

TINGERE L'ANIMA

DYEING THE SOUL

EZIO ALBRILE

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

CESMEO, TURÍN

EZIOALBRILE@YAHOO.IT

RESUMEN

Una piccola chiesa nell'Italia del nord (a Valdurna-Durnholz, nei pressi di Bolzano) esibisce dei dipinti risalenti al XV secolo in cui si ripresentano antichi motivi gnostico-alchemici. In essi un angelo lava l'anima e le impartisce un battesimo celeste, una immagine che troviamo anche in un testo della biblioteca di Nag Hammadi, il Vangelo di Filippo, in cui la purificazione dell'anima è descritta nei termini di un lavaggio e di una immersione in una sostanza detergente; un

ABSTRACT

In a little church of northern Italy (in Valdurna-Durnholz, near Bolzano) we can find paintings from the fifteenth century where we have ancient Gnostic-Alchemical themes, again. These works, show an angel washing a soul and gives it the heavenly baptism, something that we find also in a Nag Hammadi text as the Gospel of Philip. In this text, the soul's purification is described as an act of washing and dipping in a cleansing sub-

RESUMEN

lessico che trae origine dalle operazioni di lavaggio e di tintura dei tessuti, in particolare dalle manipolazioni di natura alchimica. Ermetismo alchemico, gnosticismo e cristianesimo condividono infatti un comune intento soteriologico che si è trasmesso all'Occidente in forme spesso difficili da decifrare.

ABSTRACT

tance; this is a lexicon coming from the washing and the dying of clothes, and particularly from the Alchemical manipulations. Alchemical Hermeticism, Gnosticism and Christianity share a common soteriological view which has been passed to the West in ways often difficult to understand.

PAROLE CHIAVE

Arte cristiana, Gnosticismo, Testi di Nag Hammadi, Alchimia, Ermetismo

KEY WORDS

Christian Art, Gnosticism, Nag Hammadi texts, Alchemy, Hermeticism

Fecha de recepción: 02/10/2015

Fecha de aceptación: 27/12/2015

I. IMMERSIONI

A Valdurna, in verbo teutone Durnholz, un recesso della Val Sarentina in provincia di Bolzano, una piccola chiesa dedicata a San Nicolò, esibisce una serie di affreschi datati ai primi decenni del XV secolo a dir poco straordinari¹. Tra essi una suggestiva psicostasia con l'arcangelo Michele alle prese con un diavolo che tenta in ogni modo di catturare l'anima pesata sulla bilancia. Ma di più la nostra attenzione è attratta dalle pitture che affrescano l'abside e illustrano la leggenda di San Vito (fine III sec.-303 d.C.), l'antico patrono della chiesa, con le scene del carcere, delle torture, del martirio e della dipartita del santo.

Accanto a San Vito, il precettore San Modesto e la nutrice Santa Crescenza; in alto un angelo afferra la piccola anima della nutrice, un secondo angelo la lava, un terzo la accoglie in una sorta di grembo (figg. 1-2). Alla morte, l'anima torna in una condizione adamica: è un infante nudo su cui l'angelo compie un'azione abbastanza inusuale, immergendola in una sorta di tinozza, per mondarla dalle asperità del corpo e impartirle un battesimo celeste².

È un dato acquisito che testi gnostici, come quelli della biblioteca di Nag Hammadi, descrivano la purificazione dell'anima nei termini di un lavaggio e di una immersione in una sostanza detergente; il lessico trae origine dalle operazioni di lavaggio e di tintura dei tessuti, in particolare dalle manipolazioni di natura alchimica. Così il *Vangelo di Filippo*:

«Dio è un tintore. Come le vere tinture (ğōče < *βαφή), quelle che scompaiono con le cose tinte, così è colui che Dio ha tinto. Ma poiché le sue tinture (ğōče) sono immortali, essi diventano immortali grazie ai suoi colori (pahre < *φάρμακον). Dio battezza coloro che immerge nell'acqua...»³

Le origini di questa metafora sono riconducibili alla tradizione ermetico-alchemica dove la pratica tintoria è ritenuta un'arte divina, strumento di trasformazione dell'essere umano. Il passo del *Vangelo di Filippo* richiama la distinzione

1. S. MARSEILER, «San Nicolò a Durnholz. Arte cittadina in un villaggio montano», in *Alla ricerca dell'arte. Percorsi artistici per il Sudtirolo*, Bolzano-Bozen 2011, pp. 46-48.

2. Il lavacro e il ritorno dell'anima nel mondo originario sottintendono un rito di intronizzazione celeste; cfr. G. WIDENGREN, «Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaean Baptism», in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Numen Supp. XIV), Leiden 1968, pp. 551 ss.

3. *Ev. Phil.* II, 61, 12-20; R. CHARRON-L. PAINCHAUD, «“God is a Dyer”. The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel according to Philip (CG II, 3)», in *Le Muséon*, 114 (2001), p. 44.



Fig. 1
Chiesa di San Nicolò a
Durnholz/Valdurna (Bolzano)



Fig. 2
Chiesa di San Nicolò a
Durnholz/Valdurna.

alchimica⁴ fra una tintura permanente o καταβαφή, che trasferisce le qualità o gli attributi dell'oro, cioè l'incorruttibilità o «immortalità», a un altro metallo⁵. Il pensiero teorico e pratico, che fonda la καταβαφή, è la separazione fra attributi ed essenza. Tingendo l'oro, cioè attraverso un processo di sublimazione, si estrae dal metallo la proprietà «aurea» che, isolata in forma di «spirito», sarà trasferita e fissata in un altro corpo adeguatamente predisposto. La pratica battesimale, secondo il nostro Vangelo, è qualcosa di simile: trasferisce le proprietà coloranti di Dio, cioè l'immortalità, al battezzato. Una rappresentazione consueta nel cristianesimo delle origini: Paolino di Nola⁶ rammenta come il battesimo sia il deporre l'immagine dell'uomo vecchio, terrestre, per rivestire l'immagine dell'Uomo celeste, cioè Cristo. Giovanni Crisostomo nelle *Catechesi battesimali* descrive il battesimo come l'abbandono dell'abito terreno per rivestire un abito di luce, più splendente delle stelle (8, 3; 9, 24-26); una veste che reca l'impronta luminosa del Cristo, il re del cielo (8, 17-18).

