

Arturo Schwarz

Cabala e Alchimia

Un equivoco lungamente perpetuatosi ha portato a credere che l'alchimia non sia altro che un metodo per trasformare i metalli vili in oro. Ma in realtà l'alchimia occidentale, quella orientale e quella cabalistica possono tutte essere definite una fisica mistica del risveglio alla dimensione spirituale dell'individuo. La Cabbalà e l'alchimia erano entrambe strumenti di una forma iniziatica di conoscenza che cercava di illuminare la via per una sapienza-trascendente.

Il vero processo alchemico è lungo e complesso, quanto il percorso dell'autocoscienza – la *longhissima via* per l'individuazione che allegoricamente rispecchia, perché la trasmutazione dell'oro vile nell'oro filosofale è una metafora del processo psicologico che porta alla liberazione dell'uomo dalle contraddizioni fondamentali della vita.

La Cabbalà e l'alchimia esaltano l'amore e la consapevolezza e non la mortificazione e l'ignoranza; la vita e la gioia e non la morte e la sofferenza; la persona autonoma e non il leader.

Arturo Schwarz (Alessandria d'Egitto, 1924) si occupa di Cabbalà e alchimia sin dal 1946 e ha scritto numerosi libri e saggi su questo argomento. È anche autore di importanti opere sulla storia del surrealismo e del dadaismo. Ha insegnato in alcune fra le più prestigiose università americane, israeliane e alla Sorbona.

Indice

<i>Moshe Idei. La direttrice sessualizzante nella mistica ebraica</i>	7
Introduzione	11
i. Quattro modelli archetipici di pensiero	45
ii. L'oro filosofale. metafora dell'adepto	52
iii. L'unità del Tutto	56
iv. <i>L'Adam qadmon</i> e il <i>Rebis</i> , espressioni antropomorfiche della Pietra filosofale	67
v. L'archetipo della donna negli scritti pre-cabbalistici	<u>85</u>
vi. L'amore, agente trasmutativo	99
vii. La dimensione alchemica dell'albero sefirotico	119
<i>Moshe Idei. L'origine dell'alchimia secondo Zosimo e un parallelo ebraico</i>	149
Didascalie delle illustrazioni	161
Bibliografia	<u>165</u>

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia gratitudine ad Arthur Kurzweill, che per primo ha suggerito di raccogliere e ampliare per farne un libro le tre conferenze su Cabbalà e Alchimia che avevo presentato alla Università ebraica di Gerusalemme (novembre 1992) alla Bezalel Academy of Art and Design di Gerusalemme (novembre 1993) e alla Università di Tel Aviv (marzo 1992). Senza la sua determinazione e il suo entusiasmo questo progetto sarebbe difficilmente arrivato in porto. Un grazie speciale va al Professor Moshe Idel, insigne studioso di Cabbalà della Università ebraica di Gerusalemme, che ha contribuito ad arricchire questo libro con la sua *Prefazione* e con un capitolo aggiuntivo del massimo interesse. Per finire, voglio ringraziare caldamente Milka Ventura, che ha curato esemplarmente la traduzione italiana, *l'editing* del mio testo e l'aggiornamento della bibliografia, e *last but not least* Daniel Vogelmann che ha curato amorevolmente l'edizione italiana.

A.S.

La direttrice sessualizzante nella mistica ebraica

Nel pensiero ebraico è possibile individuare due diverse direttrici. La prima si sforza di attenuare la polarità sessuale, sia cercando di desessualizzare il mondo divino sia affermando che lo stato di perfezione trascende quella polarità. Questa tendenza alla desessualizzazione è rappresentata, nella filosofia ebraica, da Maimonide e dai suoi seguaci. L'altra direttrice postula invece la centralità della polarità sessuale in diversi ambiti, compreso il mondo divino. In realtà uno dei principali contributi che certi mistici ebrei hanno dato all'ebraismo è stato proprio quello di sottolineare la necessità degli elementi maschile e femminile, non soltanto nel regno animale e nel mondo umano, ma anche al livello del cosmo e dell'universo divino. Già nel Talmud si legge che «ogni cosa che Dio ha creato, l'ha creata maschio e femmina»,¹ ma nel pensiero rabbinico è difficile trovare una visione della realtà in cui vere e proprie ipostasi riflettano una polarità sessuale. Si trova invece qualcosa del genere nella letteratura gnostica, per esempio in una interessante versione del racconto biblico del paradiso terrestre, dove si legge; «Allora, adirato, il dio arconte degli eoni e delle forze ci divise: noi diventammo due coni, e così la Gloria che era nel nostro cuore abbandonò me e tua madre Eva».²

Adamo ed Eva, quindi, non sono più la prima coppia umana in un luogo paradisiaco, ma sono entità ipostatiche.

Una tale elevazione dei due protagonisti riflette, a mio avviso, i mitologemi giudaici associati ad un tema che risente di un dibattito, riportato nel *Simposio* di Platone (189-191) sulla collera di Zeus che provoca la scissione delle due componenti di ognuno dei tre generi primordiali.

