione che sta alla base del Lapis, dell'*aurum philosophicum*, dell'*elixir*, dell'*aqua nostra* ecc. (fig. 265).

Come la "destra" rappresenta il mondo della coscienza e i suoi princìpi così, "riflettendosi", la visione del mondo risulterà capovolta a sinistra, produrrà cioè un mondo corrispondente in senso inverso. Potremmo dire ugualmente: "riflettendosi", la "destra" appare come un capovolgimento della "sinistra". La "sinistra" risulta perciò avere gli stessi diritti della "destra": cioè l'inconscio e il suo ordine perlopiù inintelligibile diventano il complemento simmetrico della coscienza e dei suoi contenuti, anche se in un primo tempo rimane ancora oscura quale delle due immagini sia quella riflessa (fig. 55). Proseguendo questo ragionamento, si potrebbe perciò considerare il "centro" anche come il punto d'intersezione di due mondi corrispondenti, ma invertiti per riflessione.[108]

L'idea della costruzione simmetrica denoterebbe dunque una sorta

di "vertice" nel processo di riconoscimento dell'inconscio e del suo inserimento in una visione generale del mondo. Qui l'inconscio raggiunge un carattere "cosmico".

26. *(Sogno)*

Notte, cielo stellato. Una voce dice: "Ora comincerà." Il sognatore domanda: "Cosa comincerà?", al che la voce risponde: "Il giro può cominciare." Cade una stella filante che descrive una curva singolare, rotante verso sinistra. Cambiamento di scena: il sognatore si trova in un locale dall'aria equivoca. Vi si trovano un oste, che sembra uno sfruttatore senza scrupoli, e ragazze cadute in basso. Nasce una lite a proposito di destra e sinistra. Quindi il sognatore si allontana e percorre in taxi il perimetro di un quadrato. Poi nuovamente il bar. L'oste dice: "Ciò che la gente ha detto a proposito di destra e sinistra, non mi ha convinto. Esistono veramente una parte destra e una sinistra della società umana?" Il sognatore risponde: "L'esistenza della sinistra non contraddice quella della destra. In ogni persona esse coesistono. La sinistra è il riflesso della destra. Sempre, quando la sento in questo modo, come un riflesso, mi sento in pace con me stesso. Non esistono una parte destra e una parte sinistra della società umana; esistono però persone simmetriche e persone venute su storte. Le storte son quelle che non possono realizzare in sé che una parte sola, la sinistra o la destra; esse sono ancora a uno stadio infantile." L'oste risponde pensieroso: "Questo va già molto meglio", e torna a occuparsi delle sue faccende.

Ho riportato questo sogno dettagliatamente, perché è un'eccellente illustrazione del fatto che le idee accennate nell'ultimo sogno sono state recepite dal sognatore. La concezione del rapporto simmetrico è stata spogliata del suo carattere cosmico ed è stata tradotta in termini psicologici, espressi in simboli sociali. Qui, "destra" e "sinistra" vengono usate quasi come formule di un programma politico.

L'aspetto cosmico caratterizza l'inizio del sogno. Il sognatore osservò che la curva singolare descritta dalla stella filante corrispondeva esattamente alla linea da lui disegnata abbozzando il disegno del fiore diviso in otto parti.[109] La curva coincideva col bordo dei petali. La stella filante traccia dunque in certo qual modo il contorno

TAVOLA 6

L'ampolla, il vas hermeticum, *ospita la* coniunctio oppositorum. *La* solutio perfecta *corrisponde a quella fase dell'*opus *in cui l'elemento solido è dissolto dallo spirito volatile rappresentato sul collo dell'ampolla, e si* unisce *all'elemento liquido. L'acqua simboleggia l'inconscio*

Trésor des trésors (1620-1650 circa), Parigi, Bibliothèque de L'Arsenal

Fig. 83. Dante viene portato davanti a Dio nella rosa celeste,
Dante, *Paradiso* (Vaticano, quindicesimo secolo)

'un fiore che si estende su tutto il cielo stellato. Quella che ora ıizia è la circolazione della luce.[110] Questo fiore cosmico corrisponde pprossimativamente alla "rosa" del *Paradiso* dantesco (fig. 83).
In quanto aspetto di un'esperienza "interna" che non può esser ompresa se non come psichica, questo carattere "cosmico" è scon-olgente e provoca subito una reazione dal "basso". L'aspetto co-

smico è evidentemente troppo "elevato" e per questa ragione viene compensato verso il "basso", cosicché la simmetria non sia più quella di due visioni del mondo, ma semplicemente quella della società umana, anzi del sognatore. Quando l'oste osserva a proposito di questa comprensione psicologica che è "già molto meglio", con queste parole esprime un riconoscimento in una formula la cui conclusione dovrebbe essere: "ma non ancora del tutto bene".

La lite a proposito di destra e sinistra, che avviene nel locale all'inizio, è il conflitto che esploderebbe nel sognatore stesso se dovesse riconoscere la simmetria. Egli però non può farlo, per il fatto che l'altra parte ha un aspetto così inquietante che è consigliabile non guardar troppo da vicino la sua immagine. Per questa ragione ha luogo la *circumambulatio* magica (il giro lungo al quadrato), affinché il sognatore rimanga all'interno, non scappi, e impari invece a sopportare la propria immagine riflessa. È ciò ch'egli fa, nei limiti del possibile, non però come l'altra parte vorrebbe. Da qui il riconoscimento piuttosto freddo dei suoi meriti.

27. *(Impressione visiva)*

Un cerchio; in mezzo un albero verde. Nel cerchio ha luogo una lotta violenta tra selvaggi. Essi non vedono l'albero.

Evidentemente il conflitto tra destra e sinistra non è ancora terminato. Esso continua indisturbato, perché i selvaggi sono ancora in

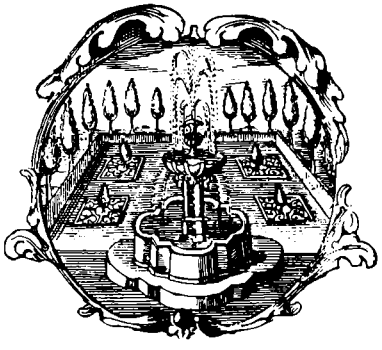


Fig. 84. La fontana nel giardino cinto da un muro significa *constantia in adversis*; una situazione caratteristica dell'alchimia!
Boschius, *Symbolographia* (1702)

uno "stadio infantile" e perciò essendo venuti su "storti", conoscono soltanto destra o sinistra, non un terzo al di sopra del conflitto.

28. *(Impressione visiva)*

Un cerchio; al suo interno gradini che portano a un bacino; in questo zampilla una fontana.

Se uno stato non è soddisfacente in quanto gli manca un aspetto essenziale del contenuto inconscio, il processo inconscio riprende simboli antecedenti, come avviene in questo caso. Il simbolismo rimanda al sogno 13 del presente capitolo, dove abbiamo incontrato il giardino-mandala dei filosofi con la fontana zampillante dell'*aqua nostra* (fig. 84; vedi anche figg. 25, 26 e 56). Cerchio e bacino pongono in rilievo il mandala che, nel simbolismo medievale, è la "rosa".[111] Il "Giardino di rose dei filosofi" è un simbolo usato frequentemente.[112]

29. *(Impressione visiva)*

Un mazzo di rose, poi un segno *che però dovrebbe essere così:* ✳

Il mazzo di rose è come una fontana zampillante che si apre a ventaglio. Il significato del primo segno (albero?) è poco chiaro; la correzione rappresenta invece il fiore a otto petali (fig. 85). Qui viene evidentemente corretto un errore, che limitava in qualche modo la totalità della "rosa". La ricostruzione ha dunque lo scopo di riavvicinare il problema del mandala – la corretta valutazione e interpretazione del "centro" – al campo della coscienza.

30. *(Sogno)*

Il sognatore siede a un tavolo rotondo con la donna oscura, sconosciuta.

Ogni volta che un processo raggiunge un massimo di chiarezza o permette di trarre conclusioni di vasta portata, è facile che si verifichi una regressione. Altri sogni, fatti alla stessa epoca di questi che abbiamo citati, mostrano chiaramente come per il sognatore l'esigenza di totalità che lo assale sia piuttosto penosa: infatti la realizzazione di questa esigenza implica per lui conseguenze pratiche importanti

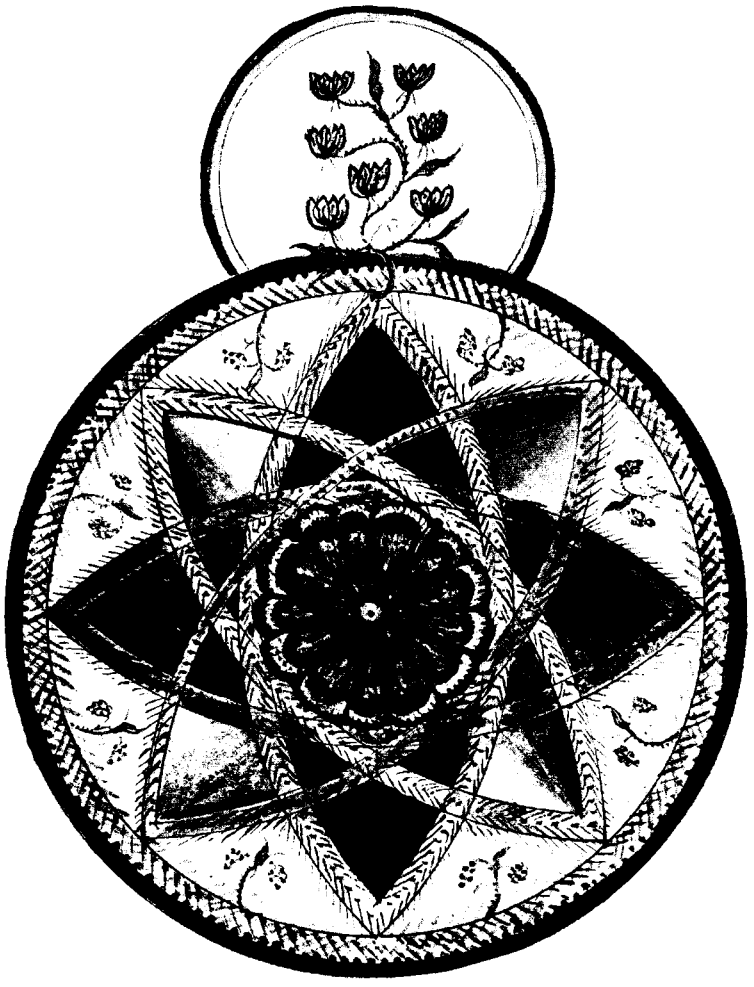


Fig. 85. Il fiore a otto petali come Ottavo o primo dei Sette
Recueil de figures astrologiques (diciottesimo secolo)

che però, per la loro natura personale, esorbitano dall'ambito delle nostre considerazioni.

La rotondità del tavolo rinvia nuovamente al circolo della totalità; di questa fa parte l'Anima come rappresentante della quarta funzione, particolarmente nella sua variante "oscura", che si fa sempre notare quando c'è qualcosa che si sta concretizzando, che dovrebbe esser tradotto nella realtà o che minaccia di tradursi in realtà

esso stesso. "Oscuro" è ctonio, cioè terrestre-reale. Questa è anche la fonte della paura che provoca la regressione.[113]

31. *(Sogno)*

Il sognatore è seduto a un tavolo rotondo con un determinato individuo dalle qualità negative. Sul tavolo c'è un bicchiere pieno di una massa gelatinosa.

Questo sogno rappresenta un progresso rispetto a quello precedente, in quanto qui l'"oscuro" è accettato dal sognatore come sua propria "oscurità", tale da produrre una vera e propria "Ombra" [114] che gli appartiene. In questo modo l'Anima vien liberata dall'inferiorità morale su di lei proiettata, e può passare alla funzione che la caratterizza: quella vitale-creativa.[115] Quest'ultima è probabilmente rappresentata dal bicchiere col suo strano contenuto che noi, assieme al sognatore, paragoniamo alla "massa vivente" non differenziata del sogno 18 del presente capitolo. Allora si trattava di una graduale trasformazione del primitivo-animale in qualcosa di umano. Possiamo quindi attenderci nuovamente qualcosa di simile ora, perché è come se la spirale dello sviluppo interno fosse giunta nuovamente a quello stesso punto, anche se a un livello più alto.

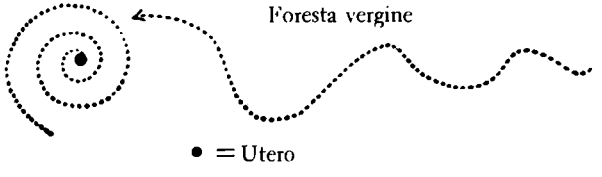
Il bicchiere corrisponde all'*unum vas* dell'alchimia (fig. 86), e il suo contenuto alla miscela viva, semiorganica, dalla quale sorgerà il corpo vivo e dotato di spirito del Lapis, oppure quella memorabile figura del secondo *Faust* di Goethe, che per tre volte si dissolve: l'Adolescente auriga, l'*Homunculus* che si frantuma contro il trono di Galatea, ed Euforione (tutto ciò simboleggia il dissolversi del "centro" nell'inconscio). È noto che il Lapis non è soltanto una "pietra" ma, come viene espressamente detto, è composto "de re animali, vegetabili et minerali", e consiste di corpo, anima e spirito (*Rosarium*, p. 237); esso cresce dalla carne e dal sangue (*ibid.*, p. 238). Per questa ragione il filosofo dice (Ermete nella *Tabula smaragdina*): "Il vento l'ha portato nel suo ventre" (fig. 210). È chiaro dunque che "il vento è l'aria, l'aria è la vita, e la vita è l'anima". "La pietra è la cosa mediana tra i corpi perfetti e imperfetti; e ciò che la natura stessa ha iniziato viene portato a compimento dall'Arte" (*ibid.*, p. 235). Questa pietra "viene chiamata la pietra dell'invisibilità (*lapis invisibilitatis*)" (*ibid.*, p. 231).

Fig. 86. L'apparato alchimistico di distillazione, l'*unum vas*, con il serpente del Mercurio (duplice)
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

Nel sogno si tratta probabilmente di far vivere (render reale) il "centro"; potremmo dire, di farlo nascere. Il fatto che questa nascita avvenga da una massa amorfa ha il suo equivalente nella rappresentazione alchimistica della prima *materia* come *massa informis*, caotica, impregnata di germi di vita (figg. 162 e 163). Come abbiamo visto, le viene attribuita la qualità della gomma arabica e della colla; viene anche chiamata *viscosa* e *unctuosa*. (In Paracelso la sostanza arcana è il "Nostoc".) Benché la parola "gelatinoso" sia basata direttamente su concetti moderni come brodo di coltura, escrescenze gelatinose ecc., vi sono anche i nessi con idee alchimistiche molto più antiche: esse, come abbiamo già sottolineato spesso, anche se non sono presenti alla coscienza, esercitano una potente influenza inconscia sulla scelta dei simboli.

32. *(Sogno)*

Il sognatore riceve una lettera da una donna sconosciuta, che gli scrive di avere dolori all'utero. Alla lettera è accluso un disegno, che ha all'incirca l'aspetto seguente:[116]



Nella foresta vergine ci sono molte scimmie. Poi la vista si schiude su bianchi ghiacciai.

L'Anima dà notizia di processi dolorosi nel centro creatore di vita; qui però non è più il "bicchiere" con la massa vitale, bensì un centro caratterizzato come "utero" al quale, come indica la spirale, si giunge per circumambulazione. In tutti i modi, la spirale mette in risalto il centro e quindi l'utero, che è un sinonimo frequente del vaso alchemico, e che è anche uno dei significati base del mandala orientale.[117] La linea serpentina che conduce al vaso è analoga al serpe della guarigione di Esculapio (figg. 203, 204), nonché al simbolo tantrico del Śiva bindu, del Dio creatore, latente, senza estensione che in forma di punto o di *lingam* viene avvolto tre volte e mezzo dal serpente kundalini.[118] Come nei sogni 16 e 18 del presente

Fig. 87. La Vergine come ricettacolo del divino bambino
Rosario dela gloriosa vergine Maria (1524)

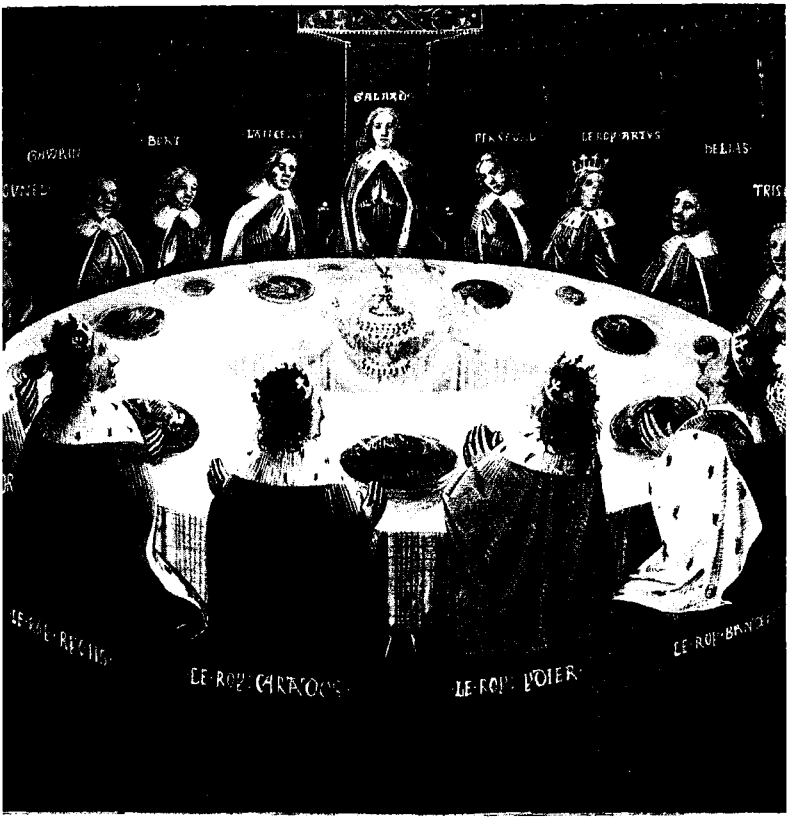


Fig. 88. *La vision du St-Gral*
Da: *Le Roman de Lancelot du Lac* (quindicesimo secolo)

capitolo e nella visione 22 del secondo, compare con la foresta vergine, la scimmia, che portava, nella visione 22, alla "luce che deve reggere tutto" e, nel sogno 18, alla testa "trasfigurata", così qui alla fine la vista si dischiude su bianchi "ghiacciai", a proposito dei quali il sognatore ricorda un sogno precedente (non riportato in questo volume) nel quale vedeva la via lattea, e dove aveva luogo un discorso sull'immortalità. Il simbolo del "ghiacciaio" è dunque il ponte che riconduce all'aspetto cosmico, a quell'aspetto che ha dato adito alla regressione. Ma, come avviene sempre o quasi sempre, ciò che è apparso precedentemente non ricompare con la stessa semplicità di prima, ma porta con sé una nuova complicazione che alla coscienza

intellettuale ripugna non meno dell'aspetto cosmico, anche se logicamente la si poteva intuire. È il ricordo del discorso sull'immortalità. Questo tema era infatti già accennato nel sogno 9 del presente capitolo, a proposito dell'orologio a pendolo, che è un *perpetuum mobile*. L'immortalità è un orologio che non si scarica mai, un mandala che ruota eternamente come il cielo. L'aspetto cosmico ritorna dunque con l'interesse e l'interesse composto. Può esser davvero troppo per il sognatore, perché uno stomaco scientifico ha una facoltà digestiva molto limitata.

Effettivamente, è una sconcertante profusione di definizioni quella che l'inconscio emette a proposito di quella cosa oscura cui diamo il nome di mandala o "Sé". Potremmo quasi destar l'impressione che ci apprestiamo noi stessi a continuare a sognare assieme all'inconscio il sogno secolare dell'alchimia, e ad accumulare nuovi sinonimi a ridosso di quelli vecchi, per saperne alla fine altrettanto, o ancor meno, degli antichi. Non voglio dilungarmi sul significato che il Lapis può aver avuto per i nostri predecessori, né il mandala per i lamaisti e i tantristi, gli aztechi e i pueblos, né la "pillola d'oro" [119] per i taoisti, e il "germe d'oro" per gli indù. Conosciamo i testi che ce ne danno un'immagine viva. Cosa significa però quando l'inconscio d'un uomo di cultura europea produce con tenacità costante un simbolismo così astruso? L'unico punto di vista che posso applicare in questo caso è quello psicologico. (Forse ne esistono altri dei quali però non m'intendo.) Da questo punto di vista tutto ciò che può essere raggruppato sotto il concetto generale di mandala mi sembra esprimere l'essenza d'un determinato atteggiamento. Gli atteggiamenti conosciuti della coscienza hanno mete e intenzioni indicabili. L'atteggiamento nei riguardi del Sé è invece l'unico che non abbia una meta indicabile e un'intenzione evidente. Naturalmente, è facile dire "Sé"; ma ciò che è inteso con questa parola rimane celato in un'oscurità "metafisica". È vero che io definisco il Sé come totalità della psiche conscia e inconscia, ma questa totalità non può venir abbracciata con uno sguardo d'insieme: si tratta di un vero e proprio *lapis invisibilitatis*. In quanto l'inconscio esiste, esso non è indicabile; esistenzialmente è un mero postulato, a proposito dei cui possibili contenuti non si può enunciare assolutamente nulla. La totalità è empirica soltanto nelle sue parti e in quanto queste parti sono contenuti della coscienza; ma in quanto totalità,

essa necessariamente trascende la coscienza. "Sé" è quindi un puro e semplice concetto-limite, pressappoco come la "cosa in sé" di Kant. È, è vero, un'idea che diventa sempre più chiara con l'esperienza, come dimostrano i nostri sogni, senza peraltro perdere per questa ragione alcunché della sua trascendenza. Poiché è impossibile saper qualcosa dei limiti di ciò che non conosciamo, non siamo in grado di stabilire per il Sé un qualsiasi confine. Sarebbe violentemente arbitrario, e dunque non scientifico, voler ridurre il Sé ai limiti della psiche individuale, prescindendo completamente dalla circostanza essenziale che noi non conosciamo affatto questi confini, perché a loro volta si trovano nell'inconscio. I limiti della coscienza li possiamo indicare; l'inconscio invece non è altro che la psiche sconosciuta, e dunque illimitata perché indeterminata. Stando così le cose, non dobbiamo minimamente meravigliarci se l'empiria dei processi inconsci presenta proprio la qualità dell'illimitato, dell'indeterminato nel tempo e nello spazio. Questa qualità è numinosa e perciò terrificante, specie per una mente riflessiva e scrupolosa che conosca il valore dei concetti esattamente delimitati. Si è contenti di non essere né filosofi né teologi, e di non correre quindi il rischio d'incontrare *noumena* di questo genere nell'ambito della propria specializzazione. Però la situazione diventa tanto più grave in un secondo tempo, quando passo per passo risulta sempre più chiaro che i "noumena" sono *entia* psichici che si impongono alla coscienza, poiché ogni notte i sogni fanno della filosofia per proprio conto. Anzi, di più: se si tenta di sottrarsi a questi "noumena", e irritati si rifiuta l'oro alchemico offerto dall'inconscio, si sta di fatto male; anzi, a onta di tutta la nostra ragionevolezza, si sviluppano perfino dei sintomi; ma basta rivolgere nuovamente la propria attenzione alla pietra dello scandalo, e farne, anche se soltanto ipoteticamente, una pietra angolare, ed ecco che i sintomi scompaiono, e si comincia a stare "inspiegabilmente" bene. In questa situazione imbarazzante ci si può, se non altro, consolare con l'idea che, volenti o nolenti, l'inconscio è un male necessario col quale bisogna fare i conti, e che è più saggio accompagnarlo in alcune delle sue strane peregrinazioni simboliche, anche se il loro significato è oltremodo enigmatico. Riprendere ancora una volta "il penso dell'umanità d'un tempo" (Nietzsche) fa forse bene alla salute.

Contro tali espedienti intellettuali non posso sollevare che un'obie-

zione sola: che spesso essi non resistono alla prova degli eventi. Infatti in questi casi e in altri simili, si può osservare che nel corso degli anni l'entelechia del Sé diventa talmente insistente che la coscienza deve decidersi a ben altre prestazioni per mantenersi al livello dell'inconscio.

Ciò che possiamo stabilire dunque oggi a proposito del simbolo del mandala, è che esso rappresenta un fatto psichico autonomo, caratterizzato da una fenomenologia che si ripete sempre e che è identica ovunque. Sembra essere una sorta di atomo nucleare, della cui struttura più intima e del cui ultimo significato non sappiamo nulla. Lo possiamo considerare anche come il riflesso reale (ossia operante) d'un atteggiamento della coscienza che non può dichiarare né la sua meta né la sua intenzione, e che in seguito a questa abdicazione proietta completamente la sua attività sul centro virtuale del mandala.[120] La coazione indispensabile a questa proiezione sta sempre in una situazione dell'individuo tale per cui egli non sa cavarsela in nessun altro modo. Che il mandala sia un mero riflesso psicologico è però contraddetto, primo, dalla natura autonoma del simbolo così come si manifesta, talvolta con spontaneità travolgente, in sogni e visioni; secondo, dalla natura autonoma dell'inconscio in genere, poiché quest'ultimo non è soltanto la forma originaria della psiche, ma anche lo stato che attraversiamo nella nostra prima infanzia e al quale torniamo ogni notte. Non esistono dimostrazioni a favore della tesi di un'attività meramente reattiva (riflessa) della psiche. Si tratta nel migliore dei casi di un'ipotesi di lavoro biologico di validità limitata. Se elevata a verità generale, non è altro che un mito materialistico; perché non tien conto della facoltà creativa dell'anima, che pure esiste e rispetto alla quale tutte le cosiddette "cause" non sono altro che mere occasioni.

33. *(Sogno)*

Una battaglia tra selvaggi, nella quale son perpetrate crudeltà bestiali.

Com'era prevedibile, la nuova complicazione ("immortalità") ha scatenato un conflitto furioso accompagnato dallo stesso simbolismo presente nella situazione analoga del sogno 27 del presente capitolo.

34. *(Sogno)*

Conversazione con un amico. Il sognatore gli dice: "Devo perseverare davanti al Cristo sanguinante, e continuare a lavorare alla mia salvezza."

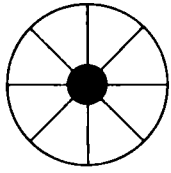
Come il sogno 33, anche questo indica una sofferenza straordinaria, sottile (fig. 89), provocata dall'irruzione d'un mondo spirituale estraneo, pressoché inaccettabile; da ciò l'analogia con la tragedia di Cristo: "Il mio regno non è di questo mondo." Il sogno ci rivela però anche che per il sognatore è divenuto ormai vitale proseguire il suo compito. È facile che il riferimento a Cristo abbia un significato più profondo che non quello di mero richiamo morale: qui si tratta infatti dell'individuazione, processo che è stato posto continuamente davanti agli occhi dell'uomo occidentale nella formulazione dogmatica e cultuale della vita di Cristo. È vero che l'accento significativo è sempre caduto sulla "realtà storica" dell'esistenza del Redentore, e la sua natura simbolica è rimasta quindi nell'ombra, benché l'incarnazione di Dio costituisse una parte molto essenziale del *symbolon* (della professione di fede). L'efficacia del dogma non è basata affatto sulla realtà storica, unica e irripetibile, bensì sulla sua natura simbolica, in virtù della quale esprime una premessa psichica relativamente ubiquitaria, che esiste anche indipendentemente dal dogma. Abbiamo dunque tanto un Cristo "precristiano" quanto un Cristo "non cristiano", poiché Cristo

Fig. 89. Il pellicano che nutre i suoi piccoli col proprio sangue, come allegoria di Cristo
Boschius, *Symbolographia* (1702)

è un fatto psichico esistente in sé e per sé. Su questo pensiero si basa del resto anche la dottrina della prefigurazione. È quindi logico che nell'uomo moderno, "senza preconcetti" religiosi, emerga la figura dell'Anthropos o del Poimen, poiché essa è presente nella sua psiche (figg. 117, 195 e altre).

35. *(Sogno)*

Un attore sbatte il suo cappello contro il muro, dove esso assume l'aspetto della figura illustrata qui sotto.



L'attore allude (come risulta da un materiale che non ho riportato) a un determinato fatto intervenuto nella vita personale del sognatore. Fino a quel momento, questi aveva mantenuto una certa idea di sé stesso che gli aveva impedito di prendersi sul serio. Con l'atteggiamento serio che egli attualmente assume, questa finzione è diventata incompatibile. Egli deve rinunciare all'attore, poiché era l'attore in lui che ripudiava il Sé. Il cappello si riferisce al sogno 1, cap. 2, dove si trattava di un cappello "estraneo" che il sognatore si metteva in testa. L'attore sbatte il cappello contro il muro, e qui si scopre che il cappello è un mandala. Il cappello "estraneo" era dunque il Sé che allora, quando il sognatore recitava ancora quella sua parte fittizia, gli sembrava di un altro.

36. *(Sogno)*

Il sognatore va in taxi in piazza del Municipio, *che però si chiama "Marienhof" (corte di Maria).*

Menziono questo sogno soltanto di sfuggita, perché mostra la natura femminile del *temenos*; così come *hortus conclusus* è spesso usato come immagine della Vergine Maria negli inni medievali, e la *rosa mystica* è uno dei suoi attributi nella Litania lauretana (fig. 26).

37. *(Sogno)*

Curve percorse da luce intorno a un centro scuro. Poi passeggiata in una caverna scura, dove si svolge una battaglia tra Bene e Male. Vi è però anche un principe che sa tutto. Questi regala al sognatore un anello con diamante e glielo infila al quarto dito della mano sinistra.

La circolazione della luce, iniziatasi nel sogno 26 del presente capitolo, ricompare qui più chiaramente. La luce denota sempre la coscienza, che corre dunque per il momento lungo la circonferenza. Il centro è ancora scuro. È la caverna scura, l'accesso alla quale riscatena evidentemente il conflitto. Al tempo stesso esso è come il principe, che sta sopra tutto e sa tutto, e che è il proprietario della pietra preziosa. Il dono significa dunque che il sognatore si vota al Sé: è all'anulare della mano sinistra che si porta di regola l'anello nuziale. È vero però che la sinistra denota l'inconscio, e da ciò si potrebbe dedurre che la situazione è ancora dominata in misura preponderante dall'incoscienza. Il principe sembra essere il rappresentante dell'*aenigma regis*. (Vedi il commento al sogno 10 del presente capitolo; vedi anche fig. 54.) La caverna scura corrisponde al vaso che contiene gli opposti in conflitto. Il Sé si manifesta negli opposti e nel loro conflitto; è una *coincidentia oppositorum*. E quindi la via che porta al Sé è, a tutta prima, un conflitto.

38. *(Sogno)*

Un tavolo rotondo circondato da quattro sedie. Tavolo e sedie sono liberi.

Questo sogno conferma la supposizione espressa sopra. Il mandala non è ancora "in uso".

39. *(Impressione visiva)*

Il sognatore cade in basso. Giù c'è un orso i cui occhi rifulgono alternativamente di quattro colori: rosso, giallo, verde e blu. Anzi, ha quattro occhi, che si trasformano in quattro luci. Poi l'orso scompare e il sognatore attraversa un lungo corridoio scuro. In fondo

Fig. 90. L'orso rappresenta, come il drago e il leone, l'aspetto pericoloso della *prima materia*
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

brilla una luce. Li c'è un tesoro e sopra il tesoro l'anello col diamante. Di questo si dice che porterà il sognatore lontano, in Oriente.

Questo sogno a occhi aperti mostra che il sognatore continua a occuparsi del centro scuro. L'orso rappresenta l'elemento ctonio che potrebbe afferrarlo, impossessarsi di lui. Poi risulta però che l'animale è lo stadio preliminare dei quattro colori (sogno 23 del presente capitolo) che conducono al Lapis, al diamante, nel cui giuoco di colori sono contenuti tutti i colori dell'arcobaleno. La strada verso Oriente indica probabilmente l'inconscio come antipodo. Secondo la leggenda, la pietra del Gral viene da Oriente e in Oriente deve tornare. Alchimisticamente, l'orso corrisponde alla *nigredo* della *prima materia* (fig. 90), dalla quale sorge il giuoco di colori della *cauda pavonis*.

40. *(Sogno)*

Guidato dalla donna sconosciuta egli deve, a rischio della vita, scoprire il polo.

Il polo è il punto intorno al quale tutto gira: dunque nuovamente un simbolo del Sé. Anche l'alchimia ha colto questa analogia: "In Polo est cor Mercurii, qui verus est ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum... cursum dirigat per aspectum astri septentrionalis." [121] Mercurio è l'anima del mondo e il polo il suo cuore (fig. 149). L'idea dell'*anima mundi* (figg. 8 e 91) coincide col concetto dell'inconscio collettivo, il cui centro è il Sé. Il simbolo del mare è un altro sinonimo dell'inconscio.

41. *(Impressione visiva)*

Sfere gialle, che girano in cerchio verso sinistra.

Rappresentazione della rotazione intorno al centro che ricorda il sogno 21 del presente capitolo.

42. *(Sogno)*

Un vecchio Maestro gli mostra per terra una macchia illuminata di rosso.

Il *philosophus* mostra al sognatore il "centro". Il rosso dovrebbe alludere al sorgere del sole: nell'alchimia ciò corrisponde alla *rubedo*, che di solito precede immediatamente il compimento dell'opera.

43. *(Sogno)*

Nella nebbia si comincia a intravedere una luce gialla come il sole; essa è però opaca. Otto raggi emanano dal centro. È questo il punto di penetrazione: la luce deve penetrare, ma ciò non è avvenuto ancora completamente.

Il sognatore osserva egli stesso l'identità tra il punto di penetrazione e il polo (sogno 40, sopra). Si tratta dunque, come si poteva supporre, della comparsa del sole, che qui diventa giallo. Ma la luce è ancora opaca, e ciò allude probabilmente all'intelligenza ancora difettosa, alla mancanza di comprensione. Il "penetrare" indica la ne-

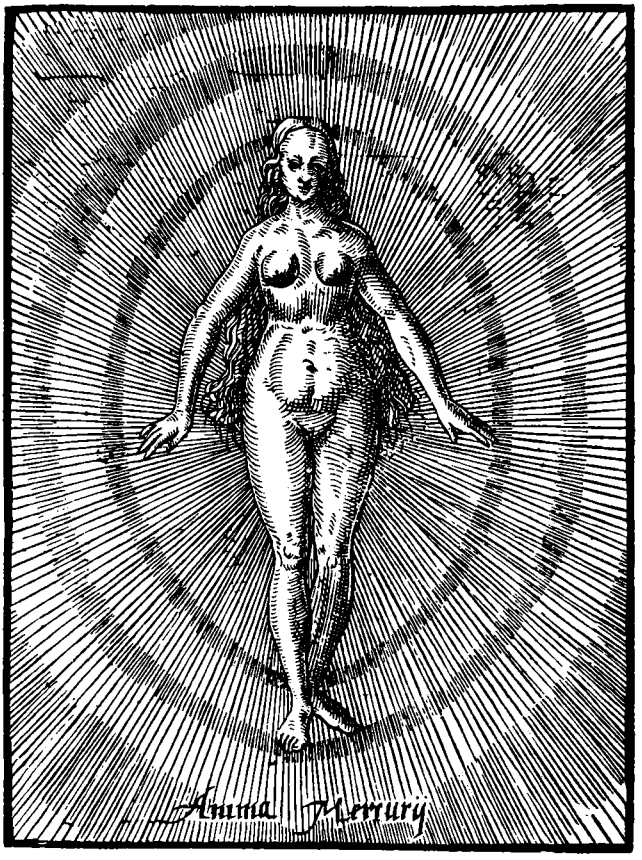


Fig. 91. *Anima mundi*
Incisione in legno da: Thurneysser zum Thurn, *Quinta essentia* (1574)

cessità dello sforzo per giungere a una decisione. Il colore giallo (*citrinitas*) coincide spesso con la *rubedo*. L'"oro" è giallo, o di un giallo rossastro.

44. *(Sogno)*

Il sognatore si trova in un ambiente quadrato, dove deve star fermo. È una prigione per lillipuziani o bambini (?). Una donna cattiva li sorveglia. I bambini cominciano a muoversi e si mettono a circolare lungo il perimetro dell'ambiente. Egli vorrebbe scappare, ma

non può. Un bambino si trasforma in un animale che lo morde a un polpaccio (fig. 118).

La mancanza di chiarezza richiede un nuovo sforzo di concentrazione; per questa ragione, poiché si trova ancora a uno stadio infantile (figg. 95 e 96; vedi anche il significato di "storto" nel sogno 26 del presente capitolo), il sognatore è rinchiuso nel *temenos* sotto la sorveglianza di una cattiva Anima-madre. Come nel sogno 18 del presente capitolo, compare l'animale e il sognatore viene morsicato, cioè deve esporsi e pagar di persona. La *circumambulatio* denota come sempre la concentrazione sul centro. Egli trova che questo stato di tensione è pressoché insopportabile. Si risveglia però con la sensazione tanto intensa quanto piacevole di aver trovato una soluzione, "come se avesse in mano il diamante". I "bambini" ricordano il motivo dei nani, che esprime forse elementi "cabirici", cioè forze formative inconsce (vedi oltre, sogno 56) oppure allude allo stato ancora infantile del sognatore.

45. *(Sogno)*

Un campo d'esercitazioni con truppe; esse però non si preparano più alla guerra, ma formano una stella a otto raggi rotante verso sinistra.

Qui l'essenziale è probabilmente costituito dal fatto che il conflitto appare superato. La stella non è in cielo e non è un diamante, ma è una configurazione formata sulla terra da esseri umani.

46. *(Sogno)*

Prigioniero nell'ambiente quadrato. Compaiono leoni e una maga cattiva.

La prigione ctonia non lascia libero il sognatore, perché egli non è ancora pronto a realizzare ciò che dovrebbe. (Si tratta di una questione personale importante, anzi di un obbligo che è causa di molta esitazione.) I leoni, come gli animali selvaggi in genere, sono un indizio di affetti latenti. Il leone ha una parte considerevole nell'alchimia, con un analogo significato. È un animale "focoso", un simbolo del diavolo, e rappresenta il pericolo di venir divorati dall'inconscio.

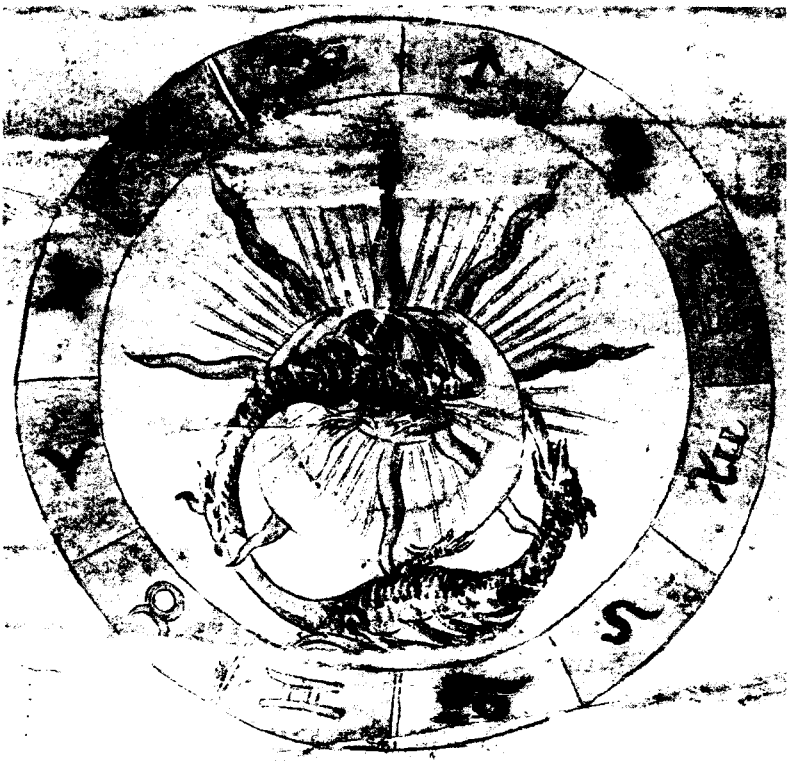


Fig. 92. Il processo alchimistico nello zodiaco
Ripley Scrowle (1588)

47. *(Sogno)*

Il Vecchio Saggio gli mostra un punto per terra, segnato in un modo particolare.

Si tratta probabilmente di quel punto sulla terra che è il luogo, la destinazione del sognatore se egli vorrà realizzare il suo Sé (analogamente al sogno 42 del presente capitolo).

48. *(Sogno)*

Un conoscente riceve un premio, perché ha estratto dalla terra un tornio da vasaio.

Il tornio da vasaio gira sulla terra (sogno 45, sopra) e produce

vasi di terra ("terrestri"), che in senso traslato si potrebbe forse chiamare corpi umani. In virtù della sua forma rotonda, il tornio indica il Sé e la sua attività creatrice, nella quale esso si manifesta. Il tornio da vasaio simboleggia il tema, anch'esso ricorrente, della circolazione.

49. *(Sogno)*

Una figura astrale rotante in cerchio. Nei punti cardinali del cerchio si trovano immagini che rappresentano le stagioni.

Come prima veniva designato il luogo, così ora è indicato il tempo. Luogo e tempo sono i due elementi più generali e indispensabili di ogni determinazione. La determinazione del tempo e del luogo è stata sottolineata fin dall'inizio (i sogni 7-9 del presente capitolo). La realtà umana richiede una posizione ben definita nello spazio e nel tempo. Le stagioni corrispondono alla quadripartizione del cerchio, il quale corrisponde al ciclo annuale (fig. 92). L'anno è un simbolo dell'uomo primordiale [122] (figg. 99, 100, 104). Il motivo della rotazione indica che il simbolo del cerchio non dev'essere concepito come statico, bensì come dinamico.

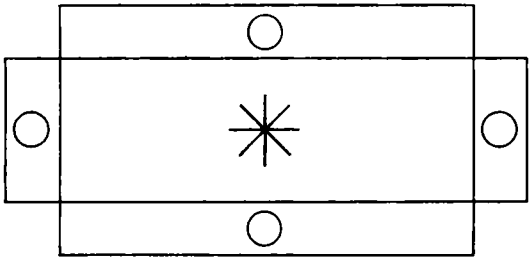
50. *(Sogno)*

Un uomo sconosciuto dà al sognatore una pietra preziosa. Ma gli apaches lo assaltano. Egli fugge (sogno d'angoscia) *e riesce a salvarsi. Più tardi la donna sconosciuta gli dice che non potrà continuare sempre così: un giorno dovrà ben resistere, e non scappare.*

Quando a un luogo ben definito si aggiunge un momento determinato, ci si avvicina a passi rapidi alla realtà. Ciò spiega il dono della pietra preziosa, ma anche la paura della decisione, che toglie al sognatore ogni risolutezza.

51. *(Sogno)*

Regna una grande tensione. Molta gente circola intorno a un grande rettangolo che si trova nel mezzo, e a quattro piccoli rettangoli disposti ai lati del rettangolo grande. La circolazione intorno al rettangolo grande va verso sinistra, quella intorno ai piccoli verso



destra. Nel centro si trova la stella a otto raggi. In mezzo a ciascuno dei quattro rettangoli è posto un bicchiere, l'uno contenente acqua rossa, il secondo gialla, il terzo verde, il quarto acqua incolore. Anche l'acqua ruota verso sinistra. Ci si chiede ansiosamente se l'acqua potrà bastare.

I colori indicano nuovamente lo stadio preliminare. Quel che "ansiosamente" ci si domanda è se c'è sufficiente acqua di vita (*aqua nostra*, energia, libido) per arrivare alla stella. Nel rettangolo centrale la circolazione va verso sinistra, dunque la coscienza si muove verso l'inconscio. Il centro non è perciò ancora sufficientemente illuminato. Che la circolazione intorno ai piccoli rettangoli, che rappresentano la quaternità, proceda verso destra, sembra alludere al divenire coscienti delle quattro funzioni. Esse vengono di solito caratterizzate con i quattro colori dell'arcobaleno. La cosa sorprendente qui è che manchi l'azzurro, e che la forma fondamentale quadrata sia stata improvvisamente abbandonata. L'orizzontale si è estesa a spese della verticale. Si tratta dunque di un cosiddetto mandala "perturbato".[123] Da un punto di vista critico dobbiamo rilevare che la disposizione antitetica delle funzioni non è ancora cosciente al punto da permettere che le loro caratteristiche polarità siano riconosciute.[124] Il predominio dell'orizzontale sulla verticale indica il prevalere della coscienza dell'Io, ciò che va a scapito dell'altezza e della profondità.

52. *(Sogno)*

Una sala da ballo rettangolare. Tutti vanno da destra verso sinistra lungo il perimetro. Improvvisamente risuona l'ordine: "Ai nuclei!" Prima però il sognatore deve recarsi nella stanza attigua per schiac-

ciare ancora qualche noce.[125] *Poi la gente scende con scale di corda verso l'acqua.*

Dovrebbe essere giunto il momento di penetrare fino al "nucleo", al cuore della faccenda; ma prima il sognatore deve ancora risolvere qualche problema nel rettangolo piccolo ("stanza attigua"), cioè in una delle quattro funzioni. Intanto il processo prosegue in profondità verso l'"acqua". Con ciò la verticale viene allungata, e così dal rettangolo, che è una forma scorretta, si ricostituisce nuovamente il quadrato: quest'ultimo infatti esprime la simmetria completa di coscienza e inconscio, con tutte le implicazioni psicologiche di una tal "simmetrizzazione".

53. *(Sogno)*

Il sognatore si trova in uno spazio quadrato vuoto in rotazione. Una voce grida: "Non lasciarlo uscire. Non vuole pagare la tassa."

Il sogno sottolinea l'insufficiente autorealizzazione del sognatore nella faccenda personale sopra ricordata, che in questo caso era una delle condizioni essenziali, e quindi indispensabili, dell'individuazione. Come era da aspettarsi, dopo l'enfasi preparatoria sulla verticale nel sogno precedente, viene ripristinato il quadrato. La causa della perturbazione dipendeva dall'aver sottovalutato l'esigenza dell'inconscio (la verticale), ciò che aveva provocato un appiattimento della personalità (rettangolo orizzontale).

Dopo questo sogno il sognatore eseguì sei mandala, nei quali tentò di determinare la giusta lunghezza della verticale, la "circolazione" e la distribuzione dei colori. Alla fine di questo lavoro fece il sogno seguente:

54. *(Sogno)*

Giungo a una casa particolarmente solenne, la "casa del raccoglimento". Sullo sfondo ardono molte candele disposte secondo un ordine particolare, con quattro punte convergenti verso l'alto. Dinanzi alla porta, un vecchio. Entra gente. Nessuno parla: tutti sono immobili per concentrarsi in intimo raccoglimento. Il vecchio davanti alla porta dice dei visitatori: "Quando escono, sono puri." Ora io stesso entro nella casa e posso concentrarmi in perfetto raccoglimento. Allora una voce dice: "Ciò che stai facendo è pericoloso! La

Fig. 93. Il "Monte degli adepti". Il tempio dei saggi ("Casa del raccoglimento"), illuminato da sole e luna, si innalza sui sette gradini. Su di esso sta la fenice. Il tempio è nascosto nel monte: segno che la pietra dei filosofi giace nella terra, da cui dev'essere estratta e purificata. Lo zodiaco sullo sfondo simboleggia il tempo, nel corso del quale si inserisce l'*opus*. I quattro elementi agli angoli indicano la totalità. Sotto a destra: l'uomo accecato; a sinistra: il ricercatore che segue il suo istinto naturale
Michelspacher, *Cabala, speculum artis et naturae, in alchymia* (1654)

religione non è una tassa che devi pagare per fare a meno dell'immagine della donna, perché di questa immagine non si può fare a meno. Guai a coloro che usano la religione come surrogato di un altro aspetto della vita dell'anima; sono in errore e saranno maledetti. La religione non è un surrogato, bensì il coronamento ultimo di ogni altra attività dell'anima. La tua religione deve nascere dalla pienezza della vita, soltanto allora sarai beato." Insieme all'ultima frase, pronunciata a voce particolarmente alta, odo una musica lontana; semplici accordi di un organo. Qualcosa in essi ricorda il motivo dell'Incantesimo del fuoco di Wagner. Uscendo ora dalla casa vedo una montagna in fiamme e sento che "un fuoco che non si può estinguere è un fuoco sacro" (Shaw, *Santa Giovanna*).

In un suo appunto, il sognatore osserva che questo sogno ha rappresentato una "profonda esperienza". Il sogno ha infatti carattere numinoso, e non è dunque sbagliato supporre che esso costituisca un nuovo punto saliente di comprensione e di penetrazione. La "voce" ha infatti di regola carattere assolutamente autoritario, e si fa perlopiù sentire nei momenti decisivi.

La casa dovrebbe corrispondere al quadrato, che è un luogo di "raccoglimento" (fig. 93). Le quattro punte lucenti sullo sfondo indicano nuovamente la quaternità. Quanto è detto a proposito della purificazione si riferisce alla funzione trasformante della zona tabuica. La costituzione della totalità, che viene impedita dall'"evasione fiscale", ha naturalmente bisogno dell'"immagine della donna", perché quest'immagine, nella sua qualità di Anima, rappresenta la quarta funzione, quella "inferiore": femminile, perché contaminata dall'inconscio. In quale senso questa "tassa" debba esser pagata, dipende dalla natura della funzione inferiore, nonché della sua funzione ausiliaria, e anche dal tipo di atteggiamento.[126] La prestazione può essere di natura concreta o simbolica. Ma decidere quale sia la forma valida, non dipende dal beneplacito della coscienza.

La tesi del sogno che la religione non dev'essere un surrogato di un "altro aspetto della vita dell'anima" significa certamente per molti un'innovazione radicale. Secondo questa concezione, la religione coincide con la totalità; anzi, essa appare addirittura come espressione dell'integrazione del Sé nella "pienezza della vita".

Non è fuori luogo il tenue affiorare dell'"Incantesimo del fuoco", del motivo di Loki, perché cosa vuol dire "pienezza della vita"?

Fig. 94. L'Etna: "gelat et ardet"
Boschius, *Symbolographia* (1702)

Cosa significa "totalità"? Mi sembra che qui ci siano motivi sufficienti a giustificare un certo timore, perché l'uomo come totalità getta ombra. Non invano la quarta fu separata dalle tre e confinata nel regno del fuoco eterno. Ma non dice forse un detto (non canonico) del Signore: "Chi è vicino a me, è vicino al fuoco"? [127] (fig. 58). Queste tremende ambiguità non son cose per adulti rimasti bambini; per questo si diede al vecchio Eraclito l'appellativo di "oscuro", perché diceva cose troppo chiare e chiamava la vita stessa un "fuoco eternamente vivo". E sempre per questo vi sono i Logia non canonici, destinati a coloro che hanno orecchie per intendere.

Il motivo della montagna ardente (fig. 94) si trova nell'Apocalisse di Enoch.[128] Enoch vede le sette stelle incatenate come grandi monti ardenti sul luogo di punizione degli angeli. Le sette stelle sono originariamente le sette grandi divinità babilonesi; all'epoca dell'Apocalisse di Enoch però erano già i sette arconti, i dominatori di "questo mondo", i sette angeli caduti, condannati al castigo. D'altro canto c'è anche un nesso con i miracoli di Jahwèh compiuti sul monte Sinai. Va osservato inoltre che il numero sette non è univocamente nefasto, poiché sul settimo monte della Terra d'Occidente si trova l'albero con i frutti donatori di vita: l'*arbor sapientiae* [129] (fig. 188 e altre).

55. *(Sogno)*

Una coppa d'argento; quattro noci aperte ai punti cardinali.

Il sogno indica la risoluzione dei problemi del sogno 52. È vero

Fig. 95. Il *ludus puerorum*
Trismosin, *Splendor solis* (1582)

però che la risoluzione non è completa. La meta raggiunta attualmente viene illustrata dal sognatore per mezzo di un circolo quadripartito, i cui quadranti sono dipinti nei quattro colori. La circolazione va verso sinistra. Con ciò la simmetria è soddisfatta; ma non è ancora riconosciuta l'antiteticità delle funzioni, malgrado il carattere illuminante del sogno 54, poiché rosso e blu, verde e giallo, anziché essere rappresentati in contrapposizione, sono semplicemente messi l'uno accanto all'altro. Questa circostanza ci fa dedurre che la "realizzazione" incontra resistenze interne: resistenze di natura in parte filosofica, in parte morale, la giustificazione storica delle quali non può esser facilmente elusa. Che l'antiteticità non sia stata sufficientemente compresa risulta anzitutto dal fatto che le noci nella realtà devono ancora "esser schiacciate" e che sono intercambiabili, non sono cioè ancora differenziate.

56. *(Sogno)*

Quattro bambini portano un grande anello scuro. Camminano in cerchio. Appare la sconosciuta "oscura" e dice che tornerà perché ora è la festa del solstizio.

Qui troviamo nuovamente riuniti gli elementi del sogno 44: i bambini e la donna oscura (che prima era la strega cattiva). Il "solstizio" indica il punto d'inversione, la svolta. Nell'alchimia l'opera viene completata d'autunno (*vindemia Hermetis*). I bambini (fig. 95), gli dèi nani, portano l'anello: il simbolo della totalità si trova cioè ancora nella sfera delle forze creatrici infantili. È degno di nota il fatto che i bimbi abbiano una loro parte anche nell'*opus alchymicum*. L'opera, oppure una parte dell'opera, viene chiamata *ludus puerorum*, giuoco di fanciulli. Eccezion fatta per una sola osservazione (che l'opera è facile come un "giuoco di bimbi"), non ho trovato nessun'altra spiegazione per quest'espressione. Ma poiché, secondo la testimonianza concorde di tutti gli "adepti", l'opera è straordinariamente difficile, si tratterà probabilmente di una designazione eufemistica, forse anche simbolica. Si accennerebbe con questo a una cooperazione da parte delle forze "infantili", cioè inconsce, che infatti vengono rappresentate anche come Cabiri o gnomi (*homunculi*) (fig. 96).

Fig. 96. Patechi (divinità infantili soccorrevoli)
Frammenti di un giocattolo meccanico egizio

57. *(Impressione visiva)*

L'anello scuro; nel centro un uovo.

58. *(Impressione visiva)*

Dall'uovo esce un'aquila nera; afferra col becco l'anello diventato d'oro. Il sognatore è su una nave, preceduta dall'uccello.

L'aquila significa altezza. (Prima l'accento era posto sulla profondità: gente che scendeva verso l'acqua.) Essa afferra l'intero mandala, e quindi assume anche la guida del sognatore che, portato da una nave, viaggia seguendo l'uccello (fig. 97). Uccelli denotano pensieri e voli del pensiero. Di regola vengono rappresentate in questo modo fantasie o idee intuitive (il Mercurio alato, Morfeo, geni, angeli). La nave è il veicolo che porta il sognatore sul mare e nelle profondità dell'inconscio. In quanto costruzione umana ha il significato di un sistema o di un metodo (o di una via: vedi *Hīnayāna* e *Māhāyana*, Piccolo Veicolo e Grande Veicolo, le due forme del buddhismo). Il volo del pensiero precede, l'elaborazione metodica segue. L'uomo non può, come un dio, passare sul ponte dell'arcobaleno, ma deve passare sotto con i mezzi che ha a disposizione: quelli della ri-

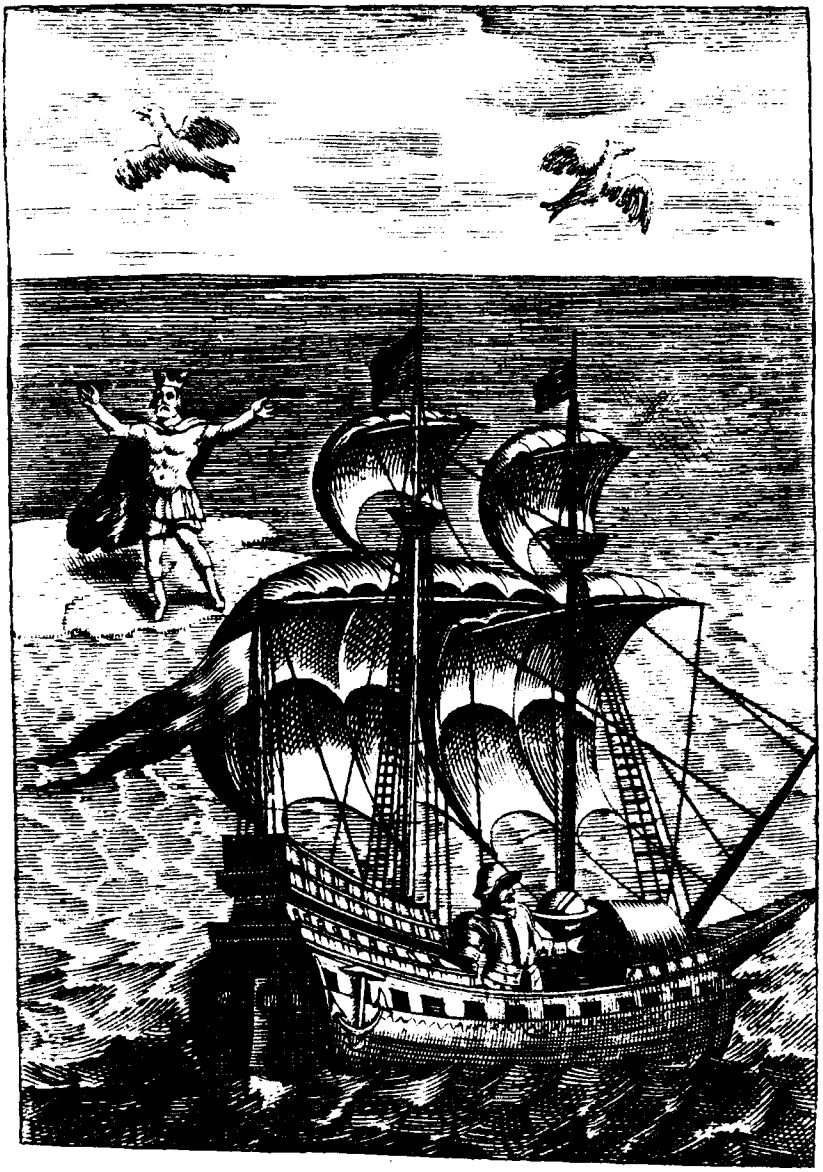


Fig. 97. Il "grande viaggio" (*peregrinatio*) per nave. Le due aquile volano in direzione opposta intorno alla sfera terrestre: un'allusione alla ricerca della totalità caratteristica del viaggio
Maier, *Viatorium* (1651)

flessione. L'aquila (sinonimo di fenice, avvoltoio, corvo) è un simbolo alchimistico diffuso. Anche il Lapis, il Rebis (composto di due parti, perciò spesso ermafrodito come amalgama di Sol e Luna) è rappresentato spesso con le ali (figg. 22 e 54), per denotare presagio (intuizione) o potenzialità spirituale (alata). Tutti questi simboli descrivono in ultima analisi quel fatto trascendente la coscienza che noi chiamiamo Sé. Questa impressione visiva è come la fotografia istantanea d'un processo in evoluzione che porta allo stadio ulteriore.

Nell'alchimia l'uovo significa il caos compreso, afferrato, dall'artefice, la *prima materia* contenente l'anima del mondo che vi è incatenata. Dall'uovo, che veniva simboleggiato dal recipiente di cottura rotondo, si leva l'aquila, o la fenice, l'anima finalmente liberata, che in ultima analisi è nuovamente identica all'Anthropos, prigioniero nella physis (fig. 98).

3. *La visione dell'orologio universale*

59. *("Grande visione")* [130]

Vi sono due cerchi, uno verticale e uno orizzontale, con un centro comune. È l'orologio universale, portato dall'uccello nero.

Il cerchio verticale è un disco azzurro con bordo bianco diviso in $4 \times 8 = 32$ *parti; sul disco gira una lancetta.*

Il cerchio orizzontale consta di quattro colori. Quattro ometti stanno in piedi sul cerchio e reggono dei pendoli. Intorno a loro c'è l'anello (portato nel sogno 56 dai quattro bambini) che prima era scuro e adesso invece è d'oro.

L'"orologio" ha tre ritmi o pulsazioni:

Pulsazione piccola: la lancetta del disco verticale azzurro va avanti di un trentaduesimo.

Pulsazione media: una rotazione completa della lancetta. Nel medesimo tempo va avanti di un trentaduesimo il cerchio orizzontale.

Pulsazione grande: trentadue pulsazioni medie corrispondono a una rotazione completa dell'anello d'oro.

Questa strana visione ha prodotto sul sognatore un'impressione profonda e durevole: un'"impressione di suprema armonia", com'ebbe a esprimersi. L'orologio universale è probabilmente l'"au-

Fig. 98. L'uovo filosofico, dal quale sbuca l'aquila bicipite che porta la corona spirituale e quella temporale
Vaticano (quindicesimo secolo)

stera immagine" corrispondente ai Cabiri (fig. 77), ai quattro bimbi o ai quattro ometti coi pendoli. È un mandala tridimensionale che ha raggiunto la corporeità e quindi la realizzazione. (La discrezione medica mi vieta purtroppo di comunicare dati biografici. È sufficiente se assicuro che questa realizzazione ha avuto luogo anche "realmente".) Ciò che fa nella realtà, l'uomo diventa.

Da un lato, la ragione per la quale la visione di questa curiosa figura desta un'impressione di "suprema armonia" è molto difficile da comprendere; d'altro lato però, qualora si consideri il materiale comparativo storico, la si capisce facilmente. È difficile immedesimarci nella visione, perché il significato dell'immagine è oltremodo oscuro. Ma se il senso è impenetrabile e se forma e colore non hanno alcun riguardo per le esigenze estetiche, comprensione e senso del bello rimangono insoddisfatti e diventa difficile capire perché sorga l'impressione di una "suprema armonia"; a meno che non si azzardi l'ipotesi che in questa figura si fondano in modo estremamente felice elementi disparati e incongruenti, e però capaci di produrre un'immagine in cui si realizzano in alta misura le "intenzioni" dell'inconscio. Bisogna dunque supporre che l'immagine sia un'espressione particolarmente felice di un fatto psichico altrimenti non conoscibile e che finora si è potuto manifestare soltanto sotto aspetti apparentemente privi di connessione.

L'impressione è estremamente astratta. Una delle idee base sembra essere quella dell'intersezione di due sistemi eterogenei, aventi in comune un centro. Se dunque, come abbiamo fatto finora, partiamo dalla supposizione che il "centro" e la sua circonferenza rappresentino la totalità dell'essere psichico, e quindi il Sé, questa figura attesterebbe che nel Sé si intersecano due sistemi eterogenei, funzionalmente collegati da un rapporto determinato da una legge e regolato da "tre ritmi". Il Sé è per definizione il centro e la circonferenza del sistema cosciente e inconscio. Il regolamento della loro funzione in "tre ritmi" è però un fenomeno che non sono in grado di documentare. Non so a cosa alludano questi tre ritmi. Ma non dubito nemmeno un istante che quest'allusione sia giustificata. L'unica analogia che potrei addurre sono i tre *regimina* menzionati nell'Introduzione, per tramite dei quali i quattro elementi vengono convertiti l'uno nell'altro o sintetizzati nella quintessenza:

primo *regimen*: terra in acqua
secondo *regimen*: acqua in aria
terzo *regimen*: aria in fuoco.

Probabilmente non andiamo errati supponendo che il nostro mandala tenda a un'unione il più possibile completa dei contrari; dunque anche a un'unione della trinità femminile e della quaternità maschile, in analogia all'ermafrodito alchemico.

Poiché la figura ha un aspetto cosmico (orologio universale), bisogna supporre che si tratti di un modello su scala ridotta o forse

Fig. 99. Simbolo temporale del Lapis: la croce, i simboli dei tre evangelisti e l'uomo (come rappresentante dell'angelo) alludono all'analogia del Lapis con Cristo
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

anche di una rappresentazione dell'origine dello spazio-tempo, a ogni modo di una sua rappresentazione essenziale, avente quindi, matematicamente parlando, quattro dimensioni e visibile però soltanto in proiezione tridimensionale. Non vorrei dare un peso troppo grande a quest'illazione, poiché l'interpretazione della figura supera le mie capacità di prova.

Le trentadue pulsazioni potrebbero derivare dalla moltiplicazione del quattro (8×4): sappiamo infatti per esperienza che la quaternità al centro di un mandala diventa spesso, procedendo verso la circonferenza, un multiplo di quattro (8, 16, 32...). Il numero 32 svolge una funzione importante nella Cabala. Leggiamo per esempio nel libro *Yĕsīrāh*, 1. 1: "JHWH, Signore degli eserciti, il Dio d'Israele, il Dio vivente e Re del mondo... ha inciso il suo nome... nelle trentadue misteriose vie della Sapienza." Queste consistono in "dieci numeri in sé conclusi (*sefiroth*) e in ventidue lettere elementari" (*ibid.*, 1. 2). Il significato dei dieci numeri è il seguente: "1: lo spirito del Dio vivente; 2: lo spirito emanato dallo spirito; 3: l'acqua derivata dallo spirito; 4: il fuoco derivato dall'acqua; 5-10: altezza, profondità, oriente, occidente, sud, nord" (*ibid.*, 1. 14).[131] Scrive Cornelio Agrippa: "Il numero 32 è attribuito dai dotti ebrei alla sapienza, perché tante sono le vie della sapienza descritte da Abramo." [132] Franck stabilisce un nesso tra il numero 32 e la trinità cabalistica, Keter, Hokhmāh, Bīnāh: "Queste tre persone contengono e uniscono in sé tutto ciò che esiste; esse però sono a loro volta unite nel Vecchio dalla Testa Bianca, nell'Antico dei giorni, poiché Egli è *Tutto* e *Tutto* è Lui. Ora Egli viene rappresentato con tre teste, le quali ne formano però una sola; ora viene paragonato al cervello che, senza pregiudizio della propria unità, si divide in tre parti e, per mezzo delle trentadue paia di nervi si estende a tutto il corpo, così come Dio si estende nell'universo attraverso i trentadue meravigliosi sentieri." [133] Questi trentadue *canales occulti* sono citati anche da Knorr von Rosenroth, che definisce Hokhmāh un'unità che abbraccia tutto ("semita altissima omnium complectentes omnes") [134] con riferimento a Giobbe, 28. 7: "Il sentiero l'uccello rapace non lo conosce e non lo riesce a vedere l'occhio di falco." René Allendy, nella sua utilissima esposizione del simbolismo dei numeri [1948, p. 378], scrive: "Trentadue: è la differenziazione che appare

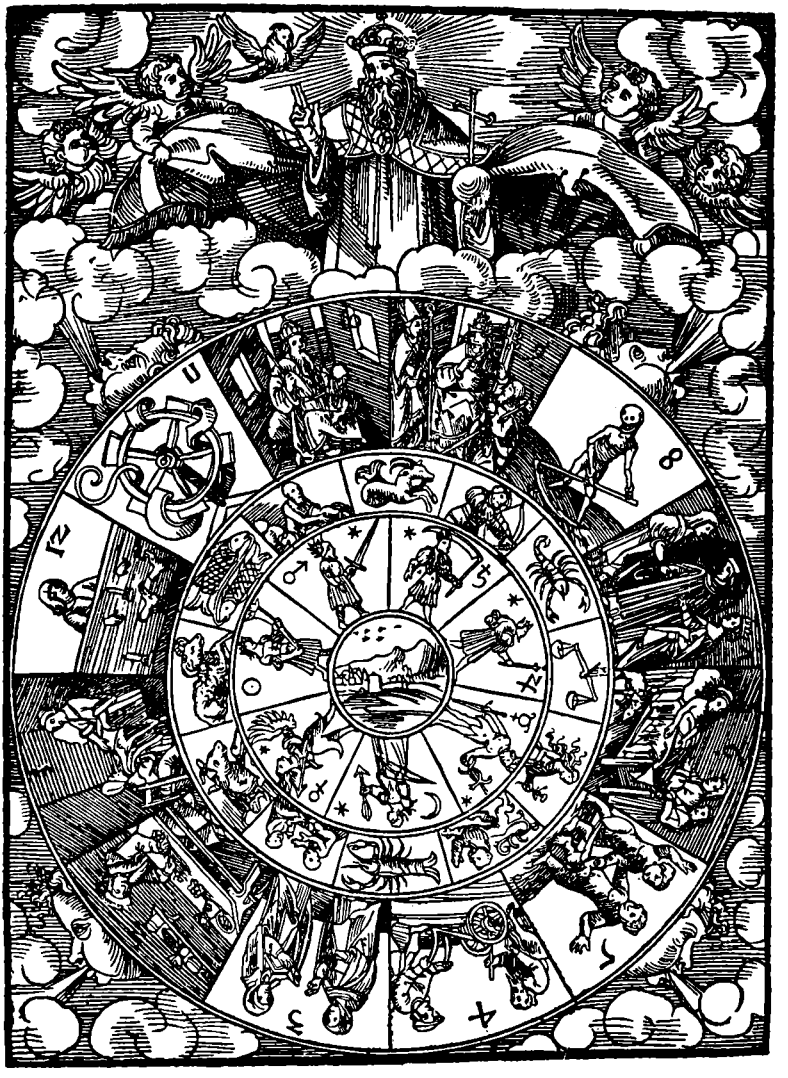


Fig. 100. Oroscopo con case, zodiaco, pianeti
Xilografia di Schön sul frontespizio del *Calendario della Natività* di Reymann (1515)

nel mondo organizzato; non è la generazione creatrice, ma piuttosto il piano, lo schema, delle diverse forme di creature modellate dal Creatore... come prodotto di 8 × 4..." Se il 32, numero cabalistico,

abbia un equivalente nei trentadue segni propizi (*mahāvyañjana*) di Buddha bambino, non sappiamo.

Invece, per quanto riguarda l'interpretazione di carattere storico-comparativo, ci troviamo, almeno per gli aspetti generali del nostro argomento, in una posizione più favorevole. Abbiamo a nostra disposizione innanzitutto il simbolismo completo dei mandala di tre continenti e inoltre il loro specifico simbolismo del tempo, quale s'è sviluppato, particolarmente in Occidente, sotto l'influenza dell'astrologia. L'oroscopo (fig. 100) stesso è un mandala (un orologio) con centro scuro,[135] con una circumambulazione di "case" e fasi planetarie sinistrorsa. I mandala dell'arte ecclesiastica, particolarmente i mandala che si trovano sul pavimento davanti all'altare maggiore o sotto il transetto utilizzano spesso gli animali zodiacali o le stagioni. Affine a questa è l'idea che Cristo sia identico all'anno liturgico, del quale egli è contemporaneamente il polo fisso e la vita. Il Figlio dell'Uomo è un'anticipazione dell'idea del Sé (fig. 99): questa è l'origine della mescolanza gnostica di Cristo con altri sinonimi del Sé, per esempio presso i naasseni secondo Ippolito. V'è anche un nesso con il simbolismo di Oro, Horus: da una parte il Cristo troneggiante con i simboli dei quattro evangelisti, i tre animali e l'angelo (fig. 101), dall'altra Oro padre con i suoi quattro figli, oppure Osiride con i quattro figli di Oro [136] (fig. 102). Oro è infatti anche un ἥλιος ἀνατολῆς (sole che sorge),[137] e come tale i primi cristiani veneravano ancora Cristo.

Troviamo un singolare parallelo in Guglielmo di Digulleville, priore del convento cistercense di Châlis, un poeta normanno che, indipendentemente da Dante, è stato l'autore, tra il 1330 e il 1355, di tre "pèlerinages": *Les pèlerinages de la vie humaine, de l'âme et de Jésus-Christ*.[138] L'ultimo canto del *Pèlerinage de l'âme* contiene una visione del paradiso. Questo consiste in sette grandi sfere, ognuna delle quali ne contiene sette più piccole.[139] Le sfere sono rotanti e il loro movimento viene chiamato *siècle* (secolo). I "siècles" celesti sono i prototipi dei secoli terrestri. L'angelo che guida il poeta gli spiega: "Quando la santa Chiesa nelle sue orazioni aggiunge: 'in saecula saeculorum', non si tratta del tempo comune, ma dell'eternità." I "siècles" sono allo stesso tempo anche spazi sferici nei quali vivono i beati. "Siècles" e "cieux" sono identici. Nel cielo supremo, che è di oro puro, su un trono rotondo che riluce più

Fig. 101. Cristo nella mandorla, circondato dai quattro simboli degli evangelisti
Pittura murale romanica a St Jacques des Guérets (Loire-et-Cher)

chiaro del sole, siede il Re, cinto da una corona di pietre preziose. Vicino a lui, su un trono rotondo di cristallo bruno, sta seduta la Regina, che intercede in favore dei peccatori (fig. 103).

"Guardando verso il cielo d'oro, il pellegrino notò un cerchio meraviglioso, largo apparentemente tre piedi. Esso usciva dal cielo d'oro in un punto e vi rientrava da un altro e faceva l'intero giro del cielo." Questo cerchio ha il colore dello zaffiro, dunque azzurro. È un cerchio piccolo di tre piedi di diametro, che evidentemente si muove su un cerchio grande come un disco rotante. Il cerchio grande si interseca col cerchio d'oro del cielo.[140]

Mentre Guglielmo è assorto in questa visione, compaiono improvvisamente tre spiriti, vestiti di porpora, con corone e cinture dorate,

Fig. 102. Osiride con i quattro figli di Oro sul loto
Libro dei morti (Papiro di Hunefer)

che entrano nel cielo d'oro. Questo momento, gli spiega l'angelo, è "une fête", come una festa ecclesiastica sulla terra:

Ce cercle que tu vois est le calendrier
Qui en faisant son tour entier,
Montre des Saints les journées
Quand elles doivent être fêtées.
Chacun en fait le cercle un tour,
Chacune étoile y est pour jour.
Chacun soleil pour l'espace
De jours trente ou zodiaque.

Fig. 103. *Sponsus et sponsa*
Particolare del *Polittico con l'incoronazione* di Stefano da Sant'Agnese (quindicesimo secolo)

I tre spiriti sono santi, la cui festa viene celebrata proprio in quel giorno. Di tre piedi è la larghezza del cerchio piccolo che entra nel cielo d'oro, e tre sono le figure che improvvisamente entrano in cielo. Esse denotano il momento, l'istante nell'eternità, come fa il cerchio del calendario (fig. 104). Ma la vera ragione per cui il calendario misura proprio tre piedi di diametro e le figure son proprio tre,

Fig. 104. Dio come Trinità che crea lo zodiaco
Petrus Lombardus, *De sacramentis* (Vaticano, quattordicesimo secolo)

non viene spiegata. Si pensa naturalmente ai tre ritmi della nostra visione, che vengono provocati dal movimento della lancetta sul cerchio azzurro e che si integrano nel sistema in modo altrettanto inspiegabile del cerchio del calendario nel cielo d'oro.

La guida continua a istruire Guglielmo sul significato dei segni zodiacali con riferimento alla storia della salvazione, e conclude osservando che la festa dei dodici pescatori sarà celebrata sotto il segno

Fig. 105. La Vergine come personificazione del cielo stellato
Speculum humanae salvationis (Vaticano, quindicesimo secolo)

dei pesci, quando essi appariranno davanti alla Trinità. A questo punto Guglielmo si rende improvvisamente conto di non aver mai capito con esattezza l'essenza della Trinità e prega l'angelo di spiegargliela. L'angelo risponde: "Ora, sono tre i colori principali: il verde, il rosso e l'oro. Questi tre colori si possono vedere riuniti in molti lavori di seta marezzata e nelle piume di molti uccelli, come il

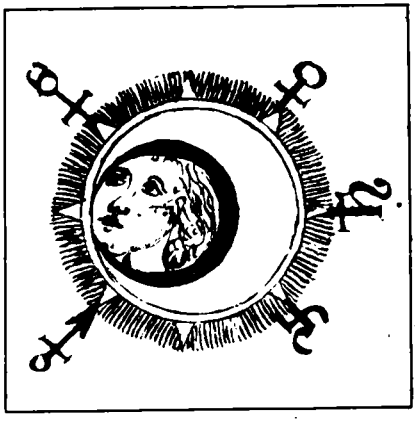


Fig. 106. L'*elixir lunare*
Vaticano (diciassettesimo secolo)

pavone. Il re onnipotente, che mette i tre colori in uno, non può far anche che una sostanza sia tre?" A Dio Padre viene attribuito il colore regale, l'oro; a Dio Figlio il rosso, perché ha versato il suo sangue; e allo Spirito Santo il verde, "il colore che verdeggia e che riconforta". Dopo di che l'angelo lo esorta a non fare altre domande, e sparisce. Guglielmo si sveglia e si trova nel suo letto, e con ciò finisce "le pèlerinage de l'âme". A noi rimane ancora una domanda: "Sono tre, e il quarto dov'è?" Perché manca l'azzurro? Questo colore mancava già nel mandala "perturbato" del sognatore. È strano che azzurri siano tanto il "calendrier" che interseca il cerchio d'oro, quanto il cerchio verticale del mandala tridimensionale. Supponiamo che azzurro come verticale significhi altezza e profondità (il cielo sopra, il mare sotto), che la riduzione della verticale trasformi il quadrato in rettangolo, causando un'inflazione [141] della coscienza, e che quindi la verticale corrisponda all'inconscio. Nel maschio l'inconscio ha segno femminile e azzurro è il colore tradizionale del manto della Vergine (fig. 105). Preoccupato com'era della Trinità e del triplice aspetto del "Roy", Guglielmo s'è dimenticato della "Reyne", colei che Faust venera così:

Signora suprema del mondo
Fa' che nell'azzurra
Tenda tesa del cielo
Io guardi al tuo mistero!

Fig. 107. La Vergine che porta il Redentore
Speculum humanae salvationis (Vaticano, quindicesimo secolo)

È inevitabile che nella tetrade dei colori dell'arcobaleno di Guglielmo manchi l'azzurro, poiché la natura dell'azzurro è femminile. Come la donna, l'Anima significa altezza e profondità dell'uomo. Senza il cerchio verticale azzurro, il mandala d'oro rimane bidimensionale, incorporeo, un'immagine astratta. Solo l'intervento del

tempo e dello spazio nel qui e ora crea la realtà. La totalità si realizza soltanto nell'attimo, quell'attimo che Faust cercò tutta la vita.

È vero però che il poeta in Guglielmo ha intuito la verità eretica quando al Re ha affiancato una donna, la Regina che siede su un cristallo bruno come la terra. Cos'è infatti il cielo senza la Madre Terra? E come può l'uomo arrivare alla sua realizzazione, se la Madre Regina non intercede in favore della sua anima nera? Lei sì che comprende l'oscurità – perché ha portato con sé il suo trono, la terra stessa, fin su nel cielo, anche se ciò, è vero, è indicato solo con vaghissimo accenno! All'oro, al rosso e al verde, essa aggiunge l'azzurro che mancava, completando così il tutto armonioso.

4. *I simboli del Sé*

La visione dell'"orologio universale" non è né il punto finale né il più elevato dello sviluppo dei simboli della psiche oggettiva. Essa conclude però approssimativamente il primo terzo del materiale, composto di circa quattrocento tra sogni e visioni. La serie è notevole perché descrive con rara completezza un fatto psichico che già da gran lunga avevo osservato in molti casi individuali.[142] Non è stata soltanto la completezza del materiale oggettivo, ma anche l'accuratezza e l'acribia del sognatore, a metterci in grado di seguire passo per passo il lavoro sintetico dell'inconscio. Non c'è dubbio che le peripezie di questa sintesi avrebbero potuto esser rappresentate in modo ancora più completo, se avessi preso in considerazione anche i 340 sogni sparsi tra i 59 qui esaminati. Ma disgraziatamente ciò era impossibile, perché i sogni in parte si addentrano nell'intimità della vita personale, e dunque non possono essere pubblicamente diffusi. Sono stato quindi costretto a limitarmi al materiale impersonale.

Spero di esser riuscito a facilitare la comprensione dei simboli del Sé nel loro sviluppo, e di aver superato almeno entro certi limiti le considerevoli difficoltà di questo materiale empirico. Mi rendo perfettamente conto che il materiale comparativo indispensabile a un'elucidazione potrebbe essere notevolmente aumentato. Ma per non appesantire troppo il senso, mi sono imposto a questo riguardo il massimo riserbo. A molti fatti ho perciò soltanto accennato, ma ciò non dev'essere considerato un segno di superficialità. Credo di

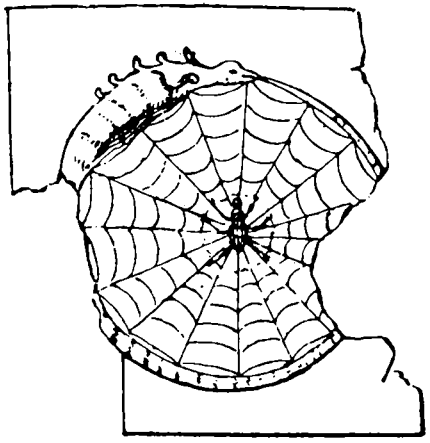


Fig. 108. Maya, l'eterna tessitrice dell'illusorio mondo dei sensi, circondata dall'Ouroboros
Vignetta danneggiata sul frontespizio di una raccolta di sentenze brahmaniche

essere in tutto e per tutto in condizione di fornire prove esaurienti per le mie concezioni. Non che io immagini di aver detto qualcosa di definitivo su quest'argomento oltremodo intricato. Non è peraltro la prima volta che io tratto di una serie di manifestazioni spontanee dell'inconscio. L'ho già fatto nel mio libro *Simboli della trasformazione* (1912/1952), ma allora si trattava piuttosto di un problema di nevrosi (durante la pubertà), mentre qui la problematica si è già estesa all'individuazione. Inoltre tra le due personalità in questione esiste una differenza enorme. Il caso precedente, che personalmente non ho mai avuto sotto gli occhi, s'è concluso con una catastrofe psichica (psicosi); il caso attuale rappresenta invece uno sviluppo normale, come ho osservato già spesso su persone di alta levatura spirituale.

Particolarmente notevole in questo caso è la coerenza, la sistematicità, nello sviluppo del simbolo centrale. Non ci si può sottrarre all'impressione che il processo inconscio si sia mosso a spirale intorno a un centro, avvicinandosi lentamente a questo, mentre le caratteristiche del centro si facevano sempre più distinte, più nette. Si potrebbe forse dire anche, inversamente, che il punto centrale, in sé inconoscibile, agisca come una calamita sui materiali disparati e sui

processi inconsci, catturandoli gradatamente come in un reticolo cristallino. Non è quindi raro che (in altri casi) il centro venga

Fig. 109. I quattro evangelisti con i loro simboli, e i quattro fiumi del paradiso. Nel centro: le ruote di Ezechiele con lo *spiritus vitae* (Ezechiele, 1. 21)
Miniatura dell'evangeliario della biblioteca di Aschaffenburg (tredicesimo secolo)

rappresentato anche come un ragno nella sua tela (fig. 108), particolarmente quando l'atteggiamento cosciente è ancora dominato dalla paura dei processi inconsci. Se però si lascia corso libero al processo, com'è avvenuto nel nostro caso, il simbolo centrale, rinnovandosi costantemente, si fa strada con sistematicità e coerenza attraverso il caos apparente dei drammatici intrecci della psiche personale, proprio com'è detto a proposito della spirale sull'epitaffio del grande Bernoulli:[143] "Eadem mutata resurgo." Le rappresentazioni a spirale del centro sono quindi frequenti; cito per esempio quella del serpente avvolto attorno al punto creatore, l'uovo.

È come se i grovigli personali e le drammatiche peripezie soggettive che sono parte della vita in tutta la sua intensità non fossero altro che semplici differimenti, pavide esitazioni, nient'altro che complicazioni meschine e puntigliosi pretesti contro la definitività di questo strano o perturbante processo di cristallizzazione. Spesso infatti si può aver l'impressione che la psiche personale corra all'impazzata intorno a questo centro, come una bestia spaventata, affascinata e impaurita a un tempo, sempre fuggente eppur sempre più vicina.

Non vorrei dare adito al malinteso che io abbia una qualche conoscenza della natura del centro: perché questo centro è assolutamente inconoscibile, e quindi può essere espresso soltanto simbolicamente per mezzo della sua fenomenologia, come del resto qualsiasi oggetto dell'esperienza. Tra le qualità particolari del centro mi ha colpito da tempo il fenomeno della "quaternità" (fig. 109). Che non si tratti semplicemente di un "quattro", per esempio delle quattro direzioni celesti o di cose simili, risulta dal fatto che non è raro imbattersi in una concorrenza fra Tre e Quattro.[144] Parimenti esiste, anche se un po' meno spesso, una concorrenza fra Quattro e Cinque, benché i mandala a cinque raggi vengano caratterizzati come anomali per i loro difetti di simmetria.[145] Sembra dunque che normalmente esista una chiara insistenza sul Quattro, o che il Quattro abbia una maggiore probabilità statistica. Ora – e non credo di dover sopprimere quest'osservazione – è uno strano *lusus naturae* che il materiale chimico costitutivo dell'organismo umano, il carbonio, sia caratterizzato da quattro valenze; parimenti noto è il fatto che il "diamante" è carbonio cristallizzato. Il carbonio è nero (carbone, grafite), il diamante invece "acqua chiarissima". Un'ana-

logia di questo genere però non sarebbe che un deplorevole e intellettualistico esempio di cattivo gusto, se il fenomeno del Quattro non fosse che una mera invenzione da parte della coscienza, e non una produzione spontanea della psiche oggettiva. Anche volendo supporre che i sogni possano essere influenzati in ampia misura dall'autosuggestione (nel qual caso sarebbe ovviamente più una questione di significato che non di forma), nel nostro caso resterebbe ancora da provare che la coscienza del sognatore ha fatto sforzi considerevoli per imporre all'inconscio l'idea della quaternità. Qui invece, così come in molti altri casi che ho potuto osservare, non è affatto il caso di parlare di una tale eventualità, a prescindere completamente dai numerosi parallelismi storici ed etnologici [146] (fig. 110; vedi anche figg. 50, 61-66, 82, 109 e altre). Dando uno sguardo d'insieme a tutti questi fatti, si arriva, almeno secondo il mio punto di vista, alla conclusione inevitabile che esiste un elemento psichico il quale si esprime per mezzo della quaternità. Non è necessaria né una speculazione azzardata, né una fantasia esuberante. Se al centro ho dato il nome di Sé, l'ho fatto dopo aver profondamente riflettuto

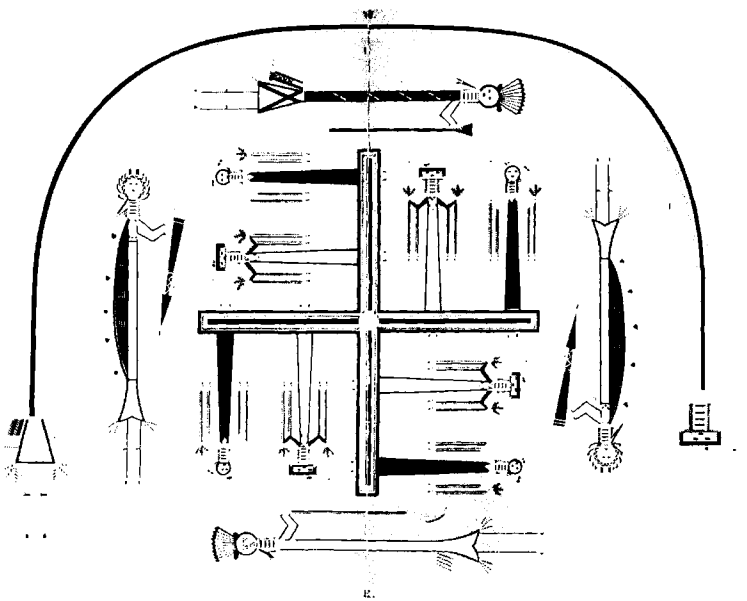


Fig. 110. Disegno su sabbia di Indiani Navaho (America del Nord)

TAVOLA 7

Coniunctio spirituum di Sol e Mercurius Philosophorum. La didascalia originaria del Rosarium philosophorum dice:

Qui però Sol viene imprigionato
E con Mercurius Philosophorum irrorato.

Sol e Mercurius, in quanto alati, denotano esseri aerei, creature del pensiero: la loro cohabitatio ha luogo nell'acqua, in mari tenebrositatis, cioè nell'inconscio

Rosarium philosophorum in *Artis auriferae...*, vol. 2 (Basilea 1593)

e aver vagliato accuratamente tanto i dati empirici quanto quelli storici. Con un'interpretazione materialistica, potremmo facilmente dire che il centro non è "nient'altro che" quel punto dove la psiche diventa inconoscibile poiché è lì che si fonde col corpo. Con un'interpretazione spiritualistica, invece, si potrebbe affermare che questo Sé non è "nient'altro che" lo "spirito" che vivifica l'anima e il corpo e che irrompe in quel punto creatore nello spazio e nel tempo. Io mi astengo espressamente da simili speculazioni fisiche e metafisiche, e mi accontento di costatare fatti empirici, i quali, sotto il profilo del progresso della conoscenza umana, mi sembrano infinitamente più importanti che non il correr dietro a manie intellettualistiche di moda o ad affermazioni presuntuose basate su credenze cosiddette "religiose".

Fin dove giunge la mia esperienza, si tratta di importanti processi concernenti il "nucleo" della psiche oggettiva, di una sorta di immagini della meta che il processo psichico "finalizzato" si pone apparentemente da solo, senza esservi indotto da una suggestione esterna.[147] Esteriormente esiste naturalmente sempre una certa necessità psichica, una sorta di fame: la quale però si rappresenti come meta cibi ben noti, quelli preferiti, e non certo un piatto sconosciuto, estraneo alla coscienza oppure assurdo. La meta che si offre alla necessità psichica, l'immagine che promette di avere effetti "salutari", di produrre la totalità, è in un primo tempo oltremodo estranea alla coscienza, tanto che vi ottiene accesso solo con suprema difficoltà. Naturalmente le cose stanno in maniera diversa qualora si tratti di persone viventi in un'epoca e in un ambiente dove queste immagini della meta hanno valore dogmatico. In questo caso esse sono esposte *eo ipso* alla coscienza, e l'inconscio si vede mostrare una misteriosa immagine riflessa nella quale si riconosce e in virtù della quale si ricollega nuovamente alla coscienza.

Ora, per quanto riguarda il problema dell'origine del motivo del mandala, da principio e osservando superficialmente può sembrare che esso si formi gradualmente nel corso della serie onirica. In realtà, non v'è dubbio ch'esso è solo apparso in modo sempre più chiaro e più differenziato, ma è sempre stato presente; anzi è comparso addirittura nel primo sogno (come dicono le ninfe: "Noi siamo sempre state qui; è che tu non ti sei accorto di noi."). Per questa ragione è più probabile che si tratti di un tipo esistente a priori, di un ar-

chetipo, il quale è inerente all'inconscio collettivo, e sottratto al divenire e alla morte individuali. L'archetipo è una presenza per così dire "eterna", e si tratta soltanto di sapere se la coscienza la percepisca o meno. A mio parere, l'ipotesi più probabile, e più capace di spiegare i fatti osservati, è che il manifestarsi sempre più chiaro e più frequente del motivo [148] nel corso della serie di sogni sia dovuto alla percezione sempre più esatta di un tipo esistente a priori; meno probabile mi sembra che il mandala venga in un certo qual modo prodotto nel corso della serie onirica. Contro quest'ultima supposizione parla per esempio la circostanza che pensieri fondamentali come il cappello che copre la personalità, il serpente descrivente un cerchio, e il *perpetuum mobile* appaiono fin dall'inizio (sogno 1 e visione 5, cap. 2; sogno 9, cap. 3).

In quanto il motivo del mandala è un archetipo, dovrebbe essere un fenomeno collettivo, cioè dovrebbe, teoricamente, manifestarsi in tutti. Praticamente però lo si incontra, in forma chiara, soltanto in un numero relativamente esiguo di casi; ciò non toglie che esso abbia la funzione di un polo segreto, d'un perno intorno al quale, in ultima analisi, tutto gira. Ogni vita è in fin dei conti la realizzazione di un tutto, cioè di un Sé, e questa è la ragione per la quale questa realizzazione può venir chiamata anche individuazione. Tutta la vita è infatti legata a coloro che la vivono e la realizzano individualmente, e senza di essi non sarebbe immaginabile. Ma con ognuna di queste persone son date anche una specificità e un destino individuali, e il senso dell'esistenza viva consiste nel fatto che essi si realizzino come tali. È vero che il "senso" è spesso qualcosa che potrebbe altrettanto bene chiamarsi "nonsenso"; ma tra il mistero dell'essere e l'intelletto umano esiste una certa incommensurabilità. "Senso" e "nonsenso" sono interpretazioni antropomorfe che hanno lo scopo di darci un orientamento ragionevolmente valido.

Come mostrano i paralleli storici, il simbolismo dei mandala non è affatto una curiosità più o meno unica, ma possiamo ben dire che appare regolarmente. Se così non fosse, non esisterebbero nemmeno materiali comparativi. Ora, proprio le possibilità di paragone con i prodotti spirituali di tutte le epoche e di tutte le parti del mondo, mostrano nel modo più chiaro l'immensa importanza che il *consensus gentium* ha attribuito ai processi che si svolgono nella psiche oggettiva. Basta questo per non considerarli troppo superficialmente.

Fig. 111. La cauda *pavonis*, in quanto unione di tutti i colori, è un simbolo della totalità
Boschius, *Symbolographia* (1702)

La mia esperienza terapeutica non può che confermare questa valutazione. È vero che alcuni ritengono poco scientifico l'atteggiamento di chi prende ogni cosa sul serio: non intendono essere disturbati nei loro giuochi intellettuali da considerazioni gravi. Ma il terapeuta che non tenga conto dei valori del sentimento commette un errore increscioso, e se con la sua cosiddetta scientificità tenta di rettificare l'operato misterioso e imperscrutabile della natura, non fa che sostituire ai processi salutari di questa i suoi piatti sofismi. Si dia ascolto all'antica sentenza alchimistica: " Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est."

Note

[1] Rinvio il lettore a Zimmer, nonché a Wilhelm e Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957). [Vedi anche Tucci.]

[2] Nelle vicinanze di Darjeeling.

[3] [Avalon, cap. 7.]

[4] Ossia bevanda che dà l'immortalità. Vedi Reitzenstein (1910).

[5] Le virgolette significano che il termine "metafisico" non implica un'affermazione assoluta, ma è da me usato in senso figurato, psicologico, in quanto caratterizzo con esso le attestazioni proprie dei sogni.

[6] Come dice Maestro Eckhart: "Poiché è dentro, non fuori, ma tutto dentro" (vedi Pfeiffer, *Deutsche Mystiker...*, Lipsia, 1845-57; vol. 2, p. 8, 37).

[7] Poiché il sogno non mi ha "nominato", ma al massimo ha alluso alla mia

persona, è evidente che l'inconscio non ha l'intenzione di sottolineare il mio ruolo personale.

[8] Vedi *Tipi psicologici* (1921) cap. 10.

[9] Vedi Deussen, vol. 1.

[10] Vedi Baynes, p. 89.

[11] Vedi Buddha, Śiva ecc. nel loto (fig. 52); Cristo nella rosa, nel grembo di Maria (in Salzer, *Sinnbilder und Beiworte Mariens...*, Linz 1893, si trova abbondante materiale su questo tema); il luogo germinale del corpo adamantino nel fiore d'oro. Vedi a questo proposito la circumambulazione dello spazio quadrato, sogno 16 del presente capitolo.

[12] Vedi Baynes, p. 58. Vedi in proposito il Vajramandala (fig. 43) nel centro del quale si trova il grande *dorje* circondato da dodici "dorje" più piccoli, così come la Monade "una" è incoronata da dodici Monadi. Anche su ognuna delle quattro porte si trova un "dorje".

[13] *Ibid.*, p. 94.

[14] *Ibid.*, p. 70.

[15] Vedi Ireneo, *Adversus haereses*, III. 11 e Clemente, *Stromata*, v. 6. Vedi anche il Tetramorfo come destriero della Chiesa (fig. 53).

[16] *Rosarium philosophorum*, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 240. Le citazioni di Ermete provengono dal capitolo quarto del *Tractatus aureus*, in *Ars chemica...* (Strasburgo 1566) pp. 23 sg. e in *Bibliotheca chemica curiosa...* (Ginevra 1702) vol. 1, pp. 427 sg.

[17] Vedi Baynes, p. 87.

[18] Le citazioni di Ermete dell'anonimo del *Rosarium* contengono alterazioni arbitrarie molto più importanti che non semplici errori di lettura. Sono veri e propri rimaneggiamenti, ai quali l'autore tenta di dare maggiore autorità servendosi del nome di Ermete. Ho confrontato le tre edizioni stampate del *Tractatus aureus*, del 1566, 1610 e 1692, e ho trovato che concordano tutte e tre. La citazione del *Rosarium* nel *Tractatus aureus* dice: "Iam Venus ait: Ego genero lumen, nec tenebrae meae naturae sunt... me igitur et fratri meo coniunctis nihil melius ac venerabilius."

[19] Vedi Mylius, *Philosophia reformata*, p. 19.

[20] Vedi Jung, *L'Io e l'inconscio* (1916/1928) pt. 2, cap. 2.

[21] [La catena omerica è nell'alchimia la stirpe dei grandi saggi, a cominciare da Ermete Trismegisto, che collega la terra con il cielo. Essa è al contempo la catena delle sostanze e dei diversi stati chimici che appaiono nel corso del processo alchemico. Vedi *Aurea catena Homeri* (Francoforte e Lipsia 1723).]

[22] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 3, § 3.

[23] Dice Maestro Eckhart: "Io non son venuto sulla terra per fare pace, ma [per portare] la spada, per recidere tutte le cose e disgiungere il fratello, il bambino, la madre, l'amico, che sono in verità tuoi nemici. Se qualcosa ti è familiare, ciò è in verità tuo nemico. Se il tuo occhio vuol veder tutto e il tuo orecchio udire tutto e il tuo cuore rammemorare tutto, la tua anima in tutte queste cose in verità si disperde." (Pfeiffer, *op. cit.*, vol. 2, pp. 14, 23 sgg.)

[24] Vedi Jung, *Sul rinascere* (1940/1950) pp. 131 sgg.

[25] Vedi Vollers, pp. 235 sgg.

[26] Secondo l'edizione del 1566 dell'*Ars chemica*, questa citazione del *Tractatus aureus* suona: "Largiri vis mihi meum ut adiuvem te."

[27] Una citazione di Aristotele nel *Rosarium*, p. 317, dice: "Elige tibi pro lapide, per quem reges venerantur in Diadematibus suis... *quia ille est propinquus igni.*"

[28] Vedi a questo proposito il testo di Comario, nel quale Cleopatra spiega il significato dell'acqua (Berthelot, 1887-88, IV. 20. 8 sg.).

[29] *Rosarium*, p. 378: "Lapis noster hic est ignis ex igne creatus et in ignem vertitur, et anima eius in igne moratur." Il modello di questo passo è probabilmente la frase: "Item lapis noster, hoc est ignis ampulla, ex igne creatus est, et in eum vertitur." (*Allegoriae sapientum supra librum Turbae*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 468a.)

[30] L'*aqua nostra* si chiama anche *permanens*, ciò che corrisponde al ὕδωρ θεῖον dei Greci. "Aqua permanens, ex qua quidem aqua lapis noster pretiosissimus generatur" è detto nella *Turba philosophorum*, in *Artis auriferae*... (Basilea 1593) vol. 1, p. 13. "Lapis enim est haec ipsa permanens aqua et dum aqua est, lapis non est" (*ibid.*, p. 16). Viene rilevato molto spesso il basso prezzo dell'acqua; per esempio *ibid.*, p. 28: "Quod quaerimus publice minimo pretio venditur, et si nosceretur, ne tantillum venderent mercatores."

[31] [Assuero: personaggio biblico citato in Ester, Esdra, Tobia, Daniele.]