Il *Vangelo di Filippo* racconta questo cambiamento nella differenziazione tra le «tinture» (ḡōče < *βαφή) usate nelle normali operazioni di coloritura dei tessuti, e i «colori» (pahre < *φάρμακον) utilizzati nella pratica alchemica, i soli questi ultimi che possono produrre una reale mutazione dell'essere. Un percorso trasformativo che origina da un amalgama iniziale indistinto, la μελάνωσις o *nigredo*⁷, il momento iniziale dell'*Opus* alchemico in cui la privazione di colore rimanda allo stato oscuro e indifferenziato della *prima materia*, che subirà numerosi trattamenti purificatori. Dalla *nigredo* si può passare, per *ablutio* o *baptismum*, all'*albedo* o λεύκωσις, che nell'unione di tutti i colori riflette l'uscita dal buio primordiale e indistinto. Come in tutti gli itinerari spirituali a carattere iniziatico, anche nell'alchimia il punto cruciale è rappresentato da una soglia, da un limite che segna il passaggio netto fra un prima e un dopo ontologicamente diversi. Questo limite è tra le prime due fasi dell'*Opus*, la *nigredo* e l'*albedo*, cioè là dove si verifica una trasformazione radicale della materia.

4. CHARRON-PAINCHAUD, «"God is a Dyer"», pp. 47-48; D. M. BURNS, «μίξεως τιμι τέχνη κρείττωνι. Alchemical Metaphor in the *Paraphrase of Shem* (NHC VII, 1)», in *Aries*, 15 (2015), pp. 84-89.

5. Olympiod. *Hier. tech.* 15 (M. BERTHELOT-CH. ÉM. RUELLE [éds.], *Collection des anciens alchimistes grecs*, II, Paris 1888, pp. 77, 20-78, 1 = E. ALBRILE [cur.], *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, Milano 2008, p. 63).

6. *Ep. XXXII Ad Sever.* 1, 195 (PL 61, 331), cfr. H. LECLERCQ, s.v. «Baptistère», in *DACL*, II/1, Paris 1910, col. 388.

7. La *nigredo* quale amalgama indistinto di oscurità e πνεῦμα da cui affiora la luce, è già presupposta in *Corp. herm.* III, 1 (RAMELLI [Milano 2005], p. 134).

II. LA VIA DI ERMETE

Tornando al *Vangelo di Filippo*, rileviamo come il greco βαπτίζειν «immergere, battezzare» sia un intensivo di βάπτειν «tingere, colorare»; il tutto evidenzia il carattere indelebile del battesimo come *renovatio* e via verso la trasformazione⁸. La valutazione che del battesimo danno i testi gnostici non è sempre positiva⁹: trattati di Nag Hammadi come la *Parafrasi di Sēm*, riscrivono la terminologia battesimale e alchemica in un contesto demonizzato, dove la tenebra giunge per

«...battezzare con un battesimo imperfetto e scuotere il cosmo con un legame d'acqua»¹⁰.

Altri testi come il *Secondo Libro di Ieu*, noto prima delle scoperte di Nag Hammadi, collocano il battesimo in una complessa liturgia sacramentale¹¹, nella quale l'immersione nelle acque è solo uno di tre battesimi successivi (di acqua, di fuoco, di spirito)¹².

Ci si domanda come tali concezioni siano finite nelle forme espressive dell'arte altomedievale e, segnatamente, nel dipinto altoatesino. Ciò in prima battuta è spiegabile nella migrazione di idee e simboli attraverso un contatto con la tradizione figurativa copta, probabilmente giunta in Occidente con le crociate. Il cristianesimo egiziano si era appropriato, infatti, di forme e modi dell'antica tradizione ermetico-alchemica risemantizzandoli¹³. Ma questa spiegazione non è esaustiva, e non tiene conto delle complesse problematiche che l'ermetismo alchemico ha incontrato nella sua diffusione all'interno del mondo tardoantico e medievale.

L'*Asclepio* è un libro ermetico che ha avuto una grande diffusione nel Medioevo e poi nel Rinascimento. È una libera traduzione dal greco di un testo perduto,

8. CHARRON-PAINCHAUD, «"God is a Dyer"», pp. 44-46.

9. A. COSENTINO, *Il battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo* (Hierá. Collana di studi storico-religiosi, 9), Cosenza 2007, pp. 107-195; 211-216.

10. NHC VII, 1, 30, 24-28; M. Roberge (éd.), *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes» 25), Québec (Canada)-Louvain-Paris 2000, pp. 173-174; Id., *Paraphrase de Sem*, in J.P. Mahé-P.-H. Poirier (éds.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade, 538), Paris 2007, p. 1087.

11. COSENTINO, *Il battesimo gnostico*, pp. 197-207.

12. *Il Ieu* 45-47 (= C. SCHMIDT-V. MCDERMOT [eds.], *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* [Nag Hammadi Studies, XIII], Leiden 1978, pp. 106-114); i tre battesimi sono menzionati anche in *PS* 3, 122 e *Or. Mund.* II, 122, 18.

13. J.P. MAHÉ (ed.), *Hermès en Haute-Egypte, I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles grecs et latins* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Textes», 3), Québec (Canada)-Louvain-Paris 1978, pp. 1-7; Id., «La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes», in *Vigiliae Christianae*, 45 (1991), pp. 347-375; A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 77), Leiden 2012, *passim*.

il *Teleios logos*, il «Discorso finale» o «Discorso perfetto». Una versione copta, cioè tardo-egizia, di una parte di esso, fu ritrovata nel 1945 in uno dei tredici codici gnostici affiorati dalle sabbie di Nag Hammadi, nell'Alto Egitto¹⁴. Il frammento traduce una lezione del *Teleios logos* talmente genuina, da superare in completezza l'*Asclepio* latino¹⁵. Segmenti di questo testo¹⁶ li troviamo citati in Lattanzio (*Div. Inst.* 2, 14, 6)¹⁷ e nel porporato bizantino Giovanni Lido (490-560 ca.)¹⁸.