Questa sessualizzazione della realtà, che rispecchia precedenti fonti giudaiche, è stata accentuata da molti maestri cabbalisti fin dall'inizio di questa dottrina, come sappiamo da un testo di R. Avraham ben Dasid, famoso autore del XII secolo che operò a Posquières, nella Francia meridionale. La Cabbalà zoharica ha dato a questa tendenza un'articolazione ancora più esplicita, che trova la sua formulazione nel trattato più esoterico dello *Zohar* stesso, dove si sostiene che, poiché non c'era equilibrio fra le potenze maschili e femminili all'interno del mondo divino, il processo di emanazione non poteva procedere. Tuttavia, si danno anche casi in cui la polarità sessuale viene individuata all'interno dell'anima umana, come ci insegna, fra gli altri, l'opera di un maestro hassidico del XVIII secolo, R. Avraham Yehoshua' Heschel, il Rabbi di Apta. Nel suo *Sefer Ohev, Yisra'el* (libro dell'amante di Israele) egli afferma, con espressioni che evocano la teoria junghiana di *anima* e *animai*, che «tutto nel mondo possiede necessariamente aspetti maschili e femminili. Questo è particolarmente vero per l'adoratore di Dio. che deve possedere gli aspetti del maschio e della femmina ... cioè quello dell'emanatore e quello del ricevente. L'aspetto del maschio significa, per esempio, che l'entità che sempre emana, grazie alla sua santità e al suo grande attaccamento e alla purezza del pensiero, emana un piacere spirituale che raggiunge le luci, i mondi e gli attributi superni. Ma egli ha anche un aspetto femminile: quello cioè che funge da ricevente e porta ai mondi inferiori l'influsso derivante dai mondi supremi ed a tutti i membri della comunità d'Israele tutto quanto loro necessita e ogni sorta di grazia, come «figli, vita e sostentamento», guarigione ecc. L'aspetto maschile ha un influsso sull'alto e questo

¹bBava Batra 74b.

²*Apocalisse di Adamo*, in *Le Apocalissi gnostiche*, Milano. Adelphi, 1987, p. 5.

influsso si fa seme e diventa un aspetto del maschio per la femmina ... e l'aspetto femminile del Giusto (lo Saddiq) è la sua capacità di ricevere l'influsso superno e di portare dall'alto al basso ogni sorta di cose buone e di beni materiali»,³

La polarità, dunque, non è soltanto una questione di ipostasi cosmiche. ma anche di poteri psichici, ed anche di stati mistici nei quali il giusto hassidico si pone in una duplice relazione con la divinità, in quanto può fungere sia da maschio che da femmina.

Questo forte bisogno di distinguere fra maschile e femminile e al tempo stesso di consentire certe forme di equilibrio fra i due, che costituisce una direttrice fondamentale della mistica ebraica, può spiegare anche l'importanza crescente che il ruolo della potenza divina femminile – la Shekhinà – viene ad assumere in gruppi di mistici dai quali le donne sono assolutamente escluse. Sembra quasi che i mistici ebrei abbiano integrato la loro esperienza di studio rigorosamente maschile coltivando una mistica in cui si staglia eminente una figura femminile.

Ritengo che questa ricerca dell'esistenza di diverse forme di polarità sessuale sia un elemento essenziale del pensiero ebraico che si differenzia dalle tendenze di fondo riscontrabili nel pensiero greco e in certe forme di religiosità gnostiche e cristiane, dove il culmine dell'esperienza di perfezione è visto come uno stato trans-sessuale dell'essere. In una cultura basata sulla famiglia e sulla comunità e nella quale si metteva al primo posto il comandamento della procreazione, l'importanza della differenza e dell'equilibrio fra i sessi veniva proiettato dal piano umano ad altri piani della realtà, Il lavoro pionieristico di Arturo Schwarz, Cabbalà e Alchimia. testimonia del più ampio ruolo svolto da questa tendenza in diverse fonti. comprese quelle cabbalistiche.

MOSHE IDEI

³ Avraham Yehoshua Heschel di .Apta, *Ohev, Yisra'el*, Zhitomir 1863. fol. 81cd

Introduzione

Uno studio superficiale della letteratura alchemica e cabbalistica potrebbe indurre a credere che i due sistemi abbiano poco in comune, a parte il fatto, già evidente ad uno sguardo meno sommario, che entrambi sono insegnamenti esoterici in cui domina l'affiatio universale verso una maggiore comprensione del nostro sé più profondo. In entrambi, infatti, questa pulsione cognitiva è motivata dalla consapevolezza che la trasformazione del sé non può essere raggiunta senza la conoscenza di sé. Tuttavia un equivoco molto comune fa pensare all'alchimia come a qualcosa che ha a che fare con la trasformazione del piombo in oro, e d'altra parte, a partire dalla fine del XVIII secolo con lo sviluppo della Haskalà (l'Illuminismo ebraico) e fino a tutti gli anni Venti di questo secolo, la Cabbalà è stata in larga misura rigettata e considerata un ammasso ridondante di scritti fumosi e oscuri.