[32] A ciò di solito gli alchimisti alludono in modo oscuro: vedi per esempio la citazione di Aristotele nel *Rosarium philosophorum*, p. 318: "Fili, accipere debes de pingiuori carne." Nel *Tractatus aureus*, cap. 4, si legge: "Homo a principio natura generatur, cuius viscera carnea sunt..."

[33] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 2, § 6.

[34] Khunrath, *Von hylealischen... Chaos* (Magdeburgo 1597) p. 204.

[35] Filippesi, 1. 23.

[36] La "magnesia" degli alchimisti non ha nulla a che vedere con la magnesia (MgO). In Khunrath (*op. cit.*, p. 161), per esempio, essa è la "[materia] coelestis atque divina", dunque la "materia lapidis Philosophorum", la sostanza arcana o trasformante.

[37] Khunrath, *op. cit.*, pp. 203 sgg.

[38] *Ibid.*, p. 207.

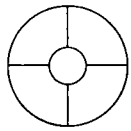
[39] Una rappresentazione figurata di questo motivo si trova in Maier, *Scrutinium chymicum* (Francoforte 1687), Emblema XXI. È vero che Maier concepisce diversamente il *ternarius* (vedi figura 60). Dice a p. 63: "Similiter volunt Philosophi quadrangulum in triangulum ducendum esse, hoc est, in corpus, spiritum et animam, quae tria in trinis coloribus ante rubedinem praeviis apparent, utpote corpus seu terra in Saturni nigredine, spiritus in lunari albedine, tamquam aqua, anima sive aer in solari citrinitate. Tum triangulus perfectus erit, sed hic vicissim in circulum mutari debet, hoc est in rubedinem invariabilem." Il quarto è qui il fuoco, e precisamente un fuoco sempiterno.

[40] Vedi "città" e "fortezza" nel commento al sogno 10 del presente capitolo (vedi anche figg. 31, 50, 51). Anche gli alchimisti considerano il *rotundum* che nasce dal quadrato come *oppidum*. (Vedi Aegidius de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae*, in *Theatrum chemicum*, 1602, vol. 2, p. 115.)

[41] Citazione attribuita allo Pseudo-Aristotele, non riscontrabile però nel *Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum*, in *Theatrum chemicum* (1622) vol. 5, pp. 880 sgg.

[42] Negli scolî al *Tractatus aureus* è detto (p. 43): "Quadrangulum secretum sapientum." Nel centro del quadrato si trova un cerchio con raggi. Spiega lo scolio: "Divide lapidem tuum in quatuor elementa... et coniunge in unum et totum habebis magisterium" (citazione dello Pseudo-Aristotele). Il circolo nel centro è chiamato "*mediator*, pacem faciens inter inimicos sive elementa, imo hic solus [mediator] efficit quadraturam circuli" (*ibid.*, p. 44). La circumambulazione ha il suo equivalente nella "circulatio spirituum sive distillatio circularis, hoc est exterius intro, interius foras: item inferius et superius, simul in uno circulo conveniant, neque amplius cognoscas, quid vel exterius, vel interius, inferius vel

superius fuerit: sed omnia sint unum in uno *circulo sive vase*. Hoc enim vas est Pelecanus verus Philosophicus, nec alius est in toto mundo quaerendus". Questo processo è illustrato dal disegno qui a fianco. La quadripartizione è l'"exterius": quattro fiumi che fluiscono e defluiscono dall'"oceano" interno (*ibid.*, pp. 262 sg.).



[43] Vedi Wilhelm e Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957).

[44] Vedi Preisendanz, vol. 1, p. 195.

[45] Vedi Bruchmann, *Epitheta Deorum, quae apud Poetas Graecos leguntur* (Lipsia 1893), *s. v.*

[46] Cartari, *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi* (Venezia 1556) p. 56.

[47] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 4 e cap. 3, § 3.

[48] Vedi la parte terza di questo volume.

[49] Vedi Budge (1904) vol. 1, pp. 21 e 404.

[50] Questo sogno è stato oggetto di un esame particolare nel mio saggio *Psicologia e religione* (1938/1940) pp. 35 sgg.

[51] Mosaico orfico di Tramizia (Eisler, pp. 271 sg.). È facile dare a quest'iscrizione un'interpretazione scherzosa, senza offendere in alcun modo lo spirito dei misteri antichi. Si confrontino per esempio gli affreschi della Villa dei Misteri a Pompei (Maiuri), dove ebbrezza ed estasi non soltanto stanno l'una accanto all'altra, ma formano un tutt'uno. Ma poiché fin dall'antichità le iniziazioni avevano anche significato terapeutico, si potrebbe eventualmente considerare questo consiglio come un avvertimento a non bere acqua, poiché nelle regioni meridionali l'acqua è notoriamente la madre della dissenteria e della febbre tifoidea.

[52] Eisler, *loc. cit.*

[53] Queste sono più o meno le opinioni del sognatore.

[54] Vedi anche le figg. 170, 171, 172, 174, 176 e 177.

[55] Arnobio, *Adversus gentes*, VI. 21. A proposito di analoghi costumi nel Medioevo vedi Hammer-Purgstall, *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge* (Parigi 1832) (fig. 70). [Sabazio: dio traco-frigio della vegetazione, affine a Dioniso.]

[56] Avalon; e Woodroffe.

[57] Gli alchimisti si richiamano a Lattanzio, *Opera*, vol. 1, pp. 14, 20: "A chao, quod est rudis inordinataequae materiae confusa congeries."

[58] Dreyfus, *Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch* (Strasburgo 1894) cit. in Reitzenstein (1904) p. 258.

[59] Eireneus Philalethes [pseudonimo che significa pacifico amante della verità] visse in Inghilterra all'inizio del diciassettesimo secolo.

[60] *Erklärung der Hermetisch-Poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei* (Amburgo 1741) pp. 133.

[61] [Vedi Jung, *Mysterium coniunctionis* (1955-56) vol. 2, cap. 4, § 4.]

[62] Vedi a questo proposito il commento al sogno 10 del presente capitolo (*Tractatus aureus*, in *Ars chemica*, cap. 4, p. 24): "Et ego vinctus ulnis et pectori meae matris et substantiae eius, continere et quiescere meam substantiam facio."

[63] L'idea dell'Anima secondo la mia definizione non è affatto una novità, ma è un archetipo che si incontra nei luoghi più svariati. Era nota anche all'alchimia, come prova lo scolio seguente: "Quaemadmodum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat semper tamen in corpore *occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert*" (*Tractatus aureus*, in Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 417b).

[64] Vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921) Definizioni.

[65] Vedi *Tractatus aureus*, in *Ars chemica*, cap. 2, p. 17: "Verum masculus est coleum foeminae et foemina terra masculi."

[66] Questa sintesi era considerata dall'alchimia come uno dei suoi compiti fondamentali: "Conjungite ergo masculinum servi rubei filium suae odoriferae uxori et iuncti artem gignunt" (*Turba philosophorum*, a cura di J. Ruska, p. 26). Spesso la sintesi veniva rappresentata come incesto tra fratello e sorella, concezione che risale probabilmente alla *Visio Arislei* (*Artis auriferae*, 1593, vol. 1) Vedi anche la figura 167 dove viene descritta la *cohabitatio* di Tabricius o Gabricus e Beya, figli del "Re del Mare".

[67] [Goethe, *Faust*, trad. F. Fortini, pp. 722 sgg.]

[68] [Chelone: ninfa tramutata da Hermes in tartaruga.]

[69] La "testudo" è uno strumento alchimistico, una sorta di coppa con la quale si ricopre nel forno il recipiente di cottura. Vedi Rhenanus, *Solis e puteo emergentis*... (Francoforte 1613) p. 40.

[70] Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) Indice.

[71] Cit. di Senior, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 220. La *viriditas* viene chiamata in certi casi anche "azoth", che è uno dei tanti sinomini della "pietra".

[72] Lo scrittore anonimo chiamato Christianos è, secondo Berthelot (Parigi 1885) pp. 99 sg., un contemporaneo di Stefano di Alessandria, ed è vissuto quindi approssimativamente al principio del settimo secolo.

[73] Berthelot (1887-88) VI. 5. 6, riga 16. L'ἐκραύγαζεν (gridare) quasi animale indica uno stato estatico.

[74] Un trattato (di origine araba?) che le è attribuito sotto il titolo di *Practica Mariae Prophetissae in artem alchemicam* si trova in *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 319 sgg.

[75] *Panarium*, XXVI. Per altri eventuali nessi con la Marianna e la Maria Maddalena della *Pistis Sophia*, vedi Leisegang (1924) pp. 113 sg. e Schmidt (a cura di), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache* (Lipsia 1892) vol. 8, pp. 596 sgg.

[76] Aros = Horos, Oro. Una versione primitiva del dialogo di Maria potrebbe essere: "Ισις προφῆτις τῷ υἱῷ αὐτῆς (Berthelot, 1887-88, I. 13). Isis e Maria erano facilmente confuse.

[77] "Matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio." (*Artis auriferae*, vol. 1, p. 320).

[78] *Von hylealischen... Chaos*, p. 239.

[79] *Aphorismi Basiliani*, in *Theatrum chemicum* (1613) vol. 4, p. 368.

[80] *Ars chemica*, pp. 247 e 255.

[81] Arnaldo da Villanova (*Carmen*, in *Theatrum chemicum*, vol. 4, pp. 614 sgg.) ha sintetizzato in maniera eccellente nei seguenti versi la quintessenza del trattato: "Maria, mira sonat, breviter quae talia sonat: / Gummis cum binis fugitivum figit in imis. / ... Filia Plutonis consortia iungit amoris: / Gaudet massata, quando tria sunt sociata."

[82] Vedi a questo proposito le mie spiegazioni sull'"Adech" di Paracelso in *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 4 e cap. 3, § 2.

[83] Una formulazione un po' diversa si trova nella Distinzione XIV delle *Allegoriae sapientum*..., in *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 86, dove è detto: "Unum et est duo, et duo et sunt tria, et tria et sunt quatuor, et quatuor et sunt tria, et tria et sunt duo, et duo et sunt unum." Evidentemente si tratta della quadripartizione (tetrameria) dell'Uno e della sintesi dei Quattro in Uno.

[84] Vedi *Poesia e verità*.

[85] Paracelso, *Sämtliche Werke*, a cura di Sudhoff e Matthiesen, vol. 12.

[86] Folio VIIIV. Qui l'aqua mercurialis è caratterizzata come "Bacchi candens et limpidus humor"! Nell'operazione vengono uniti il Re e il figlio, cosicché alla fine rimangono soltanto il Re rinnovato e i cinque servi. Il "senarius" (il numero Sei) ha una sua parte, modesta, solo nell'alchimia più tarda.

[87] Paracelso, *Bücher und Schrifften*, a cura di Huser, 2 voll. (Basilea 1589-91); vol. 1, p. 530.

[88] Vedi a questo proposito *Faust*, pt. 2. Gli angeli portano in cielo la parte "immortale" di Faust, dopo averne defraudato il diavolo. È questa, nella versione anteriore, l'"entelechia" di Faust.

[89] Vedi i movimenti della sostanza di trasmutazione nella *Tabula smaragdina*, in *De alchemia* (Norimberga 1541) p. 363.

[90] *Sermo IV de ascensione Domini*, col. 312.

[91] Picinellus, *Mundus symbolicus* (Colonia 1681) Index, *s. v.* "rota".

[92] Böhme, *Vom irdischen und himmlischen Mysterium*, cap. 5, 1 sg.

[93] Id., *Vom dreyfachen Leben*, cap. 9, 58 sgg.

[94] Id., *De signatura rerum*, cap. 14, 11.

[95] *Ibid.*, cap. 14, 12.

[96] *Ibid.*, cap. 14, 13.

[97] *Ibid.*, cap. 14, 25.

[98] Vedi Kerenyi, *Il fanciullo divino* (trad. it. in Jung e Kérényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*).

[99] Böhme, *De signatura rerum*, cap. 4, 26.

[100] Id., *Gespräche einer erleuchteten und unerleuchteten Seele*, pp. 11-24.

[101] *Rosarium philosophorum*, pp. 214 sg.

[102] "Nec intrat in eum [lapidem], quod non sit ortum ex eo, quoniam si aliquid extranei sibi apponatur, statim corrumpitur" (*ibid.*, p. 213).

[103] "Fili, extrahe a radio suam umbram: accipe ergo quartam partem sui hoc est, unam partem de fermento et tres partes de corpore imperfecto etc.": prescrizione per la preparazione del Lapis (citazione di Ermete in *Rosarium philosophorum*, p. 317). A proposito di *umbra*, vedi *ibid.*, p. 233: "Fundamentum artis est Sol et ejus umbra" (fig. 81). La citazione corrisponde soltanto come senso al *Tractatus aureus*, non al testo letterale.

[104] Vedi il sogno 58. Gli avvoltoi, le aquile, le cornacchie dell'alchimia sono essenzialmente sinonimi.

[105] Anche questa citazione di Ermete è arbitraria. Il passo è in realtà il seguente: "Ego sum albus nigri, et rubeus albi, et citrinus rubei, et certe veridicus sum" (*Tractatus aureus*, p. 12). In questo modo tre significati vengono espressi da quattro colori, contrariamente alla formula di Hortulanus che attribuisce al Lapis quattro nature e tre colori. (*De alchemia*, Norimberga 1541, p. 372).

[106] *Rosarium philosophorum*, p. 317.

[107] "(Lapis) nihilominus non funditur, nec ingreditur nec permiscetur: sed vitrificatur" (citazione di Ademarus in *Rosarium philosophorum*, p. 353).

[108] A proposito di questa affermazione, esistono parallelismi parapsicologici molto interessanti, su cui non mi posso addentrare qui.

[109] Vedi il commento al sogno 23 del presente capitolo.

[110] Vedi pp. 182 sgg. e p. 190 del presente volume; e Wilhelm e Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957).

[111] Vedi a questo proposito Valli.

[112] Vedi *Rosarius minor*, in *De alchimia*, pp. 309 sgg.

[113] "Ab eo, quod nigram caudam habet abstine, terresttium enim deorum est." (*Symbola Pythagore philosophi*, in Ficino, *Auctores platonici*, Venezia 1497, Fol. x, III).

[114] Benché l'argomento di questo lavoro non consenta spiegazioni dettagliate di psicologia onirica, a questo punto sono costretto a fare alcune osservazioni che potranno servire da spiegazione. Lo star seduti assieme intorno a un tavolo denota rapporto, unione, essere "messi insieme" (ted. *Zusammensetzung*). Il tavolo rotondo significa nel nostro caso un essere insieme in vista della totalità. Se la figura dell'Anima (cioè l'inconscio personificato) è divisa dalla coscienza dell'Io, è dunque inconscia, ciò denota l'esistenza di uno strato isolante di inconscio personale, inserito tra l'Io e l'Anima. L'esistenza di un inconscio personale dimostra che contenuti che appartengono alla persona, e che potrebbero essere di fatto coscienti, sono ingiustificatamente tenuti inconsci. Si tratta dunque di una coscienza inadeguata o addirittura assente: della cosiddetta Ombra. L'Ombra corrisponde a una personalità negativa dell'Io; racchiude dunque tutte quelle qualità l'esistenza delle quali è penosa e deplorevole. Nel nostro caso, l'Ombra e l'Anima, essendo entrambe inconsce, sono reciprocamente contaminate, uno stato che può essere rappresentato dai sogni come "matrimonio" o simili. Se l'esistenza dell'Anima (o dell'Ombra) viene riconosciuta e compresa, si produce una separazione delle due figure, come è avvenuto nel nostro caso. Il soggetto capisce allora che l'Ombra appartiene all'Io, ma non l'Anima.

[115] Vedi a questo proposito quanto ho detto sulla funzione dell'Anima in *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/1954) pp. 23 sgg. Nel trattato di Ermete sull'anima umana (vedi Fleischer), questa viene chiamata l'"interprete supremo e il più vicino camerlengo (dell'eterno)", ciò che caratterizza eccellentemente la sua funzione di mediatrice tra coscienza e inconscio.

[116] L'utero è il centro, il vaso dispensatore di vita (fig. 87). La pietra è, come il Gral, il recipiente creatore stesso, l'*elixir vitae*. È circondato dalla spirale, che è il simbolo dell'avvicinamento indiretto mediante circumambulazione.

[117] Il centro del mandala corrisponde al calice del fior di loto indiano: dimora e luogo di nascita degli dèi. Il termine usato per indicarlo, *padma*, ha significato femminile. Alchimisticamente, il *vas* viene concepito spesso come utero, nel quale nasce il "bambino". Nella Litania lauretana Maria viene chiamata tre volte *vas* (*spirituale, honorabile* e *insigne devotionis*); nella poesia medievale anche "fiore del mare" che alberga in sé Cristo. (Vedi sogno 36 del presente capitolo.) Uno stretto rapporto col vaso ermetico ha il vaso del Gral (fig. 88): Wolfram von Eschenbach chiama la pietra del Gral *lapsit exillis*; Arnaldo da Villanova († 1313) chiama il Lapis *lapis exilis*, la pietra poco appariscente (*Rosarium philosophorum*, p. 210), il che potrebbe essere importante per interpretare l'espressione usata da Wolfram.

[118] Vedi Avalon.

[119] Sinonimo del "fiore d'oro".

[120] Qui questa proiezione è pensata come un fenomeno spontaneo, non certo come un processo intenzionale. La proiezione non è un fenomeno della volontà.

[121] Philalethes, *Introitus apertus*, in *Musaeum hermeticum* (Francoforte 1678) p. 655.

[122] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 4, § 3.

[123] Occasionalmente si incontrano mandala "perturbati". A questi appartengono tutte quelle forme che divergono dal circolo o dal quadrato o dalla croce a braccia uguali, nonché tutte quelle che hanno un numero-base che non sia quattro, ma tre o cinque. Una certa eccezione è costituita dai numeri sei e dodici. Il dodici può esser basato sul tre o sul quattro. I dodici mesi e i dodici segni zodiacali sono simboli circolari d'uso quotidiano. Un altro simbolo circolare

ben noto si basa sul sei. Il tre indica il predominio di idea e volontà (trinità); il cinque quello dell'uomo fisico (materialismo).

[124] Vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921).

[125] [La frase "schiacciare una noce" viene usata in tedesco anche per: "risolvere un problema difficile".]

[126] Vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921).

[127] "Ait autem ipse salvator: Qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno" (Origene, *Homiliae in Ieremiam*, xx. 3, cit. in Preuschen, p. 44).

[128] Vedi Kautzsch, vol. 2, pp. 251 e 254.

[129] Un commento dettagliato di questo sogno si trova in *Psicologia e religione* (1938/1940) pp. 44 sgg.

[130] Questa visione è dettagliatamente trattata in *ibid.*, pp. 72 sgg.

[131] Vedi Bischoff, vol. 1, pp. 63 sgg. Per ulteriori associazioni con il numero 32 vedi *ibid.*, pp. 175 sg. [Il *Sĕfer Yĕsīrāh* (Libro della creazione) è uno dei più importanti testi della letteratura mistica giudaica, ricco di elementi pitagorici e gnostici, probabilmente redatto nei primi secoli dell'era cristiana.]

[132] Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres* (Colonia 1533) II. 15. 32.

[133] Franck, *Die Kabbala*... (Lipsia 1844) pp. 137 sg.

[134] Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*..., 2 voll. (Sulzbach e Francoforte 1677-84) vol. 1, pp. 601 sg.

[135] Vedi Ippolito, *Elenchos*, v. 10.

[136] Bassorilievo di Philae (Budge, 1911, vol. 1, p. 3; Budge, 1899, tav. 5). In certi casi, tre di essi sono raffigurati con testa animale, e uno con testa umana, come nel papiro di Kerash (Budge 1938). In un manoscritto del settimo secolo (Gellone) persino gli evangelisti hanno teste animali, come in parecchi altri monumenti romanici.

[137] Così chiamato in Melitone di Sardi. Vedi "Analecta Sacra" in Cumont, vol. 1, p. 355.

[138] Vedi Delacotte.

[139] Una rappresentazione che corrisponde al sogno della sfera contenente molte sfere più piccole.

[140] Vedi a questo proposito il "circulus flavus et... alter caeruleus" in Origene, *Contra Celsum*, VI. 38.

[141] In merito a questo concetto vedi le mie spiegazioni in *L'Io e l'inconscio* (1916/1928) pt. 1, cap. 2.

[142] Vedi Wilhelm e Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929/1957); e Jung, *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

[143] Nel chiostro del duomo di Basilea. [Jakob Bernoulli (1831-1913): archeologo svizzero.]

[144] Ciò fu osservato particolarmente su individui di sesso maschile. Non sono in grado di giudicare se si tratta di un caso, o meno.

[145] Ciò è stato osservato particolarmente su donne. Le osservazioni però sono molto rare e non permettono quindi di trarre illazioni.

[146] Non ho menzionato qui che pochi di questi parallelismi.

[147] L'immagine che nel nostro materiale presentiamo come meta serve spesso, vista dalla prospettiva del materiale storico, anche come immagine dell'origine. Come esempio ricordo la concezione del paradiso nell'Antico Testamento e particolarmente la creazione di Adamo nel Libro slavo di Enoch (Förster, pp. 477 sgg.).

[148] Se si dividono i 400 sogni in otto gruppi di 50 sogni ciascuno, si ottiene il risultato seguente:

1° gruppo: 6	5° gruppo: 11
2° gruppo: 4	6° gruppo: 11
3° gruppo: 2	7° gruppo: 11
4° gruppo: 9	8° gruppo: 17 mandala.

I motivi di mandala aumentano dunque considerevolmente nel corso della serie completa.

Fig. 112. I principali simboli dell'alchimia
Trismosin, *La toyson d'or* (1613)

Parte terza

Le rappresentazioni di liberazione nell'alchimia: contributo alla storia delle idee dell'alchimia

Habentibus symbolum facilis
est transitus.
Un "verbum magistri" alchimistico
da Mylius, *Philosophia reformata*

Capitolo 1

I concetti alchimistici fondamentali

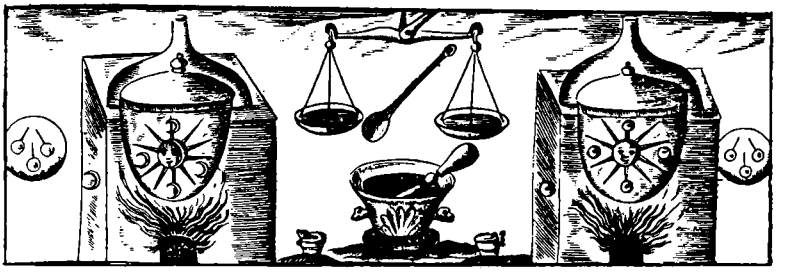


Fig. 113. Forno lunare e forno solare che alludono alla *coniunctio*, all'unione dei contrari
Mutus liber (1702)

1. *Considerazioni preliminari*

Nel corso del diciottesimo secolo l'alchimia è andata lentamente declinando per colpa della propria oscurità. Il suo metodo di spiegazione: "Obscurum per obscurius, ignotum per ignotius", era difficilmente compatibile con lo spirito dell'illuminismo, e particolarmente con la scientificità della chimica che verso la fine del secolo si andava perfezionando. Queste due nuove forze intellettuali non fecero altro che darle il colpo di grazia. La disgregazione interna dell'alchimia era cominciata un buon secolo prima, all'epoca di Jakob Böhme, quando molti alchimisti avevano abbandonato alambicchi e crogioli per dedicarsi esclusivamente alla filosofia (ermetica). Allora il "chimico" si separò dal "filosofo ermetico". La chimica divenne una scienza naturale; la filosofia ermetica abbandonò le sue basi empiriche e

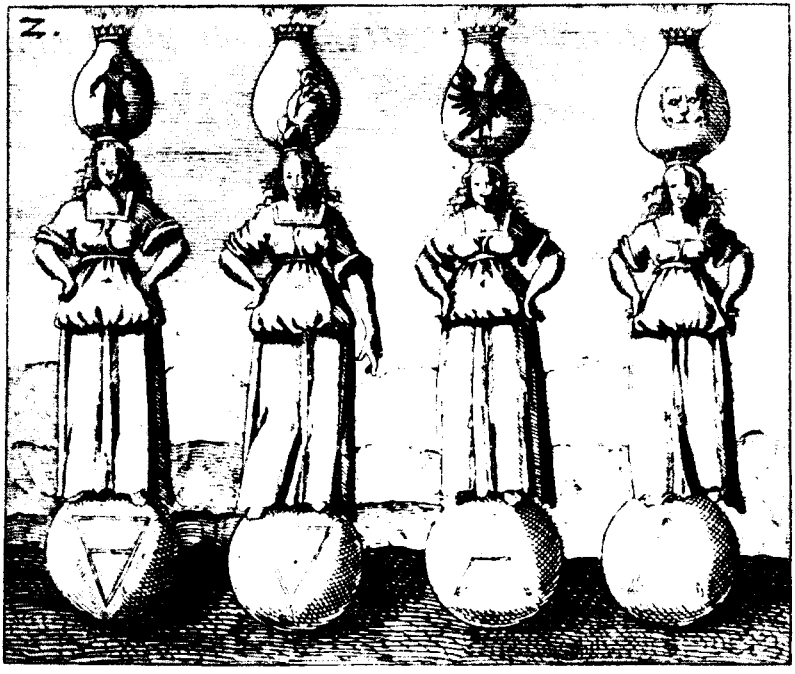


Fig. 114. Le quattro fasi del processo alchimistico (i quattro elementi sono indicati dalle sfere)
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

si smarrì in allegorie e speculazioni pletoriche e prive di contenuto, che sopravvissero unicamente grazie al ricordo di tempi migliori.[1] Questi tempi migliori erano quelli in cui lo spirito dell'alchimista aveva realmente lottato con i problemi della materia, quando la coscienza indagatrice s'era trovata davanti allo spazio oscuro dell'ignoto e aveva creduto di ravvisarvi figure e leggi, che tuttavia non avevano origine nella materia, bensì nell'anima. Tutto ciò che è ignoto e vacuo viene riempito da proiezioni psicologiche; è come se nell'oscurità si rispecchiasse il retroscena psichico dell'osservatore. Quanto egli vede e crede di riconoscere nella materia è costituito soltanto, in un primo tempo, dai dati del proprio inconscio che egli vi proietta; egli scopre cioè nella materia qualità e significati possibili che apparentemente le appartengono, ma la cui natura psichica è completamente inconscia a chi osserva. Ciò vale parti-

TAVOLA 8

In una delle sei trasformazioni la dea Kali si taglia la testa per nutrire con il proprio sangue le parti separate del Sé. La coniunctio *ai suoi piedi allude alla sua origine divina*

Kangra (diciannovesimo secolo)

colarmente per l'alchimia classica, nella quale si può dire che la scienza empirica e la filosofia mistica si presentano, per così dire, indifferenziate, indivise. Il processo di scissione che si iniziò verso la fine del sedicesimo secolo e che separò φυσικά e μυστικά, produsse un genere letterario essenzialmente fantastico, gli autori del quale avevano una certa coscienza della natura psichica dei processi di trasmutazione "alchimistici". Un ricco materiale informativo su questo aspetto dell'alchimia, e particolarmente sul suo significato psicologico, si trova nel libro di Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914). Il simbolismo fantastico inerente a questo campo è descritto in forma viva nel saggio di Rudolf Bernoulli, *Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie* (1936). Un'esposizione ampia della filosofia ermetica si trova in Julius Evola, *La tradizione ermetica* (1931). Manca ancora un'elaborazione dei testi dal punto di vista della storia delle idee, benché si debbano a Reitzenstein importanti lavori preparatori in questo campo.

2. *Le fasi del processo alchimistico*

Com'è noto, l'alchimia descrive un processo di trasmutazione chimica, per effettuare il quale essa dà infinite indicazioni. Benché per quanto concerne il decorso esatto del processo e la successione delle sue fasi, quasi non si trovino due autori che abbiano la stessa opinione, ciò nonpertanto la maggioranza è concorde sui punti essenziali, e questo già dalle epoche più remote, cioè dall'inizio dell'era cristiana. Vengono distinte quattro fasi (fig. 114), che sono caratterizzate dai colori originari già menzionati da Eraclito: e precisamente la melanosi (innerimento), la leucosi (imbiancamento), la xanthosi (ingiallimento), la iosi (irrossimento).[2] Questa quadripartizione del processo fu chiamata τετραμερεῖν τὴν φιλοσοφίαν, quadripartizione della filosofia. Più tardi, cioè all'incirca nel quindicesimo-sedicesimo secolo, i colori furono ridotti a tre, poiché la xanthosi, la cosiddetta *citrinitas*, cadde gradualmente in disuso o non fu menzionata che pochissime volte. Al suo posto apparve eccezionalmente la *viriditas* (il verde), dopo la melanosi o *nigredo*, senza però assumere un significato di principio. Mentre la tetrametria originaria era un esatto equivalente della quaternità degli elementi, ora veniva rilevata frequentemente l'esistenza di quattro elementi (terra, ac-

Fig. 115. La *nigredo*, l'eclissi del Mercurius senex esalante *spiritus* e *anima*. Il corvo denota la *nigredo*
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

qua, aria, fuoco) e di quattro qualità (caldo, freddo, umido, asciutto), e però di tre colori soltanto: nero, bianco e rosso. Poiché il processo non conseguì mai il risultato desiderato, e poiché non fu mai eseguito in forma tipica nemmeno nelle sue singole parti, questo mutamento nella divisione delle fasi non può essere spiegato con cause esterne, ma dipende piuttosto dal significato simbolico della quaternità e della trinità, dunque da cause interne, psichiche.[3]

La nerezza, *nigredo* (fig. 115), è lo stato iniziale: o preesistente come qualità della *prima materia*, del caos o della *massa confusa*, oppure provocato dalla decomposizione (*solutio, separatio, divisio, putrefactio*) degli elementi. Se, come talvolta accadeva, si partiva dallo stato di decomposizione, poi si procedeva a un'unione degli op-

posti sul modello dell'unione di maschile e femminile (il cosiddetto *coniugium, matrimonium, coniunctio, coitus*), seguita dalla morte del prodotto dell'unione (*mortificatio, calcinatio, putrefactio*) e corrispondente innerimento. Dalla *nigredo* si poteva passare mediante lavaggio (*ablutio, baptisma*) o direttamente all'imbianchimento, oppure l'anima fuggita dal corpo al momento della morte era unita nuovamente al corpo morto per vivificarlo, oppure ancora i molti colori (*omnes colores, cauda pavonis*) servivano di passaggio a un colore unico, il bianco, contenente tutti i colori. Con ciò era raggiunta la prima meta principale del processo, ossia l'*albedo, tinctura alba, terra alba foliata, lapis albus* ecc., meta che certi autori decantavano in modo tale quasi si trattasse della meta definitiva. Era lo stato argenteo o lunare, che però doveva essere ancora innalzato allo stato solare. L'*albedo* è, in certo qual modo, l'alba; ma soltanto la *rubedo* è il sorger del sole. Il passaggio alla *rubedo* è costituito dall'ingiallimento (*citrinitas*), il quale, come ho già detto venne più avanti soppresso. Aumentando l'intensità del fuoco fino al suo grado massimo, la *rubedo* sorge direttamente dall'*albedo*. Il bianco e il rosso denotano la Regina e il Re, che anche in questa fase possono celebrare le loro *nuptiae chymicae* (fig. 116).

3. *Le rappresentazioni della meta e i loro simboli*

La successione delle fasi nei singoli autori dipende essenzialmente dal modo in cui essi si rappresentano la meta: ora si tratta della tintura bianca o rossa (*aqua permanens*), ora della pietra filosofale che è ermafrodita e le contiene quindi entrambe, ora della panacea (*aurum potabile, elixir vitae*), dell'oro filosofico, del *vitrum aureum*, del *vitrum malleabile*. Altrettanto vaghe e mutevoli dei singoli processi sono le rappresentazioni della meta stessa. Il *lapis philosophorum*, per esempio, è spesso la *prima materia*, o il mezzo per produrre l'oro; e altri casi ancora è un essere mistico chiamato anche *Deus terrestris, Salvator*, o *Filius macrocosmi*, una figura che può essere paragonata unicamente all'Anthropos gnostico, all'uomo primordiale divino [4] (fig. 117).

Oltre al concetto di *materia prima*, svolgono una parte importante anche quelli di *aqua permanens* e *ignis noster*. Benché questi due

Fig. 116. Ermafrodito incoronato, come unione di Re e Regina, tra l'albero del sole e quello della luna
Da un fascicolo di scritti ermetici (Parigi, diciassettesimo secolo)

elementi siano antagonistici, anzi costituiscano una tipica coppia di opposti, ciò nonpertanto, a quanto attestano gli autori,[5] sono una sola e identica cosa. Come la *materia prima*, così anche l'acqua ha mille nomi;[6] essa è la materia da cui ha origine la pietra.[7] Malgrado questo, ci si assicura da altre parti che è l'acqua a essere estratta dalla pietra o *prima materia*, di cui è l'anima dispensatrice di vita.[8] Questa perplessità risalta con molta evidenza dal seguente passo dell'ottava *Exercitatio in Turbam*:[9]

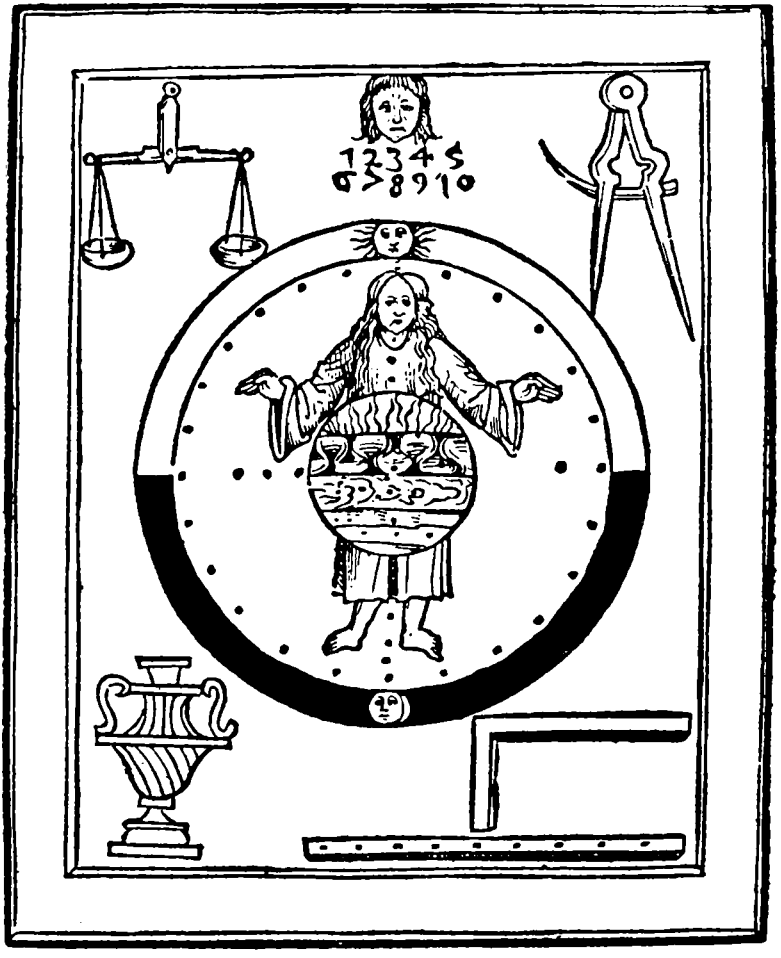


Fig. 117. Anthropos che, come *anima mundi*, contiene i quattro elementi ed è caratterizzato dal numero 10 il quale significa perfezione (1 + 2 + 3 + 4)
Albertus Magnus, *Philosophia naturalis* (1560)

Molti discutono in lunghe controversie se la pietra, sotto nomi diversi, sia composta di diverse sostanze o di due oppure di una sola. Ma questi filosofi [Scites] [10] e Bonellus [11] dicono che tutta l'opera e la sostanza di tutta l'opera non sono altro che acqua: e che il suo trattamento (*regimen*) non avviene in nessun altro luogo se non nell'acqua. Ed è effettivamente *una* la sostanza che contiene tutto, e questa è il *Sulphur philo-*

sophorum, [il quale] è acqua e anima, olio, mercurio e sole, il fuoco della natura, l'aquila, la lacrima, la prima *hyle* dei saggi, la materia prima del corpo perfetto. E qualsiasi altro nome i filosofi abbiano dato alla loro pietra, essi intendono e indicano sempre questa sostanza una, cioè quell'acqua dalla quale tutto [nasce] e in cui tutto [è contenuto], che domina tutto, nella quale si erra e nella quale è corretto l'errore stesso. Ma io dico acqua "filosofica", non acqua volgare (*vulgi*), bensì acqua mercuriale, sia essa semplice o composta. L'una e l'altra infatti sono acqua filosofica, benché il Mercurio volgare sia diverso da quello filosofico. Quell'[acqua] è semplice [e] non mescolata; questa è composta di due sostanze: e precisamente del nostro minerale e di acqua semplice. Queste acque composte costituiscono il Mercurio filosofico, e da ciò si può desumere che la sostanza o la prima materia stessa consiste

Fig. 118. Coppia di fratello e sorella nel "bagno di vita", morsa nei polpacci dal drago; sul loro capo si riversa l'acqua lunare, fecondata dall'alito divino
Theatrum chemicum Britannicum (1652)

di acqua composta. Alcuni ammettono l'esistenza di tre componenti, altri di due soltanto. A me bastano due specie: Maschile e Femminile, oppure Fratello e Sorella (fig. 118). L'acqua semplice la chiamano anche veleno, *argentum vivum*, cambar, *aqua permanens*, gomma, aceto, urina, acqua di mare, drago, serpente.

Un fatto risulta evidente da questa descrizione, e precisamente che l'acqua filosofale è la pietra, la *prima materia* stessa; ma contemporaneamente è anche il suo solvente, come risulta dalla prescrizione che segue immediatamente il passo trascritto:

Tritura la pietra fino a ridurla a polvere fine e poni(la) in aceto chiarissimo, celestino, e subito (essa) si dissolverà in acqua filosofica.[12]

Si può dimostrare che la stessa funzione dell'acqua è attribuita anche al fuoco. Un altro concetto di non esigua importanza è il vaso ermetico (*vas Hermetis*), costituito essenzialmente dall'alambicco o dal forno fusorio, come recipiente delle sostanze che devono subire il processo di trasmutazione (fig. 119). Benché sia uno strumento, è stranamente connesso tanto con la *prima materia* quanto

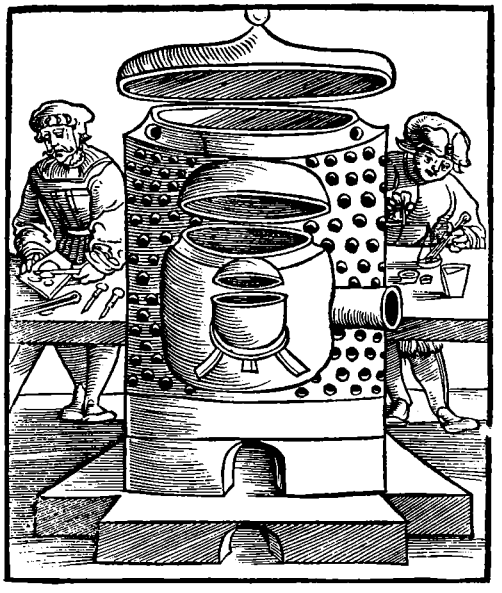


Fig. 119. Forno alchimistico
Geber, *De alchimia* (1529)

col Lapis; non è dunque un semplice apparecchio. Per l'alchimista il vaso è qualcosa di assolutamente meraviglioso: un *vas mirabile*. Dice Maria Prophetissa (fig. 78) che tutto il segreto sta nel sapere relativo al vaso ermetico. "Unum est vas" è una frase sottolineata frequentemente.[13] È assolutamente necessario che sia rotondo,[14] affinché imiti il cosmo sferico,[15] in quanto in esso le influenze astrali devono contribuire al successo dell'operazione che si sta svolgendo.[16] È una specie di *matrix* o uterus, da cui nascerà il *filius philosophorum*, la miracolosa pietra[17] (fig. 120). Per questa ragione si esige che il vaso sia non soltanto rotondo, ma che abbia anche forma d'uovo[18] (fig. 121; vedi anche fig. 22). Naturalmente noi pensiamo al vaso come a una sorta di alambicco o matraccio, ma ci si accorge poi subito che questa rappresentazione è inadeguata, poiché il recipiente è piuttosto un'idea mistica, un simbolo vero e proprio, come tutti i concetti alchimistici centrali. Così apprendiamo per esempio che esso è l'acqua, o l'*aqua permanens*, che non è altro che il Mercurio dei filosofi;[19] tuttavia il vaso non è soltanto l'acqua, ma anche il suo contrario: il fuoco.[20]

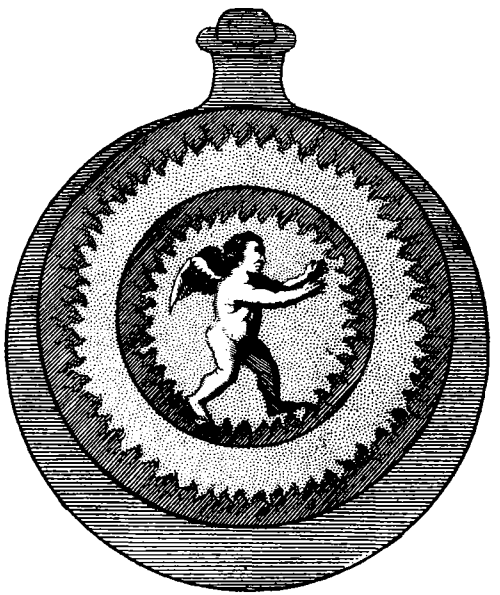


Fig. 120. Mercurio nel vaso
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718)

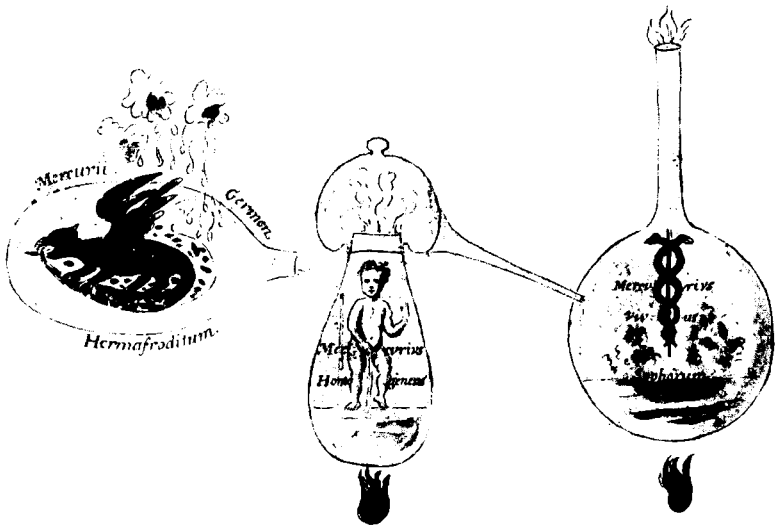


Fig. 121. Le trasformazioni del Mercurio nel vaso ermetico. L'*homunculus* rappresentato come un "Manneken piss" (ometto che fa pipì) allude all'urina *puerorum* (= *aqua permanens*)
Cabala mineralis (British Museum)

Non voglio qui addentrarmi negli innumerevoli sinonimi del vaso. Quelli che ho ricordato sono sufficienti a dimostrare il suo indubbio significato simbolico.

Per quanto concerne il corso dell'intero processo, gli autori sono vaghi e contraddittori. Molti si accontentano di alcuni accenni sommari; altri compilano un elenco dettagliato delle varie operazioni. Così per esempio Josephus Quercetanus, alchimista, medico e diplomatico, che ebbe in Francia e nella Svizzera francese una parte simile a quella di Paracelso, stabilì nel 1576 una sequenza di dodici operazioni [21] (fig. 122) nell'ordine seguente: 1° *Calcinatio*, 2° *Solutio*, 3° *Elementorum separatio*, 4° *Coniunctio*, 5° *Putrefactio*, 6° *Coagulatio*, 7° *Cibatio*, 8° *Sublimatio*, 9° *Fermentatio*, 10° *Exaltatio*, 11° *Augmentatio*, 12° *Proiectio*. Ognuno di questi concetti possiede, come risulta dalla letteratura, molteplici significati: per rendersene conto a sufficienza basta leggere le relative spiegazioni nel *Lexicon* di Ruland (1612). Non ha dunque senso addentrarci ulteriormente, in questo contesto, nelle varianti del procedimento alchimistico.

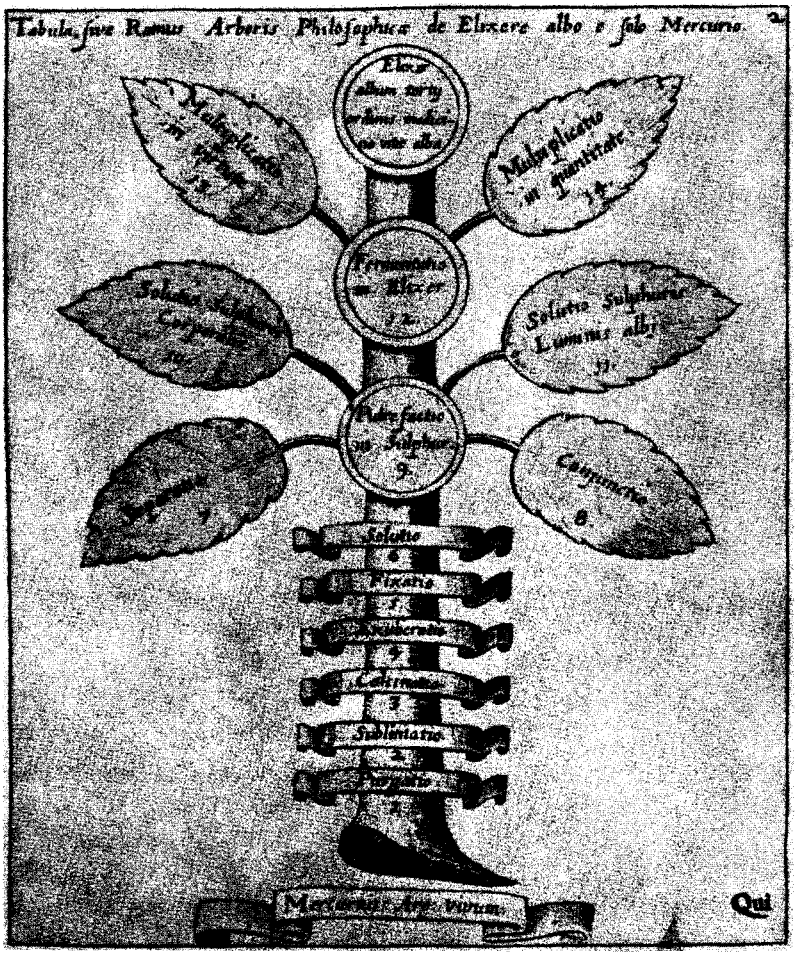


Fig. 122. Le dodici operazioni alchimistiche, rappresentate come *arbor philosophica*
Norton, *Mercurius redivivus* (1630)

Questo è all'incirca, visto superficialmente e abbozzato approssimativamente, lo schema, l'impianto dell'alchimia, come è nota a noi tutti. Dal punto di vista della nostra moderna conoscenza della chimica, esso ci dice poco o nulla; e se consultiamo direttamente i testi e le centinaia e centinaia di procedimenti e ricette che ci sono stati tramandati dal Medioevo e dall'antichità, ne troviamo rela-

Fig. 123. Ermafrodito
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

tivamente pochi che abbiano un significato chimico riconoscibile. Probabilmente la maggioranza di essi è assurda dal punto di vista chimico; inoltre è sicuro e al di là di ogni dubbio che una vera tintura o un oro artificiale non furono mai prodotti durante i molti secoli di seria e tenace applicazione. Ci sembra quindi lecito chiedere: che cosa ha indotto gli antichi alchimisti a proseguire indefessamente nel loro lavoro, oppure – come dicevano – a "operare", e scrivere tutti quei trattati sull'arte "divina", se tutta la loro impresa era irrimediabilmente disperata? È vero, dobbiamo aggiungere, che ogni conoscenza della natura della chimica e dei suoi limiti era loro ancora completamente preclusa, cosicché essi erano comunque legittimati a sperare, al pari di quelli che sognavano di volare e i cui tardi epigoni realizzarono pure quel sogno. La soddisfazione dell'impresa, dell'avventura, del *quaerere* e dell'*invenire*, è un fattore che non va sottovalutato. Esso perdura finché i metodi impiegati sembrano avere un senso. In quell'epoca non esisteva nulla che fosse in grado di convincere l'alchimista dell'assurdità delle sue operazioni, ed egli aveva inoltre dietro di sé una lunga tradizione con non poche testimonianze di persone giunte al risultato meraviglioso.[22] Infine la causa non era nemmeno del tutto disperata perché da quei laboratori uscivano di tanto in tanto utili scoperte, sia pur accessorie. Come precorritrice della chimica, l'alchimia ebbe una ragion d'essere sufficiente. Quindi, se anche fosse consistita in una serie infinita di esperimenti chimici, sia pure assurdi e infruttuosi, ciò non dovrebbe destare maggior stupore degli avventurosi tentativi compiuti dalla medicina e dalla farmacologia medievali.

Note

[1] Uno spaventoso esempio di questo genere di "alchimia" è costituito dall'opera illustrata *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert* (Altona 1785). Una profonda visione di questa sorprendente letteratura è offerta anche dal cosiddetto Codice Sachse della prima metà del diciottesimo secolo (Hall).

[2] Questa parola deriva da *iós* (veleno). Poiché essa ha all'incirca lo stesso significato della tintura rossa della tarda alchimia, ho tradotto "iosi" con "irrossimento".

[3] Ciò si coglie con molta evidenza negli scritti di Dorn, il quale contrappone energicamente il punto di vista trinitario alla quaternità, il *quadricornutus serpens*. Vedi Jung, *Psicologia e religione* (1938/1940) pp. 67 sg.

[4] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 4; cap. 3, § 2.

[5] Vedi *Rosarium philosophorum*, p. 264: l'aqua *permanens* è la "forma ignea verae aquae." Ripleus, *Opera omnia chemica* (Kassel 1649) p. 62: "Anima aerea est secretus ignis nostrae philosophiae, oleum nostrum, nostra aqua mystice." *Figurarum aegyptiorum* [MS], p. 6: "... aqua philosophorum est ignis." *Musaeum hermeticum*, p. 653: "Est nempe in Aqua nostra requisitus... Ignis" ecc. *Aurora consurgens*, pt. 1, a cura di von Franz, cap. 11, sesta parabola: "Senior dicit: Cumque voluerint extrahere hanc aquam divinam, quae est ignis, calefaciunt igne suo, qui est aqua, quem mensurati sunt usque in finem et occultaverunt propter insipientiam fatuorum." *Aurora consurgens*, pt. 2, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 212: "Dicit Senior Ignis noster est aqua." *Ibid.*, p. 227: "Philosophus autem per aquam, vulgus vero per ignem."

[6] Zosimo, in Berthelot (1887-88) III. 52. 2.

[7] *Turba philosophorum*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 13: "... Aqua permanens, ex qua quidem aqua lapis noster preciosissimus generatur." *Consilium coniugii*, in *Ars chemica*, p. 21: "Lapidem esse aquam fontis vivi."

[8] *Consilium coniugii* cit., p. 66: La "vita uniuscuisque rei" è l'acqua, "est vivum, quod non moritur, quam diu mundus est, quia est caput mundi".

[9] [*In Turbam philosophorum exercitationes*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 167.]

[10] Scites, Frictes, Flritis = Socrate (Ruska, 1931, p. 25).

[11] Bonellus, Ballinus, Bonilis = Apollonio di Tiana (Steinschneider e Berthelot, cit. in Ruska, *ibid.*, p. 26).

[12] *In Turbam philosophorum exercitationes* cit., p. 167.

[13] Per esempio: "Unum in uno circulo sive vase" (Scolî al *Tractatus aureus* di Ermete Trismegisto, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 442).

[14] Per questa ragione è chiamato "domus vitrea sphaeratilis sive circularis" (*Epistola ad Hermannum...*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 896). Il *vas* è una "sphaera, quam cibrum vocamus" (*Allegoriae super librum Turbae*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 144). Quest'idea compare già nell'alchimia greca, per esempio in Olimpiodoro (Berthelot, *op. cit.*, II. 4. 44, riga 17-18). Il *vas* è un ὄργανον κυκλικόν, una φιάλη σφαιροειδής, uno strumento circolare, una fiala di forma sferica.

[15] "Vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis, in cuius centro viget ignis calor inferioris... necessarium igitur fuit nostrum ignem poni extra nostrum vas, et sub eius rotundi fundi centro, instar solis naturalis" (Dorneus, *Physica Trismegisti*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 430.) "Vas autem factum est rotundum ad imitationem superi[oris] et inferi[oris]" – le

parentesi contengono le mie emendazioni al testo oltremodo corrotto – (*Liber Platonis quartorum*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, pp. 148 e 150). Reitzenstein (1904, p. 141) paragona legittimamente il *vas mirabile* sulla testa dell'angelo (nel trattato *Isis an Horus*, in Berthelot, *op. cit.*, I. 13. 21) al κύκλος δισκοειδής sul capo del Chnufis in Porfirio (fig. 203).

[16] "Vas nostrum ad hunc modum esse debet, ut in eo materia regi valeat a caelestibus corporibus. Influentiae namque caelestes invisibiles et astrorum impressiones apprime necessariae sunt ad opus" (Dorneus, *Congeries Paracelsicae chemiae*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 574).

[17] Vas come *matrix*: Riplaeus, *Opera*... cit., p. 23; *In Turbam philosophorum exercitationes*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 159; *Aurora consurgens*, pt. 2, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 203; *Consilium coniugii*, in *Ars chemica*, p. 204 ecc.

[18] "In uno vitro debent omnia fieri, quod sit forma ovi" (Riplaeus, *op. cit.*, p. 30).

[19] "Quum igitur de vase nostro loquimur, intellige aquam nostram, quum de igne, itidem aquam intellige, et quum de furno disputamus, nihil ab aqua diversum aut divisum volumus" (Philalethes, *Fons chemicae philosophiae*, in *Musaeum hermeticum*, p. 803). Il Mercurio, o l'*aqua permanens* è il "vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit" (Philalethes, *Metallorum metamorphosis*, in *Musaeum hermeticum*, p. 770). Altri suoi nomi sono: *mater*, *ovum*, *furnus secretus* ecc. (*ibid.*, p. 770); vedi anche *Aurora consurgens*, pt. 2, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 203. "Vas Philosophorum est aqua eorum" (citazione di Ermete in Hoghelande, *De alchimiae difficultatibus*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 199).

[20] *Vas* = *ignis verus* (Philalethes, *op. cit.*, p. 770). *Vas* = *vinum ardens*, *ignis* (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 245). "[Vas Hermetis] est mensura ignis tui" (*Practica Mariae prophetissae*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 323). Fuoco e acqua sono moralmente interpretati come "fuoco e lacrime" nel commento alchimistico "Recueil stéganographique", di Béroalde de Verville, al *Songe de Poliphile*.

[21] Quercetanus, *Ad Iacobi Auberti Vindonis de ortu et causis metallorum contra chemicos explicationem*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, pp. 198 sgg.

[22] Persino Meyrink (nel ventesimo secolo) credeva ancora alle possibilità del metodo alchimistico. Si può trovare un interessante resoconto dei suoi esperimenti nella sua introduzione a *Thomas Aquinas: Abhandlung über den Stein der Weisen*, pp. XXIX sgg.

Capitolo 2

La natura psichica dell'opera alchimistica

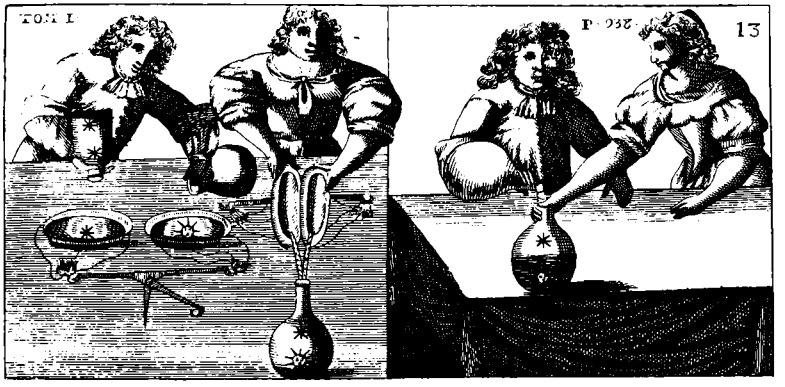


Fig. 124. Alchimisti all'opera
Mutus liber (1702)

1. *La proiezione dei contenuti psichici*

L'opera alchimistica non consiste per la maggior parte di meri esperimenti chimici, ma anche in qualcosa di simile a dei processi psichici espressi in linguaggio pseudochimico.[1] Gli antichi sapevano, entro certi limiti, cos'erano i processi chimici; dovevano quindi anche sapere che ciò di cui si occupavano non era, diciamo, la chimica ordinaria. Che sapessero di questa differenza, si vede già dal titolo di un trattato dello Pseudo-Democrito, attribuito al primo secolo: τὰ φυσικὰ καὶ τὰ μυστικά. E poco dopo aumentano le testimonianze dalle quali risulta che nell'alchimia coesistono due correnti eterogenee (per noi), parallele, che non ci è possibile in alcun modo

ritener compatibili. Il "tam ethice quam physice" dell'alchimia è incomprensibile alla nostra logica. Se l'alchimista, e lo confessa lui stesso, usa il processo chimico soltanto simbolicamente, perché mai lavora con crogioli e alambicchi? E se, come asserisce continuamente, descrive processi chimici, perché li deforma per mezzo di una simbolizzazione mitologica, fino a renderli irriconoscibili?

Questo enigma ha già provocato seri grattacapi a molti onesti e benintenzionati studiosi dell'alchimia. È vero che da un lato l'alchimista assicura che egli occulta intenzionalmente la verità per evitare che persone malvage o stolte ottengano l'oro, a rischio di provocare catastrofi. Ma lo stesso autore c'informa d'altro canto che l'oro che egli ricerca non è, come ritengono gli stolti, l'oro comune (*aurum vulgi*), bensì l'oro filosofico, o addirittura, la pietra miracolosa, il *lapis invisibilitatis*,[2] o il *lapis aethereus*[3] o anche infine l'inimmaginabile Rebis ermafrodito (fig. 125); e termina dicendo che tutte le ricette in genere vanno disprezzate.[4] Ma, per ragioni psicologiche, sembra molto improbabile che sia stato il riguardo per il bene dell'umanità a indurre l'alchimista a circondarsi di mistero. In genere, quando si scopre qualcosa di reale, lo si grida ai quattro venti. Sta di fatto che gli alchimisti non avevano che poco o nulla di rivelare in fatto di chimica, e tanto meno riguardo alla fabbricazione dell'oro.

Circondarsi di mistero può essere un puro bluff allo scopo evidente di sfruttare la credulità altrui. Non mi sembra però che si possa spiegare tutta l'alchimia da questo punto di vista: a mio parere, ciò contrasterebbe col fatto che esistono non pochi trattati esaurienti, dotti e coscienziosi, che furono scritti e pubblicati anonimi, e che non potevano quindi consentire a nessuno di avvantaggiarsi in modo illegittimo. Oltre a questi, ve ne sono naturalmente anche molti altri truffaldini e ciarlataneschi.

Il circondarsi di mistero può avere però anche un'altra origine. Il vero segreto non ricorre mai a messe in scena misteriose, però parla in modo misterioso: allude a sé stesso attraverso una varietà di immagini che accennano alla sua vera natura. Non intendo con ciò un segreto custodito personalmente da qualcuno, e avente un contenuto noto alla persona che lo possiede, bensì un fatto o una faccenda segreta, "misteriosa", cioè nota soltanto per allusioni e accenni, ma ignota nella sua essenza. Così, all'alchimista era ignota

Fig. 125. Mercurio come ermafrodito sole-luna (Rebis), che sta in piedi sul caos (rotondo)
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

la vera natura della materia. Egli la conosceva soltanto per allusioni. Tentando di indagarla, egli proiettava sull'oscurità della materia, per illuminarla, l'inconscio. Per spiegare il mistero della materia, proiettava un altro mistero, e precisamente il proprio retroscena psichico sconosciuto, su ciò che doveva essere spiegato: "Obscurum per obscurius, ignotum per ignotius"! Questo non era, beninteso, un metodo intenzionale, ma un accadimento involontario.

Una "proiezione", a rigore, non viene mai fatta: "avviene", in essa ci si imbatte. Nell'oscurità di un fatto esteriore scopro, senza riconoscerla come tale, la mia vita interiore, o psichica. A mio parere sarebbe dunque errato voler ricollegare la formula "tam ethice quam physice" alla teoria delle corrispondenze e dire che questa è la "causa". Al contrario, questa teoria sarebbe piuttosto una razionalizzazione dell'esperienza di proiezione. Non perché crede per ragioni teoriche a una corrispondenza, l'alchimista esercita la sua

arte; al contrario, egli ha una teoria delle corrispondenze perché fa l'esperienza viva della presenza dell'idea nella physis. Tendo perciò a supporre che l'effettiva radice dell'alchimia non vada ricercata tanto nelle concezioni filosofiche, quanto nelle esperienze di proiezione dei singoli indagatori. Con ciò intendo dire che durante l'esecuzione dell'esperimento chimico, l'adepto viveva certe esperienze psichiche che gli apparivano come un comportamento particolare del processo chimico. Poiché si trattava di proiezioni, egli non aveva naturalmente coscienza che queste sue esperienze non avessero nulla a che fare con la materia in sé (cioè come noi la conosciamo attualmente). Egli viveva la sua proiezione come una qualità della materia. Ma ciò di cui viveva l'esperienza era in realtà il suo inconscio. Egli ripeteva in questo modo la storia della conoscenza della natura in genere. È noto che la scienza cominciò con le stelle, nelle quali l'umanità scoprì le dominanti dell'inconscio, gli "dèi", così come le bizzarre qualità psicologiche dello zodiaco: una proiezione completa della caratterologia. L'astrologia è un'esperienza primordiale simile all'alchimia. Tali proiezioni si ripetono sempre dove l'uomo tenta di esplorare una vuota oscurità e involontariamente la riempie di figurazioni vive.

Per questa ragione mi sono posto il problema di vedere se gli alchimisti stessi non parlino di esperienze simili avvenute nel corso della loro pratica. Non potevo sperare in un bottino troppo ricco, poiché si tratta di esperienze "inconsce" le quali, proprio per tale motivo, sfuggono a qualsiasi resoconto. Comunque, nella letteratura esistono di fatto alcuni documenti inequivocabili. È significativo che le testimonianze più recenti siano più esaurienti e più precise di quelle più antiche.

L'ultima per ordine di tempo si trova in un trattato tedesco del 1732, intitolato: *Abtala Jurain*.[5] Essa dice:

Prendi comune acqua piovana in dose abbondante, almeno dieci "Stübchen",[6] conservala ben racchiusa in vasi di vetro per almeno dieci giorni; allora agglutinerà e depositerà sedimenti sul fondo. Separa l'acqua chiara e versala in vaso di legno, rotondo come una palla, dividila a metà, e riempi un terzo del vaso, ed esponilo al Sole verso mezzogiorno in luogo segreto o isolato.

Ciò fatto, prendi una goccia del Vino rosso benedetto e falla cadere giù nell'acqua, e subito vedrai levarsi sopra l'acqua una Nebbia e densa Oscurità, come avvenne anche nella prima Creazione. Versavi poi due

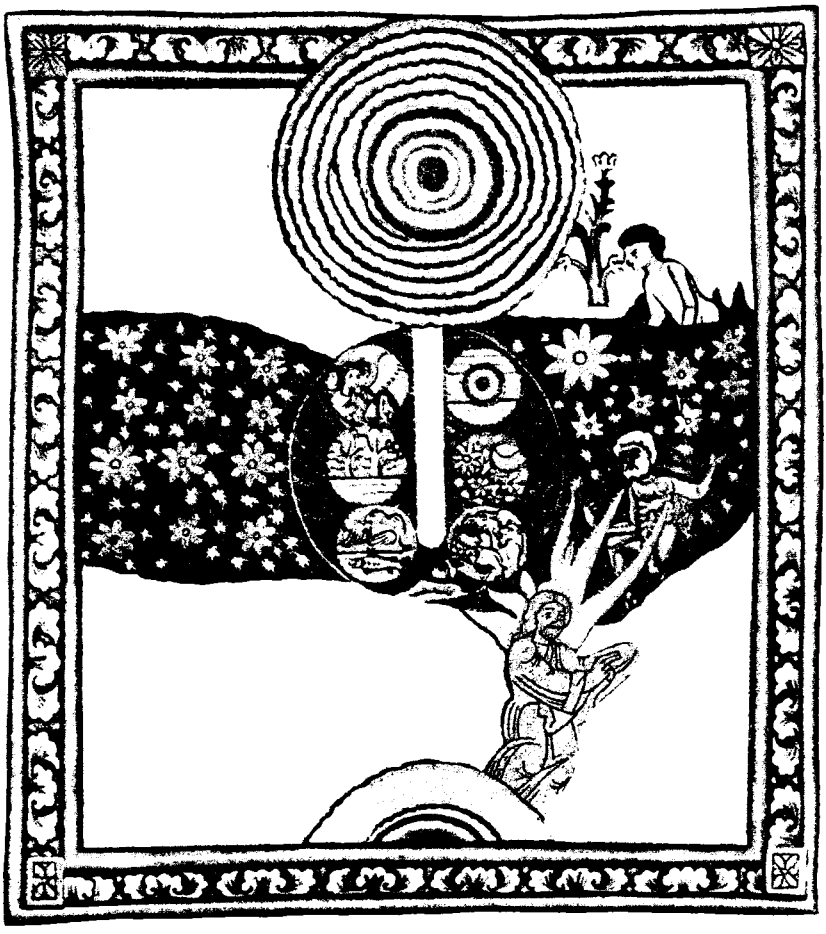


Fig. 126. I sei giorni della creazione, culminanti nel settimo
Ildegarda di Bingen, *Scivias* (dodicesimo secolo)

gocce, e vedrai la Luce sorgere dall'Oscurità. Aggiungi poi via via, ogni metà di quarto d'ora, tre, poi quattro, poi cinque, poi sei gocce, e poi più niente, e vedrai gradatamente davanti ai tuoi occhi apparire sopra l'acqua una cosa dopo l'altra, vedrai come Dio creò tutte le cose in sei giorni (fig. 126), e come ciò avvenne, e segreti tali che non si possono esprimere e che anch'io non ho il potere di rivelare. Prima di intraprendere questa operazione cadi in ginocchio. Fa che i tuoi occhi giudichino; perché così fu creato il mondo. Non toccare nulla, e mezz'ora dopo che è cominciato, ciò sparirà.

E così voi vedrete chiaramente i segreti di Dio, che ora vi sono celati

Fig. 127. La trasfigurazione di Mercurio nel fuoco
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718)

come a un bambino. Comprenderete ciò che Mosè ha scritto della Creazione; vedrete quale corpo hanno avuto Adamo ed Eva prima e dopo il peccato, cosa è stato il serpente, cosa l'albero, e quali erano i frutti che hanno mangiato: dove e cosa è il Paradiso, e in quali corpi risorgeranno i Giusti, e non in questo, che ci fu dato da Adamo, ma in quello che abbiamo ottenuto attraverso lo Spirito Santo, e simile a quello che il nostro Salvatore ha portato dal Cielo.

Prendete sette pezzi di metallo, di ognuno dei metalli che portano il nome dei Pianeti, e su ognuno di questi imprimete il Carattere del Pianeta nella Casa dello stesso Pianeta, ed ogni singolo pezzo dev'essere della grandezza e grossezza di un *rosenoble*:[7] Mercurio sia però soltanto la quarta parte di un'oncia, e non vi sia impresso nulla.
Dopo di che poneteli nell'ordine che hanno in Cielo in un crogiolo, e chiudete tutte le finestre della stanza in modo che sia completamente buio, e poi fondeteli tutti assieme in mezzo alla stanza e versatevi sette gocce della Pietra benedetta, e presto dal crogiolo si leverà una fiamma di fuoco (fig. 127) che si diffonderà per tutta la stanza, (non temete alcun danno), e tutta la stanza risplenderà più chiara del Sole e della Luna, e sul vostro capo vedrete tutto il Firmamento, come è nel Cielo stellato,

Fig. 128. Ermete Trismegisto
Senior, *De chemia* (1566)

e i Pianeti seguiranno il loro giusto corso come in Cielo, e lasciate che finisca da sé, dopo un quarto d'ora tutto sarà tornato al suo posto.

Un'altra testimonianza ci viene da un trattato di Theobald de Hoghelande (sedicesimo secolo):

Alla pietra sono stati dati nomi diversi in seguito alla meravigliosa varietà delle figure che appaiono nel corso dell'opera, in cui spesso i colori sorgono contemporaneamente; così come quando immaginiamo nelle nuvole o nel fuoco strane forme di animali, rettili o alberi. Qualcosa di simile trovai anche in un libro attribuito a Mosè: Quando il corpo sarà dissolto, vi è detto, compariranno talvolta due rami, talvolta tre o più, talvolta anche figure di rettili; in certe occasioni, sembra, anche un uomo con la testa e tutte le sue membra, seduto in cattedra.[8]

Come i due testi precedenti, anche le riflessioni di Hoghelande dimostrano che durante il lavoro pratico si verificavano percezioni allucinatorie o visionarie che non potevano essere altro che proiezioni di contenuti inconsci. Hoghelande cita un passo di Senior, in cui si dice che va più ricercata la visione del vaso ermetico che la scrittura.[9] Non è chiaro cosa egli intenda per "scrittura": forse la descrizione tradizionale del vaso nei trattati dei Maestri? Gli autori parlano di un vedere con gli occhi dello spirito, ma non è sempre chiaro se si tratti di una visione in senso proprio o metaforico. Dice per esempio il *Novum lumen*:[10]

Al filosofo intelligente Dio permette per mezzo della natura (*per naturam*) di far apparire le cose nascoste nell'ombra e di togliere da esse l'ombra... Tutte queste cose avvengono, e gli occhi dell'uomo comune

Fig. 129. *Spiritus* personificati, che fuggono dalla *prima materia* riscaldata
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

non le vedono, ma gli occhi dell'intelletto (*intellectus*) e della forza d'immaginazione le percepiscono con vera, verissima visione (*visu*).

E Raimondo Lullo scrive:[11]

Devi sapere, caro figliolo, che il corso della natura è mutato, cosicché senza invocazione [per esempio, del *familiaris*] e senza esaltazione spirituale, tu puoi veder condensati nell'aria spiriti fuggenti o fuggitivi in forma di diversi animali mostruosi o di uomini che, come nubi, vagano di qua e di là (fig. 129).

In modo analogo dice Dorneus:[12]

Così gradatamente, con gli occhi della mente (*oculis mentalibus*), egli vedrà tralucere un numero indeterminato di scintille ogni giorno di più, e crescere fino a diventare una grandissima luce.

Per lo psicologo però non è strano che in certe occasioni una metafora diventi un'illusione dei sensi. Hoghelande (1594) per esempio racconta nelle sue note biografiche, come, il terzo giorno della *decoctio*, egli abbia visto la superficie della sostanza coprirsi di colori, principalmente di "verde, rosso, grigio, e il resto cangiante". Sempre, quando ricordava quel giorno, gli veniva in mente il verso di Virgilio: "Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error." Infatti quest'errore, quest'inganno dei sensi (*ludibrium oculis oblatum*), era stato, dice, la causa di molte fatiche e spese ulteriori. Aveva creduto di stare per raggiungere la *nigredo*, ma pochi giorni dopo il fuoco s'era spento durante la notte, provocando un "irreparabile danno", e a lui non era più riuscito di ripetere il fenomeno.[13] Benché la pellicola iridescente su metalli in stato di fusione non sia necessariamente un'illusione dei sensi, pure il testo mostra una spiccata inclinazione dell'autore a ritenerla tale.

Il *Tractatus Aristotelis*[14] contiene un passo notevolmente illustrativo della psicologia dell'alchimista:

Il serpente è il più astuto di tutti gli animali della terra; sotto la bellezza della sua pelle mostra un volto innocuo, e simile a una *materia hypostatica*, si forma lui stesso, per illusione, quando è immerso nell'acqua. Lì esso raccoglie le forze (*virtutes*) dalla terra; tale è il suo corpo. Poiché ha molta sete, beve smodatamente, al punto di inebriarsi, e fa sì che la natura alla quale è unito svanisca (*decipere*).[15]

Il serpente è il Mercurio che, in quanto sostanza fondamentale (*hypostatica*), si forma lui stesso nell'"acqua" e divora la natura a lui

Fig. 130. Il serpente mercuriale, che divora sé stesso nell'acqua o nel fuoco
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718)

unita (fig. 130). (Vedi il sole che annega nella fontana di Mercurio; il leone che divora il sole; Beya che dissolve in sé Gabrico.) La ma-

teria si forma mediante "illusione", che è appunto quella dell'alchimista. Questa illusione potrebbe ben essere la *vera imaginatio* che possiede potere "informante".

Il fatto che l'opera alchimistica fosse legata a visioni può probabilmente spiegare la frequenza con la quale "sogni" e "visioni oniriche" vengono menzionati come suoi importanti intermezzi, o fonti di rivelazione. Nazari, per esempio, espone sotto forma di tre sogni la sua dottrina della trasmutazione, in analogia abbastanza evidente col *Poliphile*.[16] Una forma di sogno simile è contenuta nella classica *Visio Arislei*.[17] Anche Ostane presenta in forma di rivelazione onirica la sua dottrina.[18] Mentre in questi scritti (come anche in Senior e Crates) il sogno e la visione sono soprattutto una forma letteraria, la visione onirica di Zosimo ha un carattere assai più autentico.[19] Spesso nella letteratura viene messo in evidenza il fatto che l'*aqua permanens* agognata verrebbe rivelata dal sogno.[20] In genere, tanto la *prima materia* quanto la pietra stessa oppure il segreto della sua fabbricazione vengono rivelati all'adepto da Dio. Laurentius Ventura per esempio dice:[21] "Ma il procedimento non si può conoscere, a meno che non sia per dono di Dio o [come frutto dell']insegnamento d'un Maestro espertissimo: e tutto ciò procede dalla volontà divina." Secondo Khunrath [22] può succedere che qualcuno "prepari il nostro Chaos Naturae" (= *prima materia*) "alla perfezione e in totale semplicità per particolare visione e rivelazione divina segreta, senza ulteriormente indagare e riflettere sulle sue cause".[23] Hoghelande spiega la necessità dell'illuminazione divina col fatto che la produzione della pietra trascende la ragione [24] e che soltanto una scienza soprannaturale e divina conosce il momento esatto della nascita della pietra.[25] Infatti Dio soltanto conosce la *prima materia*.[26] Nel periodo posteriore a Paracelso, la fonte dell'illuminazione diventa il *lumen naturae*:[27]

> Questo lume è la vera luce della natura, che illumina tutti i filosofi amanti di Dio che vengono a questo mondo. Esso è nel mondo, e per tramite suo tutto l'edificio del mondo è finemente adornato e sarà naturalmente preservato fino all'ultimo e grande giorno del Signore; ma il mondo non lo riconosce. Esso è prima di tutto soggetto alla Cattolica e Grande Pietra dei Saggi che tutto il mondo ha davanti agli occhi, e pur non conosce.

Fig. 131. Adamo come *prima materia*, trafitto dal dardo di Mercurio. Dal suo corpo cresce l'arbor *philosophica*
Miscellanea d'alchimia (quindicesimo secolo)

2. *L'atteggiamento mentale verso l'opera*

Un aspetto alquanto diverso dei rapporti tra psiche e lavoro chimico risulta dalla seguente citazione di un testo anonimo:[28] "Ti prego, guarda con gli occhi della mente e sotto tutti i suoi aspetti la pianticella del seme di frumento, affinché tu possa piantare allo stesso modo l'albero dei filosofi" ecc.[29] (fig. 131; vedi anche figg. 135, 188, 189, 221 e altre). Ciò sembra alludere all'immaginazione attiva come a qualcosa che mette veramente in moto il processo.

Dice Dorneus nella sua *Philosophia meditativa*:[30] "Da altri non farai mai l'Uno, se prima non sarai diventato Uno tu stesso." Qualsiasi cosa l'alchimista intenda per "Uno",[31] certo è che si riferisce al motivo dell'"artista", la cui unità è postulata come *conditio sine qua non* per il compimento dell'opera. Non v'è dunque alcun dubbio che si tratta della condizione psicologica dell'opera e che questa condizione è d'importanza fondamentale.

Dice il *Rosarium philosophorum*:[32]

> Chi dunque conosce il sale e la sua soluzione, conosce anche il segreto occulto degli antichi saggi. Dirigi dunque la tua mente sul sale... Perché in essa sola ["ipsa sola" riferito a "mens"] è nascosta la scienza e il segreto precipuo e più occulto di tutti gli antichi filosofi.[33]

Bisognerebbe pensare a un duplice errore di stampa se il segreto si riferisse dunque a sale. Peraltro "mente" e "sale" sono parenti stretti ("cum grano salis"!).[34] In Khunrath, per esempio, il sale non è soltanto il centro fisico della terra, ma allo stesso tempo anche il *sal sapientiae*,[35] ed egli dice di questo: "Perciò rivolgi il tuo animo, i tuoi sensi, la tua ragione e i tuoi pensieri a questo sale soltanto."[36] L'anonimo autore del *Rosarium* afferma in un punto che l'opera deve essere fatta "con la vera immaginazione e non con quella fantastica",[37] e in un altro punto ancora che la pietra viene trovata "quando la ricerca grava sul ricercatore".[38] Quest'osservazione può essere intesa in un modo soltanto: nel senso cioè che anch'essa postula come indispensabile, per la scoperta della miracolosa pietra, una certa condizione psicologica.

Da entrambe le osservazioni sembra dunque che, per l'autore,

il segreto essenziale dell'arte sia nascosto nella mente, nello spirito umano; si trovi dunque, per esprimerci in termini moderni, nell'inconscio (fig. 132).

Gli alchimisti effettivamente intuirono che la loro opera aveva un certo rapporto con la psiche umana e con le sue funzioni, e per questa ragione mi sembra probabile che il passo del *Rosarium* menzionato or ora non contenga un errore di stampa. Esso concorda infatti troppo bene con le affermazioni di altri autori. Questi rilevano continuamente con particolare insistenza la necessità di uno studio accurato dei testi e della loro meditazione. Richardus Anglicus [39] dice per esempio nel suo *Correctorium fatuorum*:[40]

E perciò tutti coloro che vogliano ottenere i benefici di quest'arte devono sottostare allo studio e attingere la verità dai libri, e non da favole inventate e opere menzognere. Perché quest'arte non può essere veramente scoperta in nessun modo (benché l'uomo incorra in molti inganni) se non dopo aver approfondito gli studi e aver conosciuto le parole dei filosofi ecc.

Bernardus Trevisanus racconta d'essersi affaticato invano per anni, fino al momento in cui fu portato sulla retta via da un "sermo" di Parmenide nella *Turba*.[41]

Hoghelande scrive:[42]

Ch'egli raccolga i libri di diversi autori, poiché altrimenti il comprenderli è impossibile, e non respinga un libro letto una, due o tre volte, pur non avendolo capito, ma lo legga nuovamente dieci, venti, cinquanta e più volte. Infine egli vedrà in cosa gli autori maggiormente concordano: lì infatti si cela la verità ecc.

Appellandosi a Lullo, lo stesso autore dice che, a causa della loro ignoranza, gli uomini non sono in grado di compiere l'opera fino a quando non siano passati attraverso la filosofia universale che rivela loro ciò che rimane celato e ignoto agli altri. "Perciò la nostra pietra non appartiene agli uomini volgari, ma al cuore stesso della nostra filosofia." [43] Dionysius Zacharius racconta che un certo "religiosus Doctor excellentissimus" gli aveva consigliato di astenersi da spese superflue in "sophisticationibus diabolicis" e di dedicarsi piuttosto allo studio dei libri degli antichi filosofi, per imparare a conoscere la "vera materia". Dopo un attacco di disperazione egli, risollevatosi

Fig. 132. I contenuti "occulti" (cioè inconsci) dell'opera; nel centro: la donna unita al Re del mare (come Nettuno), e sotto a sinistra rappresentata come pescatrice; a destra: l'*artifex* come pescatore della Melusina
Mutus liber (1702)

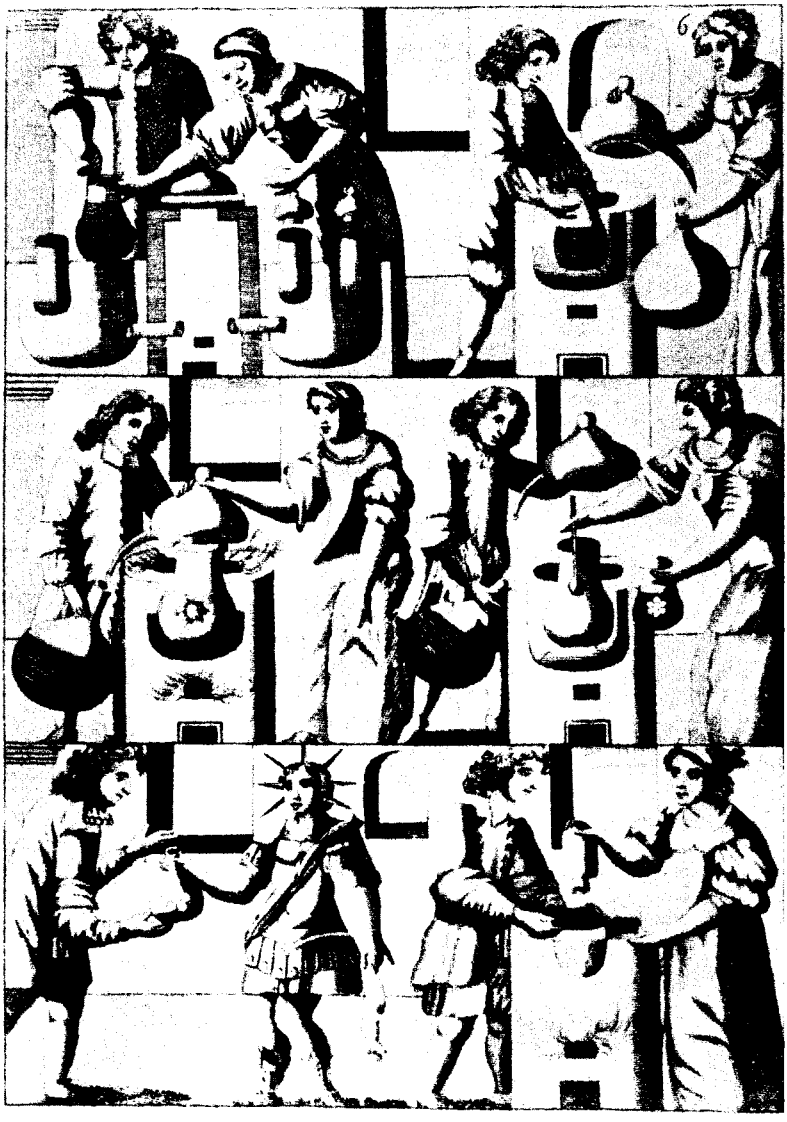


Fig. 133. Alchimisti all'opera. Varie fasi del processo. Sotto: Sol che porta il fiore d'oro
Mutus liber (1702)

con l'aiuto dello spirito divino, s'era consacrato alla lettura dei libri, e aveva letto e meditato diligentemente giorno e notte fino all'esaurirsi delle sue finanze. Allora, appena messosi all'opera, aveva visto apparire i tre colori, e il giorno di Pasqua dell'anno seguente era avvenuto il miracolo: "Vidi perfectionem", e precisamente l'argento vivo "conversum in purum aurum prae meis oculis". (Ciò dovrebbe essere accaduto nell'anno 1550.)[44] C'è qui un inequivocabile accenno al fatto che l'opera e la sua meta dipendono ampiamente da una condizione mentale. Richardus Anglicus rifiuta tutto quel sudiciume col quale lavorano gli alchimisti – gusci d'uova, capelli, sangue di persona fulva, basilischi, vermi, erbe e feci umane. "Ciò che l'uomo semina, raccoglie. Dunque se semina escrementi, finirà col trovare escrementi."[45] "Ritornate, fratelli, sulla via della verità, di cui voi non avete coscienza. Perciò vi consiglio, per il vostro stesso bene, di studiare e di operare, meditando costantemente le parole dei filosofi, dalle quali può essere ricavata la verità."[46]

Sempre e ovunque si insiste sull'importanza o sulla imprescindibile necessità della *mens* e dell'intelligenza, e non soltanto perché per eseguire un'opera talmente difficile è necessaria un'intelligenza più che normale, ma anche perché nella mente, nello spirito umano, è insita, si suppone, una sorta di forza magica capace anche di trasmutare la materia. Dorneus, che ha dedicato una serie di trattati interessanti[47] al problema del rapporto tra l'opera e l'uomo (fig. 133), dice: "In realtà la forma, che è l'intelletto dell'uomo, è l'inizio, la metà e la fine del processo: e questa forma è resa visibile mediante il colore giallo, il quale indica che l'uomo è la forma superiore e principale nell'*opus* spagirico."[48] Dorneus stabilisce un completo parallelo tra l'opera alchimistica e la trasformazione morale-intellettuale dell'uomo. I suoi ragionamenti però sono in gran parte anticipati da un'opera harranita, il "Trattato delle tetralogie platoniche", il cui titolo latino è: *Liber Platonis quartorum*.[49] "Per aiutare il ricercatore", l'autore presenta quattro serie di corrispondenze, a cui corrispondono quattro "libri":[50]

I	II [54]	III	IV
1. *De opere naturalium*	1. *Elementum aquae*	1. *Naturae compositae*	1. *Sensus*
2. *Exaltatio divisionis naturae* [51]	2. *Elementum terrae*	2. *Naturae discretae*	2. *Discretio intellectualis*
3. *Exaltatio animae* [52]	3. *Elementum aëris*	3. *Simplicia*	3. *Ratio* [55]
4. *Exaltatio intellectus* [53]	4. *Elementum ignis*	4. *Aetheris simplicioris*	4. *Res quam concludunt hi effectus praecedentes* [56]

Le quattro serie indicano quattro aspetti dell'opera. La *prima serie orizzontale* comincia con le cose naturali, con la *prima materia* rappresentata dall'acqua. Queste cose sono composte, cioè miste. A esse corrisponde, nella quarta serie verticale, la percezione sensoriale. La *seconda serie orizzontale* denota un grado più elevato del processo: nella prima serie verticale le nature composte sono dissolte o riconvertite nei loro elementi iniziali; nella seconda, la terra è separata dall'aqua (primordiale) secondo il motivo della Genesi, frequentissimo nell'alchimia; nella terza si tratta di una separazione per categorie; nella quarta, dell'atto psicologico della discriminazione.

La *terza serie orizzontale* mostra con evidenza ancora maggiore il motivo ascendente: nella prima serie verticale alla natura è contrapposta l'anima; nella seconda, avviene un'elevazione nel regno nell'aria; nella terza, il processo giunge alle cose "semplici" che in virtù della loro genuinità (cioè per il fatto di non essere mescolate) sono incorrutibili, eterne, e quindi affini alle idee platoniche; nella quarta, infine, si trova l'ascesa dalla *mens* alla *ratio*, all'*anima rationalis*, cioè alla forma suprema dell'anima. La *quarta serie orizzontale* illustra la piena realizzazione di ognuna delle serie verticali.

Prima serie verticale: Questa serie è di natura "fenomenologica", se è lecito usare questo termine moderno: dalla somma dei fenomeni naturali emerge l'elemento psichico, il quale culmina nella *exaltatio intellectus*, nel fenomeno della chiara intelligenza e comprensione. Non credo di far violenza al testo interpretando questo "intellectus" come elemento culminante della chiarezza di coscienza.

Seconda serie verticale: Dal caos acquatico originario, dalla *massa confusa*, emerge secondo l'antica concezione alchimistica, la terra; su di essa si deposita l'aria, l'elemento "volatile" che si eleva dalla terra. Sopra a tutto [57] viene il fuoco, come sostanza "finissima": e precisamente come pneuma igneo,[58] il quale sfiora la sede degli dèi [59] (fig. 134; vedi anche figg. 166, 178 e 200).

Terza serie verticale: Questa serie è di natura concettuale, ideale; perciò contiene giudizi intellettuali. Gli elementi composti si dissolvono in elementi distinti che a loro volta si riducono al "semplice", dal quale si producono infine le quintessenze, le idee originarie semplici. L'etere è la quintessenza.[60]

Quarta serie verticale: Questa serie è esclusivamente psicologica. I sensi trasmettono la percezione; la *discretio intellectualis* corrisponde all'appercezione. Quest'attività sottostà alla *ratio*, all'*anima rationalis*, come facoltà suprema concessa da Dio agli uomini. L'"anima rationalis" ha sopra di sé soltanto la "res", che è il risultato di tutte le azioni (*effectus*) precedenti. Il *Liber Platonis quartorum* [61] dice a commento di questa "res" che è il

> Dio invisibile e immobile,[62] dalla cui volontà è creata l'intelligenza; e dalla volontà e dall'intelligenza [qui da intendersi come *intellectus*] viene l'anima semplice; e dall'anima nascono le nature distinte, da cui si generano quelle composte, e ciò dimostra che una cosa non è conoscibile se non attraverso quella che le è superiore. L'anima è però superiore alla natura, e la natura è conoscibile per mezzo suo,[63] ma l'intelligenza è superiore all'anima, e per mezzo suo è conoscibile l'anima, e l'intelligenza è conosciuta attraverso ciò che le è superiore, ed è circondata da Dio Uno, la cui qualità non può essere appresa.

Ecco il testo originale:

> ... Scias quod scientia antiquorum quibus appraeparatae sunt scientiae et virtutes, est quod res ex qua sunt res, est Deus invisibilis, et immobilis, cuius voluntate intelligentia condita est; et voluntate et intelligentia [64] est anima simplex; per animam sunt naturae discretae, ex quibus generatae sunt compositae, et indicant quod res non cognoscitur, nisi per suam superius. Anima vero est super naturam, et per eam cognoscitur natura, sed intelligentia est superior anima et per eam cognoscitur anima, et intelligentia(m) [65] noscit, qui [66] superior ea est, et circundat eam Deus unus, cuius qualitas apprehendi non potest.

L'autore aggiunge la citazione seguente, della quale però non ho potuto stabilire l'origine:

Il Filosofo nel libro dei Dialoghi ha detto: "Ho fatto il giro dei tre Cieli: quello delle nature composte, quello delle nature distinte e quello dell'anima. Quando però volli fare il giro del Cielo dell'intelligenza, l'anima mi disse: 'Non c'è strada che tu possa prendere.' Allora la natura mi attrasse e io ne fui attratto." [67] Il Filosofo non ha fatto questa osservazione per dare un nome alla scienza, ma perché voleva che le sue parole non mancassero di rivelare la forza che libera la creatura. Voleva farci riconoscere, in questo genere di opera, il procedimento inferiore per mezzo di quello superiore.

In questo antichissimo testo, che nella sua versione araba non può essere datato molto più tardi del decimo secolo, e che contiene elementi ancora più antichi, troviamo dunque una descrizione sistematica dei rapporti fra l'*opus alchemicum* e i paralleli processi filosofici e psicologici. Da ciò si può riconoscere chiaramente in che misura per questi pensatori i processi materiali, chimici, coincidessero con i fattori spirituali, psichici. Il nesso arrivava al punto che ciò che doveva essere estratto dalla materia veniva chiamato *cogitatio*, pensiero.[68] Questa strana concezione si potrebbe spiegare appunto col fatto che gli antichi filosofi sospettassero che nella materia erano proiettati dei contenuti psichici. E poiché esisteva un intimissimo rapporto tra l'uomo e il segreto della materia, non soltanto in Dorneus, che appartiene a un'epoca tarda, ma già nel *Liber quartorum* si trova formulata l'esigenza che l'"operatore", l'adepto, sia in certo qual modo all'altezza del suo compito, cioè che egli compia in sé stesso quel medesimo processo al quale vuol sottoporre la materia, "perché le cose vengono portate a compimento attraverso ciò che è loro simile". Perciò l'operatore deve "esser presente", partecipare all'opera ("oportet operatorem interesse operi"). "E se il ricercatore è lungi dall'aver somiglianza [con l'opera], egli non potrà ascendere a quell'altezza che ho indicato e non potrà [nemmeno] giungere a quella strada che porta alla meta." [69]

In virtù della proiezione si stabilisce un'"identità inconscia" tra la psiche dell'alchimista e la sostanza arcana o trasformante, cioè lo spirito racchiuso nella materia. Di conseguenza, il *Liber quartorum* raccomanda di usare, come recipiente per la trasmutazione, l'*occiput* (cioè la parte posteriore della scatola cranica umana) [70] (fig. 75), poiché in esso sono contenuti pensiero e intelletto [71] (fig. 135). Si ha bisogno infatti del cervello in quanto esso è l'abitacolo della "pars divina". Il testo continua:[72]

Fig. 134. Saturno, o Mercurius senex, viene cotto nel bagno, fin quando si leva da lui lo spirito, la colomba bianca (pneuma)
Trismosin, *Splendor solis* (1582)

Le cose si trasformano in intelletto con il tempo e con la sicura definizione, via via che le parti sono assimilate [l'una all'altra] nella composizione e nella forma. Il cervello, per la [sua] vicinanza all'anima razionale, deve essere assimilato all'amalgama, [mentre], come abbiamo detto, l'anima razionale è semplice:

Fig. 135. Il teschio come simbolo della *mortificatio* di Eva che rappresenta l'aspetto femminile della *prima materia*. Nel caso di Adamo l'arbor corrisponde al fallo (fig. 131); qui l'albero esce dalla testa di Eva *Miscellanea d'alchimia* (quindicesimo secolo)

L'ipotesi implicita in questo ragionamento è quella dell'azione causativa dell'analogia: in altri termini, come nella psiche la molteplicità delle percezioni sensoriali produce l'unità e la semplicità di un'idea, così l'acqua iniziale produce il fuoco, la sostanza eterea, ma non – ed è questo il punto decisivo – come pura analogia, bensì come *risultato dell'effetto esercitato dalla condizione mentale, spirituale, sulla materia*. Dice per questo Dorneus: "Nel corpo umano è celata una certa sostanza metafisica, nota soltanto a pochissimi, la quale nel suo intimo non ha bisogno di alcun medicamento, ma è essa stessa medicamento incorrotto." Questa medicina è, dice, "di triplice natura: metafisica, fisica e morale" ("morale" è ciò che oggi si chiamerebbe "psicologica"). "Da ciò – continua Dorneus – il lettore attento dedurrà che è necessario intraprendere il passaggio dalla metafisica alla fisica, procedendo filosoficamente." [73] Evidentemente questa medicina è la sostanza arcana, che Dorneus chiama in un altro passo anche *veritas*:

Nelle cose naturali è insita una certa verità che non può esser vista con occhi esterni, ma percepita dalla sola mente. I filosofi ne hanno fatto l'esperienza e scoperto che la sua forza è tale da far miracoli...[74] In questa [verità] consiste tutta l'arte di liberar lo spirito dalle sue catene, non altrimenti di come la mente, già lo abbiamo detto, dev'essere liberata [moralmente] dal corpo...[75] Come la fede fa miracoli nell'uomo, così questa forza, la *veritas efficaciae*, li fa nella materia. Questa verità è la forza suprema, è una inespugnabile fortezza, nella quale è custodita la pietra dei filosofi.[76]

Attraverso lo studio dei filosofi l'uomo acquista la capacità di ottenere la pietra. E la pietra è a sua volta l'uomo. Perciò Dorneus esclama: "Mutatevi da pietre morte in vive pietre filosofali!" [77] ed esprime così nel modo più chiaro l'identità tra ciò che è insito nell'uomo e ciò che è nascosto nella materia.

Nel suo "Recueil stéganographique" (p. 5) Béroalde de Verville dice:

Chi voglia talora trasformare la goccia di mastice e pressandola farne uscire una lacrima limpida, stia attento e vedrà al tempo prefisso uscire dalla dolce pressione del fuoco del soggetto filosofico una sostanza simile: perché non appena la sua nerezza viola sarà per la seconda volta eccitata,

susciterà qualcosa come una goccia o fiore o fiamma o perla, o un'altra similitudine di pietra preziosa, la quale varierà fino a scorrere in biancore chiarissimo, che poi potrà adornarsi di bei rubini, e pietre eteree, che sono il vero fuoco dell'anima e la luce dei Filosofi.

Da quanto abbiamo detto dovrebbe risultare con sufficiente chiarezza che fin dai tempi più antichi l'alchimia ha presentato due aspetti: da un lato il lavoro chimico pratico di laboratorio, dall'altro un processo psicologico, in parte conscio, vale a dire coscientemente psichico, in parte inconscio, proiettato e percepito nei processi di trasmutazione della materia.

Per iniziare l'opera non si richiedono grandi sforzi; basta affrontarla, come dice un testo,[78] "con animo libero e sgombro". Va però osservata una regola importante: e cioè che la "mente concordi con l'opera che dev'essere superiore a ogni altra".[79] Per giungere a questa *aurea apprehensio*, è necessario, dice un altro testo, spalancare bene gli occhi della mente e dell'anima, e osservare e conoscere per mezzo della luce interiore che Dio ha acceso fin dall'inizio nella natura e nei nostri cuori.[80]

Quindi, poiché la psiche dell'"artista" è strettamente legata all'opera non soltanto come mezzo, ma anche come causa e punto di partenza, si comprende perché si ponga tanto l'accento sulla condizione psichica e l'atteggiamento mentale dell'adepto. Dice Alfidius:[81] "Sappi che non potrai possedere questa scienza finché non avrai purificato per Dio la tua mente, cioè finché non avrai estinto nel tuo cuore ogni corruzione." Il tesoro della saggezza ermetica è basato, secondo l'*Aurora consurgens*, su quattordici virtù capitali e precisamente: salute, umiltà, santità, castità, forza,[82] vittoria, fede, speranza, amore (*caritas*), bontà (*benignitas*), pazienza, temperanza, un atteggiamento o un intendimento spirituali[83] e obbedienza.

Lo Pseudo-Tommaso di questo stesso trattato riporta una citazione che dice: "Purifica le orride tenebre della nostra mente",[84] e menziona come equivalente di questa citazione la frase dell'antico alchimista Senior, là dove questi parla di *nigredo* e *dealbatio*.[85] Le "tenebre della nostra mente" coincidono così in modo inequivocabile con la *nigredo*, con la nerezza (figg. 34, 48, 115 e 137); cioè l'autore sente o vive lo stato iniziale del processo alchimistico come identico alla sua condizione psicologica.

Un'altra antica fonte è costituita da Geber. Secondo il *Rosarium*, nel *Liber perfecti magisterii* [86] egli esige per l'*artifex* le seguenti premesse psicologiche e caratterologiche: dev'essere di mente sottilissima e disporre di una conoscenza sufficiente di metalli e minerali. Non deve invece avere uno spirito rigido e volgare, né essere avido e vorace o di carattere instabile e indeciso. Inoltre non deve avere fretta, né esser presuntuoso. Al contrario, dev'essere fermo nei suoi propositi, costante, paziente, mite, indulgente, misurato.