Ai libri di Ermete fanno riferimento svariati trattati dell'alchimia greco-egizia¹⁹ attribuiti a Stefano d'Alessandria, a Olimpiodoro neoplatonico, o al cosiddetto «Cristiano», e ad altri autori più o meno fantasiosi. Gli scritti più suggestivi sono costituiti dalle opere attribuite a Zosimo di Panopoli (oggi Akhmim, nell'Alto Egitto), che visse nel III secolo d.C. Dei ventotto libri che egli avrebbe dedicati alla «sorella» Teosebeia²⁰, ricordiamo il trattato *Sulla Lettera Omega*, colmo di preziose citazioni di apocrifi vari, e il *Libro del Computo finale*, in cui, parlando delle «tinture opportune», cita il *Poimandres* e il *Cratere* ermetici; mentre il trattato *Sulla forza* è conservato solo più nel commento di Olimpiodoro²¹.

Questa prassi ermetica pare si proponesse di «tingere» metalli e pietre con oro, argento o gemme, quasi si trattasse di semplici tessuti. Essa è documentata tra l'altro da due grandi papiri del III o IV sec. d.C., ritrovati insieme ad altri scritti «segreti» in una tomba della necropoli tebana, dove forse qualche iniziato aveva fissato la propria dimora. A tali formulari va accostato quanto i manoscritti bizan-

14. J.P. MAHÉ, «Le fragment du “Discours parfait” dans la bibliothèque de Nag Hammadi», in B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec 22-25 août 1978* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi/Section «Études», 1), Québec (Canada)-Louvain-Paris 1981, pp. 304-327.

15. J.P. MAHÉ, «Le “Discours parfait” d'après l'“Asclépius” latin», in BARC, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, pp. 405-434.

16. E. ALBRILE, «Volto di Asclepio. Origini ermetiche e giudizio dell'anima», in *Studi Classici e Orientali*, 61 (2015), pp. 351-370; Id., «Espiazioni ermetiche. Un excursus sulla metempsicosi», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 81 (2015), pp. 594-615.

17. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, pp. 591-592.

18. G. QUISPÉL, *Asclepius. De volkomen openbaring van Hermes Trismegistus* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 6), Amsterdam 1995, pp. 143-146.

19. J. DORESSE, «L'ermetismo di derivazione egiziana», in H.-CH. PUECH (cur.), *Storia delle religioni: 8. Gnosticismo e manicheismo* (Universale Laterza, 397), trad. M.N. Pierini, Roma-Bari 1977, pp. 78-79; M. PEREIRA, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Studi superiori, 395 – Studi storici), Roma 2001, pp. 37-40.

20. Figura descritta da Zosimo ora nelle vesti di «sorella» e discepola mistica, ora nei panni di una alchimista sedotta dagli insegnamenti di scuole rivali, da riconquistare al proprio magistero (cfr. A. TONELLI [cur.], *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano 1988, p. 4).

21. BERTHELOT-RUELLE, II, pp. 69-104;; cfr. C. VIANO, «Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon», in C. VIANO (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris 2005, 91-107; ALBRILE (cur.), *Olimpiodoro. Commentario al libro di Zosimo*, cit.

tini ci hanno conservato dei Φυσικά καὶ μυστικά attribuiti allo pseudo-Democrito, due opere che sono da ricollegare a un tal Bolo di Mendes il «democriteo»²², autore di un trattato sulle tinture o Βαφικά che sarebbe vissuto verso il 200 a.C. e avrebbe conosciuto alcune pratiche di doratura con le quali si abbellivano gli oggetti sacri dei templi egizi. Commentando Zosimo, Olimpiodoro dice che la tintura rende corporei gli elementi volatili²³.

Possiamo inoltre ricostruire, attraverso le citazioni e i commenti di Zosimo nel suo *Libro del Computo Finale*²⁴, quel che affiorava da un *Libro delle tinture naturali*²⁵, attribuito ad Ermete.

In un lontano passato, prima del Diluvio, sarebbero esistiti procedimenti di «tintura naturale» attraverso i quali gli uomini avrebbero avuto accesso ai segreti delle trasmutazioni. In seguito ad un complotto dei «demoni vigilanti», già sconfitti dalle Potenze celesti, tali arcani caddero nell'oblio: accuratamente nascoste, queste ricette vennero raccolte e crittografate in alcuni trattati attribuiti all'antico Ermete. In luogo di queste «tinture naturali» i demoni avrebbero introdotto con l'inganno procedimenti ricalcati sulla tintura delle stoffe. Stando al riassunto di Zosimo, queste tinture, cosiddette «occasional», avrebbero la peculiarità di agire solo durante certe congiunzioni astrali e di rimanere inattive in qualsiasi altro momento, secondo la volontà degli angeli malvagi²⁶. La dottrina così riassunta da Zosimo rinvia a una tradizione alchemica giudeo-egizia che Maria, condiscipola dello pseudo-Democrito, avrebbe appreso a Menfi.

Nella nona parte del *Libro dell'Imouth* (forse contrazione di Ἰμούθης, forma grecizzata di Imhotep, il famoso cortigiano e architetto della III dinastia egiziana)²⁷ Zosimo conferma che Ermete menzionava nei Φυσικά la tradizione secondo cui una razza di demoni discesa dal cielo si sarebbe unita alle figlie degli uomini e avrebbe insegnato loro queste manipolazioni²⁸.