Il grande *corpus* di speculazioni teosofiche ed esegetiche che va sotto il titolo generico di Cabbalà (*qabbalà*: letteralmente, «tradizione»), comprende insegnamenti mistici e interpretazioni o commenti esoterici al *Tanakh* (detto comunemente «Antico Testamento») che ben meritano l'appellativo di «Luce soave» (*Or ne 'erav* dato loro da Moshé Cordovero (1522-1570), il famoso cabbalista di Safed che così intitolò un suo trattato pubblicato a Venezia nel 1587.

Bisognerebbe aggiungere anche che nel termine «Cabbalà» è compresa una vasta gamma di scritti – si conoscono più di seimila titoli – di un gran numero di maestri spesso su posizioni contrastanti.

L'aspetto prevalente in questa ermeneutica esoterica del *Tanakh* è la fede comune che sia possibile riuscire ad avere una intuizione mistica della natura stessa del divino. È un tipo di conoscenza che viene perseguita perché porta a scandagliare l'essenza dell'essere umano. Se infatti quest'ultimo è stato creato «a immagine e somiglianza di Dio... maschio e femmina» (in I :26-27), qualunque spiraglio di luce aperto sulla complessità del Creatore si rifletterà sulla Sua creatura. Inoltre i cabbalisti condividono la convinzione che, poiché Dio è inconoscibile e al di là della comprensione umana, la sola conoscenza che se ne può avere passa attraverso i canali mediatori tramite i quali la divinità si manifesta: le dieci Sefirot (vedi cap. VII). In realtà, come sosteneva Moshé Cordovero nel *Sefer Or ne 'erav*, ogni teofania (manifestazione di Dio) è avvolta in un velo che la occulta e insieme la rivela: è il paradosso tipico delle Sefirot, che sono al tempo stesso un manifestarsi e un ritrarsi, e quindi disvelano ma anche nascondono, poiché qualsiasi rivelazione non può che essere parziale, incapace com'è di abbracciare la totalità di ciò che è di per sé inconoscibile e che, se compreso, non sarebbe più tale. Baruch Spinoza esprimeva il concetto dell'inconoscibilità di Dio quando spiegava ad uno dei destinatari delle sue lettere che «la mente umana... in quanto finita... comprende soltanto il corpo umano» (Lettera n. 32 a Henry Oldenburg, 20 nov. 1655, in *Epistolario*, p. 170).

Le fonti della Cabbalà risalgono agli scritti gnostici delle sette giudaiche fiorenti nell'Egitto ellenistico ed in Palestina all'inizio dell'era volgare. I primi circoli cabbalistici veri e propri si svilupparono nel XII secolo soprattutto in due zone: nelle province della Francia meridionale e

della Linguadoca. e a Gerona, una cittadina della Catalogna nel nord della Spagna.

Fra le opere principali prodotte nei secoli XII e XIII. di cui citeremo alcuni brani, figurano: il piccolo testo cabbalistico (meno di 1600 parole nella versione più lunga) del *Sefer Yesirà* (libro della creazione) di autore ignoto: il *Sefer ha Bahir* (libro dell'illuminazione, fine XII o inizio XIII secolo) attribuito a Nehuniyà ben ha-Qanà (seconda metà del I secolo); lo *Sheqel ha-qodesh*, scritto da Moshé de Leda (1240-1305) e il monumentale *Zohar*, attribuito anch'esso a Moshé de León, e la piccola opera anonima *Iggeret ha-qodesh* (la lettera santa, XIII sec.), scritta probabilmente da Yosef Gikatilla (1248-1325), autore di altri due trattati trecenteschi: *Sha'aré ora* (porte di luce) e *Sod Bar Sheva'* (il segreto di Betsabea).

Seguì poi, nel XIV secolo, un secondo grande periodo di scritti cabbalistici connesso al sorgere di centri cabbalistici in Italia, Germania, Polonia e a Costantinopoli: uno sviluppo che precedette l'espulsione degli ebrei dalla Spagna, nel 1492, e due anni dopo dal Portogallo, espulsione che provocò la dispersione dei cabbalisti su un'area geografica molto più vasta, che comprendeva anche l'Africa del Nord.

Il cabbalista più autorevole del suo tempo fu Yisshaq ben Shelomò Luria (1534-1572), nato a Gerusalemme, che operò prima in Egitto e poi a Safed, dove dette vita ad una accademia dedita agli studi cabbalistici. Con il *Pardes rimmonim* (giardino di melograni), Moshé Cordovero aveva introdotto negli studi cabbalistici il metodo talmudico della esposizione dialettica (*mahaloqet*), mentre con l'altra sua opera, *Tomer Decorò* (la palma di Debora), sviluppava il concetto cardine che le azioni dell'uomo hanno un loro impatto sulle Sefirot (vedi cap. VI): un'idea già esplicitata da Yosef Caro (1488-1575) nel suo *Maggid Mesharim* (mentore di rettitudini) che, fra l'altro, tratta dell'interdipendenza fra Dio e l'uomo. A Luria successe Hayyim Vital (1542-1620), il principale esponente della Cabbalà luriana.