L'autore del *Rosarium* dice che chi vuol farsi iniziare a quest'arte e saggezza, non dev'essere arrogante, bensì pio, onesto, d'intelligenza profonda, umano, d'aspetto sereno e d'animo allegro. E continua: "Figlio mio, anzitutto io ti esorto a temere Dio che conosce la tua specie, e nel quale trova aiuto ogni solitario, chiunque sia.[87]

Particolarmente istruttivo è il modo nel quale Morienus introduce Khālid [88] all'arte:

Questa cosa che tu hai cercato così a lungo non può essere ottenuta o imposta con violenza o passione. Essa viene ottenuta soltanto con pa-

Fig. 136. Dio illumina l'*artifex*
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718)

zienza e umiltà e con un amore risoluto e perfettissimo. Dio concede infatti questa scienza divina e pura ai suoi fedeli e ai suoi servi, a coloro cioè cui ha deciso di concederla fin dall'originaria natura delle cose...[89] [Seguono alcune osservazioni che riguardano il modo di trasmettere l'arte ai discepoli.] Ed essi [gli eletti] non erano in grado di ritenere alcunché se non attraverso la forza che era stata concessa loro da Dio, e non potevano nemmeno più dirigere la mente se non sulla meta [90] che Dio aveva loro assegnato. Dio incarica infatti quelli dei suoi servi che egli ha intenzionalmente scelto (fig. 136) di cercare questa scienza divina, occultata agli uomini, e di conservarla. Questa è infatti la scienza che distoglie colui che la domina [cioè colui che la esercita] dalla miseria di questo mondo, e lo conduce alla conoscenza dei beni futuri.
Allorché il re chiese a Morienus perché preferisse vivere tra monti e deserti anziché nei monasteri, egli rispose: Non dubito che negli eremi e nelle comunità troverei maggiore riposo, mentre in monti e deserti trovo faticoso lavoro; ma nessuno che non abbia seminato raccoglie... Oltremodo stretto è l'accesso alla pace, e nessuno può giungervi se non attraverso l'afflizione dell'anima.[91]

A proposito di quest'ultima frase non si dimentichi che Morienus non parla a scopo genericamente edificante, bensì con esplicito riferimento all'arte divina e alla sua opera. In modo simile si esprime anche Michael Maier quando dice:[92]

Esiste nella chimica un certo corpo nobile (*lapis*) all'inizio del quale regna la miseria con aceto, alla fine invece diletto con allegria; così ho supposto che questo sarebbe successo anche a me: ossia che prima avrei dovuto patire difficoltà, tristezza e disgusto, ma che infine mi sarebbe stato dato di vedere tutte le cose più gioiose e più leggere.

Questo stesso autore conferma anche che "la chimica incita l'artefice alla meditazione dei beni celesti" (*ibid.*, p. 144) e che colui che è stato iniziato da Dio a questi misteri "respinge lontano da sé tutte le cure inessenziali quali mangiare e vestirsi, e si sente come rinato" (*ibid.*, p. 145).

Le difficoltà e l'afflizione che si incontrano all'inizio dell'opera dovrebbero ancora una volta coincidere con la *nigredo*, così come le "orride tenebre della mente" delle quali parla l'*Aurora consurgens*; e queste a loro volta corrispondono bene all'*afflictio animae* menzionata da Morienus. L'espressione con la quale egli caratterizza l'atteggiamento dell'adepto, *amor perfectissimus*, denota un'eccezionale dedizione all'opera. Se questa *seria meditatio* non è pura millanteria – e non abbiamo nessuna ragione per supporlo –,

dobbiamo immaginare che gli antichi adepti effettuassero la loro opera con una concentrazione inusitata, anzi con vero fervore religioso (vedi oltre). Naturalmente una tal devozione è atta a proiettare valori e significati sull'oggetto dell'indagine tanto appassionata, e tende a caricarlo di forme e di figure aventi la loro origine anzitutto nell'inconscio del ricercatore.

3. *Meditazione e immaginazione*

In favore della concezione or ora esposta, parla il modo singolare, degno di nota, in cui gli alchimisti usano i termini *meditatio* e *imaginatio*. Il *Lexicon alchemiae* di Ruland, che risale al 1612, definisce la *meditatio* nel modo seguente:[93] "La parola 'meditatio' viene usata quando si ha un intimo colloquio con qualcuno, che rimane però invisibile, come con Dio quando lo si invoca, o con sé stessi o col proprio angelo buono" (fig. 137). Questo "intimo colloquio" è un fatto ben noto allo psicologo – è infatti una parte essenziale della tecnica del confronto con l'inconscio.[94] La definizione di Ruland dimostra però al di là di ogni dubbio che quando gli alchimisti parlano di *meditari*, non intendono affatto un semplice riflettere, bensì un dialogo interno, e quindi un rapporto vivo con la voce dell'"altro" che risponde in noi, dunque dell'inconscio. Quando perciò la massima ermetica citata più sopra: "E come tutte le cose vengono dall'Uno attraverso la meditazione dell'Uno" usa il concetto di meditare, esso va certamente inteso in quest'accezione alchimistica, come un dialogo creativo, in virtù del quale le cose passano da uno stato potenziale inconscio a uno stato manifesto. Così leggiamo in un trattato di Philalethes:[95] "Ma soprattutto miracoloso è che la nostra pietra, benché sia già perfetta e in grado di impartire tintura perfetta, si abbassi nuovamente di sua volontà; e mediti una nuova volatilità, prescindendo da qualsiasi manipolazione."[96] Ciò che si intenda per volatilità meditata, lo apprendiamo poche righe dopo, dov'è detto: "Volontariamente essa si liquefarà... e per ordine di Dio sarà dotata di spirito che volerà verso l'alto, portando la pietra con sé."[97] "Meditare" significa dunque che, per mezzo di un colloquio con Dio, nuovo spirito affluirà nella pietra, cioè che questa si spiritualizzerà, volatizzerà o sublimerà sempre di più (fig. 178). La stessa cosa scrive anche Khunrath:[98]

Perciò studia, medita, suda, lavora, cucina... e ti sarà aperto un getto salutare che fluisce dal cuore del figlio del grande mondo, un'acqua che ci è data dal figlio stesso del grande mondo e che sgorga dal suo corpo e dal suo cuore, affinché sia per noi una vera Naturale Aqua Vitae...

Allo stesso modo, la "meditatio caelestium bonorum" sopra menzionata va concepita nel senso di un rapporto dialettico vivo con certe dominanti dell'inconscio. Ne troviamo un'eccellente conferma nel trattato d'un alchimista francese del diciassettesimo-diciottesimo secolo. Egli dice letteralmente:[99]

Quante volte li vidi [i *Sacerdotes Aegyptiorum*] commossi e pieni di gioia perché avevo compreso; come affettuosamente mi baciavano perché afferravo realmente e facilmente le ambiguità di un paradossale insegnamento. Quante volte si lasciavano indurre dal piacere delle belle scoperte ch'io facevo riguardo alle figure di quelle complesse antiche teorie, a mostrare ai miei occhi e alle mie dita il vaso ermetico, la salamandra (fig. 138; vedi anche figg. 129, 130), la luna piena e il sole nascente.

Fig. 137. Alchimista in meditazione allo stato di *nigredo*, al principio dell'opera
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

Fig. 138. Lo spirito mercuriale della *prima materia* in forma di salamandra che "se la spassa" nel fuoco
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

Benché questo racconto, più che una confessione, sia una descrizione dell'età dell'oro dell'alchimia, ciò nonpertanto ci dice come l'alchimista immaginasse la struttura psicologica del suo "opus". Il rapporto con le potenze invisibili della psiche costituiva il vero e proprio segreto del magistero. Per esprimere questo segreto, gli antichi Maestri ricorrevano volentieri alla forma dell'allegoria. Uno dei più antichi monumenti di questo genere, che esercitò un'influenza considerevole sulla letteratura successiva, è la *Visio Arislei*,[100] il cui carattere denota una stretta affinità con le serie di visioni a noi note dalla psicologia dell'inconscio (vedi oltre).

Ho già detto che, come la *meditatio*, anche il concetto di *imaginatio* ha una sua importanza particolare nell'"opus" alchimistico. Ci siamo già imbattuti in quel notevole passo del *Rosarium* dal quale

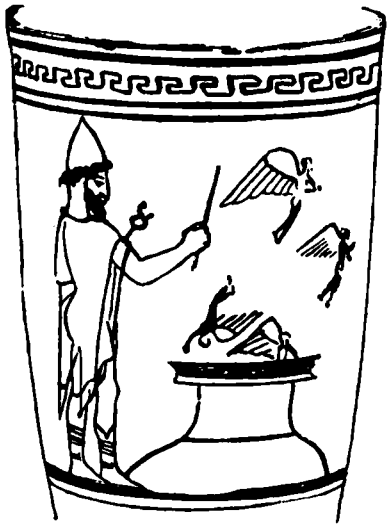


Fig. 139. Mercurio fa sorgere per magia da un'urna funeraria l'anima alata
Vaso funerario attico

abbiamo appreso che l'opera dev'essere eseguita con la giusta "imaginatio"; un'altra citazione ci ha insegnato inoltre come la contemplazione contribuisca a far crescere l'albero filosofico (figg. 131 e 135). Ora, il *Lexicon* di Ruland ci aiuta nuovamente a comprendere cosa l'alchimista intenda per "imaginatio".

Dice Ruland infatti:[101] "L'immaginazione è l'astro nell'uomo, il corpo celeste o superceleste." Questa sorprendente definizione getta una luce tutta particolare sui processi fantastici collegati all'"opus": non dobbiamo cioè immaginare affatto che si tratti di spettri immateriali, come siamo soliti concepire le immagini fantastiche, bensì di qualcosa di corporeo, di un corpus sottile (fig. 139) di natura semispirituale. In un'epoca nella quale non esisteva ancora una psicologia empirica dell'anima, necessariamente regnava un simile concretismo; poiché tutto ciò che era inconscio era, se attivato, proiettato sulla materia, veniva cioè incontro all'uomo dall'esterno. Si trattava in certo qual modo di un fenomeno ibrido, per metà fisico e per metà spirituale, di una concretizzazione, come se ne incontrano frequentemente nella psicologia dei primitivi. L'"imaginatio" o

l'immaginare è dunque anche un'attività fisica, che si inserisce nel ciclo delle trasformazioni materiali che determina e da cui a sua volta viene determinata. In questo modo l'alchimista entrava in rapporto non solo con l'inconscio, ma direttamente anche con la sostanza che sperava di poter trasformare per mezzo dell'immaginazione. La strana espressione "astrum" è un termine paracelsiano, e in questo contesto significa qualcosa come "quintessenza".[102] "Imaginatio" è *dunque un estratto concentrato di forze vive, tanto corporee quanto psichiche*. Diventa così comprensibile anche l'esigenza che l'"artista" sia di costituzione fisica sana; egli lavora infatti con e mediante la propria quintessenza, ed è egli stesso la condizione indispensabile del suo esperimento. Continua però a rimanere oscuro, proprio per questo miscuglio di fisico e psichico, se le trasformazioni ultime del processo alchimistico vadano ricercate maggiormente in campo materiale o in campo spirituale. La domanda in effetti è mal posta: a quei tempi non si trattava di alternativa; esisteva piuttosto un regno intermedio tra materia e spirito: cioè un regno psichico di corpi sottili [103] aventi la proprietà di manifestarsi in forma sia spirituale sia materiale. Soltanto questo modo di vedere rende comprensibile le assurdità dei ragionamenti alchimistici. Naturalmente questo regno intermedio di corpi sottili cessa di colpo di esistere qualora si tenti di indagare la materia in sé e per sé, prescindendo da qualsiasi proiezione; e rimane nell'ambito della non-esistenza finché noi crediamo di sapere qualcosa di definitivo sulla materia e sull'anima. Ma se viene il momento in cui la fisica sfiora "regioni inesplorate, inesplorabili", e contemporaneamente la psicologia è costretta ad ammettere che esistono altre forme d'esistenza psichica al di fuori delle acquisizioni personali della coscienza, in cui cioè anche la psicologia cozza contro un'oscurità impenetrabile, allora quel regno intermedio ritorna in vita, e il fisico e lo psichico si fondono una volta di più in un'unità indivisibile. Oggi ci siamo già molto avvicinati a questa svolta.

Queste riflessioni e altre simili sono indispensabili qualora si voglia capire, almeno entro certi limiti, lo strano e particolare linguaggio concettuale degli alchimisti. Parlare oggi, come si faceva un tempo, di "errore" dell'alchimia è inattuale, poiché il suo aspetto psicologico pone la scienza dinanzi a nuovi compiti. Esistono nell'al-

chimia *problemi decisamente moderni*, che si situano in un ambito diverso da quello della chimica.

Il concetto di "imaginatio" è sicuramente una delle chiavi più importanti, forse la più importante, per comprendere l'"opus". L'anonimo autore del trattato De *sulphure*,[104] nel punto in cui cerca di comunicare ciò che gli antichi non avevano fatto (dare cioè un chiaro accenno del segreto dell'arte), parla di facoltà immaginativa dell'anima. L'anima regna, dice, al posto di Dio ("sui locum tenens seu vice Rex est") e dimora nello spirito di vita, nel sangue puro. Essa domina la mente,[105] e questa il corpo. L'anima opera (*operatur*) nel corpo; ma la parte maggiore della sua funzione (*operatio*) si svolge al di fuori del corpo. (Potremmo aggiungere a mo' di commento: nella proiezione.) Questa qualità, continua l'anonimo, è divina, poiché la saggezza divina è solo parzialmente racchiusa nel corpo del mondo; per la maggior parte sta fuori di esso, e immagina cose ben più elevate di quelle che il corpo del mondo può concepire. E queste cose son fuori della natura: sono i segreti propri di Dio. L'anima ne è un esempio: anch'essa immagina molte profondissime cose al di fuori del corpo, similmente a Dio. È vero che quanto l'anima immagina avviene nella mente soltanto;[106] mentre quanto immagina Dio avviene nella realtà. "L'anima però ha il potere assoluto e indipendente (*absolutam separatam potestatem*) di fare cose diverse (*alia facere*) da quelle che il corpo può concepire. Ma essa ha, quando vuole, il massimo potere sul corpo; in caso contrario la nostra filosofia sarebbe vana... Tu puoi concepire cose più grandi, poiché noi ti abbiamo spalancato le porte."

4. *Anima* e corpo

Il passo citato or ora ci consente alcune preziose intuizioni circa il modo di pensare alchimistico. In questo testo l'anima è evidentemente un'*anima corporalis* (figg. 91 e 208) che dimora nel sangue. Essa corrisponderebbe quindi all'inconscio, intendendo quest'ultimo come il fenomeno psichico che media tra la coscienza e le funzioni fisiologiche del corpo. Nella scala tantrica dei *chakra* [107] quest'"anima" sarebbe localizzata sotto il diaframma. D'altro canto essa è il luogotenente, il viceré di Dio, l'analogo del Deus Creator. Esistono persone che sentono continuamente il bisogno di porre accanto o

sopra l'inconscio, che esse non sono in grado di concepire altrimenti che come un subconscio, una supercoscienza. Ipotesi siffatte non turbano i nostri filosofi; secondo la loro dottrina, infatti, dottrina che ha anticipato la moderna problematica psicologica dei contrari, ogni forma elementare d'esistenza contiene anche il suo interno opposto. A questo riguardo è importante quanto il nostro autore dice a proposito dell'elemento aria:[108]

L'aria è un elemento puro e incorrotto, nel suo genere il più degno, particolarmente leggero e invisibile, ma internamente pesante, visibile e solido. In essa è incluso lo spirito dell'Altissimo, il quale prima della creazione aleggiava sulle acque, secondo la testimonianza delle Sacre Scritture: "E volava sulle ali dei venti."[109] In questo elemento attraverso l'immaginazione del fuoco sono integrate tutte le cose.

Naturalmente, per comprendere affermazioni di questo genere, dobbiamo metter da parte tutto ciò che noi moderni sappiamo della natura dei gas, e vedere in esse qualcosa di puramente psicologico: si tratta infatti della proiezione di coppie di opposti, quali leggero-pesante, visibile-invisibile ecc. Ora, l'identità degli opposti è caratteristica di ogni dato psichico in stato inconscio. Così l'*anima corporalis* è allo stesso tempo anche *spiritualis*, e il nucleo solido, pesante, dell'aria, è in pari tempo lo *spiritus creator* che aleggia sulle acque. E come nello spirito creatore son contenute le "immagini di tutte le creature", così tutte le cose sono "immaginate" o "figurate" nell'aria "dal potere del fuoco": da un lato perché il fuoco circonda il trono di Dio e dal fuoco sono creati, cioè "immaginati" per infusione dell'anima ignea nel soffio vitale,[110] gli angeli e, in ordine e qualità decrescenti, tutte le altre creature; dall'altro lato probabilmente perché il fuoco distrugge tutte le cose composte e ne restituisce le immagini all'aria in forma di fumo.

L'anima dunque, dice il nostro autore, è soltanto in parte attaccata al corpo, come anche Dio è racchiuso soltanto in parte nel corpo del mondo. Se spogliamo quest'affermazione del suo carattere metafisico, essa significa che l'anima, la psiche, è soltanto in parte identica al nostro essere empiricamente coscienti; per il resto essa si trova in stato proiettato, e in tale stato essa immagina o raffigura le cose più grandi (*maiora*) che il corpo non può afferrare, ossia tradurre nella realtà. Queste *maiora* corrispondono alle *altiora* dell'immaginazione di Dio creatrice del mondo, le quali però, proprio

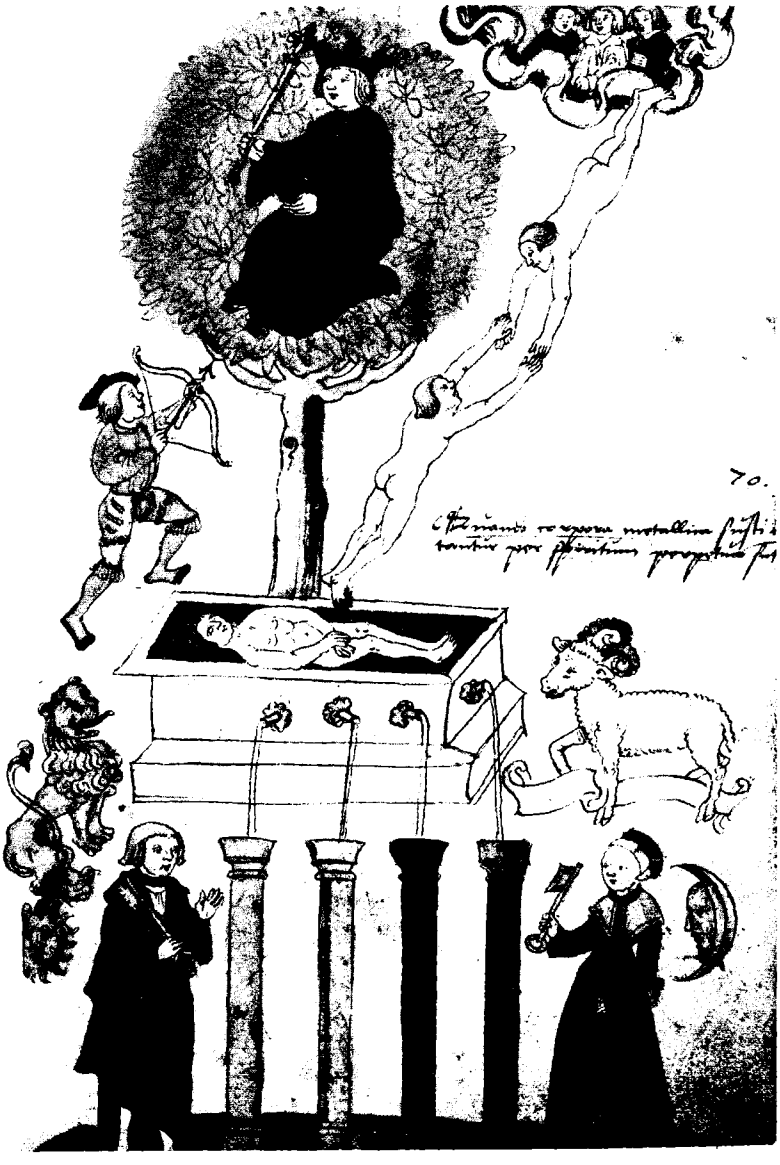


Fig. 140. L'*artifex* con la sua *soror mystica* che tengono le chiavi dell'opera. Essi rappresentano Sol e Luna
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

perché immaginate da Dio, diventano subito sostanziali e non permangono in uno stato di realtà potenziale come i contenuti dell'inconscio. Che con questa attività dell'anima *extra corpus*, fuori del corpo, si intenda l'"opus" alchimistico, risulta chiaramente dall'osservazione che l'anima ha il massimo potere sul corpo, e che se così non fosse, tutta l'arte regia o filosofia sarebbe vana. "Tu puoi – dice il nostro autore – concepire cose più grandi": perciò il tuo corpo può realizzarle, anche se con l'aiuto dell'arte e *Deo concedente*, formula costante dell'alchimia.

L'"imaginatio", come la intendevano gli alchimisti, è in effetti una chiave che apre le porte del segreto dell'"opus" (fig. 140): ora noi sappiamo che si tratta di rappresentare e realizzare quelle "maiora" che l'anima, in rappresentanza di Dio, immagina creativamente ed *extra naturam* – in termini moderni: di realizzare quei contenuti inconsci [111] che sono "extra naturam", non sono cioè dati nel nostro mondo empirico, e sono dunque un a priori di natura archetipica. Il luogo o il mezzo della realizzazione non sono né la materia, né lo spirito, bensì quel regno intermedio di realtà sottile che può essere sufficientemente espressa soltanto dal simbolo. Il simbolo non è né astratto né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreale. Esso è sempre l'uno e l'altro: è *non vulgi*, è l'interesse aristocratico "cuiuslibet sequestrati", d'un appartato, d'un distaccato, d'un prescelto e predestinato da Dio fin dall'inizio dei tempi.

Fig. 141. L'*artifex* con libro e altare; sullo sfondo: un campo di grano come allegoria dell'*opus*, e la *coniunctio* vivificante di sole e luna
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

TAVOLA 9

L'anima Mercurii. L'alchimia ha applicato al Mercurio il motivo gnostico del principio femminile, per metà donna e per metà serpente

Solidonius (diciottesimo secolo), Parigi, Bibliothèque de L'Arsenal

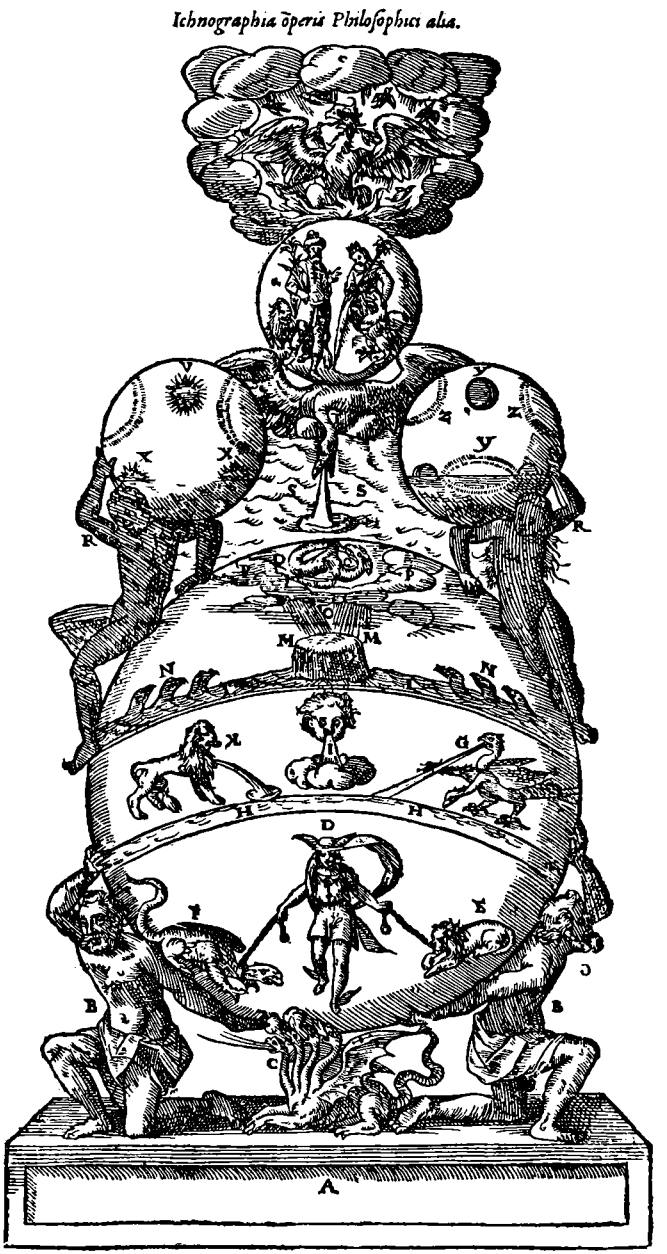


Fig. 142. La sequenza delle fasi del processo alchimistico
Libavius, *Alchymia* (1606)

In una "explicatio locorum signatorum", Libavius ci dà la seguente "spiegazione" della figura 142:

A Piedestallo o fondamento: immagine della terra.
B Due giganti o Atlanti che, inginocchiati sulla base, sorreggono con le mani, da destra e da sinistra, una sfera.
C Drago a quattro teste, dal cui alito nasce la sfera. I quattro gradi del fuoco: dalla prima bocca esce aria, dalla seconda fumo sottile, dalla terza fumo e fuoco, dalla quarta fuoco puro.
D Mercurio con una catena d'argento alla quale son legati due animali.
E Il leone verde.
F Drago con una testa sola. - E e F significano la stessa cosa: il fluido mercuriale che è la *materia prima* della pietra.
G Un'aquila argentea a tre teste, le cui due teste reclinate sembrano appassite, mentre la terza sputa acqua bianca e fluido mercuriale nel mare indicato con H.
I L'immagine del vento esalante *spiritus* nel mare sottostante.
K La figura del leone rosso dal cui petto fluisce sangue rosso nel mare sottostante; perché il mare dev'esser colorato quasi fosse un misto di argento e oro, oppure di bianco e rosso. L'immagine viene riferita a corpo, anima e spirito da coloro che fin dall'inizio ricercano tre (princìpi), oppure al sangue del leone o al vischio dell'aquila. Poiché essi postulano tre (princìpi), hanno un Mercurio duplice. Coloro che ne postulano due, hanno un solo Mercurio, derivato da un cristallo o dal metallo immaturo dei filosofi.
L Una corrente d'acqua nera, come nel caos, che rappresenta la *putrefactio*, dalla quale si erge un monte nero alla base e bianco sulla vetta, e dalla vetta sgorga una fonte argentea. Perché tale è l'immagine della prima dissoluzione e coagulazione, e della seconda dissoluzione che ne consegue.
M Il monte suddetto.
NN Teste di corvi neri che sbucano dal mare.
O Pioggia argentea che cade dalle nubi sulla vetta del monte. Ciò indica ora il nutrimento e l'abluzione del Lato mediante l'Azoch, ora la seconda dissoluzione, per mezzo della quale l'elemento aria viene estratto dalla terra e dall'acqua (la terra è una forma del monte; l'acqua, il liquido marino summenzionato).
P Le nubi dalle quali (cadono) rugiada o pioggia e il liquido nutritivo.
Q Visione del cielo, nel quale giace un drago che divora la propria coda: è l'immagine della seconda coagulazione.
RR Un Etiope e un'Etiope sorreggono due sfere laterali più elevate. Sono seduti sulla sfera più grande e rappresentano la nerezza della seconda operazione nella seconda putrefazione.

S Un mare di puro argento, che rappresenta il fluido mercuriale grazie al cui intervento si uniscono le tinture.

T Rappresenta un cigno che nuota sul mare e che sputa dal becco un liquido lattiginoso. Questo cigno è l'elisir bianco, la calce bianca, l'arsenico dei filosofi, l'elemento comune ai due fermenti. Con il dorso e con le ali il cigno deve sorreggere la sfera superiore.

V Eclissi solare.

XX Il sole che cala nel mare, cioè nell'acqua mercuriale in cui deve fluire anche l'elisir. Da ciò nasce la vera eclissi solare, ai due lati della quale bisogna rappresentare un arcobaleno per indicare la "coda di pavone" che apparirà poi nella coagulazione.

YY Eclissi lunare, anch'essa caratterizzata ai due lati da un arcobaleno, e (da un altro arcobaleno) nella parte più bassa del mare, in cui deve tuffarsi la luna. Questa è l'immagine della fermentazione bianca. Ma tutti e due i mari devono essere piuttosto scuri.

Z La luna che scivola nel mare.

a Il Re, vestito di porpora con una corona d'oro, ha vicino a sé un leone d'oro. In mano la Regina tiene un giglio bianco, il Re un giglio rosso.

b La Regina con una corona d'argento che accarezza un'aquila bianca o argentea accanto a lei.

c Una fenice che s'incenerisce sulla sfera; dalle ceneri si levano in volo molti uccelli d'argento e d'oro. È il segno della moltiplicazione e dell'aumento.

Note

[1] Dice Evola (pp. 28 sg.): "La costituzione spirituale dell'uomo dei cicli di cultura pre-moderna era tale che ogni percezione fisica aveva simultaneamente una componente psichica, che la 'animava', aggiungendo alla nuda imagine un 'significato' e in pari tempo uno speciale e potente tono emotivo. È così che l'antica fisica era in pari tempo una teologia e una psicologia trascendentale: per i lampeggiamenti che d'infra la materia dei sensi corporei venivano dalle essenze metafisiche. La scienza naturale era simultaneamente una scienza spirituale, e i molti sensi dei simboli raccoglievano i vari aspetti di una conoscenza unica."

[2] *Rosarium philosophorum*, p. 231: "Et ille dicitur lapis invisibilitatis, lapis sanctus, res benedicta."

[3] Maier, *Symbola aureae mensae* (Francoforte 1617) p. 386: "... non parvis sumptibus illam invenere artem, qua non ars dignior ulla est, Tingendi Lapidem Aetherium..." (Si riferisce a Marcellus Palingenius, *poeta et sacerdos*).

[4] "Omnes receptae spernendae sunt in arte", come dice il *Rosarium*, p. 223.

[5] Abtala Jurain Filii Jacob Juran, *Hyle und Coahyl. Aus dem Aethiopischen ins Lateinische, und aus dem Lateinischen in das Teutsche übergesetzt von Johann Elias Müller* (Amburgo 1732) cap. 8, pp. 52 sgg., "La creazione", e cap. 9, pp. 54 sgg., "I cieli". Il testo non è affatto antico, e mostra tutti i segni del periodo di

decadenza (diciottesimo secolo). Devo al prof. Th. Reichstein (Basilea) la conoscenza di questo libretto.

[6] [1 *Stübchen* = circa 3 litri e mezzo.]

[7] *Rosenoble* = moneta d'oro inglese del quindicesimo-sedicesimo secolo.

[8] Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, in *Theatrum chemicum* (1602) vol. 1, pp. 164 sgg. Analogamente Philalethes, *Introitus apertus...*, in *Musaeum hermeticum*, p. 687: "Terra enim germinandi avida aliquid semper fabricat, interdum aves aut bestias reptiliaque et in vitro conspicere imaginabere..." L'uomo in cattedra indubbiamente si riferisce a una visione di Ermete, così come è descritta nell'antico trattato *Senioris Zadith filii Hamuelis Tabula Chymica* (Francoforte 1605?) pp. 1 sgg. (fig. 128). Senior fu uno studioso arabo del decimo secolo. La figura qui descritta del vecchio saggio, che tiene sulle ginocchia il libro dei segreti, è passata sul frontespizio del *Poliphile* (fig. 4). La più antica visione di questo genere dovrebbe essere quella di Crates. Il *Libro di Crates* è stato tramandato in arabo, e la sua forma attuale sembra risalire al nono secolo, ma il contenuto è perlopiù di origine greca ed è quindi considerevolmente più antico. La traduzione di Berthelot (1893, vol. 3, pp. 46 sgg.) è la seguente: "Vidi poi un vecchio, il più bello degli uomini, seduto in una cattedra; era vestito di abiti bianchi e teneva in mano una tavola [marmorea] sulla quale era posto un libro [in manibus extentis super genua sua, tabulam marmoream extractam ab ea (statua respective cathedra), Senior, *op. cit.*, p. 4]... Quando chiesi chi era quel vecchio, mi risposero: 'È Ermete Trismegisto, e il libro davanti a lui è uno di quelli che contengono la spiegazione dei segreti ch'egli ha nascosto agli uomini.' "

[9] Hoghelande, *op. cit.*, p. 199.

[10] Sendivogius, *Novum lumen...*, in *Musaeum hermeticum*, p. 574.

[11] Lullius, *Compendium...*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 875.

[12] Dorneus, *Speculativa philosophia...*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 275.

[13] Hoghelande, *op. cit.*, p. 150.

[14] Vedi *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 884.

[15] Testo del passo essenziale: "... quasi Materia Hypostatica fingit se in aquam demersum per illusionem..." L'illusione può riferirsi tanto a "demergere" quanto a "fingere". Poiché la prima delle due possibilità non ha senso, ho scelto la seconda.

[16] Nazari, *Della tramutazione metallica sogni tre* (Brescia 1599). Un "carmen" di Josephus Avantius a proposito di quest'autore dice: "Somnia credentur vix; non tamen omnia falsa, Quae tali fuerint praemeditata viro."

[17] Vedi *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 146 sgg.

[18] Vedi Berthelot (1893) vol. 3, pp. 319 sg.

[19] Vedi le mie osservazioni in *Le visioni di Zosimo* (1938/1954).

[20] Sendivogius, *Parabola*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, pp. 474 sg. Khunrath, *Von hylealischen... Chaos*, p. 42, scrive: "[L']*habitaculum Materiae Lapidis* cabalistico, che inizialmente fu rivelato dall'alto per ispirazione divina e speciale rivelazione (entrambe con e senza intermediari, tanto nella veglia quanto nel sonno o in sogno)."

[21] Ventura, *De ratione conficiendi lapidis*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 256.

[22] Khunrath, *op. cit.*, pp. 184 sg.

[23] Analogamente Hoghelande, *op. cit.*, p. 154; *Turba* (a cura di Ruska), p. 155. 8; *Musaeum hermeticum*, pp. 8, 55, 75 e 212; Dorneus, *Physica Trismegisti*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 413.

[24] Hoghelande, *op. cit.*, p. 194. Hoghelande rinvia a *Turba* XXXIX (vedi Ruska, p. 147. 2): "Maius est, quam quod ratione percipiatur [nisi] divina inspiratione."

[25] Hoghelande, *op. cit.*, p. 205.

[26] Sendivogius, *Novum lumen...* cit., p. 577: "... Materia prima, quam solus Deus scit."

[27] Khunrath, *op. cit.*, pp. 71 sg. Si noti l'implicita allusione al Logos (Giovanni, 1. 9-11).

[28] Anonymus, *Instructio de arbore*, in *Theatrum chemicum*, vol. 6, p. 168.

[29] "Quaeso, oculis mentis hanc grani triticei arbusculam secundum omnes suas circumstantias aspice, ut arborem Philosophorum, eodem modo plantare... quaeas."

[30] *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 472: "Ex alijs numquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex teipso fiat unum."

[31] Probabile riferimento alla *Tabula smaragdina* (a cura di Ruska, p. 2): "Et sicut omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae" ecc. Donde anche l'esigenza che il "lavorante" non abbia grossi difetti fisici, mutilazioni ecc. Vedi Geber, *Summa perfectionis*, in *De alchemia* (Norimberga 1541) lib. 1: "Si vero fuerit artificis corpus debile et aegrotum, sicut febrientium, vel leprosorum corpora, quibus membra cadunt, et in extremis vitae laborantium, et iam aetatis decrepitae senum, ad artis complementum non perveniet. His igitur naturalibus corporis impotentijs impeditur artifex in intentione sua." Un analogo concetto si trova in un'altra antica fonte, i *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei*, in *Ars chemica*, cap. 1, p. 11: "Ecce vobis exposui, quod celatum fuerat, quoniam opus vobiscum, et apud vos est, quod intus arripiens et permanens in terra vel in mari habere potes."

[32] Vedi *Artis auriferae*, vol. 2, pp. 244 sgg. Ruska (1931, p. 342) fa risalire il *Rosarium* alla metà del quindicesimo secolo.

[33] "Pone ergo mentem tuam super salem, nec cogites de alijs. Nam in *ipsa sola* occultatur scientia et arcanum praecipuum et secretissimum omnium antiquorum Philosophorum." Mangetus (*Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 95) reca "ipsa sola"; così pure la prima edizione del *Rosarium philosophorum, secunda pars alchemiae de lapide philosophico* ecc. del 1550, nonché l'edizione del 1593. Purtroppo non ho avuto accesso ai manoscritti.

[34] Vedi il "sal sapientiae" che, secondo un antico rito battesimale, era somministrato al battezzando.

[35] Khunrath, *op. cit.*, pp. 257, 260 e 262.

[36] *Ibid.*, p. 258.

[37] Vedi *Artis auriferae*, vol. 2, pp. 214 sgg.: "Et vide secundum naturam, de qua regenerantur corpora in visceribus terrae. Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam."

[38] *Ibid.*, p. 243: "Et invenitur in omni loco, et in quolibet tempore, et apud omnem rem, cum inquisitio aggravat inquirentem."

[39] Canonicus S. Pauli Londinensis, Archiater Gregorii IX PP., morto verso il 1252 (Ferguson, vol. 2, pp. 270 sg.).

[40] Vedi *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 444.

[41] "Parmenides... qui me primum retraxit ab erroribus, et in rectam viam direxit" (Bernardus Trevisanus, *Liber de alchemia*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 795).

[42] Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, pp. 213 sg.

[43] *Ibid.*, p. 206.

[44] Zacharius, *Opusculum philosophiae naturalis*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, pp. 813 e 815 sg.

[45] Richardus Anglicus, *Correctorium alchymiae*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 451.

[46] *Ibid.*, p. 459.

[47] Vedi *Theatrum chemicum*, vol. 1.

[48] Dorneus, *Philosophia chemica*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 485: "Verum forma quae hominis est intellectus, initium est, medium, et finis in praeparationibus: et ista denotatur a croceo colore, quo quidem indicatur hominem esse maiorem formam et principalem in opere spagirico." La *forma* agisce mediante *informatio* (chiamata anche *fermentatio*). "Forma" è identica a "idea". Oro, argento ecc. sono forme della materia ed è perciò che, qualora si riesca a imprimere la forma aurea (*impressio formae*) alla *informis massa*, ovvero al caos, alla *prima materia*, si può fabbricar l'oro.

[49] Vedi *Theatrum chemicum*, vol. 5, pp. 114 sgg.

[50] *Ibid.*, p. 137.

[51] Il libro dice "quid separetur et praeparetur". La *separatio* o *solutio* si riferisce alla decomposizione negli elementi della materia iniziale.

[52] Il testo dice: "... Liber in exaltatione animae, cum sit separatio naturae, et ingenium in conversione sua a materia sua." L'*anima* è separata dal corpo (*separatio*). In quanto *ingenium*, essa è la sua caratteristica essenziale o "anima", la cui natura materiale dev'essere trasformata.

[53] "Est sicut praeparatio totius, et conversio naturae ad simplex... et necesse est in eo elevari ab animalitate, plus quam natura, ut assimuletur praeparation(e) ipsis intelligentiis, altissimis, veris." All'intelletto spetta dunque l'opera principale: e cioè la sublimazione fino al suo massimo grado, dove la natura si trasforma nella "cosa semplice" la quale, conformemente alla propria specie, è affine agli spiriti, agli angeli e alle idee eterne. A questo stadio massimo corrisponde nella seconda serie il fuoco, "qui est super omnia elementa, et agit in eis"; nella terza serie, la forma eterea della natura trasmutata e nella quarta, la meta dell'intero processo.

[54] Questa serie è preceduta dall'osservazione: "Vel si potes illas [scl. exaltationes] comparare elementis."

[55] "Rationi vere dirigenti ad veritatem."

[56] Gli *effectus* si riferiscono agli stadi precedenti del processo di trasformazione.

[57] Ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ (Il fuoco ha il posto più alto): Diogene Laerzio, *De vitis philosophorum*, VII. 1 (su Zenone).

[58] Teoria stoica.

[59] Anche in Lattanzio (*Institutiones*, VII. 12) l'anima ha una natura luminosa e ignea.

[60] Aristotele, *De coelo*, I. 3 e *Meteorologica*, I. 3.

[61] *Liber Platonis quartorum*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, pp. 144 sgg.

[62] In Aristotele (*Meteorologica*, XII. 7) Dio è un'essenza eterna e immutabile.

[63] Questa è anche la concezione di Fechner (*Elemente der Psychophysik*, Lipsia 1889, vol. 2, p. 526): "Ciò che è psichicamente unitario e semplice è associato alla molteplicità fisica, mentre la molteplicità fisica psichicamente si contrae nell'unitario, nel semplice o nell'ancora più semplice."

[64] Anziché "intelligentiae".

[65] Anziché "intelligentia".

[66] Anziché "et quid".

[67] Dice il testo originale (*Liber Platonis quartorum*... cit., p. 145): "Circuivi tres coelos, scilicet coelum naturae compositae, coelum naturae discretae et coelum animae. Cum autem volui circumire coelum intelligentiae, dixit mihi anima, non habes illuc inter, et attraxit me natura et attractus sum."

[68] *Ibid.*, p. 144: "Sedentes super flumina Eufrates, sunt Caldei... priores, qui adinvenerunt extrahere cogitationem."

[69] *Ibid.*, p. 137.

[70] "Si utaris opere exteriori, non utaris nisi occipitio capitis, et invenies" (*ibid.*, p. 124). Quest'ipotesi è da me avanzata con riserva, perché non mi è stato ancora possibile consultare il testo arabo.

[71] "Os capitis est mundum et est... minus os, quod sit in (h)omine (testo: nomine), et vas mansionis cogitationis et intellectus..." (*ibid.*).

[72] "Res convertuntur per tempus ad intellectum per certitudinem, quantum partes assimulantur in compositione et in forma. Cerebrum vero propter vicinitatem cum anima rationali permixtioni oportuit assimulari, et anima rationalis est simplex sicut diximus."

[73] Dorneus, *Speculativa philosophia...*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 265.

[74] *Ibid.*, p. 298.

[75] *Ibid.*, p. 264.

[76] *Ibid.*, p. 266.

[77] *Ibid.*, p. 267: "Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos."

[78] Joannes a Mehung (Jean de Mehun, nato tra il 1250 e il 1280), *Demonstratio naturae*, in *Musaeum hermeticum*, p. 157: "... liberi vacuique animi".

[79] Thoma Nortonus Anglus, *Tractatus chymicus*, cap. 6, in *Musaeum hermeticum*, p. 519: "Nam mens ejus cum opere consentiat..."

[80] Vedi *Aquarium sapientum*, in *Musaeum hermeticum*, p. 107.

[81] *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 10, quinta parabola, pp. 90 e 92, "De domo thesauraria": "Et Alfidius: Scito quod hanc scientiam habere non poteris, nisi mentem tuam Deo purifices, hoc est in corde omnem corruptionem deleas."

[82] Dice il testo (*ibid.*, p. 190): "Virtus, de qua dicitur: virtus ornat animam. Et Hermes: et recipit virtutem superiorum et inferiorum Planetarum et sua virtute penetrat omnem rem solidam. Vedi Ruska (1931) p. 2: "et recipit vim superiorum et inferiorum".

[83] Il testo spiega citando la Vulgata, Efesini, 4. 23: "... renovamini [autem] spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem..." e aggiunge: "hoc est intellectum subtilem".

[84] *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 9, quarta parabola, p. 76: "... de corpore, de quo canitur: horridas nostrae mentis purga tenebras."

[85] *Ibid.*: "Senior: et facit omne nigrum album..."

[86] Vedi *Rosarium*, p. 228. Il testo della Summa perfectionis di Geber è assai più dettagliato. Esso occupa tutto il cap. 5 del libro 1 sotto il titolo "De impedimentis ex parte animae artificis". Vedi Darmstaedter, pp. 20 sgg.

[87] *Rosarium*, p. 227: "Deum timere, in quo dispositionis tuae visus est, et adiuvatio cuiuslibet sequestrati." La citazione deriva dal *Tractatus aureus* (noto anche con il titolo di *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei*: così nella prima (?) edizione dell'*Ars chemica*). Lì però (inizio del cap. 2, p. 14) il passo suona nel modo seguente: "Fili mi, ante omnia moneo te Deum timere, in quo est nisus tuae dispositionis et adunatio cuiuslibet sequestrati." Per quanto riguarda l'alterazione delle citazioni di Ermete nel *Rosarium*.

[88] *Morieni Romani quondam eremitae Hierosolymitani, De re metallica* ecc. (vedi Reitzenstein, 1923). Morienus (Morienes o Marianus) fu forse il maestro del principe ommiade Khālid ibn Jazid ibn Mu'Awijah (635-704). Vedi von Lippmann, p. 357. Il passo si trova anche in *Morieni Romani eremitae Hierosolymitani* sermo, in *Artis auriferae*, vol. 2, pp. 22 sg.

[89] "Quibus eam a primaeva rerum natura conferre disposuit" (*ibid.*, p. 22).

[90] "Animos suos etiam ipsi regere non possunt diutius, nisi usque ad terminum" ccc. (*ibid.*, p. 23).

[91] "Nisi per animae afflictionem" (*ibid.*, p. 18).

[92] Maier, *Symbola aureae mensae*... cit., p. 568.

[93] "Meditatio (s.v.) dicitur, quoties cum aliquo alio colloquium habetur internum, qui tamen non videtur. Ut cum Deo ipsum invocando, vel cum se ipso, vel proprio angelo bono" (p. 327). Questa concezione corrisponde in qualche modo al "colloquium" degli esercizi di Ignazio di Loyola. L'importanza della meditazione è sottolineata unanimemente da tutti gli autori. Gli esempi sono superflui.

[94] Rimando alla mia esposizione in *L'Io e l'inconscio* (1916/1928) pt. 2, cap. 3.

[95] Philalethes, *Introitus apertus*..., in *Musaeum hermeticum*, p. 693.

[96] "Novamque volatilitatem citra ullam manuum impositionem meditabitur."

[97] Vedi a questo riguardo la leggenda maomettana della roccia nella moschea di Omar (Gerusalemme), che voleva involarsi con Maometto al momento della sua ascensione al cielo.

[98] Khunrath, *Von hylealischen... Chaos*, cit., p. 274.

[99] Ricavo il testo da un manoscritto intitolato *Figurarum aegyptiorum secretarum*... Incipit: "Ab omni aevo aegyptiorum sacerdotes" [p. 1]. Colophon: "Laus Jesu in saecula" [p. 46] (Fol. 47, pergamena, diciottesimo secolo, di mia proprietà). Le immagini di questo manoscritto si ritrovano identiche in MS N. 973 (diciottesimo secolo) Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal. Esse sono tratte dalla *Pratique* di Nicolas Flamel (1330-1417), MS Français N. 14765/2 (diciottesimo secolo) Parigi, Bibliothèque Nationale. L'origine del testo latino del mio manoscritto è attualmente ignota. (Figg. 23, 148, 157 e 164.)

[100] Vedi *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 146 sgg. Vedi la traduzione della *Visio Arislei* di Ruska nella "Festschrift" dedicata a Sticker (1930) pp. 22 sgg. Una serie di visioni ancora più antiche è quella di Zosimo nel περὶ ἀρετῆς (Berthelot, 1887-88, III. 1. 1 sgg.) e di Crates (Berthelot, 1893, vol. 3, pp. 44 sgg.)

[101] "... Astrum in homine, coeleste sive supracoeleste corpus." Ruland si rifà qui a Paracelso. Vedi a questo proposito il mio *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 2, § 2.

[102] Ruland, *Lexicon alchimiae* (Francoforte 1612), s.v. "Astrum": "Virtus et potentia rerum, ex praeparationibus acquisita"; donde anche "extractum" o "quinta essentia".

[103] Figulus (*Rosarium novum*..., Basilea, 1608, p. 109) dice: "[L'anima] è simile a un fumo sottile, insensibile (nel senso di impercettibile)."

[104] Vedi *Musaeum hermeticum*, p. 601.

[105] "Illa gubernat mentem" (*ibid.*, p. 617).

[106] "Exequitur nisi in mente" (*ibid.*, p. 618).

[107] Avalon.

[108] Vedi *Musaeum hermeticum*, p. 612.

[109] "Et... volavit super pennas ventorum" (Vulgata, Psalmus 17. 11).

[110] *Musaeum hermeticum*, p. 615. In modo simile anche Cristo è "immaginato" in noi. Dice l'*Aquarium sapientum*, in *Musaeum hermeticum*, p. 113: "Deus, antequam Christus filius ejus, in nobis formatus imaginatusque fuit... nobis potius terribilis Deus."

[111] Tutti i "nostri segreti" nascono da un'"immagine", dice Riplaeus (*Opera*... cit., p. 9).

Capitolo 3

L'opera

Fig. 143. Alchimisti all'opera
Mutus liber (1702)

1. *Il metodo*

La base dell'alchimia è l'opera (*opus*). Questa consiste di una parte pratica, la vera e propria *operatio*, che dobbiamo immaginare come una serie di esperimenti con corpi chimici. A mio parere sarebbe un'impresa affatto disperata voler portare un qualsiasi ordine nel caos infinito delle materie trattate e dei procedimenti usati. Soltanto in rari casi ci si può fare un'idea, anche solo approssimativa, del modo di lavorare, dei materiali impiegati, dei risultati ottenuti. Di regola il lettore naviga nel buio più profondo anche per quanto riguarda le designazioni date alle sostanze, che possono significare *di tutto*. E sono proprio le materie più usuali, come argento vivo, sale e zolfo, quelle il cui significato alchimistico fa parte dei segreti

dell'arte. Non si pensi peraltro che gli alchimisti si comprendessero sempre fra loro. Essi stessi si lagnano dell'oscurità dei testi, e a volte dimostrano la loro incapacità di comprendere anche i propri simboli e le proprie figure simboliche. Il dotto Michael Maier rinfaccia per esempio a Geber, l'autorità classica, di essere il più oscuro di tutti: ci vuole un vero e proprio Edipo, dice, per indovinare il significato della "Gebrina Sphynx".[1] Bernardus Trevisanus, altro alchimista famoso, chiama Geber un oscurantista e un proteo che promette noccioli e offre gusci.

L'alchimista è consapevole di scrivere in modo oscuro. Ammette di velare intenzionalmente; non dice però in nessun luogo, a quanto io sappia, di "non essere capace" di scrivere in altro modo. Egli fa di necessità virtù, affermando o di essere costretto a nascondere per l'una o per l'altra ragione la verità, oppure di volerla proclamare nel modo più chiaro possibile, ma di non poter dire a voce alta cosa sia la *prima materia* o il Lapis.

La profonda oscurità che copre il procedimento alchimistico deriva dal fatto che se l'alchimista è certamente interessato alla parte

Fig. 144. A sinistra: tre "artisti" nella biblioteca; a destra: l'"artista", o il suo assistente, durante il lavoro pratico di laboratorio
Maier, *Tripus aureus* (1677)

chimica del suo lavoro, di questa parte egli si serve per trovare una nomenclatura alle trasformazioni psichiche che realmente lo affascinano. Ogni alchimista originale si costruisce, per così dire, un edificio più o meno individuale di idee, costituito dai "dicta" dei filosofi e da una combinazione di analogie con le rappresentazioni fondamentali dell'alchimia, analogie che spesso sembrano racimolate da tutte le parti del mondo. Esistono perfino trattati scritti più o meno allo scopo di fornire all'"artista" materiale analogico.[2] Il metodo dell'alchimia è, psicologicamente parlando, il metodo della sconfinata amplificazione. L'*amplificatio* è sempre indicata quando si tratti di un'esperienza oscura, i cui vaghi accenni devono essere dilatati e ampliati da un contesto psicologico per

Fig. 145. Laboratorio e oratorio
Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1604)

diventar comprensibili. Per questa ragione, nella psicologia complessa anche noi ricorriamo all'"amplificatio" per l'interpretazione dei sogni: perché il sogno è una traccia troppo esigua per poter essere compresa tal quale; dev'essere arricchita e rinsaldata da materiale associativo e analogico per poter esser compresa. Questa "amplificatio" forma la seconda parte dell'"opus" e viene intesa dall'alchimista come *theoria*.[3] La teoria era in origine "filosofia ermetica", ampliatasi già molto presto per l'assimilazione di idee tratte dai dogmi cristiani. Nella forma di alchimia più antica nota all'Occidente i frammenti ermetici penetrarono soprattutto attraverso gli originali arabi. Un contatto diretto col *Corpus hermeticum* fu possibile soltanto nella seconda metà del quindicesimo secolo, cioè quando Marsilio Ficino tradusse in latino il manoscritto greco del *Corpus hermeticum*, giunto in Italia dalla Macedonia.

La vignetta sul frontespizio del *Tripus aureus* del 1677 (fig. 144) ci illustra in modo chiaro il duplice volto dell'alchimia. L'immagine è divisa in due parti:[4] a destra un laboratorio nel quale un uomo, vestito soltanto d'un paio di brache, è occupato attorno al fuoco; a sinistra una biblioteca dove un abate (Cremer[5]), un monaco (Basilius Valentinus[6]) e un laico (Thomas Norton[7]) discutono tra loro. Nel centro si eleva sul forno il treppiede con l'ampolla in cui compare il drago alato. Il drago simboleggia l'esperienza viva, la visione dell'alchimista che lavora e "teorizza".[8] Il drago come tale è un mostro, un simbolo in cui si combinano il principio ctonio del serpente e il principio aereo dell'uccello. Esso è, come conferma Ruland,[9] una variante del Mercurio. Ma Mercurio è il divino Ermete alato che si manifesta nella materia (fig. 146), il dio della rivelazione, signore del pensiero e psicopompo per eccellenza. Il metallo fluido, l'argento vivo, era la sostanza miracolosa che esprimeva perfettamente l'essenza dello στίλβων, di ciò che splende e che vivifica internamente. Quando l'alchimista parla di Mercurio, intende esteriormente l'argento vivo, interiormente però lo spirito celato o prigioniero nella materia, creatore del mondo. Il drago è probabilmente il più antico simbolo figurato dell'alchimia di cui abbiamo prove documentate. Esso appare come οὐροβόρος (mangiacoda) nel Codex Marcianus (fig. 147), che appartiene al decimo-undicesimo secolo,[10] con la leggenda: ἓν τὸ πᾶν (Uno, il Tutto).[11] Gli alchimisti non fanno che ripetere che l'"opus" sorge da "una" cosa

Fig. 146. Mercurio come "simbolo unificatore"
Valentinus, *Duodecim claves* (1678)

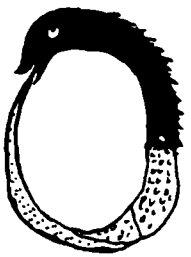


Fig. 147. Ouroboros
Codex Marcianus (Venezia, undicesimo secolo)

e riconduce nuovamente all'"uno",[12] che dunque in un certo qual modo segna un circuito, come un drago che morda la propria coda. (Vedi anche figg. 20, 44, 46 e 47.) Perciò l'"opus" è spesso chiamato *circulare* oppure *rota* (vedi anche fig. 80.) Il Mercurio sta all'inizio e alla fine dell'opera: è la *prima materia*, il *caput corvi*, la *nigredo*; come drago divora sé stesso, e come drago muore per risorgere poi come Lapis. È il giuoco di colori della *cauda pavonis* e la divisione nei quattro elementi. È l'essere iniziale ermafrodito, che poi si

Fig. 148. Il Mercurio (caduceo!) che nel processo unisce le coppie dei contrari
Figurarum aegyptiorum secretarum (diciottesimo secolo)

scinde nella classica coppia di fratello e sorella, e si riunisce nella *coniunctio* per ricomparire alla fine nella figura raggiante del *lumen novum* del Lapis. È metallo eppure liquido, materia eppure spirito,

freddo eppure ardente,[13] veleno eppure bevanda salubre, un "simbolo unificatore dei contrari" [14] (fig. 148).

2. *Lo spirito nella materia*

Tutte queste rappresentazioni sono antichissimo patrimonio comune dell'alchimia. Zosimo, che appartiene al terzo secolo, cita nel suo scritto *Dell'arte e dell'interpretazione* [15] una delle primissime autorità dell'alchimia, una figura che sta tra lo storico e il leggendario: Ostane,[16] già noto a Plinio. Il rapporto esistente tra Ostane e uno dei più antichi scrittori alchimistici, Democrito, dovrebbe risalire al primo secolo avanti Cristo.[17] Ostane avrebbe detto:[18]

> Va alle correnti del Nilo, lì troverai una pietra che ha uno spirito (πνεῦμα). Prendila, dividila e penetra con la tua mano al suo interno ed estraine il cuore: la sua anima (ψυχή) infatti è nel suo cuore [19] (fig. 149). [Un interpolatore aggiunge:] Troverai lì, dice, questa pietra che ha uno spirito, ciò che si riferisce all'espulsione dell'argento vivo (ἐξυδραργύρωσις).

L'immagine enfatica che Nietzsche usa in *Zarathustra*: "Per me un'immagine dorme nella pietra" esprime probabilmente lo stesso concetto, ma in senso inverso. Nell'antichità il mondo materiale abbondava di proiezioni di un segreto psichico che appariva allora come un segreto della materia e tale rimase fino al declino dell'alchimia nel diciottesimo secolo. L'intuizione estatica di Nietzsche vorrebbe strappare alla pietra il segreto del superuomo, a quella pietra nella quale questi ha finora dormito. Nietzsche vorrebbe cioè creare il superuomo, che nel linguaggio dell'antichità potremmo chiamare anche l'uomo divino, a somiglianza di quest'immagine. Gli alchimisti procedevano invece in senso opposto: cercavano la pietra miracolosa contenente un'essenza pneumatica per ricavarne la materia capace di penetrare in tutti i corpi (perché essa è lo "spirito" che è penetrato nella pietra) e di trasformare mediante trascolorazione tutti i metalli vili in metalli nobili. Questa "materia-spirito" è come l'argento vivo che si introduce invisibile nei minerali, e che dev'essere prima espulso se lo si vuol ottenere *in substantia*. Ma chi possiede questo Mercurio penetrante (fig. 150) lo può "proiettare" su altri corpi, e farli passare dallo stato imperfetto allo stato perfetto.[20] Lo stato imperfetto è come uno stato di sonno; i corpi in quello stato

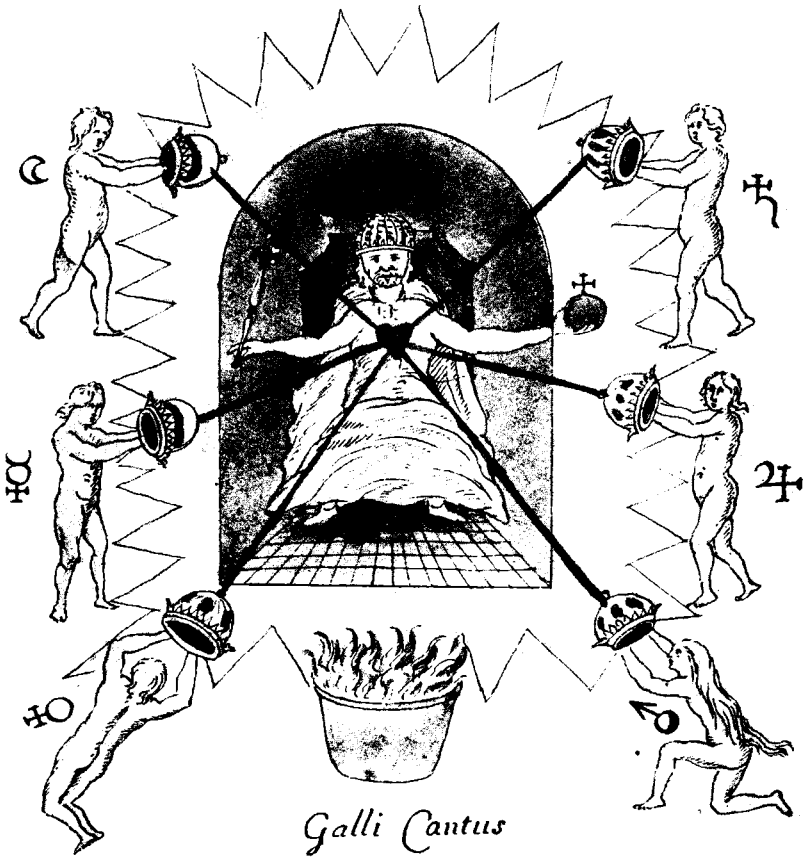


Fig. 149. Il Re ammalato (la *prima materia*), dal cui cuore i figli-pianeti ricevono le loro corone
La sagesse des anciens (diciottesimo secolo)

son come "coloro che giacciono incatenati e dormienti nell'Ade" [21] (fig. 151), i quali vengono risvegliati dalla morte a una nuova vita più bella per mezzo della tintura divina estratta dalla pietra miracolosa impregnata di spirito. È chiarissimo che qui si tende non soltanto a vedere, a situare nella materia il mistero della trasformazione psichica, ma anche a servirsene come punto di riferimento teorico per produrre mutamenti chimici.

TAVOLA 10

La calcinatio, che corrisponde probabilmente all'incinerazione, trova qui un simbolo nella nudità e nelle corna del Re, che emerge dall'ombra della morte portando una corona che esprime la sua vittoria. Le arpie rappresentano, al pari delle sirene, l'aspetto distruttivo che il principio femminile può assumere

Anonimo (quindicesimo secolo), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

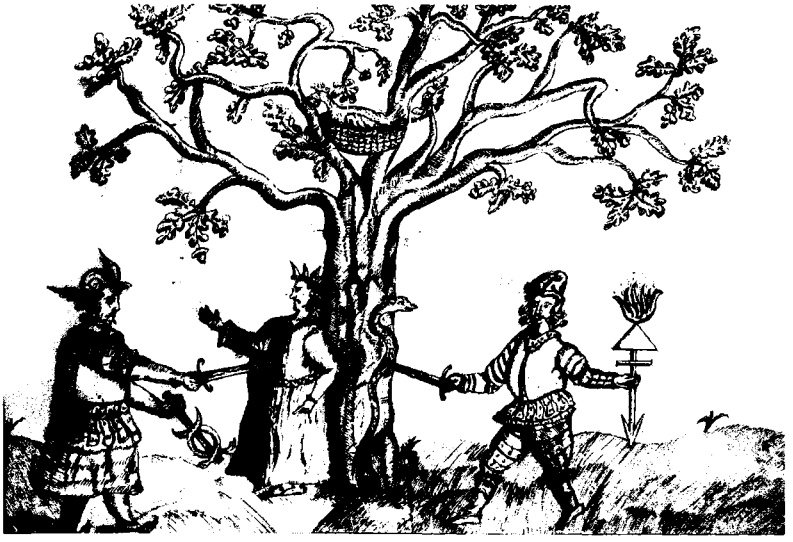


Fig. 150. Il Mercurio penetrante
Speculum veritatis (Vaticano, diciassettesimo secolo)

Come Nietzsche si è preoccupato moltissimo affinché nessuno vedesse nel superuomo una sorta di ideale spirituale e morale, così a proposito della tintura o dell'acqua divina non si sottolineano soltanto gli effetti benefici, curativi, nobilitanti, ma si rileva anche che il preparato è un veleno mortale che penetra nei corpi come lo pneuma nella sua pietra.[22]

Zosimo è uno gnostico influenzato da Ermete. Nella sua missiva a Teosebia egli raccomanda come mezzo di trasmutazione il "cratere": le dice di recarsi urgentemente dal Poimandres per essere battezzata nel cratere.[23]

Questo cratere richiama il vaso divino del quale Ermete parla a Thóth nel trattato chiamato ὁ κρατήρ.[24] Compiuta la creazione del mondo, questo vaso, riempito di noûs (= pneuma), fu mandato da Dio sulla terra a mo' di fonte battesimale. Con ciò Dio ha dato agli uomini che vogliano liberarsi dal loro stato naturale (imperfetto, letargico), dalla ἄνοια (coscienza insufficiente, per esprimerci in termini moderni), l'opportunità di immergersi nel noûs (fig. 159) e di diventare in questo modo compartecipi dello stato più alto, della ἔννοια (illuminazione, coscienza superiore). Il noûs è dunque una

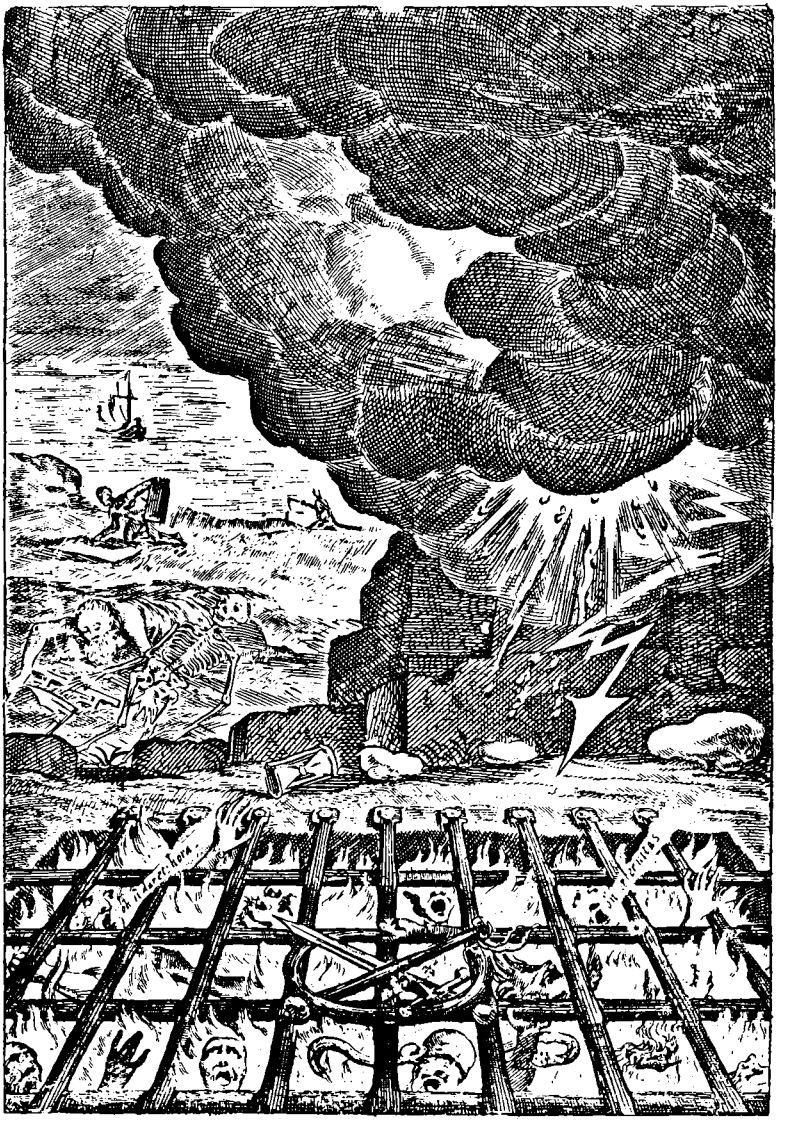


Fig. 151. I prigionieri del mondo degli inferi
Izquierdo, *Praxis exercitiorum spiritualium P.N.S. Ignatii* (1695)

sorta di βαφεῖον, una tintura che nobilita i corpi vili. La sua funzione corrisponde dunque esattamente a quella dell'estratto colorante della

pietra, che era o è anche pneuma e che, in quanto Mercurio, ha il duplice significato "ermetico" di psicopompo redentore [25] e di argento vivo (fig. 152).

Risulta con sufficiente chiarezza che Zosimo professava una sorta di filosofia mistica o gnostica, e che ne proiettava le idee centrali sulla materia. Quando parliamo di proiezione psicologica, dobbiamo sempre aver presente che la proiezione è un processo preconscio che opera, agisce, soltanto finché rimane inconscio. Se dunque Zosimo, come tutti gli altri alchimisti, è convinto non solo che la sua filosofia è applicabile alla materia, ma anche che nella materia hanno luogo processi corrispondenti al senso delle sue premesse filosofiche, ne consegue ch'egli deve aver sperimentato nella materia una qualche identità tra il comportamento di quest'ultima e gli accadimenti della propria psiche. Ma poiché si tratta di un'esperienza preconscia, quest'identità è inconscia e quindi nemmeno Zosimo è in grado, non diversamente dagli altri, di enunciare qualcosa al riguardo. L'identità semplicemente c'è e non soltanto serve da ponte, ma agisce anche come ponte che congiunge in una "unità" accadimenti psichici e materiali, in modo che "ciò che è dentro sia anche fuori". Un accadimento inconscio, che non è afferrato dalla coscienza, trova peraltro in qualche modo o luogo una possibilità di raffigurazione: per esempio in sogni, visioni, fantasie. La rappresentazione dello pneuma come Figlio di Dio che cala nella materia [26] e nuovamente se ne libera per diventare strumento di salvezza di tutte le anime, corrisponde a un tale contenuto inconscio proiettato nella materia (fig. 153). Questo contenuto è un complesso autonomo che, indipendentemente dalla coscienza, vive una esistenza sua propria nel non-Io psichico, e qualora sia costellato in un modo o nell'altro, cioè qualora sia attratto da analogie esterne, immediatamente si proietta. L'autonomia psichica dello pneuma [27] è attestata dal neopitagorismo: secondo questa concezione l'anima viene divorata dalla materia, ma non l'intelletto, il noûs. Il noûs è però estraneo all'uomo: è il suo demone. La sua autonomia non potrebbe essere meglio formulata. Probabilmente esso è identico al dio Anthropos: appare accanto al demiurgo, ma è un avversario delle sfere planetarie. Ne squarcia l'orbita, e si china sulla terra e sull'acqua (come fosse in procinto di proiettarsi negli elementi). Sulla terra cade la sua ombra,

Fig. 152. Sopra: Saturno che divora i suoi figli e che viene spruzzato di acqua mercuriale (*lac virginis, vinum ardens*); sotto: la rigenerazione nel bagno
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

Fig. 153. L'*artifex estrae l'homunculus*, il "figlio dei filosofi", dal vaso ermetico
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

Fig. 154. Il Re con i sei pianeti (o metalli)

Fig. 155. Il Re rinnovato (*filius philosophorum*) adorato dai sei pianeti
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

ma è nell'acqua che si specchia la sua immagine. Quest'ultima infiamma d'amore gli elementi, e al noûs stesso piace talmente l'immagine riflessa di divina bellezza che vorrebbe sceglierla per sua dimora. Ma non appena è disceso sulla terra, subito la physis lo avvince con fervido amore. Da questo amplesso nascono i primi sette esseri ermafroditi.[28] Questi sette costituiscono un chiaro riferimento ai pianeti e quindi anche ai metalli (figg. 154 e 155; vedi anche

figg. 21 e 79), i quali, secondo la concezione alchimistica, nascono da Mercurio ermafrodito.

In queste immagini visionarie (l'Anthropos che scorge la propria immagine riflessa) trova espressione il fenomeno inconscio della proiezione di un contenuto autonomo. Queste immagini mitiche sono dunque come sogni dai quali sappiamo che una proiezione c'è stata e anche che cosa si è proiettato. Secondo le testimonianze dell'epoca, il contenuto proiettato era il demone divino, il noûs, l'uomodio, lo pneuma ecc. Ora, poiché il punto di vista della psicologia complessa è realistico, cioè basato sulla supposizione che i contenuti psichici siano realtà, tutte queste figure caratterizzano una parte inconscia della personalità alla quale potrebbero essere attribuite una consapevolezza e una superiorità maggiori di quelle ascritte all'essere umano normale. Empiricamente queste figure esprimono sempre idee o qualità superiori che non sono ancora coscienti, e delle quali è altresì dubbio se possano essere attribuite all'Io in senso proprio. Il problema dell'attribuzione, che al profano può sembrar capzioso, ha una grande importanza pratica. Infatti un'attribuzione inesatta può provocare pericolose inflazioni, che al profano sembrano irrilevanti soltanto perché egli non sa quali disastri interni ed esterni possano essere scatenati da un'inflazione.[29]

Di fatto, ci troviamo qui di fronte a un contenuto che fino a tempi molto recenti venne solo rarissimamente attribuito alla personalità umana. L'unica grande eccezione è Cristo. Come υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Figlio dell'uomo, e come θεοῦ υἱός, Figlio di Dio, egli realizza l'Uomo-Dio; come incarnazione del Logos, per fecondazione pneumatica, egli è una manifestazione del noûs divino.

La proiezione cristiana si effettua dunque su ciò che vi è di sconosciuto nell'uomo, ovvero sull'uomo sconosciuto, che diventa in questo modo il portatore del "segreto terribile e inaudito".[30] La proiezione pagana, invece, va al di là dell'uomo, riguarda ciò che vi è di sconosciuto nel mondo materiale, la sostanza sconosciuta, che, come l'uomo eletto, è in un certo qual modo impregnata di Dio. E come nel cristianesimo la divinità si cela sotto la figura del servo, così nella "filosofia" essa si cela nella pietra vile. Nella proiezione cristiana, il "descensus spiritus sancti" si arresta al corpo vivo dell'eletto, che è vero uomo e vero Dio; nell'alchimia, invece, la discesa

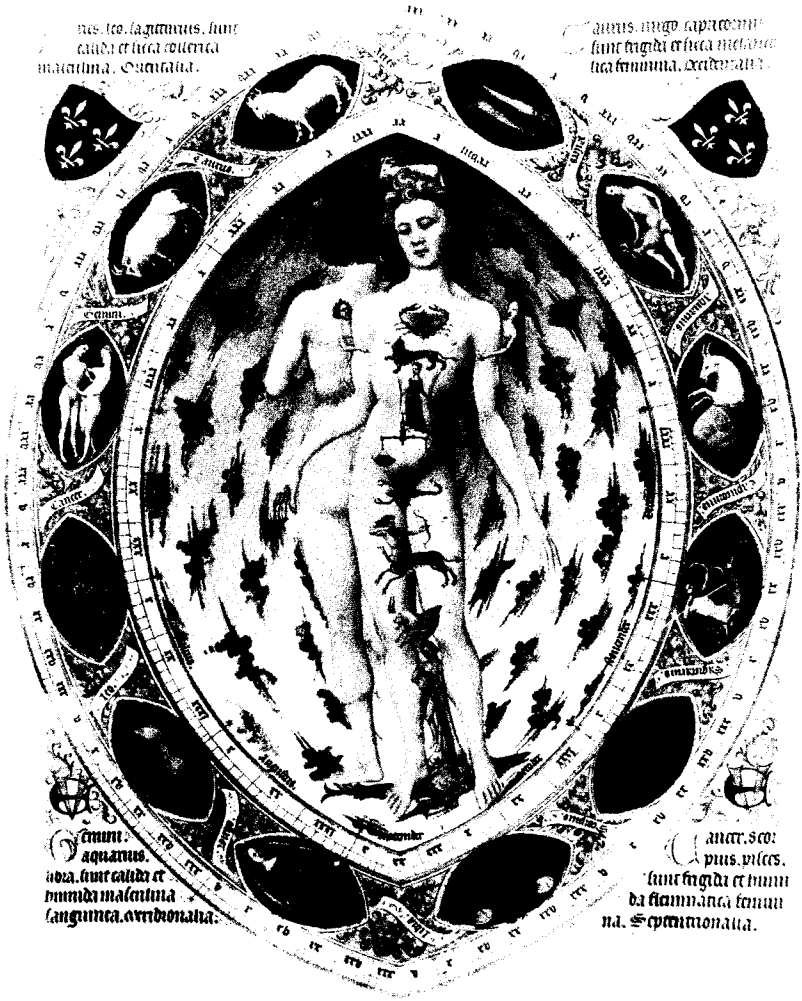


Fig. 156. La diade (giorno e notte): raffigurazione simbolica della corrispondenza tra zodiaco e uomo
Les très riches heures du Duc de Berry (quindicesimo secolo)

si effettua fin nelle tenebre della materia inanimata, le cui regioni inferiori sono, secondo la concezione neopitagorica, rette dal male.[31] Il male assieme alla materia forma la diade (dualità) (fig. 156). Questa è di natura femminile, un'*anima mundi*, la physis femminile che

agogna l'amplesso dell'Uno, della monade, del bene, del perfetto.[32] La gnosi di Giustino la rappresenta come Edem, vergine nella parte superiore, serpente in quella inferiore[33] (fig. 157). Assetata di vendetta, essa combatte contro lo pneuma, perché questo, sotto le spoglie della seconda forma divina, del demiurgo, l'ha perfidamente abbandonata. Essa è l'"anima divina imprigionata negli elementi", che va liberata, redenta.[34]

3. *L'opera di redenzione*

Ora, tutte queste immagini mitiche rappresentano un dramma dell'anima umana al di là della nostra coscienza, in cui l'uomo è o *colui che dev'esser redento* o *colui che redime*. La prima formulazione è cristiana, la seconda alchimistica. Nel primo caso l'uomo attribuisce a sé stesso il bisogno di esser redento, e trasferisce sulla figura divina autonoma l'opera di redenzione, il vero e proprio ἄδλον o "opus"; nel secondo caso egli si assume il dovere di compiere l'"opus" liberatore, attribuendo lo stato di sofferenza, e dunque il bisogno di redenzione, all'*anima mundi* imprigionata nella materia.[35]

In tutti e due i casi, la redenzione è un'opera (fig. 158). Nel caso cristiano si tratta della vita e della morte dell'Uomo-Dio che, in quanto *sacrificium* unico, provoca la conciliazione dell'uomo bisognoso di redenzione, perso nella materia, con Dio. L'effetto mistico dell'autosacrificio dell'Uomo-Dio si estende generalmente a tutti gli uomini, in modo efficace però agisce soltanto su coloro che si sottomettono alla fede o sono prescelti per grazia divina; oppure, secondo la concezione paolina, agisce come apocatastasi, estendendosi anche a ogni creatura non umana in genere che attenda in stato imperfetto la redenzione, come l'uomo meramente naturale. In virtù di una certa "sincronicità" degli eventi, l'uomo, portatore di un'anima caduta nel mondo (nella carne), è messo potenzialmente in contatto con Dio quando questi, come figlio, discende in Maria (la *virgo terra*, dunque la rappresentante della *materia* nella forma più alta), e *in potentia* è completamente redento quando l'eterno Figlio di Dio ritorna nuovamente al Padre dopo aver subìto l'immolazione.

Fig. 157. L'*anima Mercurii*
Figurarum aegyptiorum secretarum (diciottesimo secolo)

L'ideologia di questo mistero è anticipata nei cicli mitici di Osiride, Orfeo, Dioniso, Eracle, e nella concezione messianica dei profeti ebraici.[36] Queste anticipazioni risalgono ai miti primitivi dell'eroe,

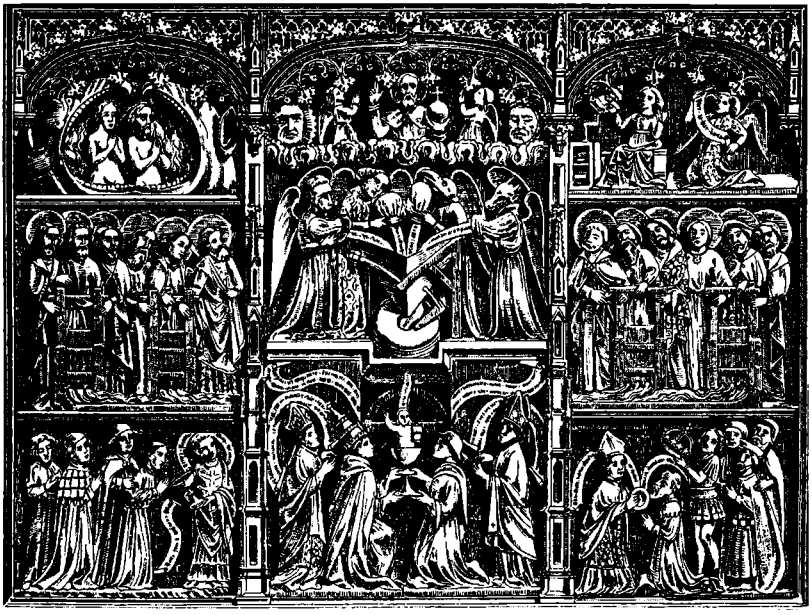


Fig. 158. Il "mulino delle ostie". Il "verbo" in forma di nastri con sentenze viene versato dai quattro evangelisti in un mulino, per ricomparire, dopo la macinazione, nel calice come Bambin Gesù
Rappresentazione simbolica delle parole di Giovanni, 1. 14: "Il verbo s'è fatto carne."
Altar maggiore della chiesa di Tribsees (Pomerania) (quindicesimo secolo)

nei quali il trionfo sulla morte è già un fattore importante.[37] Degne di menzione sono anche le proiezioni su Attis e Mithra, che risalgono anch'esse più o meno a tempi mitici. Da tutte queste forme fenomenologiche del mistero della redenzione e della trasformazione si distingue la proiezione cristiana nella figura storico-personale di Gesù. In lui l'avvenimento mitico s'è incarnato, entrando così nella storia universale come un avvenimento storico e mistico unico.

Nell'eroe divino la divinità stessa si adopera e pena per la sua creazione imperfetta, sofferente, viva; prende perfino su di sé il peso della sofferenza, e compie mediante quest'atto sacrificale l'*opus magnum*, l'ἄδλον della salvezza e del trionfo sulla morte. Riguardo all'esecuzione di quest'opera interamente metafisica, l'uomo non può far nulla di veramente decisivo. Egli guarda pieno di fede e fiducia al suo Redentore, e si sforza di giungere alla *imitatio*, la quale però

non è mai sufficiente perché l'uomo diventi redentore, o almeno redentore di sé stesso. Un'imitazione perfetta e una riproduzione di Cristo nel credente dovrebbero necessariamente portare a questa conclusione. Ma ne siamo ben lontani. Se una tale assimilazione si verificasse, Cristo si ricostituirebbe nel fedele e si sostituirebbe alla sua personalità. Dovremmo in effetti limitarci a queste costatazioni, se non esistesse la Chiesa. L'istituzione della Chiesa non significa altro che una continuazione costante, durevole, della vita di Cristo e della sua funzione sacrificale. Nell'*officium divinum* ovvero, per usare l'espressione benedettina, nell'*opus divinum*, si rinnova continuamente il sacrificio di Cristo, l'opera di redenzione, che peraltro rimane quel sacrificio unico che fu compiuto da Cristo stesso nel tempo e fuori di ogni tempo e che continuerà sempre a compiersi. Quest'*opus supernaturale* è rappresentato nel sacrificio della messa. In questa funzione sacra il sacerdote rende in certo qual modo evidente l'avvenimento mistico; ma chi veramente agisce è Cristo, che si sacrifica sempre e ovunque. La sua immolazione si è svolta, è vero, nel tempo, ma è in sé un avvenimento che trascende il tempo. Secondo la concezione di Tommaso d'Aquino, il sacrificio della messa non è una reale *immolatio* del corpo di Cristo, bensì un'immagine rappresentativa della sua morte sacrificale.[38] Questa concezione sarebbe esauriente, coerente, se non avesse luogo la trasformazione degli elementi offerti, e cioè di pane e vino. Questa offerta va infatti intesa come un *sacrificium* (letteralmente un "render sacro", in tedesco *Opfer*). L'etimologia della parola tedesca *Opfer* è oscura: perché è dubbio se derivi da *offerre* (offrire) o da *operari* (effettuare, essere attivi). Nell'uso antico, *operari Deo* significava servire Dio o offrire un sacrificio a Dio. Ma se il sacrificio (*Opfer*) è un *opus*, è molto di più della *oblatio*, dell'offerta di un dono così modesto come pane e vino. Dev'essere un atto ricco di efficacia, che dà alle parole rituali del sacerdote un significato causale. Le parole della consacrazione ("qui pridie quam pateretur...") non vanno allora intese come rappresentative, ma come *causa efficiens* della trasformazione. Per questo il gesuita Lessius († 1623) chiamava le parole della consacrazione la "spada" con cui si uccide l'agnello sacrificale.[39] La cosiddetta teoria della mattazione (macellazione) occupa un ampio spazio nella letteratura che ri-

guarda la messa, benché in seguito alle sue degenerazioni spesso urtanti, essa non venga ovunque accettata. Il rituale più chiaro è probabilmente quello greco, come è descritto dall'arcivescovo Nicolaus Cabasilas nato a Tessalonica e morto intorno al 1363.[40] Nella prima parte (preparatoria) della messa, il pane e il vino non si trovano sull'altare principale, bensì sulla πρόθεσις, una sorta di credenza. Ivi il sacerdote taglia un pezzo di pane, azione che viene accompagnata dal testo: "Come un agnello egli è stato condotto al macello." Poi il sacerdote posa il pane sulla tavola e il testo accompagnatorio è: "È sacrificato l'agnello di Dio." Viene poi impresso un segno della croce sul pane e una piccola lancia è infitta in uno dei suoi lati, e il sacerdote dice: "E uno dei soldati colpì il suo fianco con la lancia e ne scaturirono sangue e acqua." A queste parole acqua e vino vengono mescolati nel calice. Segue la *oblatio* in processione solenne, nella quale il sacerdote porta l'offerta. (Qui il δῶρον, il dono, rappresenta il donatore: Cristo, il sacrificante, è anche il sacrificato.) Il sacerdote rinnova dunque l'evento tradizionale; e in quanto Cristo in stato sacramentale possiede una "vita corporea actualis",[41] un'effettiva vita corporea, ha luogo anche una distruzione per così dire fisica (*mortificatio*)[42] del suo corpo. Ciò avviene per effetto delle parole consacratorie pronunciate dal sacerdote: e in questo modo, cioè attraverso la distruzione dell'offerta e della "oblatio occisi ad cultum Dei", si ottiene la trasformazione, la transustanziazione. Si tratta di una *transmutatio* degli elementi che dal loro stato naturale, impuro, imperfetto, materiale, si tramutano in un corpo sottile. Il pane, che dev'esser fatto di farina di frumento, rappresenta il corpo; il vino, in quanto rappresenta il sangue, l'anima. Dopo la trasformazione, un frammento dell'ostia è mescolato al vino e si produce così la *coniunctio* dell'anima col corpo (fig. 159), il corpo vivo di Cristo, cioè l'unità della Chiesa.

Sant'Ambrogio chiamava il pane trasmutato *medicina*. Esso è il φάρμακον ἀθανασίας, il farmaco dell'immortalità, che con l'atto della *communio* sviluppa nel credente l'effetto corrispondente alla sua natura: l'unione cioè del corpo con l'anima. Questo avviene in forma d'una guarigione dell'anima ("et sanabitur anima mea") e d'una *reformatio* del corpo ("et mirabilius reformasti"). Come vada inteso tutto ciò, lo mostra il testo del messale: "Da nobis per hujus

aquae et vini mysterium, ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus" ecc.

Mi sia permesso d'inserire a questo punto una mia osservazione personale: per me, protestante, è stata una vera e propria scoperta leggere per la prima volta le parole dell'offertorio: "Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti" e "qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps". In questo apprezzamento – per così dire trascendentale – dell'uomo sembra nascondersi dell'altro. Se infatti Dio s'è "dignatus" di diventar compartecipe della natura umana, anche l'uomo potrebbe ritenersi degno di partecipare della natura divina. È quello che in un certo senso già fa il sacerdote nell'esecuzione del mistero sacrificale, quando si offre come vittima al posto di Cristo, e quello che fa anche la comunità, quando mangia il corpo consacrato, partecipando così alla sostanza della divinità.

Il sacerdote, provocando la transustanziazione con le parole della consacrazione, libera, redime il pane e il vino dalla loro elementare imperfezione in quanto cose create. Quest'idea non è affatto cristiana, ma alchimistica. Mentre il punto di vista cattolico enfatizza la presenza operante di Cristo, l'alchimista s'interessa del destino e della manifesta liberazione delle sostanze: perché nella loro materia è prigioniera l'anima divina, e attende la redenzione che le vien concessa nel momento in cui è liberata. Essa appare allora nella figura del "Figlio di Dio". Per l'alchimista non è anzitutto l'uomo ad aver bisogno della redenzione, bensì la divinità perduta e dormiente nella materia. Solo secondariamente egli esprime la speranza che il corpo trasmutato serva a lui stesso da panacea, da *medicina catholica*: a lui, così come ai *corpora imperfecta*, i metalli vili, "ammalati" ecc. La sua attenzione non verte dunque sulla propria redenzione per grazia di Dio, bensì sulla *liberazione di Dio* dalle tenebre della materia. In quanto egli si applica a quest'opera miracolosa, beneficia, ma incidentalmente, del suo effetto salutare. Egli può affrontare l'opera come persona bisognosa di redenzione, ma sa che la sua redenzione dipende dal successo dell'opera, cioè dal fatto di liberare l'anima divina. A questo scopo ha bisogno di meditazione, digiuno, preghiera; addirittura ricorre all'aiuto dello Spirito Santo come suo πάρεδρος.[43] Non è l'uomo

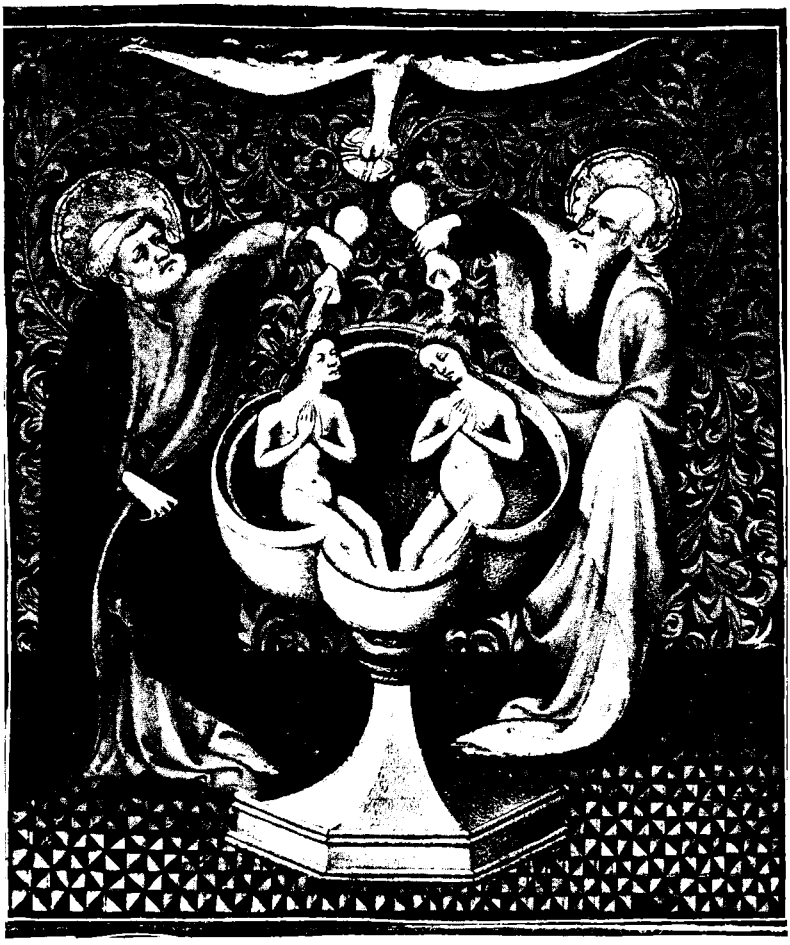


Fig. 159. La *coniunctio* dell'anima col corpo: una versione ecclesiastica del bagno nuziale alchimistico
Les grandes heures du Duc de Berry (1413)

che dev'esser redento, ma la materia. Perciò anche lo spirito che appare nella trasmutazione non è il "Figlio dell'uomo" ma il "Filius macrocosmi", come Khunrath si è molto appropriatamente espresso.[44] Da questa trasmutazione dunque non è Cristo che sorge, bensì un essere materiale inafferrabile, chiamato "pietra", che presenta le qualità più paradossali, oltre a possedere *corpus*, *anima*,

spiritus e forze soprannaturali (fig. 214). Si sarebbe tentati di spiegare il simbolismo della trasmutazione alchimistica come una parodia della messa, se esso non fosse d'origine pagana e più antico di questa.

La materia che contiene il segreto divino è dappertutto, anche nel corpo umano.[45] Essa è a buon mercato e la si trova ovunque; persino nel rifiuto più ripugnante[46] (fig. 256). Per questa ragione l'"opus" non è più un *officium* rituale, bensì quell'opera di redenzione che Dio stesso ha compiuto sull'umanità attraverso l'esempio di Cristo, ma che ora viene riconosciuta dal filosofo – cui è stato dato il "donum Spiritus Sancti", cioè l'arte divina – come suo "opus" individuale. Gli alchimisti mettono ben in evidenza questo punto:[47] "Chi lavora con lo spirito di un altro e assoldando un altro vedrà risultati lontani dalla verità; e d'altro canto chi come aiuto di laboratorio presta servizio in favore d'un altro non avrà mai accesso ai misteri della Regina." Si potrebbero qui citare le parole di Cabasilas: "Come i Re che, quando offrono un dono a Dio, lo portano essi stessi, e non lasciano che sia portato da altri."

Effettivamente gli alchimisti sono veri e propri viandanti solitari.[48] Ognuno dice le sue cose a modo suo.[49] È raro che essi abbiano discepoli, e sembra che ci sia stata pochissima tradizione diretta, così come non ci son prove dell'esistenza di società segrete[50] o simili. Ognuno ha lavorato per conto proprio e ha sofferto della sua solitudine. Per questo son state rare le controversie. I loro scritti sono relativamente alieni da ogni polemica, e il modo nel quale si citano reciprocamente fa intravedere una sorprendente concordanza di massima, anche se non si riesce a capire in cosa effettivamente concordino.[51] C'è poco di quel voler aver ragione a qualsiasi costo e di quei cavilli che deturpano spesso la teologia e la filosofia. La ragione di ciò va probabilmente cercata nel fatto che la "vera" alchimia non è stata mai un affare o una carriera, ma era un vero e proprio "opus" compiuto in silenzio e con abnegazione. Si ha l'impressione che ognuno abbia tentato di dare espressione alla propria particolare esperienza, adducendo i "dicta" dei maestri solo quando sembravano presentare qualche analogia.

Fin dai tempi più antichi, tutti concordano nel dire che la loro arte è sacra e divina[52] e anche che la loro opera può essere compiuta

unicamente con l'aiuto di Dio. Questa scienza è data soltanto a pochi, e nessuno la comprende cui Dio o un Maestro non abbia aperta una via per comprenderla.[53] E nemmeno è lecito comunicare ad altri le conoscenze acquisite, qualora essi non siano degni di questo sapere.[54] Poiché tutte le cose essenziali sono espresse in metafore, la comunicazione è diretta soltanto alle persone intelligenti che abbiano il dono della comprensione.[55] Gli stolti invece si fanno accecare da interpretazioni letterali e ricette, e cadono in errore.[56] Quando si leggono i libri non bisogna accontentarsi di uno solo, ma possederne molti; [57] perché "un libro dischiude l'altro".[58] È altresì necessario leggere accuratamente, di capitolo in capitolo; soltanto allora si faranno scoperte.[59] La terminologia è dichiaratamente malfida e ambigua.[60] A volte è un sogno che rivela qual è la sostanza cercata.[61] La *materia lapidis* può esser trovata per ispirazione divina.[62] L'esercizio dell'arte è una strada ardua,[63] la strada più lunga.[64] L'arte non ha altri nemici all'infuori degli ignoranti.[65]

È naturale che nella letteratura alchimistica ci siano, come dappertutto, autori buoni e autori cattivi. Esistono anche prodotti di ciarlatani, pazzoidi e truffatori. Questi scritti deteriori si riconoscono facilmente per il numero esagerato delle loro ricette, per la loro redazione trascurata e incolta, per la loro accentuata smania di mistero, per la loro spaventosa piattezza e la spudorata insistenza sulla fabbricazione dell'oro. I libri buoni si riconoscono sempre per la diligenza, l'accuratezza, e l'evidente sforzo mentale dell'autore.

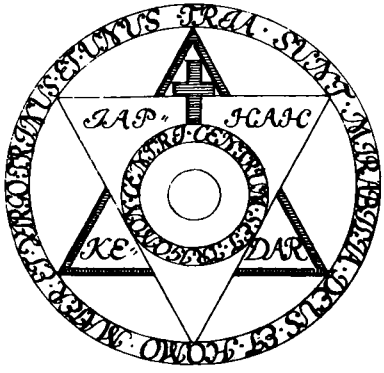


Fig. 160. Simbolo dell'arte come unione dei contrari acqua-fuoco
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

Note

[1] Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 202. Dello stesso autore vedi anche *Scrutinium chymicum* (Francoforte 1687): "Sunt enim plerique libri adeo obscure scripti, ut a solis authoribus suis percipiantur."

[2] Per esempio *Aurora consurgens*, pt. 2, in *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 189 sgg.

[3] Per esempio *Introitus apertus*, in *Musaeum hermeticum*, p. 660: "Sunt enim in principiis nostris multae heterogenae superfluitates, quae in puritatem numquam (ad opus nostrum) reduci possunt, ea propter penitus expurgare illas expedit, quod factu impossibile erit absque arcanorum nostrorum theoria, qua medium docemus, quo cum ex meretricis menstruo excernatur Diadema Regale." Il *Rosarium philosophorum*, come *secunda pars alchemiae* è, di fatto, una tal "theoria", nel vero e proprio senso di "visio" (spettacolo, rappresentazione teatrale). Vedi a questo proposito la "Theorica" di Paracelso, nel mio *Paracelso come medico* (1941).

[4] Un'illustrazione analoga si trova in Khunrath, *Amphitheatrum*... (Hanau 1609) tav. III (fig. 145).

[5] John Cremer, abate di Westminster, visse all'inizio del quattordicesimo secolo. Il suo scritto, *Testamentum*, è riprodotto nel *Musaeum hermeticum*, pp. 533 sgg.

[6] Una personalità leggendaria, fittizia.

[7] L'incerto autore del celebre *Ordinall of Alchemy*, in Ashmole (a cura di), *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra 1652). Sulla questione della sua personalità, vedi Nierenstein e Chapman.

[8] La visione del padre di Benvenuto Cellini, che questi descrive nella sua autobiografia, è un esempio calzante di tali visioni: "In nella età di cinque anni in circa, essendo mio padre in una nostra celletta in nella quali si era fatto bucato, et era rimasto un buon fuoco di querciuoli, Giovanni con una viola in braccio sonava et cantava intorno a quel fuoco. Era molto freddo: guardando in nel fuoco, a caso vidde in mezzo a quelle più ardente fiamme uno animaletto come una lucertola, il quale si gioiva in quelle più vigorose fiamme. Subito avedutosi di quel che gli era, fece chiamare la mia sorella et me, e mostratolo a noi bambini, a me diede una gran ceffata, per la quale io molto dirottamente mi misi a piangere. Lui piacevolmente racchetatomi, mi disse così: figliolin mio caro, io non ti do per male che tu abbia fatto, ma solo perché tu ti ricordi che quella lucertola che tu vedi in nel fuoco, si è una salamandra, quali non s'è veduta mai più per altri, di chi ci sia notizia vera: e così mi baciò, e mi dette certi quattrini."

[9] Ruland, *Lexicon alchemiae*, s.v. "Draco".

[10] Vedi Taylor.

[11] Riprodotto da Berthelot (1887-88) Introduzione, p. 132.

[12] *Rosarium philosophorum*, pp. 206 sg. "Unius ergo esto voluntatis in opere naturae, nec modo hoc modo illud attentare praesumas, quia in rerum multitudine ars nostra non perficitur. Quantumcunque enim diversificentur eius nomina, tamen semper una sola res est, et de eadem re..." E "Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio" (*ibid.*). Vedi inoltre Reitzenstein (1923) p. 71. Morienus cita l'imperatore Eraclio (610-641): "Hercules... dixit: Hoc autem magisterium ex una primum radice procedit, quae post modum in plures res expanditur, et iterum ad unam revertitur..." (*De transmutatione metallorum*, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 25).

[13] *Rosarium philosophorum*, p. 210: "Scitote ergo, quod argentum vivum est ignis, corpora comburens magis quam ignis."

[14] Vedi il significato del simbolo unificatore nel mio libro *Tipi psicologici* (1921).

[15] Berthelot (1887-88) III. 6. 5.

[16] Un testo attribuito a Ostane e tramandato in arabo si trova in Berthelot (1893) vol. 3, pp. 116 sgg. Per un suo testo greco vedi Id. (1887-88) IV. 2.

[17] Von Lippmann, p. 334.

[18] Berthelot (1887-88) III. 6. 5.