Zosimo ha forse tratto di qui l'introduzione a una rivelazione alchemica da lui riprodotta con il titolo di *Lettera di Iside a Horus*²⁹. Tale opuscolo alchemico colloca una di queste rivelazioni nel tempio di Hormanuthi/Edfu, dove Iside avrebbe ceduto

22. M. WELLMANN, s.v. «Bolos. 2», in *PWRE*, III, Stuttgart 1899, coll. 676-677.

23. *Hiera tech.* 15 (BERTHELOT-RUELLE, pp. 77, 20-78, 1 = ALBRILE, p. 63).

24. TONELLI, pp. 113-123.

25. TONELLI, p. 116.

26. TONELLI, p. 120.

27. M. MERTENS (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris 1995, p. XCV.

28. MERTENS, *Zosime de Panopolis*, p. XCIV = Syncell. *Chron.* 23-24 (MOSSHAMMER, 13, 22-14, 14).

29. In realtà si tratta di un'opera a sé stante raccolta in BERTHELOT-RUELLE, II, pp. 28-33 (testo); 31-36 (trad.); cfr. M. MERTENS, «Une scène d'initiation alchimique: la "Lettre d'Isis à Horus"», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 205 (1988), pp. 3-24.

al desiderio dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne in cambio la rivelazione di alcune prassi alchemiche³⁰. È probabile che alla base vi sia una tradizione giudaica compendiata nel *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo³¹, e rivisitata in vesti «egizie»: una leggenda secondo la quale i Vigilanti, gli angeli decaduti, si innamorarono delle figlie degli uomini e le sedussero insegnando loro le principali arti. La vicenda, raccontata nel «Libro dei Vigilanti» dell'*Enoch etiopico* (II, 6, 1-7, 1)³², rivela la sua antichità nei frammenti aramaici ritrovati a Qumrân³³.

La tradizione prosegue in un altro pseudepigrfo giudaico³⁴, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, un testo che mostra una stratificazione piuttosto complessa³⁵. La presenza di molti frammenti aramaici provenienti prima dalla Genizah del Cairo e in seguito dalle grotte di Qumrân³⁶, presuppone infatti un testo originariamente giudaico³⁷ in seguito interpolato con materiali gnostico-cristiani³⁸.

Nello stigmatizzare la fornicazione (ἡ πορνεία) uno dei «Testamenti», quello di Ruben³⁹, si diffonde, ampliandola, sulla scarna notizia trascritta dal testo di *Genesi* (6, 4) circa i *Nəfilim* enochici, gli «Egregori» o Vigilanti che si uniscono alle figlie degli uomini, cioè alla stirpe dei cainiti⁴⁰. La bellezza delle donne – dice il nostro testo – ammalìò e sedusse i Vigilanti, che esistevano sin da prima del Diluvio⁴¹. Essi ne contemplavano e desideravano i corpi: così facendo si trasformarono (μετεσχηματίζοντο) e apparvero alle donne mentre copulavano con i mariti; le donne

30. Per la recezione di Iside nella cultura ellenistica, cfr. F.E. BRENN, «Isis is a Greek Word». Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion», in A. PÉREZ JIMÉNEZ-J. GARCÍA LOPEZ & R. M^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Acta del V Congreso Internacional de la I. S. (Madrid-Cuenca 4-7 de mayo de 1999), Madrid 1999, pp. 227-238.

31. K.A. FRASER, «Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge», in *Aries*, N. S. 4 (2004), pp. 125-147.

32. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Milano 1990, pp. 60-61.

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

34. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Milano 1993, p. 348.

35. P. SACCHI, «Introduzione ai Testamenti dei Dodici Patriarchi figli di Giacobbe», in SACCHI, *Apocrifi*, II, pp. 341-348.

36. J. MILIK, «Le Testament de Lévi en araméen, fragment de la grotte 4 de Qumrân [Pl. IV]», in *Revue Biblique*, 62 (1955), pp. 398-406.

37. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, pp. 313-318.

38. M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, Paris 1960.

39. *Test. Rub.* 5, 6-7 (SACCHI, *Apocrifi*, II, p. 367).

40. G.A.G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, XXIV), Leiden 1984, pp. 17 ss.

41. M. DELCOR, «La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni», in *Studi sull'apocalittica* (Studi Biblici, 77), Brescia 1987, pp. 122-123.

desiderarono nella loro mente le immagini degli Angeli decaduti e generarono i Giganti⁴². Per attuare il coito i Vigilanti hanno mutato natura, subito una metamorfosi, trasferendosi nell'intermondo onirico ed erotico delle donne, le quali, accoppiandosi con i rispettivi consorti, interiormente e mentalmente si sono congiunte con le immagini angeliche; tale pratica, ben conosciuta nella mentalità magica arcaica ed attuata anche negli ambienti gnostici⁴³, è rintracciabile, quasi inalterata, nel mondo dell'ermetismo e dell'alchimia rinascimentali.

III. CRISTIANITÀ ALCHIMICHE

I papiri di Leida e di Stoccolma non sono didascalici e si limitano ad offrirci esempi di questa o quella «tintura»⁴⁴, cui le fonti riportate da Zosimo ridurrebbero l'alchimia. Tinture la cui essenza illusoria si spiega sia con la gelosia degli angeli malvagi nei confronti delle «tinture naturali» o «divine», sia con la difficoltà di operare nel momento preciso in cui esse avrebbero potuto sortire un effetto, in quanto le tinture «occasional» sono attive unicamente attraverso un preciso sincronismo tra mondo astrale ed eventi terrestri. Tali «creazioni», infatti, racchiuderebbero una forza «demonica» limitata, proporzionale a un meccanismo astrologico oscillatorio la cui leggibilità è parzialmente accessibile e nota nei testi di astrologia ermetica giunti sino a noi.