Verranno menzionati anche due importanti autori italiani, Yohanan Alemanno (1435-1504 ca.), che scrisse il *Sefer Sha'ar ha-hesheq* (il libro della porta del desiderio, pubblicato postumo a Livorno nel 1790) e Yehudà Abravanel (1460-1523 ca.), autore dei *Dialoghi d'amore*, pubblicato per la prima volta a Roma, anch'esso postumo, nel 1535. Fra gli altri maestri posteriori allo *Zohar* che verranno citati, vorrei ricordare Benyamin Mussafia (1606-1675), che nel 1638 pubblicò ad Amburgo un trattato sulle proprietà curative dell'oro (*Mezahab. Epistola de aura potabili*), e Yosef Taitazak (1477/1487?-1535?), autore di un manoscritto senza titolo pubblicato per la prima volta da Gershom Scholem (1971-78).

Prima di passare ad indicare alcune delle corrispondenze tra certi assunti della letteratura esoterica ebraica e occidentale — e, per questo riguardo, anche orientale — voglio sottolineare ancora una volta che sia la Cabbalà sia l'alchimia sono state per secoli oggetti di fraintendimento e di errata interpretazione. E' un dato di fatto che su questi due sistemi mistico-filosofici si è pubblicata — e si pubblica — una quantità incredibile di robbaccia. In effetti i contenuti etici e illuminanti della prima letteratura cabbalistica sono tanto lontani da certi «insegnamenti» odierni di sedicenti cabbalisti, quanto lo erano gli intenti libertari e cognitivi della originaria alchimia *spirituale* dalla più tarda alchimia *operativa* — una distinzione su cui dovrò tornare. Quelli che volgarizzano la filosofia trascendentale dei primi cabbalisti, riducendola a facili ricette per incrementare l'autostima e per liberarsi dal senso di

colpa, la degradano al livello di una moda ideologica da New Age. Ancora peggio: alcuni fondamentalisti religiosi ed autoproclamati cabbalisti israeliani invocano una *Palsa de-Nura* (maledizione cabbalistica) contro i propri oppositori politici. Un esempio particolarmente calzante è quello degli estremisti di destra che, due settimane prima dell'assassinio di Yisshaq Rabin, l'avevano pronunciata contro il primo ministro d'Israele. Così facendo, questi personaggi riducono una tradizione esegetica di apprendimento ispirata e sublime – il cuore segreto dell'ebraismo – allo stato di magia nera.

Allo stesso tempo, è soltanto nella seconda metà di questo secolo che è stata resa giustizia al pozzo senza fondo di saggezza e di intuizione che la letteratura cabbalistica ci offre. Siamo debitori di questo chiarimento alle opere paradigmatiche di Gershom Sholem (1941, 1948, 1960 ecc.) e alla erudizione di Isaiah Tishby, la cui antologia dello Zohar, annotata con grande acume (1949, 1961) ha avuto una influenza straordinaria anche sui circoli intellettuali e artistici. Questi due pionieri sono stati a loro volta seguiti, fra gli altri, da Moshe Idei (1986, ecc.) e da Charles Mopsik (1986, ecc.), per non citare che due autori a cui sono egualmente debitore per avermi aiutato a comprendere meglio gli insegnamenti cabbalistici.

Per più di trent'anni ho cercato di evidenziare le strette corrispondenze fra i principi base dell'alchimia e quelli della letteratura esoterica ebraica, andando contro l'opinione della maggior parte degli studiosi moderni che negavano qualsiasi rapporto fra gli scritti cabbalistici ed alchemici. Morite Steinschneider (1816 - 1907), per esempio, affermava categoricamente: «La Cabbalà, per quanto ne so, non insegna niente di alchimia» (Steinschneider 1873, p. 304, n. 1). Bernard Suler, la cui voce «Alchimie» nella edizione Berlino 1928 della *Encyclopaedia Judaica* rispecchiava le posizioni di Steinschneider, era invece più prudente nella revisione della stessa voce pubblicata nella *Encyclopaedia Judaica* edita a Gerusalemme nel 1972, dove sosteneva: «Sembra che il numero degli ebrei che praticavano l'arte dell'alchimia fosse relativamente piccolo»; e si cautelava aggiungendo: «Lo stato delle conoscenze su questo punto è incompleto» (Suler 1972. col. 546). Scholem, d'altro canto, non poneva riserve del genere, ma insisteva, prima nel 1925 e poi ancora nel 1984, che «in nessun libro o manoscritto cabalistico ebraico precedente il 1500 ho trovato ricette alchemiche riferite alla "Grande Opera". Se ricette del genere si trovano in manoscritti più antichi, del XIV o XV secolo, si tratta sempre di testi che non hanno nulla a che fare con la kabbalah e provengono da ambienti non ebraici» (Scholem 1984. it. p. 17).