[19] Vedi Maier, *Symbola aureae mensae*... cit., p. 19: "... Extrahis Deum a cordibus statuarum" con riferimento a Raimondo Lullo, *Codicillus*, cap. 47, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 115. Vedi anche il summenzionato "extrahere cogitationem", p. 295, nota 68 del presente volume.

[20] Del resto è curioso che gli alchimisti abbiano scelto proprio la parola "proiectio" per esprimere l'applicazione del Mercurio filosofico ai metalli non nobili.

[21] Berthelot (1887-88) IV. 20. 8.

[22] *Ibid.*, III. 6. 8.

[23] *Ibid.*, III. 51. 8 [Zosimo di Panopoli è il primo autore di cui possediamo scritti alchimistici autentici. Gli è attribuito un trattato sull'alchimia, dedicato alla sorella Teosebia.]

[24] Scott, vol. 1, pp. 149 sgg.

[25] Qui probabilmente si tratta di un retaggio neopitagorico. La qualità penetrante dell'anima-pneuma che pervade il corpo si trova in Enesidemo (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1856, pt. 3, p. 26). Anche per Enesidemo l'aria è la materia originaria, corrispondente allo pneuma degli stoici (p. 23, nota 2). Ermete, la cui qualità pneumatica (di vento) (figg. 210 e 211) è espressa dalle ali, secondo Alexander Polysthor (p. 76) porta le anime all'Altissimo; le anime impure sono invece indissolubilmente incatenate dalle Erinni negli inferi (come le anime imperfette "incatenate nell'Ade") (fig. 151).

[26] Analoga è anche l'idea cabalistica della dispersione di Dio nel mondo in forma di *scintillae* e il concetto gnostico dello Spinthēr (scintilla).

[27] I concetti di noûs e pneuma sono usati nel sincretismo indifferentemente. Il significato più antico di pneuma è vento, dunque un fenomeno dell'aria: donde l'equivalenza di aria e pneuma (Zeller, *op. cit.*, pt. 3, p. 23). Mentre in Anassimene il principio di tutte le cose è l'aria (*ibid.*, pt. 1, pp. 713 sgg.), in Archelao, discepolo di Anassagora, Dio è aria e noûs. In Anassagora il principio creatore del mondo è noûs, il quale produce un vortice nel caos e causa perciò la separazione di etere e aria (*ibid.*, pp. 687 sgg.). Per il concetto di pneuma nel sincretismo vedi Leisegang (1919) pp. 26 sgg.

[28] Schultz p. 64. Reitzenstein (1904) p. 50. Secondo la concezione neopitagorica l'ermafroditismo è un attributo anche della divinità. Vedi Nicomaco (Zeller, *op. cit.*, pt. 3, p. 107).

[29] L'effetto dell'inflazione è di sentirsi non solo gonfi, ma anche "troppo in alto". Ciò può provocare attacchi di vertigine, oppure una tendenza a cader dalle scale, a slogarsi un piede, a inciampare in porte e sedie ecc.

[30] Berthelot (1887-88) IV. 20. 8.

[31] Zeller, *op. cit.*, pt. 3, p. 152.

[32] *Ibid.*, pp. 98 sg. e 151.

[33] Hippolytus, *Elenchos*, V. 26. 1. Il motivo di Edem è stato applicato dall'alchimia a Mercurio, rappresentato anch'esso come vergine nella parte superiore e come serpente in quella inferiore. È questa la fonte della Melusina di Paracelso (vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale*, 1942, cap. 2, § 4).

[34] Vedi la salvezza e la purificazione dell'anima divina imprigionata negli elementi nel *Trattato di Sophé* (Berthelot, 1887-88, III. 52. 1).

[35] Nella gnosi tardo-ebraica (cabalistica) si è sviluppato un atteggiamento molto simile a quello dell'alchimia. Vedi a questo proposito l'eccellente descrizione di Gaugler, pp. 279 sgg.

[36] I punti principali di somiglianza sono i seguenti: in *Osiride*, la natura umana e divina che garantisce l'immortalità, la sua natura di grano, lo smembramento e la resurrezione; in *Orfeo*, il dominio degli istinti, il pescatore, il buon pastore, il maestro di saggezza, la lacerazione; in *Dioniso*, la natura di vino, la rivelazione estatica, il simbolismo del pesce, lo smembramento e la resurrezione; in *Eracle*, la sottomissione nei confronti di Euristeo e Onfale, le fatiche (principalmente per redimere l'umanità dai mali che la tormentano), la croce formata nello spazio dai suoi viaggi a sud, a nord, a est, a ovest (fatiche 7-10), mentre le fatiche 11 e 12 formano una sorta di verticale (donde l'accenno contenuto in san Paolo, Efesini, 3. 18), l'autoincinerazione e la *sublimatio* culminante nello stato divino.

[37] Vedi per esempio il mito polinesiano di Maui (Hambruch, p. 289). Altro materiale si trova in Frobenius.

[38] "Celebratio huius sacramenti est imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio" (*Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 12, p. 689, 35).

[39] Concezione applicata nel messale dell'edizione di Beuron.

[40] Kramp, p. 114.

[41] "Vita corporea actualis sensitiva aut a sensibus pendens" (Cardinal Alvarez Cienfuegos, in *Real-Encyklopädie*... cit., p. 696, 45).

[42] Vedi a questo proposito il sacrificio dell'agnello di Jubimal, *La légende latine de S. Brandaines*..., Parigi 1836, p. 12: "Dixitque sanctus Brendanus fratribus: 'Faciamus hic opus divinum, et sacrificemus Deo agnum immaculatum, quia hodie cena Domini est.' Et ibi manserunt usque in Sabbatum sanctum Paschae. Invenerunt eciam ibi multos greges ovium unius coloris, id est albi, ita ut non possent terram videre pro multitudine ovium. Convocatis autem fratribus, vir sanctus dixit eis: 'Accipite quae sunt necessaria at diem festum de grege.' Illi autem acceperunt unam ovem et cum illam ligassent per cornua, sequebatur quasi domestica, sequens illorum vestigia. At ille: 'Accipite, inquit, unum agnum immaculatum.' Qui cum viri Dei mandata complessent, paraverunt omnia ad opus diei crastine..." E a p. 34: "Confestim tunc cantaverunt tres psalmos: '*Miserere mei, Deus*, et *Domine refugium*, et *Deus, deus meus*.' Ad tertiam vero alios tres: '*Omnes gentes, Deus in nomine, dilexi quoniam*', cum alleluya. Deinde immolaverunt agnum immaculatum, et omnes venerunt ad communionem dicentes: '*Hoc sacrum corpus Domini, et Salvatoris nostri, sanguinem sumite vobis in vitam aeternam.*' "

[43] Πάρεδρος = spirito servizievole. Così Khunrath e altri.

[44] Khunrath, *Von hylealischen... Chaos* cit., p. 59 e passim. In Morienus (*De transmutatione metallorum*, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 37), che appartiene a un'epoca molto più antica, è detto: "In hoc enim lapide quatuor continentur elementa, assimilaturque Mundo, et Mundi compositioni."

[45] Dice Morienus (*ibid.*, p. 37) al re Khālid: "Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, at te accipiut: quod quum probaveris, amor eius et dilectio in te augebitur. Et scias hoc verum et indubitabile permanere."

[46] "... In stercore invenitur."

[47] Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 336.

[48] Khunrath, *Von hylealischen... Chaos*, p. 410, dice per esempio: "... E così anche nel laboratorio procedi da te soltanto senza collaboratori o aiutanti; affinché Dio, il solerte, non sottragga l'arte anche a te a causa dei tuoi assistenti, ai quali Egli non la vuole concedere."

[49] "Quia nobis solis artem per nos solos investigatam tradimus, et non aliis..." (Geber, *Summa perfectionis*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 557b).

[50] Prescindo naturalmente dai Rosacroce, che appartengono a un'epoca più tarda, e dalla comunità del "Poimandres" attestata da Zosimo. Tra queste due epoche così distanti, ho trovato un solo passo dubbio, e precisamente nella *Practica Mariae Prophetissae* (*Artis auriferae*, vol. 1, p. 323), là dove l'"interlocutore" Aros (Oro) chiede a Maria: "Ô domina obedisti in *societate Scoyari*: ô prophetissa an invenisti in secretis Philosophorum..." La parola "Scoyaris" o "Scoyarus" ricorda il misterioso "Scayolus" di Paracelso (*De vita longa*), termine con cui vien designato l'adepto. ("Scayolae" sono le forze o i princìpi spirituali di ordine superiore: vedi il mio *Paracelso come fenomeno spirituale*, 1942, cap. 3, § 3.) Che ci sia un nesso? In ogni caso sembra esservi un'allusione a una "societas". Il trattato di Maria potrebbe tuttavia essere considerevolmente antico, risalire a un'età remota, al periodo delle società gnostiche. In Agrippa (*De incertitudine et vanitate scientiarum*, Colonia 1584, cap. 90) è citato un giuramento d'iniziazione alchimistica, che potrebbe alludere all'esistenza di società segrete. Waite arriva a una conclusione negativa in proposito. Per ulteriori particolari vedi il mio *Paracelso*.

[51] La *Turba philosophorum* è a questo proposito istruttiva.

[52] "... Magisterium nihil aliud est nisi arcanum et secretum secretorum Dei altissimi ed magni" (Morienus, *op. cit.*, p. 39). "... Donum et secretorū secretum Dei" (*Consilium coniugii*, in *Ars chemica*, p. 56). "... Divinum mysterium a Deo datum, et in Mundo non est res sublimior post animam rationalem" (*Rosarium philosophorum*, p. 280).

[53] *Rosarium philosophorum*, pp. 212, 218.

[54] *Ibid.*, pp. 219, 269.

[55] *Ibid.*, p. 230. L'alchimia è superiore a tutte le altre scienze, dice Djabir (Geber) (ottavo secolo): "Di fatto, ogni uomo istruito in una qualsiasi scienza, il quale non abbia dedicato parte del suo tempo allo studio di uno dei princìpi dell'opera, in teoria o in pratica, possiede una cultura intellettuale assolutamente insufficiente" (Berthelot, 1893, vol. 3, p. 214). Djabir dev'esser stato cristiano o sabeo (vedi Ruska, 1927, p. 38). All'intelligenza si appella anche Sinesio (Berthelot, 1887-88, II. 3. 16). Olimpiodoro paragona l'arte addirittura all'intelligenza divina (*ibid.*, II. 4. 45) e fa ugualmente appello all'intelligenza del suo pubblico (*ibid.*, p. 55). Anche Christianos pone l'accento sull'intelligenza (*ibid.*, VI. 1. 4 e VI. 3. 2). Così pure l'Aurora *consurgens*, pt. 2, "Prologus", in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 185: "... Oportet intellectum valde subtiliter et ingeniose acuere."

[56] *Rosarium philosophorum*, p. 210.

[57] "Librorum magnam habeat copiam" (Hoghelande, De *alchimiae difficultatibus*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 342a).

[58] "Rasis... [dixit]: Liber enim librum aperit" (cit. da Petrus Bonus, *Margarita pretiosa*, cap. VIII, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 33b).

[59] *Rosarium philosophorum*, p. 230.

[60] *Ibid.*, pp. 211, 243, 269.

[61] "Aqua Philosophica tibi in somno aliquotics manifestata" (Sendivogius, *Parabola*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 475b).

[62] Figulus, *Rosarium novum olympicum*... (Basilea 1608) pars altera, p. 33.

[63] Id., *Tractatulus rhythmicus*, *ibid.*, prima pars, p. 58.

[64] *Rosarium philosophorum*, p. 230.

[65] Arnaldus de Villanova, in *Rosarium philosophorum*, p. 210.

Capitolo 4

La materia prima

Fig. 161. La *materia prima* come Saturno che divora i suoi figli
Mutus liber (1702)

1. *Designazioni della materia*

La base dell'"opus" è la *materia prima*, uno dei più celebri misteri dell'alchimia. La cosa non è sorprendente, poiché la materia prima rappresenta la sostanza sconosciuta sulla quale è proiettato il contenuto psichico autonomo. Una materia siffatta non può naturalmente essere specificata, poiché la proiezione parte dall'individuo ed è quindi diversa in ogni singolo caso. Dunque, non è corretto affermare che gli alchimisti non abbiano mai detto cosa sia la *prima materia*; al contrario, ne hanno dato fin troppi accenni, contraddicendosi così incessantemente. Per gli uni la "prima materia" era l'argento vivo; per gli altri, il metallo, il ferro, l'oro, il piombo, il

Fig. 162. I contrari scatenati nel caos. "Caos" è una delle designazioni della *prima materia*
De Marolles, *Tableaux du temple des muses* (1635)

sale, lo zolfo, l'aceto, l'acqua, l'aria, il fuoco, la terra, il sangue, l'acqua di vita, il lapis, il veleno, lo spirito, la nuvola, il cielo, la rugiada, l'ombra, il mare, la madre, la luna, il drago, Venere, il

caos, il microcosmo (fig. 162). Il *Lexicon* di Ruland ci dà non meno di cinquanta sinonimi, il cui numero potrebbe aumentare notevolmente.

Oltre a queste definizioni in parte chimiche, in parte mitologiche, esistono anche designazioni "filosofiche", che alludono a significati più profondi. Nel trattato di Comario troviamo per esempio il termine "Ade".[1] Secondo Olimpiodoro la terra nera racchiude il "maledetto da Dio" (θεοκατάρατος). Il *Consilium coniugii* dice che il padre dell'oro e dell'argento, dunque la loro "prima materia", è l'"animale della terra e del mare", ovvero l'"uomo", oppure anche una "parte dell'uomo", come i capelli, il sangue ecc. Dorneus chiama la "prima materia" "adamica" e, basandosi su Paracelso, anche "limbus microcosmicus". La materia della pietra, dice, non è "altro che il Mercurio igneo e perfetto", il vero Adamo ermafrodito, il microcosmo (= uomo). Dice anche che Ermete Trismegisto ha dato alla pietra il nome di "orfana".[2] Poiché Dorneus è un discepolo di Paracelso, la sua concezione è probabilmente connessa con la teoria dell'Anthropos del maestro. A questo proposito rinvio il lettore a *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942). Rapporti tra l'uomo e la "prima materia" sono citati anche da altri autori; non mi sembra però il caso di elencarli tutti.

Il drago mercuriale dell'alchimia greca, designato come ἓν τὸ πᾶν, ha dato origine alle designazioni della "prima materia" come Unum, Unica Res,[3] Monas,[4] e al detto del *Liber Platonis quartorum*, secondo cui l'uomo è idoneo a compiere l'opera poiché possiede ciò che è semplice, cioè l'anima.[5] Mylius descrive la "prima materia" come "elementum primordiale". Essa è, dice, il "soggetto puro e l'unità delle forme", in cui può essere eventualmente accolta ogni forma ("in quo retinetur quaelibet forma cum possibilitate").[6]

Nella seconda versione della *Turba*, Eximindus afferma:[7]

> Vi comunico, figli della dottrina, che il principio di tutte le creature è una certa natura prima, perpetua e infinita, che cuoce tutto e domina tutto, e il cui aspetto attivo e passivo è conosciuto e riconosciuto soltanto da coloro cui è concessa la conoscenza dell'arte sacra.

Nel Sermo IX della *Turba*,[8] Eximenus espone una teoria della creazione corrispondente a quella della Bibbia (creazione mediante il "Verbo"), ma che è in assoluto contrasto con la tesi suddetta,

secondo cui l'inizio, il principio, è una "natura perpetua et infinita". Il *Rosarium* chiama la "prima materia" "radix ipsius". Poiché è radicata in sé stessa, è autonoma e non dipende da nulla.

2. *L'increatum*

Se la "prima materia" è, in quanto "radix ipsius", un vero e proprio *principium*, da qui non c'è che un passo alla tesi di Paracelso, secondo cui essa è un *increatum*. Nella sua *Philosophia ad Athenienses* Paracelso dice che quest'"unica" materia è un grande mistero senza nessuna componente elementare. Essa riempie tutta la "regio aetherea" ed è la "madre" degli elementi e di ogni creatura (fig. 163). Un tale mistero non può essere espresso da nulla; esso non fu nemmeno creato ("nec etiam creatum fuit"). Questo mistero increato è "preparato" da Dio in modo che nulla sia simile ad esso in

Fig. 163. La terra come *prima materia* che nutre il figlio dei filosofi
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

avvenire né possa mai tornare a ciò che era;[9] esso è stato infatti corrotto al di là di ogni possibile riparazione (ciò che probabilmente allude al peccato originale). Il testo riprodotto da Dorneus è conforme al senso del testo originale.[10]

L'autonomia e l'eternità della "prima materia" rinviano, in Paracelso, a un principio uguale a Dio, principio che corrisponde a una *dea mater*. Come una tal concezione sia compatibile con la confessione cristiana di Paracelso, è una questione che riguarda lui solo, del resto non l'unica che egli abbia sulla coscienza. Le interpretazioni dell'*Aquarium sapientum*,[11] interessanti nella loro assurdità (sono forse persino più assurde di quelle dell'*Aurora consurgens*), spingono ancora più avanti la speculazione di Paracelso (senza peraltro richiamarsi a lui). Riguardo alla "prima materia" è detto: "La sua origine risale a tempi primordiali, a giorni immemorabili" (Michea, 5. 2). (La Vulgata ha: "Egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis.") E in un altro punto: "Prima che fosse Abramo, ero io" (Giovanni, 8. 58). Questo probabilmente per dimostrare che la pietra non ha inizio ma ha fin dell'eternità un suo "primum Ens", che non avrà fine e vivrà in eterno. Per comprendere esattamente questi concetti, bisogna naturalmente aprir bene gli occhi dell'anima e della mente, e osservare attentamente e discernere con la luce interiore. Questa luce è stata accesa da Dio fin dall'inizio, tanto nella natura quanto nel nostro cuore.[12] Come, continua l'autore dell'*Aquarium*, la pietra, nonché la sua sostanza, ha un migliaio di nomi e viene perciò chiamata "miracolosa", così questi stessi nomi possono essere applicati in sommo grado anche a Dio,[13] ciò che l'autore fa. Questa conclusione, inaudita per orecchie cristiane, non fa che ribadire ciò che il *Liber Platonis quartorum* aveva già detto in modo esplicito: "Res ex qua sunt res est Deus invisibilis, et immobilis." [14] "Res" denota l'oggetto dell'arte divina. È vero che a questa conclusione non sono giunti *expressis verbis* che pochi filosofi; ma è un aspetto che rende i loro accenni e le loro velate allusioni decisamente più trasparenti. Questa conclusione era inevitabile anche psicologicamente, in quanto l'inconscio, per il fatto della sua inconoscibilità, deve coincidere dappertutto con sé stesso: in seguito alla mancanza di qualità conoscibili, nessun inconscio può infatti esser distinto da un altro. Qui non si tratta di sottigliezze logiche, bensì di fenomeni

oltremodo reali e di grande importanza pratica: e precisamente dei fenomeni d'identità e d'identificazione nella vita sociale, che si basano sulla natura comune (e indistinguibile) dei contenuti inconsci. Questi contenuti, una volta preso possesso di alcuni individui, irresistibilmente li coinvolgono in un'attrazione reciproca, ammassandoli in gruppi più o meno ampi, che facilmente si ingrossano a mo' di valanga.

Gli esempi che abbiamo riportato mostrano come gradatamente gli alchimisti abbiano proiettato sulla materia persino l'idea del valore supremo: Dio. Con l'unione del valore supremo alla materia fu creato un punto di partenza per lo sviluppo da un lato, della vera chimica, dall'altro, del materialismo filosofico di data più recente, con tutte quelle conseguenze psicologiche che necessariamente comporta una conversione di 180 gradi della visione del mondo. Benché l'alchimia oggi ci sembri remota, non dobbiamo in nessun caso sottovalutare l'importanza che essa ha avuto per la storia dello spirito del Medioevo. L'evo moderno è figlio del Medioevo e non rinnega i suoi genitori.

3. *Ubiquità e perfezione*

La "prima materia" ha il carattere dell'ubiquità: essa si trova sempre e dappertutto; ciò significa che la proiezione può avvenire sempre e dappertutto. L'alchimista inglese George Ripley (1415 [?]-1490) scrive: "I filosofi dicono al ricercatore che uccelli e pesci ci apportano il Lapis,[15] ogni uomo ce l'ha, esso è in ogni luogo, in te, in me, in ogni cosa, nel tempo e nello spazio.[16] Esso si presenta in forma vile (*vili figura*). Da esso sorge la nostra acqua eterna (*aqua permanens*)." [17] Secondo Ripley, la "prima materia" è l'acqua; l'acqua è il principio materiale di tutti i corpi,[18] anche del Mercurio,[19] ed è la *hyle* che in virtù dell'atto divino della creazione è sorta come sfera oscura [20] (*sphaericum opus*: fig. 34) dal caos.[21] Il caos è una *massa confusa* da cui nasce la pietra (figg. 125, 164 e altre). L'acqua ilica contiene un fuoco elementare occulto.[22] Nel trattato *De sulphure* [23] l'elemento terra contiene come suo interno contrario l'*ignis gehennalis*: il fuoco dell'inferno. Secondo Hortulanus, la pietra nasce da una "massa confusa" che contiene in sé tutti gli elementi [24] (fig. 162).

Fig. 164. Mercurio in piedi sul caos rotondo, con la bilancia come segno di *pondus et mensura*. Il "rotondo" è la prefigurazione dell'oro *Figurarum aegyptiorum secretarum* (diciottesimo secolo)

Come il mondo è sorto da un caos *confusum*,[25] così da questa sorge la pietra.[26] Nell'idea della sfera d'acqua rotante echeggiano rappresentazioni neopitagoriche: per Archita l'anima del mondo è un cerchio o una sfera; [27] per Filolao essa, per mezzo della sua rotazione, trascina con sé il mondo.[28] L'immagine originaria si trova probabilmente in Anassagora, dove il noûs provoca un turbine nel caos.[29]

Fig. 165. "L'occasione": Mercurio in piedi sulla sfera terrestre (il "rotondo"); vicino a lui il caduceo e le cornucopie, che simboleggiano la ricchezza dei suoi doni
Cartari, *Le immagini de i dei de gli antichi* (1583)

Importante è anche la cosmogonia di Empedocle, nella quale dall'unione dei dissimili (per influsso della φιλία) nasce lo "sfero". La denominazione di quest'essere sferico come εὐδαιμονέστατος θεός, come Dio beatissimo, getta una luce particolare sull'essenza

Fig. 166. Sullo sfondo: il Re del mare che chiede soccorso; in primo piano: la sua figura rinnovata con il *rotundum* e la *columba spiritus sancti*
Trismosin, *Splendor solis* (1582)

perfetta, "rotonda", del Lapis,[30] il quale sorge dalla sfera iniziale e al tempo stesso la costituisce: perciò la "prima materia" si chiama spesso anche Lapis (figg. 164 e 165). Il primo stato è lo stato

latente, nascosto, che può essere trasmutato nel secondo stato, quello manifesto, in virtù dell'arte e della grazia divina. Ecco perché la "prima materia" coincide a volte con il concetto di stadio iniziale del processo, con la *nigredo*. Si tratta allora della terra nera, nella quale vengono seminati, come chicco di grano (fig. 48), l'oro o il Lapis. È quella terra nera, magicamente fertile, che Adamo portò con sé dal paradiso, chiamata anche "antimonio", e descritta come "nera, più nera del nero" (*nigrum nigrius nigro*).[31]

4. *Re e figlio del Re*

Come nella *hyle* giace nascosto il granello di fuoco, così nelle oscure profondità dell'acqua marina giace il figlio del Re, quasi fosse esanime; egli invece vive e dal profondo invoca [32] (fig. 166): "Chi mi libererà dalle acque e mi porterà allo stato della secchezza, sarà ricompensato con ricchezze perpetue." [33]

Fig. 167. Allegoria dell'unione psichica dei contrari nell'arte alchimistica
Rosarium philosophorum (1550)

È evidente il nesso con il "Rex marinus" della *Visio Arislei*.[34] Arisleo [35] racconta delle sue avventure presso il "Rex marinus", nel cui regno nulla prospera e nulla si riproduce, perché nel suo regno non ci sono filosofi. Il simile si mescola soltanto col simile [36] e di conseguenza non c'è procreazione. Ora, su consiglio dei filosofi, il Re deve accoppiare Thabritius [37] con Beya, i due figli che egli ha portato nel suo cervello [38] (fig. 167).

Il fatto che il Re sia *exanimis* (inanimato) o il suo paese sterile significa che lo stato celato, occulto, è uno stato di latenza e di potenzialità. L'oscurità e la profondità marine non denotano altro che lo stato inconscio di un contenuto proiettato in modo non visibile. In quanto un contenuto di questo genere appartiene alla

Fig. 168. Il Re, rappresentante la *prima materia*, che divora suo figlio
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

totalità [39] della personalità, e solo apparentemente, per proiezione è staccato dal suo contesto, ha sempre luogo un'attrazione tra la coscienza e il contenuto proiettato. Quest'attrazione si presenta di solito in forma di fascinazione. L'allegoria alchimistica esprime questo fatto col grido di soccorso del Re, che parte dalle profondità di questa condizione scissa e inconscia. La coscienza dovrebbe dar seguito a questo grido: si dovrebbe *operari regi*, render servizio al Re, perché ciò significherebbe non solo saggezza, ma anche salvezza.[40] Ma ciò implica la necessità di una discesa nel mondo oscuro dell'inconscio, l'atto rituale della κατάβασις εἰς ἄντρον, l'avventura del viaggio notturno sul mare (figg. 69, 170, 171), il cui fine e la cui fine segnano il ristabilimento della vita, la resurrezione, il trionfo sulla morte (figg. 172, 174, 177). Arisleo e i suoi compagni rischiano l'impresa, che culmina in una catastrofe, e precisamente nella morte di Thabritius. Questa morte è la punizione per l'incestuosa *coniunctio oppositorum* (figg. 223, 226). La coppia fratello-sorella esprime allegoricamente l'idea dei contrari in genere, un'idea rappresentata da molte varianti: secco-umido, caldo-freddo, maschile-femminile, sole-luna, oro-argento, mercurio-zolfo, rotondo-quadrato, acqua-fuoco, volatile-pesante, corporeo-spirituale ecc.[41] Il *regius filius* è una forma ringiovanita del re padre. L'adolescente viene rap-

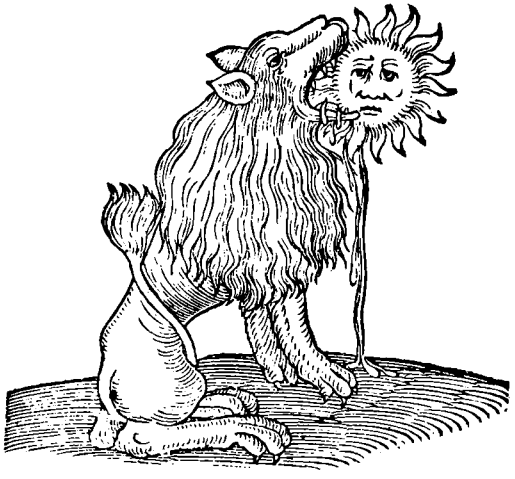


Fig. 169. Il "leone verde" che divora il sole
Rosarium philosophorum (1550)

presentato spesso con una spada, e denota lo spirito, mentre il padre rappresenta il corpo. In una variante della *Visio*, la morte del figlio è il risultato della sua completa scomparsa nel corpo di Beya durante il coito. In un'altra rappresentazione è il padre che lo divora (fig. 168), o il Sole affoga nel Mercurio o viene ingoiato dal leone (fig. 169). Thabritius è il principio maschile, spirituale, della luce e del Logos che, come lo gnostico noûs, sprofonda nell'abbraccio della physis. Il decesso significa dunque l'avvenuta discesa dello spirito nella materia. Il carattere peccaminoso di quest'evento è stato, è vero, rappresentato spesso dagli alchimisti, ma a quanto sembra senza esser stato completamente compreso (?); per questa ragione essi razionalizzano o minimizzano l'incesto, in sé sconvolgente.[42]

5. *Il mito dell'eroe*

Poiché l'incesto avviene su consiglio dei filosofi, la morte del figlio del Re è naturalmente un fatto spiacevole e pericoloso. Con la discesa nell'inconscio, la coscienza si mette in una situazione rischiosa: è come se si estinguesse. È nella situazione dell'eroe primitivo che viene divorato dal drago. Poiché si tratta di una diminuzione o di un'estinzione della coscienza, e poiché questo *abaissement du niveau mental* costituisce quel *peril of the soul* davanti al quale il primitivo prova la massima angoscia (la paura cioè degli spiriti),[43]

Fig. 170. Il "viaggio notturno sul mare" (Giuseppe nella cisterna; deposizione di Cristo; Giona ingoiato dalla balena)
Biblia pauperum, edizione tedesca (1471)

lo scatenamento intenzionale, volontario, di questo stato è un sacrilegio o un'infrazione del tabù, puniti con i più gravi castighi. Per questo il Re rinchiude Arisleo e i suoi compagni assieme al cadavere del figlio in una triplice casa di vetro. Gli eroi sono dunque prigionieri nel mondo sotterraneo, e precisamente in fondo al mare, dove tra le varie atrocità devono resistere per ottanta giorni a un caldo intenso. Per desiderio di Arisleo anche Beya è rinchiusa con gli altri. (La variante della *Visio* interpreta la prigione come utero di Beya.)[44] Essi sono dunque sopraffatti dall'inconscio, inermi, abbandonati; ciò non significa altro che si sono volontariamente votati alla morte per suscitare una vita feconda in quella regione dell'anima

Fig. 171. Viaggio notturno sul mare di Eracle nella coppa del sole
Fondo di un vaso attico (Vaticano, quinto secolo a. C.)

che sinora giaceva in uno stato di oscura incoscienza, all'ombra della morte (fig. 171).

Benché la possibilità di vita sia accennata dalla coppia fratello-sorella, l'opposizione inconscia tra i due dev'essere attivata dall'intervento della coscienza, altrimenti rimarrebbe latente. Si tratta però di un'impresa pericolosa. Si comprende la preghiera angosciata dell'*Aurora consurgens*: "Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus." [45] Si comprende anche perché Michael Maier trovasse poche persone disposte a tuffarsi nel mare.[46] Il pericolo di Arisleo è di soccombere al destino di un Teseo e di un Piritoo, che nella loro *nekyia* rimasero attaccati alle rocce del mondo degli inferi; come dire che la coscienza, avanzando nelle regioni sconosciute della psiche, è sopraffatta dalle forze arcaiche dell'inconscio: una ripetizione dell'abbraccio cosmico di noûs e physis. Nel mito dell'eroe, lo scopo della discesa è caratterizzato universalmente dal fatto che in quella zona pericolosa (acque profonde, caverna, bosco, isola, rocca ecc.) si trova il "tesoro difficile da raggiungere" (gioiello, vergine, elisir di vita, vittoria sulla morte ecc.) (fig. 172).

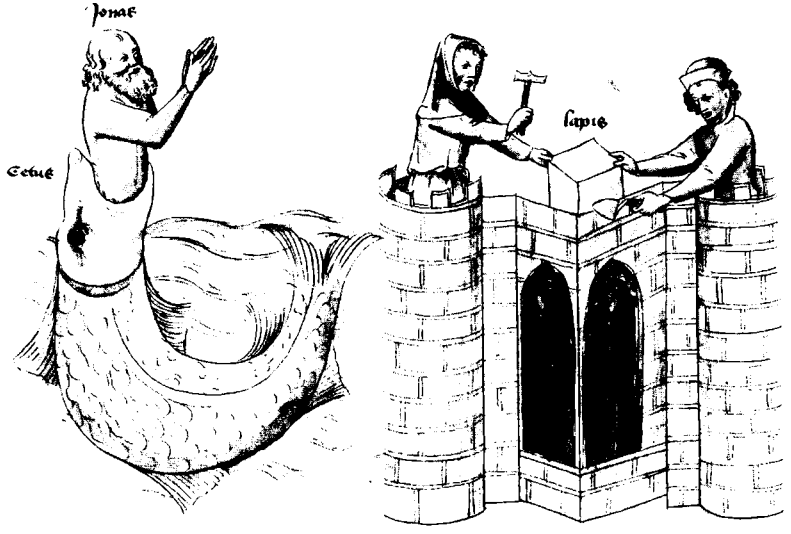


Fig. 172. Giona esce dalle fauci della balena. Alla fine del viaggio notturno sul mare corrisponde la conquista del *lapis angularis*
Speculum humanae salvationis (quindicesimo secolo)

Il timore e la resistenza che ogni uomo naturale prova quando scava troppo a fondo in sé stesso, sono in ultima analisi la paura del viaggio nell'Ade. Se si provasse soltanto resistenza, la cosa non sarebbe così grave. In realtà però da quello sfondo psichico, dunque proprio da quello spazio oscuro, ignoto,[47] emana un'attrazione, una fascinazione,[48] che minaccia di diventare tanto più travolgente quanto più a fondo si penetra. Il pericolo psicologico che si presenta allora è un dissolversi della personalità nelle sue componenti funzionali: singole funzioni della coscienza, complessi, fattori ereditari ecc. La disgregazione – una schizofrenia funzionale, ma a volte una vera e propria schizofrenia – è infatti quella cui va incontro Gabricus (nella

Fig. 173. L'uccisione del Re (*mortificatio*)
Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymicum* (1624)

variante del *Rosarium philosophorum*): egli viene decomposto in atomi nel grembo di Beya;[49] ciò che corrisponde a una forma di *mortificatio* (fig. 173).

Questo avvenimento è una ripetizione della *coniunctio* di noûs e physis.[50] Ma mentre tale unione è un evento cosmogonico, nel nostro caso si tratta d'una catastrofe provocata dall'intervento dei filosofi. Finché la coscienza si astiene dall'agire, i contrari rimangono latenti nell'inconscio. Una volta attivati dalla coscienza, il *regius filius* – spirito, logos o noûs – viene divorato dalla physis: il corpo e gli organi che lo rappresentano acquistano cioè il predominio sulla coscienza. Nel mito dell'eroe[51] questo stato corrisponde all'ingoiamento nel ventre della balena (o del drago)[52] (fig. 174): dove regna di solito un calore tale che l'eroe perde i capelli,[53] rinasce calvo, glabro, simile a un lattante (fig. 176). Questo calore è l'*ignis gehennalis*, l'inferno nel quale è disceso anche Cristo per trionfare della morte, ciò che fa parte della sua opera.

Il filosofo fa il suo viaggio agli inferi come "redentore". Il "fuoco occulto" è l'interno contrario dell'umidità fredda del mare.[54] Nella *Visio* c'è un inconfondibile calore di incubazione,[55] che corrisponde

Fig. 174. Giona nella balena
Lampada di argilla protocristiana

Fig. 175. Il lupo come *prima materia* divora il Re morto; sullo sfondo: sublimazione della *prima materia* e rinascita del Re
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

Fig. 176. Giona nel ventre della balena
Salterio di Khludov (nono secolo)

allo stato di autoincubazione della *meditatio*. Nello yoga indiano incontriamo un concetto analogo, il *tapas*,[56] l'autoincubazione. (Lo scopo degli esercizi del "tapas" è identico a quello della *Visio*: trasmutazione e resurrezione: fig. 177.)

6. *Il tesoro nascosto*

Il "tesoro difficile da raggiungere" che si suppone sia celato nella "prima materia" oscura, è stato simboleggiato in vari modi dagli alchimisti. Christophorus di Parigi dice per esempio che il caos (come "materia prima") è opera della natura sapientissima. Aiutato dallo "spirito celeste e ardente" il nostro intelletto dovrebbe, dice, trasformare quest'opera d'arte naturale, il caos, nella natura celeste della quintessenza e dell'essenza *vegetabilis* del cielo. In questo caos la sostanza cosiddetta preziosa esiste in potenza sotto forma di una "massa confusa" degli elementi unificati: ad essa perciò la ragione umana dovrebbe applicarsi diligentemente (*incumbere debet*), così che il "nostro cielo" possa diventare realtà (*ad actum*).[57]

Johannes Grasseus cita una concezione secondo cui la "materia prima" è il piombo (dei filosofi), chiamato anche piombo dell'aria [58] (un'allusione all'interno contrario). Dentro a questo piombo sta la colomba bianca, raggiante (fig. 178), detta il "sale dei metalli". Essa è quella Regina di Saba, casta, saggia e ricca, celata dal velo bianco, che volle concedersi soltanto al Re Salomone.[59]

Secondo Basilius Valentinus, la terra (come "prima materia") non è un corpo morto: in essa dimora lo spirito che è la vita e l'anima della terra. Tutte le cose create, anche i minerali, ricevono le loro

Fig. 177. La "Resurrezione" (Sansone con le porte della città dei Filistei; Cristo risorto dal sepolcro; Giona espulso dalla balena) *Biblia pauperum* (1471)

forze dallo spirito della terra. Lo spirito è vita; viene nutrito dalle stelle, e dà nutrimento a tutto ciò che è vivo, che alberga nel suo grembo. Come la madre nutre il figlio non ancora nato, così la terra cova nel suo grembo i minerali (fig. 163) mediante lo spirito

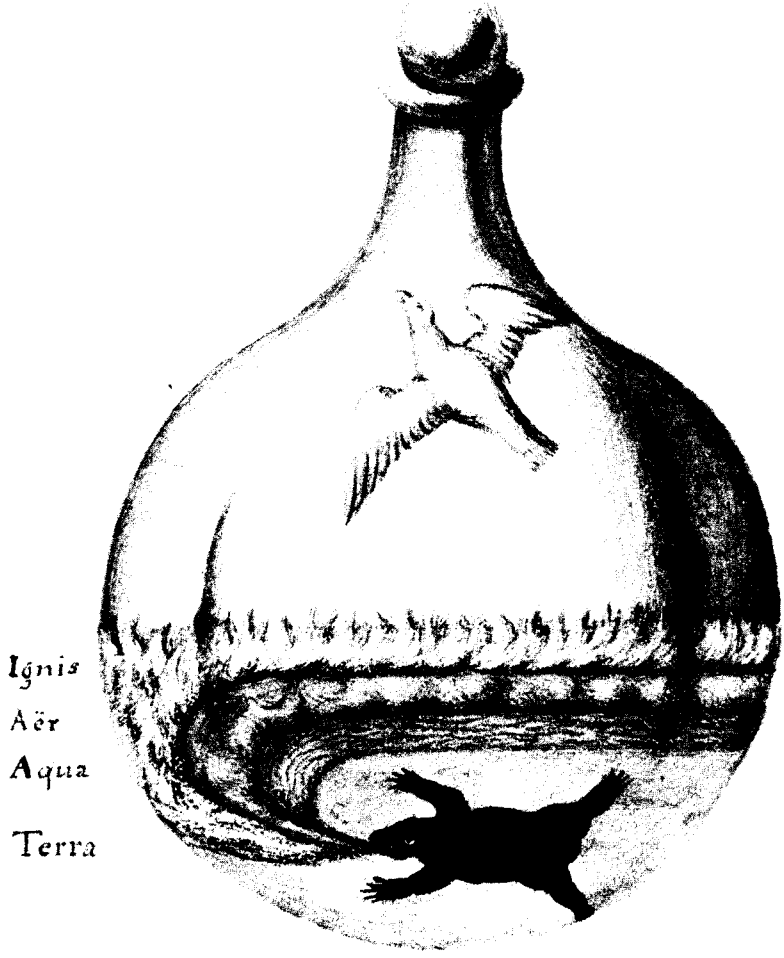


Fig. 178. La colomba (*avis Hermetis*) si leva dai quattro elementi, come simbolo dello spirito liberato dalla physis
De summa et universalis medicinae sapientiae veterum philosophorum (Parigi, probabilmente diciottesimo secolo)

ricevuto dall'alto. Questo spirito invisibile è come un'immagine riflessa, intangibile, e contemporaneamente è la radice di tutti i corpi necessari al processo o che nel processo hanno origine (*radix nostrorum corporum*).[60]

Un'idea simile si trova in Michael Maier:[61] dopo milioni di rivoluzioni intorno alla terra, il sole ha filato in essa l'oro. E gradatamente ha impresso alla terra la propria immagine. Questa immagine è l'oro. Il sole è l'immagine di Dio, il cuore[62] è l'immagine del sole nell'uomo, così come l'oro è l'immagine del sole nella terra. L'oro è chiamato anche "Deus terrenus" e nell'oro si può discernere Dio. Quest'immagine di Dio che appare nell'oro è probabilmente l'*anima*

Fig. 179. La Trinità alchimistica: Ermete (*Spiritus Mercurii*) tra il Re e suo figlio
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

Fig. 180. La Trinità cristiana con lo Spirito Santo in forma di uomo alato
Incisione su rame del Maestro della Passione di Berlino (metà del quindicesimo secolo)

aurea la quale, soffiata nell'argento vivo comune, lo trasforma in oro.

Riplaeus è dell'opinione che sia necessario estrarre dal caos il fuoco, e renderlo visibile.[63] Questo fuoco è lo Spirito Santo che unisce Padre e Figlio.[64] Viene rappresentato spesso come vegliardo alato,[65] come Mercurio in forma di dio della rivelazione, che corrisponde a Ermete Trismegisto,[66] e che con Re e figlio di Re forma una trinità alchimistica (figg. 179 e 180). Dio ha creato questo fuoco nella terra, così come il fuoco purificatore dell'inferno. In questo fuoco [67] Dio stesso arde d'amore divino.[68]

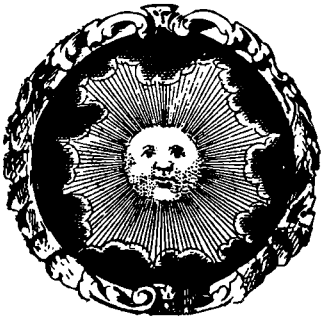


Fig. 181. Il volto del sole
Boschius, *Symbolographia* (1702)

Note

[1] Berthelot (1887-88) IV. 20. 8.

[2] Dorn, *Congeries Paracelsicae chemicae*, in *Theatrum chemicum* (1602) vol. 1, p. 578. Nello stesso passo Dorn spiega: "Mercurium istum componi corpore, spiritu et anima, eumque naturam elementorum omnium et proprietatem assumpsisse. Qua propter ingenio et intellectu validissimis adseverarunt suum lapidem esse animalem, quem etiam vocaverunt suum *Adamum*, qui suam invisibilem Evam occultam in suo corpore gestaret" ecc. Hoghelande (*De alchimiae difficultatibus*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, pp. 178 sgg.) dice: "Hanno paragonato la *materia prima* a tutto, al maschile e al femminile, al *mostro ermafrodito*, al cielo e alla terra, al corpo e allo spirito, al caos, al microcosmo, alla massa confusa; essa [la materia prima] contiene in sé tutti i colori e potenzialmente tutti i metalli; non c'è nulla di più meraviglioso al mondo, poiché essa feconda sé stessa, concepisce sé stessa e genera sé stessa."

[3] *Tractatus* aureus, in *Musaeum hermeticum* (1678) p. 10 e molti altri passi.

[4] Dee, *Monas hieroglyphica*, in *Theatrum chemicum*, 1602, vol. 2, pp. 218 sgg. Per Aegidius de Vadis (*Dialogus*, *ibid.*, p. 110) la "Monas" è la forma che è attiva nella "materia". Khunrath (*Amphitheatrum*..., Hanau, 1609, p. 203) scrive: "... In Cabala, est hominis ad Monadis simplicitatem reducti, cum Deo, Unio: id in Physico-Chemia ad Lapidis nostri... cum Macrocosmo... Fermentatio." Un concetto analogo si trova nella sua "Confessio" (*Von hylealischen... Chaos*, cit., pp. 33 sgg. e 204), là dove la "Monas" è piuttosto un simbolo del Lapis perfetto. Dorn (*De spagirico artificio*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 44) dice: "In uno est enim unum et non est unum, est simplex, et in quaternario componitur." Nella sua teoria della *res simplex*, Dorn è fortemente influenzato dal *Liber quartorum*. (Una volta cita anche la magia.) Ma nello stesso passo Dorn usa il termine "Monas" anche per designare la meta: "A ternario et quaternario fit ad monadem progressus." Il termine "lapis" è usato in tutta la letteratura per indicare l'inizio e la meta.

[5] *Theatrum chemicum* (1622) vol. 5, p. 130.

[6] Mylius, *Philosophia reformata* cit., p. 174.

[7] *Artis auriferae* (1593) vol. 1, p. 66. Eximindus (Eximidius nella prima versione) è un'alterazione di Anassimene e Anassimandro.

[8] Ruska (1931) p. 116.

[9] Versione di Dorn: "Increatum igitur mysterium hoc fuit ab altissimo opifice Deo praeparatum, ut ei simile nunquam futurum sit, nec ipsum unquam rediturum, ut fuit" (*Physica genesis*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 380). Il passo corrispondente in Paracelso dice: "... Così l'artefice supremo ha preparato un grande mistero increato, e nessun mistero sarà mai simile a esso né si ripeterà mai. Perché, così come il formaggio non ridiventa mai latte, ciò che è stato generato non torna alla sua prima materia" (*Philosophia ad Athenienses* cit., vol. 13, p. 390).

[10] Paracelso (*ibid.*) dice: "Questo *mysterium magnum* è stato una madre per tutti gli elementi, e dunque una gran madre per tutte le stelle, gli alberi, le creature di carne, perché come da una madre nascono i figli, così da esso, dal grande mistero, son nate tutte le creature sensibili e insensibili e tutte le altre forme di vita. Il *mysterium magnum* è un'unica madre di tutte le cose mortali, ed esse hanno in lei la loro origine." E (*ibid.*, p. 391): "Ora, poiché tutti gli esseri mortali si originano e si sviluppano dal mistero increato, va da sé che nessuna creatura è stata creata prima o dopo o distintamente, ma tutte insieme, poiché il supremo arcano e il grande bene del creatore hanno plasmato tutte le cose nell'increato, non nella forma, non nell'essenza, non nella qualità, ma c'è stato nell'increato come un'immagine nel legno: benché questa non possa esser vista prima che il legno restante non sia tagliato, e soltanto allora si può riconoscer l'immagine. Né il *mysterium increatum* può essere inteso altrimenti, se non che attraverso la sua separazione le cose corporee e insensibili hanno assunto distintamente la propria forma e figura."

[11] *Musaeum hermeticum*, pp. 73 sgg. Devo qui correggere un errore nel quale sono incorso in *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 4, § 4: oltre all'autore ivi menzionato l'*Aquarium* fa riferimento anche alla storia delle eresie, e in modo ugualmente negativo.

[12] *Aquarium sapientum*, in *Musaeum hermeticum*, pp. 106 sgg.

[13] *Ibid.*, p. 111.

[14] *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 145.

[15] Vedi Grenfell e Hunt, pp. 15 sg.: "Disse Gesù: [Voi domandate chi sono coloro?] che ci attirano [al regno, se] il regno è nei Cieli?... *gli uccelli dell'aria*, e tutti gli animali che sono sotto la terra o sopra la terra, e *i pesci del mare*..."

[16] Ripley, *Opera* cit., p. 10.

[17] *Ibid.*, p. 130.

[18] *Ibid.*, p. 369.

[19] *Ibid.*, p. 427.

[20] *Ibid.*, p. 9.

[21] Nel *Ripley Scrowle* (British Museum, MS add. 5025) la sfera d'acqua è rappresentata con ali di drago (vedi fig. 228). Nei Verses *Belonging to an Emblematical Scrowle* (*Theatrum chemicum Britannicum*, 1652, p. 376) lo "spiritus Mercurii" dice:

Of my blood and water I wis
Plenty in all the world there is.
It runneth in every place;
Who it findeth he hath grace:
In the world it runneth over all,
And goeth round as a ball.

[Del mio sangue e acqua io so che al mondo ce n'è in quantità. Scorre in ogni

luogo. Chi lo trova, possiede la grazia: scorre dappertutto al mondo e gira, rotondo come una palla.]

[22] Ripley, *Opera*, p. 197.

[23] *Musaeum hermeticum*, p. 606.

[24] Hortulanus, *Commentariolus*, in *De alchemia* (1541) p. 366.

[25] Vedi Aegidius de Vadis, *Dialogus...*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 101: Il caos è materia confusa. Questa materia prima è necessaria all'arte. Nella materia prima son mescolati in stato di confusione i quattro elementi, perché "terra e acqua, che son più pesanti degli altri elementi, giungevano fino al cerchio della luna, e fuoco e aria, che son più leggeri degli altri, scendevano fino al centro della terra; ragion per cui una materia siffatta è giustamente detta confusa. Nel mondo rimase soltanto una parte di questa materia confusa, e questa è nota a tutti e pubblicamente venduta".

[26] Hortulanus, *op. cit.*, p. 371.

[27] Zeller, *Philosophie der Griechen* cit., vol. 3, pt. 2, p. 120.

[28] *Ibid.*, p. 102 e anche p. 154.

[29] *Ibid.*, vol. 1, p. 687.

[30] Definito anche *piscis rotundus* nel mare (*Allegoriae super librum Turbae*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 141).

[31] Maier, *Symbola aureae mensae* cit., pp. 379 sg.

[32] "... Ex profundo clamat" (*ibid.*, p. 380).

[33] Vedi l'inizio della settima parabola in *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 12: "Convertimini ad me in toto corde vestro, et nolite abiicere me, eo quod *nigra* sum et *fusca*, quia decoloravit me Sol (Cantico dei Cantici, 1. 5 sg.) et abyssi operuerunt faciem meam (Giona, 2. 6) et terra infecta est et contaminata (Salmi, 105. 38) in operationibus meis, quia *tenebrae* factae sunt super eam (Luca, 23. 44) pro eo quod infixa sum *in limo* profundi (Salmi, 68. 3), et substantia mea non est *aperta*. Propterea de profundis clamavi (Salmi, 129. 1) et de abysso terrae voce mea ad vos omnes, qui transitis per viam. Attendite et videte me, si quis similem mihi invenerit (Lamentazioni, 1. 12), dabo in manum suam stellam matutinam." (Apocalisse, 2, 28). Le citazioni fra parentesi corrispondono al testo della Vulgata.

[34] *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 146 sgg.

[35] *Turba philosophorum*, a cura di Ruska, p. 23. "Arisleus" è un'alterazione di "Archelaos" dovuta alla trascrizione araba. Archelao potrebbe essere un alchimista bizantino dell'ottavo-nono secolo, autore di un poema sull'arte sacra. Ma poiché la *Turba* attribuita ad Arisleo risale alla tradizione araba, come dimostra Ruska, dobbiamo supporre che Archelao sia di un'epoca molto più antica. Ruska lo identifica con il discepolo di Anassagora (*ibid.*, p. 23), secondo il quale il noûs è mescolato con l'aria: ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν (Stobaeus, *Eclogarum*, vol. 1, p. 56), concetto di particolare interesse agli occhi dell'alchimista.

[36] L'accoppiamento del simile col simile si trova già in Eraclito (Diels, vol. 1, p. 79[10]).

[37] Anche Gabricus, Cabricus, Cabritis, Kybric; arabo *kibītr* = zolfo. Beja, Beya, Beua; arabo *al-baidā* = la bianca (*Turba philosophorum* cit., p. 324).

[38] "Ego tamen filium et filiam neo in cerebro gestavi" (*Visio Arislei*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 147). In Maier (*Symbola aureae mensae* cit., pp. 343 sgg.) si tratta di un incesto con la madre, in quanto Gabritius è sposato alla madre Iside. Si tratta palesemente di una coppia di divinità ctonie (simboleggiante i contrari latenti nella *prima materia*), che celebra lo hieròs gámos.

[39] Il "Tutto" o il "Sé" comprende contenuti coscienti e inconsci (vedi il mio scritto *L'Io e l'inconscio*, 1916/1928).

[40] Com'è ampiamente provato, i termini *divitiae* e *salus* denotano nei filosofi ora dei *bona futura* di ordine spirituale (salvezza dell'anima), ora anche un benessere fisico. Non si dimentichi che l'alchimista non è portato a tormentarsi con scrupoli morali nel presupposto che l'uomo sia una nullità, un peccatore, che attraverso un comportamento etico ineccepibile viene incontro all'attività redentrice di Dio. L'alchimista svolge la parte di un "redentore" il cui *opus divinum* è più una prosecuzione dell'opera divina di redenzione che non una misura calcolata per prevenire un'eventuale dannazione nel giorno del Giudizio.

[41] Il carattere antitetico dell'*ens primum* è un'idea per così dire universale. In Cina la coppia di opposti è costituita da *yang* e *yin*, numero pari e dispari, cielo e terra ecc.; vi si trova anche l'unione dei contrari nell'ermafrodito (vedi Hastings, vol. 4, p. 140). Empedocle parla di νεῖκος e φιλία degli elementi (Zeus-fuoco; Era-aria). Il secondo periodo della creazione ha visto la nascita degli "ibridi", analoghi ai nordici Ymir e Buri (Herrmann, p. 574). Per i neopitagorici la monade è maschile, la diade femminile (Zeller, *Philosophie der Griechen*, vol. 3, pt. 2, p. 98). Per Nicomaco la divinità è un numero pari e dispari, quindi maschile e femminile (*ibid.*, pp. 106 sg.). In Ermete Trismegisto è ermafrodito il noûs. Bardesane (154-222) parla di un ermafrodito crocifisso (Schultz, p. LV). In Valentino il creatore del mondo è madre-padre; in Marcione è ermafrodito il padre primordiale. Per gli ofiti è maschile-femminile lo pneuma (*ibid.*, p. 171).

[42] Maier, *Symbola aureae mensae* cit., pp. 343 sg.: "(Anonymus philosophus Delphinas, secreti maximi, tractatus): De Matre cum filio ex necessitate naturae coniungenda clarissime loquitur; si enim unus sit masculus et una foemina, eius mater, in mundo, annon hi due coniungendi sint, ut genus humanum inde multiplicetur?... eodem modo cum saltem in arte chymica sint due subjecta, quorum *unus alterius mater* est, haec copulanda" ecc. Nella stessa opera, a p. 515, si trova un *Epithalamium honori nuptiarum Matris Beiae et filij Gabrici*, che comincia così:

Ipsa maritali dum nato foedere mater
Iungitur, incestum ne videatur opus.
Sic etenim Natura iubet, sic alma requirit
Lex Fati, nec ea est res male grata Deo.

[43] La paura degli spiriti psicologicamente denota una sopraffazione della coscienza da parte dei contenuti autonomi dell'inconscio, ciò che equivale a un disturbo psichico.

[44] *Rosarium philosophorum*, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 246.

[45] *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 9, quarta parabola (p. 76). Il passo è tratto dalla prima *oratio* della terza domenica di Avvento: "... Et mentis nostrae tenebras gratia tuae visitationis illustra."

[46] "Nonnulli perierunt in opere nostro" dice il *Rosarium*. Il motivo del tormento, della tortura, viene fortemente sottolineato anche in *Allegoriae super librum Turbae* (*Artis auriferae*, vol. 1, pp. 139 sgg.): "Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur..."

[47] Per lo spazio quadrato come campo della psiche vedi la parte seconda di questo volume. Anche in Pitagora l'anima è un "quadrato" (Zeller, *op. cit.*, vol. 3, pt. 2, p. 120).

[48] Simboleggiata da una maga o da vergini dissolute come nel *Poliphile*: vedi figura 33 e Béroalde de Verville, *Le Songe de Poliphile* cit. Analoghi motivi si trovano nella parte seconda di questo volume.

[49] Dice il *Rosarium philosophorum*, pp. 246 sg.: "Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo.

Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit, et *in partes indivisibiles divisit*. Unde Merculinus ait:

Per se solvuntur, per se quoque conficiuntur,
Ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant."

("Merculinus" è una correzione del "Masculinus" del testo.) Come il figlio del Re, così il Re stesso è ucciso nei modi più svariati: viene assassinato oppure beve una tal quantità d'acqua da ammalarsi gravemente e dissolversi in essa (Merlinus, *Allegoria de arcano lapidis*, in *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 392 sgg.).

[50] Valentinus, *Practica...*, in *Musaeum hermeticum*, p. 394. Secondo un'altra versione del tema del divoramento (*ibid.*), Marte offre in pasto il corpo del Re al lupo ("fame acerrima occupatus"), al figlio di Saturno (piombo). Il lupo simboleggia l'appetito che la *prima materia* nutre nei confronti del Re, il quale sta spesso al posto del figlio (fig. 175; vedi anche figg. 168, 169).

[51] Vedi a questo proposito Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) passim.

[52] Vedi D'Espagnet, *Arcanum hermeticae philosophiae*, in *Bibliotheca chemica curiosa* (1702) vol. 2, p. 655, LXVIII: "Haec prima digestio fit velut in stomacho."

[53] Frobenius, passim.

[54] *Turba philosophorum*, a cura di Ruska, Sermo LXVIII, p. 167: "... Opus nostrum... ex *maris* fit generatione."

[55] Vedi il bagno di sudore del re (fig. 14 delle *Figurae* di Lambsprinck, in *Musaeum hermeticum*, p. 369). Troviamo esattamente la stessa idea in Niceforo Blemmida [filosofo e teologo vissuto nel tredicesimo secolo], quando descrive il processo di incubazione dell'uovo durante la fabbricazione dell'oro (Berthelot, 1887-88, VI. 20).

[56] Vedi le mie osservazioni in *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 370 sgg.

[57] Christophorus Parisiensis, *Elucidarius*, in *Theatrum chemicum* (1661) vol. 6, pp. 228 sg. Vedi la nascita di Mithra dalla pietra "solo aestu libidinis".

[58] Vedi anche Sendivogius, *De sulphure*, in *Musaeum hermeticum*, p. 612: "De elemento aeris: ... extra leve et invisibile, intus vero grave, visibile, et fixum."

[59] Come autore di quest'idea, Grasseus (*Arca arcani*, in *Theatrum chemicum*, vol. 6, p. 314) cita "Degenhardus Augustini ordinis Monachus": una palese allusione alla *sapientia*, come in *Aurora consurgens*.

[60] Valentinus, *Practica...*, in *Musaeum hermeticum*, pp. 403 sg.

[61] Maier, *De circulo physico quadrato* cit. Un'analoga rappresentazione si trova in Emerson, vol. 1, pp. 301 sgg.

[62] Cuore e sangue come sede dell'anima.

[63] Ripley, *Opera*, p. 146.

[64] Per esempio nelle *Figurae* di Lambsprinck (in *Musaeum hermeticum*, p. 371 [fig. 179]).

[65] Un'idea analoga è quella dell'*hamsa* (cigno) indiano.

[66] Scott, voll. 1 e 2.

[67] Designato anche come *calx viva*.

[68] *Gloria mundi...*, in *Musaeum hermeticum*, pp. 246 sg.

Capitolo 5

Il parallelo Lapis-Cristo

Fig. 182. Cristo come Salvatore di anime
Pittura murale nella chiesa del convento di Braunweiler, Renania (dodicesimo secolo)

1. *Il rinnovamento di vita*

Gli esempi citati nel capitolo precedente mostrano che nella "prima materia", come nella pietra del Nilo di Ostane, è nascosto uno spirito. Si finì con l'interpretare questo come Spirito Santo, in armonia con l'antica tradizione del noûs che nell'abbraccio della physis viene divorato dall'oscurità; con la differenza però che il divoratore non è affatto il principio femminile per eccellenza, la terra, ma il noûs sotto forma di Mercurio o dell'Ouroboros che con la testa divora la propria coda (fig. 147 e altre): ossia uno spirito ctonio, per così dire materiale, un ermafrodito avente un aspetto maschile-spirituale e un aspetto femminile-corporeo (fig. 183; vedi anche figg. 54, 125 e altre). Il mito gnostico originario ha subìto una curiosa trasformazione: nella "prima materia" noûs e

TAVOLA 11

Iride, la nuncia dei *alata, veniva rappresentata nei monumenti più antichi senza ali. Perciò l'alchimista Gerardus Dorneus dice di lei: "È questo l'uccello che di notte vola senz'ali e che la prima rugiada del cielo... tramuta in testa di corvo e poi in coda di pavone, finché esso acquista piume di cigno bianchissime e finalmente un color rosso intenso, segno dell'ignea sua natura"*

Anonimo (quindicesimo secolo), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

physis son divenuti una sola cosa indistinguibile, una *natura abscondita*.

L'equivalente psicologico di questo motivo è la proiezione d'un contenuto inconscio estremamente affascinante che per questa ragione, come tutti i contenuti del genere, ha carattere numinoso, "divino" o "sacro". L'alchimia, nella misura in cui l'arte viene esercitata ancora nel laboratorio, si pone il compito di ottenere questo "tesoro difficile da raggiungere" e di produrlo in forma visibile, o come oro fisico o come medicina universale o come tintura dotata di forza trasformante. Ma in quanto l'attività pratica, chimica, non era mai completamente pura, ed esprimeva in sé e per sé anche i contenuti inconsci dell'operatore, era allo stesso tempo un'attività psichica, che potremmo paragonare benissimo all'"immaginazione attiva".[1] Questo metodo ci permette di conoscere attivamente cose che si esprimono anche nella vita onirica. In entrambi i casi, il processo consiste in un'invasione della coscienza da parte dei contenuti inconsci, ed è così strettamente connesso al mondo di idee alchimistico da giustificare la supposizione che nell'alchimia si tratti di processi identici o almeno molto simili a quelli dell'immaginazione attiva e dei sogni, dunque, in ultima analisi, del processo d'individuazione.

Nel capitolo precedente abbiamo lasciato Arisleo e i suoi compagni, assieme a Beya e a Thabritius morto, nella triplice casa di vetro, nella quale erano stati rinchiusi dal Rex marinus, sofferenti per

Fig. 183. Divinità androgina tra un serpente maschile col sole, e un serpente femminile con la luna
Gemma tardo-babilonese

l'intenso calore, come i tre uomini gettati nella fornace (fig. 184) dal re Nabucodònosor. Questo re ebbe la visione di un "quarto" uomo, simile nell'aspetto a un figlio di dèi, come dice Daniele, 3. 25. La visione non è priva di nessi con l'alchimia, in quanto questa non fa che ripetere in numerosi passi che il Lapis è "trinus et unus" (fig. 185; vedi anche fig. 1). Il Lapis consiste di quattro elementi e, come abbiamo visto, il fuoco rappresenta lo spirito celato nella materia. È questo il quarto assente e purtuttavia presente; esso compare sempre nell'ora del bisogno, nella fornace ardente, e simboleggia la presenza divina: l'aiuto e il compimento dell'opera. Nel loro stato di necessità, Arisleo e i suoi compagni vedono in sogno il maestro Pitagora, e ne implorano l'aiuto. Pitagora invia loro Harforetus,

Fig. 184. I tre giovani nella fornace
Rilievo su un sarcofago paleocristiano di Villa Carpegna, Roma

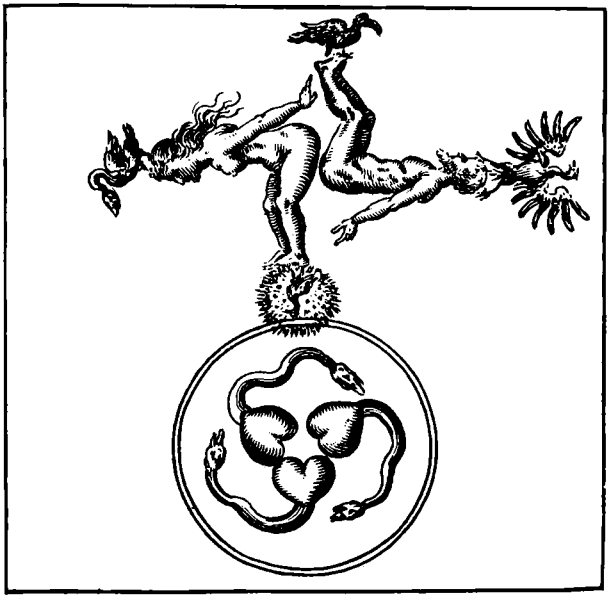


Fig. 185. Sotto: la Triade come Unità; sopra: la Quaternità che poggia sul binario
Valentinus, *Duodecim claves* (1678)

suo discepolo, l'"autore del nutrimento".[2] Con ciò l'opera è compiuta, e Thabritius ritorna in vita.[3] Che Harforetus abbia portato il nutrimento miracoloso, possiamo supporlo. Ma ciò ci appare chiaro soltanto grazie alla scoperta di Ruska, che ci ha reso accessibile il testo del Codex Berolinensis. Lì infatti è detto nell'introduzione – che manca nelle edizioni pubblicate della *Visio*:[4] "Dice Pitagora: 'Voi scrivete, e avete già scritto per i posteri, come si pianta quest'albero, preziosissimo tra tutti gli alberi, e come colui che mangia i suoi frutti non soffrirà mai più la fame.' "[5] Poiché la *Visio* è stata redatta allo scopo di lasciare ai posteri un esempio del processo alchimistico, il suo discorso verte sul piantare alberi, e il finale della leggenda ha il compito di mostrare l'effetto miracoloso, rigeneratore, dei frutti. Mentre Arisleo è stremato, e Thabritius giace nel sonno della morte, l'albero[6] evidentemente è cresciuto e ha dato i suoi frutti. La parte di Arisleo nella casa di vetro è completamente

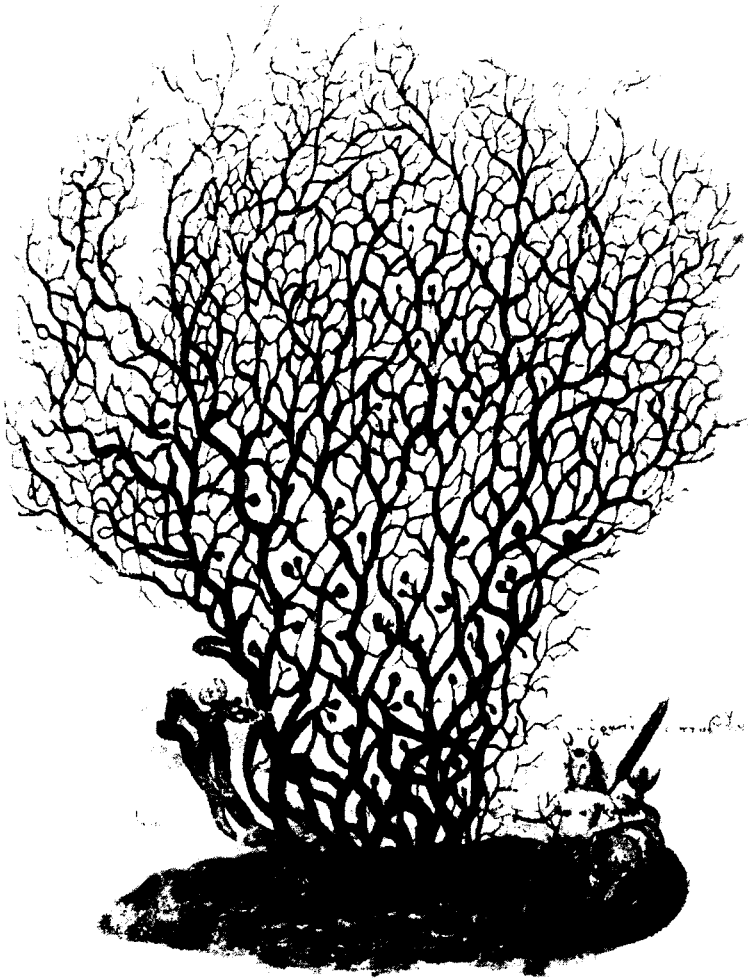


Fig. 186. L'albero di corallo nel mare
Dioscorides, *De materia medica* (quinto secolo)

passiva. L'azione decisiva parte dal Maestro, che manda il suo messaggero con il nutrimento vitale.

Ciò significa che il sapere segreto può essere ottenuto soltanto per ispirazione divina o dalle labbra d'un Maestro, e anche che nessuno può portare a compimento l'opera se non con l'aiuto di Dio.[7] Nel

nostro caso, il mitico Maestro, il divino Pitagora,[8] ha preso il posto di Dio [9] e ha compiuto l'opera della rigenerazione, del rinnovamento di vita (fig. 187). Questo – possiamo ben definirlo così – intervento divino avviene nel sogno in cui Arisleo vede il Maestro e ne implora il soccorso. Se l'unione dei contrari, spirito e corpo, espressa da Thabritius e Beya, nonché l'uccisione e la cremazione nel forno, corrispondono, secondo la concezione di un alchimista,[10] all'offertorio della messa, l'analogia alla richiesta di soccorso si trova nel *memento vivorum*, nella preghiera per i vivi, e nella commemorazione dei martiri, che precedono la transustanziazione. Quest'invocazione è

Fig. 187. Il drago vomita Giasone dopo aver bevuto la pozione somministratagli da Atena
Coppa attica (quinto secolo)

fatta "pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae"; e si ricordano i santi, affinché Dio per i loro meriti e per loro intercessione conceda quanto viene chiesto ("ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio"). La preghiera finisce con l'epiclesi, che introduce la transustanziazione: "ut nobis corpus et sanguis fiat", affinché per noi divenga corpo e sangue il nutrimento miracoloso,[11] il φάρμακον ζωῆς. Nella *Visio* sono i frutti dell'albero immortale (figg. 188, 189, 190) a portar la salvezza. I *fructus sacrificii missae*, dei quali parla la Chiesa, denotano invece un'altra cosa, poiché con essi si intendono gli effetti morali e altri effetti, non le sostanze consacrate, che derivano anch'esse *ex opere operato*.

Fig. 188. L'albero dei filosofi, circondato dai simboli dell'opus
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

Qui però le strade divergono. Il cristiano riceve i frutti del sacrificio della messa per sé personalmente, e per le circostanze della sua vita in senso lato. L'alchimista invece riceve i *fructus arboris immortalis* non soltanto per sé, ma innanzitutto per il Re e per il figlio del Re, per il compimento della sostanza agognata. È vero che egli prende parte alla *perfectio* che gli porta salute, ricchezze, illuminazione e salvezza; ma poiché egli non è colui che dev'esser redento, bensì è egli stesso un redentore di Dio, ciò che principalmente gli importa è di perfezionare la sostanza. L'alchimista dà per scontate le qualità morali, e le prende in considerazione soltanto in quanto rappresentano un aiuto o un ostacolo per l'"opus". Egli pone tutto l'accento – si potrebbe dire – sull'effetto *ex opere operantis*, in una misura naturalmente molto maggiore di quanto faccia la Chiesa, poiché è lui che si mette al posto di Cristo che immola sé stesso nel sacrificio della messa. Non dobbiamo però minimamente pensare che l'alchimista si arroghi la parte del redentore, magari per megalomania religiosa. Egli fa ciò ancor meno del sacerdote officiante, il quale metaforicamente sacrifica Cristo. L'alchimista non fa che mettere in rilievo la sua *humilitas* e inizia i suoi trattati con invocazioni a Dio. Egli non pensa nemmeno lontanamente a identificarsi con Cristo; se l'alchimia istituisce un parallelo, è tra Cristo e la sostanza cercata, il Lapis. Non si tratta d'un'identificazione vera e propria, ma del "sicut" (come) ermeneutico, che caratterizza l'analogia. Per l'uomo medievale, però, l'analogia non è tanto una figura logica quanto un'identità segreta: un residuo di pensiero

Fig. 189. Drago con l'albero delle Esperidi
Boschius, *Symbolographia* (1702)

Fig. 190. Albero cultuale con serpente
Frammento d'un antico manoscritto maya

primitivo ancor molto vivo. Il rito della consacrazione del fuoco,[12] il Sabato Santo, ne è un esempio istruttivo (fig. 191). Il fuoco è "come se" fosse Cristo (*imago Christi*). La pietra dalla quale vien fatta sprizzare la scintilla è la "pietra angolare", un'altra "imago", e la scintilla che sprizza dalla pietra è a sua volta un' "imago Christi". L'analogia con l'estrazione dello pneuma dalla pietra nel "dictum" di Ostane, è evidente. Pneuma come fuoco, Cristo come fuoco (fig. 58) e fuoco come sostanza contraria - interna della terra sono rappresentazioni che ci sono già note. Ma la pietra dalla quale sprizza la scintilla è analoga al sepolcro scavato nella roccia o alla pietra che ne sbarra l'entrata. Lì giacque Cristo, avvinto dal sonno e dalla morte, durante i tre giorni della discesa all'inferno, nell'*ignis gehennalis*. Di lì egli risorse come nuovo fuoco (fig. 234).

Senza saperlo, l'alchimista porta avanti nei suoi pensieri l'*imitatio Christi* e giunge alla conclusione, già esposta, che l'assimilazione completa al Redentore dia anche a colui che l'ha assimilato nel più profondo della sua anima la capacità di compiere l'opera di redenzione. Questa conclusione però è tratta inconsciamente, e l'alchimista non si sente dunque mai indotto a supporre che sia Cristo a effettuare l'opera in lui. Soltanto in virtù della saggezza e dell'arte

Fig. 191. Discesa dello Spirito Santo in forma di lingue di fuoco
Dal *Perikopenbuch* di Monaco (dodicesimo secolo)

acquisite personalmente o concessegli da Dio, egli libera nuovamente, per la salvezza dell'umanità, il noûs o il logos creatori del mondo e perduti nella materialità del mondo. Non vi è corrispondenza tra l'*artifex* e Cristo: è nella sua pietra meravigliosa che l'alchimista riconosce la corrispondenza col Redentore. Da questo punto di vista, l'alchimia appare come una continuazione, che penetra fin nelle profondità e nelle tenebre dell'inconscio, del misticismo cristiano con la sua materializzazione della figura di Cristo spinta fino alla comparsa delle stigmate. Con la differenza però che questa

continuazione inconscia non riaffiora mai come tale alla superficie, dove la coscienza potrebbe fare i conti, confrontarsi con essa. Quanto di questo sviluppo inconscio appare nuovamente alla coscienza sono soltanto sintomi simbolici. Ma se l'alchimista fosse stato in grado di rappresentarsi chiaramente i suoi contenuti inconsci, avrebbe per forza capito che lui stesso si era messo al posto di Cristo o meglio, per esprimerci più esattamente, che non lui in quanto Io, ma in quanto Sé,[13] si era, come Cristo, assunto il compito di realizzare l'"opus", non per redimere l'uomo ma per redimere il Dio. E non solo avrebbe visto in sé l'analogo di Cristo, ma avrebbe dovuto riconoscere in Cristo il simbolo del Sé. Questa immane conclusione rimase preclusa allo spirito medievale. Per lo spirito delle *Upaniṣad* è autoevidente ciò che all'europeo cristiano sembra una vera follia. L'uomo moderno può quindi considerarsi quasi fortunato se il suo impoverimento spirituale, al momento dello scontro col pensiero e con l'esperienza orientali, è arrivato a un punto tale ch'egli non nota nemmeno con che cosa s'è scontrato. Adesso egli può confrontarsi con l'Oriente sul piano completamente inadeguato e quindi innocuo dell'intelletto, e lasciare che sia lo specialista di sanscrito a occuparsi di queste faccende.

2. *Testimonianze a favore dell'interpretazione religiosa*

a. *Raimondo Lullo*

Non c'è da meravigliarsi se già abbastanza presto l'analogia Cristo-Lapis si sia imposta presso i latini, essendo il simbolismo alchimistico permeato di allegorie ecclesiastiche. Benché non esista alcun dubbio che le allegorie dei Padri della Chiesa abbiano arricchito il linguaggio dell'alchimia, a mio parere ancora non si sa fino a che punto l'opus *alchemicum*, nelle sue diverse forme, possa essere visto come una trasformazione di riti ecclesiastici (battesimo, messa) e di rappresentazioni dogmatiche (concezione, nascita, passione, morte e resurrezione). È incontestabile che l'alchimia prendeva continuamente a prestito dalla Chiesa; ma nelle rappresentazioni originarie di base si scoprono elementi che hanno origine in fonti pagane, particolarmente gnostiche. Ora, le radici dello gnosticismo non risiedono affatto nel cristianesimo, ma è piuttosto quest'ultimo a esser stato

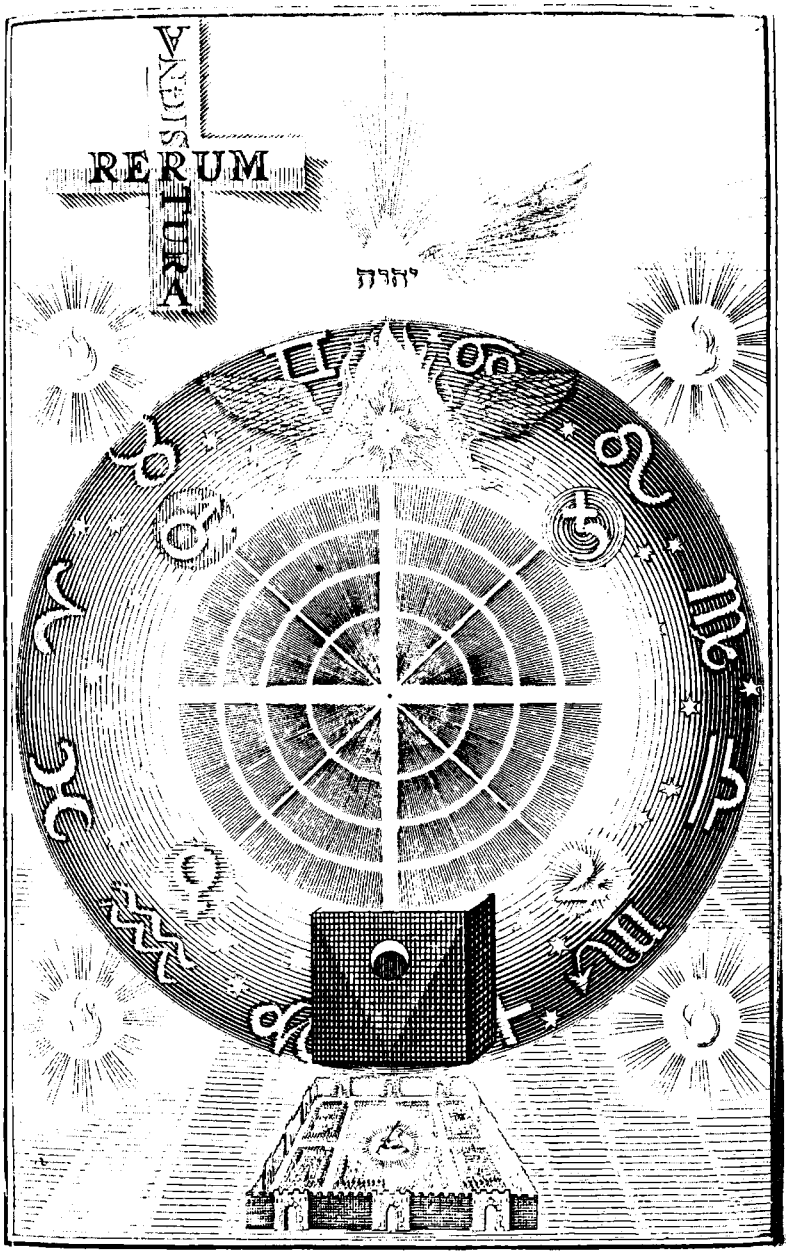


Fig. 192. La quaternità della croce nello zodiaco, circondata dai sei pianeti. Mercurio corrisponde alla croce tra sole e luna: una parafrasi di ☿
Böhme, *Theosophische Werke* (1682)

F. ROSA ALBA XI. ROSA RVBEA XII.

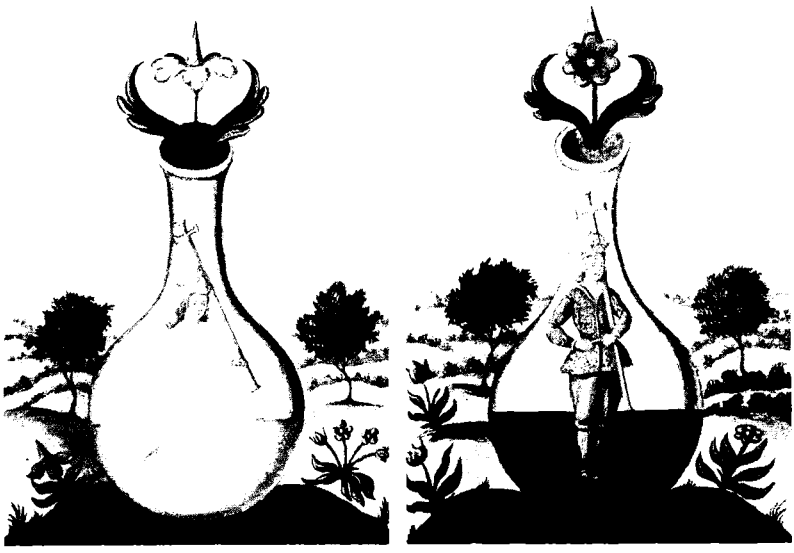


Fig. 193. La rosa bianca e la rosa rossa come prodotti finali della trasformazione di Re e Regina
Trésor des trésors (1620-1650 circa)

accolto, assimilato dallo gnosticismo.[14] Possediamo inoltre un testo cinese, risalente alla metà del secondo secolo, che presenta analogie fondamentali con l'alchimia occidentale. Qualsiasi possa essere stato il rapporto tra Cina e Occidente, l'esistenza di idee parallele fuori della sfera del cristianesimo, là dove non si può certo parlare di influenza cristiana, è indiscutibile.[15] Waite [1926] è dell'opinione che il primo ad aver identificato la pietra con Cristo sia stato il paracelsiano Heinrich Khunrath (1560-1605), l'autore dell'*Amphitheatrum* pubblicato nel 1598. In Jakob Böhme, che appartiene a un'epoca un po' più tarda e che si serve ampiamente della terminologia alchimistica, il Lapis è già diventato una metafora di Cristo (fig. 192). L'ipotesi di Waite è sicuramente errata. Abbiamo infatti testimonianze molto più antiche dell'esistenza d'un nesso tra il Lapis e Cristo; la più antica che io abbia potuto accertare finora risale al *Codicillus* (cap. 9) di Raimondo Lullo (1235-1315). Benché molti dei trattati che sono stati attribuiti a Lullo possano essere

stati redatti da discepoli spagnoli e provenzali, ciò non altera affatto la datazione approssimativa degli scritti principali, dei quali fa parte il *Codicillus*. In ogni caso, non conosco alcuna opinione fondata che faccia risalire questo trattato a un periodo posteriore al quattordicesimo secolo. In esso è detto:

E come Gesù Cristo, della stirpe di Davide, ha assunto natura umana per la liberazione e la redenzione dell'umanità prigioniera del peccato in seguito alla disobbedienza di Adamo, così anche nella nostra arte ciò che da una [cosa] viene ingiustamente macchiato, da quella turpitudine viene assolto, lavato e liberato da un'altra [cosa], che è il suo contrario.[16]

b. *Il Tractatus aureus*

Una fonte ancora più antica potrebbe essere il *Tractatus aureus* (attribuito a Ermete e che già nel Medioevo era considerato di origine araba), se contenesse un riferimento letterale a Cristo. La ragione per la quale lo cito ugualmente è che esso descrive cose che corrispondono stranamente ai misteriosi eventi del periodo pasquale, benché siano esposti in tutt'altro linguaggio. Il passo suona all'incirca così:[17]

La nostra preziosissima pietra, che fu buttata nel letame, è diventata, dicono, del tutto vile... Ma se noi sposiamo il Re incoronato con la figlia rossa, essa concepirà nel debole fuoco un figlio, e lo nutrirà col nostro fuoco... Questi più tardi si trasforma, e la sua tintura rimane rossa come carne. Il nostro figlio di nascita regale prende la sua tintura dal fuoco, e la morte, le tenebre e le acque fuggono via. Il drago teme la luce del sole, e il nostro figlio morto vivrà. Il Re esce dal fuoco e si rallegra delle nozze. I tesori nascosti sono dischiusi. Il figlio è diventato un fuoco bellicoso e supera la tintura, perché lui stesso è il tesoro e perché lui stesso porta la materia filosofica. "Avvicinatevi, voi, figli della saggezza, e gioite, perché il dominio della morte è passato, e il figlio regna; egli porta la veste rossa [18] e ha indossato la porpora" [19] (fig. 193).

Possiamo considerare questo testo come una variante dell'uomo-dio mitico e del suo trionfo sulla morte, e quindi anche come un'analogia del dramma cristiano. Poiché la data e la provenienza di questo testo ermetico sono tuttora sconosciute, non possiamo stabilire con certezza eventuali influssi cristiani. Probabilmente essi

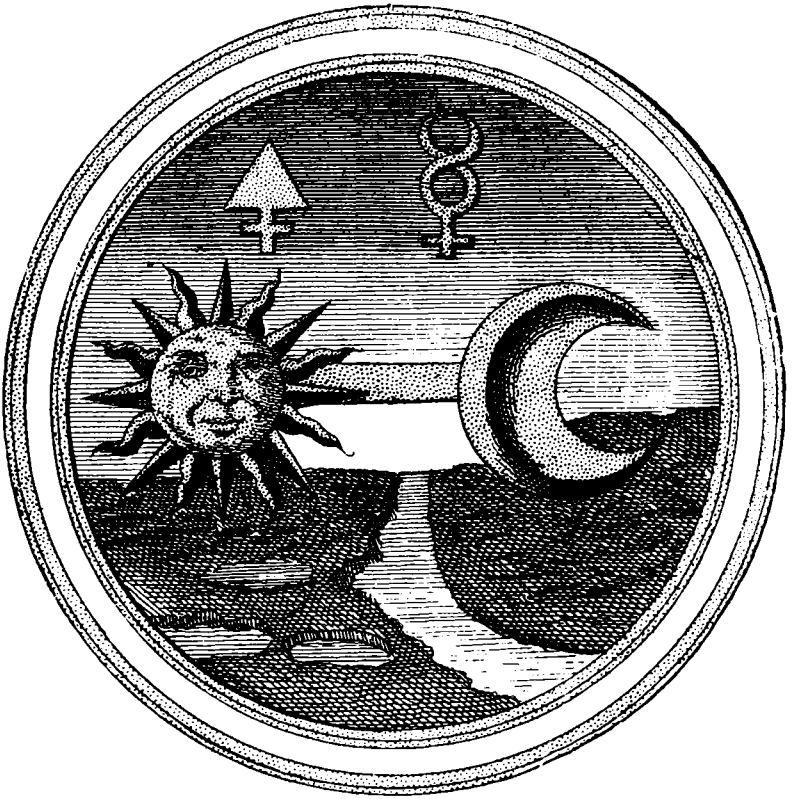


Fig. 194. Solfo come sole e Mercurio come luna formano un ponte sul fiume dell'"acqua eterna"
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718)

non esistono. Non c'è motivo di sospettare di simili influssi testi molto antichi, come quello di Comario. (Le introduzioni religiose, cristiane, dei manoscritti sono interpolazioni dei copisti, monaci bizantini.) Eppure proprio il testo di Comario presenta tutte le caratteristiche d'un mistero di rigenerazione, anche se qui la resurrezione dei morti non è effettuata da un redentore, ma dalla ὕδωρ θεῖον (l'aqua *permanens* dei latini) (fig. 194); tra quest'ultima e il simbolismo cristiano dell'acqua (*aqua* = *spiritus veritatis*, battesimo ed eucaristia) c'è un parallelismo evidente.

c. *Zosimo e la dottrina dell'Anthropos*

Nei testi attribuiti a Zosimo [20] e risalenti a un'epoca più tarda (terzo secolo), il Figlio di Dio è inequivocabilmente associato all'arte sacerdotale (ἱερατικὴ τέχνη). Traduco qui liberamente i passi che vi si riferiscono:[21]

4.8: Se hai riflettuto e sei vissuto nella comunità umana, vedrai che il Figlio di Dio è diventato tutto in favore delle anime sante; per strapparla [l'anima] dal regno della *heimarmene* [22] [e portarla] nell'incorporeo [lo spirituale], vedi com'egli è diventato tutto: Dio, angelo e uomo soggetto a sofferenza.[23] Infatti, poiché egli può tutto, può diventare tutto ciò che vuole; e obbedisce al Padre penetrando [24] in ogni corpo e illuminando lo spirito [νοῦν] di ogni anima,[25] e gli dà [allo spirito] incitamento [26] a seguirlo verso l'alto, nel luogo beato dove esso [27] dimorava ancor prima della creazione delle cose corporee,[28] poiché esso [lo spirito] tende verso quello e si lascia da lui guidare verso quella luce.[29]
5: E considera la tavola che fu scritta da Bito [30] e dal tre volte grande Platone [31] e dall'infinitamente grande Ermete, [in cui si dice] che [32] per tramite della prima parola ieratica "Thoyth" [33] è designato il primo uomo, l'interprete di tutto ciò che esiste e colui che dà il nome a tutte le cose corporee. I Caldei, i Parti, i Medi e gli Ebrei lo chiamano invece Adamo, ciò che interpretato significa: "terra virginale", "terra rossa come il sangue (o insanguinata)", "terra ignea" [34] e "terra carnale". Ciò si trova nelle biblioteche dei Tolomei. Essi lo [35] deposero in ogni sacrario, particolarmente anche nel Serapeo, al tempo in cui Asenan [36] si rivolse al Gran Sacerdote di Gerusalemme [37] il quale inviò Ermete, che tradusse tutta la Scrittura ebraica in greco e in egizio.
6: E così da noi il primo uomo si chiama Thoyth e da loro Adamo, poiché gli diedero il nome nella lingua degli angeli. Per quanto riguarda il corpo [38] lo designarono simbolicamente per mezzo dei quattro elementi [39] di tutta la sfera celeste (fig. 195). Infatti la lettera A indica il levante (ἀνατολή), l'aria; la *D* denota il ponente (δύσις) che si abbassa in seguito alla gravità...; [40] la *M* invece indica il mezzogiorno (μεσημβρία), il mediano fra questi corpi, il fuoco di cottura (che produce la maturazione) nella zona mediana, la quarta.[41] E così l'Adamo carnale, nella sua forma apparente, si chiama Thoyth: l'uomo spirituale che si trova in lui ha invece tanto un nome proprio, quanto un appellativo. Non so finora [42] il nome proprio. Poiché soltanto Nicoteo, l'irreperibile, lo sa. Ma il suo appellativo è luce (φῶς), e per questa ragione gli uomini furono chiamati φῶτες.
7: Ora, quando l'uomo di luce [43] dimorava in paradiso, pervaso [44] dal soffio della heimarmene, essi [gli elementi] [45] lo persuasero, lui che era privo di ogni malizia e senza efficacia, a incorporare l'Adamo che si

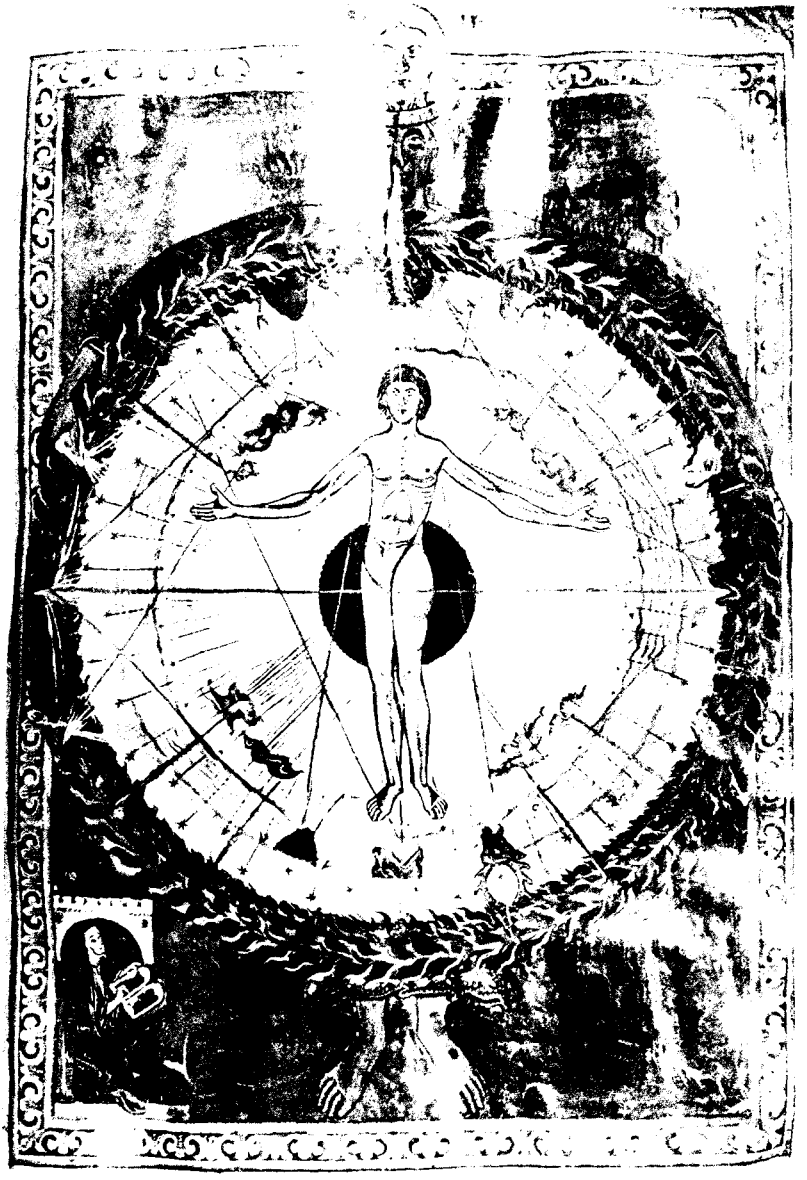


Fig. 195. Creatore, macrocosmo, microcosmo in forma umana; quest'ultimo circondato dagli elementi
Ildegarda di Bingen, *Liber divinorum operum* (dodicesimo secolo)

HERIS-THE-LAST-OF-THE-REDSTON

TAVOLA 12

Il Re piumato che divora le proprie piume. Le piume di uccello, in particolare della fenice, svolgono una parte notevole nell'alchimia, specie negli scritti dell'alchimista inglese Georg Ripley (quindicesimo secolo) il quale, nella sua Cantilena, *parla di un re "nutrito sotto le ali del sole"*

James Standysh, versione di *Ripley Scrowle* (sedicesimo secolo), Londra, British Museum

trovava appresso a lui,[46] l'Adamo soggetto alla heimarmene, ai quattro elementi (figg. 82 e 117).[47] Ma nella sua innocenza egli non si lasciò distogliere. Essi però si vantarono di averlo asservito. Perciò Esiodo [48] chiamò l'uomo esteriore il legame col quale [49] Giove incatenò Prometeo. Dopo queste catene [Giove] gli mandò ancora altre catene: la Pandora, che gli Ebrei chiamano Eva. Nel modo di esprimersi allegorico, Prometeo ed Epimeteo sono un unico uomo, cioè anima e corpo. Ed egli [50] porta talvolta l'immagine dell'anima, talvolta quella dello spirito, talvolta però anche quella della carne (fig. 196), a causa della disobbedienza che Epimeteo commise contro Prometeo, suo spirito.[51] Dice infatti il nostro spirito:[52] "Il Figlio di Dio, che può tutto e diventa tutto quando [53] vuole, appare [54] a ognuno come vuole; Gesù Cristo si fece uno con Adamo e lo portò in alto, là dove anche prima dimoravano i cosiddetti uomini di luce." [55]

8: Agli uomini del tutto impotenti egli apparve però come un uomo capace di sofferenza, e umiliato. E dopo che egli ebbe segretamente spogliato [56] gli uomini di luce che gli appartenevano, dimostrò che non soffriva realmente, che la morte era stata debellata e respinta. E fino a questo giorno e fino alla fine del mondo [57] egli dimora in [molti] luoghi,[58] celato o manifesto con i suoi,[59] dando loro segretamente e per tramite del loro spirito [60] il consiglio di tollerare [61] lo scambio dell'Adamo che si trova appresso a loro, il quale viene da loro cacciato via [62] a bastonate e ucciso, mentre ciecamente e inutilmente parla ed è geloso dell'uomo di luce spirituale. [Così] essi uccidono il loro Adamo.

9: Ciò avviene però finché arriva lo spirito Antimimos, il quale è geloso di loro,[63] e vuole ch'essi errino come prima,[64] e afferma di essere lui stesso il Figlio di Dio, benché informe nel corpo e nell'anima. Ma quelli, fattisi più ragionevoli perché il vero Figlio di Dio ha preso possesso di loro, gli cedono il loro Adamo affinché venga ucciso, e portano in salvo i loro spiriti di luce nel luogo loro appartenente, dov'erano ancor prima della creazione del mondo. Ma prima di intraprendere ciò,[65] Antimimos, il geloso, manda dalla Persia il suo precursore, che biascica favole false e porta gli uomini su strade sbagliate secondo la forza della heimarmene. Le lettere del suo nome sono nove, qualora si mantenga il dittongo, in corrispondenza all'esempio della parola "heimarmene." [66] Poi, alla fine di circa sette periodi [67] egli farà la sua comparsa nella sua propria [68] forma.

10: E ciò [riferiscono] soltanto gli Ebrei e i sacri libri di Ermete a proposito dell'uomo di luce e del suo antesignano, il Figlio di Dio, e a proposito dell'Adamo terrestre e del suo antesignano, l'Antimimos che, bestemmiando e mentendo, afferma di essere lui stesso il Figlio di Dio. I Greci invece chiamano l'Adamo terrestre Epimeteo, che dal suo proprio spirito, cioè dal fratello, fu consigliato di non accettare i doni di Zeus. Ma poiché egli tanto commise l'errore quanto più tardi se ne pentì e cercò il luogo della beatitudine, egli interpreta [69] tutto e con-

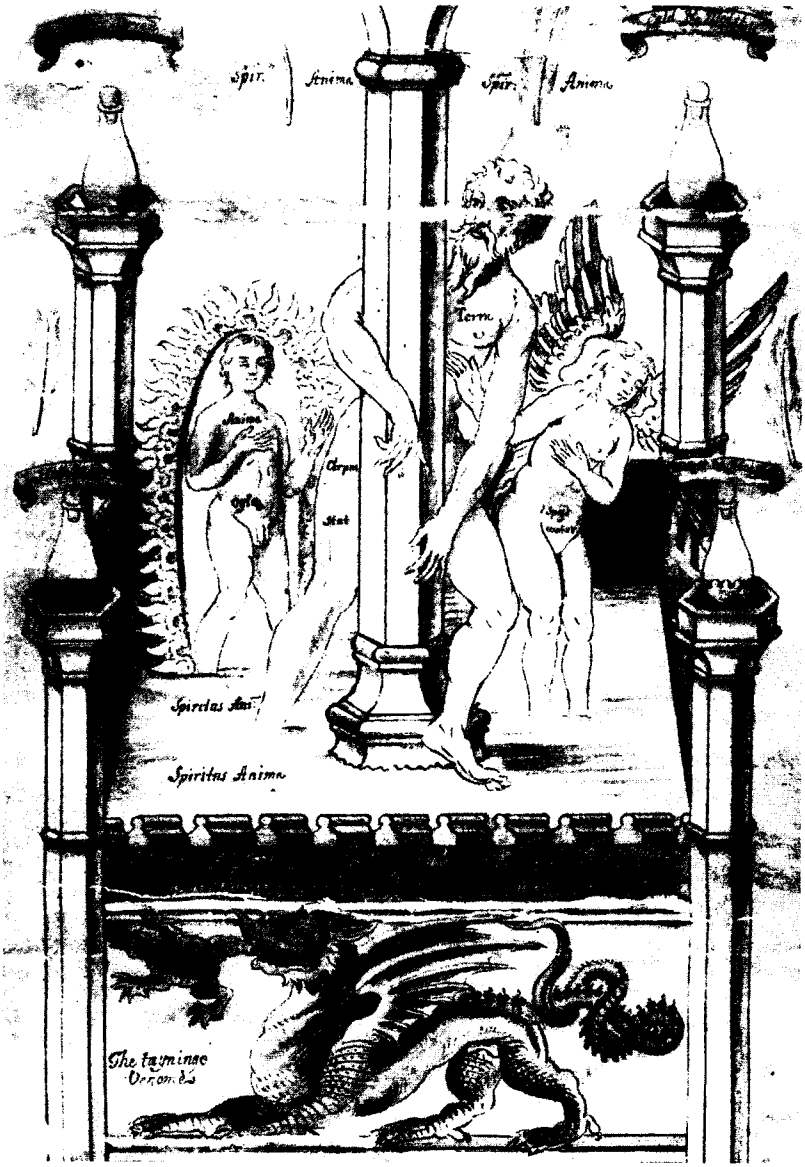


Fig. 196. Le tre forme nelle quali si manifesta l'Anthropos nella sua trasformazione durante il processo: *corpus*, *anima*, *spiritus*. Sotto: drago e rospo come fasi preliminari
Ripley Scrowle (1588)

siglia in tutto coloro che intendono con lo spirito; gli altri che intendono soltanto col corpo sono schiavi della heimarmene, poiché non accettano né ammettono altro.
11: E tutti coloro che hanno fortuna riguardo alle tinture ottenute al momento opportuno, non considerano altro che il grande libro sui forni, e tengono in poco conto l'arte; né comprendono il poeta che dice: "Ma gli Dèi non diedero in ugual misura agli uomini" [70] ecc. E nemmeno osservano e vedono il modo di vivere degli uomini: come anche esercitando la stessa e medesima arte, gli uomini giungano alla meta in modo diverso e pratichino la stessa arte in modo diverso, in seguito alle diverse modalità di carattere e alle diverse costellazioni degli astri nell'esercizio dell'arte stessa. E [non considerano] che uno dei lavoranti è inattivo,[71] l'altro solo [isolato]; [72] che uno empiamente tende a ottenere troppo, che l'altro è troppo pavido e quindi non fa progressi; che [ciò avviene in tutte le arti] e che coloro che esercitano la stessa arte usano strumenti e procedimenti diversi, e si comportano diversamente anche per quanto riguarda la concezione spirituale e la realizzazione pratica.
12: E più che in ogni altra arte ciò dev'essere tenuto presente nell'arte sacra.