Come s'è detto, punto di irradiazione delle idee alchemiche fu l'Egitto ellenistico, ambiente in cui fiorì la sapienza di Ermete Trismegisto, *interpretatio graeca* del dio egizio Thōth (menzionato come Θώθ oppure Θωύθ). La conquista islamica dell'Egitto nel VII sec. d.C. esiliò l'alchimia greca a Costantinopoli, ove essa andò incontro ad un processo di stasi. L'«arte sacra» mutò in erudizione, trasformandosi in un'attività di compilazione e di riordino di materiali letterari antecedenti⁴⁵, da cui nacquero delle sillogi manoscritte di cui tre sono di notevole importanza: si tratta dei Codici *Marcianus graecus 299* (X-XI sec.), appartenuto al cardinal Bessarione⁴⁶, *Parisinus graecus 2325* (XIII sec.) e *Parisinus graecus 2327* (XV sec.). Quest'ultimo, l'unico a possedere un colofone ascritto a Theodoro Pelekanos, sembra una copia integrale

42. DELCOR, «La caduta degli angeli», p. 122.

43. F. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Ēš mēšarēf* con un excursus sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), 67-68.

44. Ora in R. Halleux (éd.), *Les alchimistes grecs*, Tome I, Paris 1981.

45. Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, «Alchymica», in *Ermetismo e mistica pagana*, trad. L. Maggio, Genova 1991 (ed. or. Paris 1967), pp. 183-203.

46. J. LETROUIT, «Hermétisme et alchimie: contribution à l'étude du *Marcianus graecus 299* (=M)», in C. GILLY-C. VAN HEERTUM (curr.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, I, Firenze-Venezia 2002, pp. 85-105.

del testo originario da cui è tratto il *Parisinus graecus* 2325. Nelle tre raccolte è compendiata la *summa* del sapere alchemico greco⁴⁷: indagini filologiche e paleografiche ci dicono che esse rappresentano la principale fonte a cui attingono tutti i restanti manoscritti⁴⁸.

Questa arte, o filosofia, di produrre l'oro, non era solamente una τέχνη materiale ma possedeva un aspetto mistico e religioso: l'alchimia era una scelta di vita che presupponeva un itinerario interiore di perfezione⁴⁹. Di fatto, per quanto possiamo capire, la prassi alchemica era intesa come un cammino di redenzione, un conseguimento di uno stato di esistenza «altro», compiuto in una realtà perfetta e originaria. Esistono quindi chiari presupposti soteriologici che legano ermetismo alchemico, gnosticismo⁵⁰ e cristianesimo⁵¹, ma il percorso che queste idee hanno seguito per giungere in Occidente non è stato certamente lineare.

Dell'alchimia greca infatti il Medioevo cristiano conservò una memoria soffusa, al contrario dell'apporto islamico, che fu determinante⁵². Non solo gran parte dei testi classici vennero tradotti dall'arabo, ma il mondo islamico creò i generi, i concetti, il vocabolario, imbastito i principali argomenti su cui dibatteranno gli alchimisti medievali⁵³. Il numero di testi è immenso, solo il Fihrist di an-Nadīm (987 d.C.) cita centinaia di opere⁵⁴.

Secondo una tradizione trasmessa dal *Morienus*, l'alchimia araba trova le sue origini nel principe omayyade Khālid ibn Yazīd ibn Mu'āwiya (morto nel 704 d.C.) che tra il 675 e il 700 in Egitto viene iniziato ai misteri dell'arte dal monaco Marianos, discepolo di Stefano d'Alessandria⁵⁵. Il *Morienus*, noto come *Testamento di Morieno*

47. M. MERTENS (éd.), *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques* (Les Alchimistes Grecs, IV/pt. 1), Paris: Les Belles Lettres 1995, pp. XXI-XLVI.

48. F. SHERWOOD TAYLOR, «A Survey of Greek Alchemy», in *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), pp. 111-113.

49. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, pp. 260-282.

50. H. J. SHEPPARD, «Gnosticism and Alchemy», in *Ambix*, 6 (1957-1958), pp. 86-101; ID., «The Gnostic-Alchemical Relationship», in *Scientia*, 56 (1962), pp. 146-186.

51. H. J. SHEPPARD, «The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy», in *Ambix*, 7 (1959), pp. 42-46.

52. R. HALLEUX, *Les textes alchimiques* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 32), Turnhout 1979, pp. 64.

53. P. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine, bizantine e islamiche dell'alchimia occidentale», in G. M. CAZZANIGA (cur.), *Esoterismo* (Storia d'Italia – Annali, 25), Torino 2010, pp. 103-130.

54. J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I. *Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, I), Heidelberg 1924, p. 27; HALLEUX, *Les textes alchimiques*, pp. 64-70.

55. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, I, pp. 1-5; 107-124; cfr. R. REITZENSTEIN, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIX/2),

Romano, sarà il primo testo d'alchimia tradotto in latino dall'arabo nel 1144 da Roberto di Chester (Roberto di Ketton) e di cui si è perduto l'originale⁵⁶. Nello stesso periodo Ugo di Santalla tradurrà il *Libro del segreto della creazione* (*Kitāb sirr al-ḥalīqa*) attribuito a Balinas (Apollonio di Tiana)⁵⁷, un'enciclopedia cosmologica il cui nucleo originario potrebbe risalire al VII sec. e di cui ricordiamo il capitolo più celebre, la *Tabula smaragdina*⁵⁸. È un testo che s'inserisce bene nella prima fase dell'alchimia araba, caratterizzata da un proliferare di opere attribuite ai più svariati personaggi tratti dalla tradizione filosofico-religiosa greca: Socrate, Platone, Aristotele, Galeno, Zosimo, Hermes, Apollonio di Tiana, etc..

Una fase successiva è quella dominata dalla figura apocriфа di Jābir ibn Ḥayyān, l'alchimista arabo più famoso⁵⁹, il Geber dei latini. Di origini iraniche, nato nel Khorāsān, ma vissuto a Kufa nella Mesopotamia meridionale, secondo la tradizione Jābir sarebbe stato discepolo del sesto *imām* degli Sciiti, il leggendario Ja'far aṣ-Ṣādiq⁶⁰, morto nel 765 d. C.. All' *imām* Ja'far aṣ-Ṣādiq, personaggio semidivino⁶¹, farà riferimento anche la corrente religiosa e scismatica degli Ismaeliti, che proprio dal figlio Ismā'il prenderà nome. Ad arricchire l'aura mitologica attorno al pensiero ismaelita, contribuirà in modo determinante il retaggio dottrinale gnostico-iranico, segno distintivo di tale fazione eterodossa.