In un suo pionieristico articolo del 1982. Raphael Patai affermava che la «madre fondatrice dell'alchimia occidentale» era Maria l'Ebreia, che visse nell'Egitto ellenistico (Patai 1982, pp. 176-177). Moshe Idel, in un articolo altrettanto fondamentale (1986, pp. 117-241, dimostrava che l'interesse ebraico per le operazioni alchemiche risale a molti secoli prima di Maria l'Ebreia, e cioè nel secondo secolo prima dell'era volgare. Nel suo articolo – la cui traduzione italiana si pubblica in questo libro – Idel traccia in effetti alcuni significativi paralleli fra le versioni del mito degli angeli caduti conservateci da un alchimista greco del III secolo, Zosimo di Panopoli, e le versioni che si trovano nella letteratura apocalittica: il *Primo Libro di Enoch*. i *Lo-gas Ebraicos* (II sec. a.E.V.), ecc., dove all'angelo caduto viene richiesto di rivelare il segreto per la preparazione dell'oro e dell'argento.

L'equivoco in cui erano caduti molli eminenti studiosi dipendeva dal fatto che essi confondevano l'alchimia spirituale originaria con la sua più tarda forma svilita, che andrebbe più propriamente definita «alchimia operativa»; e, ancor di più, dal loro condividere il pregiudizio (derivato da una lettura letterale dei testi alchemici) a proposito di una disciplina che appariva loro macchiata da una forma equivoca di misticismo magico.

Il punto di svolta è segnato dal monumentale lavoro di Raphael Patai *The Jewish Alchemists* (1994), dove dimostra che «l'alchimia è stata, attraverso i secoli, una importante specializzazione dell'attività degli ebrei, comparabile al lavoro svolto dagli ebrei nel campo della medicina» (Patai 1994, p. 523), Di fatto la brillante ricerca del Prof. Patai «fa riemergere dall'oscurità un campo di attività culturale ebraica che, sebbene non completamente sconosciuto, era stato grossolanamente trascurato [e il cui] significato era stato invariabilmente negato, o quanto meno irriso, dai pochi storici ebrei che si erano degnati di menzionarlo nelle loro opere» (Idem, pp. 522-23).

Nella introduzione, Patai osserva che «l'atteggiamento prevalente degli studiosi ebrei verso il ruolo avuto dagli ebrei nella storia dell'alchimia risente delle posizioni sulla mistica ebraica che prevalevano un secolo fa. A quel tempo – poco più di una generazione dopo l'Haskalà – gli studiosi ebrei dileggiavano la mistica, se ne distanziavano e cercavano di dimostrarsi dei veri "Europàer" illuminati, condannando apertamente sia la Cabbalà come movimento che la letteratura che essa aveva prodotto» (Idem. p. 7). Patai ricorda il suo sconcerto quando «da ragazzino, negli anni Venti, a Budapest, leggendo *Die Geschichte der Juden* di Heinrich Graetz – che a quel tempo era ancora considerato il principale storico ebreo – mi imbattei nella frase in cui condannava lo *Zohar* e lo chiamava un *Logbuch* (libro di bugie)... Non riuscivo proprio a capire come uno storico ebreo potesse denigrare questa meravigliosa manifestazione della più alta spiritualità nell'ebraismo. Per fortuna lo *Zohar* e la Cabbalà in genere sono stati pienamente riabilitati nell'ultimo mezzo secolo... Niente del genere è ancora avvenuto per l'alchimia» (idem).

Quando si studiano i primi scritti alchemico-cabbalistici, dovremmo sempre tenere presente che è imprescindibile l'andare oltre il testo letterale, sia che siamo di fronte ad un trattato o ad una didascalia per una figura. Come fa giustamente rilevare Patai, «un antico testo alchemico ebraico, anche nei pochi casi in cui non sia troppo difficile da decifrare, non può essere semplicemente letto, ma deve essere accuratamente e spesso scrupolosamente interpretato» (Idem, p. 522). Le osservazioni di Jung a proposito dei manoscritti alchemici in generale sono valide anche per quelli alchemico-cabbalistici: «Per la maggior parte delle persone alchimia non significa altro che una congrega di vecchietti che cercavano di fare l'oro. Ma non era affatto questa la verità. Se soltanto la gente si desse la pena di andare a cercare i veri scritti degli antichi alchimisti, troverebbe un tesoro nascosto di saggezza, in gran parte perfettamente applicabile agli eventi che si verificano nel mondo d'oggi. Dopo tutto, che cosa può essere più importante che lo studio di come funzionano e di come hanno funzionato nel passato le menti umane?» (Jung 1960, p. 430).

Vorrei anche aggiungere, rispetto all'attualità dell'alchimia, che i tre principali strumenti che oggi abbiamo per avvicinarci alla comprensione del mondo fisico – la teoria della relatività, la

meccanica quantistica e la statistica quantistica – hanno confermato e adottato il modello alchemico della conoscenza intuitiva del mondo esterno, ispirato ad un approccio sintetico e olistico alla realtà che offre una alternativa al crescente affidarsi della scienza moderna alla investigazione analitica e specializzata.

Henry Corbin sosteneva che l'alchimia è la fisica della resurrezione. Mi sento di sottoscrivere questa definizione, a patto che il termine «resurrezione» sia inteso nel suo significato etimologico originale, cioè nel senso di un risveglio spirituale più che fisico (*re-suscitare* = suscitare di nuovo).

In questo senso, infatti, l'alchimia occidentale, quella orientale e quella cabbalistica possono tutte essere definite una fisica mistica del risveglio alla dimensione spirituale dell'individuo.