Secondo ogni apparenza, il Figlio di Dio è in Zosimo un Cristo gnostico che ha maggiori affinità con la rappresentazione iraniana di Gayomart che non con il Gesù dei vangeli. I rapporti dell'autore col cristianesimo non sono affatto chiari, in quanto egli indubbiamente appartenne alla comunità ermetica del Poimandres, come risulta dal passo del *Cratere*.[73] Come nella più tarda alchimia cristiana, anche qui il Figlio di Dio è in certo qual modo il paradigma della sublimazione, cioè della liberazione dell'anima dalla "heimarmene". In tutti e due i casi egli è identico ad Adamo, il quale consiste nella quaternità di quattro terre diverse. È l'Anthropos, il primo uomo, caratterizzato simbolicamente dai quattro elementi, esattamente come il Lapis, che possiede la stessa struttura. Egli è caratterizzato altresì dalla croce, le quattro estremità della quale corrispondono ai quattro punti cardinali (fig. 197; vedi anche figg. 82 e 192). Questo motivo è spesso sostituito dal tema analogo delle peregrinazioni: quelle di Osiride,[74] le avventurose spedizioni di Eracle,[75] i viaggi di Enoch [76] e la *peregrinatio* simbolica verso le quattro direzioni celesti in Michael Maier (1568-1622) [77] (fig. 97). Anche di Ermete Trismegisto si racconta che abbia intrapreso dei viaggi,[78] ciò che forse ha dato lo spunto alla *peregrinatio* di Maier, anche se è più probabile che questi si immaginasse piuttosto l'"opus" come un pellegrinaggio,

Fig. 197. Cristo in mezzo ai quattro fiumi del paradiso, evangelisti, Padri della Chiesa, virtù ecc.
Peregrinus, *Speculum virginum* (quindicesimo secolo)

un'odissea: qualcosa di simile alla spedizione degli Argonauti alla conquista dell'*aureum vellus* – tema frequente fra gli alchimisti e che diede il titolo a più di un trattato. In un trattato attribuito ad Alberto Magno, si accenna anche alla campagna di Alessandro,[79] dove la meta del viaggio è costituita dalla scoperta del sepolcro di Ermete. E qui su un albero, anziché la fenice, stava seduta una cicogna.

Adamo corrisponde a Thóth (Θωύθ), l'Ermete egizio (fig. 68). L'uomo interiore, spirituale, in lui è chiamato φῶς (luce). Nicoteo,

che conosce il suo nome segreto, compare in Zosimo due volte, come personalità misteriosa.[80] Egli è citato anche in un testo gnostico copto come colui che ha visto il Monogenēs (*Unigenitus*). E viene nominato altresì da Porfirio (nella *Vita di Plotino*) come autore di un'Apocalisse.[81] I manichei lo annoverano tra i loro profeti, assieme a Shēm, Sēm, Enōs ed Enoch.[82]

Promèteo ed Epimèteo rappresentano l'uomo interiore e quello esteriore, come Cristo e Adamo. La facoltà di "diventare tutto" attribuita al Figlio di Dio, è una qualità non solo dello pneuma, ma anche del Mercurio alchimistico, di cui è vantata l'illimitata capacità di trasformazione,[83] che è conforme alla versatilità del Mercurio astrologico (fig. 24). Egli è la *materia lapidis*, la sostanza di trasformazione per eccellenza. Parimenti è attribuita al Mercurio la capacità di penetrazione (fig. 150): egli penetra nei corpi [84] come un veleno.[85]

Come antagonista del Figlio di Dio compare Antimimos, l'imitatore, il principio del male. Anch'egli si ritiene Figlio di Dio. Qui gli opposti inerenti alla divinità sono chiaramente divisi. Incon-

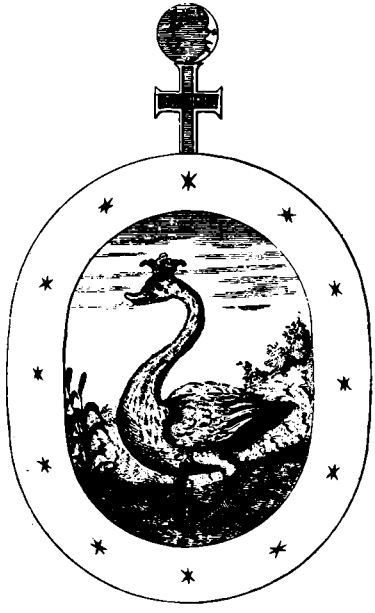


Fig. 198. *Anser* o *cignus Hermetis*
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

triamo questo demone come ἀντίμιμον πνεῦμα in molti luoghi. Come spirito delle tenebre egli si trova nel corpo dell'uomo e costringe la sua anima a realizzare tutte le sue inclinazioni peccaminose.[86] L'equivalente alchimistico di quest'antagonismo è la "duplice natura" del Mercurio, che nel processo alchimistico si manifesta perlopiù come Ouroboros, il drago che divora sé stesso, si accoppia con sé stesso, ingravida, uccide e risuscita sé stesso. Essendo ermafrodito, è fatto di contrari, ed è allo stesso tempo il simbolo della loro unificazione (fig. 148). Da un lato è veleno mortale, basilisco e scorpione, dall'altro la panacea, un salvatore (fig. 199).

Istituendo un parallelo tra il senso occulto dell'"opus" e il mistero gnostico della redenzione, Zosimo ci svela, con le sue frasi, la quasi-totalità della segreta e bizzarra teologia alchimistica. Con questa

Fig. 199. L'ermafrodito con la sfera alata del caos, i sette pianeti e il drago
Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625)

costatazione intendo soltanto alludere al fatto che l'analogia Cristo-Lapis dei latini ha un suo antecedente pagano-gnostico, e che non è affatto il frutto di speculazioni nate nel Medioevo.

d. *Pietro Bono*

La fonte più antica che tratti specificamente il rapporto della pietra con Cristo sembra essere lo scritto di Pietro Bono da Ferrara, *Margarita pretiosa*, redatto tra il 1330 e il 1339.[87] Riproduco per sommi capi la sua esposizione:[88]

Quest'arte è in parte naturale, in parte divina o soprannaturale. Alla fine della sublimazione (fig. 200) germina infatti, per mediazione dello spirito, una splendente anima candida, e assieme allo spirito stesso l'anima s'invola nel cielo (fig. 134). E questa è chiaramente e manifestamente la pietra. Per quanto meraviglioso sia in verità il procedimento, esso rientra sempre nell'ambito della natura. Ma per quanto riguarda il fissarsi e il permanere dell'anima e dello spirito alla fine della sublimazione, ciò avviene grazie all'aggiunta della pietra segreta, che non può essere afferrata dai sensi, ma dall'intelletto soltanto, attraverso l'ispirazione o la rivelazione divina o l'insegnamento di un iniziato. Alessandro dice che esistono due categorie: la visione per mezzo degli occhi e la comprensione per mezzo del cuore.[89] Questa pietra segreta è un dono di Dio. Senza questa pietra l'alchimia non potrebbe esistere. È il cuore e la tintura dell'oro, a proposito delle quali Ermete dice: "È necessario che alla fine del mondo cielo e terra siano uniti: questo è il verbo filosofico." [90] Anche Pitagora dice nella *Turba*: "Ciò è stato celato da Dio ad pollo, affinché il mondo non fosse distrutto." Così l'alchimia sta al di sopra della natura, ed è divina. Tutta la difficoltà dell'arte sta in questa pietra. L'intelletto non lo può concepire, ma deve crederlo, come deve credere ai miracoli divini e al fondamento della confessione cristiana. Per questa ragione Dio soltanto è l'operatore, mentre la natura rimane passiva. In virtù della conoscenza della loro arte, gli antichi filosofi sapevano dell'avvento della fine del mondo e della resurrezione dei morti. Allora l'anima sarà riunita al suo corpo originario, per l'eternità. Il corpo sarà completamente trasfigurato, incorruttibile, di una sottigliezza [91] quasi incredibile, e penetrerà in tutti i solidi. La sua natura sarà spirituale e corporea. Quando la pietra è disgregata e ridotta in polvere come un uomo nella tomba, Dio le ridà anima e spirito, e le toglie ogni imperfezione; allora la sostanza (*illa res*) risulta fortificata e migliore, come l'uomo dopo la resurrezione diventa più forte e più giovane di prima. Gli antichi filosofi hanno visto in quest'arte, e precisamente nella germinazione e nella nascita di

Fig. 200. Aquila e cigno come simboli dello *spiritus* sublimato; a destra: Saturno
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

questa pietra, il giudizio universale, perché in essa avviene l'unione dell'anima beatificanda col suo corpo originario, per la gloria eterna. E gli antichi sapevano anche che una vergine doveva concepire e partorire, perché nella loro arte la pietra concepisce, ingravida sé stessa e partorisce sé stessa.[92] E ciò può avvenire soltanto per tramite della grazia di Dio. Per questa ragione Alfidio[93] dice della pietra che sua madre è vergine e che suo padre non conosce femmina. Essi sapevano inoltre che Dio sarebbe divenuto uomo nel giorno del giudizio di quest'arte[94] (*in novissima die hujus artis*), nel giorno del compimento dell'opera: e il genitore e il generato, il vegliardo e il fanciullo, il padre e il figlio, tutti sarebbero divenuti uno. Ora, poiché a causa della sua dissomiglianza, nessuna creatura può unirsi a Dio, eccezion fatta per l'uomo, è Dio che deve diventare uno con l'uomo. E ciò avvenne in Cristo Gesù e nella sua vergine madre.[95] Per questa ragione Balgus dice nella *Turba*: "Oh, quali miracoli della natura hanno trasformato l'anima del vegliardo in un corpo giovanile, e il padre è diventato il figlio" (fig. 166). Parimenti Platone (*scribens in Alchemicis*) ha scritto un vangelo,

che dopo lungo tempo fu completato da Giovanni l'Evangelista. Platone ha scritto le parole iniziali, a partire da "In principio era il Verbo" fino a "Vi fu un uomo, inviato da Dio." [96] Dio ha mostrato al filosofo quest'esempio meraviglioso, affinché egli fosse in grado di compiere opere soprannaturali. Morienus dice che Dio ha affidato questo magistero ai suoi filosofi o profeti, e che ha assegnato alla loro anima una dimora nel suo paradiso.[97]

Da questo testo, che ha comunque un secolo più di quello di Khunrath, risulta in modo certo che già allora il rapporto tra il mistero di Cristo e il Lapis era talmente ovvio da far apparire l'"opus" filosofico come un parallelo, un'imitazione, addirittura forse come una prosecuzione dell'opera divina di redenzione.

e. *L'*Aurora consurgens *e la dottrina della Sapientia*

La fonte cronologicamente successiva è l'*Aurora consurgens*,[98] una cui copia manoscritta del quindicesimo secolo, il Codex Rhenovacensis, si trova a Zurigo, nel monastero di Rheinau. Disgraziatamente il manoscritto è mutilo e comincia soltanto a partire dalla quarta parabola. Mi sono interessato a questo manoscritto per il fatto che il tipografo dell'*Artis auriferae quam chemiam vocant* ha pubblicato soltanto la seconda parte dell'*Aurora consurgens* (1593), premettendovi però una breve nota per il lettore, nella quale scrive di aver omesso intenzionalmente l'intero trattato delle parabole o allegorie, poiché secondo l'antico uso degli oscurantisti (*antiquo more tenebrionum*), l'autore aveva trattato quasi tutta la Bibbia, particolarmente i Proverbi, i Salmi, più di tutto però il Cantico dei Cantici, in modo da far apparire che tutta la Sacra Scrittura sia stata scritta soltanto in onore dell'alchimia. L'autore aveva profanato persino il santissimo mistero dell'incarnazione e della morte di Cristo, snaturandolo fino a farlo diventare il mistero del Lapis; sicuramente, ed egli (il tipografo Conrad Waldkirch) è pronto ad ammetterlo, non con intenzione malevola, ma come era solito avvenire in quei tempi di tenebre (*seculum illud tenebrarum*). Con quest'espressione Waldkirch intende l'epoca anteriore alla Riforma, epoca le cui concezioni dell'uomo e della materia e la cui esperienza della presenza divina nel mistero della materia erano ormai sparite dal campo visivo del protestante.

Il trattato è conservato integralmente nel Codex Parisinus Latinus

14006. Una copia esiste anche nella raccolta di Johannes Rhenanus.[99] L'età dello scritto, che è stato attribuito a san Tommaso d'Aquino († 1274), può esser stabilita approssimativamente dal fatto che il più recente degli autori citati è Alberto Magno (1193-1280). Le autorità che venivano generalmente citate nel quindicesimo secolo, Arnaldo da Villanova († 1313) e Raimondo Lullo († 1315), non sono menzionate. Poiché Tommaso fu canonizzato nel 1323 e con ciò la sua fama raggiunse il vertice, si diffuse l'uso, a partire da quest'epoca, di attribuirgli dei testi. Non si dovrebbe dunque esser lontani dalla verità situando lo scritto nella prima metà del quattordicesimo secolo. L'autore è evidentemente un religioso che conosce a memoria la Vulgata. Tutto il suo linguaggio è permeato di citazioni bibliche, così come il suo spirito trabocca di filosofia alchimistica. Per lui, l'alchimia coincide assolutamente con la Sapientia Dei. E comincia il suo trattato con le parole di Sapienza, 7. 2 e Proverbi, 1. 20-21:[99bis]

Tutti i beni mi son venuti con quella [100] sapienza del vento del sud (*sapientia austri*) che predica per le vie; essa si fa udire nelle piazze, grida

Fig. 201. La Sapientia come madre dei saggi
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

sulla testa delle folle e lancia agli ingressi delle porte della città il suo appello dicendo:[101] "Avvicinatevi e siate illuminati e le vostre azioni sfuggiranno alla confusione,[102] voi tutti che mi desiderate,[103] la mia ricchezza vi colmerà. Venite dunque, figli miei, ascoltatemi, vi insegnerò a conoscere Dio. Chi è saggio la comprende, e Alfidio dice che uomini e fanciulli passano accanto a lei nella via e nelle piazze e che ogni giorno è calpestata nel letame dalle bestie da soma e dai greggi...

La *sapientia austri* è, secondo la terminologia patristica, la sapienza dello Spirito Santo. Per il nostro autore la Sapientia è la *Regina austri*,[104] la Regina del vento del sud,[105] della quale è detto che è venuta dall'Oriente, come l'aurora che sorge [106] (fig. 201).

Il *Rosarium philosophorum*, senza menzionare il nostro testo, dice:[107]

Questa [la Sapientia] è mia figlia, a proposito della quale è detto che la Regina del sud è venuta dall'Oriente come l'aurora che sorge, per sentire, per comprendere e per vedere la sapienza di Salomone; e nelle sue mani son date potenza, onore, forza e dominio; ed essa porta la corona regale delle sette stelle fulgide di raggi, come una sposa adorna il suo sposo, e sulla sua veste è scritto in lettere d'oro greche, arabe e latine: Io sono l'unica figlia dei sapienti, del tutto ignota agli stolti.

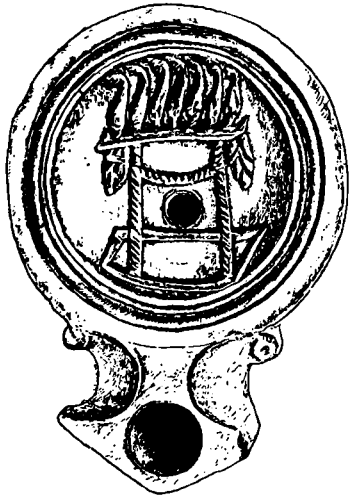


Fig. 202. Tavola di comunione con sette pesci
Lampada di argilla cristiana, proveniente da Cartagine

Indubbiamente si tratta di una citazione derivata dall'Aurora *consurgens*. Nel testo originale si parla di dodici stelle anziché di sette. Sette si riferisce evidentemente alle sette stelle nella mano del "similis filio hominis" dell'Apocalisse (Apocalisse, 1. 13 e 2. 1). Le sette stelle rappresentano nell'Apocalisse i sette angeli delle sette Chiese e i sette spiriti di Dio (fig. 202). Il sottinteso storico del Sette è l'antichissima compagnia delle sette divinità, poi passate nei sette metalli dell'alchimia (vedi figg. 21, 79, 154 e altre). Da questa sede esse sono state detronizzate soltanto dalla scienza degli ultimi centocinquant'anni. Ancora in Paracelso gli "dèi" troneggiano nel *mysterium magnum* della *prima materia* quali arconti "posti a maleficio loro e nostro".[108]

Come abbiamo detto, il testo originale parla di dodici stelle che si riferiscono ai dodici apostoli e ai dodici segni zodiacali (figg. 92, 100). Il serpente agatodemonico delle gemme gnostiche ha anch'esso la testa circondata da sette o dodici raggi (figg. 203, 204, 205). Nella seconda omelia di Clemente si trova l'osservazione che il numero degli apostoli corrisponde a quello dei dodici mesi.[109] Nel sistema manicheo, il Redentore costruisce una ruota cosmica con dodici orci (lo zodiaco) destinati a sollevare le anime.[110] Questa ruota è in stretto rapporto [111] con la *rota*, l'opus *circulatorium* dell'alchimia [112] che persegue lo stesso scopo: la sublimazione. Dice infatti

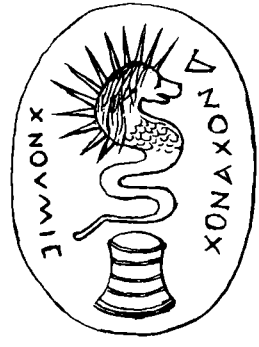


Fig. 203. Il serpente Chnufis con corona a sette raggi
Gemma gnostica

Fig. 204. Il serpente XNOYMIC dalla testa di leone a dodici raggi, sopra una pietra d'altare
Amuleto gnostico

Fig. 205. Dea del destino (?) nella forma di serpente a sette teste
Sigillo di san Servazio proveniente dalla Cattedrale di Maastricht

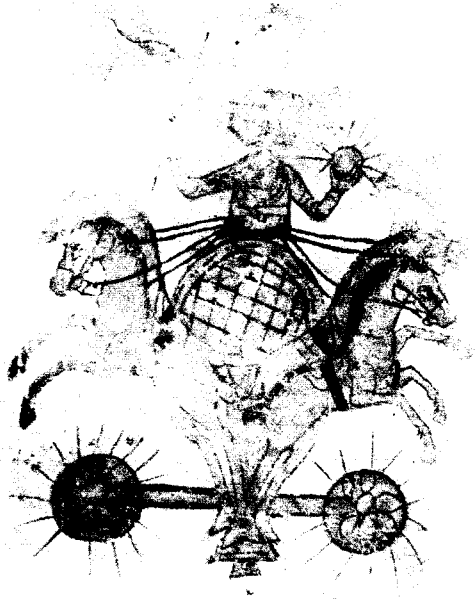


Fig. 206. Elio con globo raggiante su una quadriga
Dal Salterio di Londra (1066)

Dorneus: "La ruota della generazione trae la sua origine dalla *prima materia* e da qui passa agli elementi semplici." [113] Ampliando il concetto di *rota philosophica* (figg. 80 e 104), Ripley dice che la ruota dev'essere girata dalle quattro stagioni e dalle quattro regioni del

cielo. Questo simbolo si ricollega così a quello della *peregrinatio* e della quaternità. La ruota si estende, si dilata, fino a diventare la ruota del sole che gira attraverso i quarti del cielo, divenendo così identica al dio o all'eroe solare che subisce una passione fatta di opere difficili e di autoincinerazione, come Ercole, o che viene fatto prigioniero e smembrato dal principio del male, come Osiride. Un equivalente del carro di Elio (fig. 206) è costituito, com'è noto, dal carro di fuoco sul quale Elia (fig. 207) ascende al cielo.[114] Dice di conseguenza lo Pseudo-Aristotele:[115] "Prendi il serpente e ponilo sul carro con le quattro ruote e fa sì che torni tante volte sulla terra finché sia immerso nelle profondità del mare e non si veda più nulla eccetto il nerissimo mar morto." L'immagine usata in questo caso è indubbiamente quella del sole che s'immerge nel mare. Il sole però è stato sostituito dal serpente di Mercurio, dunque dalla sostanza che dev'esser trasmutata. Da parte sua, Michael Maier concepisce l'*opus circolatorium* come un'immagine del corso apparente del sole:

Mentre infatti l'eroe, come un gigante gioioso,[116] sorge a oriente e si affretta a occidente, per riapparire nuovamente a oriente, provoca questi moti circolari e lascia depositarsi nella splendente materia dell'argento vivo, come in uno specchio, [tali] forme, affinché la diligenza

Fig. 207. Ascensione di Elia
Pittura murale protocristiana nel cimitero di Lucina (Roma)

umana possa cercarvi l'oro, liberarlo dalle impurità, provarlo con fuoco e con acqua e farne un uso bene accetto a Dio creatore.[117]

Il cerchio che il sole descrive è "la linea che ritorna su sé stessa" (come il serpente che con la testa afferra la propria coda), dalla quale, dice Maier, si può riconoscere Dio. È la "brillante argilla", con cui fu plasmata, "per mezzo del disco (*rota*) e della mano del supremo e onnipotente vasaio", quella sostanza terrena nella quale i raggi del sole sono raccolti e catturati. Questa sostanza è l'oro.[118] Nel suo trattato *Introitus apertus ad occlusum regis palatium*, Philalethes [119] elabora la concezione di Maier: nel "nostro" Mercurio c'è, dice, uno zolfo igneo, o *sulphureus ignis*. Questo fuoco è un "seme spirituale" che la nostra vergine [120] ha accolto in sé, poiché la verginità immacolata può consentire "amore spirituale", secondo quanto afferma l'autore del mistero ermetico, e secondo quanto si sa dall'esperienza stessa. Si osservi che questa vergine, che nella sua qualità di "intemerata" (immacolata) costituisce una manifesta analogia di Maria, viene ingravidata da un seme che non è, qui, lo Spirito Santo, bensì un "fuoco sulfureo", un *ignis gehennalis* (fuoco dell'inferno).[121] La Virgo è il Mercurio [122] (fig. 208) il quale, in seguito alla presenza dello zolfo, principio maschile-attivo, è ermafrodito.[123] Lo zolfo è l'*aurum volatile* (fig. 209), un oro "spirituale", l'*aurum non vulgi* del *Rosarium philosophorum*, e allo stesso tempo il "primum movens, quod rotam vertit axemque vertit in gyrum" (il primo mobile che fa girare in cerchio la ruota e l'asse).

Laurentius Ventura [124] non può fare a meno di mettere in rapporto la ruota con la visione di Ezechiele. Dice per esempio, parlando del Lapis, che Ezechiele ha visto "in forma di quest'ultimo la ruota nella ruota, e lo spirito della vita che si trovava al centro delle ruote" [125] (figg. 109 e 207). Perciò, dice, "questo *mysterium* è stato chiamato da alcuni *Deus terrestris*".[126] Sembra che quest'ultima concezione non sia stata inventata da Ventura, ma sia, com'egli stesso precisa, una citazione tratta dal *Lilium*, una fonte che mi è rimasta inaccessibile, ma che in tutti i casi risale al quattordicesimo secolo, se non a un periodo ancora più antico.[127]

L'idea dell'*opus circolatorium* o della sostanza arcana rotante è espressa già nell'antico trattato di Comario che parla di "mistero del turbine (μυστήριον τῆς λαίλαπος) alla maniera della ruota" (τροχοῦ

Fig. 208. Mercurio come *anima mundi*
Turba philosophorum (sedicesimo secolo)

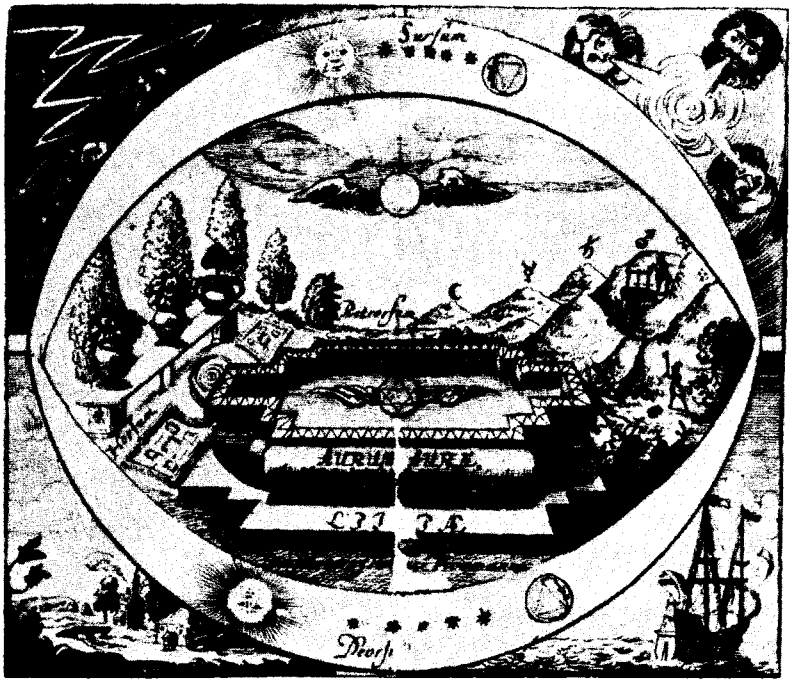


Fig. 209. Il Rotondo alato (detto aurum aurae) come prodotto finale dell'*opus* alchemico, e la sua immagine riflessa nella fonte di vita. Rappresentazione simbolica dell'*opus* con i suoi attributi (alberi, monti planetari ecc.)
Balduinus, *Aurum hermeticum* (1675)

δίκην).[128] (Vedi a questo proposito Zaccaria, 9. 14: "Il Signore Iddio suonerà la tromba, s'avanzerà nel turbine del meridione.") A ciò si può riaccostare probabilmente anche il detto mistico di Zosimo:[129] "E cosa significa: 'la natura che vince le nature' ed 'essa viene compiuta e diventa come un turbine' (καὶ γίνεται ἰλιγγιῶσα)?" La sostanza di trasmutazione è un'analogia dell'universo in rotazione, del macrocosmo, o una sua immagine riflessa, impressa nel cuore della materia. Psicologicamente si tratta di qualcosa di simile a un'immagine riflessa nell'inconscio del cielo rotante, di una *imago mundi* proiettata dall'alchimista nella sua *prima materia*. È vero peraltro che si tratta qui di un'interpretazione unilaterale, poiché l'idea della sostanza arcana è essa stessa un archetipo che si esprime nel modo più

semplice nella nozione di scintilla dell'anima (Spinthēr) e di monade.

La personificazione della Sapientia nel Libro della Sapienza di Salomone diede evidentemente adito alla sua identificazione con la Regina austri. Nell'alchimia essa appare ovunque come Sapientia Dei, e nei Padri della Chiesa l'austro, il vento del sud, è un'allegoria dello Spirito Santo, presumibilmente per la qualità calda e asciutta di tale vento. Per questa ragione nell'alchimia araba il processo di sublimazione si chiama il "grande vento del sud", e con ciò s'intende il riscaldamento della storta e del suo contenuto.[130] Lo Spirito Santo è igneo, ardente, e provoca l'esaltazione. L'equivalente dello Spirito Santo, se è lecito esprimermi in questo modo, è il fuoco segreto, lo *spiritus igneus* del Mercurio, i cui opposti consistono in un *agens*,

Fig. 210. "Il vento l'ha portato nel suo ventre" (*Tabula smaragdina*). Il *foetus spagyricus* è Mercurio rinnovato
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

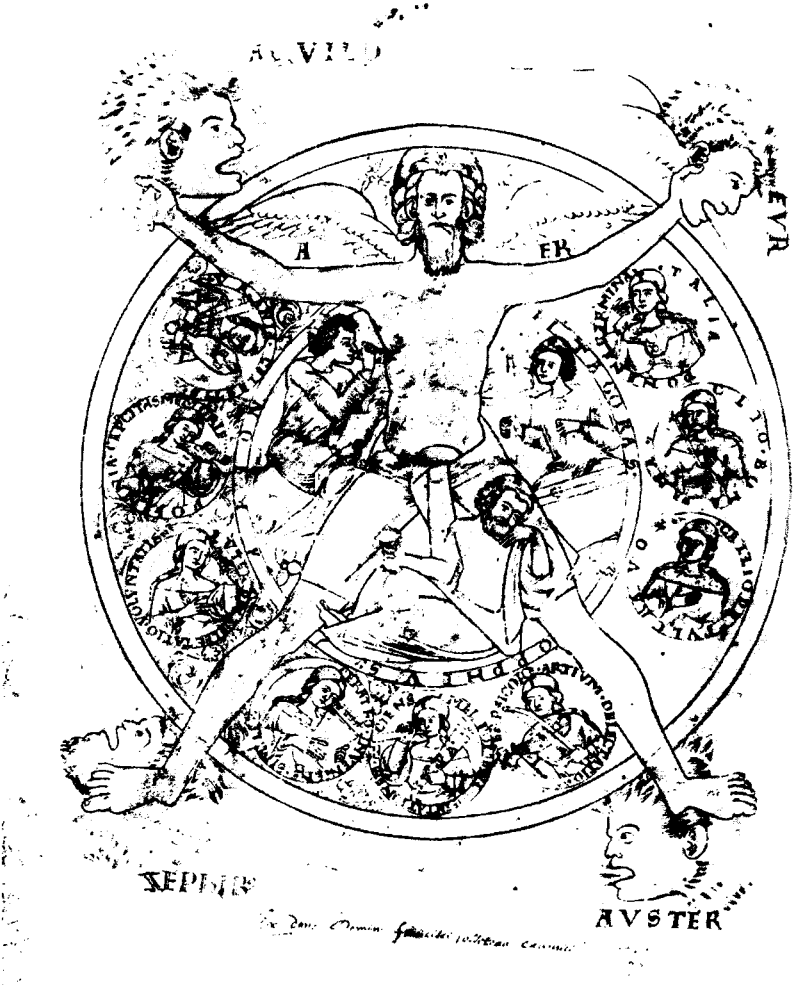


Fig. 211. Il dio dell'aria, Aër, come generatore di ogni armonia; nel cerchio interno: Arione, Pitagora, Orfeo; in quello esterno: le nove Muse; negli angoli: i quattro venti. Ermete è un dio dei venti
Recueil des fausses décrétales (tredicesimo secolo)

Fig. 212. Rappresentazione tricefala della Trinità
Speculum humanae salvationis (1480)

il fuoco, e in un *patiens*, il Mercurio. Ora, quando Abū l-Qāšim chiama il fuoco di decozione il "grande vento del sud", la sua idea concorda con l'antichissima concezione greca di Hermes come dio del vento [131] (figg. 210 e 211).

Mi sono soffermato alquanto a lungo sull'inizio dell'*Aurora* perché costituisce un esempio eccellente della natura dell'intero testo, non soltanto per quanto riguarda il linguaggio, ma anche il contenuto. Poiché la prima parte dell'*Aurora* verrà pubblicata in seguito come esempio di testo di alchimia religiosa, mi limito a indicare brevemente alcuni paralleli Cristo-Lapis.

L'*Aurora*, pt. 1, cap. 2, chiama la scienza un dono e un sacramento di Dio, un fatto divino che fu velato in immagini dai saggi: risulta così che l'*opus alchemicum* era considerato come equivalente all'*opus divinum* della messa (vedi oltre). Sempre nella pt. 1, cap. 6, l'*Aurora* descrive la pietra con le parole del Cantico dei Cantici: "Tale sarà il figlio nostro diletto" [132] e del Salmo 44: "Guardatelo, il più leggiadro tra i figli degli uomini; di lui Sole e Luna ammirano la bellezza." [133] Qui il *filius philosophorum* è assimilato allo "sposo" del Cantico dei Cantici, notoriamente interpretato come Cristo. Nella "Parabula secunda de diluvio aquarum et morte" (*Aurora*, pt. 1,

Fig. 213. Il miracolo della fonte: Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia
Bible moralisée (tredicesimo secolo)

cap. 7) è detto: "... Poi quando il tempo fu compiuto, Dio inviò, come aveva promesso, il Figlio,[134] da Lui nominato erede di tutte le cose, per il quale ha creato il mondo,[135] (e) al quale ha detto un giorno: 'Figlio, oggi ti ho generato',[136] e al quale anche i Magi venuti dall'Oriente offrirono tre doni preziosi" ecc. Anche qui Cristo è un parallelo del Lapis. Nella quarta parabola (*Aurora*, pt. 9, cap. 9) il parallelo è stabilito con la Trinità (vedi figg. 19 e 180): "... Come il Padre, così è il Figlio, e così anche lo Spirito Santo, e questi tre sono uno: corpo, spirito e anima; poiché ogni perfezione si basa sulla triade, cioè su misura, numero e peso" (fig. 212).

La sesta parabola di *Aurora*, pt. 1, cap. 11, dice:

È scritto nella *Turba*: La Terra porta tutto perché è pesante;[137] è la base di tutto il firmamento, perché si rivelò arida [138] al momento della separazione degli elementi.[139] Poi un cammino senza ostacoli si aprì nel Mar Rosso, quando questo grande e ampio mare [140] scosse la

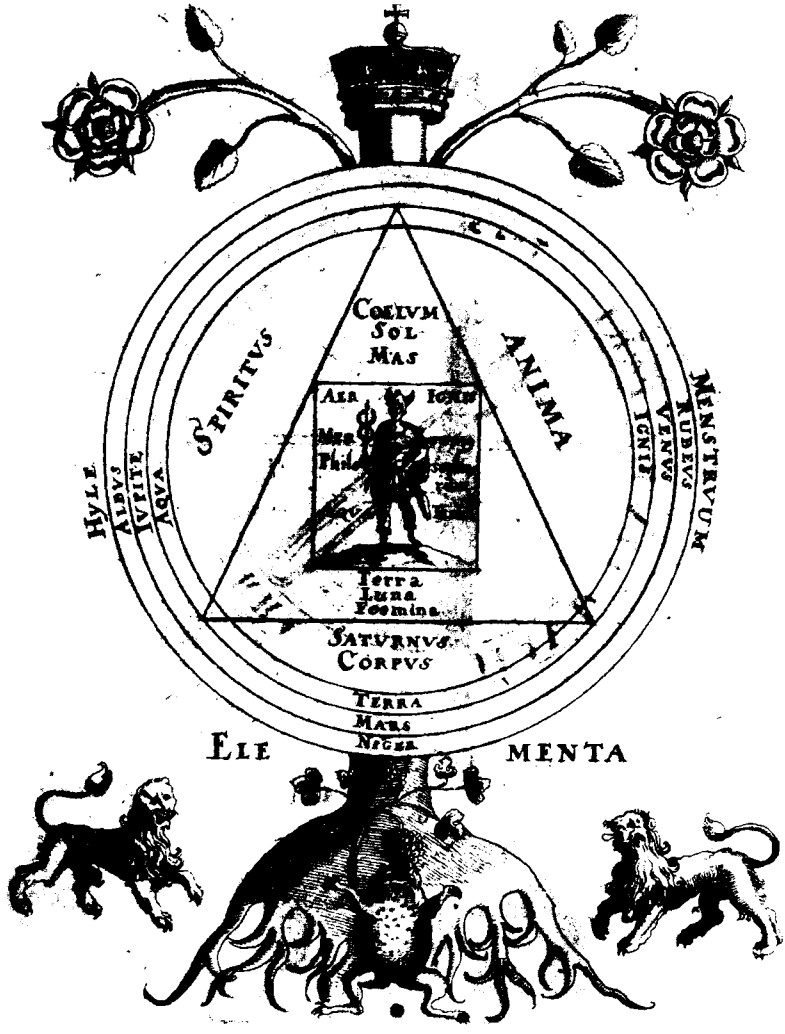


Fig. 214. Simbolo della trasformazione ermetica: l'*homo philosophicus* rappresentato come Mercurio
Norton, *Mercurius redivivus* (1630)

roccia [141] e ne scaturirono le acque metalliche [142] (fig. 213) e si inaridirono i fiumi [143] che rallegrano la città di Dio.[144] Quando quest'essere mortale avrà rivestito l'immortalità, e quest'essere corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità,[145] allora si compirà il detto: La morte è stata inghiottita nella vittoria; morte, dov'è la tua vittoria? Là dove il tuo peccato era potente, ancora più potente è ora la grazia. Perché, così come tutti muoiono in Adamo, tutti saranno risuscitati in Cristo. Perché così come [nel mondo] la morte è venuta da un uomo, la resurrezione dei morti è venuta da Lui [Gesù]. Poiché il primo Adamo e i suoi figli son sorti da elementi effimeri, di conseguenza ciò ch'era stato composto doveva necessariamente decomporsi; il secondo Adamo, invece, chiamato anche uomo filosofico, è sorto da elementi puri ed è perciò entrato nella eternità. Quanto infatti si compone di sostanza semplice e pura, rimane indistruttibile nell'eternità.[146] Come dice anche Senior: C'è un'unica cosa che non muore mai [147] perché continua a vivere in costante accrescimento, quando il corpo sarà trasfigurato nel momento della resurrezione dei morti il Giorno del Giudizio; per questa ragione anche la fede attesta la resurrezione della carne e la vita eterna dopo la morte. Allora il secondo Adamo dirà al primo e ai suoi figli:[148] Venite qui, voi, benedetti dal Padre mio, ereditate il Regno, ch'è pronto per voi fin dagli inizi dell'opera,[149] e mangiate il mio pane e bevete il mio vino che *ho versato per voi*, perché tutto questo è stato preparato per voi. Chi ha orecchi per intendere intenda ciò che lo spirito della dottrina dice dell'Adamo terrestre e dell'Adamo celeste ai figli della scienza, ciò a cui i filosofi alludono con le parole seguenti: Quando avrai ottenuto acqua dalla terra, aria dall'acqua, fuoco dall'aria, terra dal fuoco,[150] allora possederai completamente e perfettamente la nostra arte.

Particolarmente interessante in questo brano è il parallelo tra il Lapis o *aqua sapientum* e il *secondo Adamo* perché, per il tramite della citazione di Ermete in Senior, collega Cristo con la dottrina alchimistica dell'Anthropos. Qui Cristo è identico all'*homo philosophicus*, al microcosmo (fig. 214), che è al tempo stesso "l'Uno che non muore e che vivifica tutto ciò che è morto". L'*homo philosophicus* ha apparentemente un duplice significato: da un lato significa "l'Uno", cioè la tintura o l'*elixir vitae*; dall'altro, l'uomo interiore, immortale, che coincide con l'Anthropos o che almeno viene posto in rapporto con lui (vedi figg. 117, 195 e altre). (Un ulteriore sviluppo di questa dottrina si trova in Paracelso.[151])

L'Aurora continua con questo spirito e nella settima parabola ci offre una "confabulatio dilecti cum dilecta", ossia un "dialogo amoroso di Cristo con la sua Chiesa" (Bibbia di Lutero), che conclude con le parole: "Vedi com'è bello e piacevole per due vivere in uno;

Fig. 215. Il compimento del processo: "oculatus abis" (provvisto di occhi, te ne vai). Ermete come Anthropos, legato dalla fune tripartita all'*artifex* e alla *soror*. Sotto: Ercole, uno dei simboli prediletti in virtù delle sue *opere*; sullo sfondo: la scala, che ora non è più necessaria
Mutus liber (1702)

perciò costruiamo tre capanne, una per te, per me la seconda e la terza per i nostri figli, perché una triplice fune difficilmente si spezza." [152] L'autore mette in rapporto queste tre capanne col *Liber trium verborum* di Khālid.[153] Le tre parole "nelle quali è nascosta tutta la scienza" devono essere "tramandate ai pii: cioè ai poveri,[153bis] dal primo all'ultimo uomo". Le tre parole sono: "Per tre mesi è l'acqua che preserva il feto nel grembo materno, per tre mesi è l'aria che lo riscalda, (e) per lo stesso periodo di tempo è il fuoco che lo custodisce." "E questa parola – aggiunge Khālid – e questa dottrina e questa meta oscura sono aperte in modo che si possa scorgere la verità."

Benché le tre dimore, secondo il testo precedente, siano destinate allo "sponsus Christus" e, come ci è lecito supporre, alla Sapientia come "sponsa", pure, verso la fine, la Sapientia prende la parola e offre all'adepto e ai filosofi, figli della saggezza, due delle capanne. La "triplice fune" (fig. 215) denota prima di tutto lo stretto legame esistente tra la Sapientia e i suoi adepti; ma, come dimostra la menzione dei *tria verba* di Khālid, allude anche al processo tripartito che unisce in modo imperituro *corpus*, *anima* e *spiritus* nella sostanza di trasmutazione [154] (vedi figg. 185, 196). Questo composto, questa combinazione (in senso chimico), è il risultato dell'*opus*, il *filius philosophorum* o Lapis, paragonabile in un certo senso al *corpus mystieum* della Chiesa (fig. 234): Cristo è la vite, il tutto; i discepoli sono i tralci, le parti. L'anonimo autore del trattato desta effettivamente l'impressione di assimilare la Sacra Scrittura all'alchimia, come non a torto gli fu rimproverato. È sorprendente vedere come egli proceda con coscienza tranquilla alle più bizzarre reinterpretazioni, senza rendersi minimamente conto di ciò che fa. Come ho mostrato nei miei studi su Paracelso, osserviamo un atteggiamento simile in quest'ultimo, nato circa due secoli dopo, nonché nell'autore dell'*Aquarium sapientum*. Il nostro autore tradisce una tale conoscenza della Vulgata da farci credere che si tratti di un ecclesiastico. La testimonianza dell'umanista Patrizzi ci dimostra che la filosofia ermetica non veniva affatto intesa come opposta al cristianesimo della Chiesa. Al contrario, in essa si vedeva un sostegno della fede cristiana. Così, nella prefazione al suo libro, Patrizzi prega papa Gregorio XIV di lasciargli sostituire ad Aristotele Ermete.[155]

Il testo dell'*Aurora* è storicamente importante, poiché probabil-

mente risale a più di duecento anni prima di Khunrath (1598) e di Böhme (1610). È curioso che il primo scritto di Böhme porti anch'esso il titolo: Aurora, oder die Morgenröte im Aufgang (Aurora, ovvero il sorgere dell'aurora). Che Böhme abbia conosciuto l'*Aurora consurgens* o almeno il suo titolo?

f. *Melchior Cibinensis e la parafrasi alchimistica della messa*

La fonte successiva che tratta dell'identità del Lapis con Cristo è un documento interessante che risale all'inizio del sedicesimo secolo. Fu, come risulta dal titolo, mandato a Ladislao, re di Ungheria e di Boemia. L'autore, il cui nome è Nicolaus Melchior von Hermannstadt,[156] ha descritto il processo alchimistico nella forma della messa (fig. 216):

Introitus missae...: Fundamentum vero artis est corporum solutio. [Introito della messa: Il fondamento dell'arte è la dissoluzione dei corpi.]

Kyrie, fons bonitatis, inspirator sacrae artis, a quo bona cuncta tuis fidelibus procedunt, Eleison. [Signore, fonte di bontà, ispiratore della sacra arte, tu che riservi ai tuoi fedeli ogni sorta di beni, abbi pietà di noi.]

Christe, Hagie ⟨!⟩, lapis benedicte artis scientiae qui pro mundi salute inspirasti lumen scientiae, ad exstirpandum Turcam ⟨!⟩, Eleison. [Cristo, Santo, pietra benedetta dell'arte della scienza, tu che per la salvezza del mondo hai ispirato il lume della scienza, onde estirpare il Turco, abbi pietà di noi.]

Kyrie, ignis divine, pectora nostra iuva, ut pro tua laude pariter sacramenta artis expandere possimus, Eleison. [Signore, fuoco divino, assisti i nostri cuori, affinché in tua lode noi possiamo diffondere i sacramenti dell'arte, abbi pietà di noi.]

Gloria in excelsis... (semplice invocazione).

Collecta (preghiera che precede la lettura dell'epistola). L'idea fondamentale è che il "famulus tuus N.N." possa praticare "l'arte sacra dell'alchimia" per la gloria di Dio e la propagazione della fede cristiana (!)

Epistola (semplice invocazione).

Graduale (cantico generalmente composto di versetti tratti dai Salmi; veniva cantato in tempi antichi sui gradini del pulpito): Surge aquilo et veni auster: perfla hortum meum, et fluent aromata illius.[157] [Levati, vento del nord e vieni, vento del sud: soffia sul mio giardino e fluiranno i suoi profumi.]

Versus: Descendit sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia, stillantia

super terram. Alleluia. O felix conditor terrae, nive albior, suavitate dulcior, f(r)agrans in fundo vasis instar balsami. O Salutaris Medicina hominum, quae curas... omnem corporis languorem... O fons sublimis ex quo vere scaturit, vera aqua vitae, in praedium tuorum fidelium. [Discende come pioggia su un vello o come acqua che goccia a goccia cada sulla terra. Alleluia. O felice creatore della terra, più bianco della neve, più dolce della soavità, flagrante nel fondo del recipiente come balsamo. O Rimedio Salutare dei mali umani, tu che curi ogni debolezza del corpo. O fonte sublime da cui scaturisce realmente, sui poderi dei tuoi fedeli, la vera acqua di vita.]

Un'Ave praeclara segue il Vangelo.

Intendo rilevare soltanto alcuni punti essenziali (il resto si trova nelle note). Dopo la lettura del Vangelo, nel punto che segue il Credo, Melchior ha un'Ave, non però un'Ave Maria, ma un'"Ave praeclara":[158] l'autore menziona peraltro solo queste due parole, senza indicarne il seguito. "Ave praeclara" è l'inizio di un inno a Maria che è stato attribuito a diversi autori, tra cui Alberto Magno, supposizione che deve aver interessato parecchio gli alchimisti. Rémy de Gourmont[159] cita la leggenda seguente, tratta dal cosiddetto Registro di Santa Maria di Osnabrück: Una vergine in abiti regali apparve in sogno ad Alberto, rimproverandolo di non aver mostrato sufficiente gratitudine alla Vergine Maria per i suoi benefici. In seguito a questo sogno Alberto compose l'"Ave praeclara". L'inno è ricco di allusioni affascinanti per un alchimista:

Ave praeclara, maris stella, in lucem gentium Maria divinitus orta...

Virgo, decus mundi, regina coeli, praeelecta ut sol, pulchra lunaris ut fulgor...

Fac fontem dulcem, quem in deserto petra demonstravit, degustare cum sincera fide, renesque constringi lotos in mari, anguem aeneum in cruce speculari (fig. 217).

Fac igni sancto patrisque verbo, quod rubus ut flamma, tu portasti, virgo mater facta, pecuali pelle distinctos,[160] pede, mundis labiis, cordeque propinquare.[161]

Benché il testo di Melchior non chiarisca se "praeclara" si riferisce all'aqua *vitae* di cui ha precedentemente parlato, non lascia sussistere alcun dubbio sul fatto che con "praeclara" si intende non soltanto la Vergine, ma anche un inno in sua lode, perché continua: "Venga cantata l'Ave praeclara, che dovrebbe essere chiamata il 'testamento dell'arte', poiché in essa è metaforicamente nascosta tutta

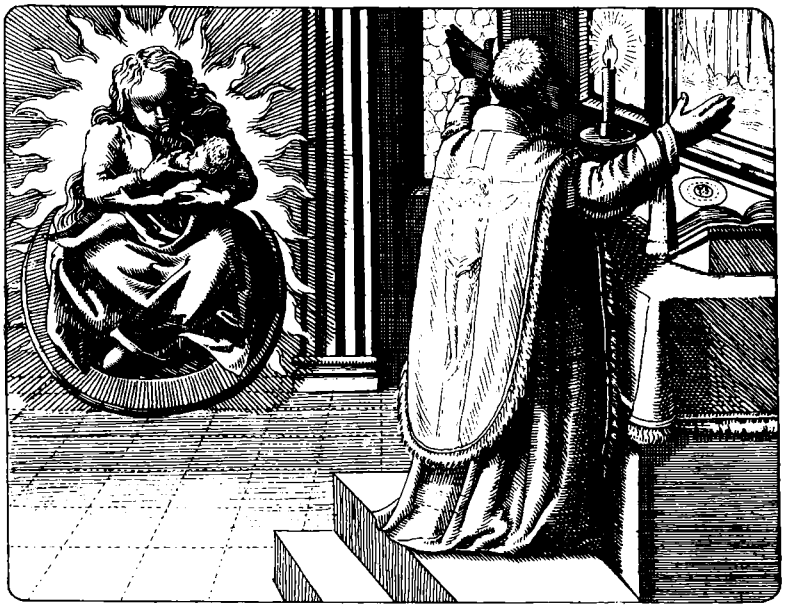


Fig. 216. L'*artifex* come sacerdote; a sinistra: la terra che nutre Mercurio bambino: "matrix eius terra est" (*Tabula smaragdina*)
Melchior Cibinensis, *Symbolum*, in: Maier, *Symbola aureae mensae* (1617)

l'arte chimica, e beato colui che comprende questa sequenza." [162]

Con "questa sequenza" è inteso un inno a Maria, con molta probabilità quello che abbiamo citato, come risulta dal testo in cui Melchior identifica la vergine con l'*arcanum* dell'arte, prendendo probabilmente lo spunto dal *Testamentum Raymundi Lulli*,[163] che era allora la massima autorità riconosciuta. Un'idea simile si trova già nel trattato di Comario, dove è detto: "Ostane e i suoi compagni dissero a Cleopatra: In te è celato tutto il terribile e meraviglioso mistero." [164]

Successivamente, Melchior offre una parafrasi alchimistica dell'inno a Maria:

Salute a te, o bel lume del cielo, tu luce raggiante [165] del mondo; qui ti unisci alla Luna; e si forma (*fit*) il legame di Marte [166] (*copula martialis*) e la *coniunctio* di Mercurio.[167] Da questi tre principalmente nasce nel letto del fiume, per mezzo del magistero dell'arte, il possente gigante,[168] in cerca del quale vanno mille e poi mille, dopo che questi tre si saranno dissolti da sé, non per diventar acqua piovana... bensì acqua mercuriale,

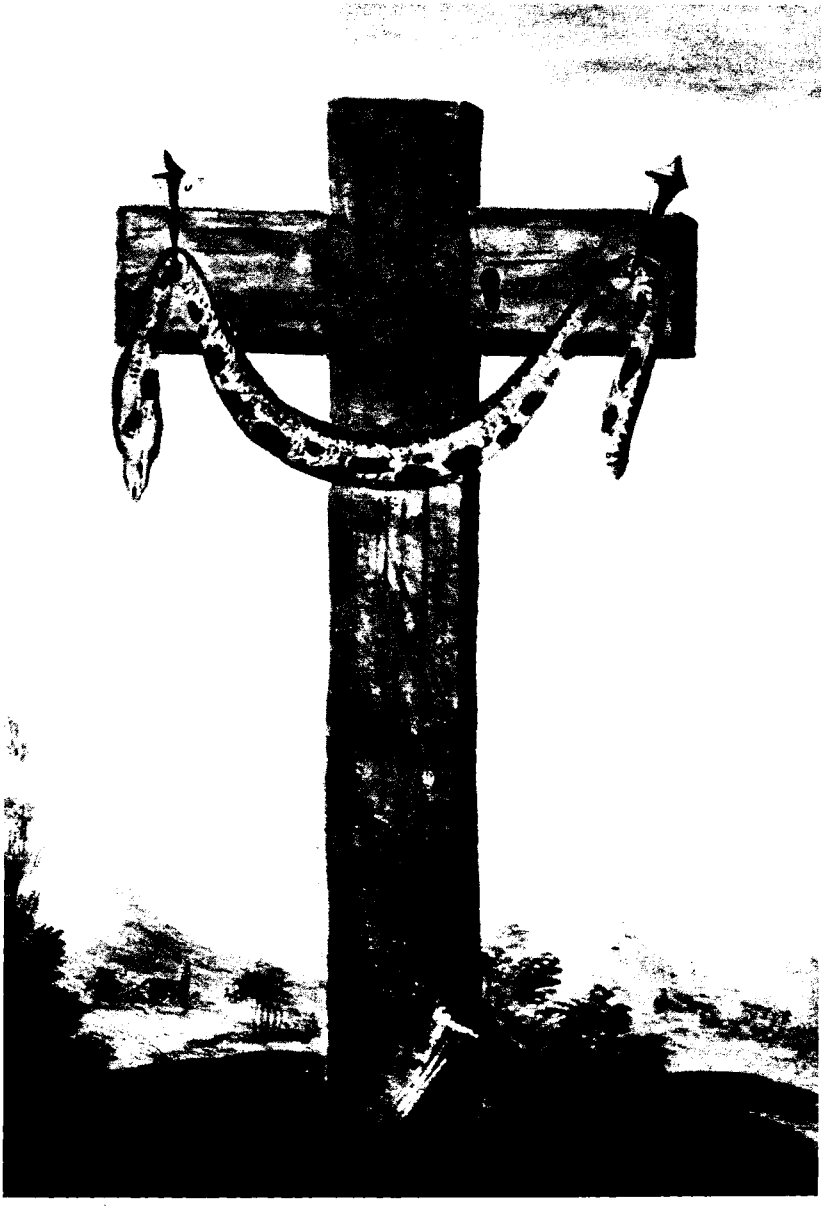


Fig. 217. Il *serpens mercurialis*, il serpente di bronzo di Mosè, crocifisso
Abraham le Juif, *Livre des figures hiéroglyphiques* (diciassettesimo secolo)

questa nostra gomma [169] benedetta, che si scioglie da sé e porta il nome di Sperma dei filosofi. Ora egli [170] tenta rapidamente di unirsi, di fidanzarsi con la Sposa virginale, di fecondarla nel bagno in fuoco moderato (fig. 218). Ma la vergine non rimane incinta subito, se non viene abbracciata in frequente amplesso. Allora concepisce nel suo corpo, e nasce così l'embrione portafortuna, e ciò in conformità all'ordine della natura. Poi compare sul fondo del vaso il forte Etiope, bruciato, calcinato, scolorito, completamente morto e senza vita [171] (fig. 219). Egli chiede di essere sepolto, bagnato col suo umore e calcinato lentamente,[172] fino a risorgere dal forte fuoco in forma splendente... Ed ecco la miracolosa ricostituzione o rinnovamento dell'Etiope! Dopo il bagno della rinascita egli si dà un nuovo nome, che i filosofi chiamano lo zolfo naturale e loro figlio, il quale è il Lapis philosophorum. Come vedi, si tratta di una cosa, di una radice, di un'essenza, alla quale nulla d'esterno viene aggiunto, ma alla quale molto di superfluo viene tolto dal magistero dell'arte... È il tesoro dei tesori, il supremo rimedio filosofico, il segreto celeste degli antichi. Beato colui che lo trova.

Chi ha visto tali cose, scrive e parla apertamente, e io so che la sua è una testimonianza verace. Dio sia lodato per l'eternità!...

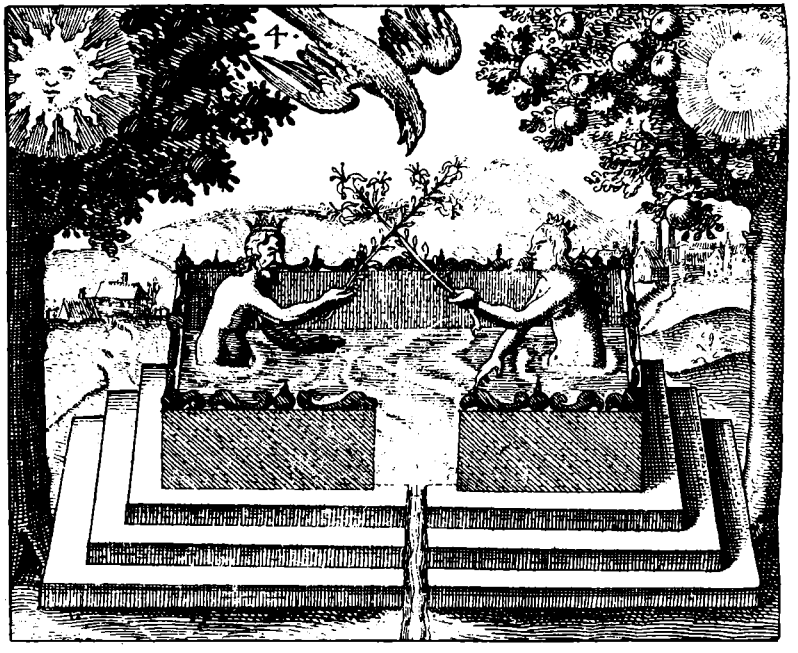


Fig. 218. Il "bagno dei filosofi"
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

Fig. 219. Rappresentazione dell'"Etiope" come *nigredo*
Trismosin, *Splendor solis* (1582)

Con ciò l'azione propriamente detta è finita. Ora segue una sorta di ricapitolazione delle parti principali. Melchior associa l'offertorio alla pietra che fu ripudiata dai costruttori e che divenne la pietra angolare. "Questa è opera del Signore ed è meravigliosa ai nostri occhi." Segue poi la "secreta", che porta all'oblazione alchimistica. L'offerta è l'"opus", e cioè il "nostrum artificium benedictae artis alchemiae", "che dev'esser sempre consacrato al glorioso nome di Dio e alla salutare riforma della Chiesa per tramite di nostro Signor Gesù Cristo. Amen."

La rigenerazione dell'Etiope corrisponde di fatto alla transustanziazione; manca però la "consecratio". Nell'ottica di Melchior, la sequenza mariana "Ave praeclara" contiene la transustanziazione come un mistero "in gremio virginis". In questo egli si basa su un'antica tradizione. In Senior Zadith si trova per esempio il passo seguente:[173]

La luna piena è l'acqua dei filosofi e la radice della scienza. Poiché la luna è la signora dell'umidità, la pietra rotonda e perfetta e il mare, da ciò ho compreso che la [luna] è la radice di questa scienza occulta.

Signora dell'umidità, la luna è qui (come Iside) la *prima materia* in forma d'acqua, e quindi madre dell'*hydrolithus* (la pietra-acqua): un sinonimo del Lapis equivalente al Cristo. Poiché i termini "scientia" e "prima materia" vengono usati in molti casi come identici, la "scientia" o "sapientia" è identica alla luna, principio femminile (fig. 220): donde la dottrina gnostica della Sophia come madre o sposa di Cristo.

Troviamo poi la "post-communio": "Lodato sia il nostro Re, che esce dal fuoco,[174] che è illuminato e incoronato col diadema per l'eternità." Il finale è costituito da una "compieta", per rafforzare la fede cristiana e invocare lo sterminio dei Turchi.

Prescindendo dalla sua mancanza di gusto, questo testo è assai illuminante per il nostro argomento. È evidente che Melchior ha compreso l'analogia delle due "opera", e che in piena ingenuità ha sostituito l'"opus" individuale in tutta la sua miseria alle venerabili parole della messa. Melchior visse all'epoca della Riforma: non molto tempo dopo, in vaste regioni d'Europa, la messa fu sostituita dalle sacrosante parole di predicatori che annunciavano, è vero, la parola di Dio, ma a modo loro. Melchior aveva fatto qualcosa di simile. Egli diventa perciò più accettabile se gli riconosciamo il

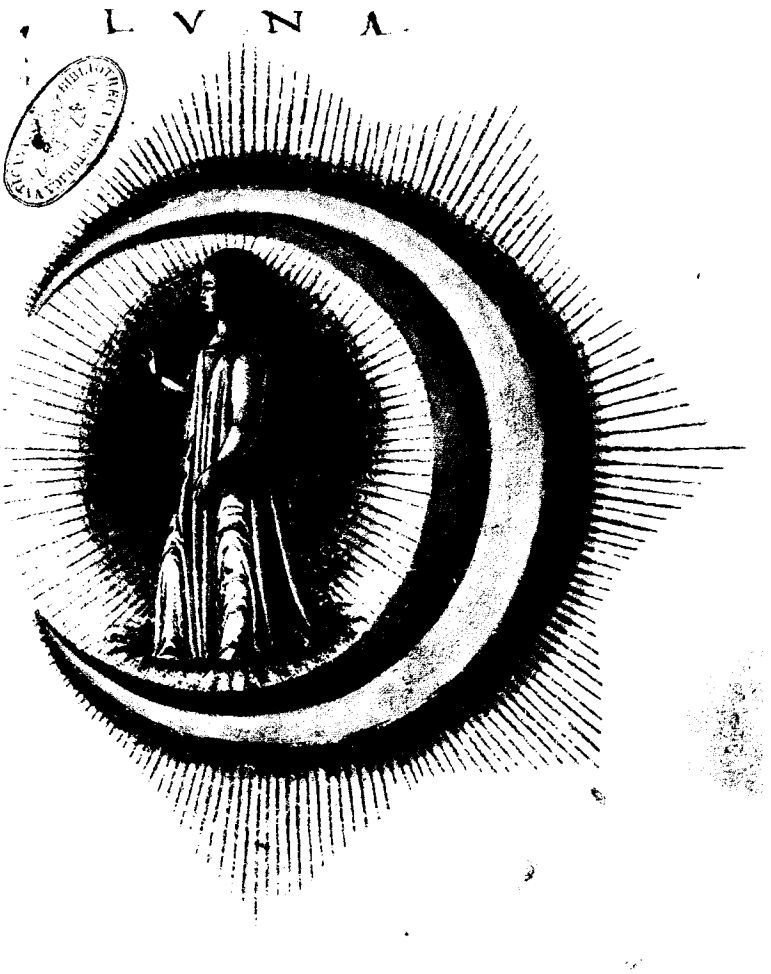


Fig. 220. Raffigurazione della luna
Vaticano (quindicesimo secolo)

diritto a una professione di fede soggettiva. Dal testo che ho riportato risulta chiaramente come Melchior considerasse il processo alchimistico equivalente al processo della transustanziazione e sentisse perciò l'esigenza [175] nella forma della messa. È peraltro curioso che egli non inserisca la trasmuta-

zione alchimistica al posto della transustanziazione, ma in prossimità del Credo, cosicché tutta l'azione si conclude prima della consacrazione. Nella seconda parte, la ricapitolazione, manca nuovamente il punto saliente del rito della messa, e la descrizione passa direttamente dalla secreta dell'offertorio alla postcomunione. Questa particolarità va probabilmente spiegata con un certo timor sacro di fronte alla parte più solenne e più suggestiva della messa, la consacrazione. Si potrebbe considerarla quindi un indizio, anche se soltanto indiretto, d'un conflitto di coscienza tra l'esperienza del rito che agisce dall'esterno, e l'esperienza interiore, individuale. Benché Cristo non venga menzionato in nessun punto come Lapis o "medicina", pure quest'identità emerge con evidenza indiscutibile dal senso del testo.

g. *George Ripley*

Un altro documento, che Waite avrebbe dovuto conoscere, si trova nell'opera del suo conterraneo, Sir George Ripley, canonico di Bridlington [176] (1415-1490) (figg. 30, 92, 196, 228, 251, 257). All'edizione del *Liber duodecim portarum*, l'opera principale di Ripley, è premessa una tavola delle corrispondenze filosofiche compilata da B. à Portu, Aquitanus. La tavola riproduce le corrispondenze dei sette metalli con le sostanze chimiche e con i cosiddetti "tipi". Con questo termine si intendono i simboli alchimistici, per esempio le tinture, le età della vita, i segni zodiacali ecc. Tra queste corrispondenze si trovano anche sette misteri: all'oro, per esempio, è attribuito il *mysterium altaris* (la messa), la cui corrispondenza alchimistica è la *transmutatio* (fig. 221), mentre il tipo di cereale che appartiene a questo mistero è il *triticum* (frumento). Questo B. à Portu potrebbe essere il paracelsiano Bernardus Georgius Penotus, nato tra il 1520 e il 1530 a Port-Ste Marie in Guienna (parte dell'antica Aquitania) e morto nel 1620 nell'ospizio dei poveri di Yverdon (Vaud, Svizzera), tanto vecchio quanto deluso dell'ottimismo di Paracelso, dal quale era stato contagiato all'epoca dei suoi studi a Basilea. Egli condivise il destino inevitabile di coloro che non ebbero l'humor necessario per capire quest'astruso maestro, e per i quali la dottrina segreta dell'"aurum non vulgi" rimase troppo segreta. La sua testimonianza mostra però che l'analogia dell'"opus"

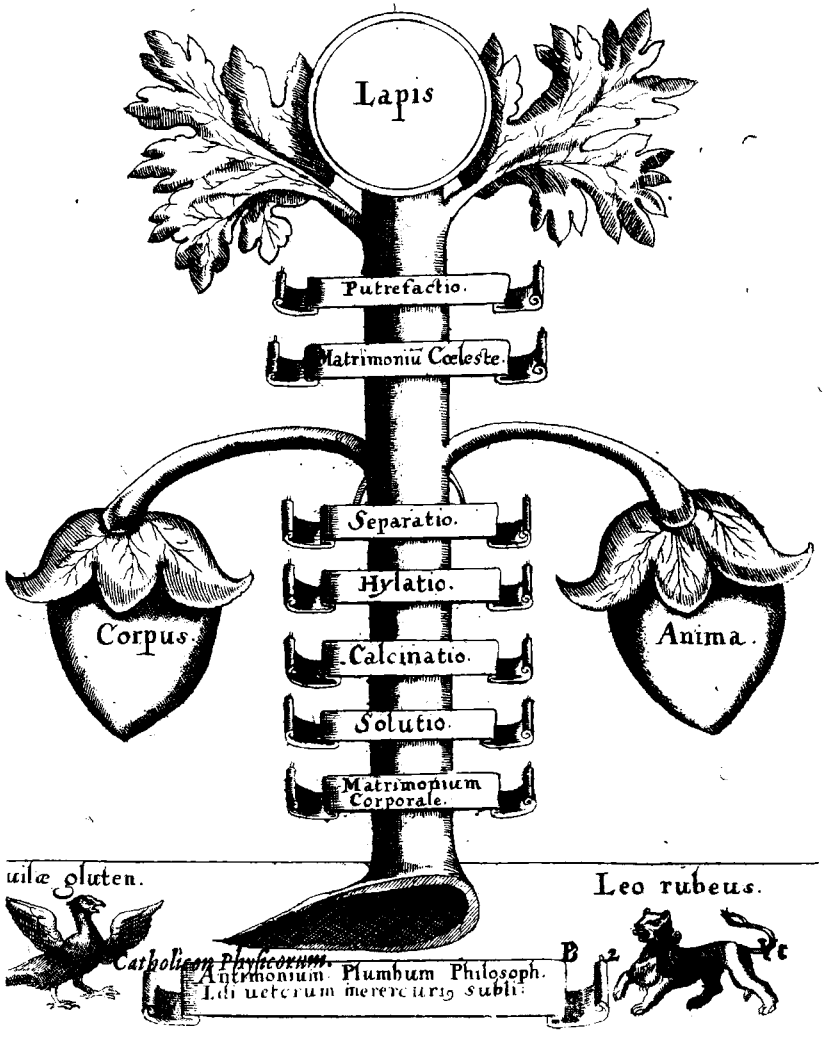


Fig. 221. Arbor *philosophica*: l'albero come rappresentazione simbolica delle fasi alchimistiche di trasmutazione
Norton, *Catholicon physicorum* (1630)

con la messa era circolata anche nelle cerchie paracelsiane. Paracelso era un contemporaneo di Melchior e potrebbe benissimo essere giunto indipendentemente da lui a conclusioni analoghe, che del

Fig. 222. Cristo sull'albero di vita; sopra: il suo simbolo, il pellicano Cristoforo (?), *Il sogno della Vergine* (1350 circa)

resto erano nell'aria. Anche a Michael Maier l'analogia di Melchior sembrò significativa, al punto da inserirla come Simbolo XI (fig. 216)

nel suo *Symbola aureae mensae* (1617) sotto il motto: "Lapis, ut infans, lacte nutriendus est virginali."

Nella "Cantilena Georgii Riplaei" [177] si trova la leggenda seguente:

C'era una volta un nobile Re (il *caput corporum*), privo di discendenti. Si lamentava della sua sterilità: diceva che doveva essersi prodotto in lui un *defectus originalis*, benché egli fosse stato "nutrito sotto le ali del sole" senza difetto di costituzione. Egli dice testualmente: "Ma disgraziatamente temo e so con certezza che, se non mi viene immediatamente in soccorso la *species*, non potrò generare. Però con mia grande meraviglia ho appreso che potrò rinascere per mezzo dell'albero di Cristo" (fig. 222). Egli volle allora tornare nel grembo materno e dissolversi nella *prima materia*. La madre lo spronò a eseguire questo proposito e lo nascose subito sotto la sua veste, finché lo ebbe nuovamente incarnato in sé. Divenne così incinta. Durante la gravidanza mangiò carne di pavone e bevve il sangue del leone verde. Infine partorì il bimbo che assomigliava alla luna e assunse poi lo splendore del sole. Il figlio ridivenne Re. Il testo dice: "Iddio ti diede le armi magnifiche e

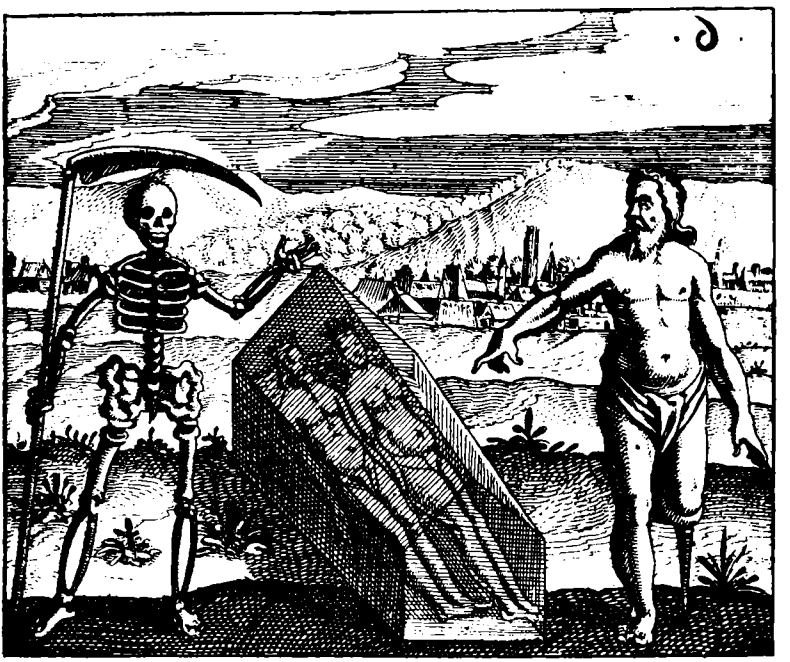


Fig. 223. La *mortificatio* o *nigredo*, e la *putrefactio*. Sol e Luna votati alla morte dopo la congiunzione
Mylius, *Philosophia reformata* (1622)

scintillanti dei quattro elementi; in mezzo a esse c'era la Vergine redenta (*virgo redimita*)." Da lei fluì un balsamo meraviglioso, ed ella splendeva con volto raggiante, ornata della pietra preziosa. Ma nel suo grembo giaceva il leone verde,[178] dal cui costato colava sangue (fig. 242). Ella fu incoronata con un diadema e posta come costellazione nell'empireo. Il Re divenne un trionfatore supremo, un grande risanatore di tutti i malati, un redentore (*reformator*) di tutti i peccati.

Fin qui la "Cantilena". In un altro passo di Ripley leggiamo:[179]

Disse Cristo: "E quando sarò asceso, attirerò a me tutto."[180] Dal momento in cui le due parti, che sono crocifisse e inanimate, saranno fidanzate l'una all'altra, l'uomo e la donna saranno sepolti insieme (fig. 223) e saranno risuscitati dallo spirito di vita. Indi dovranno essere elevati in cielo, affinché il corpo e l'anima possano esservi trasfigurati e troneggiare tra le nuvole; poi attireranno tutti i corpi a seconda della loro dignità (fig. 224).

Qualora si tenga presente che l'autore non era un profano ma un dotto canonico, è difficile pensare che non avesse coscienza dei paralleli con le rappresentazioni fondamentali del dogma cristiano. È vero che in nessun punto è detto direttamente che il Lapis è Cristo; ma non è difficile riconoscere le sacre figure nelle parti del Re e della vergine madre. È probabile che Ripley abbia scelto intenzionalmente questi paralleli senza esser cosciente del suo sacrilegio. Ma il tipografo Conrad Waldkirch di Basilea avrebbe fatto piovere su di lui fuoco e zolfo. Ripley apparteneva a un'epoca nella quale Dio con i suoi misteri dimorava ancora nella natura, e nella quale il mistero della redenzione si ritrovava a tutti i livelli dell'essere, proprio perché l'accadimento inconscio viveva ancora in partecipazione indisturbata, paradisiaca, con la materia, e poteva esser vissuto in essa.

Ho incontrato ancora nella mia gioventù un'ultima ramificazione di questa visione medievale del mondo, nella forma della seguente esperienza:

Avevamo a quei tempi una cuoca della Selva Nera sveva, che aveva il compito di giustiziare le vittime del pollaio destinate alla cucina. Si trattava di galline nane, i cui galli si distinguono per una particolare combattività e cattiveria. Uno di essi, in particolare, eccelleva per la sua crudeltà, e mia madre incaricò la cuoca di giustiziare il malfattore per l'arrosto della domenica. Arrivai in tempo per vedere la cuoca riportare il gallo decapitato, e sentirla dire a mia madre: "Però è morto da

Fig. 224. La trasfigurazione del corpo rappresentata come incoronazione di Maria
Codex Germanicus (1420)

cristiano, benché fosse così cattivo. Ha fatto ancora in tempo a gridare: 'Perdonami, perdonami', prima che gli tagliassi la testa. E così ora andrà in paradiso!" Mia madre rispose indignata: "Non dica stupidaggini. Soltanto gli uomini vanno in paradiso", al che la cuoca replicò sorpresa: "Ma non sa che le galline hanno un cielo delle galline, come

gli uomini un cielo degli uomini?" "Ma soltanto gli uomini hanno un'anima immortale e una religione", disse mia madre altrettanto sorpresa. "No, non è vero – ribatté la cuoca – anche gli animali hanno un'anima, e tutti hanno un loro cielo: i cani, i gatti e i cavalli; e questo perché quando venne sulla terra il redentore degli uomini, anche dalle galline andò un loro redentore, e per questa ragione anche le galline prima di morire devono pentirsi dei loro peccati, se vogliono andare in paradiso.

La concezione della nostra cuoca è un residuo folcloristico di quello spirito che sapeva scorgere il dramma della redenzione a tutti i livelli dell'essere, e che lo ritrovava dunque anche nelle trasmutazioni misteriose e incomprensibili della materia.

Per ciò che riguarda i particolari del nostro testo, il Re malato, benché fosse nato perfetto, è l'uomo che soffre di uno stato di sterilità spirituale. Nella visione di Arisleo è il paese che è sterile, perché il simile si accoppia soltanto col simile, mentre sono i contrari che dovrebbero unirsi. Per questa ragione i filosofi consigliano al Re di unire suo figlio a sua figlia, e di far ridiventar fertile il paese grazie a un incesto tra fratello e sorella (fig. 225). In Ripley si tratta di un incesto tra madre e figlio. Tutte e due queste forme son frequenti nell'alchimia e rappresentano il prototipo delle nozze regali (fig. 32). Questo accoppiamento endogamico non è altro che una variante dell'idea dell'Ouroboros che, essendo di natura ermafrodita, completa in sé stesso il circolo. In Arisleo, il Re osserva che egli è Re perché ha un figlio e una figlia, a differenza dei suoi sudditi che sono sterili. La *gestatio in cerebro*, la gestazione nel cervello,[181] allude a contenuti psichici, anzi più esattamente a una coppia di opposti psichici che ha la facoltà di diventar creativa, feconda da sé (fig. 226). Ma è evidente che fino a quel momento il Re non aveva permesso ai suoi figli di procreare, reprimendo o non prendendo in considerazione le loro manifestazioni di vitalità. Sembra non aver avuto coscienza dell'esistenza dei figli, e che soltanto su consiglio dei filosofi sia divenuto cosciente della loro importanza. Responsabile della sterilità è infatti la proiezione dei contenuti inconsci che se non sono integrati alla coscienza non possono né "svilupparsi" né "trovar redenzione". La coppia fratello-sorella rappresenta l'inconscio, o almeno un suo contenuto essenziale (fig. 227). Lo psicologo odierno darebbe quindi al Re il consiglio di ricordarsi del-

l'esistenza del suo inconscio, e di porre in questo modo termine alla sua stagnazione. Come sempre in casi simili, a questo punto emerge alla superficie un contrasto, un conflitto di natura penosa, e si comprende facilmente perché il Re abbia preferito rimanere inconscio del proprio conflitto. Essendo il conflitto sempre accompagnato da complicazioni morali, esso è rappresentato adeguatamente, da questo punto di vista, dall'incesto, moralmente urtante. È vero che in Ripley l'incesto con la madre è dissimulato e assume la forma dell'antico rito dell'adozione; ciò non toglie però che la madre rimanga incinta. Il diventar invisibile del Re sotto la veste della madre corrisponde alla dissoluzione totale di Gabritius nel corpo di Beya, nella seconda versione della *Visio Arislei*.[182] Il Re rappresenta la coscienza dominante che, nel corso del confronto con l'inconscio, viene divorata da quest'ultimo: donde la *nigredo* (figg. 34, 137, 219), uno stato

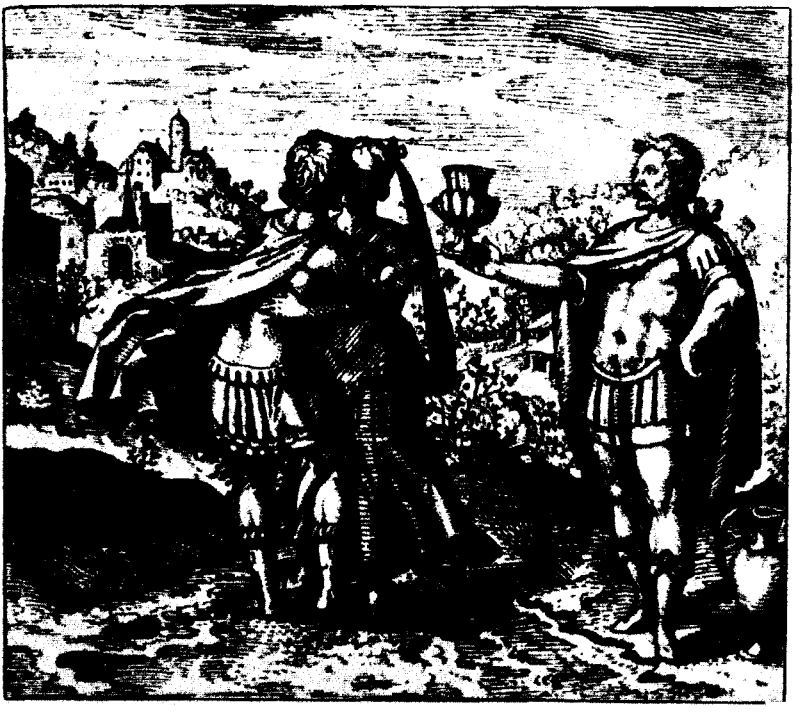


Fig. 225. Il filtro d'amore teso alla coppia fratello-sorella
Maier, *Scrutinium chymicum* (1687)

Fig. 226. Congiunzione degli opposti nel vaso ermetico, ovvero nell'acqua (= inconscio)
Trésor des trésors (1620-1650 circa)

tenebroso, che finisce però col portare a un rinnovamento e a una rinascita del Re.

L'idea bizzarra che il Re è stato nutrito "sotto le ali del sole" (fig. 228), potrebbe riferirsi a quel passo di Malachia, 4. 2, che contribuì già molto presto a razionalizzare l'adorazione di Cristo come Elio o Sole, adorazione che ancora Agostino fu costretto a combattere. Il passo è il seguente: "Ma per voi, che temete il mio nome, sorgerà il Sole della giustizia, che cela sotto le sue ali la guarigione. E voi uscirete e salterete come vitellini fuor della stalla." [183] Questo passo è stato sempre interpretato come una profezia messianica, fatto palesemente noto a Ripley. Le ali del sole [184] sono un'immagine molto antica, ma familiare all'ebreo Malachia, in quanto si tratta del simbolo egizio del sole. Colui che è nutrito da questo sole è il Figlio di Dio: il Re.[185]

Come nella visione di Arisleo il figlio morto del Re è ricondotto

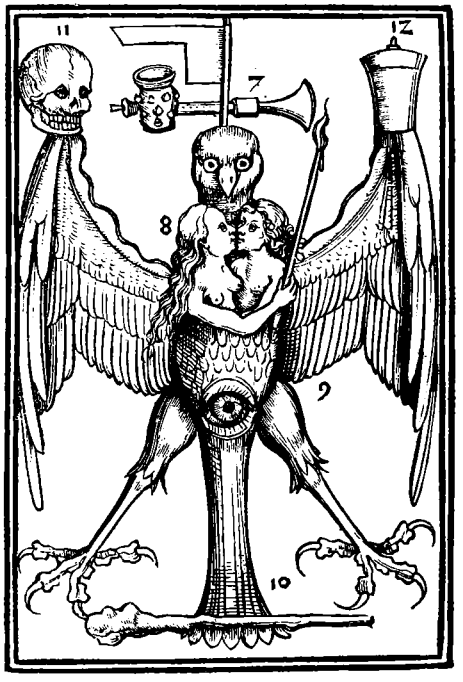


Fig. 227. *Coniunctio.* Composizione fantastica
Brant, *Hexastichon* (1503)

Fig. 228. Il re piumato che divora le proprie piume e di esse si nutre
Ripley Scrowle (1588)

in vita grazie ai frutti dell'albero filosofico, così in Ripley il Re ammalato dev'essere guarito per mezzo di una "species" particolare. Questa va interpretata come un φάρμακον ζωῆς, un *elixir vitae*. L'albero per mezzo del quale egli deve rinascere è da un lato la croce di Cristo (fig. 222), dall'altro l'albero immortale carico dei frutti miracolosi della visione di Arisleo (figg. 188 e 189). Il nutrimento della madre durante la gravidanza consiste in carne di pavone e sangue. È vero che il pavone è un antico simbolo cristiano del Redentore: è dubbio però che Ripley lo sapesse. Ma il pavone (figg. 111 e 230) è uno stretto parente della fenice,[186] nota a Ripley come simbolo di Cristo (vedi le figure del *Ripley Scrowle*). Il sangue proviene dal leone verde che giace nel grembo della vergine e sanguina da una ferita laterale.[187] Si tratta dunque del simbolismo della comunione e della ferita al costato di Cristo che giace in grembo alla Pietà. Il leone verde è una delle tante forme del Mercurio.[188]

In quanto dispensatrice della nuova nascita, la madre è identica all'albero. Nell'edizione della *Pandora* del 1588, l'albero è rappresentato come vergine incoronata e nuda [189] (fig. 231). L'*arbor philosophica* è un simbolo molto usato per designare il processo filosofico. Quando Ripley parla dell'albero di Cristo, assimila l'albero miracoloso alla croce di Cristo [190] (vedi figg. 188, 221 e 222).

Il processo termina con un'apoteosi della vergine madre. La già ricordata *Pandora* contiene una rappresentazione dell'apoteosi in

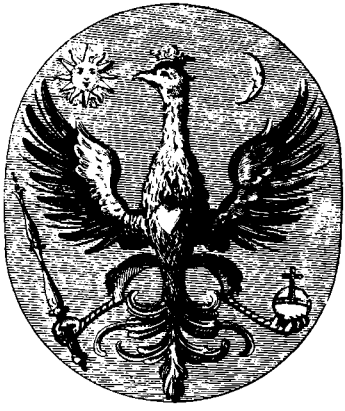


Fig. 229. L'aquila come simbolo dello spirito che sorge dalla materia *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752)

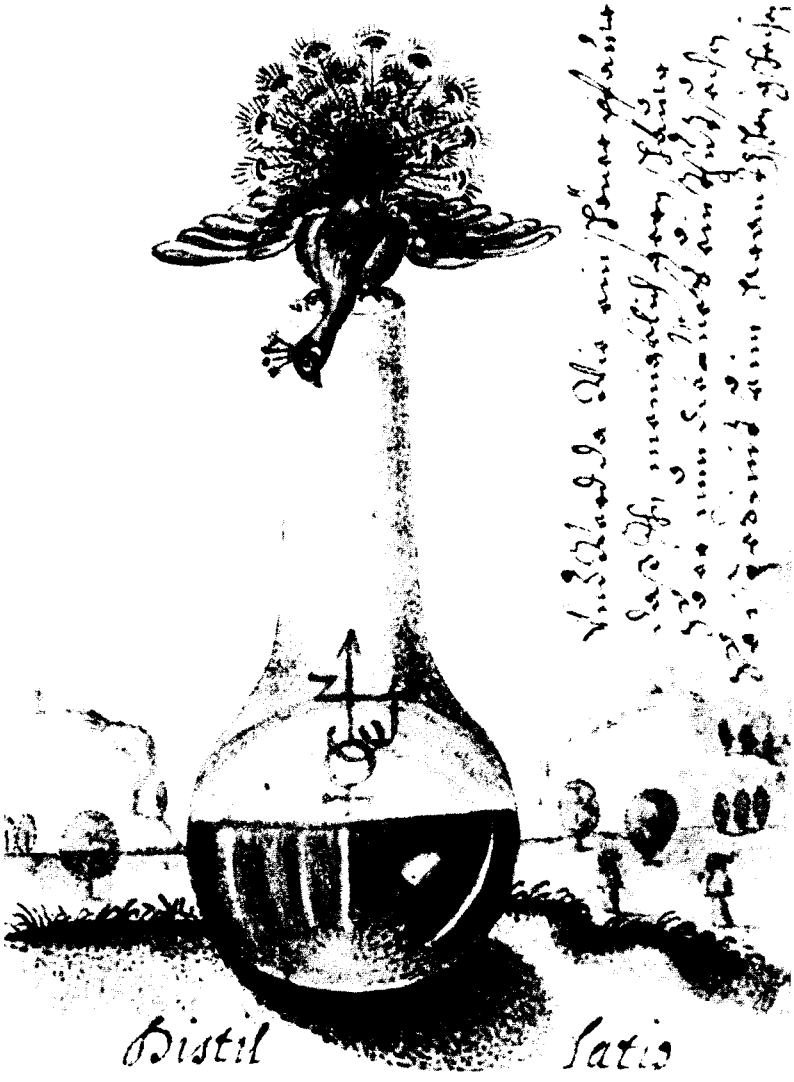


Fig. 230. Il pavone che esce dalla storta
(diciottesimo secolo)

forma di un'assunzione di Maria, l'"assumptio Beatae Mariae Virginis" (fig. 232). Dopo la morte e in virtù di un miracolo divino, il corpo di Maria venne nuovamente unito all'anima e assunto as-

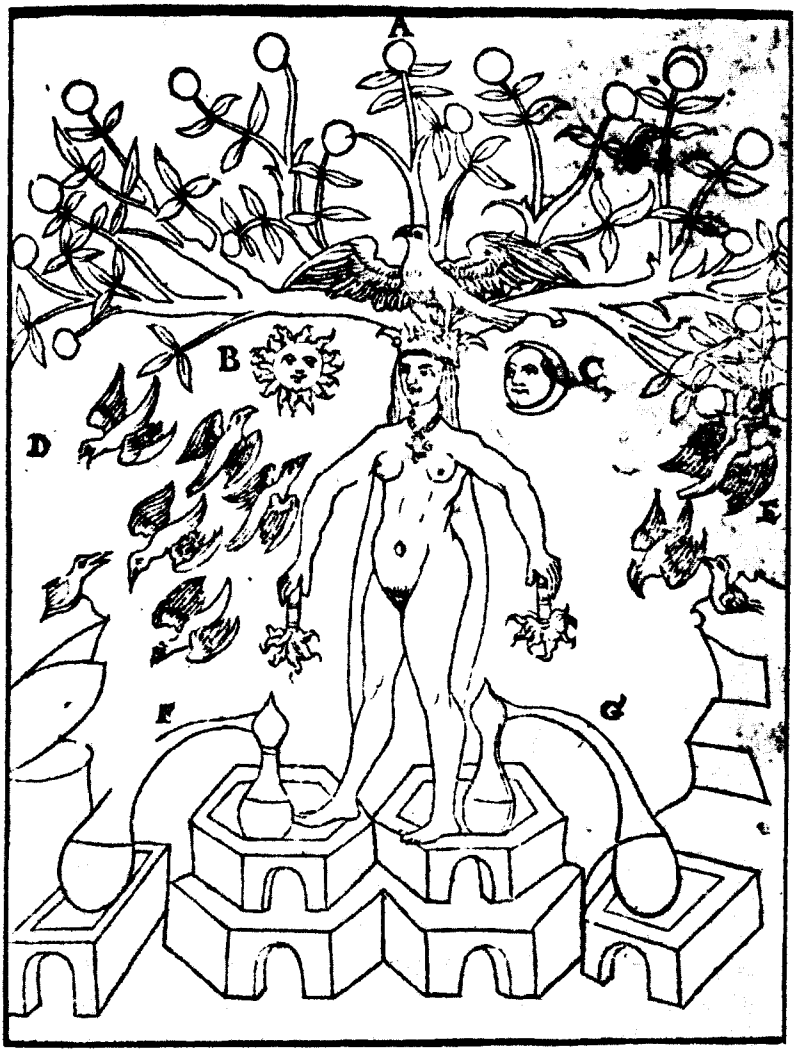


Fig. 231. Mercurio come vergine (Pandora) e arbor *philosophica* Reusner, *Pandora* (1588)

sieme a questa in cielo. Questa concezione è stata recentemente elevata a dogma. Nella fig. 232 Maria è designata come "terra, corpus, lyb, die wonn der jungfrowen wardt" (terra, corpo, corpo che divenne la gioia delle vergini); la colomba scende su di essa; e Dio

Padre (?), a destra, la tocca con la mano, benedicendola. Maria è incoronata. L'iscrizione che accompagna l'immagine di Dio con la sfera del mondo dice: "Anima, Seel, Jesse pater, filius et mater." "Mater" si riferisce alla Regina del Cielo che troneggia accanto a lui, al Re, e nella quale la sostanza della terra, trasfigurata in quanto corpo risuscitato, è elevata a divinità.[191] A sinistra si trova una figura barbuta, d'importanza uguale a Dio Padre, con l'iscrizione: "Sapientia, Wyssheit." Nella parte inferiore della figura è rappresentata la liberazione del Rebis dalla "materia prima".[192] Il tutto ha forma di mandala, ed è circondato dai simboli degli evangelisti. La scritta sull'orlo inferiore dell'immagine dice: "Figura speculi Sanctae Trinitatis, Gstalt des Spiegels der Heiligen Dryheit." [193]

Ripley definisce il suo Re come trionfatore, risanatore di tutti gli ammalati e redentore di tutti i peccati. Alla fine del *Rosarium* (1550) si trova l'immagine di Cristo risorto con la scritta (fig. 234):

> *Nach meinem viel unnd manches leiden unnd marter gross,*
> *Bin ich erstanden, clarifiziert und aller mackel bloss.*
>
> [Dopo le mie molte sofferenze e il grande martirio,
> Sono risorto, trasfigurato e puro da ogni macchia.]

h. *Gli epigoni*

Con epigoni intendo gli autori del diciassettesimo secolo, epoca che vide uno dei momenti di massimo rigoglio dell'alchimia, ma che nel contempo segna anche l'inizio della sua decadenza, poiché cominciava a profilarsi una divisione sempre più netta tra *mystica* e *physica*. Da un lato si rafforzava la corrente mistico-filosofica, dall'altro si delineava sempre più distintamente la chimica vera e propria. Si inaugurava l'era della scienza e della tecnica, e andava declinando l'atteggiamento introspettivo del Medioevo. I criteri di valutazione religiosi e metafisici si mostravano sempre meno idonei a esprimere adeguatamente il materiale d'esperienza psichico che veniva portato alla luce dall'"opus alchymicum". Sarebbe toccato alla psicologia empirica, che comparve alla ribalta soltanto parecchi secoli dopo, il compito di far nuova luce sugli oscuri contenuti psichici delle esperienze ermetiche.

Nella letteratura della fine del sedicesimo e dell'inizio del dicias-

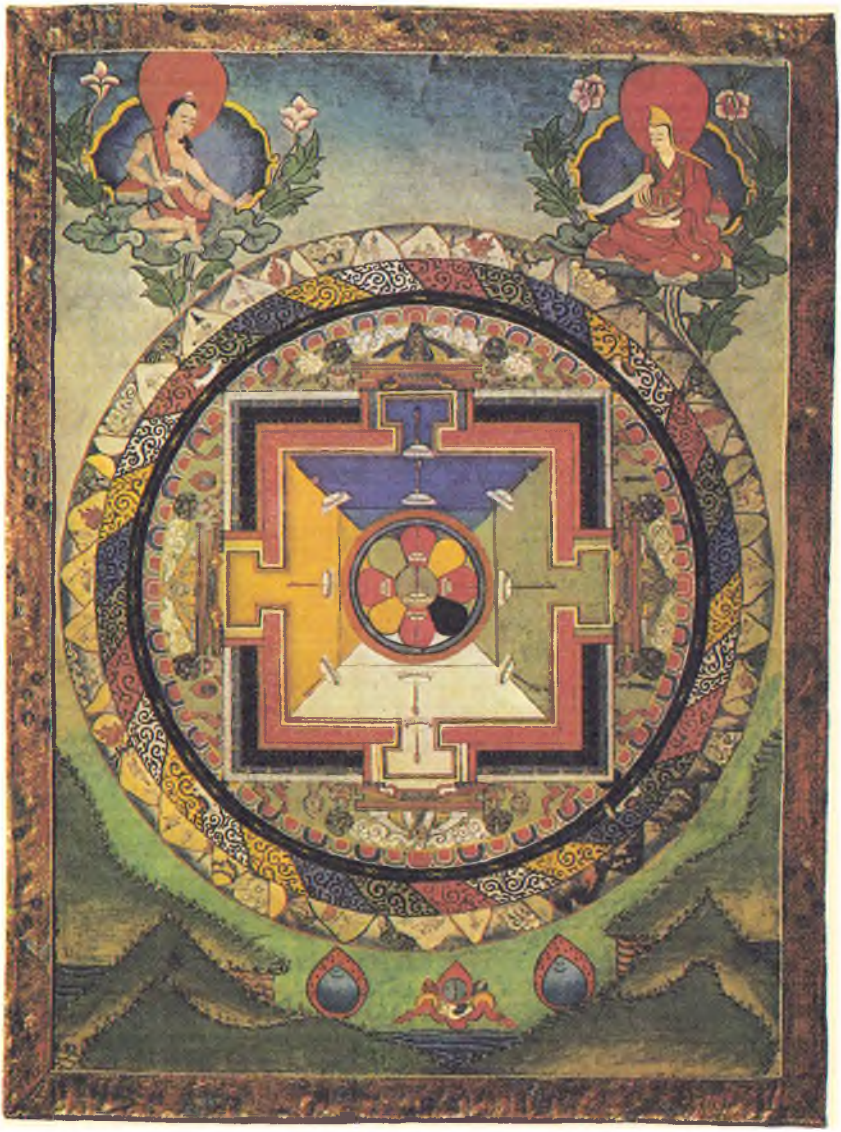


TAVOLA 13

Mandala della coscienza estatica

Tibet (diciannovesimo secolo)

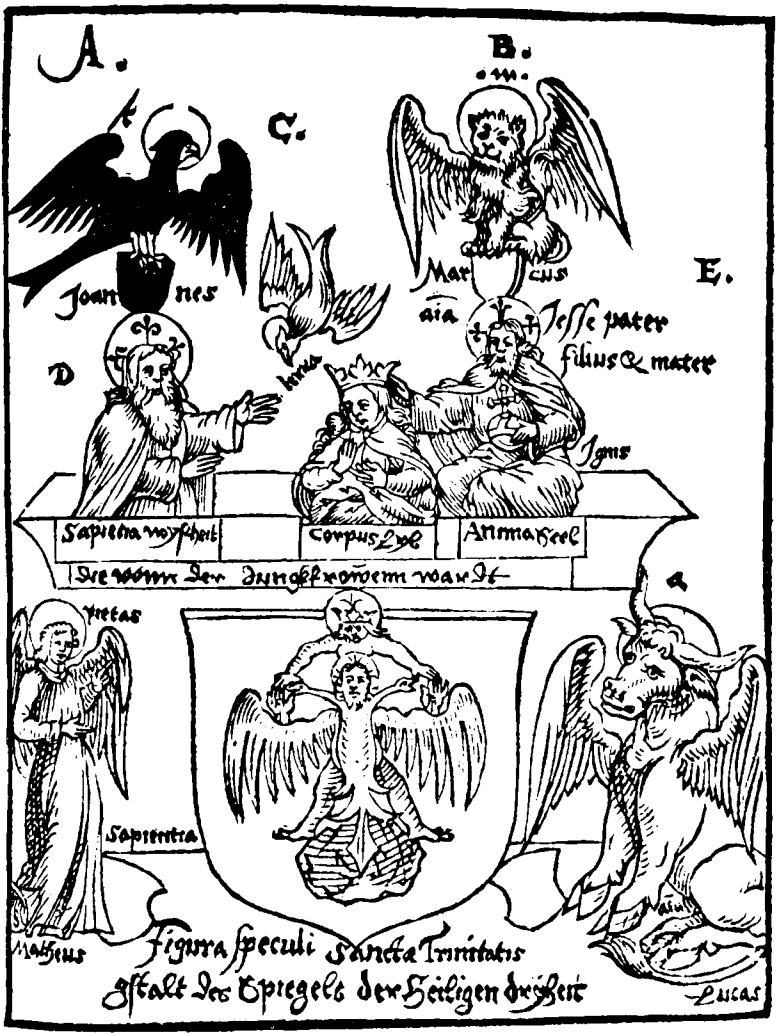


Fig. 232. Glorificazione del corpo nella forma dell'incoronazione di Maria. Al posto del Figlio sta la Sapientia (Hermes senex), mentre lo Spirito Santo ha una sua entità separata. Insieme essi formano una quaternità. Sotto: estrazione dello spirito mercuriale dalla *prima materia*
Reusner, *Pandora* (1588)

settesimo secolo, la speculazione mistica, probabilmente incoraggiata dall'umanesimo e dallo scisma della Chiesa, depose in molti casi

Fig. 233. Quaternità cristiana: I Tre e l'Una (Maria)
Scuola francese (1457)

l'aspetto misterioso che aveva mantenuto fino a quel momento, almeno nella misura in cui fu possibile agli autori esprimere l'ineffabile in parole e in immagini. Ma le figurazioni simboliche che ne scaturirono, in parte veramente grottesche, non soltanto non contribuirono in nulla alla chiarificazione dell'*arcanum*, ma anzi determinarono ampiamente la sua svalutazione agli occhi dei profani, e portarono quindi alla rovina della saggezza ermetica. Solo oggi, specie se consideriamo lo sfacelo senza precedenti dell'Europa, la nostra comprensione psicologica, fattasi più acuta, comincia a intuire quanto abbia perduto la cultura spirituale europea. Fortu-

Fig. 234. Cristo risorto, simbolo del *filius philosophorum*
Rosarium philosophorum (1550)

natamente questa perdita non è irreparabile: "Natura tamen usque recurret."