Dal momento che la maggioranza degli scritti attribuiti a Jābir ibn Ḥayyān è intrisa di idee filosofiche e religiose tipiche della gnosi ismaelita è verisimile ipotizzare una distinzione fra il Jābir storico vissuto intorno alla metà del sec. VIII, e l'autore delle opere a lui fraudolentemente attribuite⁶². Lo stesso sentire gnostico sarà alla base dei coevi Ikhwān aṣ-Ṣafā', i «Fratelli Sinceri», autori di una celebre opera enciclopedica in cui sarà organizzato il sapere religioso filosofico e scientifico del tempo.

Il nome di Geber diverrà famoso nel Medioevo latino attraverso citazioni contenute in opere arabe tradotte in Spagna, particolarmente nel libro di magia astrale

Giessen 1923, pp. 70-72.

56. PEREIRA, *Arcana sapienza*, pp. 116-118.

57. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine», pp. 116-118.

58. J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, IV), Heidelberg 1926, pp. 1-5; 107-124.

59. TRAVAGLIA, «Origini alessandrine», pp. 121-122.

60. J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, II. *Ga'far Alṣādiq, der Sechste Imām* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung, 10/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, II), Heidelberg 1924, pp. 41-52.

61. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, II, pp. 7-41.

62. M. PLESSNER, «Ĝābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ĝābir-Schriften», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115 (1965), pp. 23-35; PEREIRA, *Arcana sapienza*, pp. 96-100.

intitolato *Ghāyat al-ḥakīm* e falsamente attribuito a Maslamah al-Majrīṭī, del quale molte parti circolarono in una versione latina che dà all'autore il nome di Picatrix (dall'arabo Buqrāṭīš, cioè Ippocrate)⁶³. Per secoli si è creduto che la prima grande sintesi dell'alchimia occidentale, la *Summa perfectionis magisterii* fosse la traduzione di un'opera attribuita a Jābir ibn Ḥayyān/Geber⁶⁴. In realtà un'analisi serrata del testo ha stabilito che è stata scritta direttamente in latino, ed è opera del suo presunto traduttore Paolo di Taranto⁶⁵, di cui si sa pochissimo, tranne che era lettore dei frati minori ad Assisi. La ricerca sperimentale iniziata da Jābir sarà portata avanti nel X sec. da Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā ar-Rāzī (865-923 ca.), più semplicemente Rāzī, autore di un *Kitāb al-asrār*, «Libro dei segreti» che avrà grande fortuna nel mondo medievale⁶⁶.

La Sicilia di Federico II è il luogo in cui l'Occidente iniziò a elaborare il proprio sapere alchemico. Mediata dal mondo islamico⁶⁷, la nuova disciplina giunse in Europa assieme agli scritti aristotelici, che si andavano diffondendo come punto di riferimento del sapere filosofico-naturalistico.

La fase iniziale dell'alchimia latina è rappresentata da alcuni testi, in parte elaborati alla corte sveva. Federico II amava infatti circondarsi di personaggi eruditi che colmavano le sue curiosità intellettuali in base a un disegno politico teso sostanzialmente a coniugare il sapere scientifico con il potere. Saperi apparentemente «eterodossi» come l'astrologia e l'alchimia rientravano quindi in un programma culturale che oggi definiremmo «olistico» e che nelle intenzioni dell'imperatore intendeva accentrare e riassumere tutti i campi della conoscenza al tempo nota⁶⁸.

Presenza alchimica importante alla corte di Federico II fu il filosofo scozzese Michele Scoto (1175 ca. - 1236 ca.) a cui sono attribuite due opere, l'*Ars alchemie* e il *Lumen luminum*: entrambe riciclano materiali ermetici arcaici e trascrivono procedimenti comunicati da altri sperimentatori, secondo una modalità di trasmissione tipi-

63. D. PINGREE (ed. and trans.), *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-ḥakīm*. London: The Warburg Institute, 1986; cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica», in *Medioevo*, 1 (1975), pp. 237-337.

64. W. R. NEWMAN, *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation, and Study* (Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 35), Leiden-New York 1991, pp. 1-226.

65. M. PEREIRA, «Paolo di Taranto al crocevia dell'alchimia medievale», in AA.VV., *I Francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011)*, Spoleto 2012, pp. 141-185.

66. J. RUSKA, «Die Alchemie ar-Razi's», in *Der Islam*, 22 (1935), pp. 281-319.

67. HALLEUX, *Les textes alchimiques*, pp. 70-72.

68. F. ROVERSI MONACO, s.v. «Alchimia», in *Federico II. Enciclopedia Federiciana*, I, Roma-Catanzaro 2006, pp. 14 b-15 a.

ca del sapere alchemico⁶⁹. Fra essi è menzionato lo «spretato» frate Elia da Cortona⁷⁰, autore di un *Lumen luminum* che avrebbe scritto alla corte imperiale dopo esser stato cacciato da ministro generale dell'Ordine francescano nel 1239.

Se gli interessi per l'astrologia e l'alchimia valsero a Michele Scoto la fama di mago e necromante, ribadita da Dante in *Inf.* XX, 115-17, una situazione differente si creò quando le medesime discipline iniziarono a diffondersi negli ambienti religiosi a seguito del verbo aristotelico.