Potremmo allora vedere nei riti funebri universalmente diffusi e celebrati con la prospettiva di assicurare una vita ultraterrena al defunto – le prime tracce di tali pratiche, risalenti a 90.000 fa, sono state scoperte a Qafzé, in Israele - l'impulso archetipico fondamentale del pensiero alchemico e, per quanto concerne la letteratura esoterica ebraica, anche della concezione cabbalistica riguardo all'essenza, lo scopo e le aspirazioni dell'individuo.

I riti funebri, inoltre, sono basati sulla credenza che la morte significhi la rinascita della persona, piuttosto che la fine della sua esistenza, e che quindi non ci sia una netta linea di demarcazione fra la vita e la morte, ma piuttosto una transizione da uno stato all'altro. Ne è una testimonianza un detto popolare del Madagascar: «Costruire una casa significa lavorare per il momento, costruire una tomba significa lavorare per l'eternità».

L'uso universale di mettere nella tomba del defunto del cibo e degli oggetti che possano sostenerlo durante il viaggio nell'aldilà è un'ulteriore manifestazione del rifiuto della morte con cui l'inconscio cerca di superare l'ansia di estinzione. Freud osservava infatti che «il nostro inconscio non crede alla possibilità della propria morte e si considera immortale» (Freud 1915, *Opere* 8, p. 137, ed. Newton, p. 883); e Jung aggiungeva di essere rimasto sorpreso «nel vedere quanto poco conto l'anima inconscia facesse della morte» (Jung 1934, *Opere* 8, p. 441).

L'idea che l'immortalità della persona si realizza attraverso una rinascita che implica un *regressum ad uterum* veniva riproposta anche da Freud, quando affermava che «la più profonda base inconscia della credenza nella sopravvivenza dopo la morte [4.. è] la proiezione nel futuro di questa misteriosa vita prima della nascita» (Freud 1900, *Opere* 3 p. 367n). Questo senso primordiale della morte come ritorno alla misteriosa vita prenatale risuona nelle parole di Gobbe: «Nudo sono uscito dal grembo di mia madre. e nudo vi ritornerò» (Gb 1:21).

Il rifiuto della realtà biologica della morte accomuna la maggior parte delle credenze arcaiche, secondo le quali ogni morte non è che il preludio di una rinascita. Per questo il neonato è visto come la reincarnazione di un antenato defunto, mentre l'antenato viene sepolto in posizione fetale per facilitargli la morte-rinascita attraverso il *regressum ad utero*. Gli Ndembu dello Zambia, per esempio, considerano la morte (*ku-fiva*) non come la fine, ma come l'inizio di un nuovo tipo di esistenza, il raggiungimento di un particolare stadio di sviluppo nel ciclo dell'esistenza, in cui il defunto continua a vivere come spirito ancestrale o attraverso la reincarnazione (Turner 1967, pp. 71-74). Gli indiani Hopi del Nord America vedono la morte

come una metamorfosi in cui il defunto si trasforma o letteralmente cresce in una nuova entità, una nuvola o uno spirito (*kachina*).

Anche qui il corpo viene sepolto in posizione fetale, rivolto verso il sole nascente (Doto 1977, p. 64). Ci sono affinità anche con la cultura mesoamericana, dove la morte è vista come un momento dell'eterno ciclo della vita. Il filosofo taoista Chuang Tzu insegnava che la morte e la vita non sono due stati separati, ma due aspetti del medesimo processo. E questi non sono che alcuni esempi, naturalmente (v i. Schwarz 1984, pp. 3-36).

Non c'è dunque da meravigliarsi se molti degli antichi Misteri – specialmente quelli orfici e quelli pitagorici - collegano costantemente simboli di morte e di resurrezione.

Ogni fase dello sviluppo della consapevolezza è parte del dinamismo morte-resurrezione, dove la morte è il motore dell'evoluzione. Secondo questa concezione, all'autore mitico dei testi alchemici, Ermete, lo Psicopompo, è assegnato il ruolo di guidare le anime nel mondo infero, dato che la morte non è che una tappa nel percorso del ciclo della vita.

L'immagine della morte come *regressum ad uterum* trova una straordinaria rappresentazione sia nell'alchimia occidentale e orientale che in quella cabbalistica. In tutti e tre i casi c'è un tentativo di riprodurre creativamente il ritorno alla «misteriosa vita prima della nascita». Il primo stadio del processo alchemico, la *nigredo* o *putrefactio*, implica quindi il ritorno alla condizione del caos originario indifferenziato *pleroma*, o *tohu wa-vohu*) attraverso la dissoluzione e la decostruzione (in termini alchemici, la *mortificatio*) della materia, che è il requisito necessario per la sua riorganizzazione ad un livello superiore. L'agente della distruzione è - molto appropriatamente - il fuoco, con il suo potere trasformativo e unificante (dato che riduce tutto in cenere). Il fuoco è quindi l'agente trasmutativo a un triplice livello: è il fuoco della consapevolezza e dell'illuminazione; il fuoco dell'amore (vedi cap. VI); e il fuoco, non più allegorico ma elementare, che «cuoce» la materia grezza (*materia prima*, che sta per la persona non iniziata) per aiutarla a liberarsi delle sue *scoriae* e così accelerarne l'evoluzione verso lo stato ideale dell'oro filosofale (*aurum philosophorum*), il quale è metaforicamente l'adepto che ha conquistato la conoscenza aurea (*aurea apprehensio*).