Di questa letteratura vorrei ricordare ancora alcuni paralleli tra il Lapis e Cristo.

Nel trattato *De arte chymica* [194] di un anonimo,[195] si trova un parallelo Mercurio-Lapis che non posso fare a meno di menzionare, trattandosi di un'*aequiparatio* tra Mercurio e la Vergine Maria. Dice il testo:

Ascolta [196] questa parabola profonda: il cielo etereo era chiuso a tutti gli uomini, cosicché essi discendevano all'inferno e vi rimanevano prigionieri per l'eternità. Ma Gesù Cristo ha aperto le porte dell'Olimpo

etereo e dischiuso il regno di Plutone, affinché le anime fossero liberate, quando la Vergine Maria, con l'aiuto dello Spirito Santo, in virtù di un mistero ineffabile e di un profondissimo sacramento, concepì nel suo seno virginale ciò che v'è di più sublime nei cieli e sulla terra; essa ci ha dato infine il Salvatore del mondo intero, colui che, nella sua smisurata bontà, salverà tutti coloro che sono perduti nel peccato, purché il peccatore si rivolga spesso a Lui. La Vergine però rimase intatta e pura; per questo, e non senza ragione, alla gloriosissima Vergine divina viene equiparato Mercurio (*non immerito... equiparatur*). Mercurio è infatti vergine perché nel grembo della terra non ha mai aumentato alcun corpo metallico, eppure ha generato per noi la Pietra per mezzo della soluzione del "cielo"; ciò significa che egli apre l'oro, ne fa uscire l'anima, anima che tu devi intendere come divinità (*divinitatem*), e per breve tempo la porta nel suo grembo e, giunto il momento, la trasforma in corpo purificato. Da qui viene a noi il Fanciullo, ovvero il Lapis, dal sangue del quale i corpi inferiori son tinti (*tincta*) e ricondotti salvi nel cielo dorato.[197]

Come *anima mundi* Mercurio può effettivamente venir paragonato o anche, come dice il testo, "equiparato" alla παρθένος τοῦ φωτός (vergine di luce) della gnosi e alla Virgo Maria cristiana (figg. 8, 105, 107, 164, 165, 208); – si noti che io non faccio che riportare l'opinione del nostro anonimo. Il puer in questo caso è il *filius macrocosmi* (figg. 64, 192, 214, 234) e, in quanto tale, un'analogia di Cristo. Anche l'autore trae questa conclusione, in quanto paragona la natura corporea di Cristo all'azione della pietra:

Nel corpo di Cristo c'era una tale affinità degli elementi e una tal coesione (*colligatio*) poiché non aveva commesso alcun peccato che, anche grazie alla miracolosa unione della divina essenza, egli non sarebbe mai morto, se non avesse volontariamente desiderato la morte, onde redimere gli uomini per amore dei quali era nato.[198]

È noto che nel Lapis il contrasto caotico degli elementi è sostituito dalla loro coesione reciproca più intima, ed è proprio questa che rende incorruttibile la pietra; ed è per questa ragione, sempre a detta dell'autore, che la pietra ha lo stesso effetto del sangue del Redentore, e precisamente: "Sanitatem atque vitam diuturnam in foelicitate: propter quam praecipue lapis noster est petendus." [199]

Alla serie degli autori dubbi appartiene anche l'assai citato Basilius Valentinus, pseudonimo di un alchimista che dev'esser vissuto al principio del quindicesimo secolo.[200] Come autore probabile delle sue opere, apparse a partire dal 1602, si può considerare Johann

Thölde (1600 circa) di Frankenhausen in Turingia. Una delle prime menzioni si trova in un'opera di Michael Maier, comparsa nel 1617: *Symbola aureae mensae*. Maier è nella più completa incertezza quanto alla paternità di questi scritti, e dice: "Obscurus omnibus manere quam innotescere maluit." Lo stile degli scritti di Valentinus prova in modo indiscutibile che essi non possono essere stati redatti prima della fine del sedicesimo secolo. L'autore è fortemente influenzato da Paracelso, dal quale mutua il concetto di *archaeus* e la sua dottrina degli spiriti astrali ed elementari.[201] A p. 364 dell'edizione completa delle opere (1700) che ho sotto gli occhi, si trova un'*Allegoria S.S. Trinitatis, et Lapidis, Philosophici*, dalla quale traggo il passo seguente:

Il *Mercurius philosophorum* va dunque considerato un *corpus spirituale*, come lo chiamano i filosofi. Da Dio Padre è nato suo Figlio Gesù Cristo, il quale è Dio e uomo, ed è senza peccato, e nemmeno doveva morire: ma è morto volontariamente ed è risorto per amore dei suoi fratelli e delle sue sorelle, affinché vivessero con lui senza peccato per l'eternità. Anche l'oro è senza alcun difetto, ed è fisso, cosicché può superare ogni prova; è glorioso, ma muore per amore dei suoi fratelli e sorelle, imperfetti e ammalati, e gloriosamente risorge, li redime e li tinge per la vita eterna, rendendoli perfetti come oro puro.
La terza persona della Trinità è Dio Spirito Santo, consolatore inviato dal Nostro Signor Gesù Cristo ai suoi fedeli cristiani, che li fortifica e li consola nella fede fino alla vita eterna: tale è anche lo Spiritus Solis materialis, oppure il Mercurius corporis: quando si congiungono, allora si chiama Mercurius duplicatus, il che significa che unisce i due spiriti, Dio Padre e Dio Spirito Santo; ma Dio Figlio è *homo glorificatus*, come il nostro oro glorificato e fisso, il Lapis Philosophorum; e per questa ragione il Lapis è chiamato anche Trinus: e precisamente ex duabus aquis vel spiritibus, minerali & vegetabili, e dal sulphure Solis animale.[202]

Nel 1619 comparve uno scritto di edificazione alchimistico, dal titolo: *Wasserstein der Weysen* (Pietra acquatica dei Saggi). L'anonimo autore dice, a p. 67 di questo scritto, ch'egli intende unicamente spiegare come la pietra angolare (= Cristo) ripudiata "si accordi con la Pietra filosofale terrena e corporea, e le corrisponda perfettamente in modo sottile e ingegnoso", onde è chiaro "che la Pietra Filosofale terrena è una vera *Harmonia*, *Contrafactur* e modello della vera Pietra spirituale e celeste, Gesù Cristo". Quest'argomento occupa una cinquantina di pagine. Lo scritto ebbe grande risonanza e Jakob Böhme stesso fu tra i suoi ammiratori. Kopp, che menziona

lo scritto,[203] è scandalizzato dal miscuglio blasfemo di idee alchimistiche, che si servono di una simbologia oltremodo urtante, e concezioni religiose. Ma non è giusto esser troppo severi di fronte all'ingenuità medievale; bisogna tentar di capire ciò a cui questo linguaggio maldestro voleva alludere.

In Jakob Böhme (1575-1624) il parallelo Cristo-Lapis ha una parte importante, sulla quale non intendo qui soffermarmi. Per i suoi passi caratteristici rimando al *De signatura rerum*.[204]

Ora, da questo materiale risulta con piena chiarezza ciò che in ultima analisi l'alchimia cercava: essa voleva produrre un *corpus subtile*, il corpo trasfigurato della resurrezione, cioè un corpo che fosse anche spirito.[205] Questa sua tendenza coincide con quella dell'alchimia cinese, come abbiamo potuto vedere dal *Segreto del fiore d'oro*. In questo testo si tratta del "corpo adamantino", cioè dell'immortalità, raggiunta per tramite della trasformazione del corpo. Per la sua trasparenza, il suo fulgore, la sua durezza, il diamante è un simbolo eccellente. Anche Orthelius [206] a questo proposito dice che i filosofi non hanno mai trovato miglior rimedio, o medicina, di quello che essi, per la sua "durezza, trasparenza e color rubino", hanno chiamato la nobile e benedetta pietra filosofale.

È stato questo stesso Orthelius a scrivere esaurientemente della "teologia" del Lapis. Ma poiché viene più tardi di Böhme, lo menziono soltanto perché si occupa dello spirito che si trova nella materia:

> Vi sono due tesori: uno è il verbo scritto, l'altro il verbo realizzato (*verbum factum*). Nel *verbum scriptum*, Cristo è ancora per così dire in fasce nella culla (*in cunis suis involutus*), mentre nel verbo enunciato e realizzato (*verbum dictum et factum*), il verbo è incarnato nelle creature di Dio, dove si può, per così dire, toccare con mano; da esse noi dobbiamo estrarre il nostro tesoro, perché il verbo non è altro che il fuoco, la vita e lo spirito che fin dal principio della creazione la Santissima Trinità ha diffuso e disteso (*incubavit*) sulle acque primordiali, e che fu insufflato (*inspiratus*) e incorporato a tutte le cose dal Verbo di Dio – come è detto: "Lo spirito di Dio riempì il mondo intero." Alcuni hanno espresso l'opinione che questo spirito del mondo (*spiritus mundi*) sia la terza persona della divinità, ma non hanno preso in considerazione la parola "Elohim" che, essendo al plurale, si estende a tutte le persone della Trinità. Esso è nato da questa ed è stato creato da questa. Questo spirito è divenuto corporeo, l'elemento principale del Salvatore o Pietra

Fig. 235. Quaternità alchimistica: i Tre e l'Una (corpo e femminilità)
Rosarium philosophorum (1550)

Filosofale, il vero mezzo (*medium*) grazie al quale corpo e anima son tenuti assieme per la durata della nostra vita (fig. 235).
Lo spirito del mondo che posava sulle acque primordiali le ha ingravidate e ha covato in esse un germe, come nell'uovo la gallina. Questo germe è la virtù (*virtus*) che dimora all'interno della terra e più particolarmente nei metalli; ed è compito dell'arte separare l'*archaeus*,[207] lo spirito del mondo, dalla materia, e generare una quintessenza, la cui azione sia comparabile a quella di Cristo sull'umanità.

In quest'epigono dell'alchimia balena ancora una volta, come abbiamo visto, la visione gnostica del noûs che si avviluppa nella physis. Ma il filosofo che un tempo, simile a un Ercole, scendeva nelle tenebre dell'Acheronte per compiere un "opus" divino, è diventato qui un uomo di laboratorio dotato di gusto per la speculazione: ha perso di vista lo scopo elevato della mistica ermetica e ora si sforza di produrre una bevanda igienica ed energetica che "tenga assieme il corpo e l'anima", come già si esprimevano i suoi avi parlando di un buon vino. L'alchimia deve questa svolta all'influenza prepotente di Paracelso, padre del pensiero medico moderno. Orthelius tende già verso la scienza naturale e lascia l'esperienza mistica alla Chiesa.

Con Paracelso e Böhme l'alchimia si è scissa nella scienza naturale da un lato, nella mistica cristiano-protestante dall'altro. La sua pietra è ridiventata ciò che era: *vilis vilissima, in via eiecta*, gettata nella strada, come il gioiello del *Prometeo ed Epimeteo* di Spitteler. Oggi Morienus [208] potrebbe di nuovo dire: "Prendi ciò che viene calpestato dai piedi nell'immondezzaio; altrimenti, se vuoi salire senza scala, cadrai sulla testa", intendendo dire con ciò che se l'uomo non accetta quello che ha ripudiato, questo ricadrà su di lui proprio nel momento in cui egli vorrà salire più in alto.

Il parallelo Cristo-Lapis è frequente nell'epoca del declino dell'alchimia, il diciassettesimo secolo, ma in forma di mera imitazione. Quest'epoca vide la nascita delle società segrete, particolarmente quella dei Rosacroce: la miglior prova che il segreto dell'alchimia si

Fig. 236. I contenuti del vaso ermetico
Kelley, *Tractatus duo de Lapide philosophorum* (1676)

era esaurito. Perché la ragion d'essere delle società segrete è quella di salvaguardare un segreto che ha perduto la sua vitalità, e che quindi dev'esser mantenuto in vita solo formalmente. Michael Maier ci permette di gettare uno sguardo su questa tragedia: alla fine della sua opera principale, egli confessa di non aver mai trovato durante la sua *peregrinatio* né Mercurio né la Fenice, ma soltanto una penna di fenice. Ciò significa che egli ha preso coscienza del fatto che la grande avventura non ha portato ad altro che alla sua ricca attività letteraria, dei cui meriti, se fosse dipeso soltanto dallo spirito dei tre secoli successivi, nessuno si sarebbe probabilmente accorto. Benché per lo spirito dell'epoca, che diventava sempre più materialistico, l'alchimia non rappresentasse che una grande delusione e un errore assurdo, pure c'era "quaedam substantia in Mercurio quae numquam moritur", un alcunché di fascinoso, che non sparì mai completamente, anche quando si velò con lo stravagante mantello della fabbricazione dell'oro.

Note

[1] Ho esposto questo metodo in *L'Io e l'inconscio* (1916/1928). [Vedi inoltre *La funzione trascendente* (1957/1958), *Mysterium coniunctionis* (1955-56) e *Lezioni alla Clinica Tavistock di Londra* (1935).]

[2] Harforetus = Horfoltus del *Codex Berolinensis* (Ruska, 1931, pp. 324 sgg.). Secondo Ruska (*ibid.*, p. 27) questo personaggio coincide con l'imperatore Eraclio (610-641). Ma la funzione mistica che egli svolge nella *Visio* non rende improbabile un nesso con Arpocrate.

[3] Nella *Visio Arislei*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 149, si legge: "... ad Regem dicentes: Quod filius tuus vivit, qui morti fuerat deputatus." Nel Codex Berolinensis (Ruska, *op. cit.*, p. 328) troviamo: "... et misimus ad regem, quod filius tuus commotus est" ("commotus" palesemente significa che egli si "muove" ancora).

[4] Utilizzo qui l'edizione del 1593 dell'*Artis auriferae*, vol. 1, pp. 146 sgg.

[5] Ruska, *op. cit.*, p. 324. In *Artis auriferae*, vol. 1, p. 146, questo passo risulta così modificato: "... ex arbore illa immortali, fructus... colligere".

[6] Spesso l'albero è un *coralium* o *corallus*, un corallo, dunque un "albero marino" (fig. 186). "Corallum... vegetabile, nascens in mare" (*Allegoriae super librum Turbae*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 143). Vedi l'albero del paradiso nel mare in Paracelso, *Liber Azoth*, in "Sämtliche Werke", a cura di Sudhoff e Matthiesen, vol. 14, p. 567.

[7] Donde la formula ricorrente "Deo adiuvante", "Deo concedente".

[8] Presso i neopitagorici Pitagora passava per un Dio incarnato (vedi Zeller, *op. cit.*, vol. 3, pt. 2, p. 130).

[9] Si tratta di una sostituzione analoga a quella di Poimandres da parte di Ermete. Vedi Scott, voll. 1 e 2.

[10] Melchior Cibinensis [vedi pp. 394 sgg. del presente volume].

[11] Una citazione di Alfidio (Maier, *Symbola aureae mensae* cit., p. 65; e *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 1) dice: "Qui hanc scientiam invenerit, cibus erit eius legitimus et sempiternus." La settima parabola di Aurora consurgens, pt. 1, cap. 12, dice: "Ex his enim fructibus grani huius cibus vitae conficitur, qui de coelo descendit. Si quis ex eo manducaverit, vivet sine fame. De illo namque pane edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum et vivent corda eorum in saeculum."

[12] Il rito della consacrazione del fuoco sembra aver avuto origine in Francia; a ogni modo vi era già conosciuto nell'ottavo secolo, quando a Roma non era ancora praticato, come testimonia una lettera di papa Zaccaria e san Bonifacio. A Roma fu introdotto, pare, soltanto nel nono secolo (vedi *Liturgisches Handlexicon*, s.v. "Feuerweihe").

[13] Benché ogni volta io insista sul fatto che il concetto di Sé, come l'ho definito, non coincide con la personalità empirica e cosciente, continuo a imbattermi nel malinteso che confonde l'Io col Sé. Dato il carattere fondamentalmente indefinibile della personalità umana, il Sé è un concetto limite, che esprime una realtà in sé illimitata.

[14] Vedi Simon Mago, che appartiene all'era apostolica e dispone già di un sistema riccamente elaborato.

[15] Mi riferisco qui a Wei Po-yang, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*.

[16] "Et ut Jesus Christus de stirpe Davidica pro liberatione et dissolutione generis humani peccato captivati ex transgressione Adae, naturam assumpsit humanam, sic etiam in arte nostra quod per unum nequiter maculatur per alium suum contrarium a turpitudine illa absolvitur, lavatur et resolvitur" (*Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, p. 884b).

[17] *Ars chemica*, pp. 7-31. Il testo qui riportato pone in risalto solo l'essenziale.

[18] Vedi la *lectio* del mercoledì della settimana santa (Isaia, 63. 1-7): "Perché però è rosso il tuo vestito e le tue vesti come di chi pigia nel tino?" e "il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti". Vedi inoltre il *pallium sanguineum* di altri autori.

[19] Berthelot (1887-88) IV. 20. Il testo dovrebbe appartenere al primo secolo.

[20] [Su Zosimo vedi p. 99, nota 9 del presente volume].

[21] Per il testo greco vedi Berthelot, 1887-88, III. 49. 4-12. Una traduzione (2-19) si trova anche in Ruska, 1926, pp. 24-31. In Scott (vol. 4, p. 104) questa parte del testo, riprodotto in greco, è accompagnata da un commento. Vedi inoltre Bousset, pp. 190 sgg. La traduzione qui presentata si discosta in diversi punti sia dalla versione francese di Ruelle (Berthelot, *op. cit.*) sia da quella di Ruska.

[22] *Heimarmene* = fato, fatalità, necessità naturale.

[23] Questa frase a partire da "vedi" è stata omessa da Reitzenstein (1904, p. 103), che la considera un'interpolazione cristiana; e così anche da Ruska (*op. cit.*, p. 25).

[24] Ruska (*ibid.*): "dimorando in ogni corpo". Ma διήκειν ha più il significato di "penetrare". Vedi Bousset, p. 191.

[25] ἑκάστης Codd. La congettura ἑκάστου è superflua.

[26] ἀνορμάω può essere inteso solo in senso transitivo. Ruelle e Ruska traducono: "Così egli [il figlio di Dio] si è spinto." Ma con quest'interpretazione gli accusativi seguenti, che si riferiscono all'oggetto νοῦν, non hanno più senso.

[27] Il νοῦς. Vedi Reitzenstein, *op. cit.*, p. 103, nota 11.

[28] Ruska (*op. cit.*, p. 25): "prima di aver assunto la corporeità". Come attributo di γενέσθαι però τὸ σωματικόν non può avere un articolo. Meglio intendere "prima della creazione". Vedi il capoverso 9, dove gli uomini di luce mettono in salvo i loro spiriti là "ὅπου καὶ πρὸ τοῦ κόσμου ἦσαν".

[29] ἀκολουθοῦντα, ὁρεγόμενον e ὁδηγούμενον si riferiscono a νοῦν, che è anche l'oggetto di ἀνωρμήσεν. Scott (vol. 4, p. 119) sposta l'intero capoverso e lo inserisce prima del capoverso 9, perché a suo parere non si concilia con una dottrina ermetica. Esso sta peraltro chiaramente alla base del precedente argomento, secondo cui l'uomo non deve ribellarsi esteriormente all'*ananke*, ma tendere soltanto, interiormente, verso l'autoconoscenza: di ciò è un esempio la sottomissione esterna al dolore del Figlio di Dio.

[30] Vedi a questo proposito Reitzenstein, *op. cit.*, pp. 107 sg.; Giamblico (*De mysteriis Aegyptiorum*, VIII. 4) cita un profeta Bitys come interprete di Ermete presso il re Ammone. Di lui si dice che a Sais trovò l'opera di Ermete. Vedi anche *ibid.*, x. 7. Secondo Dieterich (*Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, Lipsia, 1888, pp. 753 sg.) il personaggio in questione coincide con il tessalo Pitys dei Papiri magici (Wessely, *Griechischer Zauberpapyrus...*, pp. 92, 95 e 98). Sempre secondo Dieterich, egli potrebbe essere identificato anche con il Bithus di Dyrrhachium (Durazzo) citato da Plinio (libro 28). Scott (vol. 4, pp. 129 sg.) suggerisce di inserire eventualmente "Nicoteo" o anche "che io scrissi", e pensa a un disegno.

[31] Vedi *Filebo*, 18b e *Fedro*, 274c.

[32] La divisione della frase proposta da Scott è inaccettabile. Nel *Filebo*, 18, Thót non è rappresentato come "primo uomo" ma di fatto come "uomo divino" e come colui che dà il nome a tutte le cose.

[33] Ruska (*op. cit.*): "... ciò che nella lingua sacra è chiamato Thoythos". Ma Thoythos dev'essere genitivo epesegetico di φωνή, perché in altri punti il nominativo è "Thoyth". Vedi anche Bousset, p. 191.

[34] πυρά Codd.: probabilmente: πυρρά = color fuoco. Vedi Scott, vol. 4, p. 121: "L'interpretazione di Adamo come γῆ παρθένος è chiaramente una combinazione dell'ebraico *adamah* = γῆ (Filone, I. 62) e del greco ἀδμής = παρθένος. Esichio dà ἀδάμα = παρθενικὴ γῆ; Giuseppe Flavio, *Antiquitates Judaicae*, I. 1. 2: σήμαίνει δὲ τοῦτο ("Αδαμος) πυρρὸς ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς ἐγεγόνει, τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ. Vedi Olimpiodoro (Berthelot, 1887-88, II. 4. 32) ed Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 11. 6. 10 sgg.

[35] ὅν Codd.; Reitzenstein e Ruska: ὧν. ὅν può riferirsi eventualmente anche al primo uomo: e cioè che esposero costui in quanto Osiride in ogni sacrario. Una prova a favore di quest'interpretazione potrebbe essere costituita da Lydus, *De mensibus*, IV. 53: "... vi sono tra i teologi molte opinioni contrastanti riguardo al Dio venerato dagli Ebrei. Perché gli Egizi, e primo di tutti Ermete, affermano che sia Osiride, l'Essere a proposito del quale Platone nel *Timeo* [27d] dice: 'Ciò che esiste sempre, senza aver avuto origine...'" Sul presunto passaggio delle concezioni ebraiche in Egitto vedi Reitzenstein, *op. cit.*, p. 185.

[36] παρεκάλεσεν 'A... Codd.; Reitzenstein e Ruska: παρεκάλεσαν 'Ασενᾶν: Quando "quelli [i Tolomei] chiamarono Asenan [maschile o femminile]". Ruelle considera invece Asenan come soggetto di παρεκάλεσεν. Di un Gran Sacerdote dal nome Asenan non v'è traccia. Molto probabilmente si tratta piuttosto, come ha osservato Scott (vol. 4, p. 122) di Asenat o Asenath, la bella figlia di Potifera sacerdote egizio di On (Eliopoli), la quale, secondo Genesi, 41. 50, partorì due figli a Giuseppe durante la sua prigionia in Egitto. Un midrāsh sottoposto a revisione cristiana ci ha tramandato una leggenda in cui Asenath si innamorò di Giuseppe (che si trovava là quale intendente del faraone), ma egli la respinse per la sua mancanza di fede. Ella allora si convertì e fece penitenza, finché un messaggero venuto dal cielo (nella rielaborazione cristiana: Mi-

chele), da lei accolto in maniera prettamente pagana come δαίμων πάρεδρος (*spiritus familiaris*), le diede da mangiare un favo di miele del paradiso, conferendole così l'immortalità. L'angelo le annunciò anche che Giuseppe sarebbe venuto a chiederla in sposa, e che d'ora in poi il suo nome sarebbe stato "rifugio". Vedi Batiffol, *Le livre de la prière d'Asenath* (Parigi 1889-90), e Reitzenstein (1910); vedi inoltre Oppenheim, *Fabula Josephi et Asenathae...* (Berlino 1886), Wilken e Kerényi (1927) pp. 104 sg. È possibile che il messaggero celeste sia stato originariamente Ermete. Il testo dovrebbe allora essere il seguente: "... al tempo in cui Asenath si rivolse invocando aiuto al Gran Sacerdote di Gerusalemme, il quale inviò Ermete che..." Scott propone di sostituire Asenath con "Eleasar", il quale secondo la *Lettera di Aristea* avviò la traduzione dei Settanta (*Septuaginta*); in questo caso però bisogna cambiare il messaggero Ermete che segue in ἑρμηνέα = interprete. Ma è più probabile che si tratti di tutt'altra leggenda.

[37] τῶν ἀρχιεροσολύμων Codd. Cong. τὸν ἀρχιερέα Ἱεροσολύμων. Vedi Reitzenstein, Ruska e Scott.

[38] κατὰ τὸ σῶμα potrebbe anche essere interpretato come "nel linguaggio del corpo" in contrapposizione al linguaggio degli angeli menzionato prima. Del resto, anche Zosimo contrappone il linguaggio spirituale a un ἔνσωμος φράσις.

[39] Contemporaneamente anche lettere dell'alfabeto (στοιχεῖα).

[40] È da supporre che qui ci sia una lacuna, e che in questo punto venissero menzionati l'elemento terra oppure gli elementi terra e acqua. Tanto più che in questo punto il testo è corrotto. A τὸν ἀέρα Ruska propone di sostituire τὸ δεύτερον ἄλφα τὸν ἄρκτον per designare il nord. Scott (vol. 4, p. 123) lascia τὸν ἀέρα, e ha probabilmente ragione, poiché si tratta di una combinazione delle quattro direzioni del cielo con gli elementi; egli inserisce perciò γῆ dopo δύσις. Per giustificare l'inserimento di ἄρκτος, Scott cita gli *Oracula sibyllina*, 3. 24: αὐτὸς δή θεὸς ἐσθ ὁ πλάσας τετραγράμματον Ἀδὰμ τὸν πρῶτον πλασθέντα, καὶ οὔνομα πληρώσαντα ἀνατολήν τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον, nonché il Libro slavo di Enoch, cap. 30.

[41] Ruska: "Al centro di questi corpi è il fuoco maturante che indica la zona mediana, la quarta." Reitzenstein sopprime l'intero capoverso.

[42] ἀγνοῶν Codd.; ἀγνοῶ cong. Reitzenstein. διὰ τὸ τέως Codd., letteralmente: "riguardo a ciò che è avvenuto finora".

[43] Dall'omerico φώς = uomo. Giuoco di parole tra τό φῶς e ὁ φώς. Vedi Ruska.

[44] Reitzenstein: διαπνεομένῳ, riferito al paradiso: "nel paradiso pervaso dal soffio del destino".

[45] Reitzenstein aggiunge "gli arconti". Ma più probabilmente si tratta degli elementi (στοιχεῖα) sopra menzionati. Vedi Galati, 4. 9.

[46] παρ' αὐτοῦ Codd.; Reitzenstein, Scott e Ruska: παρ' αὐτῶν: "l'Adamo che si trovava appresso a loro".

[47] A questo proposito vedi in particolare Bousset, p. 139.

[48] *Teogonia*, 614.

[49] ὃν Codd.; ᾧ cong. Reitzenstein.

[50] "Prometheus" Codd., eliminato da Reitzenstein, poiché più probabilmente si tratta dell'uomo totale.

[51] νοῦ cong. Reitzenstein.

[52] Reitzenstein personifica il noûs in Poimandres.

[53] ὅτε Codd.; Reitzenstein: ὅτι, "qualunque cosa voglia".

[54] φαίνει Codd.; Ruska e Scott: φαίνεται, "appare". È possibile che la frase successiva descriva il significato essenziale del Figlio di Dio.

[55] Frase soppressa da Reitzenstein che la considera un'interpolazione cristiana. Secondo Fozio (*Bibliotheca*, 170) Zosimo è stato più tardi interpretato in senso

cristiano. Anche Scott elimina le parole "Jesus Christus" e prende semplicemente come soggetto "il Figlio di Dio".

[56] συλλήσας Codd.; Reitzenstein e Scott: συλήσας. Ruska traduce: "spogliandosi della propria umanità" (?) Per quanto riguarda il "furto" vedi Hegemonius, *Acta Archelai*, XII, dove di Dio è detto: "Hac de causa... furatur eis [i "princìpi"] animam suam."

[57] Parole collegate da Reitzenstein a ciò che segue.

[58] τόποισι Codd.; Reitzenstein: ἔπεισι, "egli si avvicina a..."

[59] συνῶν cong.; Reitzenstein, Bousset e Scott: συλῶν Codd.; συλλαλῶν: "egli parla con" (Ruelle).

[60] Ruelle: "Egli consigliava ai suoi inoltre di scambiare segretamente il loro spirito con quello dell'Adamo ch'essi avevano dentro di sé..." Ma quest'interpretazione rende superfluo il διὰ. Vedi anche il punto che dice φησὶ γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν... e l'inizio del nostro testo, dove il Redentore riporta all'incorporeo l'anima di ciascuno, in quanto ne illumina lo spirito.

[61] ἔχειν può significare "dover subire". Evidentemente gli avversari intendono colpire così il vero uomo di luce.

[62] Reitzenstein sopprime il secondo παρ' αὐτῶν. Ma παρά può significare anche: "via da parte di qualcuno".

[63] δι' οὗ ζηλούμενος Codd.; Reitzenstein: διὰ ζηλούμενος.

[64] Omesso da Reitzenstein. Ma il senso è "prima della comparsa del Redentore".

[65] πρὶν ἥ può essere costruito con l'accusativo e l'infinito: "Antimimos" diventa allora soggetto di τολμῆσαι e non oggetto di ἀποστέλλει. Come soggetto di τολμῆσαι Ruska inserisce υἱὸς θεοῦ. Ma non si tratta più di lui, perché la sua comparsa è già avvenuta. Più probabilmente Antimimos stesso ha un precursore.

[66] Reitzenstein e Scott propongono Μανιχαῖος.

[67] περίοδον Codd.; περίοδους Reitzenstein.

[68] ἑαυτῷ Codd.; ἑαυτοῦ Reitzenstein.

[69] Reitzenstein e Ruska suppongono che dopo "cercò" vi sia una lacuna e riferiscono "egli" a Promèteo. Ma ciò non è necessario, giacché Epimèteo ἑρμηνεύει (interpreta), attraverso il proprio destino, ciò che deve fare colui che "intende spiritualmente".

[70] Come nota Scott, si tratta probabilmente di una citazione inesatta dell'*Odissea*, VIII. 167: οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαριέντα διδοῦσι ἄνδρασιν, in un contesto che mostra come i doni degli dèi siano distribuiti in maniera diversa ai singoli individui: anche Zosimo vuol dimostrare nelle righe che seguono come in ogni arte gli uomini abbiano un modo di lavorare individuale, che li distingue gli uni dagli altri.

[71] ἄγων Codd.; ἀργὸν cong. Ruska; ἄκρον Scott.

[72] Ruska, anziché μόνος, mette φιλόπονος; ma qui sono enumerati i lati negativi.

[73] Berthelot (1887-88) III. 51. 8. [*Cratere* è il titolo di uno dei trattati del *Corpus hermeticum*.]

[74] Diodorus, *Bibliotheca historica*, a cura di Dindorf (Lipsia 1866-68) vol. 1, p. 27.

[75] A sud lo porta il toro di Creta, a nord (Tracia) lo portano i cavalli di Diomede, a est (Scizia) Ippolita, a ovest (Spagna) i buoi di Gerione. Le Esperidi che si trovano anch'esse in Occidente (come terra occidentale dei morti) lo introducono alla dodicesima fatica, alla discesa nell'Ade (Cerbero).

[76] Vedi il Libro di Enoch (*Apokryphen...*, a cura di Kautzsch, vol. 2, pp. 248 sgg.). I viaggi conducono alle quattro regioni del mondo. A ovest il protagonista trova un quadruplice mondo sotterraneo, di cui tre parti sono scure, una chiara.

[77] Il viaggio inizia in Europa: visitate l'America e l'Asia, esso si conclude in Africa, alla ricerca del Mercurio e della fenice (Maier, *Symbola aureae mensae*, pp. 572 sgg.).

[78] In Marius Victorinus (Halm, *Rhetores Latini minores*, p. 223, cit. in Reitzenstein, 1904, p. 265, n. 3).

[79] "Alexander... invenit sepulcrum Hermetis... et quandam arborem sitam ab extra intus tenentem viriditatem gloriosam: super eam ciconia... ibi sedebat, quasi se appellans circulum Lunarem; et ibi ipse aedificavit sedes aureas et posuit terminum itineribus suis idoneum" (*Super arborem Aristotelis*, in *Theatrum chemicum*, 1602, vol. 2, p. 527). La cicogna è qui un avis *Hermetis*, come l'oca e il pellicano (fig. 198).

[80] Sempre nel trattato di Zosimo (Berthelot, 1887-88, III. 49. 1).

[81] Baynes, pp. 84 sgg. Vedi anche Bousset, p. 189, e Schmidt, pp. 135 sgg.; vedi inoltre il frammento di Tourfan M 299a in Henning, pp. 27 sg.

[82] Puech, pp. 197 sg.

[83] "Seque pro libitu suo transformat, ut varias larvas induat" (Philalethes, *Metallorum metamorphosis*, in *Musaeum hermeticum*, p. 771). "Dicitur enim Mercurius propter suam mirabilem convertibilitatis adhaerentiam" (Aegidius de Vadis, *Dialogus*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 118).

[84] "Omnemque [rem] solidam penetrabit" (*Tabula smaragdina*, p. 2). "Est oleum mundissimum, penetrativum in corporibus" (*Rosarium philosophorum*, p. 259). "Spiritus vivus, et in mundo talis non est, qualis ipse est: et ipse penetrat omne corpus..." (*Rosinus ad Sarratantam*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 302).

[85] Djâber (Geber), *Le livre de la miséricorde*, in Berthelot, 1893, vol. 3, p. 181. "Tunc diffundit suum venenum" (Lambsprinck, *Figurae*, in *Musaeum hermeticum*, p. 352). "Venenosus vapor" (Flamel, *Summarium philosophicum*, *ibid.*, p. 173). "Spiritus venenum" (Ripley, *Opera...*, cit., p. 24). "Mercurius lethalis est" (Barcius, *Gloria mundi*, in *Musaeum hermeticum*, p. 250).

[86] Schmidt (1925) pp. 46 e 207.

[87] Stampato in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 8. Gesner cita Bono come contemporaneo di Raimondo Lullo. Secondo Mazzucchelli (1762), Pietro Antonio Boni visse intorno al 1494. Ferguson (vol. 1, p. 115) lascia la questione in sospeso. La data sopra citata va quindi presa con riserva. La prima edizione della *Pretiosa margarita novella si* trova in Lacinius, *Pretiosa margarita novella de thesauro* (Venezia 1546) fol. 1 sgg.; "Quia consuevit non solum..." L'introduzione che si trova in Mangetus (*Bibliotheca chemica curiosa*) qui manca. Gli autori citati nel testo sono anteriori al quattordicesimo secolo. Anche per quanto concerne il contenuto, non vi sono ragioni per situare il trattato dopo la prima metà del quattordicesimo secolo.

[88] Vedi *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, cap. 6, pp. 29 sgg.

[89] Gli equivalenti psicologici di queste due categorie sono la percezione cosciente, essenzialmente basata sui dati sensoriali, e la proiezione dei contenuti inconsci: per questi ultimi il termine "cor" è una designazione adeguata, giacché la regione del cuore (fig. 149) rappresenta una localizzazione della coscienza anteriore, più primitiva, e anche a un livello più elevato ospita ancora i pensieri emotivi, quei contenuti cioè che soggiacciono ampiamente all'influsso dell'inconscio.

[90] "Quod verbum est philosophicum." Credo che sia questo il senso della frase, in considerazione della più tarda distinzione alchimistica tra Cristo come

"verbum scriptum" e il Lapis come "verbum dictum et factum" (*Epilogus Orthelii*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, pp. 526 sgg.).

[91] "Subtilitatem fere incredibilem."

[92] In quanto analoga a Dio.

[93] Presumibilmente un filosofo arabo vissuto nel dodicesimo secolo.

[94] Presumibilmente l'opera alchimistica, il cui processo è simile a quello della creazione e della fine del mondo.

[95] Un'esposizione dettagliata, ma più tarda, si trova anche in *De arte chymica* (*Artis auriferae*, vol. 1, pp. 581 e 613).

[96] Bonus si riferisce qui a un antico testo pseudoplatonico, che finora non son riuscito a rintracciare, e in cui palesemente già si trovava un parallelo tra Cristo e il Lapis. Potrebbe trattarsi, come nel caso del *Tractatus aureus*, di una fonte originariamente araba (sabea?).

[97] Sono gli "electi". Influssi manichei non sono impensabili in Morienus.

[98] [Il testo dell'*Aurora consurgens* in latino, tradotto in tedesco e commentato da Marie-Louise von Franz, è contenuto in *Mysterium coniunctionis* (1955-56) vol. 3.]

[99] J. Rhenanus, *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae decades duae*, Decas II, pp. 175 sgg. Vedi Kopp, *Die Alchemie in älterer und neurer Zeit* (Heidelberg 1886) vol. 2, p. 343.

[99bis] "Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa sapientia austri, quae foris praedicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens: Accedite ad me et illuminamini et operationes vestrae non confundentur, omnes qui concupiscitis me, divitiis meis adimplemini. Venite ergo filii, audite me, scientiam Dei docebo vos. Quis sapiens et intelligit hanc, quam Alphidius dicit homines et pueros in viis et plateis praeterire et cottidie a iumentis et pecoribus in sterquilinio conculcari..."

[100] (Vulgata) Sapientia, 7. 11: "Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa [sapientia] et innumerabilis honestas per manus illius" (Sapienza, 7. 11: "Mi vennero poi con essa tutti i beni insieme, e infinita ricchezza è nelle sue mani.") Vedi anche Kautzsch, vol. 1, p. 489. [La traduzione tedesca della Bibbia generalmente usata da Jung è la Zürcher Bibel, la cui prima versione risale al sedicesimo secolo, in un'edizione datata 1932. La traduzione italiana usata da Bazlen è generalmente quella di Diodati. Negli altri casi si è generalmente ricorso alla Bibbia Concordata, a cura della Società Biblica Italiana.]

[101] (Diodati) Proverbi, 1. 20: "La somma Sapienza grida di fuori; ella fa sentir la sua voce per le piazze; ella grida in capo di luoghi delle turbe; ella pronunzia i suoi ragionamenti nell'entrate delle porte, nella città!" [In questo caso il testo latino della Vulgata coincide con quello succitato dell'Aurora.]

[102] (Vulgata) Psalmus 33. 6: "Accedite ad eum [Dominum] et illuminamini et facies vestrae non confundentur." (Diodati, Salmo 34. 6: "Quelli che hanno riguardato a lui sono stati illuminati, e le loro facce non sono state svergognate.") E ancora, (Vulgata) Sirach seu Ecclesiasticus, 24. 30: "Qui audit me non confundetur et qui operantur in me non peccabunt." (Ecclesiastico, 24. 22: "Chi mi ascolta non avrà da vergognarsi, e quelli che lavorano con me non peccheranno.") Vedi anche Kautzsch, vol. 1, p. 355.

[103] (Vulgata) Ecclesiasticus, 24. 26: "Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini." (Ecclesiastico, 24. 19: "Venite a me, voi che mi desiderate e saziatevi dei miei frutti.") Vedi anche Kautzsch, vol. 1, 24, 19.

[104] Vedi tra l'altro Eucherius Lugdunensis, *Formularium spiritalis intelligentiae...*, e Rabanus Maurus, *Allegoriae*. Vedi inoltre (Vulgata) Habacuc, 3. 3:

"Deus ab austro veniet et Sanctus de monte Pharan." (Diodati: "Iddio venne già di Teman, e il Santo, dal monte di Pharan.")

[105] (Vulgata) Matteo, 12. 42 e Luca, 11. 31: "Regina austri surget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam: quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis et ecce plus quam Salomon hic." (Diodati: "La regina del Mezzodì risusciterà nel Giudizio con questa generazione, e lo condannerà: perciocché ella venne dagli estremi termini della terra, per udir la sapienza di Salomone: ed ecco, qui è uno che è più di Salomone.")

[106] (Vulgata) Canticum Canticorum, 6. 9: "Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol." (Diodati, Cantico de' Cantici, 6. 10: "Chi è costei, ch'apparisce simile all'alba, bella come la luna, pura come il sole...?")

[107] Vedi *Artis auriferae*, vol. 2, pp. 294 sgg.

[108] Vedi "Sämtliche Werke" cit., vol. 13, p. 403.

[109] Vedi Cumont, *Textes et monuments*... (Bruxelles 1896-99) vol. 1, p. 356.

[110] Hegemonius (*Acta Archelai*, pp. 12 sg.): "Cum autem vidisset pater vivens adfligi animam in corpore, quia est miserator et misericors, misit filium suum dilectum ad salutem animae; haec enim causa et propter Homoforum misit eum. Et veniens filius transformavit se in speciem hominis; et adparebat quidem hominibus ut homo, cum non esset homo, et homines putabant eum natum esse. Cum ergo venisset, machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur, hauriens animas morientium quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit, et ita adimpletur lunae discus, qui a nobis ita appelatur." Lo stesso brano si trova nel *Panarium* di Epifanio, *Haereses*, LXVI, p. 447.

[111] Esistono, tra l'alchimia e il manicheismo, rapporti segreti o almeno parallelismi spiccati, che necessitano ulteriori ricerche.

[112] Ripley (*Opera*, p. 23) così descrive la trasmutazione della terra in acqua, dell'acqua in aria, dell'aria in fuoco: "Nam rotam elementorum circumrotasti."

[113] Dorn, *Philosophia chemica*, in *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 492. Vedi anche Mylius (*Philosophia reformata*, p. 104): "Toties ergo reiterandum est coelum super terram, donec terra fiat coelestis et spiritualis, et coelum fiat terrestre, et iungetur cum terra, tunc completum est opus."

[114] Cumont, *op. cit.*, vol. 1, p. 178.

[115] *Tractatus Aristotelis*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, pp. 885 sg.

[116] Il riferimento è a (Vulgata), Psalmus 18. 6: "In sole posuit tabernaculum suum et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo / exultavit ut gigans ad currendam viam; a summo coeli egressio eius." (Diodati, Salmo 19. 6: "Iddio ha posto in essi un tabernacolo al sole. Ed egli esce fuori, come uno sposo dalla sua camera di nozze: egli gioisce, come un uomo prode a correr l'aringo.")

[117] Maier (*De circulo... quadrato*, 1616, p. 15): "Dum enim Heros ille, tamquam gigas exultans, ob ortu exurgit, et in occasum properans demergitur, ut iterum ab ortu redeat continue, has circulationes causatur, inque materia splendida argenti vivi, velut in speculo, ideas relinquit, ut humana industria aurum inquiratur, ab adhaerentibus segregetur, igne, aqua examinetur, et in usum Deo Creatori placentem transferatur."

[118] *Ibid.*, pp. 15 sg.

[119] Vedi *Musaeum hermeticum*, p. 661. [Philalethes è un anonimo autore inglese, che scrisse intorno al 1645.]

[120] "... Nihilominus intemerata remanens". Vedi la "mater amata, intemerata" dell'innologia latina; nonché il "virgo pulchra, ornata, ad persuadendum valde apta", che appare negli *Acta Archelai manichei* ora come maschio ora come femmina.

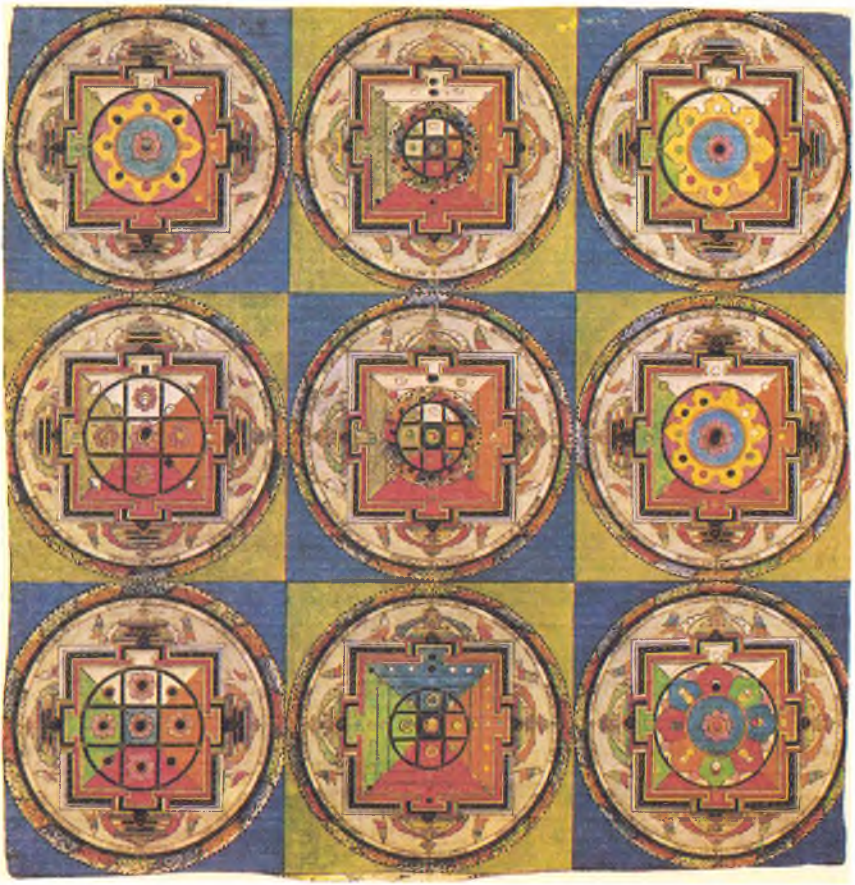


TAVOLA 14

Mandala utilizzato come yantra, strumento di contemplazione, nel lamaismo e nello yoga tantrico

Nepal (diciannovesimo secolo)

[121] Tali paralleli provano come, malgrado tutte le assicurazioni in contrario, l'opera alchimistica sia dal punto di vista cristiano un *mysterium iniquitatis*. È vero però che oggettivamente si tratta soltanto di un mistero ctonio, il quale, come dimostra la seconda parte del presente volume, affonda le sue radici nel processo di trasformazione dell'inconscio.

[122] Tra la natura femminile del Mercurio e la luna vi è un nesso.

[123] La "vergine maschio" è anche una rappresentazione manichea: vedi per esempio Teodoreto.

[124] Il suo libro, *De ratione conficiendi lapidis philosophici*, fu stampato a Basilea nel 1571.

[125] (Vulgata) Ezechielis, 1. 15 sgg.: "Cumque aspicerem animalia apparuit rota una super terram iuxta animalia habens quattuor facies / et aspectus rotarum et opus earum quasi visio maris / et una similitudo ipsarum quattuor et aspectus earum et opera quasi sit rota in medio rotae." E anche, più avanti, "spiritus enim vitae erit in rotis" (*ibid.*, 20). (Diodati) Ezechiele, 1. 15 sgg.: "E, come io ebbi veduti gli animali, ecco una ruota in terra, presso a ciascun animale, dalle quattro lor facce. L'aspetto delle ruote, e 'l lor lavoro, era simile al calor d'un grisolito: e tutte e quattro aveano una medesima sembianza: e 'l loro aspetto, e 'l lor lavoro era, come se una ruota fosse stata in mezzo d'una altra ruota." E *ibid.*, 20: "... lo spirito degli animali era nelle ruote."

[126] Ventura, *De ratione conficiendi lapidis...*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, pp. 259 sg.

[127] Fra i trattati che sono a mia conoscenza, ve ne sono due intitolati "Lilium": il *Lilium inter spinas* di Grasseus, che però appartiene al diciassettesimo secolo, e il *Lilium de spinis evulsum* di Guilhelmus Tecenensis (*Theatrum chemicum*, 1659, vol. 4, pp. 887 sgg.), vissuto tra la fine del sedicesimo e l'inizio del diciassettesimo secolo. Il primo *Lilium* non può, per ragioni di data, essere preso in considerazione, il secondo invece sì, perché è molto probabile che l'attribuzione a Guilhelmus sia errata. A giudicare dal contenuto e dagli autori citati (numerose citazioni della *Turba*, del *Tractatus Micreris*, di Geber ecc., mentre mancano Alberto, Lullo e Arnaldo!), si tratta di un antico testo forse appartenente all'epoca del *Consilium coniugii*. Ma il passo succitato non c'è. Il *Lilium* o *Lilius* è citato anche dal *Rosarium philosophorum*.

[128] Berthelot (1887-88) IV. 20. 17.

[129] *Ibid.*, III. 1.

[130] Holmyard, p. 43: "... Ma che cosa pensare del discorso di Ermete nel quale egli dice: 'Il grande vento del sud, quando agisce, solleva le nubi e la nube del mare'? Diceva: Se la polverizzazione non riesce, il composto non salirà in cima alla storta, e anche se salirà, non scenderà nel recipiente. È necessario mischiarvi la prima e la seconda acqua prima che salga al vertice della storta. 'È questo, chiedeva, il grande vento del sud?' 'Sì, o Re', disse."

[131] Roscher, *Lexikon*, s.v. "Hermes des Windgott".

[132] (Vulgata) Canticum canticorum, 5. 16: "Talis est dilectus meus." (Diodati: "tale è l'amor mio").

[133] (Vulgata) Psalmus 44. 3: "Speciosus forma prae filiis hominum." (Diodati, Salmo 45. 3: "Tu sei più bello, ch'alcuno de' figliuoli degli uomini.") Questo salmo è designato come "epithalamium christianum", "canto nuziale" (da Lutero), "epitalamio reale" (dalla Bibbia di Zurigo).

[134] Galati, 4. 4.

[135] Ebrei, 1. 2.

[136] Ebrei, 1. 5 e 5. 5.

[137] Ruska (1931) p. 178.

[138] Vedi D'Espagnet, *Arcanum*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 656, § 73: "Lapidis generatio fit ad exemplum creationis mundi; suum enim Chaos et materiam suam primam habeat necesse est, in qua confusa fluctuant elementa donec spiritu igno separentur... Congregantur aquae in unum, et apparet Arida."

[139] "Denique separatur lapis in quatuor elementa confusa, quod contingit per retrogradationem Luminarium" (*ibid.*, p. 655, § 63). Ciò si riferisce alla *coniunctio* di Sol e Luna che dopo il coito (*post coitum*) soccombono alla morte (fig. 223). Vedi la serie dei simboli del *Rosarium philosophorum*, pp. 254 sgg. (Vedi per questo Jung, *La psicologia della traslazione*, 1946). "Nigro colori succedit albus." Questo "zolfo" bianco è il Lapis: "Haec terra est alba foliata" (*Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, LXIV).

[140] Il "mare" dei filosofi, il *mare sapientiae* – uno dei titoli di Ermete (Senior, *Tabula chymica*, Francoforte, 1605, p. 31) –: evidente allusione a Mosè.

[141] Dalla pietra da cui scaturisce la scintilla pneumatica sgorga anche l'acqua salutifera. Nella letteratura alchimistica posteriore (e così anche nell'ermeneutica ecclesiastica), questa pietra è spesso paragonata a Cristo dal quale scaturisce l'acqua miracolosa. Dice Giustino martire (citazione tratta da Preuschen, p. 129): "Come una fonte d'acqua viva divina, nei paesi pagani privi della conoscenza di Dio, questo Cristo è sgorgato [fig. 213], Lui che è apparso anche al vostro popolo, e che ha guarito coloro che dalla nascita e nella carne erano ciechi, muti e storpi... Anche i morti ha ridestato... Ha fatto questo per convincere quanti vogliono credere in Lui che, se qualcuno è afflitto da una qualsiasi infermità corporea, eppur si attiene ai comandamenti ch'Egli ha dato, Egli lo risusciterà in un corpo senza difetti al suo secondo avvento, dopo averlo reso immortale, imperituro e senza afflizioni."

[142] Immagine frequente: acqua mercuriale (*rivuli aurei*) ecc.

[143] Come le "pluviae et imbres" che bagnano e fecondano la terra assetata. Nell'alchimia, il Re è assetato e beve tanta acqua che si dissolve lui stesso. (Vedi Merlinus, *Allegoria*, in *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 392 sg.).

[144] (Vulgata) Psalmus 45. 5: "Fluminis impetus laetificat civitatem Dei." (Diodati) Salmo 46. 5: "I ruscelli di Dio rallegreranno la sua città."

[145] 1 Corinzi, 15. 53.

[146] Vedi Ruska (1931) pp. 182 sg. e 115 sg.

[147] Da una citazione di Ermete, in Senior, *De chemia*, pp. 71 sg. (Vedi anche *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 227a): "Est mundus minor [ossia il microcosmo = uomo]. Item est unum quod non moritur, quamdiu fuerit mundus, et vivificat quodlibet mortuum" ecc. Il passo si riferisce all'*aqua philosophica*. Senior è il nome latino di Muhammed ibn Umail (decimo secolo?).

[148] I filosofi.

[149] Matteo, 25. 34. Anziché di "fondazione del mondo", il nostro testo parla di inizio dell'*opus*.

[150] Citazione tratta dallo Pseudo-Aristotele; vedi *Rosarium philosophorum*, p. 185.

[151] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 4 e cap. 3, § 2.

[152] *Aurora*, pt. 1, cap. 12, settima parabola (p. 129).

[153] *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 352 sgg. Khālid si riferisce al principe ommiade Khālid ibn Jazid (fine del settimo secolo). Vi sono però buoni motivi di credere che non sia stato lui a scrivere questo trattato. (Vedi Lippmann, vol. 2, p. 122, dov'è specificata la bibliografia relativa all'argomento.)

[153bis] "I poveri": così vengono designati gli alchimisti ricercatori. Vedi "les poures hommes évangélisans" in Rupescissa, *La vertu et la propriété de la quinte essence* (Lione 1581) p. 31.

[154] Qui il processo ha tre parti, in contrasto con la quadripartizione propria dell'alchimia greca. Ciò si spiega forse con l'analogia dei nove mesi della gravidanza. Vedi in proposito la seconda parte del presente volume, cap. 2, e Khālid, *Liber trium verborum*, in *Artis auriferae*, vol. I, pp. 358 sgg.

[155] Patrizzi, *Nova de universis philosophia* (Venezia 1593).

[156] Da non confondersi con Melchiorre, cardinale e vescovo di Brescia, a cui è attribuito il trattato *Ein Philosophisch Werck unnd Gesprech von dem Gelben und Roten Man*, in *Aurei velleris tractatus*, 1600, vol. 3, pp. 300 sgg. Il nostro autore è il cappellano Nicolaus Melchior Szebeni, astrologo alla corte del re a partire dal 1490. A corte egli rimase sotto Luigi II (1506-1526), dopo la morte di Ladislao II avvenuta nel 1516. Dopo la sconfitta di Mohàcs (1526) e la morte di Luigi II, Melchior fuggì a Vienna alla corte di Ferdinando I. Questi, nel 1531, lo fece giustiziare. Il nostro documento deve dunque risalire a prima del 1516. Il Ladislao "Ungariae et Bohemiae rex", a cui il documento è indirizzato, è Ladislao II, che nel 1471 divenne re di Boemia e nel 1490 re d'Ungheria. Nel testo si trova l'espressione "ad exstirpandum Turcam". È vero che Buda fu conquistata dai turchi solo nel 1541, ma il paese soffriva già da tempo delle aggressioni turche. Lo scritto citato si trova in *Theatrum chemicum*, vol. 3, pp. 853 sgg. Il titolo esatto è: *Addam et processum sub forma missae, a Nicolao Melchiori Cibinensi, Transilvano, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae Regem olim missum* [Hermannstadt è il nome tedesco della città rumena (già ungherese) di Sibiu o Cibiu (donde Cibinensis)].

[157] "Aquilo" (il vento del nord) è un'*allegoria diaboli* e "auster" (il vento del sud) un'*allegoria spiritus sancti*. Vedi Migne, "Index de allegoriis", in *P.L.*, vol. 219. Fra le autorità citate troviamo anche *Alanus de Insulis*, Alano di Lilla, ben noto agli alchimisti (Maier, *Symbola*, p. 259).

[158] Bisognerebbe forse integrare con l'aqua *vitae* precedentemente citata o con la *medicina* di cui si è parlato ancor prima, e che costituisce appunto il tema principale.

[159] Gourmont, pp. 129 sg.

[160] Vedi Genesi, 30. 32 sgg.

[161] Ave, fulgentissima stella del mare, Maria, nata divinamente per illuminare i popoli... Vergine, ornamento del mondo, regina del cielo, prescelta come il sole, bella come il fulgore della luna... fa che dalla dolce fonte, che la pietra nel deserto rivelò, noi si beva con sincera fede, e che si cingano i fianchi bagnati nel mare, e che si miri il serpente di bronzo sulla croce. Fa, o Vergine, che sei diventata madre per tramite del santo fuoco e del verbo del Padre che, tu, come il roveto ardente, hai portato, fa che noi, come bestiame distinto dal suo vello, col piede, con le labbra pure e con il cuore ci avviciniamo a te.

[162] "Sequentia sancti evangelij, sub tono, Ave praeclara, cantetur; quam testamentum artis volo nuncupari, quoniam tota ars chemica, tropicis in ea verbis occultatur, et beatus" ecc.

[163] *Codicillus seu vade mecum aut cantilena Raymundi Lulli*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1, pp. 880 sgg.

[164] "Εν σοι κέκρυπται ὅλον τὸ μυστήριον, τὸ φρικτὸν καὶ παράδοξον. (Berthelot, 1887-88, IV. 20. 8).

[165] Il sole.

[166] Riferimento a Venere e a Marte, presi nella rete di Vulcano.

[167] *Coniunctio* del Mercurio con chi? Oppure *coniunctio* dei due Mercuri, l'uno maschio e l'altro femmina? Qui sembra trattarsi dell'unione di Sol e Luna, Marte e Mercurio.

[168] "Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis" (Ruska, 1926, p. 2).

[169] La particolare sostanza di cui si è occupata Maria profetessa e "sorella di

Mosè" (*Artis auriferae*, vol. 1, pp. 319 sg.): "Recipe alumen de Hispana, gummi album et gummi rubeum, quod est kibric Philosophorum... et matrimonifica gummi cum gummi vero matrimonio."

[170] Presumibilmente Sol, forse nella forma di "gomma". Il coito di Sol e Luna nel bagno è un mitologema centrale dell'alchimia, celebrato in numerose raffigurazioni (figg. 159, 167, 218 ecc.).

[171] È il *caput mortuum*, il capo di Osiride nello stato di *nigredo*. L'"Etiope" deriva anch'esso da un trattato attribuito erroneamente ad Alberto, intitolato *Super arborem Aristotelis*, in *Theatrum chemicum*, vol. 2, pp. 524 sgg. Il passo in questione dice: "... quousque caput nigrum aethiopis portans similitudinem, fuerit bene lavatum et inceperit albescere..." Nelle *Nozze chimiche* di Rosencreutz, la presunta regina del dramma è la temporanea concubina del "moro". Vedi anche *Aurora*, pt. 1, cap. 6, prima parabola.

[172] La calcinazione corrisponde probabilmente all'incinerazione, mentre l'ignizione della cenere tende alla vetrificazione. Anche quest'operazione potrebbe derivare da Maria Prophetissa: "Vitrifica super illud Kibrich et Zubech [alias Zibeic] et ipsa sunt duo fumi complectentes duo Lumina." *Practica...*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 321: "Zaibac, Zeida, Zaibach, Zaibar, Zerachar, Zibatum, id est argentum vivum"; Zaibar = Mercurius. Rulandus (*Lexicon*): Zîbaq (arabo) = argento vivo. Lippmann, p. 409: Kibric = kibrît (arabo) = zolfo. (Vedi anche Ruska, 1931, p. 348: "Arabischer Register"; e, oltre, p. 324: "Cabritis è la traduzione latina di kibrit 'zolfo'."

[173] Senior, *De chemia*, pp. 35 sgg.

[174] Citazione dal *Tractatus aureus*, in *Ars chemica*, p. 22. Rimane ancora da aggiungere che Melchior raccomanda, prima del Credo, la lettura di Luca, capitolo 10. Questo capitolo, che peraltro non sembra avere alcun rapporto col tema, si chiude con queste parole significative: "Una sola cosa è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta."

[175] La soggettività dell'esperienza vissuta risulta da un inciso dell'autore: "Et scio quod verum est testimonium eius."

[176] Vedi *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, pp. 275 sgg., e *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 123.

[177] Ripley, *Opera*, pp. 421 sgg. [Jung riferisce la leggenda parafrasandola. La versione autentica si trova in *Mysterium coniunctionis* (1955-56) vol. 2.] Vedi *Aurora*, pt. 1, cap. 10, quinta parabola.

[178] Il leone verde è usato come sinonimo di "unicorno".

[179] Ripley, *op. cit.*, p. 81.

[180] Giovanni, 12. 32.

[181] "Meo in cerebro gestavi" (*Visio Arislei*, in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 147).

[182] "Et includit eim in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit et in partes indivisibiles divisit" (*ibid.*, p. 246).

[183] Il passo corrispondente della Vulgata è: "Et orietur vobis timentibus nomen meum Sol iustitiae et sanitas in pennis eius: et egrediemini, et salietis sicut vituli de armento."

[184] Le penne della fenice e di altri uccelli hanno nell'alchimia in genere, e negli scritti di Ripley in particolare, grande importanza (vedi *Scrowle*, in *Theatrum chemicum Britannicum*, pp. 375 sgg.; vedi anche figg. 229, 266, 270).

[185] *Gloria mundi*, in *Musaeum hermeticum*, p. 221. "[Lapis] ... per Solem et Lunam generatus... primum namque suum partum in terra accepit, et tamen frangitur, destruitur, et mortificatur... per vaporem generatur, et denuo nascitur, cum vento in mare venit... adque cum vento ex mari in terram venit... et cito

iterum evanescit... Et quamvis cottidie denuo nascatur, nihilominus tamen ab initio mundi ille fuit..." (vedi Giovanni, 1. 1 e 15).

[186] Vedi Caussin, *De symbolica Aegyptiorum sapientia* (Colonia 1623) p. 71, s.v. "Phoenix".

[187] Il ferimento del leone indica il suo sacrificio e la sua mortificazione nel corso del processo. Il leone viene rappresentato anche mutilato, con le zampe tronche. Vedi per esempio Reusner, *Pandora* (Basilea 1588) p. 227. Ricordiamo altresì l'unicorno ferito, che riposa in grembo alla vergine (fig. 242 e altre).

[188] Ruland, *Lexicon*: "Leo viridis, quorundam opinione aurum."

[189] Reusner, *op. cit.*, p. 225.

[190] Per me rimane ancora aperto il problema se nell'alchimia non si trovino anche influenze germaniche, per esempio proprio nel simbolismo dell'albero.

[191] Vedi a questo proposito la visione di Guglielmo di Digulleville (pp. 212 sgg. di questo volume).

[192] Questa singolare raffigurazione potrebbe riferirsi al "piscis levatus de profundo" di Agostino. Vedi le mie osservazioni in proposito in *Mysterium coniunctionis* (1955-56) vol. 1, cap. 3.

[193] Quest'immagine risale al Codex Germanicus N. 598 (fig. 224): *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen. Offenbahret Anno Christi 1420* (vedi anche figg. 233, 235).

[194] Vedi *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 575 sgg.

[195] L'autore sarebbe nientemeno che Marsilio Ficino (1433-1499). Di quest'avviso è Mangetus (*Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 172). Il trattato sarebbe contenuto nella raccolta delle opere di Ficino (Basilea 1561 e 1576). (Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, Halle, 1832, p. 235. Vedi anche Ferguson, vol. 1, p. 268 e Kopp, *Alchemie*, Heidelberg, 1886, vol. 1, p. 212). Nel trattato, contenuto in *Artis auriferae*, vol. 1, p. 596, si trova però un'allusione all'assassinio di Pico della Mirandola: "Quis non intempestivam Pici Mirandulani necem lacrymis non madefaceret?" E ciò può riferirsi soltanto al nipote del grande Pico, Gianfrancesco Pico della Mirandola, assassinato nel 1533. Questo "terminus a quo" si situa trentaquattro anni dopo la morte di Ficino. Il riferimento (*Artis auriferae*, vol. 1, p. 625) al frate minore Ulmanno e al trattato da lui miniato rinvia piuttosto a un autore tedesco della metà del sedicesimo secolo. Ed è possibile che il trattato di Ulmanno abbia un qualche rapporto con il *Dreifaltigkeitsbuch*. L'indicazione di Schmieder non è dunque esatta in quanto, come ho potuto accertarmi, il trattato *non* è compreso nell'edizione di Basilea.

[196] Nel testo c'è un errore di stampa: "auri" anziché "audi". Vedi *Artis auriferae*, vol. 1, p. 608: "audi similitudinem arduam".

[197] *Ibid.*, p. 582.

[198] *Ibid.*, p. 626.

[199] *Ibid.*, p. 627.

[200] Secondo quanto indica Schmieder (*op. cit.*, pp. 197 sg.), nel 1515 l'imperatore Massimiliano avrebbe ordinato di compiere indagini nei monasteri benedettini per accertare se nei registri fosse menzionato un monaco con questo nome. Il risultato sarebbe stato negativo. Ma sembra che questa notizia non sia veritiera. Né sembra che vi siano manoscritti anteriori al diciassettesimo secolo.

[201] L'autore menziona anche la "lues Gallica", descritta, a quanto sembra, per la prima volta come "morbus Gallicus" dal medico italiano Fracastoro, in un poema didascalico apparso nel 1530.

[202] Valentinus, *Chymische Schriften* (Amburgo 1700) p. 364.

[203] Kopp, *op. cit.*, p. 254.

[204] Vedi 10. 76 sg. e 12. 10.

[205] *Aurora*, pt. 2, in *Artis auriferae*, vol. 1, pp. 228 sg.: "... Et notandum quod duplex est sublimatio: una corporalis, alia spiritualis: corporalis quantum ad terreitatem, spiritualis quantum ad igneitatem... Facite corpus spirituale et fixum volatile... Senior dicit: Egrediatur spiritus a corpore qui est ignis... Unde dicitur, quod tinctura fit a natura volantium: Et illud quod firmat et fixat ipsum spiritum, est fixum et perpetuum et incremabile et nominatur sulphur Philosophorum."

[205] *Epilogus et recapitulatio Orthelii in Novum lumen chymicum Sendivogii*, in *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2, p. 527. Orthelius è noto soltanto come commentatore di Michael Sendivogius, vissuto nella seconda metà del sedicesimo secolo.

[207] "Archaeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus..., occulta naturae virtus" (Ruland, *Lexicon* [*s.v.*], opera fortemente influenzata da Paracelso).

[208] Vedi Maier, *Symbola*, p. 141. Le frasi citate non provengono in questa forma da Morienus stesso, ma Maier le ha anteposte, come motto caratteristico di Morienus, alla parte del suo libro dedicata a quest'autore. Il passo originale si trova in Morienus, *De transmutatione metallorum*, in *Artis auriferae*, vol. 2, pp. 35 sgg.

Capitolo 6

Il simbolismo alchimistico nella storia delle religioni

1. *L'inconscio come matrice dei simboli*

Quando la chimica vera e propria si fu affrancata dagli esperimenti esitanti e dalle speculazioni dell'arte regia, non rimase che il simbolismo, simile a un vapore irreale, privo di qualsiasi sostanzialità. Malgrado tutto esso conservò una certa capacità di fascinazione che trovò sempre qualcuno pronto, in misura maggiore o minore, a subirla. Un simbolismo talmente ricco come quello dell'alchimia deve sempre la sua esistenza a una ragione sufficiente, e mai a un puro capriccio o giuoco dell'immaginazione. Se non altro, in esso si esprime una parte essenziale dell'anima, della psiche. Questa psiche era però sconosciuta; perché era, com'è giustamente chiamata, l'inconscio. Benché in un senso materialistico non vi sia una *prima materia* che sia all'origine di tutto ciò che esiste, pure nulla di

Fig. 237. L'*artifex* all'opera con la sua *soror mystica*
Mutus liber (1702)

ciò che esiste potrebbe essere conosciuto se non esistesse una psiche in grado di conoscerlo. Solo in virtù dell'esistenza psichica ci è dato l'"essere" in genere. La coscienza però afferra soltanto una parte della propria essenza, della propria natura, poiché essa è il prodotto d'una vita psichica che solo in quanto preconscia rende possibile la presa di coscienza. Benché la coscienza non faccia che soccombere all'illusione di sorgere da sé stessa, la conoscenza scientifica sa che ogni coscienza è basata su premesse inconsce, dunque su una specie di "prima materia" ignota, a proposito della quale gli alchimisti hanno enunciato tutto ciò che si potrebbe enunciare a proposito dell'inconscio. Per esempio che la "prima materia" proviene da quel monte nel quale non esistono cose distinte,[1] oppure che è, come dice Abū l-Qāšim, "derivata da una sola cosa e non da cose separate, né da cose che distinguano o siano distinte".[2] E nel *mysterium magnum* di Paracelso che corrisponde anch'esso alla "prima materia", non c'è "nessun tipo di genere".[3] Oppure ancora la "prima materia" vien rintracciata nella montagna dove tutto è capovolto, come afferma Abū l-Qāšim: "E la cima di questa roccia si confonde con la sua base, e la sua parte più vicina sfiora quella più lontana, e la sua testa è al posto del dorso, e viceversa." [4]

Frasi simili sono intuizioni della natura paradossale dell'inconscio, che non si sapeva dove situare se non proprio nell'aspetto sconosciuto dell'oggetto, materia o uomo che fosse. La sensazione che il

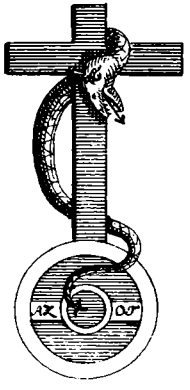


Fig. 238. Il serpente di bronzo di Mosè sulla croce: il *serpens mercurialis* (vedi anche fig. 217)
Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760)

segreto vada cercato o in un bizzarro essere vivente o nel cervello umano, è espressa con molta frequenza nella letteratura.[5] La trasformabilità della "prima materia" era imputata o alla "prima materia" stessa oppure alla sua essenza o *anima*. Quest'ultima era designata come Mercurio, intendendo con ciò un duplice essere paradossale che veniva chiamato Monstrum, Hermaphroditus o Rebis (figg. 125, 199 e altre). Il parallelo lapis-Cristo stabilisce un'analogia tra la sostanza di trasmutazione e il Cristo (fig. 192 e altre): nel Medioevo indubbiamente sotto l'influsso del dogma della transustanziazione; mentre prima era predominante la tradizione gnostica con le sue antiche rappresentazioni pagane. Mercurio era paragonato al serpente appeso alla croce (fig. 238) (Giovanni, 3. 14), per non citare che uno dei tanti parallelismi.

Fig. 239. Unicorno. (Il corno è una zanna di narvalo)
Amann, *Ein neues Thierbuch* (1569)

2. *Il paradigma dell'Unicorno*

a. *Il motivo dell'Unicorno nell'Alchimia*

Vorrei mostrare sull'esempio dell'Unicorno come il simbolismo di Mercurio si fonda con la tradizione gnostico-pagana e con quella ecclesiastica. L'Unicorno non è fenomeno ben definito, ma un essere favoloso dalle molteplici forme: cavalli, asini, pesci, draghi, scarabei ecc., tutti unicorni. Si tratta quindi, per essere più esatti, del "motivo" dell'Unicorno (liocorno o alicorno). Nelle *Nozze chimiche* di Rosencreutz appare un Unicorno d'un candore niveo, che fa la sua riverenza davanti a un leone. L'Unicorno, come il leone, è simbolo di Mercurio. Un po' più tardi l'Unicorno si tra-

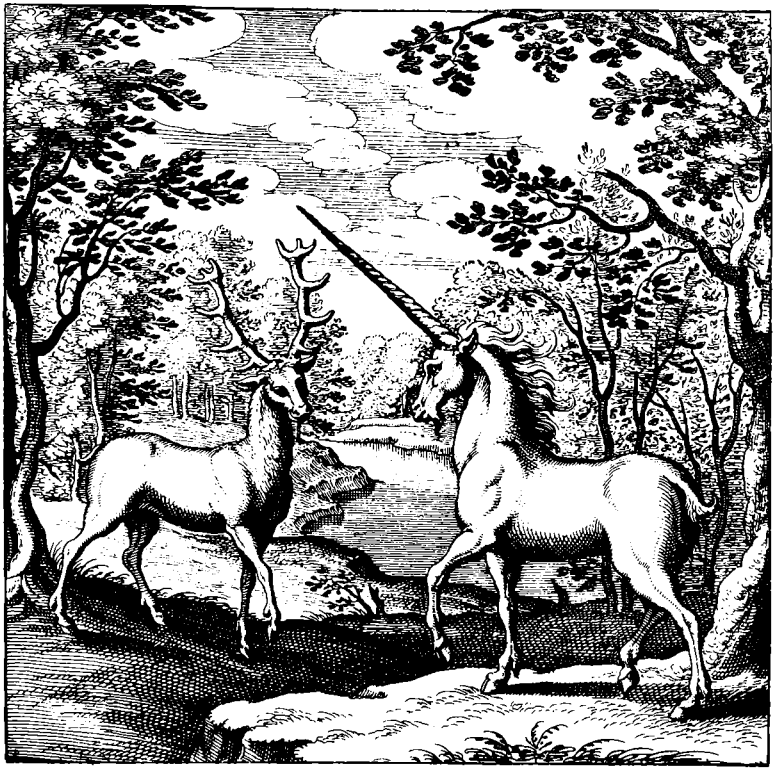


Fig. 240. Cervo e Unicorno, simboli dell'anima e dello spirito
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678)

Fig. 241. L'Unicorno viene addomesticato dalla vergine
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (1520)

sforma in "colomba" bianca,[6] un altro simbolo di Mercurio, la cui forma volatile, lo *spiritus*, è un parallelo dello Spirito Santo. Nei simboli di Lambsprinck[7] almeno dieci figure (su quindici) contengono rappresentazioni della duplice natura di Mercurio. La figura 3 mette a confronto l'Unicorno e un cervo (fig. 240). Quest'ultimo, nella sua qualità di *cervus fugitivus*, è anch'esso un simbolo di Mercurio.[8] In Mylius,[9] in una serie di sette simboli del processo alchimistico, il sesto è un Unicorno adagiato sotto un albero, come simbolo dello *spiritus vitae* che dà inizio alla resurrezione (fig. 188). Nella tavola dei simboli di Penotus,[10] l'Unicorno, assieme al leone, all'aquila e al drago, è assimilato all'oro. L'*aurum non vulgi* è un sinonimo di Mercurio, come il leone,[11] l'aquila e il drago.[12] In un poema intitolato *Von der Materi und Prattik des Steins* si legge:[13]

Ich bin das recht Einhorn der Alten,
Wer mich kan von einander spalten

Und wider zusammen Leymbt und ticht,
Das mein Leichnam nicht mehr auffbricht...

[Io sono il vero Unicorno degli antichi,
Chi può scindere in due
E nuovamente saldare insieme il mio corpo,
Cosicché il mio cadavere non s'apra più...]

A questo proposito devo ricordare nuovamente Ripley, dove si trova il passo: "Ma nel suo grembo giaceva il leone verde, dal cui costato sgorgava sangue." Quest'immagine ricorda da un lato la nota rappresentazione della Pietà, dall'altro l'Unicorno ferito dal cacciatore, sorpreso nel grembo della vergine (figg. 241 e 242): un motivo frequente nelle rappresentazioni medievali. È vero che qui il leone verde ha sostituito l'Unicorno, ma ciò non crea alcuna difficoltà agli alchimisti perché anche il leone è a sua volta un simbolo di Mercurio. La vergine rappresenta la sua controparte femminile, passiva; l'Unicorno, invece, o il leone, la forza, selvaggia, indomita, maschile, penetrante, dello *spiritus mercurialis*. Poiché il simbolo dell'Unicorno fu utilizzato per tutto il Medioevo come *allegoria Christi* e dello Spirito Santo, tale relazione era nota anche agli alchimisti, cosicché, quando ricorrevano a questo simbolo, dovevano certo aver presente l'affinità, anzi l'identità, di Mercurio e Cristo.

b. *L'Unicorno nell'allegorismo ecclesiastico*

La lingua ecclesiastica ha mutuato l'allegorismo dell'Unicorno dai Salmi, dove l'Unicorno (in realtà il bufalo) rappresenta anzitutto la potenza di Dio, come per esempio nel Salmo 28. 6: "Et comminuet eas tamquam vitulum Libani et dilectus quemadmodum filius unicornium"; [14] nonché la forza vitale dell'uomo (figg. 243 e 244), come nel Salmo 91. 11: "Et exaltabitur sicut unicornis cornu meum." [15] Alla forza dell'Unicorno è assimilata anche la potenza del male, per esempio nel Salmo 21. 22: "Salva me ex ore leonis; et a cornibus unicornium humilitatem meam." [16] Su queste metafore è basata l'allusione a Cristo di Tertulliano: "Di toro è la sua bellezza, corno dell'unicorno son le sue corna." [17] Egli sta qui parlando della benedizione di Mosè (5 Mosè, 33. 13 sgg.):

Sia benedetta dal Signore la sua terra,
Con le delizie del cielo della rugiada

E dell'abisso che giace al di sotto
Con le delizie dei prodotti del sole,
Con le delizie dei frutti della luna
. . .
Come di primogenito d'un toro è la sua maestà,
Come di bufalo sono le sue corna,
Con esse cozza tutti i popoli...

È chiaro che in questo contesto il corno del bufalo (o toro o rinoceronte) significa fortuna, forza e salute per il benedetto. "In lui [nell'Unicorno] – dice Tertulliano – era significato Cristo, toro per l'una e l'altra disposizione, per alcuni feroce (*ferus* = selvaggio, indomito) in quanto giudice, per altri mansueto (*mansuetus*) in quanto salvatore, le cui corna erano le parti estreme della croce..."

Fig. 242. Uccisione dell'Unicorno nel grembo della vergine. Importante la "ferita al costato"
Iniziale tratta dal Manoscritto Harley (British Museum)

Giustino interpreta lo stesso passo in modo analogo:[18] "Cornua *unicornis cornu eius*. Nessuno può infatti dire o dimostrare che le corna dell'Unicorno potrebbero trovarsi in un altro oggetto o in un'altra forma se non in quella rappresentata dalla croce." Perché in Cristo è apparsa la potenza di Dio. Conformemente a quest'interpretazione, Dio viene chiamato da Priscilliano "unicorno":[19] "Unicornis est Deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus, nobis hominum homo Christus." Come l'unicità dell'Unigenito viene espressa dalla similitudine dell'Unicorno, così san Nilo usa la stessa allegoria per caratterizzare l'indipendenza intrepida del καλόγηρος, del monaco: Μονόκερώς ἐστιν οὗτος, ξῶον αὐτόνομον. (È un unicorno, una creatura indipendente.)[20]

Per *filius unicornium* Basilio intende Cristo. Ambrogio dice che l'origine dell'Unicorno è un mistero, come il concepimento di Cristo. Nicolas Caussin, dal quale ricavo queste note, aggiunge che il Dio irato e vendicativo s'è placato nel grembo della vergine, prigioniero dell'amore[21] (fig. 245). Questa concezione di un rappresentante della Chiesa è parallela a quella alchimistica, in cui leone e drago vengono domati (fig. 246). Lo stesso dicasi della trasformazione del Dio dell'Antico Testamento nel Dio amorevole del Nuovo Testamento. "Certo è che Dio – dice Picinellus, – l'oltremodo terribile, si è palesato al mondo placato e del tutto ammansito, dopo esser entrato nel corpo della Beatissima Vergine."[22]

Fig. 243. Unicorni sullo stemma del Signore di Gachnang (Svizzera)
Dal libro araldico di Zurigo (1340)

Fig. 244. Rappresentazione allegorica della glorificazione dell'Ariosto. La criniera del cavallo è intrecciata in modo da ricordare un Unicorno, probabilmente non senza intenzione
Disegno di Giovanni Battista Benvenuti detto Ortolano (1488-1525?)

Fig. 245. Maria con l'Unicorno affettuoso nel "giardino chiuso" Arazzo svizzero (1480)

Nel suo *Speculum de mysteriis ecclesiae* Onorio di Autun dice:

Unicorno viene chiamato l'animale molto selvaggio, dotato di un corno solo. Per catturarlo, si espone sul campo una vergine, e l'animale le si avvicina; e mentre esso si posa nel suo grembo, vien catturato. Per mezzo di questo animale viene rappresentato Cristo e per mezzo del suo corno la sua indomabile forza.[23] Colui che si posò in grembo alla Vergine, fu catturato dai cacciatori; ovvero fu scoperto in forma umana dai suoi amatori [24] (fig. 247).

Rupertus [25] paragona anch'egli Cristo al rinoceronte, e Bruno Herbipolensis,[26] ovvero Bruno di Würzburg, lo chiama semplicemente "cornu". Caussin scrive che Alberto Magno nelle sue *Hypotyposes* stabilisce un rapporto tra la Vergine e il "Monocerus". Alberto era un conoscitore dell'alchimia e attingeva citazioni dai trattati ermetici. Nella *Tabula smaragdina* si trova il "Figlio" dalla forza prodigiosa, che discende nelle profondità della terra e penetra tutti i solidi. La Vergine è non solo astrologicamente un segno di terra, ma simboleggia la terra (fig. 248), per esempio in Tertulliano e Agostino.

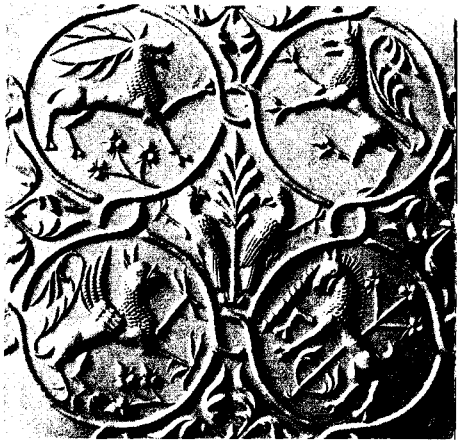


Fig. 246. Mandala composto di quattro medaglioni ornamentali nei quali si vedono cervo, leone, grifone e unicorno
Dalla fabbrica di mattoni del monastero di Sant'Urbano (Lucerna)

Fig. 247. Vergine con Unicorno
Dal Salterio Khludov (bizantino, fine del nono secolo)

Isidoro di Siviglia pone in rilievo l'effetto "perforante" dell'Unicorno.[27] Nella *Tabula* l'incesto tra madre e figlio[28] è solo leggermente velato: può darsi che tutto ciò fosse noto ad Alberto.

Come ho già rilevato, l'Unicorno non ha un solo significato. Esso

può denotare anche il "male". Il *Physiologus Graecus*[29] dice, a proposito dell'Unicorno, che è "un animale dalla corsa veloce, che ha un corno solo, e che nutre malanimo verso gli uomini" (μνησίκακος δὲ ὑπάρχει ἐν ἀνθρῶποις). San Basilio dice a sua volta: "Bada anche tu, uomo, e guardati dall'Unicorno, ossia dal demonio (fig. 249). Perché esso è mal intenzionato verso gli uomini (μνησίκακος τοῖς ἀνθρῶποις) e sagace nel fare il male..." (σοφὸς τοῦ κακοποιῆσαι).

Questi esempi dovrebbero bastare per dimostrare con quale aderenza il simbolismo alchimistico rifletta le metafore della Chiesa. Si noti che anche nelle citazioni ecclesiastiche il simbolo dell'Uni-

Fig. 248. La creazione di Eva come prefigurazione della storia della salvazione, donde la presenza dell'Unicorno
Trésor de sapience (quindicesimo secolo)

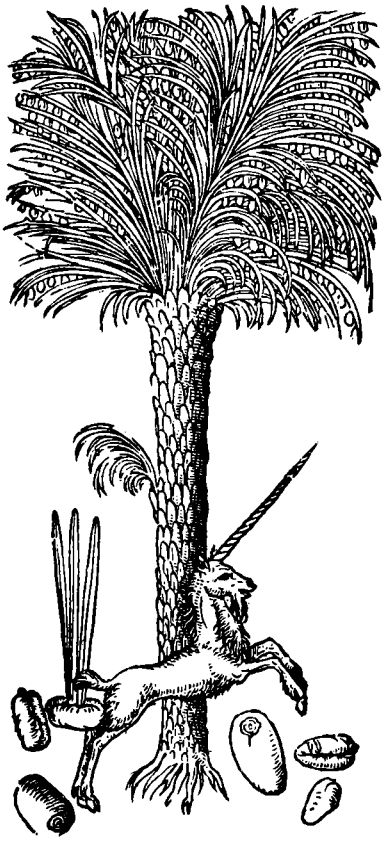


Fig. 249. Unicorno selvaggio
Bock, *Kräuterbuch* (1595)

corno racchiude l'elemento del male (fig. 250). In quanto animale fiabesco originariamente mostruoso, esso possiede una polarità interna, una *coniunctio oppositorum*. Questa circostanza lo rende particolarmente idoneo a esprimere il *monstrum hermaphroditum* dell'alchimia.[30]

c. *L'Unicorno nello gnosticismo*

Anche tra il linguaggio ecclesiastico e il simbolismo gnostico-pagano esiste un nesso. Ippolito parlando della dottrina dei naasseni, dice che il serpente (*naas*) dimora in ogni oggetto e in ogni creatura.

Fig. 250. Uomo selvaggio a cavallo dell'Unicorno
Incisione su rame della serie del *Grösseres Kartenspiel* (1463 circa)

È da esso (νάας) che i templi (νάος) hanno avuto il nome.[30bis] Al serpente è dedicato ogni sacrario, ogni iniziazione (τελετή), ogni mistero. Ciò ricorda direttamente la frase della *Tabula smaragdina*: "Pater omnis telesmi totius mundi est hic" (Questi è il padre del

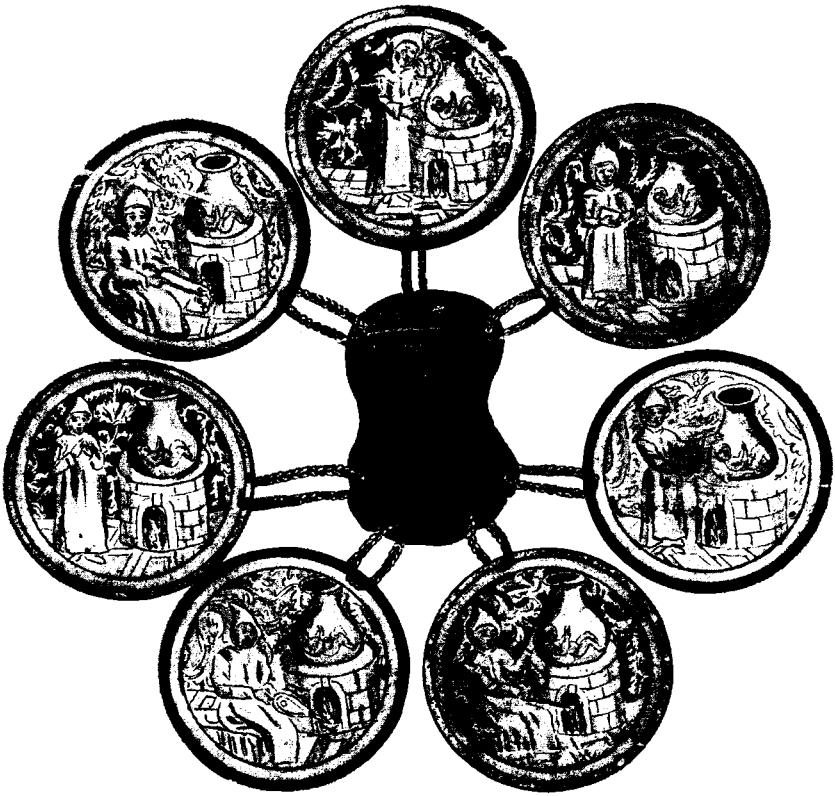


Fig. 251. Le sette fasi del processo alchimistico rappresentate come unità
Ripley Scrowle (1588)

compimento del mondo intero). Τέλος, τελετή e τελεσμός hanno lo stesso significato, e precisamente: compimento, nel senso alchimistico di perfezionamento e maturazione dei *corpora imperfecta* nonché dell'adepto stesso.[31]

Costoro [i naasseni] dicono che il serpente è la sostanza umida, proprio come [diceva] Talete di Mileto [per il quale l'acqua era l'elemento originario], e che nessuno degli esseri in genere, immortale o mortale, animato o inanimato, potrebbe esistere senza di essa.

Questa definizione del serpente concorda con quella del Mercurio alchimistico, che è anch'esso un'acqua, e precisamente l'acqua "di-

Fig. 252. La Castità
Les Triomphes de Pétrarque (sedicesimo secolo)

vina" (ὕδορ θεῖων, *aqua permanens*), l'umidità, l'*humidum radicale* e lo *spiritus vitae* insito non soltanto in tutto ciò che è vivo, ma – come *anima mundi* – anche immanente in tutto ciò che esiste. Continua Ippolito:

> Ad esso [il serpente] sottostanno tutte le cose, ed esso è buono e ha in sé di tutto, come nel corno del toro unicorno (ἐν κέρατι ταύρου μονοκέρωτος). Esso conferisce bellezza e maturità a tutti gli esseri...

Il serpente è dunque, come il corno dell'Unicorno, un alessifarmaco, e il principio che porta a maturità e perfezione tutte le cose. Già conosciamo l'Unicorno come simbolo del Mercurio. Ma quest'ultimo è anche la sostanza di trasmutazione per eccellenza, la quale anche porta a compimento e a maturazione i corpi imperfetti o immaturi. Per questa ragione l'alchimia lo celebra come *salvator* e *servator*. Esso (il serpente) penetra tutto, dice Ippolito, "poiché nasce per così dire da Edem e si scinde in quattro princìpi".[32] È il pensiero fondamentale dell'alchimia che tutto provenga dall'Uno (fig. 251) – "... sicut omnes res fuerunt ab Uno... sic omnes res natae fuerunt ab hac una re", dice la *Tabula* –, che quest'Uno si scinda in quattro elementi (fig. 252), e che a partire da questi quattro si ricomponga in unità. La "prima materia" è chiamata tra altro anche "terra paradisiaca", e Adamo l'avrebbe portata con sé quando venne cacciato dal paradiso. Il *Mercurius philosophorum* si compone di quattro elementi (fig. 214). Nel canto di un mistero citato da Ippolito, Osiride viene designato come il "corno celeste della Luna" (ἐπουράνιον μηνὸς κέρας), e lo stesso essere primordiale è chiamato anche Sophia e Adamo.[33] Queste analogie ci sono già note sotto il loro aspetto alchimistico. Un'altra analogia menzionata a questo proposito è l'"Attis polimorfo": la trasformabilità e multiformità del Mercurio è un concetto base dell'alchimia. Non credo di dovermi addentrare nelle rappresentazioni cristiane accolte in questo sistema pagano; il paragone con le citazioni dei testi cristiani dovrebbe bastare.

d. *Lo scarabeo unicorno*

Una fonte importante per lo studio del simbolismo dell'Unicorno connesso al Mercurio sono i *Hieroglyphica* di Orapollo (cap. 10). Secondo quest'autore, il terzo *genus* dello scarabeo è unicorno

Fig. 252. La Castità
Les Triomphes de Pétrarque (sedicesimo secolo)

vina" (ὕδορ θεῖων, *aqua permanens*), l'umidità, l'*humidum radicale* e lo *spiritus vitae* insito non soltanto in tutto ciò che è vivo, ma – come *anima mundi* – anche immanente in tutto ciò che esiste. Continua Ippolito:

> Ad esso [il serpente] sottostanno tutte le cose, ed esso è buono e ha in sé di tutto, come nel corno del toro unicorno (ἐν κέρατι ταύρου μονοκέρωτος). Esso conferisce bellezza e maturità a tutti gli esseri...

Il serpente è dunque, come il corno dell'Unicorno, un alessifarmaco, e il principio che porta a maturità e perfezione tutte le cose. Già conosciamo l'Unicorno come simbolo del Mercurio. Ma quest'ultimo è anche la sostanza di trasmutazione per eccellenza, la quale anche porta a compimento e a maturazione i corpi imperfetti o immaturi. Per questa ragione l'alchimia lo celebra come *salvator* e *servator*. Esso (il serpente) penetra tutto, dice Ippolito, "poiché nasce per così dire da Edem e si scinde in quattro princìpi".[32] È il pensiero fondamentale dell'alchimia che tutto provenga dall'Uno (fig. 251) – "... sicut omnes res fuerunt ab Uno... sic omnes res natae fuerunt ab hac una re", dice la *Tabula* –, che quest'Uno si scinda in quattro elementi (fig. 252), e che a partire da questi quattro si ricomponga in unità. La "prima materia" è chiamata tra altro anche "terra paradisiaca", e Adamo l'avrebbe portata con sé quando venne cacciato dal paradiso. Il *Mercurius philosophorum* si compone di quattro elementi (fig. 214). Nel canto di un mistero citato da Ippolito, Osiride viene designato come il "corno celeste della Luna" (ἐπουράνιον μηνὸς κέρας), e lo stesso essere primordiale è chiamato anche Sophia e Adamo.[33] Queste analogie ci sono già note sotto il loro aspetto alchimistico. Un'altra analogia menzionata a questo proposito è l'"Attis polimorfo": la trasformabilità e multiformità del Mercurio è un concetto base dell'alchimia. Non credo di dovermi addentrare nelle rappresentazioni cristiane accolte in questo sistema pagano; il paragone con le citazioni dei testi cristiani dovrebbe bastare.

d. *Lo scarabeo unicorno*

Una fonte importante per lo studio del simbolismo dell'Unicorno connesso al Mercurio sono i *Hieroglyphica* di Orapollo (cap. 10). Secondo quest'autore, il terzo *genus* dello scarabeo è unicorno

(μονόκερως) e, in virtù di questa sua forma particolare, esso è sacro a Mercurio, come l'ibis. Orapollo dice inoltre che lo scarabeo è un μονογενής (unigenito), in quanto è un αὐτογενὲς ζῶον (un essere nato da sé stesso). In Paracelso la "prima materia" è un *increatum* e, in tutta l'alchimia, essa è, nella forma del Mercurio, del *serpens* o del *draco*, bisessuale, e feconda e genera sé stessa (fig. 253). L'*unicus filius* è il *filius philosophorum*, cioè la pietra. Secondo il testo di un papiro, anche lo scarabeo subisce la stessa sorte del drago, lo smembramento, la *separatio elementorum*: "L'insetto solare, il dominatore alato che si trovava in cielo all'altezza di mezzogiorno, fu decapitato, smembrato." [34] Ricorderò a questo proposito la sesta parabola dello *Splendor solis*,[35] dove la *separatio* è rappresentata da un cadavere smembrato. Dice il testo accompagnatorio:

> Rosinus [36] dice che vorrebbe esprimersi attraverso la visione che ha avuto d'un uomo che era morto, e che pure era completamente bianco nel corpo, come sale, e le sue membra erano separate, e il suo capo era di oro fino, ma staccato dal corpo...[37]

Il capo d'oro richiama il capo di Osiride che in un papiro greco viene caratterizzato con ἀκέφαλος (senza testa).[38] E gli alchimisti greci si autodefinivano anche "figli della testa d'oro".[39]

Nella letteratura alchimistica lo scarabeo è raramente citato. Tra i testi antichi lo si trova nel *Consilium coniugii*: "Nulla aqua fit quelles (elisir), nisi illa que fit de scarabeis aquae nostrae." [40] L'*aqua nostra* non è altro che l'*aqua divina*, e cioè il Mercurio.

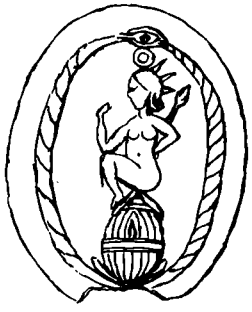


Fig. 253. Arpocrate racchiuso da un Ouroboros
Gemma gnostica

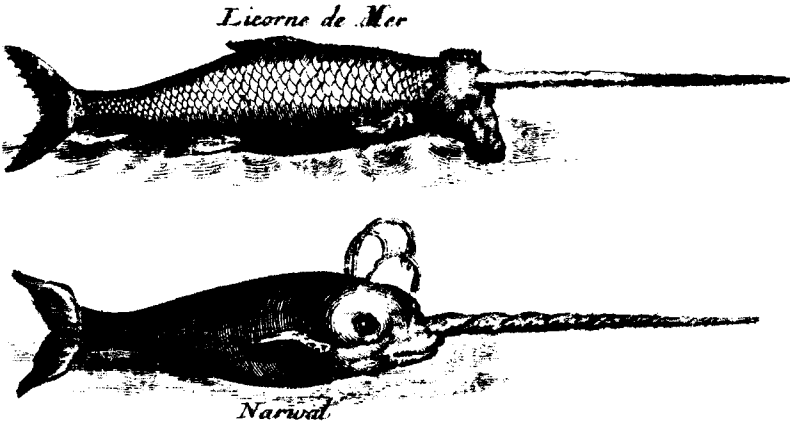


Fig. 254. Il cosiddetto unicorno marino (monodonte, monoceronte), la cui zanna servì da modello alle antiche raffigurazioni dell'Unicorno Pommet, *Histoire générale des drogues* (1694)

e. *L'Unicorno nei Veda*

Le tracce precristiane dell'Unicorno portano a Oriente.[41] Lo incontriamo già negli Inni dell'*Atharvavéda*, 3. 7, in un "Incantesimo contro lo kshetriya, malattia ereditaria":

1. Sulla testa dell'agile antilope cresce un rimedio! Essa ha scacciato lo kshetriya in tutte le direzioni per mezzo del corno.
2. L'antilope è corsa dietro di te a quattro zampe. O corno, libera lo kshetriya che s'è attaccato al suo cuore!
3. (Il corno) che scintilla laggiù come un tetto a quattro ali (spioventi) e con il quale noi scacceremo ogni kshetriya dalle tue membra.[42]

Un Unicorno, anche se non viene mai chiamato così, sembra essere stato il pesce di Manu (fig. 254). Sempre si parla del suo corno, e non di corna. Secondo la leggenda riferita dal *Śatapatha Brāhmana*,[43] Manu tirò su un pesce che, diventando sempre più grosso, lo rimorchiò attraverso il diluvio fino alla terraferma. Manu aveva legato la sua imbarcazione al corno del pesce.[44] Il pesce è un'incarnazione di Viṣṇu (fig. 255). Manu significa uomo, essere umano,[45] e la sua figura corrisponde sotto molti aspetti all'"Ανθρωπος ellenistico. È il padre dell'umanità e discende direttamente dalla di-

Fig. 255. Viṣṇu nella sua incarnazione in forma di pesce
Miniatura indiana (diciottesimo secolo)

vinità (da Svayambhū, "colui che esiste di per sé stesso", ossia Brahmā). È un uomo-dio, assimilato a Prajapati, il signore di tutte le creature, nonché a Brahmā stesso, l'anima suprema. Nel *Ṛg-veda*, egli è chiamato "Padre Manu" e si dice che con sua figlia abbia generato l'umanità. È il fondatore dell'ordine sociale e morale,[46] il primo sacrificatore e il primo sacerdote.[47] Ha trasmesso agli uomini la

dottrina delle *Upaniṣad*.[48] Fatto particolarmente interessante, discende altresì dall'androgino Viraj. Lo *Śatapatha Brāhmaṇa* lo associa a un toro, al quale spetta il compito di annientare gli Asuras e i Rakshas (demoni ostili agli dèi).[49] Infine, Manu è anche un padre della medicina.[50] Secondo la tradizione buddhista, è il Signore dell'età dell'oro.[51] Il corno, dunque, è qui connesso con una figura che, sia per il nome sia per la natura, ha strettissima affinità con l'Anthropos.