Esponente di spicco di questa sintesi fu il domenicano Alberto Magno (1193 ca.-1280), il *Doctor universalis* che nei suoi *Meteororum* e soprattutto nel *De mineralibus* (1250-1254), integrò l'alchimia in un quadro scientifico coerente. Un consenso così spregiudicato verso l'alchimia non poteva che favorire il formarsi di un *corpus* di testi apocrifi; delle ventotto opere attribuite falsamente ad Alberto, il trattato *Semita recta*, di cui si ha notizia a partire dall'inizio del XIV sec., è quello più vicino al suo pensiero. La frenesia apocrifa colse anche il più famoso discepolo di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, cui sono attribuite alcune opere alchemiche, non ultima la più famosa *Aurora consurgens*. La moda pseudoepigrafa, nota sin dall'antichità, tendeva infatti ad accreditare a nomi o personaggi di chiara fama, insegnamenti e dottrine spesso eterodosse oppure ai margini del pensiero ufficiale. In questo caso era il verbo gnostico ed ermetico che si ammantava dell'autorità di due personaggi di spicco della cultura medievale.

Sempre di area eminentemente religiosa è l'influsso esercitato dall'alchimia nel monachesimo francescano⁷¹; se Elia da Cortona è il primo celebre esempio, seguiranno tre notevoli alchimisti: Ruggero Bacono, Arnaldo da Villanova e Giovanni di Rupescissa.

Tra la fine del XIII e la metà del XIV sec. la disciplina alchemica andò incontro ad accese polemiche e condanne da parte di vari ordini religiosi, ciò non toglie che essa si diffuse in maniera capillare nella società del tempo.

Nell'insieme, la fine del XIV e il XV sec. videro una grande proliferazione di trattati alchemici, tra i quali figuravano anche commenti, dossografie e compilazioni; molti di questi testi furono redatti non in latino, ma nelle diverse lingue volgari: l'alchimia non soltanto penetrava nella cultura generale del pubblico non specializzato, ma iniziava a essere praticata in ambienti molto diversi da quelli a cui in origine era destinata. A tale area di inferenza è quindi ascrivibile il ciclo pittorico della chiesa di San Nicolò a Valdurna. Un caso che non è ovviamente isolato e si ricollega, come am-

69. D. W. SINGER, «Michael Scot and Alchemy», in *Isis*, 13 (1929-1930), pp. 5-15.

70. B. BONI, «Frate Elia e l'alchimia», in AA.VV., *Actes du VIII Congrès International d'Histoire des Sciences*, Firenze-Paris 1958, pp. 506-527.

71. M. PEREIRA, «I Francescani e l'alchimia», in *Convivium Assisiense*, 10 (2008), pp. 117-157.

piamente dibattuto, alla trasmissione dei materiali ermetico-alchimici nell'Occidente medievale e oltre.

IV. L'APOSTOLO ALCHIMISTA

Un altro notevole esempio sono i materiali leggendari sull'apostolo Giacomo il Maggiore, tradizionalmente ritenuto «patrono» di alchimisti medievali e rinascimentali. La storia dell'apostolo è contenuta nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine (1228 ca.-1298)⁷²: Giacomo, dopo aver visitato la Spagna e constatata l'inutilità della sua predicazione, fa ritorno in Palestina. Lì, un mago di nome Ermogene, d'accordo con i Farisei, manda un suo discepolo, Fileto, per convincere l'apostolo della falsità di quanto andava insegnando.

Fileto, però, è convertito da Giacomo, e cerca di convertire anche Ermogene. Il mago, in preda all'ira, paralizza il discepolo con un incantesimo; ma il credo di Fileto ha la meglio. Sempre più furioso, Ermogene evoca delle creazioni diaboliche ordinando loro di incatenare entrambi, l'apostolo e Fileto, e di portarli al suo cospetto. I demoni sono ridotti però all'impotenza grazie all'intervento dell'«Angelo di Dio», probabilmente l'arcangelo Gabriele.

Giacomo riesce a volgere tutti gli eventi a proprio favore e alla fine converte anche Ermogene. La rabbia dei Farisei è quindi grande: Abiathar, sommo sacerdote, sobilla la folla, che in preda all'ira cattura l'apostolo, gli mette una corda attorno al collo e lo porta al cospetto di Erode Agrippa, che lo fa decapitare.

I discepoli ne raccolgono le spoglie in una barca senza timoniere e salpano, affidando se stessi e il corpo del santo alla Divina Provvidenza. Guidati da un Angelo del Signore approdano nel nord della Spagna, in Galizia, l'attuale Compostela. Fatto scendere il corpo dall'imbarcazione, lo depongono su di una grande pietra, che per miracolo, come se fosse fatta di cera, si modella sulle sue forme. Sempre secondo la leggenda, nella Via Lattea era segnato il percorso seguito dai resti mortali del santo, la cosiddetta «Via di San Giacomo».

Una piacevole storia che ha una libera reinterpretazione alchemica in un perturbante dipinto fiammingo attribuito alla scuola di Hieronymus Bosch⁷³, artista direttamente coinvolto in una cerchia eterodossa di ispirazione chiaramente gnostica⁷⁴: *San Giacomo e il Mago Ermogene* (realizzato tra il 1550 e il 1575). La tavola (fig. 3), conservata nel Musée des Beaux-Arts di Valenciennes in Francia, ritrae il Mago Er-

72. A. & L. VITALE BROVARONE (cur.), *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, Torino 1995, pp. 533-536.

73. Altri ritengono che si tratti di una buona copia dell'epoca, tratta dall'originale oggi perduto, dipinto dallo stesso Bosch, cfr. E. CASTELLI, *Il demoniaco nell'arte*, Milano-Firenze 1952, p. 77, tav. 17.

74. W. FRAENGER, *Hieronymus Bosch: il Regno millenario* (Carte d'Artisti, 71), trad. I. Bernardini-G. Collu, Milano 2006 (ed. or. Coburg 1947), pp. 29-47.