Così, ognuno dei quattro stadi (o, alternativamente, tre, cinque, o sette, secondo le diverse tradizioni) del processo alchemico- *melanosis* o *nigredo* (nero), *leukosis* o *albedo* (bianco), *xanthosis* o *citrinitas* (giallo) e *iosis* o *rubedo* (rosso) - implica la morte e la resurrezione della materia e, al tempo stesso, il suo progressivo affinamento, fino a che, dalla quarta essenza del quarto stadio, nasce trionfante la quintessenza (*quinta essentia*) che solidifica nella Pietra Filosofale (*lapis philosophorum*), di cui è espressione antropomorfa il *Rebis* androgino (*res-bis*: la cosa duplice) della tradizione alchemica occidentale, o l'*Adam qadmon*, l'ermafrodito primigenio della letteratura cabbalistica (entrambi trattati nel cap. IV).

Tutti questi concetti si ritrovano anche in un testo fondamentale di alchimia cabbalistica, *Esh mesaref* (il fuoco del raffinatore), di autore anonimo. Il manoscritto originale, scritto in ebraico e aramaico, è andato perduto, ma la traduzione latina era nota all'alchimista e studioso settecentesco Christian Knorr von Rosenroth (1636-1659), che lo incluse nella sua raccolta *Kabbala denudata* (1677-78, figg. 1-2). La prima traduzione inglese dell'*Esh mesaref* - opera di un

anonimo «Amante di Filalete» - fu pubblicata soltanto nel 1714 con il titolo *Aesch Mezareph*. In quest'ultima versione si legge che il «Simbolo di tutte le Perfezioni», l'oro vile (*aurum volgi*), doveva passare attraverso sette stadi per raggiungere la perfezione: «vedrete sette tipi di Oro susseguirsi uno dopo l'altro nell'Opera» (*Aesch Mezareph* 1714, p. 14), fino a che il Settimo si sarà consolidato per Conquistare e Colorare tutti i Metalli imperfetti» (Idem, p. 16). L'anonimo autore spiega anche che la sua materia grezza è «come se fosse [cioè, è metaforicamente] uccisa e distrutta, perché muore e il cadavere putrefa e diventa nero» (Idem. p. 15). Soltanto allora essa può risorgere nel colore dell'argento (che corrisponde allo stadio alchemico del bianco, *l'albedo*) e quindi arrivare, nell'ultimo stadio, al giallo (Idem, p. 16) della conoscenza aurea.

Il processo è lungo e complesso quanto il percorso dell'autocoscienza - la *longissima via* per l'individuazione - che allegoricamente rispecchia, poiché la trasmutazione dell'oro vile nell'oro filosofale è una metafora del processo psicologico che porta alla liberazione dell'uomo dalle contraddizioni fondamentali della vita. Per inciso, possiamo rilevare come ciò che in passato era metaforico sia divenuto letterale nella alchimia cristiana e islamica, impegnate più nel tentativo concreto di trasformare i metalli che in quello di perfezionare l'individuo.



Figura 1



Figura 2

Per quanto riguarda l'alchimia, se è stato posto fine all'equivoco lungamente perpetuatosi lo si deve a Marcelin Berthelot (1887. 1888) ed a Joseph Needham (1956, 1974. 1980), che hanno tradotto e pubblicato i testi dei primi alchimisti greci e cinesi. Siamo debitori anche a Herbert Silberer, il cui *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts* (1904) anticipava la monumentale esegesi di Jung.

Il termine stesso «alchimia» allude ad uno stadio preliminare o primitivo della chimica. Ma l'alchimia non è mai stata una protoscienza, dato che, pur condividendo lo scopo della scienza – la conquista della conoscenza –, il suo fine ultimo era il raggiungimento dell'autocoscienza e dell'unificazione dell'io diviso. Fin dai suoi primi inizi l'alchimia ha avuto una dimensione trascendente, una connotazione etica e un approccio mistico, che sono tutti elementi estranei alla moderna metodologia scientifica.

Il termine che definisce l'oggetto dell'opera alchemica, la «Pietra filosofale», chiarisce che la ricerca dell'alchimista era rivolta alla «conoscenza aurea» (*aurea apprehensio*). La ricerca

assume una rilevanza fondamentale negli scritti alchemici, perché è proprio nel corso della stessa che l'alchimista acquisisce la conoscenza a cui aspira. La ricerca era dunque più importante del premio, anzi, la ricerca era il premio, dato che la conoscenza, l'autocoscienza, è il presupposto della libertà, che, come si è detto prima, è il fine ultimo dell'alchimia.

Jung non mancava di sottolineare che «fin dai primordi l'alchimia ha presentato un duplice aspetto: 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» (Jung 1944, *Opere* 12, p. 264). In altri scritti attira poi la nostra attenzione sul parallelo tra la «trasmutazione dei metalli e la contemporanea trasformazione psichica dell'alchimista» (Jung 1942,

Opere 13, p. 197) che il perseguimento della «conoscenza aurea» implicava.