Il motivo della vergine dall'unicorno si trova nel *Rāmāyana* e nel *Mahābhārata*, 3. 110-113. Un eremita, il cui nome è Rishyashringa (corno di gazzella), figlio di Vibhandaka o Ekasringa (Unicorno), vien fatto uscire dalla solitudine dalla figlia del re, Śanta, che lo sposa; oppure, secondo un'altra versione, è sedotto da un'etera, perché soltanto così può essere interrotta la terribile siccità che funestava il paese.[52]

f. *L'Unicorno in Persia*

Una descrizione significativa dell'Unicorno si trova nel *Bundahishn* (cap. 19):[53]

Dell'asino a tre gambe si dice che sta nel mezzo del vasto oceano, e che i suoi piedi son tre, sei gli occhi, nove le bocche, due le orecchie e uno il corno, che il suo corpo è bianco, il suo cibo spirituale, e che è giusto. E due dei suoi sei occhi sono al posto degli occhi, due in cima alla testa e due sulla gobba; con quei sei occhi così acuti, trionfa e distrugge. Delle sue nove bocche, tre sono nella testa, tre sulla gobba e tre nella parte interna dei fianchi; e ogni bocca è pressappoco grande come una casetta, e l'asino stesso è grande come il monte Alvand. Ciascuno dei tre piedi, quand'è posato al suolo, è come un gregge di mille pecore che riposino insieme; e la circonferenza di ogni pasturale è così grande che mille uomini con mille cavalli possono passarvi dentro. Quanto alle due orecchie, potrebbero avviluppare Mazendaran. Il corno unico è simile all'oro, è cavo, e mille ramificazioni son cresciute su di esso, grandi e piccine, certe adatte a un cammello, altre a un cavallo, a un bue o a un asino. Con questo corno esso vincerà e dissiperà tutta la vile corruzione dovuta agli sforzi di nocive creature.

Quando quest'asino bagnerà la testa nell'oceano, le sue orecchie semineranno il terrore e tutta l'acqua del vasto oceano fremerà agitata, e la riva di Ganavad tremerà. Quando emetterà un grido, tutte le creature acquatiche femmine, le creature di Ahura Mazdā, rimarranno gravide; e

tutte le creature acquatiche nocive gravide, udendo quel grido, abortiranno. Quando urinerà nell'oceano, tutta l'acqua del mare che è nelle sette regioni della terra sarà purificata – appunto per questo tutti gli asini che entrano in acqua urinano nell'acqua – così com'è detto: "O asino a tre zampe! Se tu non fossi stato creato per l'acqua, tutta l'acqua del mare sarebbe perita per la contaminazione apportata dal veleno dello spirito del male nella sua acqua, con la morte delle creature di Aura Mazdā.

Tistar si impadronisce più completamente dell'acqua dell'oceano con l'aiuto dell'asino a tre zampe. Dell'ambra grigia si dice anche che è lo sterco dell'asino a tre zampe; perché, se c'è molto cibo spirituale, allora anche l'umidità del nutrimento liquido, attraverso le vene che appartengono al corpo, finisce nell'urina, e lo sterco è espulso.

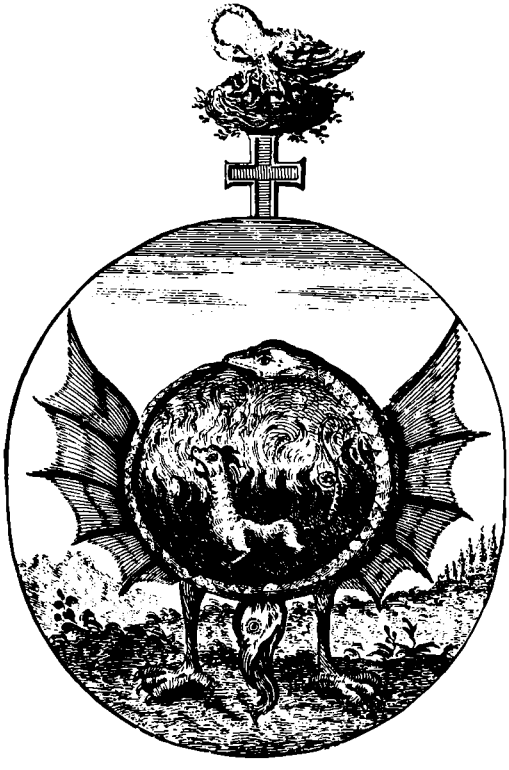


Fig. 256. Mostro favoloso, contenente la *massa confusa* da cui sorge il pellicano (simbolo di Cristo e del Lapis)
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752)

Il mostro è evidentemente associato al numero tre. Per il suo aspetto d'asino esso ricorda l'ònagro indiano di Ctesia, ma in quanto essere cosmologico fa pensare alle personificazioni mostruose della "prima materia" (fig. 256) che si trovano negli alchimisti arabi. Nel Libro di Ostane, per esempio, si trova un mostro di questo genere, con ali di avvoltoio, testa di elefante e coda di drago, il quale dà agli adepti le chiavi della casa del tesoro.[54] L'asino sta nell'oceano come l'albero Gôkard che cresce nell'oceano, dal limo profondo.[55] Di quest'albero il *Bundahishn* dice:[56]

Esso è necessario come produttore del rinnovamento dell'universo, perché da ciò derivano la sua immortalità... Alcuni dicono che è il vero rimedio; altri, il rimedio energico; altri, la panacea.

L'asino e l'albero [57] sono palesemente affini; e ciò in virtù del fatto che rappresentano entrambi la forza della vita, della procreazione e della guarigione. È un'autentica equazione primitiva: tutti e due sono o possiedono il "mana". Anche gli alchimisti arabi ricavano la loro "prima materia" da un albero che cresce a Occidente. Nel Libro di Abū l-Qāšim si legge:[58]

La materia prima che è necessaria alla formazione dell'Elisir è tratta da un unico albero che cresce nei paesi d'Occidente... E quest'albero spunta sulla superficie dell'oceano come le piante spuntano sulla superficie della terra. Chiunque mangi i suoi frutti è obbedito da uomini e spiriti; è l'albero di cui Adamo (che la pace sia con lui!) non doveva mangiare i frutti; quando li mangiò, la sua forma angelica si trasformò in forma umana. *E quest'albero può assumere la forma di qualunque animale.*

Il mostro e l'albero rappresentano entrambi il φάρμακον ἀθανασίας, l'elisir, l'alessifarmaco, la panacea. La facoltà che ha l'albero di trasformarsi in qualsiasi essere vivente è attribuita anche al Mercurio, il quale può assumere qualsiasi forma (fig. 257).

L'asino è un *daemon triunus*, una trinità ctonia che l'alchimia latina rappresenta come un mostro tricefalo e identifica con il Mercurio, il Sale e lo Zolfo.[59] Menziono solo di sfuggita le antiche dicerie sull'adorazione dell'asino nel tempio di Gerusalemme e il graffito del Palatino, che è una raffigurazione satirica del Crocifisso.[60] E accenno soltanto al significato saturnino di Yahwèh e Ialdabaoth in quanto demiurgi, ciò che avvicina queste figure alla "prima materia", saturnina a sua volta.

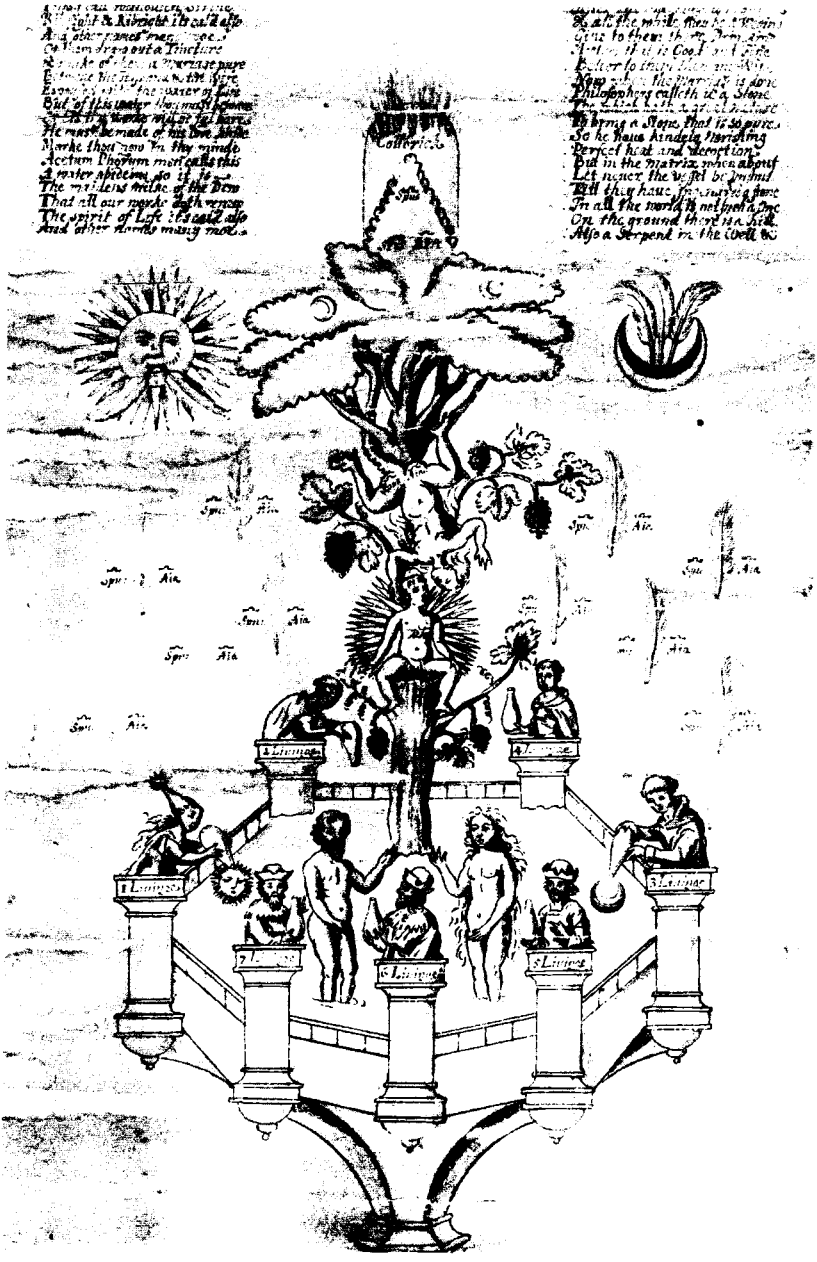


Fig. 257. Le trasmutazioni del Mercurio durante il processo. La Melusina (Lilith) sull'albero è la Sapientia
Ripley Scrowle (1588)

g. L'Unicorno nella tradizione ebraica

Il *Talmud* [61] racconta come l'Unicorno sfuggì al diluvio universale: era attaccato esternamente all'arca perché, a causa delle sue dimensioni gigantesche, non poteva essere accolto all'interno. Allo stesso modo sopravvisse al diluvio Og, re di Basan. Ecco il passo del *Talmud*:

È facile a coloro che dicono che il diluvio non si abbatté sulla terra d'Israele spiegare come sia sopravvissuto l'Unicorno; ma come sopravvisse secondo quanti affermano che il diluvio si abbatté anche sulla terra d'Israele? R. Jannaj rispose: "Hanno preso i piccoli nell'arca." Ma Rabba b. Bar Hana raccontava di aver visto un giovane Unicorno, grande come il monte Tabor; il monte Tabor misura quaranta parasanghe, e la circonferenza del suo collo era di tre parasanghe, e la dimensione della sua testa di una parasanga e mezza, e quand'esso evacuò, il suo sterco ostruì il Giordano.[62] R. Johanan rispose: "Nell'arca fu accolta solo la sua testa." – "Il Maestro però ha detto che la sua testa misurava una parasanga e mezza." – "Allora forse nell'arca fu accolta la punta del naso." – "Ma quando l'arca si levò sui flutti?" – Res Laqis ribatté: "Legarono all'arca le sue corna." – "Ma se R. Hisda dice che essi avevano peccato col caldo e che dal caldo furono puniti?" [63] – "E come, a tuo parere, si salvò l'arca stessa?" [64] "E inoltre dove si trovava Og, Re di Basan? [65] Forse avvenne un miracolo, e (l'acqua) attorno all'arca rimase fredda."

Una versione analoga a questo racconto si trova nella raccolta di midrāsh intitolata *Pirke R. Eliezer*,[66] secondo la quale Og viaggiò all'esterno dell'arca aggrappato a un piolo (cap. 23).

Il "Targum dello Pseudo-Yonatan", commentando Genesi, 14. 13, dice che Og si teneva sul tetto dell'arca.[67] Secondo una leggenda talmudica,[68] Og discendeva da uno degli angeli caduti menzionati in Genesi 6, i quali si unirono alle figlie degli uomini:

Bada che Sihon e Og erano fratelli, perché il Maestro disse: "Sihon e Og erano figli di Ahijah, figlio di Samhazai." [69] Il commento Rashī a questo proposito afferma che Sihon e Og erano figli di Ahijah, "il quale discendeva da Shemhazai e Azael, i due angeli che al tempo di Enoch scesero sulla terra".

Le dimensioni gigantesche di Og sono descritte in vari passi del *Talmud*; le più "colossali" sono probabilmente quelle descritte dal "Trattato Nidda":[70]

Abba Saul, o, secondo altri R. Johanan, disse: "Ero becchino. Una volta inseguendo un capriolo, finii nel femore di un morto; per tre parasanghe gli corsi dietro, ma non raggiunsi il capriolo, né arrivai all'estremità del femore. Quando tornai, mi dissero: 'Era quello di Og, Re di Basan.' "

Non è escluso che tra Og e l'Unicorno esista un rapporto stretto: entrambi sfuggono al diluvio, essendo in qualche modo aggrappati all'esterno dell'arca; entrambi son giganteschi. Abbiamo poi visto che l'Unicorno è paragonato al monte Tabor e che anche Og è associato a una montagna: egli sradicò una montagna per scaraventarla sull'accampamento degli Israeliti.[71] In un midrāsh[72] il parallelo si spinge ancor oltre: l'Unicorno è un monte e viene minacciato da un leone; ora, nella storia precedentemente citata, Og è ucciso da Mosè, "servo di Yahwèh", che nell'Antico Testamento è così spesso paragonato a un leone. Il midrāsh dice:

Disse R. Huna bar Idi: "Ai tempi in cui David custodiva ancora i greggi, andò e trovò l'Unicorno (*re'em*) che dormiva nel deserto, e pensando che fosse un monte, vi salì sopra e vi pascolò (il gregge). Allora l'Unicorno si scosse e si alzò. E Davide lo cavalcò e arrivò fino al cielo. In quell'ora Davide parlò (a Dio): "Se mi fai scendere da quest'Unicorno, ti costruirò un tempio di cento cubiti, come il corno dell'Unicorno."... Cosa fece il Santissimo, che sempre sia lodato, per lui? Fece venire un leone, e quando l'Unicorno vide il leone, ne ebbe paura, si accovacciò davanti al leone, che è il suo re, e Davide scese a terra. Ma quando Davide vide il leone, ne ebbe paura. Perciò è detto: "Liberami dalle fauci del leone, così come mi hai esaudito (liberato) dalle corna del bufalo."

Un altro midrāsh[73] mostra l'Unicorno – che qui è chiamato esplicitamente "unicorno" (*ha-unicorius*) e non *re'em* – in lotta contro il leone. Dice il passo:

E nel nostro paese esiste anche l'Unicorno (*ha-unicorius*) che ha un grande corno sulla fronte. E vi sono anche molti leoni. E quando un Unicorno vede un leone, lo trascina in prossimità di un albero e vuole abbattere il leone. Ma il leone cambia posto e l'Unicorno colpisce con il suo corno l'albero, e il suo corno si configge così profondamente nell'albero che l'Unicorno non può più estrarlo, e allora il leone viene e lo uccide, e qualche volta accade il contrario.

Nelle *Nozze chimiche* come nello stemma d'Inghilterra, leone e Unicorno son posti l'uno accanto all'altro (fig. 258): nell'alchimia sono entrambi simboli del Mercurio, come per la Chiesa sono *alle-*

Fig. 258. Unicorno e leone
Dalla serie "La Dame à la Licorne" (quindicesimo secolo). La serie rappresenta i cinque sensi

goriae Christi. Leone e Unicorno esprimono la tensione esistente fra i contrari all'interno del Mercurio. Il leone, nella sua qualità di animale pericoloso, è affine al drago. Il drago deve essere ucciso: al leone vengono tagliate almeno le zampe. Anche l'Unicorno dev'essere domato: in quanto mostro, ha però un valore simbolico più alto e il suo carattere è più spirituale di quello del leone. Ma come mostra Ripley, quest'ultimo può qualche volta prendere il posto dell'Unicorno. I due esseri giganteschi, Og e l'Unicorno, ricordano in

Abba Saul, o, secondo altri R. Johanan, disse: "Ero becchino. Una volta inseguendo un capriolo, finii nel femore di un morto; per tre parasanghe gli corsi dietro, ma non raggiunsi il capriolo, né arrivai all'estremità del femore. Quando tornai, mi dissero: 'Era quello di Og, Re di Basan.' "

Non è escluso che tra Og e l'Unicorno esista un rapporto stretto: entrambi sfuggono al diluvio, essendo in qualche modo aggrappati all'esterno dell'arca; entrambi son giganteschi. Abbiamo poi visto che l'Unicorno è paragonato al monte Tabor e che anche Og è associato a una montagna: egli sradicò una montagna per scaraventarla sull'accampamento degli Israeliti.[71] In un midrāsh[72] il parallelo si spinge ancor oltre: l'Unicorno è un monte e viene minacciato da un leone; ora, nella storia precedentemente citata, Og è ucciso da Mosè, "servo di Yahwèh", che nell'Antico Testamento è così spesso paragonato a un leone. Il midrāsh dice:

Disse R. Huna bar Idi: "Ai tempi in cui David custodiva ancora i greggi, andò e trovò l'Unicorno (*re'em*) che dormiva nel deserto, e pensando che fosse un monte, vi salì sopra e vi pascolò (il gregge). Allora l'Unicorno si scosse e si alzò. E Davide lo cavalcò e arrivò fino al cielo. In quell'ora Davide parlò (a Dio): "Se mi fai scendere da quest'Unicorno, ti costruirò un tempio di cento cubiti, come il corno dell'Unicorno."... Cosa fece il Santissimo, che sempre sia lodato, per lui? Fece venire un leone, e quando l'Unicorno vide il leone, ne ebbe paura, si accovacciò davanti al leone, che è il suo re, e Davide scese a terra. Ma quando Davide vide il leone, ne ebbe paura. Perciò è detto: "Liberami dalle fauci del leone, così come mi hai esaudito (liberato) dalle corna del bufalo."

Un altro midrāsh[73] mostra l'Unicorno – che qui è chiamato esplicitamente "unicorno" (*ha-unicorius*) e non *re'em* – in lotta contro il leone. Dice il passo:

E nel nostro paese esiste anche l'Unicorno (*ha-unicorius*) che ha un grande corno sulla fronte. E vi sono anche molti leoni. E quando un Unicorno vede un leone, lo trascina in prossimità di un albero e vuole abbattere il leone. Ma il leone cambia posto e l'Unicorno colpisce con il suo corno l'albero, e il suo corno si configge così profondamente nell'albero che l'Unicorno non può più estrarlo, e allora il leone viene e lo uccide, e qualche volta accade il contrario.

Nelle *Nozze chimiche* come nello stemma d'Inghilterra, leone e Unicorno son posti l'uno accanto all'altro (fig. 258): nell'alchimia sono entrambi simboli del Mercurio, come per la Chiesa sono *alle-*

Fig. 258. Unicorno e leone
Dalla serie "La Dame à la Licorne" (quindicesimo secolo). La serie rappresenta i cinque sensi

goriae Christi. Leone e Unicorno esprimono la tensione esistente fra i contrari all'interno del Mercurio. Il leone, nella sua qualità di animale pericoloso, è affine al drago. Il drago deve essere ucciso: al leone vengono tagliate almeno le zampe. Anche l'Unicorno dev'essere domato: in quanto mostro, ha però un valore simbolico più alto e il suo carattere è più spirituale di quello del leone. Ma come mostra Ripley, quest'ultimo può qualche volta prendere il posto dell'Unicorno. I due esseri giganteschi, Og e l'Unicorno, ricordano in

certo qual modo anche Behemoth e il Leviatano, le due forme nelle quali si manifesta Yahwèh. Al pari di questi ultimi, anche Og e l'Unicorno sono personificazioni di forze demoniche della natura, come l'asino unicorno del *Bundahishn*. La potenza della divinità si palesa non solo nello spirito, ma anche nell'animalità selvaggia della natura all'interno e all'esterno dell'uomo. La divinità è ambivalente finché l'uomo si situa nel contesto della natura. L'interpretazione univoca di Dio come *summum bonum* è chiaramente contro natura: donde il paganesimo segreto dell'alchimia espresso dall'ambivalente Mercurio. In contrasto con tale ambivalenza, l'androginia di Cristo è concepita come esclusivamente spirituale e simbolica: al di là, dunque, del rapporto con la natura. Ma l'esistenza stessa di un opposto, del "Signore di questo mondo", tradisce la polarità della divinità diventata manifesta nel Figlio, polarità che si esprime nell'androginia di quest'ultimo.

h. *L'Unicorno in Cina*

L'Unicorno appare anche in Cina. Secondo il *Li-Ki*, esistono quattro animali benevoli o spirituali: e precisamente l'Unicorno (*k'i-lin*),[74] la fenice, la tartaruga e il drago. Tra i quadrupedi, l'Unicorno è l'animale più importante. Ha il corpo di un capriolo, coda di bue, zoccoli di cavallo. Sul dorso ha cinque colori diversi, e il ventre è giallo. È ben disposto verso gli altri animali. Esso fa la sua comparsa, si dice, alla nascita di buoni imperatori o di grandi saggi. Se viene ferito, ciò ha significato nefasto. La sua prima comparsa avvenne nel giardino dell'Imperatore Giallo. Più tardi, due Unicorni vissero a P'ing-yang, capitale dell'imperatore Yao. Un Unicorno apparve alla madre di Confucio, quand'essa era incinta di lui (fig. 259). Prima della morte di Confucio apparve, come presagio, quando un carrettiere ferì un Unicorno (fig. 260). È degno di nota il fatto che l'Unicorno maschile si chiami *k'i*, quello femminile *lin*: l'unione dei due caratteri (*k'i-lin*) designa il genere in quanto tale.[75] E ciò conferisce all'Unicorno una certa androginia. Il rapporto tra l'Unicorno da un lato e la fenice e il drago dall'altro si ritrova anche nell'alchimia, dove il drago rappresenta la forma inferiore del Mercurio; la fenice, la forma superiore.

Come ho già ricordato varie volte, il corno del rinoceronte è un

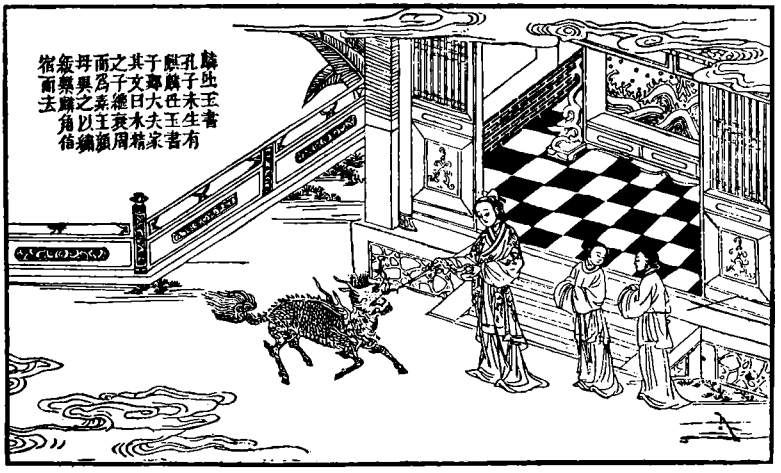


Fig. 259. Il k'i-lin annuncia la nascita di Confucio. *Un k'i-lin sputa una tavoletta di giada.* Quando K'ung-tse non era ancora nato, un k'i-lin entrò nella casa del governatore di Tsou e sputò una tavoletta di giada, in cui era scritto: "Il figlio del cristallo di rocca [letteralmente: dell'essenza dell'acqua] perpetuerà il regno ormai decaduto dei Chou e sarà Re senza insegne reali." La madre Yen se ne meravigliò e legò un nastro ricamato intorno al corno del k'i-lin. Quest'ultimo restò due notti e poi se ne andò
Da un'opera cinese illustrata, *Sheng Chi T'u* (Vita di Confucio) (diciottesimo secolo circa)

alessifarmaco, un contravveleno; per questa ragione, ancora ai nostri giorni, sulla costa orientale dell'Africa è uno degli articoli favoriti del commercio con la Cina, dove viene usato per fabbricare calici che neutralizzano il veleno. Il *Physiologus Graecus* (p. 321) narra che quando un serpente ha avvelenato l'acqua dell'abbeveratoio, gli altri animali, accortisi del veleno, aspettano che sia sceso nell'acqua un Unicorno, "poiché con il suo corno esso simboleggia la croce" (σταυρὸν ἐκτυπώσας τῷ κέρατι αὐτοῦ) e perché, bevendo, fa svanire l'efficacia del veleno.

i. *Il calice d'Unicorno*

Il calice che guarisce non è senza rapporto con il "calice della salvezza", cioè col calice eucaristico, nonché con il calice utilizzato per gli oracoli. Migne racconta che il cardinale Torquemada aveva sem-

Fig. 260. Il k'i-lin annuncia la morte di Confucio. *La cattura di un k'i-lin durante una caccia invernale nelle regioni occidentali.* Nel quattordicesimo anno (di governo) del duca Ai di Lu (481 a. C.), durante una caccia invernale nelle regioni occidentali fu catturato un k'i-lin. K'ung-tse ne rimase colpito e smise di scrivere il *Ch'un-ts'iu*. Il *K'ung-ts'ung-tse* (raccolta di racconti su Confucio) dice: La stirpe dei Shu-sun (famiglia nobile di Lu), facendo bruciare della sterpaglia, catturò un k'i-lin. Nessuno lo riconobbe. Lo gettarono al crocicchio di Wu-fu. (Il discepolo) Jan-yu lo riferì e disse: "Un corpo di cervo con un corno di carne, non è un mostro celeste di malaugurio?" K'ung-tse si recò sul posto a guardarlo. Pianse e disse: "È un k'i-lin! Il k'i-lin, animale benevolo, appare e muore. Il mio Tao è esaurito!"
Dalla stessa opera cinese illustrata

pre sul suo tavolo un calice d'Unicorno: "La corne de licorne préserve des sortilèges" [76] (figg. 261 e 262). "Corno celeste della Luna" era chiamato dai Greci Gerione "dal triplice corpo". Ma Gerione è anche il "Giordano",[77] l'"essere ermafrodito presente in tutte le creature", colui che "ha fatto tutte le cose", come dice Ippolito riassumendo la dottrina naassenica. E nello stesso contesto egli ricorda il calice di Giuseppe e di Anacreonte:

Ma il passo "Nulla fu creato senza di lui" [78] si riferisce al mondo delle forme, perché questo fu creato senza il suo aiuto dal terzo e dal quarto [elementi della quaternità]. Perché questo è... il calice, dal quale il Re bevendo trae i suoi oracoli.[79] Anche i Greci alludevano a questo mistero con i versi anacreontici:

Il calice mi dice
In muto linguaggio
Ciò ch'io devo divenire.

Ciò bastava perché fosse riconosciuto dagli uomini il calice di Anacreonte, che svela senza parole il mistero ineffabile. Perché senza parole è, dicono, il calice di Anacreonte; ma Anacreonte afferma che il calice gli dice in linguaggio muto ciò ch'egli deve divenire, ossia spirituale e non carnale, se vuol intendere il segreto celato nel silenzio. E [questo mistero] è l'acqua che Gesù, durante quelle belle feste nuziali, trasformò in vino. È questo, dicono, il vero e proprio inizio dei miracoli che Gesù compì a Cana in Galilea, ed è così che rivelò il regno dei cieli. Questo [inizio] è il regno dei cieli, che è il tesoro che giace in noi, come un lievito nascosto in tre misure di farina.[80]

Come abbiamo già appreso, il "corno della luna" ha un rapporto strettissimo con l'Unicorno. Qui l'espressione denota, oltre al Γηρυόνης τρισώματος [81] (Gerione dal triplice corpo) e al Giordano, l'uomo ermafrodito, che è identico al Logos di Giovanni. Il "terzo e il quarto" sono acqua e terra. Secondo la concezione alchimistica, questi due elementi formano, nella storta, storta che Ippolito paragona a un calice (κόνδυ), la metà inferiore del mondo. È questo il calice divinatorio di Giuseppe e Anacreonte. Dei due elementi citati,

Fig. 261. Papa con Unicorno come simbolo dello Spirito Santo
Scaliger, *Explanatio imaginum* (1570); confutazione di Paracelso, *Ein Auslegung der figuren so zu Nürenberg gefunden seind worden*

Fig. 262. L'Unicorno lunare
Rovescio di una medaglia di Antonio Pisano (1499)

l'acqua rappresenta il contenuto, la terra invece il recipiente, cioè il calice stesso. Il contenuto è l'acqua che Gesù ha trasformato in vino, e che è rappresentata anche dal Giordano. Quest'ultimo designa il Logos, ciò che chiarisce l'analogia col calice della comunione. Il suo contenuto è datore di vita e di salute, come il calice nel quarto Libro di Esdra, 14. 39 sg.:[82]

Allora apersi la bocca, ed ecco che mi fu offerto un calice colmo, colmo come d'un'acqua che avesse però il colore del fuoco. Lo presi e bevvi; e quando ebbi bevuto,

al mio cuore fluì intelligenza,
il mio petto si gonfiò di saggezza,
la mia anima conservò il ricordo.

Il mistero del calice è altresì quello del corno, il quale a sua volta è l'essenza dell'Unicorno, che significa forza, salute e vita (fig. 263). È noto che gli alchimisti attribuivano queste stesse qualità alla loro pietra, descritta come *carbunculus*.[83] Secondo la leggenda, la pietra

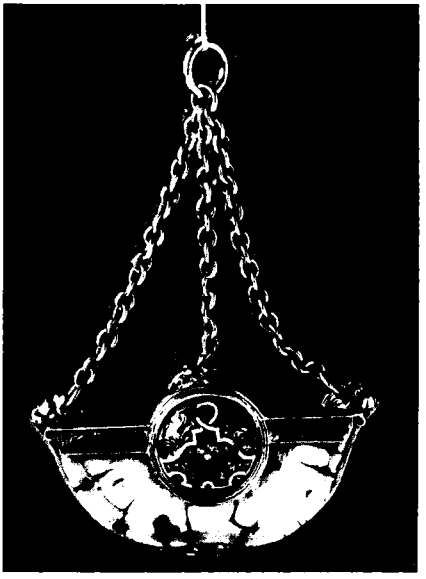


Fig. 263. *The Campion Pendant* (veduta frontale), fatto di corno di narvalo incastonato in oro smaltato
Dal retro si vede che parti del corno sono state raschiate per scopi terapeutici

si trova sotto il corno dell'Unicorno, come ci riferisce Wolfram von Eschenbach:[84]

ein tier monîcirus:
daz erkénnt der megede rein' sô grôz
daz es slaéfert ûf der megede schôz,
wir gewúnnen's tieres herzen
über des küneges smerzen.
wir nâmen den karfunkelstein
ûf des selben tieres hirnbein,
der da wéhset under sîme horne.

[C'è un animale chiamato monicirus:
Esso stima talmente le pulzelle rimaste pure
Che si addormenta nel loro grembo.
Ci procurammo il cuore di quest'animale
E lo posammo sulla ferita del re.
Dallo stesso animale, dall'osso frontale,
Prendemmo la pietra di carbuncolo
Che cresce di sotto il suo corno.]

Fig. 264. Unicorno nel mandala con l'albero di vita
La "Caccia all'Unicorno", dal castello di Verteuil (fine quindicesimo secolo)

Fig. 265. L'Unicorno e la sua immagine riflessa, a illustrazione del motto: "De moy je m'épouvante"
Boschius, *Symbolographia* (1702)

Il corno, in quanto segno di forza e potenza,[85] ha carattere maschile; è però contemporaneamente anche un calice che, in quanto recipiente, ha significato femminile. Si tratta dunque di un "simbolo unificatore" [86] che esprime la polarità dell'archetipo (fig. 264).

Questi accenni al simbolismo dell'Unicorno non vogliono offrire altro che uno squarcio, un esempio, dei rapporti strettamente intrecciati e confusi tra filosofia naturale pagana, gnosticismo, alchimia e tradizione ecclesiastica: quest'ultima ha esercitato a sua volta un profondissimo influsso sulla visione del mondo dell'alchimia medievale. Spero che quest'esempio abbia chiarito al lettore fino a che punto l'alchimia sia stata un movimento religioso-filosofico o "mistico", culminato nella *Weltanschauung* religiosa di Goethe, così come ci appare nel *Faust*.

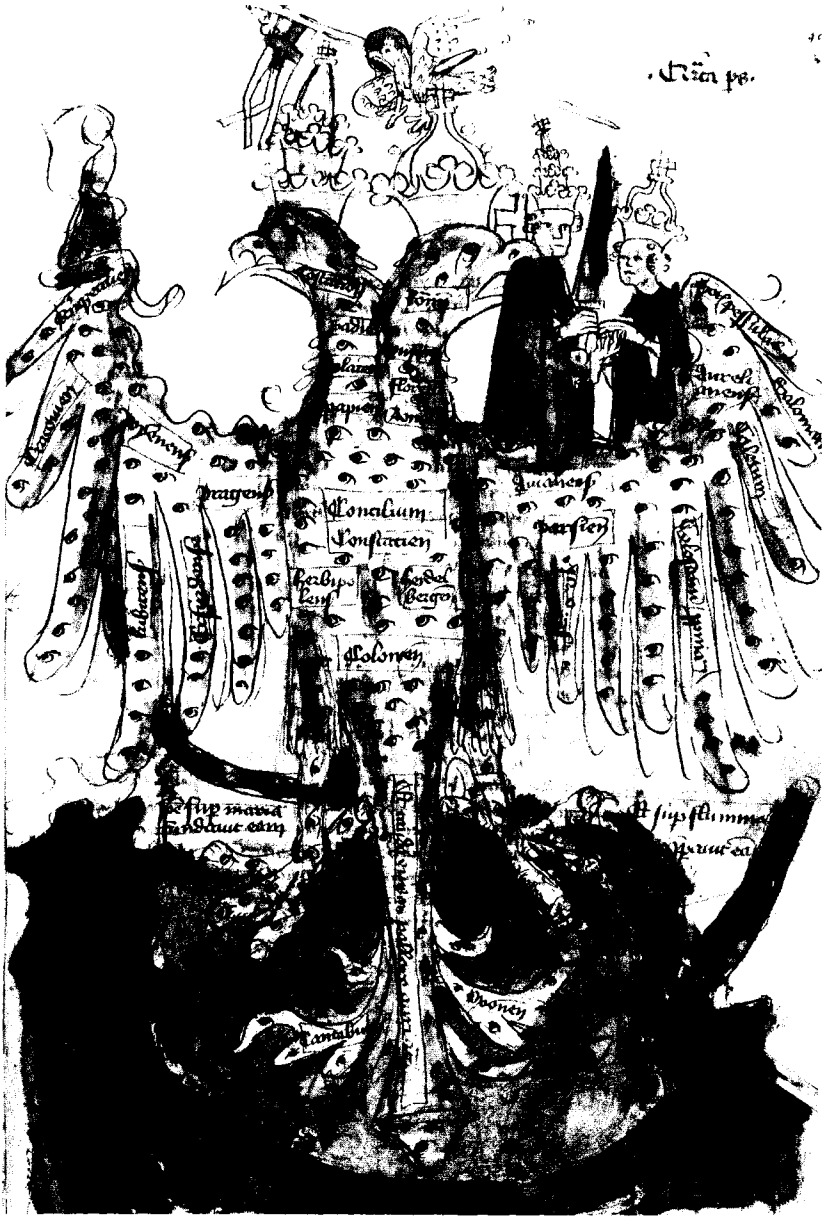


Fig. 266. Aquila bicipite con corona papale e corona imperiale, come simbolo del regno dei due mondi. L'aquila è coperta d'occhi (illuminazione)
(Vaticano, quindicesimo secolo)

Note

[1] Abū l-Qāšim (*Kitāb al-'ilm*, p. 24): "E questa materia prima si trova in una montagna contenente un'immensa raccolta di cose create. Ogni sorta di conoscenza che si trova nel mondo è in questa montagna. Non esiste conoscenza, comprensione, sogno, pensiero, sagacità, opinione, deliberazione, saggezza, filosofia, geometria, governo, potere, coraggio, merito, contentezza, pazienza, disciplina, bellezza, ingenuità, viaggio, ortodossia, condotta, precisione, crescita, comando, dominio, regno, visirato, autorità di consigliere, commercio, che non sia presente in essa. E non esiste odio, malevolenza, frode, infamia, inganno, tirannia, oppressione, perversità, ignoranza, stupidità, bassezza, violenza, gaiezza, canto, divertimento, di flauto, di lira, di matrimonio, di scherzo, di armi, di guerra, di sangue, d'assassinio, che non sia presente in essa."

[2] *Ibid.*, p. 22.

[3] Paracelso, *Sämtliche Werke* cit., vol. 13, p. 402.

[4] Abū l-Qāšim, *op. cit.*, p.23.

[5] "Cum igitur spiritus ille aquarum supracoelestium in cerebro sedem et locum acquisierit..." (Steebus, *Coelum sephiroticum Hebraeorum*, 1679, p. 117). La "pietra che non è pietra" è il λίθος ἐγκέφαλος (Berthelot, 1887-88, I. 3. 1) e l'ἀλαβάστρινος ἐγκέφαλος (*ibid.*, I. 4. 1); mentre Zosimo definisce la sostanza disprezzata e pur preziosa ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον (non data e data da Dio) (*ibid.*, III. 2. 1). "Accipe cerebrum eius" dice la citazione di Ermete che si trova nel *Rosarium*, in *Artis auriferae*, vol. 2, p. 264. L'"os occiput" viene utilizzato durante l'opera, perché "cerebrum est mansio partis divinae" (*Liber quartorum*, in *Theatrum chemicum*, vol. 5, p. 124). L'"occiput" è il "vas cerebri" (*ibid.*, p. 148; vedi figg. 75 e 135). Il cervello è "sedes animalis rationalis... Nam est Triangulus compositione, et est propinquius omnibus membris corporis, ad similitudinem simplicis" (*ibid.*, p. 127). È l'organo più vicino alla semplicità dell'anima, e funge dunque da ponte per la trasformazione spirituale (*ibid.*, p. 187).

[6] Vedi Rosencreutz, *Chymische Hochzeit*, pp. 54 sg. A proposito della colomba, vedi anche *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 6, prima parabola: "Nive dealbabuntur in Salmon et pennae columbae deargentate et posteriora dorsi eius in pallore auri. Talis erit mihi filius dilectus..."; Grasseus, *Arca arcani*, in *Theatrum chemicum*, vol. 6, p. 314: "Plumbum Philosophorum... in quo splendida columba alba inest, quae sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit. Haec est casta sapiens et dives illa regina ex Saba velo albo induta." Vedi ancora, in *Aurora consurgens*, pt. 1, cap. 12, settima parabola, pp. 116 e 117, le citazioni seguenti: "Et dabit mihi pennas sicut columbae et volabo cum ea in coelo (Vulgata, Psalmus 54. 7) et dicam tunc: Vivo ego in aeternum..." (Deuteronomium, 32. 40).

[7] *Musaeum hermeticum*, pp. 338 sgg.; originariamente in Barnaudus, *Triga chemica*... (Leida 1599).

[8] Vedi la terza figura del *Musaeum hermeticum*.

[9] Mylius, *Philosophia reformata*, p. 316.

[10] *Theatrum chemicum*, vol. 2, p. 123.

[11] La tradizione medievale associa l'unicorno al leone "perché quest'animale è, come il leone, forte, selvaggio e crudele". "È per questa ragione – dice Andreas Baccius – che in Francia e in Italia si è chiamato quest'animale liocorno", termine che deriva palesemente da "lion". Vedi Catelanus, *Ein schöner newer Historischer Discurs von der Natur, Tugenden, Eigenschafften und Gebrauch des Einhorns* (1625) p. 22.

[12] Come del drago che, in quanto animale del mondo sotterraneo, vive nelle gole dei monti e nelle caverne, anche degli unicorni si racconta che "si nascondono e vivono in località deserte sugli alti monti, nelle più profonde, oscure e inconsuete spelonche e caverne [abitate] dagli animali feroci, tra rospi e altri rettili sozzi e ripugnanti" (*ibid.*, p. 23).

[13] Vedi *Theatrum chemicum*, vol. 4, p. 286.

[14] (Diodati) Salmo 29. 6: "E li fa saltellar com'un vitello; il Libano stesso, e Sirion, come il figlio d'un liocorno." [Per seguire più da vicino il testo biblico di cui disponevano gli alchimisti, abbiamo lasciato nel testo, in questo e in altri casi, le citazioni latine della Vulgata. Vedi p. 431 del presente volume, nota 100].

[15] (Diodati) Salmo 92. 11: "Ma tu alzerai il mio corno come quello di un liocorno."

[16] (Diodati) Salmo 22. 22: "Salvami dalla gola del leone, liberandomi dalle corna de' liocorni."

[17] Tertulliano, *Adversus Judaeos*, cap. 10, in Migne, *P.L.*, vol. 2, col. 666. Il riferimento è a (Vulgata) Deuteronomium, 33. 17: "Quasi primogeniti tauri pulchritudo eius, cornua rinocerotis cornua illius, in ipsis ventilabit gentes."

[18] Giustino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, cap. 91, in Migne, *P.G.*, vol. 6, col. 691.

[19] Priscilliano, *Opera*, p. 24.

[20] San Nilo, *Vita*, cap. 91, in Migne, *P.G.*, vol. 120, col. 69. Alla natura eremitica del *monoceros* o monoceronte si riferisce già Eliano (*De natura animalium*, XVI. 20).

[21] Caussin (*De symbolica Aegyptiorum sapientia*, 1623, pp. 401 e 348 sg.): "[Dei] fortitudo similis est Rhinoceronti, Exod. 15, Unicornis non admittit in antro cohabitatorem: filius Dei aedificavit in saecula, hoc est in utero B[eatae] V[irginis]." Vedi (Vulgata) Psalmus 77. 69: "Et aedificavit sicut unicornium sanctificium suum in terra quam fundavit in saecula." (Diodati, Salmo 78, 69: "Ed edificò il suo Santuario, a guisa di palazzi eccelsi, come la terra, ch'egli ha fondata in perpetuo.") E sempre in Caussin (*op. cit.*, pp. 348 sg.), leggiamo che il corno del monoceronte agisce come alessifarmaco, perché scaccia il veleno dall'acqua, ciò che metaforicamente allude al "baptismum Christi": "Recte Christo baptizato accomodatur, qui dilectus ut filius unicornium, ad abluendum nostrorum sordes scelerum omnium fluenta sanctificavit aquarum, ut ait Beda." La natura selvaggia del rinoceronte è sottolineata in (Vulgata), Giobbe, 39. 9 sgg.: "Numquid volet rinoceros servire tibi aut morabitur ad praesepe tuum, numquid alligabis rinocerota ad arandum loro tuo?"

[22] Picinellus (*Mundus symbolicus*, Colonia 1681, vol. 1, 419b): "S. Bonaventura: Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur." (!) Il mito della vergine e dell'unicorno è tramandato da Isidoro di Siviglia nel *Liber etymologiarum*, XII. 62. La fonte è il *Physiologus Graecus*: "E come lo si cattura? Si getta davanti a lui una vergine consacrata. Ed esso salta nel grembo della vergine e la vergine riscalda l'animale con le sue carezze e lo porta al palazzo dei re." Vedi Pitra, *Spicilegium solesmense*, vol. 3, p. 335: "Veterum Gnosticorum in Physiologum allegoricae interpretationes." Il *Physiologus* dovrebbe risalire a Didimo d'Alessandria, ermeneuta cristiano del terzo secolo.

[23] "Insuperabilis fortitudo." Vedi la *Tabula smaragdina*: "Totius fortitudinis fortitudo fortis." Onorio (*Speculum*, in Migne, *P.L.*, vol. 157, col. 847): "(Christus) cuius virtus ut unicornis fuit, quia omnia obstantia cornu supprimit, quia Christus principatus et potestates mundi cornibus crucis perdomuit."

[24] "Qui in uterum Virginis se reclinans captus est a venatoribus id est in humana forma inventus est a suis amatoribus."

[25] Rupertus, *De trinitate*, in Migne, *P.L.*, vol. 162, col. 899.

[26] Bruno Herbipolensis, *Expositio psalmorum*, in Migne, *P.L.*, vol. 142, col. 182: "In te inimicos nostros ventilabimus cornu. Et in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis... cornu vero nostrum Christum est, idem et nomen Patris in quo adversarii nostri vel ventilantur vel spernuntur."

[27] Isidoro di Siviglia (*op. cit.*, 62): "... aut ventilet, aut perforet".

[28] È vero che la madre del figlio è la luna, ma "nutrix eius terra est" (fig. 163). "Ascendit a terra in coelum": egli viene dunque dalla terra, ascende al cielo e ritorna, penetrandola, in terra. Vedi *Tabula smaragdina*, p. 2.

[29] A cura di Sbordone, p. 263, 1-8.

[30] Plinio (*Historia naturalis*, VIII, cap. 21) descrive la natura mostruosa dell'unicorno: corpo di cavallo, zampe d'elefante, coda di cinghiale. Nelle Ἰνδικά di Ctesia (400 circa) si trova una descrizione fantastica che potrebbe aver particolarmente interessato gli alchimisti: "In India, gli asini selvaggi non sono, da quanto apprendo, più piccoli dei cavalli. Tutto il corpo è bianco, la testa è simile a porpora, gli occhi sono di color blu scuro. Sulla fronte hanno un corno, lungo circa un cubito e mezzo: la parte inferiore del corno è bianca, più in su purpurea, in mezzo invece è nerissima. Sembra che da queste corna variopinte gli Indiani bevano, non tutti, ma soltanto i più nobili tra gli Indiani, e per far ciò le contornano, a intervalli regolari, di bande dorate, così come si orna con bracciali il bel braccio di una statua. Si dice che chi beve da questo corno è immunizzato dai mali inguaribili, perché non cade preda di convulsioni, né viene ucciso dal veleno, e se prima ha bevuto qualcosa di nocivo, vomita e guarisce" (*Relicta fragmenta ex Ctesiae Indicis*, p. 363). Analogamente Eliano, *De natura animalium*, IV. 52. Altri passi riguardanti l'unicorno si trovano in III. 41 e XVI. 20. In quest'ultimo passo Eliano dice che in India l'animale è chiamato "Kartazonon": "La forza del suo corno è invincibile. Esso ama i pascoli solitari e vaga solo... Cerca la solitudine." Filostrato, nella sua *Vita Apollonii*, III. 2, racconta che quando si beve da un calice di unicorno, non ci si ammala, né si sentono i dolori d'una ferita, si possono attraversare le fiamme e anche il veleno più potente non può nuocere. Nella χριστιανικὴ τοπογραφία di Cosma (inizio del sesto secolo) si racconta che il monoceronte, per sfuggire ai cacciatori, gettatosi in un abisso, cade sul proprio corno, il quale è così forte da ammortizzare la caduta (McCrindle, p. 361). Per l'insieme della bibliografia patristica vedi Salzer, pp. 44 sgg.

[30bis] Ippolito, *Elenchos*, v. 9. 12. [Giuoco di parole intraducibile tra νάας = serpente e ναός= tempio].

[31] Vedi Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 2 e *Paracelso come medico* (1941).

[32] I passi succitati si trovano in *Elenchos*, v. 4. 12-15.

[33] *Ibid.*, v. 9. 8.

[34] *Papyrus Graecus* J 384 (Preisendanz, vol. 2, p. 60, riga 44 sg.).

[35] Vedi Trismosin, in *Aureum vellus*.

[36] "Rosinus" è una deformazione di Zosimo.

[37] La scena ricorda la sentenza misterica: "Aufer caput, corpus ne tangito" (Béroalde de Verville, *Le songe de Poliphile*, fol. c, III, p.11).

[38] Preisendanz, vol. 1, p. 185, riga 99.

[39] Χρυσέας κεφαλῆς παῖδες (Berthelot, 1887-88, III. 10. 1).

[40] Vedi *Ars chemica*, p. 119.

[41] Preferisco non entrare in merito al problema se nella cultura assiro-babilonese sia esistito un unicorno. Schrader (1892, pp. 573 sgg.) vorrebbe, è vero, far derivare la rappresentazione del monoceronte in genere dalle rappresentazioni

di animali apparentemente unicorni, come quelle che si trovano a Persepoli; ma si tratta, a mio parere, di un'interpretazione errata di tali monumenti. Egli non prende peraltro in considerazione la fonte indiana.

[42] "Sacred Books of the East", vol. 42, p. 15.

[43] *Ibid.*, vol. 12, pp. 216 sgg.

[44] "Poi il pesce nuotò fino a lui, ed egli attaccò al suo corno la corda dell'imbarcazione e in tal modo raggiunse rapidamente la montagna settentrionale (Himalaya)" (*ibid.*, p. 217, 5).

[45] *The Laws of Manu*, *ibid.*, vol. 25, Introduzione, p. XIV. Manu "è l'eroe eponimo della razza umana, e per la sua natura appartiene agli dèi e agli uomini" (*ibid.*, p. LVII).

[45] *Ibid.*, pp. LVII sg.

[47] *Vedic Hymns* (*ibid.*, vol. 46, p. 96): "Ti hanno visto offrire sacrifici agli dèi col cibo sacrificale del saggio Manu, o saggio tra i saggi, o sommo pontefice di verità..."

[48] Vedi *Chāndogya-upaniṣad*.

[49] "Sacred Books of the East", vol. 12, p. 29, 14.

[50] *Vedic Hymns* (*ibid.*, vol. 22, p. 427, 13): "O benevoli Maruti, quelle piante che vengono da voi, pure, salutari, meravigliose, [quelle piante] che Manu nostro padre ha preferito, io le chiedo per noi a Rudra, come salute e prosperità."

[51] Vedi a questo proposito le mie osservazioni sull'"Adech" di Paracelso, in *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942) cap. 1, § 4 e cap. 4, § 3 sgg.

[52] Holtzmann, pp. 131 sgg.; Lüders, pp. 87 sgg. La storia è tramandata anche negli *Jātaka buddhiste* (Jātaka 526; vedi Cowell).

[53] "Sacred Books of the East", vol. 5, cap. 19, pp. 67 sgg.

[54] Berthelot (1893) vol. 3, p. 120.

[55] "Sacred Books of the East", vol. 5, cap. 18, pp. 65 e 67.

[56] *Ibid.*, pp. 65 e 66.

[57] A proposito del fatto curioso che nell'albero si cela una lucertola, il *Bundahishn* (*ibid.*, p. 65) dice: "Lo spirito del male ha formato in esso, tra coloro che vi entrano come avversari, una lucertola, un avversario·[che vive] nell'acqua profonda, così che possa nuocere all'Hôm." *Hôm* = *Haoma*, la pianta dell'immortalità. Nell'alchimia, lo *spiritus mercurii* che vive nell'albero è rappresentato come serpente, salamandra o melusina: quest'ultima forma è contenuta nel *Ripley Scrowle*, dove la lucertola, per metà femmina, celebra la *coniunctio* con il *filius philosophorum* (fig. 257). I *Verses Belonging to an Emblematicall Scrowle* (*Theatrum chemicum Britannicum*, 1652, vol. 4, p. 375) dicono a questo proposito:

And Azoth is truly my Sister,
And Kibrick forsooth is my Brother:
The Serpent of Arabia is my name
The which is leader of all this game.

[E Azot è realmente mia sorella, E Kibrick in verità è mio fratello: Serpente d'Arabia è il mio nome, Che conduce tutto questo giuoco.]

[58] Abū l-Qāšim, *op. cit.*, p. 23.

[59] [Vedi fig. 54].

[60] [Vedi *Simboli della trasformazione* (1912/1952), tav. XLIII.]

[61] Goldschmidt, vol. 10, p. 359 ("Trattato Zebahim", Fol. 113b).

[62] Vedi a questo proposito il passo parallelo in Goldschmidt, vol. 8, p. 203 ("Trattato Baba Bathra", Fol. 73b) nonché la sua osservazione: "Per Re'em o Re'ima... bisogna intendere l'unicorno, come appare da numerosi passi della letteratura rabbinica."

[63] L'acqua era talmente calda che l'unicorno avrebbe dovuto morire per le scottature, anche se gli fosse rimasta la possibilità di respirare (vedi il commento di Goldschmidt).

[64] Il riferimento è a Genesi, 6. 14, secondo cui le giunture dell'arca erano imbrattate dentro e fuori di pece e questa, a causa dell'acqua calda, avrebbe dovuto fondersi (vedi il commento di Goldschmidt).

[65] La leggenda talmudica secondo cui Og sopravvisse al diluvio, si trova nel "Trattato Nidda", Fol. 61a (Goldschmidt, vol. 12, p. 552): "È detto infatti (Genesi, 14. 13): 'Ma un superstite andò a riferire il fatto ad Abram l'Ebreo', e R. Johanan disse: 'Era Og, ch'era scampato al diluvio.' "

[66] Secondo Zunz, p. 289, questa raccolta risale a non prima dell'ottavo secolo.

[67] Il racconto è ripreso in Bin Gorion, vol. 1, p. 208.

[68] Goldschmidt, vol. 12, p. 552 ("Trattato Nidda", Fol. 61a).

[69] Il più importante dei giganti menzionati in Genesi, 6. 4 (vedi il commento di Goldschmidt).

[70] Fol. 24b.

[71] Goldschmidt, vol. 1, p. 237 ("Trattato Berachoth", Fol. 54b) e "Targum dello Pseudo-Yonatan" a Numeri, 21. 35.

[72] Relativo al Salmo 22. 22 (Diodati): "Salvami dalla gola del leone, ed esaudiscimi, liberandomi dalle corna del liocorno." Vedi il *Midrāsh Tehillim*, a cura di Buber.

[73] Vedi Eisenstein, p. 468.

[74] Dal Tz'u-yan, s.v. "k'i-lin": Assomiglia al cervo, ma è più grande, con coda di bue e zoccoli di cavallo; ha un unico corno di carne, i peli del dorso sono di cinque colori, quelli del ventre son gialli (o bruni); non calpesta erba viva e non divora creature viventi; fa la sua comparsa quando appaiono sovrani [*shen-jen*] perfetti e quando si realizza il Tao del Re.

[75] Ferguson, *Mythology of all Races*, vol. 8, p. 98.

[76] Migne (a cura di), *Dictionnaire des sciences occultes* (1846-48) s.v. "Licorne".

[77] In analogia con Γῆ-ρύων.

[78] Giovanni, 1. 3 sg.

[79] Si tratta qui della coppa di Giuseppe (Genesi, 44. 4 sg.): "Perché rendete male per bene? Non è questa la coppa dove beve il mio signore e di cui si serve per trarre presagi?"

[80] Ippolito, *Elenchos*, v. 8. 4-7. Non si può passare sotto silenzio il fatto che immediatamente dopo i simboli sopra menzionati, Ippolito passi alle figure itifalliche dei misteri di Samotracia e a Ermete Cillenio come ulteriori analogie dell'arcano naassenico.

[81] Secondo Ippolito, le tre parti di Gerione sono l'una razionale, la seconda psichica e la terza ctonia.

[82] Kautzsch, vol. 2, p. 400. Ricordo l'equazione alchimistica: acqua = fuoco.

[83] "In fine exibit tibi Rex suo diademate coronatus, fulgens ut Sol, clarus ut carbunculus... perseverans in igne" (citazione dal *Lilium*, in *Rosarium philosophorum*, p. 329). Il Lapis è "scintillante luce di carbuncolo", "pietra di carbuncolo che rifulge nella luce del fuoco" (Khunrath, *Von hylealischen... Chaos*, p. 242; e *Amphitheatrum*, p. 202).

[84] *Parzival*, IX, righe 1494-1501.

[85] Scheftelowitz, pp. 451 sgg.

[86] Vedi Jung, *Tipi psicologici* (1921).

Epilogo

Fig. 267. La *materia prima*, in forma di drago, viene fecondata dallo Spirito Santo, ossia dall'*avis Hermetis*
Anonimo. *Hermes Bird*, in *Theatrum chemicum Britannicum* (1652)

Non si è mai chiaramente saputo che cosa gli antichi filosofi intendessero con il Lapis. A questa domanda si può dare una risposta soddisfacente soltanto qualora si sappia quale contenuto del loro inconscio essi vi proiettassero. Un enigma del genere può esser risolto soltanto dalla psicologia dell'inconscio. Essa ci ha già insegnato che un contenuto, finché rimane in stato di proiezione, è inaccessibile, e questa è anche la ragione per cui gli sforzi degli autori ci hanno rivelato ben poco di concreto sul segreto alchimistico. Maggiori sono invece i risultati per quanto riguarda il materiale simbolico, materiale che è strettamente connesso con il processo d'individuazione.

Occupandosi di alchimia, bisogna sempre tener presente che nel Medioevo questa filosofia ha avuto una parte importante e che ha

prodotto una voluminosa letteratura, carica di risonanza sulla vita spirituale del tempo. Fino a qual punto ciò fosse nelle intenzioni dell'alchimia risulta nel modo migliore dal parallelo Cristo-Lapis. Questo fatto può spiegare, o scusare, le mie incursioni in campi che apparentemente non hanno nulla a che vedere con l'alchimia. Quando ci si addentra nella psicologia del pensiero alchimistico in genere, si osservano rapporti che, se considerati puramente dall'esterno, sembrano assai remoti dal materiale storico. Se però tentiamo di comprendere questo fenomeno dall'interno, prendendo cioè come base la psiche, ci poniamo allora da un punto di vista centrale che costituisce un punto di convergenza di molte linee, per quanto lontane appaiano esteriormente. Lì intravediamo quell'anima, quella psiche umana che, a differenza della coscienza, si trasforma appena nel corso dei secoli, e in cui una verità vecchia di duemila anni è ancora una verità di oggi, cioè viva, efficace. Lì troviamo anche quei fatti psichici fondamentali che rimangono gli stessi attraverso i millenni, e che saranno ancora gli stessi fra mille anni. In tale ottica, i tempi moderni e il presente ci appaiono come episodi d'un dramma cominciato nel grigiore di un'epoca primordiale e che di lì si estende attraverso i secoli fino a un lontano futuro. Questo dramma è un'*aurora consurgens*: "la presa di coscienza dell'umanità".

Il processo alchimistico dell'epoca classica (dall'antichità fino, diciamo, a metà del diciassettesimo secolo) fu essenzialmente una esplorazione chimica nella quale si mescolava, per via della proiezione, materiale psichico inconscio. Per questa ragione le condizioni psichiche richieste per la realizzazione dell'opera erano sottolineate con molta frequenza nei testi. I contenuti che via via emergevano sono appunto quelli che si prestano a una proiezione sulla materia chimica sconosciuta. Data la natura impersonale, puramente oggettiva, della materia, venivano proiettati archetipi impersonali, collettivi. In corrispondenza con la vita spirituale collettiva di quei secoli, era soprattutto l'immagine dello spirito prigioniero delle tenebre del mondo – in altri termini, il bisogno di redenzione da uno stato di relativa incoscienza avvertito come penoso – che l'uomo vedeva riflessa nella materia e di conseguenza affrontava nella materia stessa. Poiché lo stato psicologico di un contenuto inconscio è una realtà "potenziale" (che appare caratterizzata dalla coppia di opposti essere-non essere), l'unione dei contrari ha nel processo alchimistico

Fig. 268. *Fermentatio*: raffigurazione simbolica della *coniunctio spirituum*
Rosarium philosophorum (1550)

una parte determinante. Al risultato spetta dunque il valore di "simbolo unificatore", simbolo generalmente dotato di carattere "numinoso".[1] Da queste premesse risulta, per così dire necessariamente, la proiezione dell'immagine del Redentore: il parallelo Lapis-Cristo come, del resto, il parallelo tra opus di redenzione – o *officium divinum* – e *magisterium*, con la differenza essenziale che l'"opus" cristiano è un *operari* da parte della persona bisognevole di redenzione in onore del Dio redentore, mentre l'"opus" alchemico è lo sforzo dell'uomo redentore in favore dell'anima divina del mondo che dorme nella materia e che aspetta la liberazione. Il cristiano ottiene

ex opere operato i frutti della grazia; l'alchimista si crea invece *ex opere operantis* (in senso letterale) una "medicina", un "rimedio" di vita, che per lui o sostituisce i veicoli della grazia offerti dalla Chiesa, o è il complemento e il parallelo dell'opera di redenzione divina che prosegue nell'uomo. Nella formula ecclesiastica dell'*opus operatum* e dell'*opus operantis*, i due punti di vista, che nelle loro estreme implicazioni sono inconciliabili, si incontrano. Alla base si tratta di una polarità di opposti: collettività o individuo, società o personalità. Questa problematica è moderna: occorrevano infatti l'ipertrofia della vita collettiva e il conglomeramento senza precedenti del nostro tempo, perché il singolo prendesse coscienza del pericolo di soffocare nelle strutture di massa organizzate. Il collettivismo della Chiesa medievale non ha raggiunto che raramente, forse mai, quel grado di pressione che avrebbe elevato il rapporto del singolo con la collettività a problema generale. Questa fu anche la ragione per la quale questa problematica si mantenne al livello di proiezione, e fu appannaggio della nostra epoca affrontarla con una coscienza almeno embrionale, sotto la maschera di un individualismo nevrotico.

Prima però che si verificasse questo recentissimo mutamento, l'alchimia toccò un ultimo punto culminante, e con ciò conobbe una svolta storica, nel *Faust* di Goethe, pervaso dal principio alla fine di linee di pensiero alchimistiche. Quanto avviene nel *Faust* trova probabilmente la sua espressione più chiara nella scena tra Paride e Elena. Per l'alchimista medievale questa scena avrebbe significato la misteriosa *coniunctio* di Sol e Luna nella storta (fig. 268); l'uomo d'un'epoca più recente, invece, mascherato nella figura di Faust, riconosce la proiezione, e mettendosi al posto di Paride o Sol, si impossessa di Elena o Luna, la sua controparte femminile interna. Con ciò il processo di unificazione, in sé oggettivo, diventa un'esperienza soggettiva dell'*artifex*, dell'alchimista. Anziché riconoscerlo, diventa egli stesso un personaggio del dramma. L'intervento soggettivo di Faust ha lo svantaggio di mancare il vero e proprio fine del processo, la produzione dell'incorruttibile. Succede piuttosto che Euforione, che pur doveva essere il *filius philosophorum*, dunque l'incorruttibile e *incombustibile*, arda nella propria fiamma – una disavventura per un alchimista, e per lo psicologo una ragione di criticare Faust, benché quest'evento non sia per nulla inusuale. Ogni

archetipo alla sua comparsa, e finché rimane inconscio, s'impossessa infatti dell'uomo nella sua totalità e lo induce a vivere la parte, il ruolo corrispondente. Per questa ragione Faust non può fare a meno di soppiantare Paride presso Elena, e per la stessa bramosia falliscono anche le altre "nascite" e forme di ringiovanimento, come l'Adolescente Auriga e l'Homunculus. È questa probabilmente anche la ragione più profonda per cui il ringiovanimento definitivo ha luogo soltanto in uno stato post-mortale, uno stato proiettato cioè nel futuro. È una mera coincidenza il fatto che la forma nella quale Faust trova il suo compimento, la sua perfezione, porti un nome che abbiamo già incontrato, quello d'uno dei più importanti tra gli antichi alchimisti: "Marianus" o Morienus, che è la sua variante più frequente?

Identificandosi con Paride, Faust traspone la *coniunctio* dal suo stato di proiezione alla sfera dell'esperienza psicologico-personale e quindi alla coscienza. Questo passo decisivo significa nientemeno che la soluzione dell'enigma alchimistico, e quindi anche la redenzione, la liberazione, d'una parte della personalità che fino a quel momento era rimasta inconscia. Ogni aumento di coscienza porta però in sé il pericolo d'un'inflazione, come il superomismo di Faust dimostra in modo evidente. La morte di Faust è una necessità determinata dal momento storico, ma non costituisce una risposta sufficiente. La nascita e la trasformazione che seguono la *coniunctio* si perdono nell'aldilà, cioè nell'inconscio. Rimaneva dunque irrisolto un problema che, come è noto, fu ripreso da Nietzsche in *Zarathustra*: quello della trasformazione in superuomo, ch'egli situò pericolosamente vicino all'uomo di questo mondo. Con ciò Nietzsche mise inevitabilmente in luce il risentimento anticristiano, perché il suo superuomo è una *hybris* della coscienza individuale, destinata a scontrarsi immediatamente con la forza collettiva del cristianesimo – a portare alla distruzione catastrofica dell'individuo. È noto come e in quali forme caratteristiche ciò sia successo a Nietzsche *tam ethice quam physice*. E qual è stata la risposta dei tempi successivi all'individualismo del superuomo nietzscheano? Essi hanno risposto con un collettivismo, un'organizzazione collettiva e un agglomeramento di massa *tam ethice quam physice* senza precedenti. Da un lato, il soffocamento della personalità; un cristianesimo impotente, forse ferito a morte, dall'altro: ecco il crudo bilancio del nostro tempo.

Il peccato di Faust fu l'identificazione con il soggetto e con il risultato della trasformazione. La pretesa eccessiva di Nietzsche fu l'identificazione con il superuomo Zarathustra, con quella parte della personalità che cercava di accedere alla coscienza. Ma è lecito dire che Zarathustra è una parte della personalità? Non è forse quel tanto di sovrumano, ciò che l'uomo non è ma di cui è partecipe? Dio è realmente morto, quando Nietzsche proclama ch'Egli è scomparso? Non è riapparso proprio sotto la maschera del "sovrumano"?

Faust nella sua cieca spinta verso il sovrumano provoca l'uccisione di Filemone e Bauci. Ma chi sono questi due modesti vecchietti? Quando il mondo era senza dèi e non offriva più ospitalità agli stranieri divini – Giove e Mercurio –, furono Filemone e Bauci che accolsero gli ospiti sovrumani, e quando Bauci volle sacrificare loro la sua ultima oca, avvenne la metamorfosi: gli dèi si manifestarono, la modesta capanna diventò un tempio e i due vecchi divennero i sempiterni custodi del sacrario.

In un certo senso erano più vicini alla verità dell'anima gli antichi alchimisti quando si sforzavano di liberare lo spirito igneo dagli elementi chimici, e quando trattavano il mistero come se stesse in grembo alla natura oscura e silenziosa. Il mistero era ancora fuori di loro. Ma l'evoluzione della coscienza verso un livello superiore doveva finire con l'eliminare questa proiezione, e ridare all'anima, alla psiche, ciò che fin da principio era di natura psichica. Ma cos'è divenuta la psiche a partire dai tempi dell'illuminismo e nell'epoca del razionalismo scientifico? È stata identificata con la coscienza, con "ciò che Io so". Non ci fu altra psiche al di fuori dell'Io. E divenne inevitabile l'identificazione dell'Io con i contenuti risultanti dal ritiro delle proiezioni. I tempi nei quali la psiche era ancora in grandissima parte "fuori del corpo", e nei quali essa immaginava *maiora* che il corpo non poteva comprendere, erano decisamente passati. E così i contenuti che prima venivano proiettati dovevano ormai apparire come proprietà, come fantasmi chimerici d'un Io cosciente. Il fuoco si raffreddò e diventò aria, e l'aria divenne il vento di Zarathustra e provocò un'inflazione della coscienza che evidentemente poteva essere arrestata soltanto dalle più temibili catastrofi che possono colpire una civiltà, da quel diluvio che gli dèi scatenarono sull'umanità inospitale.

Una coscienza che soffre d'inflazione è sempre egocentrica, e con-

scia soltanto del proprio presente. È incapace di trarre lezioni dal passato, di comprendere quanto avviene nel presente, di trarre giuste illazioni sul futuro. È ipnotizzata da sé stessa, e quindi non intende ragioni. È dunque votata a catastrofi che possono colpirla a morte. Inflazione significa, molto paradossalmente, che la coscienza diventa inconscia. Questo caso si verifica quando la coscienza si carica eccessivamente di contenuti inconsci e perde la facoltà di discriminazione, *conditio sine qua non* di ogni coscienza. Quando il destino offrì all'Europa per quattro anni di seguito lo spettacolo di una guerra di un'atrocità clamorosa, d'una guerra che nessuno voleva, nessuno si domandò chi fosse veramente a provocare la guerra e il suo proseguimento. Nessuno si rese conto che l'uomo europeo era posseduto da qualcosa che lo privava di ogni decisione basata sul libero arbitrio. Questo stato di possessione e incoscienza persisterà inalterato fino a che l'uomo europeo comincerà "a temere la propria somiglianza con Dio". Questa trasformazione può cominciare soltanto nel singolo; perché le masse sono animali ciechi, lo sappiamo fin troppo. Per questa ragione mi sembra piuttosto importante che almeno certi singoli, o i singoli, comincino a capire che esistono contenuti i quali, se non altro, non appartengono alla personalità dell'Io, ma vanno attribuiti a un non-Io psichico. È questa un'operazione che va intrapresa sempre qualora si voglia evitare una minacciosa inflazione. Per farlo, abbiamo a disposizione modelli utili, edificanti, che ci vengono offerti da poeti e filosofi, modelli o "archetypi" che ci è lecito chiamare "rimedi" per uomini ed epoche. È vero che non si trova nulla lì dentro che si possa proporre alle masse, ma sempre soltanto qualcosa di celato che si presenta a noi stessi in silenzio. Inoltre soltanto pochissimi vogliono saperne qualcosa, perché è molto più comodo predicare agli altri la panacea universale, così da non aver più bisogno di applicarla a sé stessi: si sa che ogni male sparisce se si è tutti insieme sulla stessa barca. Nel gregge non esistono dubbi, e più grande è la massa, maggiore è la sua verità – ma maggiori anche sono le catastrofi.

Ciò che possiamo imparare dai nostri modelli è innanzitutto che l'anima, la psiche, cela contenuti o subisce influssi la cui assimilazione comporta enormi pericoli. Se dunque gli antichi alchimisti ne attribuivano il segreto alla materia, e se né Faust né Zarathustra non ci incoraggiano in alcun modo a incorporare questo segreto in

noi stessi, non ci resta probabilmente altro che respingere l'arrogante pretesa della coscienza di identificarsi con la psiche, e riconoscere alla psiche una realtà che non può venir afferrata con i mezzi intellettuali dei quali disponiamo attualmente. Non considero un oscurantista colui che confessa di non sapere, ma colui la cui coscienza non si è ancora sviluppata al punto di sapere di non sapere. Sono infatti dell'opinione che la speranza alchimistica di poter ricavare dalla materia l'oro filosofale, la panacea, la pietra miracolosa, è da un lato un'illusione prodotta da proiezione, ma dall'altro lato corrisponde a fatti psichici che hanno grande importanza nella psicologia dell'inconscio. Nei processi di trasformazione chimica l'alchimista proiettava infatti, come dimostrano i testi e il loro simbolismo, il cosiddetto processo d'individuazione. Si badi che il termine scientifico "individuazione" non vuol significare in alcun modo che si tratta di uno stato di fatto noto e spiegato fino in fondo.[2] Esso denota unicamente il campo ancora molto oscuro, e che dev'essere ancora esplorato, dei processi che nell'inconscio tendono al raggiungimento d'un nuovo centro di formazione della personalità. Si tratta di processi vitali che da sempre, in virtù del loro carattere numinoso, hanno dato l'incentivo più forte alla formazione dei simboli. Sono processi misteriosi, in quanto presentano all'intelletto umano enigmi per risolvere i quali si dovrà fare ancora molta fatica, forse inutilmente. È infatti assai dubbio se in ultima analisi sia l'intelletto l'istrumento più adatto a risolverli, o no. Non invano l'alchimia si considera un'"arte", in quanto sente, giustamente, che si

Fig. 269. L'*artifex* e la sua *soror mystica* fanno il gesto che esprime il segreto alla fine dell'*opus*
Mutus liber (1702)

tratta di processi di formazione i quali possono essere afferrati soltanto nell'esperienza viva, e che l'intelletto può soltanto designare, additare. Gli alchimisti dicevano: "Rumpite libros ne corda vestra rumpantur", benché d'altro canto insistessero sullo studio dei libri. Ma è l'*esperienza vissuta* che avvicina alla comprensione (fig. 269).

Nella parte precedente, riguardante i simboli onirici del processo d'individuazione, ho mostrato come una tale esperienza si presenti sul piano pratico: di lì si può giudicare ciò che più o meno avviene quando ci si rivolge con serio interesse al mondo ignoto della psiche. Benché le forme d'esperienza individuali siano d'una molteplicità infinita, pure esse si muovono, come anche il simbolismo alchimistico dimostra, attorno a certi tipi centrali che sono universalmente presenti. Intendo riferirmi a quelle immagini primordiali alle quali le confessioni religiose attingono la loro verità, di volta in volta assoluta.

Fig. 270. La fenice come simbolo della resurrezione
Boschius, *Symbolographia* (1702)

Note

[1] Vedi le mie osservazioni in *Tipi psicologici* (1921) cap. 5.
[2] *Ibid.*, Definizioni: "Individuazione."

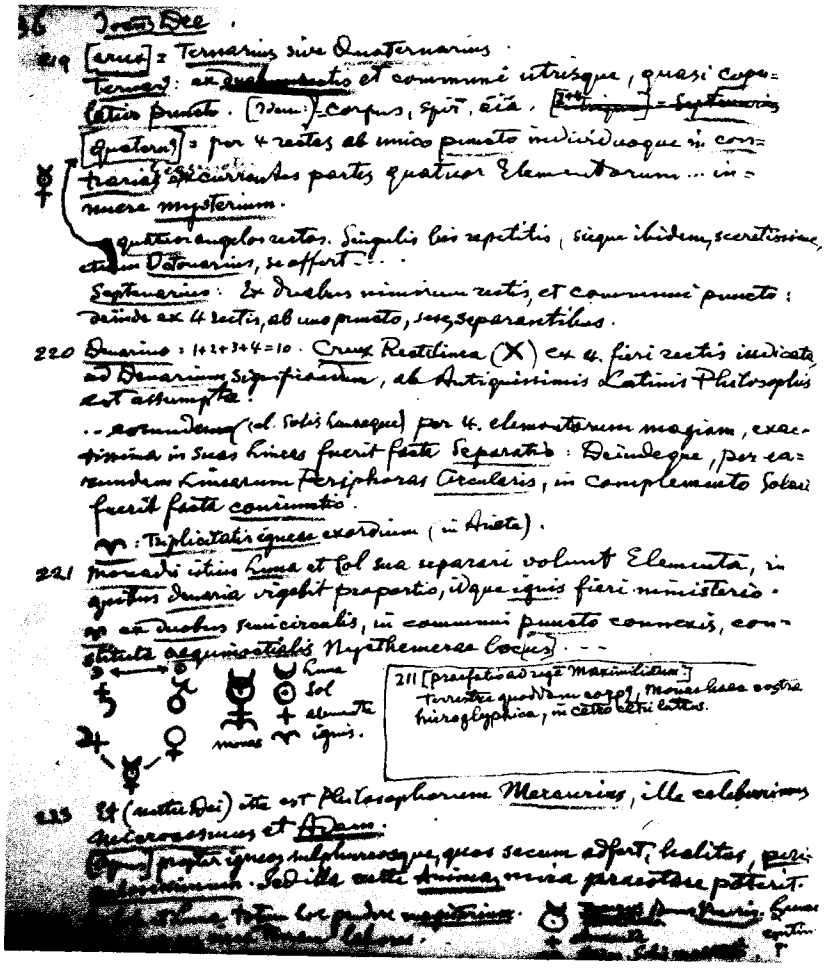


Fig. 271. Pagina tratta dal manoscritto degli "Estratti" alchimistici di Jung
(1940-1953)

Bibliografia delle opere citate

Viene qui riportata la bibliografia originale di Jung; le traduzioni italiane a cui la nostra edizione fa riferimento sono indicate subito dopo il titolo originale.

ABRAHAM ELEAZAR (ABRAHAM JUDAEUS), *Uraltes chymisches Werk* usw. (Lipsia, 2ª ed. 1970).

ABŪ L-QĀŠIM MUHAMMAD IBN AHAMAD (AL-IRAQI), *Kitāb al-'ilm al muktasab fī zirā'at adh-dhahab*, a cura di E. John Holmyard (Parigi 1923).

AGOSTINO, SANT', *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*, 11 voll. (Parigi 1836-38).

— *In Ioannis evangelium tractatus XXXIV*, t. 3/2 (coll. 2036-43).

AGRIPPA DI NETTESHEYM, HENRICUS CORNELIUS, *De occulta philosophia libri III* (Colonia 1533).

— *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (Colonia 1584).

Alchemia, De (Norimberga 1541). Trattati citati nel presente volume: *Gebri Arabis summae perfectionis metallorum, sive perfecti magisterij libri II* (pp. 20-205); *Rosarius minor* (pp. 309-37); HORTULANUS, *Super Tabulam smaragdinam commentarius* (pp. 304-73); *Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti* (p. 363).

ALLENDY, R. FÉLIX, *Le symbolisme des nombres* (Parigi 1948).

An Ancient Treatise on Alchimy entitled Ts'an T'ung Ch'i, vedi Wu e Davis.

Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, vedi Kautzsch.

APULEIO, LUCIO, *Le metamorfosi o l'asino d'oro* (Rizzoli, Milano 1955).

ARNOBIO, *Adversus gentes*, in Migne, *P.L.*, vol. 5, coll. 713-1288.

Ars chemica, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum... (Strasburgo 1566). Trattati citati nel presente volume: *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti aurei* (pp. 7-31), generalmente citato come *Tractatus aureus*; *Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti* (pp. 32 sgg.); *Consilium coniugii de massa solis et lunae* (pp. 48-263), generalmente citato come *Consilium coniugii*.

Artis auriferae, quam chemiam vocant..., 2 voll. (Basilea 1593). Trattati citati nel presente volume: vol. 1, *Turba philosophorum* (due versioni: pp. 1-65; 66-139); *Allegoriae super librum Turbae* (pp. 139-45); *Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum* (pp. 146-54), generalmente citato come *Visio Arislei*; *In Turbam philosophorum exercitationes* (pp. 154-82); *Aurora consurgens: quae dicitur aurea hora* (pp. 185-246; solo pt. 2); *Rosinus ad Sarratantam episcopum* (pp. 277-319); *Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam* (pp. 319-24); *Liber trium verborum Kallid acutissimi* (pp. 352-61); *Merlini allegoria profundissimum philosophi lapidis arcanum perfecte continens* (pp. 392-96); *Liber de arte chymica* (pp. 575-631); vol. 2, MORIENUS ROMANUS, *Sermo de transmutatione metallorum* (pp. 7-54); *Rosarium philosophorum* (pp. 204-384, contenente una seconda versione della *Visio Arislei*, pp. 246 sgg.).

Aurea catena Homeri (Francoforte e Lipsia 1723).

Aureum vellus oder der Güldin Schatz und Kunstkammer (1600). Trattati citati nel presente volume: (TRISMOSIN), *Splendor solis* (pp. 8-93); MELCHIOR, cardinale e vescovo di Brescia, *Ein Philosophisch Werck und Gesprech von dem Gelben und Roten Man* (pp. 301-37).

Aurora consurgens, pt. 1: vedi von Franz; pt. 2: vedi *Artis auriferae*, vol. 1.

AVALON, ARTHUR (SIR JOHN WOODROFFE) (a cura di), *The Serpent Power... Two Works on Tantrik Yoga* (Londra 1919). [Trad. it. *Il potere del serpente* (Ed. Mediterranee, Roma 1968).]

— Vedi anche Woodroffe.

BARNAUD, NICOLAS, *Triga chemica de lapide philosophico tractatus tres* (Leida 1599).

BATIFFOL, PIERRE, *Studia patristica*, NN. 1 e 2 (Parigi 1889-90).

BAYNES, CHARLOTTE A., *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus-Bruce Ms. 96, Bodleian Library, Oxford* (Cambridge 1933).

BERNARDO DI CHIARAVALLE, SAN, *Sermo IV de Ascensione Domini*, in *Sermones de tempore*, in Migne, *P.L.*, vol. 183, coll. 35-359.

BERNOULLI, RUDOLF, *Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen*, Eranos Jahrbuch 1935 (Zurigo 1936).

BÉROALDE DE VERVILLE, FRANÇOIS, *Le tableau des riches inventions... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile* (Parigi 1600). (Contiene il "Recueil Stéganographique".)

— Vedi Colonna; e Fierz-David.

BERTHELOT, MARCELLIN, *Les origines de l'alchimie* (Parigi 1885).

— *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 voll. (Parigi 1887-88).

— *La chimie au moyen âge*, 3 voll. (Parigi 1893).

[Bibbia. La versione usata è perlopiù la seguente:
La Sacra Bibbia, a cura di G. Luzzi (Sansoni, Firenze 1925).
Si è ricorso anche alle versioni seguenti:
La Sacra Bibbia, a cura di Giovanni Diodati (Ginevra 1641).
La Bibbia concordata, a cura della Società Biblica Italiana (Mondadori, Milano 1968).]

Bibliotheca chemica curiosa, vedi Mangetus.

BIN GORION, M. J., *Die Sagen der Juden*, 5 voll. (Francoforte 1913-27).

BISCHOFF, ERICH, *Die Elemente der Kabbala*, 2 voll. (Berlino 1913).

BÖHME, JAKOB, *Des gottseligen, hocherleuchteten J'B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften*, 3 voll. (Amsterdam 1682). Scritti citati nel presente volume: *Aurora. Morgen-Röthe im Aufgang, das ist* usw. (1656); *De signatura rerum. Das ist: Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (1682); *Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele; Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen; Vom irdischen und himmlischen Mysterium*.

BOUSSET, WILHELM, *Hauptprobleme der Gnosis*, in "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", vol. 10 (Gottinga 1907).

BRAUN, JOSEPH, *Liturgisches Handlexikon* (Regensburg 1922).

BRENDANO, SAN, vedi Jubinal.

BRUCHMANN, C. F. H., *Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur. Ergänzung zum Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Lipsia 1893). Vedi Roscher.

BRUNO HERBIPOLENSIS (VESCOVO DI WÜRZBURG), *Expositio psalmorum*, in Migne, *P.L.*, vol. 142, coll. 49-568.

BUBER, SALOMON (a cura di), *Midrasch Tehillim* (Treviri 1892).

BUDGE, E. A. WALLIS (a cura di), *The Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher* (Londra 1899).

— *The Gods of the Egyptians*, 2 voll. (Londra 1904).

— *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 voll. (Londra 1911).

Bundahishn, vedi West.

CARTARI, VINCENZO, *Le immagini con la spositione de i dei de gli antichi* (Venezia 1556).

CATELANUS, LAURENTIUS, *Ein schöner newer historischer Discurs, von der Natur, Tugenden, Eigenschafften, und Gebrauch dess Einhorns* (Francoforte 1625).

CAUSSIN, NICOLAS, *De symbolica Aegyptiorum sapientia* (Colonia 1623). Rilegato con:

— *Polyhistor symbolicus...* (Colonia 1623).

CELLINI, BENVENUTO, *Vita* (1728).

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, in Migne, *P.G.*, vol. 8, col. 685; vol. 9, col. 602.

CLEMENTE ROMANO, *Homilia II*, in Migne, P.G., vol. 2, coll. 77-112.

Codici e manoscritti:

Codex Germanicus 598. *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen* (1420), Monaco, Staatsbibliothek.

Codex Rhenovacensis 172 (dal monastero di Rheinau) (15° secolo), Zurigo, Zentralbibliothek.

MS. 973. *Explication des figures hiérogliphiques des Egyptiens...* (18° secolo), Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal.

M.S. *Figurarum aegyptiorum secretarum* (18° secolo?), Küsnacht, C. G. Jung Bibliothek.

MS. Français 14765. Abraham le Juif, *Livre des figures hiéroglyphiques* (18° secolo), Parigi, Bibliothèque Nationale. (Contiene anche *Alchimie de Flamel, écritte en chiffres en 12 clefs... par Denis Molinier* o *Pratique*, pp. 204 sgg.)

MS. Latin 14006. *Aurora consurgens* (15° secolo), Parigi, Bibliothèque Nationale.

COLONNA, FRANCESCO, *Hypnerotomachia Poliphilii...* (Venezia 1499).

— Vedi Béroalde de Verville; e Fierz-David.

Corano, Il, a cura di M. M. Moreno (Utet, Torino 1967).

COSMA, vedi McCrindle.

COWELL, E. BYLES (a cura di), *The Jātaka; or Stories of the Buddha's Former Births*, 6 voll. (Cambridge 1895-1913).

CTESIA, *Relicta fragmenta ex Ctesiae Indicis in Ctesiae Cnidii operum reliquiae*, a cura di von Bähr (Francoforte 1824).

CUMONT, FRANZ, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll. (Bruxelles 1896-99).

DARMSTAEDTER, ERNST, *Alchemie des Geber* (Berlino 1922).

DELACOTTE, JOSEPH, *Guillaume de Digulleville (poète normand): Trois romans-poèmes du XIV siècle. Les pèlerinages et la divine comédie* (Parigi 1932).

DEUSSEN, PAUL, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 voll. (Lipsia 1906-15).

DIELS, HERMANN, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, 2 voll. (Berlino, 3ª ed. 1912).

DIETERICH, ALBRECHT (a cura di), *Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi...*, Jb. klass. Philol. (Lipsia), suppl. 16, 747-829 (1888).

— *Nekya: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Lipsia, 2ª ed. 1913).

DIODORO SICULO, *Bibliotheca historica*. Trad. ted. a cura di Ludwig Dindorf, 5 voll. (Lipsia 1866-68).

DIOGENE LAERZIO, *De vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum*. Trad. ted. (Tauchnitz, Lipsia 1895).

DREYFUSS, J., *Adam und Eva nach der Auffassung des Midrasch* (Strasburgo 1894).

ECKART, MAESTRO, vedi Pfeiffer.

EISENSTEIN, J. DAVID, *Ozar Midraschim* (New York, 2ª ed. 1928).

EISLER, ROBERT, *Orpheus the Fisher* (Londra 1921).

ELEAZAR, ABRAHAM, vedi Abraham Eleazar.

ELIANO CLAUDIO, *De natura animalium libri XVII*, 2 voll. (Lipsia 1864-66).

ELIEZER BEN HYRCANUS, *Pirkê de Rabbi Eliezer*, a cura di Gerald Friedlander (Londra e New York 1916).

EMERSON, R. WALDO, *Essays: First Series*, in "The Complete Works" (The Centenary Edition) vol. 2 (Boston 1903).

Encyclopaedia Judaica, vedi Klatzkin.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, vedi Hastings.

ENOCH, Libro di, vedi Henning e Kautzsch.

EPIFANIO, [*Panarium*] *Contra octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*, in Migne, *P.G.*, vol. 41, col. 173; vol. 42, col. 832.

Epitheta deorum, vedi Bruchmann.

ERMETE TRISMEGISTO, *An die menschliche Seele*, vedi Fleischer.

— *Tractatus vere aureus, de lapidis philosophici secreto... cum scholiis Dominici Gnosii* [*Tractatus aureus*] (1610).

ERODOTO, *Historiarum libri IX*. Trad. ted. a cura di H. R. Dietsch e H. Kallenberg, 2 voll. (Lipsia 1899-1901).

ESIODO, *La Teogonia e le opere e i giorni* (Milano 1919).

ESDRA, Libro di, vedi Kautzsch.

EUCHERIUS LUGDUNENSIS (EUCHERIO DI LIONE), *Formularium spiritalis intelligentiae ad Uranium*, lib. I, in Migne, *P.L.*, vol. 50, coll. 727-72.

EUSEBIO DI ALESSANDRIA, vedi Cumont.

EUSEBIO DI CESAREA, *Evangelica praeparatio*, in Migne, *P.G.*, vol. 21, coll. 853-64.

EVOLA, JULIUS, *La tradizione ermetica* (Laterza, Bari 1931).

FECHNER, G. THEODOR, *Elemente der Psychophysik*, 2 voll. (Lipsia, 2ª ed. 1889).

FERGUSON, JOHN, *Bibliotheca chemica*, 2 voll. (Glasgow 1906).

— e ANESAKI MASAHARU, *Chinese and Japanese Mythology*, in J. Arnott McCulloch (a cura di), "Mythology of All Races", vol. 8 (Londra e Boston 1928).

FICINO, MARSILIO, *Auctores Platonici* (Venezia 1497).

FIERZ-DAVID, LINDA, *Der Liebestraum des Poliphilo: Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne* (Rhein Verlag, Zurigo 1947).

FIGULUS, BENEDICTUS (BENEDICT TOPFER), *Rosarium novum olympicum et benedictum* (Basilea 1608).

FILONE DI ALESSANDRIA, *Opera quae supersunt*, a cura di Leopold Cohn e Paul Wendland, 7 voll. (Berlino 1896-1926).

FILOSTRATO, *In Honour of Apollonius of Tyana*, 2 voll. (Oxford 1912).

FIRMICO MATERNO, GIULIO, *Liber de errore profanarum religionum*, in "Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum", vol. 2 (Vienna 1867). Vedi anche Migne, *P.L.*, vol. 12, coll. 918-1050.

FLAMEL, NICOLAS, vedi Codici e manoscritti; e *Musaeum hermeticum*.

FLEISCHER, HEINRICH (a cura di), *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele* (Lipsia 1870).

FÖRSTER, MAX, *Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment der s.g. slawischen Henoch*, Arch. RelWiss. (Lipsia) vol. 11, 477-529 (1908).

FOUCART, P. FRANÇOIS, *Les mystères d'Eleusis* (Parigi 1914).

FOZIO, *Bibliotheca*, a cura di J. Bekker, 2 voll. (Berlino 1824-25).

FRANCK, ADOLPHE, *Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer* (Lipsia 1844).

FRANZ, MARIE-LOUISE VON (a cura di), *Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, in Jung, *Mysterium coniunctionis*, vol. 3 (1955-56).

FROBENIUS, LEO, *Das Zeitalter des Sonnengottes* (Berlino 1904).

GAUGLER, ERNST, *Das Spätjudentum*, in *Mensch und Gottheit in den Religionen. Kulturhistorische Vorlesung* (Verlag der akademischen Buchhandlung, Berna-Lipsia 1942).

GEBER, vedi *De Alchemia*.

Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert, 2 voll. (Altona 1785-88).

GIAMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* (Venezia 1491).

GIUSEPPE FLAVIO, *Des Fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers F'J' Sämmtliche Werke, als zwanzig Bücher von den alten Jüdischen Geschichten* [*Antiquitates Judaicae*] (Tubinga 1735).

GIUSTINO, SAN, *Apologiae duae et Dialogus cum Tryphone Judaeo*, in Migne, *P.G.*, vol. 6, coll. 471-800.

GOETHE, J. WOLFGANG VON, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, 2 voll. a cura di Alba Cori (Utet, Torino 1957).

— *Faust*, trad. F. Fortini (Mondadori, Milano 1970).

GOLDSCHMIDT, LAZARUS (a cura di), *Der babylonische Talmud*, 12 voll. (Berlino 1929-36).

GOURMONT, RÉMY DE, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge* (Parigi, 2ª ed., 1922).

GRENFELL, BERNHARD P. e HUNT, ARTHUR (a cura di), *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel* (New York, Londra, Toronto, Melbourne e Bombay 1904).

GUGLIELMO DI DIGULLEVILLE, vedi Delacotte.

HAENDLER, OTTO, *Die Predigt: Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen* (Töpelmann, Berlino, 2ª ed. 1949).

HALL, M. PALMER, *Codex Rosae Crucis* (Los Angeles 1938).

HAMBRUCH, PAUL (a cura di), *Südseemärchen*, in "Märchen der Weltliteratur" (Jena 1916).

HAMMER-PURGSTALL, JOSEF DE, *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge* (Parigi 1832).

HARNACK, ADOLF VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 voll. (Tubinga, 5ª ed. 1931).

HASTINGS, JAMES (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll. (Edimburgo 1908-27).

HAUCK, ALBERT (a cura di), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 24 voll. (Lipsia, 3ª ed., 1896-1913).

HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, a cura di C. Henry Beeson (Lipsia 1906).

HENNING, WALTER, *Ein manichäisches Henochbuch*, Sber. preuss. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. (Berlino) 27-35 (1934).

Hermetica, vedi Scott.

HERRMANN, PAUL, *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung* (Lipsia, 2ª ed. 1903).

HOLMYARD, E. JOHN, vedi Abū l-Qāšim.

HORTULANUS, vedi *De alchemia*.

— Vedi Ruska, *Tabula smaragdina* (pp. 180 sgg.).

IGNAZIO DI LOYOLA, SANT', *Exercitia spiritualia*. Trad. ted. a cura di Emmerich Raitz von Frentz (Friburgo 1939).

IPPOLITO, SANT', *Elenchos (Refutatio omnium haeresium)*, in "Hyppolitus Werke", a cura di Paul Wendland (Lipsia 1916).

IRENEO, SANT', *Contra [adversus] omnes haereses libri quinque*, a cura di J. E. Grabe (Londra 1702).

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Liber etymologiarum Isidori Hyspalensis episcopi* (Basileá 1489).

JUBINAL, ACHILLE (a cura di), *La légende latine de S. Brandaines avec une traduction inédite en prose et en poésie romanes... d'après les manuscrits de la bibliothèque du Roi, remontant au XIe, XIIe et XIIIe siècles* (Parigi 1836).

[JUNG, C. GUSTAV. Per i rimandi a scritti di Jung, vedi l'elenco in fondo al volume].

— Vedi anche Kerenyi; e Wilhelm.

KAUTZSCH, EMIL (a cura di), *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, 2 voll. (Tubinga 1900; nuova ed. 1921).

KERÉNYI, KARL, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religiongsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tubinga 1927).

— e JUNG, C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen* (Rhein Verlag, Zurigo 1951) (Ed. or.: 1941.) [Trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (Boringhieri, Torino 1972).]

KHUNRATH, HEINRICH, *Von hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos* (Magdeburgo 1597).

— *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae* usw. (Hanau 1609).

KLATZKIN, JAKOB, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 15 voll. (Berlino 1928).

KNORR VON ROSENROTH, CHRISTIAN (a cura di), *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*, 2 voll. (Sulzbach e Francoforte 1677-84).

KNUCHEL, E. FRITZ, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, in "Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde", vol. 15 (Basilea 1919).

KOPP, HERMANN, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, 2 voll. (Heidelberg 1886).

KRAMP, JOSEF, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* (Regensburg 1924).

LANG, J. BERNHARD, *Hat ein Gott die Welt erschaffen?* (Francke, Berna 1942).

LATTANZIO FIRMIANO, *Opera omnia*, a cura di Samuel Brandt e Georg Laubmann, in "Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum", 3 voll. (Vienna 1890-97).

LEISEGANG, HANS, *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* (Lipsia 1919).

— *Die Gnosis* (Lipsia 1924).

Lexicon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie, vedi Roscher.

LIBAVIUS, ANDREAS, *Alchymia... recognita, emendata, et aucta* (Francoforte 1606).

LIPPMANN, EDMUND O. VON, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 3 voll. (Berlino 1919-54).

Liturgisches Handlexicon (Regensburg 1924).

LÜDER, HEINRICH, *Die Sage von Ṛṣyaśṛnga*, Nachr. K. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. 1, 87-135 (1897.

LYDUS, IOANNES, *De mensibus*, a cura di Richard Wünsch (Lipsia 1898).

MAIER, MICHAEL, *De circulo physico, quadrato, hoc est* auro usw. (Oppenheim 1616).

— *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Francoforte 1617).

— *Viatorium, hoc est, De montibus planetarum septem seu metallorum* (Rouen 1651).

— *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* [*Scrutinium chymicum*] (Francoforte 1687).

MAIURI, AMADEO, *La villa dei misteri*, 2 voll. (Roma 1931).

MANGETUS, J. JOHANNES (JEAN-JACQUES MANGET) (a cura di), *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*, 2 voll. (Ginevra 1702). Trattati citati nel presente volume: vol. 1, HOGHELANDE, *De alchimiae difficultatibus* (pp. 336-68); HERMES TRISMEGISTUS, *Tractatus aureus de lapidis physici secreto* (pp. 400-45); *Turba philosophorum* (pp. 445-65; una seconda versione pp. 480-94); *Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones* (pp. 467-79); GEBER, *Summa perfectionis magisterii* (pp. 519-57); LULLIUS, *Compendium artis alchymiae et naturalis philosophiae secundum naturalem cursum* (pp. 875-78); RAYMUNDUS LULLIUS, *Codicillus seu vade mecum aut cantilena* (pp. 880-911); ALTUS, *Mutus liber, in quo tamen tota philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur* (pp. 938-53). Vol. 2, BONUS, *Margarita pretiosa, novella correctissima* (pp. 1-80); *Rosarium philosophorum* (pp. 87-119); FICINUS, *Liber de arte chimica* (pp. 172-83); SENIOR ZADITH, *De chymia* (pp. 198-235); RIPLEUS, *Liber duodecim portarum* (pp. 275-85); SENDIVOGIUS, *Parabola, seu enigma philosophicum* (pp. 474-75); ORTHELIUS, *Epilogus et recapitulatio in Novum lumen chymicum Sendivogii* (pp. 526-30); *Hydrolithus sophicus, seu Aquarium sapientum* (pp. 537-58); GRASSEUS, *Lilium inter spinas* (pp. 596-600); *Arcanum hermeticae philosophiae* (pp. 649-61).

MASPERO, G. C. CHARLES, *Etudes de mythologie et d'archéologie egyptiennes*, 7 voll. (Parigi 1893-1913).

MCCRINDLE, J. WATSON (a cura di), *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk* (Londra 1897).

MCCULLOCH, J. ARNOTT, vedi Ferguson.

MELITONE DI SARDI, vedi Cumont.

MEYRINK, GUSTAV, *Der Golem* (Lipsia 1915).

— (a cura di), *Thomas Aquinas: Abhandlung über den Stein der Weisen* (Monaco 1925).

MIGNE, J. PAUL (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina* [*P.L.*], 221 voll. (Parigi 1844-64); *Patrologia Graeca* [*P.G.*], 166 voll. (Parigi 1857-66).

— *Dictionnaire des sciences occultes*, 2 voll. (Parigi 1846-48).

Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum... (Francoforte 1678). Trattati citati nel presente volume: *Tractatus aureus de lapide philosophorum* (pp. 1-52); MADATHANUS, *Aureum saeculum redivivum* (pp. 53-72); *Hydrolithus sophicus, seu Aquarium sapientum* (pp. 537-58); JOANNES A MEHUNG, *Demonstratio naturae* (pp. 145-71); NICOLAUS FLAMELLUS, *Tractatus brevis, sive Summarium philosophicum* (pp. 172-79); *Gloria mundi alias Paradysi tabula* (pp. 203-304); LAMBSPRINCK, *De lapide philosophico figurae et emblemata* (pp. 337-72); MAIER, *Tripus aureus* (p. 373); VALENTINUS, *Practica una cum duodecim clavibus* usw. *De magno lapide antiquorum sapientum* (pp. 377-432); NORTONUS, *Tractatus chymicus dictus Crede mihi sive Ordinale* (pp. 433-532); *Testamentum Cremeri* (pp. 533-44); SENDIVOGIUS, *Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum* (pp. 545-600); *Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure* (pp. 601-45); PHILALETHES, *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* (pp. 647-99); ID., *Metallorum metamorphosis* (pp. 741-74); ID., *Fons chemicae philosophiae* (pp. 799-814).