Fig. 3
Scuola di Hieronymus Bosch:
San Giacomo e il Mago Ermogene.

mogene in primo piano, seduto su di un trono di fronte a una comitiva di creature diaboliche. Ha nelle mani un libro di magia e segna con l'indice della mano destra la formula evocatoria. In lontananza, San Giacomo si avvicina preceduto da un angelo: di fronte alla croce le creazioni demoniche sono costrette a prostrarsi e l'incantesimo sembra svanire. Ma l'attenzione è centrata su Ermogene e sulla sua prassi ermetica: sul capo indossa una sorta di turbante sormontato da un alambicco, sul davanti ha una placca cosparsa di stelle. L'alambicco è l'*ambix* alchemico: nel I sec. d.C. Plinio e Dioscoride avevano descritto l'estrazione del mercurio dal cinabro, κιννάβαρις, il «sangue del drago»; si scaldava il minerale dopo averlo messo in una conchiglia di ferro, che a sua volta poggiava su una scodella coperta da una coppa conica, una sor-

ta di imbuto rovesciato sul quale si condensavano o, per meglio dire, sublimavano i vapori mercuriali, «tingendo» il metallo. I Greci chiamarono questo genere di coppa, *ambix*. Con le ricerche di due alchimisti greci, Maria l'Ebreica e Zosimo, l'*ambix* si perfezionò, e in questa forma si trasmise ai Bizantini e poi agli Arabi che lo usarono per distillare gli oli essenziali, i principi attivi delle piante, le componenti leggere del petrolio e gli estratti minerali⁷⁵.

Altra immagine densa di significati alchemici è in basso a destra nel nostro dipinto: un grosso uovo dal quale guizzano arti e code di rettili. È l'uovo primigenio noto sin dalla tradizione orfica⁷⁶, oggetto della satira di Aristofane⁷⁷, l'uovo fluttuante nell'aria generato dalla «Notte dalle ali nere» da cui nasce il γένος ἀθανάτων, la «stirpe degli immortali». L'embrione racchiuso nell'uovo esprime un simbolismo lunare, in quanto figura di un divenire non ancora manifestato, racchiuso nelle tenebre, nella notte, nel Caos primigenio.

L'uovo è per Zosimo «figura del cosmo». Mentre Ermete avrebbe dedicato parte di una sua opera perduta, *La piramide*, ai misteri legati all'uovo⁷⁸. Sappiamo che il cinabro negli alchimisti greci è sinonimo sia della *prima materia* che dell'Uovo filosofico. In numerose ricette ermetico-alchemiche⁷⁹ il cinabro è esplicitamente assimilato all'uovo⁸⁰, che è tanto materia primordiale, indifferenziata, quanto sostanza palingenetica e trasmutativa.

La Fenice, animale palingenetico, è sovente rappresentata assisa su di un globo che ricorda il mondo⁸¹; da altre fonti⁸² apprendiamo come l'involucro che ne raccoglie le spoglie mortali sia una bara di mirra a forma sferica, σφαῖρα σφύρνης; la fonte di quest'idea è in Erodoto⁸³, dove si afferma esplicitamente che la bara della Fenice è un ᾠόν, un uovo contenente le spoglie del genitore morto, che essa reca ad Helio-polis in Egitto⁸⁴. L'uovo non è solo un'immagine in miniatura del κόσμος, ma bensì una *animatam rotunditatem*, un mondo animato⁸⁵, vivente, una sorta di microcosmo

75. R. HALLEUX, «Le arti meccaniche: le conoscenze tecniche e la scienza dal XII al XV secolo», in AA.VV., *Storia della Scienza, IV. Medioevo e Rinascimento*, Roma 2001, p. 509 a-b.

76. M.L. WEST, *I poemi orfici*, trad. it. cur. M. Tortorelli Ghidini (σκέψις, 8), Napoli 1993, p. 57 ss., in partic. p. 62-63.

77. *Aves* 693-702 = *Orph. fr.* 1 (KERN); COLLI, 4 [A 24], p. 138; BERNABÉ, 64 V, II/1, pp. 73-74.

78. *Hiera tech.* 52 (BERTHELOT-RUELLE, II, 101, 11-16 = ALBRILE, p. 92).

79. BERTHELOT-RUELLE, I, p. 81.

80. R. TURCAN, «L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 140)», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 159-160 (1961), p. 22.

81. LIMC, VIII/2, Zürich-Düsseldorf 1997, p. 656, n. 10; 657, n. 18.

82. E. ALBRILE, «L'Uovo della Fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», in *Le Muséon*, 13 (2000), 55-85.

83. Herod. 2, 73, 4-5.

84. Horap. *Hierogl.* 2, 57.

85. TURCAN, «L'œuf orphique», pp. 14-15.

in cui ogni singola parte corrisponde agli elementi del tutto. È lo ἕν τὸ πᾶν sovente evocato nei papiri e nelle formule magiche.

Concludendo, il bagno dell'anima, da un punto di vista epistemologico e storico-religioso, può essere spiegato seguendo i parametri interpretativi dell'ermetismo alchemico. Il passo del *Vangelo di Filippo* oltre a rivelare la permeabilità del pensiero gnostico verso l'ermetismo⁸⁶, stabilisce una possibile fonte ispirativa per una rappresentazione iconografica. Anche se la datazione del dipinto altoatesino è tarda, ciò non significa che in esso non possono riaffiorare i paradigmi plastici di una tradizione, come quella ermetico-alchemica, che ha dialogato attivamente con la filosofia e la scienza occidentali.

ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 – Chiesa di San Nicolò a Durnholz/Valdurna (Bolzano). Affresco dalle Storie di San Vito: San Vito, San Modesto e Santa Crescenza (foto di Karolina Stofner).

Fig. 2 – Chiesa di San Nicolò a Durnholz/Valdurna. Particolare degli angeli (foto di Karolina Stofner).

Fig. 3 – Scuola di Hieronymus Bosch: *San Giacomo e il Mago Ermogene*. Musée des Beaux-Arts di Valenciennes, Francia (per gentile concessione).

L'autore ringrazia il prof. Giancarlo Mantovani per i consigli e il costante e disinteressato aiuto.

86. ALBRILE, «Volti di Asclepio», pp. 351-355.