MYLIUS, J. DANIEL, *Philosophia reformata continens libros binos* (Francoforte 1622).

NAZARI, GIOVANNI BATTISTA, *Della tramutazione metallica sogni tre* (Brescia 1599).

NIERENSTEIN, M. e CHAPMAN, P. F., *Enquiry into the Authorship of the Ordinall of Alchemy*, Isis (Bruges), vol. 18/3, 290-321 (ottobre 1932).

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Opere* (Adelphi, Milano, in corso di pubblicazione).

NILO, SAN, *Anonymi vita S. Nili*, in Migne, *P.G.*, vol. 120, coll. 9-166.

NORTON, THOMAS, *The Ordinall of Alchemy. A Facsimile Reproduction of the Theatrum chemicum Britannicum with Annotations by Elias Ashmole*, a cura di E. John Holmyard (Londra 1928).

ONORIO DI AUTUN, *Speculum de mysteriis ecclesiae*, in Migne, *P.L.*, vol. 172, coll. 807-1108.

OPPENHEIM, GUSTAV, *Fabula Josephi et Asenathae apokrypha* usw. (Berlino 1886).

ORIGENE, *Contra Celsum*, in Migne, *P.G.*, vol. 11, coll. 657 sgg.

— *Homiliae in Ieremiam*, in Migne, *P.G.*, vol. 13, coll. 255-544.
— Vedi anche Preuschen.
Pandora, vedi Reusner.
Papyri Graecae magicae, vedi Preisendanz.
PARACELSO (THEOPHRAST BOMBAST VON HOHENHEIM), *Bücher und Schriften*, a cura di Iohannes Huser, 2 voll. (Basilea 1589-91); *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Sudhoff e Wilhelm Matthiesen, 15 voll. (Monaco e Berlino 1922-35).
— *Das Buch Azoth seu De ligno vitae*, in Huser, vol. 2 e in Sudhoff, vol. 14, pp. 547 sgg.
— *De vita longa*, in Sudhoff, vol. 3, pp. 247 sgg.
— *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie*, in Huser, vol. 2 e in Sudhoff, vol. 12, pp. 447 sgg.
— *Philosophia ad Athenienses*, in Sudhoff, vol. 13, pp. 387 sgg.
— *Theoretica schemata seu Typi*, in Huser, vol. 1, pp. 670-82.
PATRIZZI, FRANCESCO, *Nova de universis philosophia* (Venezia 1593).
PETRONIO, ARBITRO, *P'ii satyrae et liber Priapeorum. [Satyricon]*, a cura di F. Buecheler (Berlino 1882).
PFEIFFER, FRANZ (a cura di), *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, 2 voll. (Lipsia 1845-57).
PHILALETHES, EIRENEUS, *Erklärung der Hermetisch poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei* (Amburgo 1741).
Physiologus, vedi Sbordone.
PICINELLUS (FILIPPO PICCINELLI), *Mondo simbolico* (Milano 1669). [Trad. lat. *Mundus symbolicus* (Colonia 1683).]
PIRKÊ DE RABBI ELIEZER, vedi Eliezer ben Hyrcanus.
Pistis Sophia, vedi Schmidt.
PITRA, GIOVANNI BATTISTA (a cura di), *Analecta sacra spicilegio solesmensi praeparata*, 8 voll. (Parigi 1876-91).
PLATONE, *Opere complete* (Laterza, Bari 1978).
PLATONE-PSEUDO, vedi *Theatrum chemicum*, vol. 5.
PLINIO SECONDO, CAIO, *Naturalis historiae libri XXXVII*, 6 voll. (Lipsia 1875-1906).
PLOTINO, *Opera*, a cura di Paul Henry e Hans Rudolf Schwyzer, 2 voll. (Parigi 1951); vol. 1: *Porphyrii Vita Plotini*.
PORFIRIO, vedi Plotino.
PREISENDANZ, KARL (a cura di), *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2 voll. (Lipsia e Berlino 1928-31).
PREUSCHEN, ERWIN (a cura di), *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen und urchristlichen Überlieferungen* (Giessen 1901).
PRISCILLIANO, *Opera Priscilliani quae supersunt*, a cura di Georg Schepss,

in "Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum", vol. 18 (Vienna 1889).

PRZYWARA, ERICH, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 voll. (Friburgo 1938-40).

PUECH, HENRI-CHARLES, *Der Begriff der Erlösung in Manichäismus*, Eranos Jahrbuch 1936 (Zurigo 1937).

RABANO MAURO, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, in Migne, *P.L.*, vol. 112, coll. 849-1088.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, vedi Hauck.

REITZENSTEIN, RICHARD, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Lipsia 1904).

— *Die hellenistischen Mysterienreligionen: Ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Lipsia e Berlino 1910).

— *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*, in "Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten", vol. 19/2 (Giessen 1923).

REUSNER, HIERONYMUS (a cura di), *Pandora, das ist die edlest Gab Gottes usw.* (Basilea 1588).

RHENANUS, JOHANNES, *Solis e pueto emergentis sive dissertationis chymotechnicae libri tres* (Francoforte 1613).

— (a cura di), *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae decades duae* (Francoforte). (Contiene un testo dell'*Aurora consurgens* in Decas II, pp. 175 sgg.)

RIPLEY, SIR GEORGE, *Chymische Schriften* (Erfurt 1624).

— *Opera omnia chemica quotquot hactenus visa sunt* (Kassel 1649).

— Vedi *Bibliotheca chemica curiosa*; e *Theatrum chemicum Britannicum*.

— *Rosarium philosophorum...* (Francoforte 1550); vedi anche *Artis auriferae*, vol. 2.

ROSCHER, W. HEINRICH (a cura di), *Hermes der Windgott* (Lipsia 1878).

— *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 11 voll. (Lipsia 1884-90).

ROSENCREUTZ, CHRISTIAN, *Chymische Hochzeit* (Strasburgo 1616).

RULAND, MARTIN, *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum* (Francoforte 1612).

RUPERTO, SAN, *De trinitate et operibus eius*, in Migne, *P.L.*, vol. 157, coll. 199-1828.

RUPESCISSA, JOANNES DE, *La vertu et la propriété de la quintessence* (Lione 1581).

RUSKA, JULIUS, *Tabula smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg 1926).

— *Die siebzig Bücher des Gābir ibn Hajjān*, in "Studien zur Geschichte

der Chemie. Festgabe Edmund O. von Lippmann zum siebzigsten Geburtstage" (Berlino 1927).

— *Die Vision des Arisleus*, in "Historische Studien und Skizzen zu Natur- und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker... zum siebzigsten Geburtstage", a cura di Karl Sudhoff (Berlino 1930).

— *Turba philosophorum: Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie* (Berlino 1931).

SALZER, ANSELM, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnen-Poesie des Mittelalters* (Linz 1893).

SBORDONE, FRANCESCO (a cura di), *Physiologus* (Napoli 1936).

SCHEFTELOWITZ, ISIDOR, *Das Hörnemotiv in den Religionen*, Arch. RelWiss. (Lipsia) vol. 15, 451-87 (1912).

SCHMIDT, CARL (a cura di), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben*, in "Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur", vol. 8 (Lipsia 1892).

— *Pistis Sophia* (Lipsia 1925).

SCHMIEDER, K. CHRISTOPH, *Geschichte der Alchemie* (Halle 1832).

SCHRADER, EBERHARD, *Die Vorstellung vom μογόχερῶς und ihr Ursprung*, Sber. preuss. Akad. Wiss. (Berlino), 573-81 (1892).

SCHULTZ, WOLFGANG, *Dokumente der Gnosis* (Jena 1910).

SCOTT, WALTER (a cura di), *Hermetica...*, 4 voll. (Oxford 1924-36).

SENIOR (ZADITH FILIUS HAMUEL), *De chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus* (Francoforte 1566?). Vedi anche *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 2.

— *Tabula chymica*, in *Philosophiae chymicae IV. vetustissima scripta* (Francoforte 1605).

SENIOR ADOLPHUS, *Azoth, sive Aureliae occultae philosophorum usw.* (Francoforte 1613).

SILBERER, HERBERT, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Vienna e Lipsia 1914).

SPITTELER, CARL, *Prometheus und Epimetheus: Ein Gleichnis* (Jena 1923).

Splendor Solis, vedi *Aureum vellus*.

STAPLETON, H. ERNEST e HUSAIN, M. HIDAYAT (a cura di), *Muhammad bin Umail: His Date, Writings and Place in Alchemical History*, Mem. Asiat. Soc. Beng. (Calcutta) vol. 12 (1933).

STEEB (US), J. CHRISTOPH, *Coelum sephiroticum Haebreorum* (Mainz 1679).

STEINSCHNEIDER, MORITZ, *Die europäischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Sber. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., sez. 2, NN. 149 e 151 (1904-05).

STICKER, GEORG, vedi Ruska.
Südseemärchen, vedi Hambruch.
Tabula smaragdina, vedi Ruska.
Talmud, Der babylonische, vedi Goldschmidt.
TAYLOR, F. SHERWOOD, *A Survey of Greek Alchemy*, J. Hell. Stud. (Londra) vol. 50, 109-39 (1930).
TERTULLIANO, QUINTO SETTIMIO CLEMENTE, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, in Migne, *P.L.*, vol. 1, coll. 257-536.
— *De carne Christi*, in Migne, *P.L.*, vol. 2, coll. 151-792.
— *Liber adversus Iudaeos*, in Migne, *P.L.*, vol. 2, coll. 595-642.
Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens. Voll. 1-3 (Ursel 1602); vol. 4 (Strasburgo 1613); vol. 5 (1622); vol. 6 (1661). Trattati citati nel presente volume: vol. 1, HOGHELANDE, *De alchimiae difficultatibus* (pp. 121-215); DORNEUS, *Speculativa philosophia, gradus septem vel decem continens* (pp. 253-310); ID., *Physica genesis* (pp. 367-404); ID., *Physica Hermetis Trismegisti* (pp. 405-37); ID., *Phyisica Trithemij* (pp. 437-50); ID., *Philosophia meditativa* (pp. 450-72); ID., *Philosophia chemica* (pp. 472-517); ID., *Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum* (pp. 557-646); BERNARDUS TREVISANUS, *Liber de alchemia* (pp. 773-803); ZACHARIUS, *Opusculum philosophiae naturalis metallorum* (pp. 804-48). Vol. 2, AEGIDIUS DE VADIS, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* (pp. 95-123); PENOTUS (*alias* B. À PORTU AQUITANUS), *Philosophi artem potius occultare conati sunt quam patefacere...* (Tavola dei simboli, p. 123); QUERCETANUS, *Ad Iacobi Auberti Vendonis De ortu et causis metallorum contra chemicos explicationem* (pp. 170-202); DEE, *Monas hieroglyphica* (pp. 218-43); VENTURA, *De ratione conficiendi lapidis* (pp. 244-356); RICHARDUS ANGLICUS, *Correctorium* (pp. 442-66); *Super arborem Aristotelis* (pp. 524-27). Vol. 3, MELCHIORIUS, *Addam et processum sub forma missae* (pp. 853-60). Vol. 4, *Von der Materi und Prattik des Steins der Weisen* (pp. 284-93); *Aphorismi Basiliani sive canones Hermetici* (pp. 368-71); *Dialogus Mercurii, alchymistae, et naturae* (pp. 509-717); ARNOLDUS DE VILLA NOVA, *Carmen* (pp. 614 sgg.); GUILHELMUS TECENENSIS, *Lilium... de spinis evulsum* (pp. 1000-27). Vol. 5, *Turba philosophorum* (pp. 1-57); *Allegoriae sapientum: supra librum Turbae* (pp. 64-100); *Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo* (pp. 101-13); *Liber Platonis quartorum* (pp. 114-208); *Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum Magnum, De lapide philosophico* (pp. 880-92); *Epistola... ad Hermannum archiepiscopum Coloniensem, De lapide philosophico* (pp. 893-900). Vol. 6, ANONYMUS, *Instructio patris ad filium de arbore solari* (pp.

163-94); CHRISTOPHORUS PARISIENSIS, *Elucidarius artis transmutatoriae metallorum* (pp. 195-293); GRASSEUS, *Arca arcani* (pp. 294-381).

Theatrum chemicum Britannicum... collected with Annotations by Elias Ashmole (Londra 1652). Trattati citati nel presente volume: NORTON, *The Ordinall of Alchimy* (pp. 1-106); *Liber patris sapientiae* (pp. 194-212); ANONYMUS, *Hermes Bird* (pp. 213-26); *Verses Belonging to an Emblematical Scrowle: Supposed to be Invented by G. Ripley* (pp. 375-79).

TOMMASO D'AQUINO, SAN, vedi *Aurora consurgens*.

— Vedi Meyrink.

Tractatus aureus, vedi Ermete Trismegisto; *Ars chemica*; e *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 1.

TRISMOSIN, SALOMON, vedi *Aureum vellus*.

[TUCCI, GIUSEPPE, *Teoria e pratica del Mandala* (Astrolabio, Roma 1949).]

Turba philosophorum, vedi *Artis auriferae*, vol. 1; *Bibliotheca chemica curiosa*, vol. 3; *Theatrum chemicum*, vol. 5. Vedi anche Ruska.

Ts'i-yüan (Lessico cinese) (Shangai, 26ª ed. 1930).

Upaniṣad antiche e medie (Boringhieri, Torino, 2ª ed. 1968).

VALENTINO, BASILIO, *Chymische Schriften all usw.* (Amburgo 1700).

VALLI, LUIGI, *Die Geheimsprache Dantes und der Fedeli d'Amore*, Europäische Revue (Berlino) vol. 6/1, 92-112 (gennaio-giugno 1930).

Vedic Hymns. Pt. 1: "Hymns to Maruts". Pt. 2: "Hymns to Agni", a cura di F. Max Müller e Hermann Oldenberg, in "Sacred Books of the East", vol. 32, 46 (Oxford 1891, 1897).

VENTURA, LAURENTIUS, *De ratione conficiendi lapidis philosophici* (Basilea 1571).

VOLLERS, KARL, *Chidher*, Arch. RelWiss. (Lipsia) vol. 12, 234-84 (1909).

WAITE, A. EDWARD, *The Secret Tradition in Alchemy: Its Development and Records* (Londra 1926).

Wasserstein der Weysen, das ist, Ein chymisch Tractätlein (Francoforte 1619).

WEI PO-YANG, vedi Wu e Davis.

WESSELY, CARL, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, Denkschr. K. Akad. Wiss., Wien, phil.-hist. Kl., vol. 36, 27-208 (1888).

WEST, E. WILLIAM (a cura di), *Pahlavi Texts*, in "Sacred Books of the East", vol. 5 (Oxford 1880). (Contiene il *Bundahishn*).

WILHELM, RICHARD, *Kung-Tse, Leben und Werk*, in "Frommanns Klassiker der Philosophie", vol. 25 (Stoccarda 1925).

— e JUNG, C. G., *Il segreto del fiore d'oro* (Boringhieri, Torino 1981). (Ed. or.: 1929.)

WILKEN, ULRICH, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (Berlino 1927).

WINTERNITZ, M. (a cura di), *Indische Sagen* (Jena 1921).

WIRTH, ALBRECHT, *Aus orientalischen Chroniken* (Francoforte 1894).

WOLFF, TONI, *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, in "Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von C. G. Jung" (Berlino 1935).

WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parsifal und Titurel*, a cura di K. Bartsch, 3 voll. (Lipsia 1875-77).

WOODROFFE, SIR J. GEORGE, *Shakti and Shakta* (Madras 1920).

— Vedi anche Avalon.

WU LU-CHIANG E DAVIS, TENNEY L. (a cura di), *Wey Po-yang: An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'i*, Isis (Bruges), vol. 18, 210-89 (1932).

ZADITH SENIOR, vedi Senior.

ZELLER, EDUARD, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3 voll. (Tubinga 1856).

ZIMMER, HEINRICH, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlino 1926).

ZÖCKLER, OTTO, *Probabilismus*. Vedi *Realencyklopädie*, vol. 15, pp. 66 sgg.

ZUNZ, LEOPOLD, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (Berlino 1932). (Ed. or.: 1832.)

Indici

1 L'Ouroboros
Manoscritto greco non datato, Parigi, Bibliothèque Nationale

2 L'armonia che governa i vari elementi della *prima materia*
Aurora *consurgens* (quindicesimo secolo), Zurigo, Zentralbibliothek

3 L'alchimista arabo Senior (decimo secolo), intento a consultare le tavole di Ermete
Aurora *consurgens* (quindicesimo secolo), Zurigo, Zentralbibliothek

4 L'"Imperatrice di tutti gli onori", ovvero l'ermafrodito incoronato
Rosarium philosophorum, in *Artis auriferae...*, vol. 2 (Basilea 1593)

5 Nelle viscere della terra il principio maschile si unisce al principio femminile
Nicola d'Antonio degli Agli (1480), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

6 L'ampolla, il *vas hermeticum*, ospita la *coniunctio oppositorum*
Trésor des trésors (1620-1650 circa)

7 *Coniunctio spirituum* di Sol e Mercurius Philosophorum
Rosarium philosophorum, in *Artis auriferae...*, vol. 2 (Basilea 1593)

8 La dea Kali si taglia la testa per nutrire con il proprio sangue le parti separate del Sé
Kangra (diciannovesimo secolo)

9 L'*anima Mercurii*
Solidonius (diciottesimo secolo), Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal

10 La *calcinatio*
Anonimo (quindicesimo secolo), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

11 Iride, la *nuncia dei* alata
Anonimo (quindicesimo secolo), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

12 Il Re piumato che divora le proprie piume
James Standysh, versione di *Ripley Scrowle* (sedicesimo secolo), Londra, British Museum

13 Mandala della coscienza estatica
Tibet (diciannovesimo secolo)

14 Mandala utilizzato come *yantra*
Nepal (diciannovesimo secolo)

Elenco e fonti delle figure

I dati bibliografici completi sono indicati una sola volta per ciascuna opera e richiamati in seguito col numero della figura in cui compaiono, tra parentesi quadre; se si trovano in bibliografia, si ha il rimando: [Bibl.]

p. 4 1 Il Creatore come signore dell'universo
Da: *Liber patris sapientiae*, in *Theatrum chemicum Britannicum* (1652) p. 210. [Bibl.]

7 2 Coppia di alchimisti inginocchiata
Da: *Mutus liber in quo tamen tota philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur* (1702) p. 11. Particolare. [Per motivi tecnici, per la riproduzione delle illustrazioni di quest'opera è stata utilizzata l'edizione del 1702 anziché quella del 1677.]

40 3 Simbolo dell'opera alchimistica
Da: *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (Magonza 1752) p. 28

44 4 Rappresentazione del processo simbolico
Frontespizio del *Songe de Poliphile*, a cura di Béroalde de Verville (1600). [Bibl.]

47 5 Le sette vergini che si trasformano
Da: *Le songe de Poliphile* (1600). [4]

51 6 Figura materna sopraordinata alle dee del destino
Da: J. Thenaud, *Traité de la cabale* (sedicesimo secolo), MS. 5061, Parigi, Bibl. de l'Arsenal

52 7 L'Ouroboros, simbolo dell'eone
Da: Orapollo, *Selecta hieroglyphica* (Roma 1597) p. 5

54 8 La figura femminile è l'*anima mundi*
Acquaforte di J.T. de Bry. Da: R. Fludd, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historica* (Oppenheim 1617) pp. 4 sg.

58 9 Il risveglio del Re addormentato
Da: *Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia* (1520), Ms. Voss. chem. F. 29, foll. 53 e 87, Leida, Universitätsbibl.

60 10 Melusina
Da: Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) vol. 1, p. 84. [Bibl.]

p. 60 11 Melusina bicefala
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) vol. 1, p. 85. [10]

60 12 Sirena con maschera
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) vol. 1, p. 98. [10]

61 13 "Drago che mangia la propria coda" (Ouroboros)
Da: Pandora (1588) p. 257. [Bibl.]

62 14 Il sogno di Giacobbe
Acquerello di William Blake in L. Binyon, *The Drawings and Engravings of W. Blake* (Londra 1922) tav. 79

64 15 La scala *lapidis*
Da: *Emblematical Figures of the Philosophers' Stone* (diciassettesimo secolo), MS. Sloane 1316, Londra, British Museum

65 16 Il *mercurius tricephalus* come Anthropos
Da: E. Kelley, *Tractatus duo egregii, de Lapide philosophorum* (Amburgo e Amsterdam 1676) p. 101

66 17 L'*artifex* (o Ermete) come pastore di Aries e Taurus
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 86. [9]

67 18 Cristo come pastore
Mosaico del Mausoleo di Galla Placidia, Ravenna (424-451 circa). Da: R. Koemstedt, *Vormittelalterlische Malerei* (Augusta 1929) fig. 50

68 19 L'"anima" come guida che mostra il cammino
Acquerello di W. Blake in L. Binyon, *The Drawings* (1922) tav. 102. [14]

71 20 I sei pianeti, uniti nel settimo
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 94a. [9]

72 21 Le sette divinità planetarie nell'Ade
Da: J. D. Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 167, fig. 18. [Bibl.]

73 22 Mercurio nell'"uovo dei filosofi"
Da: *Mutus liber* (1702) p. 11. Particolare. [2]

75 23 Il vaso mistico
Da: *Figurarum aegyptiorum secretarum*, manoscritto del diciottesimo secolo, di proprietà dell'autore, p. 13. [Bibl.]

77 24 Tutte le attività presiedute da Mercurio
Da un manoscritto del 1400 circa, Tubinga, Universitätsbibl.

78 25 La fontana di vita come *fons mercurialis*
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [Bibl.]

80 26 Maria circondata dai suoi attributi
Immagine devozionale del diciassettesimo secolo. Da: H. Prinz, *Altorientalische Symbolik* (Berlino 1915) p. 6

82 27 L'influsso rigeneratore della congiunzione sole-luna
Codex 1, Milano, Bibl. Ambrosiana. Da: G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Roma 1925) fig. x

p. 84 28 Cattura del Leviatano
Da: Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum* (1180 circa), in S. Beissel, *Die Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters* (Friburgo i.B. 1909) p. 105

85 29 Rosa a sette petali
Da: R. Fludd, *Summum bonum* (1629), Parigi, Bibl. Nationale, Réserve td/30, 87

86 30 La rosa bianco-rossa
Da: *Ripley Scrowle. Four Rolls drawn in Lübeck* (1588), MS. Sloane 5025, N. 1, Londra, British Museum. Particolare

88 31 La città simbolica, come centro della terra
Da: M. Maier, *Viatorium, hoc est, de montibus planetarum septem, seu metallorum* (Rouen 1651) p. 57

91 32 La *coniunctio solis et lunae*
Da: S. Trismosin, *Splendor solis* (1582), in *Aureum vellus*... [Bibl.]

93 33 Polifilo circondato da vergini
Da: *Le songe de Poliphile* (1600) p. 9. [4]

94 34 Il "nero" sul "rotondo"
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 117, fig. 9. [21]

95 35 L'"uomo selvaggio"
Codex Urbanus Latinus 899, fol. 85 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

97 36 Il diavolo come spirito aereo
Dalle illustrazioni di E. Delacroix (1789-1863) per il Faust (pt. 1)

98 37 Il fiore a sette petali
Da: J. Boschius, *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem* (Augusta 1702) simbolo DCCXXIII, class. I, tav. XXI

102 38 Mercurio come vergine
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 95a. [9]

104 39 Śrī-Yantra
Da: H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (1926) fig. 36. [Bibl.]

105 40 "Ruota dell'universo" tibetana
Collezione privata

106 41 La "grande pietra del calendario" messicana
Da: L. Spence, *The Gods of Mexico* (Londra 1923) p. 38

107 42 Mandala contenente Cristo bambino che porta la croce
Pittura murale di Albertus Pictor nella chiesa di Härkeberga (Svezia) (1480 circa). Da: H. Cornell, *The Iconography of the Nativity of Christ* (Uppsala 1924) p. 53

p. 108 43 Vajramandala lamaistico
Frontespizio da: R. Wilhelm e C. G. Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929). [Bibl.]

110 44 Calendario messicano
Da: D. Herrliberger, *Heilige Ceremonien oder Religionsübungen der abgöttischen Völker der Welt* (Zurigo 1748) tav. XC, N. 1

111 45 Ermete come guida delle anime
Gemma di anello romano. Da: C. W. King, *The Gnostics and Their Remains* (Londra 1864) fig. 14

111 46 Drago incoronato che mangia la propria coda
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) N. 4. [10]

111 47 Cerchio formato da due draghi
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) N. 3. [10]

113 48 La *putrefactio*
Da: Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymichum* (Francoforte 1624) fig. VIII

115 49 Rappresentazione schematica delle quattro funzioni della coscienza
Da: Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung* (Zurigo 1940) p. 19

116 50 La fortezza che si difende dagli spiriti malefici
Da: Fludd, *Summum bonum* (1629) td/30, 87. [29]

117 51 Il santuario del Lapis
Da: G. Van Vreeswyk, *De Groene Leeuw* (Amsterdam 1672) p. 123

118 52 Arpocrate seduto sul loto
Gemma gnostica. Da: King, *The Gnostics* (1864) fig. 6. [45]

119 53 Il Tetramorfo come destriero della Chiesa
Herrad von Landsberg, *Hortus deliciarum*, Crocifissione (1180 circa). Da: G. Keller e A. Straub, *Herrad von Landsberg: Hortus deliciarum* (Strasburgo 1879-99) tav. XXXVIII

121 54 L'ermafrodito con i serpenti
Da: *Rosarium philosophorum*, in *Artis auriferae...*, vol. 2 (1593) p. 359. [Bibl.]

124 55 Faust davanti allo specchio magico
Acquaforte di Rembrandt (1652 circa). Vienna, Albertina

127 56 Fontana di giovinezza
Codex de Sphaera (quindicesimo secolo). Da: Carbonelli, *Sulle fonti storiche* (1925) fig. IX. [27]

129 57 Bagno imperiale con l'acqua di fonte miracolosa
Roma, Bibl. Angelica (quattordicesimo secolo). Da: Carbonelli, *Sulle fonti storiche* (1925) fig. XI. [27]

p. 130 58 Cristo come fonte di fuoco
Vetrata del coro della chiesa dell'antico monastero di Königsfelden, Svizzera (quattordicesimo secolo)

133 59 Quadratura del circolo
Da: H. Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (Francoforte 1625) p. 272

134 60 Quadratura del circolo
Da: M. Maier, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* (1687) emblema XXI, p. 61. [Bibl.]

136 61 La perla come simbolo di *ch'ien*
Specchio di bronzo cinese del periodo T'ang (settimo-nono secolo). Da: M. Laignel-Lavastine, *Histoire générale de la médecine*, 3 voll. (Parigi 1936-49) vol. 1, p. 543

138 62 Mandala rettangolare con croce
Da un breviario del monastero di Zwiefalten. In: K. Loeffler, *Schwäbische Buchmalerei in romanischer Zeit* (Augusta 1928) tav. 20

139 63 Ermete
Vaso dipinto greco. Da: C. Lenormant e J. J. Witte, *Elite des monuments céramographiques*, 8 voll. (Parigi 1844-61) vol. 3, tav. LXXVIII

140 64 Cristo come Anthropos
Da: B. de Glanville, *Le propriétaire des choses* (Lione 1482)

141 65 Tetramorfo (simbolo dell'Anthropos)
Dal monastero Vatopedi sul monte Athos (1213). In: O. Gillen, *Iconographische Studien zum 'Hortus Deliciarum' der Herrad von Landsberg* (Berlino 1931) p. 15

142 66 Amon Ra
Da: J. F. Champollion, *Panthéon égyptien* (Parigi 1825). Dall'archivio della "Ciba Zeitschrift" (Basilea)

143 67 Demone in forma di scimmia
Da: *Speculum humanae salvationis*, MS. 511 (quattordicesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

146 68 Thóth cinocefalo
Dalla tomba di Amen-her-khopshef presso Dèr el-Mèdina, Luxor, ventesima dinastia (1198-1167 a.C.). Berna, Collezione Hahnloser

148 69 Dante e Virgilio
Da: Dante, *Inferno*, Codex Urbanus Latinus 365 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

151 70 Riti pagani di trasmutazione, nel Medioevo
Da: J. de Hammer, *Mémoire sur deux coffres gnostiques du moyen âge* (1832) tav. K. [Bibl.]

152 71 La creazione di Adamo
Da: H. Schedel, *Das Buch der Chroniken und Geschichten* (Norimberga 1493) p. V

p. 154 72 Matrimonio di acqua e fuoco
Da una pittura indiana. In N. Müller, *Glauben, Wissen und Kunst* der alten *Hindus* (Magonza 1822) II, fig. 17

156 73 La liberazione dell'uomo dal potere del drago
Codex Palatinus Latinus 412 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

158 74 Il cielo feconda la terra e genera l'uomo
Da: Thenaud, *Traité de la cabale* (sedicesimo secolo). [6]

160 75 Immagine della Trimurti
Da una pittura indiana. In: Müller, *Glauben, Wissen und Kunst* (1822) II, fig. 40. [72]

163 76 La testuggine: uno strumento alchimistico
Da: G. della Porta, *De distillationibus libri IX* (Strasburgo 1609)

163 77 *a* e *b*. Telesforo, uno dei Cabiri, *familiaris* di Asclepio
Figura di bronzo da St Germain-en-Laye e statuetta di marmo da Vienna. In: W. H. Roscher (a cura di), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (1884-90) p. 316. [Bibl.]

165 78 Maria Prophetissa
Frontespizio da: M. Maier, *Symbola aureae mensae* (1617) vol. 2, p. 57. [Bibl.]

166 79 Re Sole con i sei figli pianeti
Da: J. Lacinius (a cura di), *Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum lapide*, di P. Bonus (Venezia 1546)

168 80 Mercurio gira la ruota a otto raggi
Da: *Speculum veritatis*, Codex Vaticanus Latinus 7286 (diciassettesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

172 81 "Sol et ejus umbra." La terra in mezzo tra luce e tenebre
Da: Maier, *Secretioris naturae ... scrutinium chymicum* (1687) p. 133. [60]

174 82 L'Anthropos con i quattro elementi
Da un manoscritto russo del diciottesimo secolo. Proprietà privata

177 83 Dante nella rosa celeste
Da: Dante, *Paradiso*. [69]

178 84 La fontana nel giardino cinto da un muro
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo CCLI, class. I, tav. XVI. [37]

180 85 Il fiore a otto petali
Da: *Recueil de figures astrologiques*, MS. 14770 (diciottesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

182 86 L'apparato alchimistico di distillazione
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 109. [16]

183 87 La Vergine come ricettacolo del divino bambino
Da: *Rosario dela gloriosa vergine Maria* (1524), in T. Inman, *Ancient Pagan and Modern Christian Symbolism Exposed and Explained* (New York 1879)

p. 184 88 *La vision du St-Gral*
Da: *Le Roman de Lancelot du Lac*, MS. 116, fol. 610v (quindicesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

188 89 Il pellicano come allegoria di Cristo
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo LXX, class. I, tav. IV. [37]

191 90 L'orso rappresenta l'aspetto pericoloso della *prima materia*
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 82. [9]

193 91 *Anima mundi*
Incisione in legno. Da: L. Thurneisser zum Thurn, *Quinta essentia* (Lipsia 1574) p. 92

195 92 Il processo alchimistico nello zodiaco
Da: *Ripley Scrowle* (1588). [30]

199 93 Il "Monte degli adepti"
Da: S. Michelspacher, *Cabala, speculum artis et naturae, in alchymia* (Augusta 1654)

201 94 L'Etna
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo XXX, class. I, tav. II. [37]

202 95 Il *ludus puerorum*
Da: Trismosin, *Splendor solis* (1582) tav. XX. [32]

204 96 Patechi (divinità infantili soccorrevoli)
Frammenti di un giocattolo meccanico egizio. Da: Laignel-Lavastine, *Histoire générale* (1936-49) vol. I, p. 104. [61]

205 97 Il "grande viaggio" (*peregrinatio*)
Da: Maier, *Viatorium* (1651) p. 183. [31]

207 98 L'uovo filosofico
Da: Codex Palatinus Latinus 412 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

209 99 Simbolo temporale del Lapis
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 74. [9]

211 100 Oroscopo
Xilografia di Schön sul frontespizio del *Calendario della Natività* di Reymann (1515). Da: H. S. Strauss, *Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit* (Monaco 1926) p. 54

213 101 Cristo nella mandorla
Pittura murale romanica a St Jacques des Guérets (Loire-et-Cher). Da: P. Clemen, *Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden*, 2 voll. (Düsseldorf 1916) p. 260, fig. 195

214 102 Osiride con i quattro figli di Oro
Da: *Libro dei morti* (Papiro di Humefer). Particolare del frontespizio di: E. A. W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londra 1909)

p. 215 103 *Sponsus et sponsa*
Particolare del *Polittico* con *l'incoronazione* di Stefano da Sant'Agnese (quindicesimo secolo), Venezia, Accademia

216 104 Dio come Trinità
Da: Petrus Lombardus, *De sacramentis*, Codex Vaticanus Latinus 681 (quattordicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

217 105 La Vergine come personificazione del cielo stellato
Da: *Speculum humanae salvationis*, Codex Palatinus Latinus 413 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

218 106 L'*elixir lunare*
Da: MS. Vat. Reg. Lat. 1458 (diciassettesimo secolo). In Carbonelli, *Sulle fonti storiche* (1925) fig. 189. [27]

219 107 La Vergine che porta il Redentore
Da: *Speculum humanae salvationis* (quindicesimo secolo). [105]

221 108 Maya circondata dall'Ouroboros
Vignetta danneggiata sul frontespizio di una raccolta di sentenze brahmaniche. Da: Müller, *Glauben, Wissen und Kunst* (1822) I, fig. 91. [72]

222 109 I quattro evangelisti
Miniatura dell'evangeliario della biblioteca di Aschaffenburg (tredicesimo secolo). Da: W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst* (Lipsia 1926) tav. VI

224 110 Disegno su sabbia di Indiani Navaho
Da: J. Stevenson, *Ceremonial of Hasjelti Dailjis and Mythical Sand Painting of the Navajo Indians*, in "Eighth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1886/87" (Washington 1891) pp. 229-85, tav. CXXI

227 111 La *cauda pavonis*
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo LXXXIV, class. I, tav. V. [37]

236 112 I principali simboli dell'alchimia
Da: Trismosin, in *La toyson d'or* (1613), ed. fr. di *Aureum vellus*. [32]

239 113 Forno lunare e forno solare
Da: *Mutus liber* (1702) p. 14. Particolare. [2]

240 114 Le quattro fasi del processo alchimistico
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 96, fig. 2. [21]

242 115 La *nigredo*
Da: Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625) p. 118. [59]

244 116 Ermafrodito incoronato
Da un fascicolo di scritti ermetici (fasc. 6577, diciassettesimo secolo), Parigi, Bibl. de l'Arsenal

245 117 Anthropos come *anima mundi*
Da: Albertus Magnus, *Philosophia naturalis* (Basilea 1560)

p. 246 118 Coppia di fratello e sorella nel "bagno di vita"
Da: *Teatrum chemicum Britannicum* (1652) p. 350. [1]

247 119 Forno alchimistico
Frontespizio da: Geber, *De alchimia libri tres* (Strasburgo 1529)

248 120 Mercurio nel vaso
Da: J. C. Barchusen, *Elementa chemiae*, Imprimés R. 6927, fig. 75 (1718), Parigi, Bibl. Nationale

249 121 Le trasformazioni del Mercurio nel vaso ermetico
Da: *Cabala mineralis*, MS. Sloane 5245, fol. 2, Londra, British Museum

250 122 Le dodici operazioni alchimistiche
Da: S. Norton, *Mercurius redivivus* (Francoforte 1630)

251 123 Ermafrodito
Da: *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752) p. 16. Particolare. [3]

254 124 Alchimisti all'opera
Da: *Mutus liber* (1702) p. 13. Particolare. [2]

256 125 Mercurio come ermafrodito sole-luna (Rebis)
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 354, fig. 5. [21]

258 126 I sei giorni della creazione, culminanti nel settimo
Da: Ildegarda di Bingen, *Scivias*, manoscritto del dodicesimo secolo, Bingen, monastero di San Ruperto

259 127 La trasfigurazione di Mercurio nel fuoco
Da: Barchusen, *Elementa chemiae* (1718) fig. 76. [120]

260 128 Ermete Trismegisto
Da: Senior, *De chemia senioris antiquissimi philosophi libellus* (Strasburgo 1566)

261 129 *Spiritus* personificati
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 60a. Particolare. [9]

263 130 Il serpente mercuriale
Da: Barchusen, *Elementa chemiae* (1718) figg. 58-61. [120]

265 131 Adamo come *prima materia*
Da: *Miscellanea d'alchimia*, MS. Ashburnham 1166 (quindicesimo secolo), Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana

268 132 I contenuti "occulti" dell'opera
Da: *Mutus liber* (1702) fig. 3. [2]

269 133 Alchimisti all'opera
Da: *Mutus liber* (1702) fig. 6. [2]

273 134 Saturno viene cotto nel bagno
Da: Trismosin, *Splendor solis* (1582). [32]

p. 275 135 Il teschio come simbolo della *mortificatio* di Eva
Da: *Miscellanea d'alchimia* (quindicesimo secolo). [131]

278 136 Dio illumina l'*artifex*
Da: Barchusen, *Elementa chemiae* (1718) fig. 2. [120]

281 137 Alchimista in meditazione
Da: Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625) p. 27. [59]

282 138 Lo spirito mercuriale della *prima materia*
Da: Maier, *Secretiorum naturae ... scrutinium chymicum* (1687) p. 85. [60]

283 139 Mercurio fa sorgere per magia da un'urna funeraria l'anima
Vaso funerario attico. Da: J. E. Harrison, *Themis* (Cambridge 1912) p. 295, fig. 78

287 140 L'*artifex* con la sua *soror mystica*
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 99. [9]

288 141 L'*artifex* con libro e altare
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 118. [16]

289 142 La sequenza delle fasi del processo alchimistico
Da: A. Libavius, *Alchymia ... recognita, emendata et aucta* (Francoforte 1606), Commentarium, vol. 2, p. 55

297 143 Alchimisti all'opera
Da: *Mutus liber* (1702) p. 7. Particolare. [2]

298 144 A sinistra: "artisti" nella biblioteca; a destra: l'assistente in laboratorio
Da: M. Maier, *Tripus aureus*, in *Museum hermeticum* (1678) p. 372. [Bibl.]

299 145 Laboratorio e oratorio
Da: H. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (Hanau 1604) III

301 146 Mercurio come "simbolo unificatore"
Da: B. Valentinus, *Practica una cum duodecim clavibus...*, in *Museum hermeticum* (1678) clavis II. [Bibl.]

301 147 Ouroboros
Codex Marcianus (undicesimo secolo), Venezia. Da: M. Berthelot, *Collection des anciens alchimists grecs* (Parigi 1887) p. 132

302 148 Il Mercurio che unisce le coppie dei contrari
Da: *Figurarum aegyptiorum secretarum* (diciottesimo secolo). [23]

304 149 Il Re ammalato (la *prima materia*)
Da: *La sagesse des anciens*, manoscritto del diciottesimo secolo, di proprietà dell'autore

305 150 Il Mercurio penetrante
Da: *Speculum veritatis* (diciassettesimo secolo). [80]

306 151 I prigionieri del mondo degli inferi
Da: S. Izquierdo, *Praxis exercitiorum spiritualium P.N.S. Ignatii* (Roma 1695) p. 72

p. 308 152 Sopra: Saturno; sotto: la rigenerazione nel bagno
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 73. [9]

309 153 L'*artifex* estrae l'*homunculus* dal vaso ermetico
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 108. [16]

309 154 Il Re con i sei pianeti (o metalli)
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 122. [16]

309 155 Il Re rinnovato
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 125. [16]

311 156 La diade (giorno e notte)
Dal MS. Chantilly, fol. 14*v* (quindicesimo secolo). In: P. Durrieu, *Les très riches heures de Jean de France, Duc de Berry* (Parigi 1904) tav. 13

313 157 L'*anima Mercurii*
Da: *Figurarum aegyptiorum secretarum* (diciottesimo secolo) p. 1. [23]

314 158 Il "mulino delle ostie"
Dall'altar maggior della chiesa di Tribsees (Pomerania) (quindicesimo secolo). In Molsdorf, *Christliche Symbolik* (1926) tav. X. [109]

318 159 La *coniunctio* dell'anima col corpo
Da: *Les grandes heures du Duc de Berry*, MS. Latin 919 (1413), Parigi, Bibl. Nationale

320 160 Simbolo dell'arte come unione dei contrari acqua-fuoco
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) p. 10. [10]

325 161 La *materia prima* come Saturno
Da: *Mutus liber* (1702). Particolare. [2]

326 162 I contrari scatenati nel caos
Da: M. de Marolles, *Tableaux du temple des muses* (Amsterdam 1733) tav. I

328 163 La terra come *prima materia*
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 96, fig. 1. [21]

331 164 Mercurio in piedi sul caos rotondo
Da: *Figurarum aegyptiorum secretarum* (diciottesimo secolo) p. 45. [23]

332 165 "L'occasione": Mercurio in piedi sulla sfera terrestre
Da: V. Cartari, *Le immagini ... de i dei de gli antichi*, p. 400. [Bibl.]

333 166 Il Re del mare che chiede soccorso
Da: Trismosin, *Splendor solis* (1582) tav. VII. [32]

334 167 Allegoria dell'unione psichica dei contrari
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [25]

335 168 Il Re, rappresentante la *prima materia*, che divora suo figlio
Da: Lambsprinck, *De lapide philosophico figurae et emblemata*, in *Musaeum hermeticum* (1678) p. 367, fig. 13. [Bibl.]

336 169 Il "leone verde" che divora il sole
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [25]

p. 337 170 Il "viaggio notturno sul mare"
Da: *Biblia pauperum*, ed. ted. (1471)

338 171 Viaggio notturno sul mare di Eracle nella coppa del sole
Fondo di un vaso attico (Vaticano, quinto secolo a.C.). Da: F. J. Doelger, *Die Fischdenkmalerei in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst* (Münster i.W. 1927) vol. 4, tav. 163

339 172 Giona esce dalle fauci della balena
Da: *Speculum humanae salvationis*, MS. 512 (quindicesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

340 173 L'uccisione del Re
Da: Stolcius de Stolcenberg, *Viridarium chymicum* (1624) fig. CI. [48]

341 174 Giona nella balena
Lampada di argilla protocristiana. Da: R. Eisler, *Orpheus the Fischer* (1921) tav. XLVII. [Bibl.]

342 175 Il lupo come *prima materia*
Da: Maier, *Secretioris naturae ... scrutinium chymicum* (1687) emblema XXIV, p. 61. [60]

342 176 Giona nel ventre della balena
Salterio di Khludov (nono secolo). Da: J. J. Tikkanen, *Die Psalterillustration im Mittelalter* (Helsinki 1895) vol. 1, p. 24, fig. 22

343 177 La "Resurrezione"
Da: *Biblia pauperum* (1471) fig. 170. [170]

344 178 La colomba come simbolo dello spirito liberato
Da: *De summa et universalis medicinae sapientiae veterum philosophorum*, MS. 974, fig. 18 (probabilmente diciottesimo secolo), Parigi, Bibl. de l'Arsenal

345 179 La Trinità alchimistica
Da: Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678) p. 371. [168]

346 180 La Trinità cristiana con lo Spirito Santo in forma di uomo alato
Incisione su rame del Maestro della Passione di Berlino (metà del quindicesimo secolo). Da: Molsdorf, *Christliche Symbolik* (1926) tab. I. [109]

347 181 Il volto del sole
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo CXII, class. I, tav. VII. [37]

352 182 Cristo come Salvatore di anime
Pittura murale nella chiesa del convento di Braunweiler, Renania (dodicesimo secolo). Da: Clemen, *Die romanische Monumentalmalerei* (1916) p. 397. [101]

353 183 Divinità androgina
Gemma tardo-babilonese. Da: J. B. F. Lajard, *Mémoire sur une représentation figurée de la Vénus orientale androgyne* (Parigi 1836) p. 163

354 184 I tre giovani nella fornace
Rilievo su un sarcofago paleocristiano di Villa Carpegna, Roma. Da: T. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde* (Vienna 1923) p. 818

p. 355 185 La Triade come Unità; la Quaternità che poggia sul binario
Da: Valentinus, *Practica ... cum duodecim clavibus* (1678) clavis IX, p. 415. [146]

356 186 L'albero di corallo nel mare
Da: Dioscorides, *De materia medica* (quinto secolo), in Koemstedt, *Vormittelalterliche Malerei* (1929) fig. 79. [18]

357 187 Il drago vomita Giasone
Coppa attica (quinto secolo). Da: Laignel-Lavastine, *Histoire générale* (1936-49) vol. 1, p. 148. [61]

358 188 L'albero dei filosofi
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 316. [21]

359 189 Drago con l'albero delle Esperidi
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo LVII, class. III, tav. IV. [37]

360 190 Albero cultuale con serpente
Frammento d'un antico manoscritto maya. Da: E. Foerstmann (a cura di), *Fragment aus einer altmexikanichen Mayahandschrift in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden* (Dresda 1892) tav. XXVI. Particolare

361 191 Discesa dello Spirito Santo
Dal *Perikopenbuch* di Monaco (dodicesimo secolo). In A. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, 4 voll. (Lipsia, 7ª ed. 1902-04) vol. 2, p. 194, fig. 254

363 192 La quaternità della croce nello zodiaco
Frontespizio da: J. Böhme, *De signatura rerum*, in *Theosophische Werke* (1682). [Bibl.]

364 193 La rosa bianca e la rosa rossa
Da: *Trésor des trésors*, MS. 975, figg. 11 e 12 (1620-50 circa), Parigi, Bibl. de l'Arsenal

366 194 Solfo come sole, Mercurio come luna
Da: Barchusen, *Elementa chemiae* (1718) fig. 9. [120]

368 195 Creatore, macrocosmo, microcosmo in forma umana
Da: Ildegarda di Bingen, *Liber divinorum operum*, Codex 1942, fol. 9r (dodicesimo secolo), Lucca, Bibl. Governativa

370 196 Le tre forme nelle quali si manifesta l'Anthropos
Da: *Ripley Scrowle* (1588) N. 2. Particolare. [30]

372 197 Cristo in mezzo ai quattro fiumi del paradiso
Da: Peregrinus, *Speculum virginum*, Codex Palatinus Latinus 565 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

373 198 *Anser* o *cignus Hermetis*
Da: *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752) p. 54. [3]

374 199 L'ermafrodito con la sfera alata del caos
Da: Jamsthaler, *Viatorium spagyricum* (1625). [59]

p. 376 200 Aquila e cigno come simboli dello *spiritus* sublimato
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 126, fig. 13. [21]

378 201 La Sapientia come madre dei saggi
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 53. [9]

379 202 Tavola di comunione con sette pesci
Lampada di argilla cristiana, proveniente da Cartagine. Da: Eisler, Orpheus (1921) tav. LIX. [174]

380 203 Il serpente Chnufis con corona a sette raggi
Gemma gnostica: Da: King, *The Gnostics* (1864) tav. III, fig. 7. [45]

380 204 Il serpente dalla testa di leone a dodici raggi
Amuleto gnostico. Da: King, *The Gnostics* (1864) tav. III, fig. 2. [45]

381 205 Dea del destino (?) nella forma di serpente a sette teste
Sigillo di san Servazio proveniente dalla Cattedrale di Maastricht. Da: King, *The Gnostics* (1864) p. 119. [45]

381 206 Elio con globo raggiante su una quadriga
Dal Salterio di Londra (1066). In Tikkanen, *Die Psalterillustration* (1895) p. 25, fig. 25. [176]

382 207 Ascensione di Elia
Pittura murale protocristiana nel cimitero di Lucina (Roma). Da: Ehrenstein, *Das Alte Testament* (1923) p. 699. [184]

384 208 Mercurio come *anima mundi*
Da: *Turba philosophorum*, Codex Latinus 7171 (sedicesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

385 209 Il Rotondo alato come prodotto finale dell'*opus*
Frontespizio da: C. A. Balduinus, *Aurum superius et inferius aurae superioris et inferioris hermeticum* (Francoforte e Lipsia 1675)

386 210 Mercurio rinnovato è il *foetus spagyricus*
Da: Maier, *Secretioris naturae ... scrutinium chymicum* (1687) emblema I. [60]

387 211 Il dio dell'aria, Aër
Da: *Recueil des fausses décrétales*, manoscritto del tredicesimo secolo. Bibl. de Rheims

388 212 Rappresentazione tricefala della Trinità
Da: *Speculum humanae salvationis* (Augusta 1480)

389 213 Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia
Da: *Bible moralisée* (tredicesimo secolo). In: Ehrenstein, *Das Alte Testament* (1923) p. 384. [184]

390 214 Simbolo della trasformazione ermetica
Da: Norton, *Mercurius redivivus* (1630) fig. 2. [122]

392 215 Il compimento del processo
Da: *Mutus liber* (1702) p. 15. [2]

p. 396 216 L'*artifex* come sacerdote
Da: Melchior Cibinensis, *Symbolum*, in: Maier, *Symbola* aureae mensae (1617) p. 507. [78]

397 217 Il serpens *mercurialis*
Da: Abraham le Juif (Eleazar), *Livre des figures hiéroglyphiques*, MS. français 14765 (diciassettesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale

398 218 Il "bagno dei filosofi"
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622) p. 224, fig. 4. [21]

399 219 Rappresentazione dell'"Etiope" come *nigredo*
Da: Trismosin, *Splendor solis* (1582). [32]

401 220 Raffigurazione della luna
Codex Urbanus Latinus 899, fol. 68r (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

403 221 *Arbor philosophica*
Da: S. Norton, *Catholicon physicorum* (Francoforte 1630) fig. LXXXIII

404 222 Cristo sull'albero di vita
Da: Cristoforo (?), *Il sogno della Vergine* (1350 circa), Pinacoteca di Ferrara. Dalla collezione di C. A. Meier, Zurigo

405 223 Sol e Luna votati alla morte dopo la congiunzione
Da: Mylius, *Philosophia reformata* (1622). [21]

407 224 La trasfigurazione del corpo rappresentata come incoronazione di Maria
Da: *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, Codex Germanicus S98 (1420), Monaco, Staatsbibl.

409 225 Il filtro d'amore teso alla coppia fratello-sorella
Da: Maier, *Secretioris naturae ... scrutinium chymicum* (1687) emblema IV. [60]

410 226 Congiunzione degli opposti nel vaso ermetico
Da: *Trésor des trésors* (1620-50 circa). [193]

411 227 *Coniunctio*. Composizione fantastica
Da: S. Brant, *Hexastichon in memorabiles evangelistarum figuras* (1503)

412 228 Il re piumato
Da: *Ripley Scrowle* (1588), MS. add. 10 302. [30]

413 229 L'aquila come simbolo dello spirito
Da: *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752) p. 44. [3]

414 230 Il pavone che esce dalla storta
Da un manoscritto del diciottesimo secolo, di proprietà di C. Rusch, Appenzell

415 231 Mercurio come vergine (Pandora) e *arbor philosophica*
Da: Reusner, *Pandora* (1588) p. 225. [13]

p. 417 232 Glorificazione del corpo nella forma dell'incoronazione di Maria
Da: Reusner, *Pandora* (1588) p. 253. [13]

418 233 Quaternità cristiana
Scuola francese (1457), Museo di Basilea

419 234 Cristo risorto, simbolo del *filius philosophorum*
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [25]

423 235 Quaternità alchimistica
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [25]

424 236 I contenuti del vaso ermetico
Da: Kelley, *Tractatus duo* (1676) p. 114. [16]

439 237 L'*artifex* all'opera con la sua soror *mystica*
Da: *Mutus liber* (1702) p. 7. Particolare. [2]

440 238 Il serpente di bronzo di Mosè sulla croce
Da: Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) tav. II, 10. [10]

441 239 Unicorno
Da: J. Amann, *Ein neues Thierbuch mit* Versen (Francoforte 1569)

442 240 Cervo e Unicorno
Da: Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678) vol. 1, p. 337, fig. III. [168]

443 241 L'Unicorno viene addomesticato dalla vergine
Da: *Tractatus ... de alchimia* (1520) fol. 87. [9]

445 242 Uccisione dell'Unicorno nel grembo della vergine
Iniziale tratta da: *Historia animalium cum picturis*, MS. Harley 5751, fol. 6v, Londra, British Museum

446 243 Unicorni sullo stemma del Signore di Gachnang (Svizzera)
Dal libro araldico di Zurigo (1340): In: W. Merz, *Oberrheinische Wappen und Siegel* (Zurigo 1927) p. 33

447 244 Glorificazione dell'Ariosto
Disegno di Giovanni Battista Benvenuti detto Ortolano (1488-1525?). Dalla collezione di disegni di proprietà di A. O. Meyer, Amburgo: *Auctions-Katalog* 184 (Lipsia 1914) tav. 30

448 245 Maria con l'Unicorno nel "giardino chiuso"
Arazzo svizzero (1480). Da: E. Gysin, *Gotische Bildteppiche der Schweiz* (Basilea 1941) tav. 5

449 246 Mandala con cervo, leone, grifone e unicorno
Dalla fabbrica di mattoni del monastero di Sant'Urbano (Lucerna). Da: J. Zemp, *Die Backsteine von S. Urban* (Zurigo 1898) p. 169

449 247 Vergine con Unicorno
Dal Salterio Khludov (bizantino, fine del nono secolo). In: Tikkanen, *Die Psalterillustration* (1895) p. 43. [176]

p. 450 248 La creazione di Eva
Da: *Trésor de sapience*, MS. 5076 (quindicesimo secolo), Parigi, Bibl. de l'Arsenal

451 249 Unicorno selvaggio
Da: H. Bock, *Kräuterbuch* (Strasburgo 1595) p. 391. Dall'archivio della "Ciba Zeitschrift" (Basilea)

452 250 Uomo selvaggio a cavallo dell'Unicorno
Incisione su rame della serie del Grösseres *Kartenspiel* (1463 circa). In: M. Geisberg, *Die Kupferstiche des Meisters E. S.* (Berlino 1924) tav. L269

453 251 Le sette fasi del processo alchimistico rappresentate come unità
Da: Ripley Scrowle (1588) N. 4. Particolare. [30]

454 252 La Castità
Da: *Les Triomphes de Pétrarque*, MS. 594 de Louis XII, fol. 134 (sedicesimo secolo), Parigi, Bibl. Nationale. Dall'archivio Eranos (Ascona)

456 253 Arpocrate racchiuso da un Ouroboros
Gemma gnostica. Da: King, *The Gnostics* (1864) tav. II, fig. 8. [45]

457 254 L'unicorno marino
Da: P. Pommet, *Histoire générale des drogues* (Parigi 1694) vol. 2, p. 78. Dall'archivio della "Ciba Zeitschrift" (Basilea)

458 255 Viṣṇu nella sua incarnazione in forma di pesce
Miniatura indiana del diciottesimo secolo, di proprietà dell'autore

460 256 Mostro favoloso
Da: *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (1752) p. 57. [3]

462 257 Le trasmutazioni del Mercurio durante il processo
Da: *Ripley Scrowle* (1588) N. 3. Particolare. [30]

465 258 Unicorno e leone
Dalla serie "La Dame à la Licorne" (quindicesimo secolo), Parigi, Musée de Cluny. Dall'archivio della "Ciba Zeitschrift" (Basilea)

467 259 Il k'i-lin annuncia la nascita di Confucio
Da: *Sheng Chi T'u*, opera cinese illustrata sulla vita di Confucio (diciottesimo secolo circa). Dalla collezione del dottor Dekker, Meilen

468 260 Il k'i-lin annuncia la morte di Confucio
Da: *Sheng Chi T'u*, opera cinese illustrata sulla vita di Confucio (diciottesimo secolo circa). Dalla collezione del dottor Dekker, Meilen

469 261 Papa con Unicorno
Da: P. Scaliger, *Explanatio imaginum* (Colonia 1570) p. 85

470 262 L'Unicorno lunare
Rovescio di una medaglia di Antonio Pisano (1499). Da: *Ein Auslegung der figuren so zu Nürenberg gefunden seind worden, gefürt in grunt der magischen weissagung durch doctorem Theophrastum von Hohenheim* (Basilea? 1569) fig. 18

p. 471 263 *The Campion Pendant*
Da: J. Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance* (Oxford 1922)

472 264 Unicorno nel mandala con l'albero di vita
"Caccia all'Unicorno", dal castello di Vertueil (fine quindicesimo secolo). Da un catalogo del Metropolitan Museum of Art: *The Unicorn Tapestries* (New York 1938) fig. 6

473 265 L'Unicorno e la sua immagine riflessa
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo LXXXIX, class. I, tav. V. [37]

474 266 Aquila bicipite con corona papale e corona imperiale
Codex Palatinus Latinus 412 (quindicesimo secolo), Roma, Bibl. Vaticana

483 267 La *materia prima*, in forma di drago
Fregio da: *Hermes Bird*, in *Theatrum chemicum Britannicum* (1652) p. 213. [1]

485 268 *Fermentatio*: raffigurazione simbolica della *coniunctio spirituum*
Da: *Rosarium philosophorum* (1550). [25]

490 269 L'*artifex* e la sua *soror mystica*
Da: *Mutus liber* (1702) p. 14. Particolare. [2]

491 270 La fenice come simbolo della resurrezione
Da: Boschius, *Symbolographia* (1702) simbolo DCVI, class. I, tav. XXVI. [37]

492 271 Pagina dal manoscritto degli "Estratti" alchimistici di Jung (1940-53), Bibl. dell'autore, Küsnacht-Zurigo

Indice dei testi antichi citati

Acta Archelai manichei, 429, 432
Addam et processum sub forma misae..., 435
Aenigmata..., vedi *Visio Arislei*
Allegoria de arcano lapidis (Merlinus), 351, 434
Allegoriae sapientum, 100, 229, 231
Allegoriae super librum Turbae, 252, 349 sg., 425
Apocrifi, vedi Bibbia
Aquarium sapientum, 295 sg., 329, 348
Arca arcani (Grasseus), 351, 475
Arcanum hermeticae philosophiae, 351, 434
Ars chemica, 231, 253, 324, 426, 436, 477
Artis auriferae quam chemiam vocant, 100, 231, 252 sg., 292 sg., 321, 349 sgg., 377, 430 sgg., 434, 437 sg.
Asino d'oro, L' (Apuleio), 99
Atharvavéda, 457
Aureum vellus, 435, 477
Aurora consurgens, 252 sg., 277, 279, 295, 321, 324, 329, 339, 351, 377 sgg., 394, 426, 434, 436, 438, 475
"Ave praeclara", 395 sgg.

Bhagavadgītā, 126
Bibbia/Sacra Scrittura, 377, 446
ANTICO TESTAMENTO, 234
Abacuc, 431; Cantico dei Cantici, 100, 349, 388, 432; Daniele, 354; Deuteronomio (5 Libri di Mosè), 444, 475; Ecclesiastico (Siracide), 431; Esodo, 476; Ezechiele, 170, 222, 433; Giobbe, 210, 476; Giona, 349; Isaia, 5, 426; Lamentazioni, 349; Malachia, 411; Michea, 329; Proverbi, 377 sgg., 431; Salmi, 296, 349, 388, 394, 431 sgg., 475 sg.; Sapienza, 378, 386, 431; Zaccaria, 385
NUOVO TESTAMENTO
Apocalisse, 118, 349, 380; Lettera agli Ebrei, 433; Lettera agli Efesini, 295, 323; Lettera ai Filippesi, 229; Lettera ai Galati, 428, 433; Prima lettera ai Corinzi, 434; Vangelo secondo Giovanni, 126, 314, 329, 376, 436 sg., 441, 479; Vangelo secondo Luca, 349, 432, 436; Vangelo secondo Matteo, 432, 434
APOCRIFI
Apocalisse/Libro di Enoch, 99, 201, 234, 371, 373, 428, 430; Esdra, 99, 470; Vangelo di Pietro, 99
Bible moralisée, 389
Biblia pauperum, 337, 343
Bibliotheca chemica curiosa, vedi "Bibliografia"
Bṛhadāraṇyaka-upaniṣd, 167
Buch der Chroniken und Geschichten, Das (Schedel), 152
Bundahishn, 459, 461, 466

Carmen (Villanova), 231
Chāndogya-upaniṣad, 478
CODICI e MANOSCRITTI
Akmim, 99
Aschaffenbung: Evangeliario, 222
Berlino: Codex Berolinensis, 425
Bingen: *Scivias* (Ildegarda), 258
Chantilly: *Les très riches heures du Duc de Berry*, 311
Dresda, 360
Firenze, *Miscellanea d'alchimia*, 265, 275
Leida, *De alchimia* (Vossianus 29), 58, 66, 71, 102, 191, 209, 261, 308, 378, 433
Londra: *Emblematical Figures of the Philosophers' Stone*, 64; *Ripley Scrow-*

le, 86, 195, 370, 412, 453, 462, 478; *Cabala mineralis*, 249; Salterio "di Londra", 381; *Splendor solis* (Trismosin), 91, 202, 273, 333, 399; *Historia animalium* (Harley 4751), 445
Lucca: *Liber divinorum operum* (Ildegarda), 368
Manoscritti di proprietà dell'autore: *La sagesse des anciens*, 304; *Figurarum aegyptiorum secretarum*, 75, 252, 296, 302, 313, 331
Milano, Ambrosiana: Codex 1, 82
Modena: *Codex de Sphaera*, 127
Monaco: *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit* (Codex Germanicus 598), 407, 416, 437; *Perikopenbuch*, 361
Oxford, Bodleian: Brucianus, 117; *Bible moralisée*, 389
Parigi, Bibl. de l'Arsenal: *De summa medicinae sapientiae veterum philosophorum*, 344; *Trésor des trésors*, 364, 410; *Traité de la cabale*, 51, 158; *Trésor de sapience*, 450; *Traité d'alchimie*, 244
Bibl. Nationale: *Speculum humanae salvationis* (Lat. 511), 143; (Lat. 512), 339; *Turba philosophorum*, 384; *Les grandes heures du duc de Berry*, 318; Aurora consurgens (Codex Parisinus Latinus 14006), 377 sg.; *Le Roman de Lancelot du Lac*, 184; *Les Triomphes de Pétrarque*, 454; *Livre des figures hiéroglyphiques*, 397; *Alchimie de Flamel ("Pratique")*, 296; *Recueil de figures astrologiques*, 180
Reims: *Recueil des fausses décrétales*, 387
Roma, Bibl. Angelica, 129
Tubinga: Manoscritto di Tubinga, 77
Vaticano: (Pal. Lat. 412), 156, 207; *Speculum humanae salvationis* (Pal. Lat. 413), 217, 219; *Speculum virginum* (Pal. Lat. 565), 372; (Reg. Lat. 1458), 218; (Urb. Lat. 365), 148, 177; (Urb. Lat. 899), 95, 401; *De sacramentis* (Vat. Lat. 681) (Lombardus), 216; *Speculum veritatis* (Vat. Lat. 7286), 168, 305
Venezia: Codex Marcianus, 300 sg.
Vienna, Nat. Bibl.: *De materia medica* (Dioscorides), 356
Zurigo, Zentralbibl.: Aurora consurgens (Codex Rhenovacensis 172), 377
Zwiefalten: Breviario del monastero, 138
Codicillus (Lullo), 322, 364 sg., 435
Commentariolus/Commentarius (Hortulanus), 232, 330, 349
Compendium... (Lullo), 262, 292
Congeries Paracelsicae chemiae (Dorneus), 253
Consilium coniugii, 100, 167, 252 sg., 324, 327, 433, 456
Corano, 126, 128, 145
Corpus hermeticum, 300
Correctorium alchymiae (Richardus Anglicus), 294
Correctorium fatuorum (Richardus Anglicus), 267

De alchemia, vedi "Bibliografia"
De alchemiae difficultatibus (Hoghelande), 292
De arte chemica, 419, 431
De chemia, vedi Senior
De flavo et rubeo viro (Melchiorre da Brescia), 435
De lapide philosophico figurae et emblemata, vedi "Indice dei nomi" (Lambsprinck)
Demonstratio naturae (Jean de Meung), 295
De ratione conficiendi lapidis (Ventura), 292, 433
De spagirico artificio (Dorn), 347
De sulphure (Sendivogius), 285, 330, 351
De summa et universalis medicinae sapientiae veterum philosophorum, 344
Dialogus inter naturam et filium philosophiae (Aegidius de Vadis), 229, 347, 349, 430
Dialogus Mercurii (Sendivogius), 100
Divina Commedia, 99

Ein schöner newer Historischer Discurs von der Natur..., 475
Elucidarius (Christophorus Parisiensis), 351
Emblematical Figures of the Philosophers' Stone, 64
Epilogus et recapitulatio Orthelii in Novum lumen chymicum Sendivogii, 431, 438
Epistola ad Hermannum Archiepiscopum Coloniensem, 100, 252

Faust (Goethe), 40 sg., 74, 89, 99, 232, 473, 486 sgg.
Fedro (Platone), 427
Filebo (Platone), 427
Fons chemicae philosophiae, 253
Frammento di Tourfan M 299a, 430

Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert, 100, 252
Gloria mundi..., 351, 430, 436

Güldener Tractat vom philosophischen Stein, 76

Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae decades duae (Rhenanus), 431
Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind, 40, 251, 373, 413, 460
Hermes Bird, 483
Hermetica, vedi *Corpus hermeticum*
Hortus deliciarum (Herrad von Landsberg), 84, 119
Hypnerotomachia Poliphili (Colonna), *vedi* "Indice dei nomi" (Béroalde de Verville)

Instructio de arbore solari, 293
Introitus apertus ad occlusum regis palatium (Philalethes), 233, 292, 296, 321, 383
In Turbam philosophorum exercitationes, 252 sg.

Liber de alchemia (Bernardus Trevisanus), 293
Liber de arte chymica, 419, 431
Liber duodecim portarum (Ripley), 402
Liber patris sapientiae, 4
Liber perfecti magisterii (Geber), 278
Liber Platonis quartorum, 101, 253, 269, 272, 274, 327, 329, 347, 475
Liber trium verborum (Khālid), 393
Li-Ki, 466
Lilium de spinis evulsum (Guilhelmus Tecenensis), 433
Lilium inter spinas (Grasseus), 433
Litania lauretana, 189, 233

Mahābhārata, 459
Margarita pretiosa... (Bono), 166 sg., 324, 375 sgg.
Messale/Testo della messa, 315 sgg.
Metallorum metamorphosis, 253
Midrash Tehillim, 479
Miscellanea d'alchimia, 265, 275
Monas hieroglyphica (Dee), 347
Mundus symbolicus (Picinellus), 232, 446, 476
Museum hermeticum, *vedi* "Bibliografia"
Mutus liber, 7, 73, 239, 254, 268, 297, 325, 392, 439, 490

Novum lumen chemicum... (Sendivogius), 261, 292 sg.

Opusculum philosophiae naturalis metallorum (Zacharius), 293
Ordinall of Alchemy (Norton), 295, 321

Pandora, *vedi* "Indice dei nomi" (Reusner)
Papiro di Kerash, 234
Papyri Graecae Magicae (Preisendanz), 137
Parabola (Sendivogius), 292, 324
Philosophia ad Athenienses (Paracelso), 328, 348
Philosophia chemica (Dorn), 294, 432
Philosophia meditativa (Dorn), 266
Philosophia reformata, *vedi* "Indice dei nomi" (Mylius)
Physica genesis (Dorn), 348
Physica Trismegisti (Dorn), 252, 292, 269, 294
Physiologus Graecus, 450, 467, 476
Pirke Rabbi Eliezer, 525
Pistis Sophia, 231, 430
Practica Mariae Prophetissae in artem alchemicam, 231, 253, 324

Rāmāyana, 459
Recueil de figures astrologiques, 180
Recueil des fausses décrétales, 387
Recueil stéganographique, *vedi* "Indice dei nomi" (Béroalde de Verville)
Ṛg-veda, 458
Ripley Scrowle, 86, 195, 348, 370, 413, 436, 453, 462, 478
Rosario dela gloriosa vergine Maria, 183
Rosarium philosophorum, 78, 100, 121, 135, 165, 173, 181, 228 sg., 232 sg., 252, 266 sg., 278, 282, 291, 321, 324, 328, 334, 341, 350, 379, 383, 416, 419, 423, 430, 433 sg., 475, 479, 485
Rosarius minor, 232
Rosinus ad Sarratantam, 430

Sacred Books of the East, 478
Sagesse des anciens, La, 304
Salterio di Khludov, 342, 449
Śatapatha Brāhmaṇa, 457, 459
Segreto del fiore d'oro, Il, 48, 107, 109, 422
Sheng Chi T'u [Vita di Confucio], 467 sg.
Songe de Poliphile, Le, 44, 47, 93, 99, 253, 292, 350, 477
vedi anche "Indice dei nomi" (Béroalde de Verville; Colonna; Fierz-David)
Speculativa philosophia... (Dorn), 292
Speculum humanae salvationis, 143, 217, 219, 339, 388
Speculum veritatis, 168, 305
Splendor solis (Trismosin), 456, 477
Śrī-Chakra-Sambhāra-Tantra, 104
Śrī-Yantra, 104

Summa perfectionis (Geber), 293, 295, 324
Summarium philosophicum (Flamel), vedi *Tractatus brevis*
Super arborem Aristotelis (Alberto Magno), 430, 436

Tableau des riches inventions, vedi *Songe de Poliphile*
Tabula chymica (Senior), 434
Tabula smaragdina, 181, 232, 293, 295, 426, 430, 448, 452, 455, 476
Talmud, 463, 479
"Targum dello Pseudo-Yonatan", 463, 479
Testamentum (Cremer), 321
Theatrum chemicum, vedi "Bibliografia"
Theatrum chemicum Britannicum, 4, 246, 478, 483
vedi anche *Ordinall of Alchemy*
Timeo (Platone), 101, 427
Toyson d'or, La (Trismosin), 236
vedi anche *Aureum vellus*
Tractatus Aristotelis, vedi Pseudo-Aristotele
Tractatus aureus, 119 sg., 173, 228 sgg., 252, 295, 347, 365 sg., 436
Tractatus brevis... (Flamel), 430
Tractatus chymicus, vedi *Ordinall of Alchemy*
Tractatus Micreris, 433
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia, 58, 66, 71, 102, 191, 209, 261, 287, 308, 378, 444
Trattato di Sophé, 322
Trésor de sapience, 450
Trésor des trésors, 364, 410
Très riches heures du Duc de Berry, Les, 311
Triga chemica... (Barnaudus), 475
Triomphes de Pétrarque, Les, 454
Tripus aureus (Maier), 298, 300
Turba philosophorum, 92, 99 sg., 229, 231, 244 sgg., 252, 292 sg., 324, 327, 349, 351, 376, 384, 389 sg., 425, 433 sg., 436
Tz'u-yan, 479

Upaniṣad, 362

Vedic Hymns, 478
vedi anche *Atharvavéda* e *Ṛg-veda*
Visio Arislei, 231, 264,,282, 335, 337 sg., 341, 358, 408 sg., 411, 413, 425
Von der Materi und Prattick des Steins der Weisen, 443

Yĕsīrāh, 210

Abraham le Juif, *vedi* Eleazar
Abū l-Qāšim (al-Irāqī), 440, 461, 475, 478
Ademarus, 232
Adolphus Senior, *vedi* Senior
Aegidius de Vadis, 229, 347, 349, 430
Agostino, sant', 52, 101, 411, 437, 448
Agrippa di Nettesheim, 210, 234, 324
Alano di Lilla (Alanus de Insulis), 435
Alberto Magno, 245, 372, 378, 395, 433, 436, 449
Albertus Pictor, 107
Alessandro Magno, 229, 372, 430
Alexander Polyhistor, 322
Alfidio, 277, 295, 376, 379, 476
Allendy René, 210
Amann Jost, 441
Ambrogio, sant', 316, 446
Anacreonte, 468
Anassagora, 322, 331, 349
Anassimandro, 348
Anassimene di Mileto, 322, 348
Antonio Marco, triunviro, 57
Apollonio di Tiana, 252
Apuleio, 62 sg.
Archelao di Atene, 322, 349
Archita di Taranto, 331
Ariosto Ludovico, 447
Aristotele, 228 sg., 294, 393
Arnaldo da Villanova, 231, 233, 324, 378, 433
Arnobio il Vecchio, 230
Ashmole Elias, 321, 483
Avalon Arthur, 227, 230, 233, 296
Avantius Josephus, 292

Bacci Andrea (Andreas Baccius), 475
Bach Johann Sebastian, 145
Balduinus Christian A., 385
Barchusen Johann Conrad, 248, 259, 263, 278, 366
Barcius, 430
Bardesane, 350
Barnaudus N., 475
Basilio di Cesarea, san, 446, 450
Basilius Valentinus, *vedi* Valentino
Batiffol Pierre, 428
Baynes Charlotte, 228, 430
Beda, il Venerabile, 476
Benvenuti Giovanni Battista (Ortolano), 447
Bernardo di Chiaravalle, san, 169
Bernardus à Portu, *vedi* Penotus
Bernardus Trevisanus, 267, 293, 298
Bernoulli Jakob, 223, 234
Bernoulli R., 241
Béroalde de Verville François, 44, 99, 101, 253, 276, 350, 477
Berthelot Marcelin, 99 sg., 229, 231, 252 sg., 292, 296, 321 sg., 324, 347, 351, 426 sg., 429 sg., 433, 435, 475, 477 sg.
Bin Gorion, *vedi* Gorion
Bischoff Erich, 234
Blake William, 62, 68
Blemmida Niceforo, 351
Bock Hieronymus, 451
Böhme Jakob, 170 sgg., 232, 239, 363 sg., 394, 421 sg., 424
Boni Pietro Antonio (Bonus Petrus), 324, 375, 430 sg.
Boschius Jacobus, 98, 178, 188, 201, 227, 347, 359, 473, 491
Bousset Wilhelm, 426 sgg.
Brant Sebastian, 411
Brendano, san, 323
Bruchmann C. F. H., 230
Bruno Herbipolensis (di Würzburg), 448, 477

Buber S., 479
Budge E. A. Wallis, 100, 230, 234

Cabasilas Nicolaus, 316, 319
Cartari Vincenzo, 139, 332
Catelanus Laurentius, 475
Caussin Nicolas, 437, 446, 448, 476
Cellini Benvenuto, 321
Champollion Jean-François, 142
Chapman P. F., 321
Christianos, 166, 231, 324
Christophorus di Parigi, 343, 351
Cienfuegos Alvarez, 323
Clemente di Alessandria, 228
Clemente di Roma, 380
Comario, 229, 327, 366, 383, 396
Cosma Indicopleuste, 477
Crates, 264, 292, 296
Cremer John, 321
Cristoforo da Bologna, 404
Ctesia di Cnido, 461, 477
Cumont Franz, 234, 432

Dante Alighieri, 68, 148, 176 sg., 212
  Divina Commedia, *vedi* "Indice dei testi"
Darmstaedter Ernst, 295
Dee John, 347
Degenhardus, 351
Delacotte Joseph, 234
Delacroix Eugène, 97
Della Porta Giambattista, 163
Deussen Paul, 228
Didimo di Alessandria, 476
Diels Hermann, 349
Dieterich Albrecht, 99, 427
Digulleville G. de, *vedi* Guglielmo di Digulleville
Dindorf, 429
Diodati Giovanni, 431 sgg., 476, 479
Diodoro Siculo, 429
Diogene Laerzio, 294
Dioscoride Pedanio, 356
Djabir [Djâber], *vedi* Geber
Dorn Gerhard (Gerardus Dorneus), 252 sg., 266, 269, 274, 276, 292, 294 sg., 327, 329, 347 sg., 381, 432
Dreyfus J., 230

Eckhart, Maestro, 13, 227 sg.
Eisenstein J. David, 479
Eisler Robert, 230
Eleazar Abraham, le Juif, 42, 60, 111, 320, 397, 440
Elia, profeta, 382
Eliano Claudio, 476 sg.
Emerson Ralph Waldo, 351
Empedocle di Agrigento, 101, 332, 350
Enesidemo di Cnosso, 322
Epifanio di Costantinopoli, 166, 432
Eraclio, imperatore d'Oriente, 321, 425
Eraclito di Efeso, 128, 150, 201, 241, 349
Erodoto, 89
Escobar y Mendoza Antonio, 41
Esichio, 427
Esiodo, 369
Espagnet Jean d', 351, 434
Eucherio di Lione, 431
Eusebio di Alessandria, 101
Eusebio di Cesarea, 427
Evola Julius, 241, 291

Fechner Gustav Theodor, 294
Ferdinando I d'Asburgo, imperatore, 435
Ferguson John, 293, 430, 437, 479
Ficino Marsilio, 233, 300, 437
Fierz-David Linda, 101
Figulus Benedictus, 296, 324
Filolao di Crotone, 331
Filone di Alessandria, 427
Filostrato l'Ateniese, 477
Firmico Materno Giulio, 63
Flamel Nicolas, 296, 430
Flaubert Gustave, 57
Fleischer Heinrich Leberecht, 101, 233
Fludd Robert, 54, 85, 116
Förster Max, 234
Foucart Paul-François, 101
Fozio, 428
Fracastoro Girolamo, 437
Franck Adolphe, 210, 234
Franz Marie-Louise von, 252, 431
Freud Sigmund, 69, 137
Frobenius Leo, 323, 351

Gaugler Ernst, 323
Geber, 247, 278, 293, 298, 324, 430, 433
Gellone, 234
Gesner Konrad von, 430
Giamblico, 427
Giuliano l'Apostata, 83
Giuseppe Flavio, 427
Giustino, martire, 434, 446, 476
Glanville Bartholomew de, 140
Goethe Johann Wolfgang von, 163, 166 sgg., 181, 231, 473, 486
  Faust, *vedi* "Indice dei testi"
Goldschmidt Lazarus, 478 sg.
Gorion Bin Micha Joseph, 479
Gourmont Rémy de, 395, 435
Grasseus Johannes, 343, 351, 433, 475
Gregorio IX, papa, 293

Gregorio XIV, papa, 393
Grenfell Bernard Pyne, 348
Guglielmo di Digulleville, 212 sg., 216 sgg., 437
Guilhelmus Tecenensis, 433

Hall Manly Palmer, 252
Halm Karl Felix, 430
Hambruch Paul, 323
Hammer-Purgstall Joseph, 230
Händler Otto, 41
Harnack Adolf, 41
Hastings James, 350
Hegemonius, 429, 432
Acta Archelai, *vedi* "Indice dei testi"
Henning Walter, 430
Herrad von Landsberg, 84, 119
Herrmann Paul, 350
Hoghelande Theobald de, 253, 261 sg., 264, 267, 292 sg., 324, 347
Holmyard E. J., 433
Holtzmann Adolf, 478
Hortulanus, 232, 330, 349
Hunt Arthur, 348
Huser Iohannes, 232

Ignazio di Loyola, sant', 133, 296
Ildegarda di Bingen, 258, 368
Ippolito di Roma, sant', 212, 234, 322, 451, 455, 468 sg., 477, 479
Irāqī, *vedi* Abū l-Qāšim
Ireneo di Lione, sant', 228
Isidoro di Siviglia, sant', 449, 476 sg.
Izquierdo Sebastian, 306

Jābir ibn Hayyān, *vedi* Geber
Jamsthaler Herbrandt, 133, 242, 281, 374
Janet Pierre, 94
Jean de Meung (Joannes a Mehung), 295
Johannes Rhenanus, 231, 378, 431
Josephus Quercetanus, 249
Jung C. G., 431, 436
OPERE: *Commento al "Segreto del fiore d'oro"*, 42, 227, 230, 232, 234; *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, 53; *La funzione trascendente*, 425; *La psicologia della traslazione*, 434; *Le visioni di Zosimo*, 292; *Lezioni alla Clinica Tavistock di Londra*, 425; *L'Io e l'inconscio*, 47, 99, 101, 228, 234, 296, 350, 425; *Mysterium coniunctionis*, 230, 425, 436 sg.; *Paracelso come fenomeno spirituale*, 99, 101, 228 sg., 252, 296, 321 sg., 324, 348, 434, 477 sg.; *Paracelso come medico*, 477; *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (con K. Kerenyi), 232; *Psicologia e religione*, 13, 32, 234, 252; *Simboli della trasformazione*, 231, 351, 478; *Tipi psicologici*, 99 sgg., 228, 231, 234, 322, 479, 491
Jurain Abtala, 257, 291

Kant Immanuel, 186
Kautzsch Emil Friedrich, 99, 234, 431, 479
Kelley Edward, 65, 182, 288, 309, 424
Kerényi Károly, 232, 428
Khālid ibn Jazid ibn Mu'Awijah, 278, 295, 393, 434 sg.
Khunrath Heinrich, 132, 167, 229, 266, 280, 292 sg., 296, 321, 323, 349, 364, 377, 394, 479
Klettenberg Susanne Katharine von, 74
Knorr von Rosenroth Christian, 210, 234
Knuchel Eduard Fritz, 99
Kopp Hermann, 421, 431, 437
Kramp Joseph, 323

Lacinius Janus, 166 sgg.
Ladislao II Iagellone, re di Boemia e d'Ungheria, 394, 435
Lambspringk, 335, 345, 351, 442
Lang Joseph Bernhard, 42
Lattanzio Firmiano, 230, 294
Laurentius Ventura, 264, 292, 383, 433
Leisegang Hans, 231, 322
Lessius (Leonardo Lessio), 315
Libavius (Andreas Libau), 289 sg.
Lingdam Gomchen, 103
Lippmann Edmund O. von, 100, 295, 322, 434, 436
Lombardo, *vedi* Pietro Lombardo
Lüders Horstmann, 478
Luigi II, re d'Ungheria e di Boemia, 435
Lullo Raimondo, 174, 262, 267, 292, 322, 362 sgg., 430, 433, 435
Lutero, 433
Lydus Johannes (Giovanni Lido), 427

Maier Michael, 88, 101, 134, 165, 172, 205, 229, 279, 282, 291, 296, 298, 321 sgg., 339, 342, 345, 349 sgg., 371, 382 sg., 386, 396, 404, 409, 421, 425 sg., 430, 432, 435, 438
Maiuri Amedeo, 230
Mangetus Johannes Jacobus, 100, 230, 293, 430, 437
Maometto, 296
Marcione, 110, 350
Maria Prophetissa, 26 sg., 29 sg., 166 sg., 248, 324, 435 sg.
Marius Victorinus, 430

Marolles Michel de, 326
Maspero Gaston, 72
Massimiliano I d'Asburgo, imperatore, 437
Matthiesen, 231, 425
Mazzuchelli Giovanni Maria, 430
McCrindle John W., 477
Melchior Cibinensis, 394 sgg., 400 sg., 403 sg., 426, 435
Melchiorre, vescovo di Brescia, 435
Melitone di Sardi, 234
Merlinus, 351, 434
Meyrink Gustav, 55, 87, 99, 253
Michelspacher Stephan, 199
Migne Jacques-Paul, 479
Morienus, 295, 321, 323, 431, 438
Muhammed ibn Umail, *vedi* Senior
Mylius Ioannes Danielis, 72, 94, 100, 228, 240, 253, 256, 327 sg., 347 sg., 358, 376, 398, 405, 432, 443, 475

Nabucodònosor, 354
Nazari Giovanni Battista, 292
Nicomaco di Gerasa, 322, 350
Nicoteo, 367, 372, 427
Nierenstein M., 321
Nietzsche Friedrich Wilhelm, 87, 96, 149, 151, 161, 186, 303 sgg., 487 sg.
Nilo, san, 446, 476
Norton Samuel, 250, 390, 403
Norton Thomas, 295

Olimpiodoro, 252, 324, 327, 427
Onorio di Autun, 448, 476
Oppenheim Gustav, 428
Orapollo Niloo, 52, 455 sg.
Origene, 234
Orthelius, 422, 424, 431, 438
Ortolano, *vedi* Benvenuti
Ostane, 264, 303, 322, 352, 360, 396, 461

Palingenius Marcellus, 291
Paolo, san, 145, 323
Paracelso (Philipp Theophrast von Hohenheim), 38, 42, 59, 74, 94, 123, 167, 182, 231 sg., 249, 296, 321 sg., 324, 327 sgg., 348, 380, 391, 393, 403, 421, 424 sg., 456, 469, 475, 478
Parmenide di Elea, 293
Patrizzi Francesco, 393, 435
Penotus Bernardus Georgius, 402, 443
Peregrinus, 372
Petrarca Francesco, 454
Petronio, 172
Pfeiffer F., 227 sg.
Philalethes Eireneus, 153, 230, 233, 253, 280, 292, 296, 383, 430, 432
Picinelli F. (Philippus Picinellus), 232, 446, 476
Pico della Mirandola Gianfrancesco, 437
Pico della Mirandola Giovanni, 437
Pietro Lombardo, 216
Pitagora, 101, 350, 355, 375, 387
Pitra Jean-Baptiste-François, 476
Platone, 101, 367
Plinio, il Vecchio, 303, 427, 477
Plotino, 373
Pommet P., 457
Porfirio di Tiro, 253, 373
Portus Bernardus à, *vedi* Penotus
Preisendanz Karl, 230, 477
Preuschen Erwin, 234, 434
Priscilliano, 446, 476
Przywara Erich, 30
Pseudo-Aristotele, 132, 228 sg., 382, 434
Pseudo-Democrito, 254, 303
Pseudo-Platone, 376
Pseudo-Tommaso, 277
Puech Henri-Charles, 430

Quercetanus Josephus, 249, 253

Rabano Mauro, 431
Raymundus Lullius, *vedi* Lullo
Reichstein T., 292
Reitzenstein Richard, 99, 227, 230, 241, 253, 295, 321 sg., 426 sgg.
Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 124
Reusner Hieronymus, 415, 417, 437
Rhenanus Johannes, 231, 378, 431
Richardus Anglicus, 267, 269, 294
Ripley George (Riplaeus), 252 sg., 296, 346, 348 sg., 351, 405 sg., 430, 432, 436, 444, 465
Roscher Wilhelm Heinrich, 433
Rosencreutz Christian, 436, 442, 475
Rosinus, *vedi* Zosimo
Ruelle Charles, 426 sg., 429
Ruland Martin, 249, 280, 283, 296, 300, 321, 327, 436 sgg.
Ruperto di Deutz, 448, 477
Rupescissa Johannes de, 434
Ruska Julius, 92, 99 sg., 231, 252, 292 sg., 295 sg., 324, 348 sg., 351, 355, 425 sgg., 433 sgg.

Salomone, re d'Israele, 343, 379, 432
Salzer Anselm, 228, 477
Sbordone Francesco, 477
Scaliger Paulus, 469
Schedel Hartmann, 152
Scheftelowitz Isidor, 479
Schiller Friedrich, 161

Schmidt Carl, 231, 430
Schmieder Karl C., 437
Schön Erhard, 211
Schopenhauer Arthur, 123
Schrader Eberhard, 477
Schultz Wolfgang, 322, 350
Scott Walter, 322, 351, 426 sgg.
Sendivogius Michael, 292 sg., 324, 351, 438
Senior Adolphus (Zadith), 100, 231, 252, 260 sg., 264, 292, 391, 400, 434, 436, 438
Shaw George Bernard, 144, 200
Silberer Herbert, 76, 241
Simon Mago, 426
Sinesio di Cirene, 324
Socrate, 252
Spitteler Carl, 87, 131, 424
Steebus Johannes Christophorus, 475
Stefano da Sant'Agnese, 215
Stefano di Alessandria, 231
Steinschneider Moritz, 101, 252
Sticker Georg, 296
Stobeo Giovanni, 349
Stolcius de Stolcenberg Daniel, 113, 340
Sudhoff Karl, 42, 231, 348, 425
Szebeni, *vedi* Melchior Cibinensis

Talete di Mileto, 453
Taylor F. Sherwood, 321
Teodoreto di Ciro, 433
Teosebia, sorella di Zosimo di Panopoli, 322
Tertulliano Quinto Settimo Florente, 19, 24, 41, 159, 445, 448, 476
Thenaud Jean, 51, 158
Thölde Johann, 420 sg.
Thurneysser zum Thurn Leonhard, 193
Tommaso d'Aquino, san, 253, 315, 378
Torquemada Juan de, cardinale, 467
Trismosin Salomon, 477
Tucci G., 227

Valentinus Basilius, 301, 343, 350 sg., 355, 420
Valli Luigi, 232
Ventura, *vedi* Laurentius Ventura
Virgilio Marone Publio, 45, 148, 262
Vollers Karl, 228
Vreeswyk Goosen van, 117

Wagner Richard, 200
Waite Arthur Edward, 324, 364, 402
Waldkirch Conrad, 377, 406
Wei Po-yang, 426
Wessely Carl, 427
Wilhelm Richard, 42, 48, 109, 227, 230, 232, 234
Wilken Ulrich, 428
Wirth Albrecht, 100
Wolff Toni, 53
Wolfram von Eschenbach, 233
Woodroffe John, 230

Zaccaria, papa, 426
Zacharius Dionysius, 267, 293
Zadith, *vedi* Senior
Zeller Eduard, 322, 349 sg., 425
Zenone di Cizio, 294
Zimmer Heinrich, 227
Zöckler Otto, 41
Zosimo, 69, 99, 252, 296, 303, 305, 307, 322, 324, 367, 371, 373 sg., 385, 426, 428, 430, 475, 477
Zunz Leopold, 479

Cronologia degli scritti di C. G. Jung

L'indicazione dei volumi si riferisce all'edizione Boringhieri delle "Opere di C. G. Jung"

1900. Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti. (1902) Vol. 1

1902. Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo. Vol. 1

1903. Squilibrio affettivo maniacale. Vol. 1

Simulazione di malattia mentale. Vol. 1

1904. Paralessia isterica. Vol. 1

Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale. Vol. 1

1904-05. Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali. (In collaborazione con Riklin.) Vol. 2

1905. Criptomnesia. Vol. 1

La diagnostica psicologica del fatto. Vol. 1

Osservazioni sperimentali sulla facoltà di memoria. Vol. 2

Analisi delle associazioni di un epilettico. Vol. 2

Comportamento del tempo di reazione nell'esperimento associativo. Vol. 2

Psicoanalisi ed esperimento associativo. Vol. 2

La diagnosi psicologica del fatto. Vol. 2

1906. Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie. Vol. 1

Il significato psicopatologico dell'esperimento associativo. Vol. 2

Associazione, sogno e sintomo isterico. Vol. 2

Psicologia della dementia praecox. (1907) Vol. 3

La teoria freudiana dell'isteria: replica alla critica di Aschaffenburg. Vol. 4

1907. Disturbi di riproduzione nell'esperimento associativo. Vol. 2

Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo. Vol. 2

Ricerche psicofisiche con il galvanometro e lo pneumografo in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Peterson.) Vol. 2

Altre ricerche sul fenomeno galvanico e la respirazione in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Ricksher.) Vol. 2

La teoria freudiana dell'isteria. (1908) Vol. 4

1908/1914. Il contenuto della psicosi. Vol. 3

1909. Il metodo associativo. Vol. 2

L'analisi dei sogni. Vol. 4

/1949. L'importanza del padre nel destino dell'individuo. Vol. 4

/1946. Conflitti dell'anima infantile. (1910) Vol. 17

1910. Contributo alla psicologia della diceria. Vol. 4

A proposito di una critica della psicoanalisi. Vol. 4

1911. Critica a Bleuler: "Teoria del negativismo schizofrenico". Vol. 3

Contributo alla conoscenza del sogno di numeri. Vol. 4

Recensione critica a M. Prince, "Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni" Vol. 4

/1952. Trasformazioni e simboli della libido. (1912) Edizione definitiva: Simboli della trasformazione. Vol. 5

1912. Psicoanalisi. Vol. 4

Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. (1913) Vol. 4

Vie nuove della psicologia. Vol. 7

1913. Sulla psicoanalisi. (1916) Vol. 4

Aspetti generali della psicoanalisi. Vol. 4

Questioni attuali di psicoterapia (carteggio Jung-Loÿ). (1914) Vol. 4

Sulla questione dei tipi psicologici. Vol. 6

1914. Sulla comprensione psicologica di processi patologici. Vol. 3

Importanza dell'inconscio in psicopatologia. Vol. 3

1916/1928. La struttura dell'inconscio. Edizione definitiva: L'Io e l'inconscio. Vol. 7

/1943. La psicologia dei processi inconsci. (1917) Edizione definitiva: Psicologia dell'inconscio. Vol. 7

/1948. Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. Vol. 8

/1958. La funzione trascendente. (1957) Vol. 8

1916-17. Prefazioni ai "Collected Papers on Analytical Psychology". Vol. 4

1918. Sull'inconscio. Vol. 10

1919. Il problema della psicogenesi nella malattia mentale. Vol. 3

Istinto e inconscio. Vol. 8

/1948. I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. (1920) Vol. 8

1920. Tipi psicologici. (1921) Vol. 6

1921/1928. Il valore terapeutico dell'abreazione. Vol. 16

1922. Psicologia analitica e arte poetica. Vol. 15

1923. Sviluppo ed educazione del bambino. (1928) Vol. 17

1924/1946. Psicologia analitica ed educazione. (1926) Vol. 17

1925. Tipi psicologici. Vol. 6

Il significato dell'inconscio nell'educazione individuale. (1928) Vol. 17

Il matrimonio come relazione psicologica. Vol. 17

1926. Spirito e vita. Vol. 8

1927. La donna in Europa. Vol. 10

/1931. La struttura della psiche. Vol. 8

/1931. Psicologia analitica e concezione del mondo. (1928) Vol. 8

/1931. Psiche e terra. Vol. 10

1928. Malattia mentale e psiche. Vol. 3
Tipologia psicologica. Vol. 6
Energetica psichica. Vol. 8
Il problema amoroso dello studente. Vol. 10
La "riga" svizzera nello "spettro" europeo. Vol. 10
Psicoanalisi e direzione spirituale. Vol. 11
/1931. Il problema spirituale dell'uomo moderno. Vol. 10
1929. Il contrasto tra Freud e Jung. Vol. 4
Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. Vol. 8
Paracelso. Vol. 15
Alcuni aspetti della psicoterapia moderna. (1930) Vol. 16
Scopi della psicoterapia. (1931) Vol. 16
I problemi della psicoterapia moderna. Vol. 16
/1957. Commento al "Segreto del fiore d'oro". Vol. 13
1930. Prefazione a W. M. Kranefeldt, "La psicoanalisi". Vol. 4
L'uomo arcaico. (1931) Vol. 10
Psicologia americana. Vol. 10
Necrologio di Richard Wilhelm. Vol. 15
/1931. Gli stadi della vita. Vol. 8
/1950. Psicologia e poesia. Vol. 15
1930-34 Recensioni a Keyserling, "America: nascita di un nuovo mondo", e "La rivoluzione mondiale". Vol. 10
1931. Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. Vol. 8
L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. (1934) Vol. 16
Prefazione a F. G. Wickes, "Il mondo psichico dell'infanzia". Vol. 17
1932. I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime. Vol. 11
Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale. Vol. 15
Picasso. Vol. 15
Ulisse. Vol. 15
Il divenire della personalità. (1934) Vol. 17
1933. Realtà e surrealtà. Vol. 8
Anima e morte. (1934) Vol. 8
Il significato della psicologia per i tempi moderni. (1934) Vol. 10
Fratel Klaus. Vol. 11
Recensione a "La psiche come organismo" di G. R. Heyer. Vol. 16
/1950. Empiria del processo d'individuazione. (1934) Vol. 9*
1933-35. Presentazioni del direttore del "Zentralblatt für Psychotherapie". Vol. 10
1934. Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. Vol. 8
Situazione attuale della psicoterapia. Vol. 10
Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, "Psicoterapia di derivazione tedesca". Vol. 10
/1954. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. Vol. 9*

1935. Contributo a una discussione sulla psicoterapia. Vol. 10
Simboli onirici del processo di individuazione. (1936) Vol. 12
Princìpi di psicoterapia pratica. Vol. 16
Che cos'è la psicoterapia? Vol. 16
/1953. Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti). Vol. 11
1935-38. Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo). Vol. 10
1936. Tipologia psicologica. Vol. 6
Determinanti psicologiche del comportamento umano. (1937) Vol. 8
Il concetto d'inconscio collettivo. Vol. 9*
Wotan. Vol. 10
Lo yoga e l'Occidente. Vol. 11
Le rappresentazioni di liberazione nell'alchimia. (1937) Vol. 12
Recensione a "La pratica della psicoterapia" di G. R. Heyer. Vol. 16
/1954. Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima. Vol. 9*
1936-37. Sul "Rosarium philosophorum". Vol. 16
1937/1940. Psicologia e religione. (1938) Vol. 11
/1954. Le visioni di Zosimo. (1938) Vol. 13
1938/1954. Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. (1939) Vol. 9*
1939. Psicogenesi della schizofrenia. Vol. 3
Coscienza, inconscio e individuazione. Vol. 9*
Il mondo sognante dell'India. Vol. 10
Quel che l'India può insegnarci. Vol. 10
Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione". (1954) Vol. 11
Prefazione a D. T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen". Vol. 11
Sigmund Freud: necrologio. Vol. 15
/1950. Sul rinascere. (1940) Vol. 9*
1940. Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. Vol. 9*
In merito a "Psicologia e religione". Vol. 11
/1948. Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità. (1942) Vol. 11
1941. Aspetto psicologico della figura di Core. Vol. 9*
Paracelso come medico. Vol. 15
La psicoterapia oggi. (1945) Vol. 16
Paracelso come fenomeno spirituale. (1942) Vol. 13
/1954. Il simbolo della trasformazione nella messa. (1942) Vol. 11
1942. Lo spirito Mercurio. (1943) Vol. 13
Psicoterapia e concezione del mondo. (1943) Vol. 16
Il bambino dotato. (1943) Vol. 17
1943. Psicologia della meditazione orientale. Vol. 11
Da una lettera a un teologo protestante. Vol. 11
Psicologia e alchimia. (1944) Vol. 12

1944. Santi indiani. Prefazione a H. Zimmer, "La via del Sé". Vol. 11

1945. Dopo la catastrofe. Vol. 10

Medicina e psicoterapia. Vol. 16

La psicologia della traslazione. (1946) Vol. 16

/1948. L'essenza dei sogni. Vol. 8

/1948. Fenomenologia dello spirito nella fiaba. (1946) Vol. 9*

/1954. L'albero filosofico. Vol. 13

1946. Il problema dell'Ombra. Vol. 10

Contributi ai "Saggi di storia contemporanea". Vol. 10

/1954. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. (1947) Vol. 8

1948. Prefazione a "I Ching". (1950) Vol. 11

1950. Aión: ricerche sulla storia del simbolo. (1951) Vol. 9**

Simbolismo del mandala. Vol. 9*

1951. Prefazione a Z. Werblowski, "Lucifero e Prometeo". (1952) Vol. 11

Questioni fondamentali di psicoterapia. Vol. 16

La sincronicità. Vol. 8

A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11

1952. La sincronicità come principio di nessi acausali. Vol. 8

Prefazione a V. White, "Dio e l'inconscio". Vol. 11

Risposta a Giobbe. Vol. 11

Risvolto di copertina per "Risposta a Giobbe". Vol. 11

A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11

Risposta a Martin Buber. Vol. 11

1953. Sul problema del simbolo di Cristo. Vol. 11

1954. Psicologia della figura del Briccone. Vol. 9*

1955. Che cosa sono i mandala. Vol. 9*

Su K. E. Neumann, "I discorsi di Gautama Buddha", Vol. 11

1955-56. "Mysterium coniunctionis". Vol. 14

1956. Presente e futuro. (1957) Vol. 10

Prefazione alla rivista indiana "Psychotherapy". Vol. 16

/1959. Nuove considerazioni sulla schizofrenia. (1957) Vol. 3

1957. La schizofrenia. (1958) Vol. 3

1958. Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo. Vol. 10

La coscienza dal punto di vista psicologico. Vol. 10

Introduzione a Toni Wolff, "Studi sulla psicologia di C. G. Jung". (1959) Vol. 10

1959. Bene e male nella psicologia analitica. Vol. 11

Sul valore diagnostico dei disegni in psichiatria. Vol. 16

1960. Lettera a "The Listener". Vol. 11

Stampato in Italia
dalla tipolitografia "Tecno grafica"
di Grugliasco (To)
Settembre 1983