Solo acquisendo questa conoscenza l'adepto poteva raggiungere quella coscienza più alta che costituisce il primo stadio verso la ricomposizione del suo sé diviso. Jung chiamava «individuazione» questo percorso psicologico, e lo definiva come «il campo... dei processi che nell'inconscio tendono al raggiungimento d'un nuovo centro di formazione della personalità». Aggiungeva anche un chiarimento ulteriore: «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». (Jung 1944, *Opere* 12, p. 459).

Patai sembra condividere questa posizione quando fa notare che «molti alchimisti rinascimentali consideravano gli stadi dell'opera alchemica come tappe del misterioso processo della rigenerazione spirituale» (Patai 1994, p. 3). È il caso, per esempio, di Heinrich Khunrath (1520 ca.-1610), il quale pensava che l'opera alchemica fosse qualcosa di mistico che si compiva nell'anima dell'adepto (Khunrath 1602, v. didascalia a fig. 3).

Jung ripeteva che la teoria alchemica «non è in sostanza altro che una proiezione di contenuti inconsci, cioè di quelle forme archetipiche caratteristiche di tutte le creazioni immaginarie allo stato puro che ci appaiono ora in forma di miti e di favole, ora nei sogni, nelle visioni o nei sistemi deliranti dei singoli individui» (Jung 1946, *Opere* 16, p. 320). Sono appunto questi contenuti inconsci, comuni all'alchimia e alla Cabballà, che cercherò di definire. Mentre l'approccio innovativo di Patai concernente il rapporto fra alchimia e Cabballà è principalmente storico e metodologico, il mio intento sarà di dimostrare le comuni premesse archetipiche e teoretiche di questi due sistemi esoterici.



Figura 3

L'equivoco sull'alchimia è vecchio come l'alchimia stessa. Un antico testo cinese censura il più comune e diffuso malinteso sull'alchimia con queste parole: «Essi credono che [alchimia] significhi trasformare le pietre in oro: non è follia?» (Chevalier 1969, p. 16). Alchimia è un termine dal vasto campo semantico e si privilegia di solito il significato più comune – e meno importante. La maggior parte dei dizionari, anche i più autorevoli, incoraggiano questo approccio superficiale: per esempio, il *Dizionario Enciclopedico Italiano* edito dalla Treccani (1955) così la definisce: «... Arte misteriosa, che pretendeva di fabbricare l'oro con la trasformazione di metalli vili; ricercava la pietra filosofale o la polvere di proiezione, la sostanza miracolosa atta a produrre questa trasformazione e a creare con essa o con altri componenti l'elisir di lunga vita, il rimedio a tutti i mali, il farmaco dell'eterna giovinezza» (vol. I. p. 236).

I primordi dell'alchimia – una delle arti più antiche dell'umanità – si possono far risalire agli albori della civiltà. L'Egitto, l'India e la Cina erano i principali centri alchimistici del mondo antico. L'«Arte Regia» si diffuse poi in Occidente attraverso l'Egitto ellenistico – uno dei primi trattati di alchimia fu scritto ad Alessandria – all'inizio dell'era volgare. Tuttavia si trovano tracce di quelle che potrebbero a buon diritto essere considerate operazioni alchemiche in papiri egizi scritti almeno mille anni prima.

Per poter valutare fino a che punto le modalità fondamentali del pensiero alchemico siano state depauperate dei loro originari contenuti libertari, basta il fatto che, in Oriente, l'alchimia viene comunemente associata alla ricerca di un farmaco o di un elisir che possa garantire l'eterna

giovinezza, mentre in Occidente l'immagine dell'alchimista è stata ridotta a quella di un operatore di laboratorio il cui principale interesse è la trasmutazione del piombo in oro. La degradazione dell'alchimia dal suo scopo originario – una ricerca esoterica di consapevolezza – al rango di una semplice ancella, della medicina in Oriente e della chimica in Occidente, si verificò in India durante il Medioevo, come conseguenza dell'invasione musulmana, e in Occidente nel III secolo, con il declino della cultura dell'Egitto ellenistico provocato dal diffondersi del cristianesimo.

In India l'alchimia risale ai tempi dei Veda, vale a dire almeno a quattromila anni avanti l'era volgare: e in Europa ai filosofi presocratici, circa seicento anni avanti l'era volgare. I concetti che comunemente associamo all'alchimia non sono dunque gli stessi che prevalevano durante i quattromila anni e più della sua storia. Anzi, sono quelli che hanno assunto il predominio grazie a due fra i principali cataclismi storici, che hanno portato con sé, fra le altre tragiche conseguenze, un drammatico rovesciamento dei concetti libertari dell'alchimia, originariamente elaborati in uno dei più straordinari sistemi filosofici che il mondo abbia conosciuto.

È importante differenziare, fin dall'inizio, ciò che l'alchimia era originariamente, vale a dire la ricerca di una conoscenza spirituale – motivata da modalità archetipiche di pensiero largamente inconsce – e quindi appropriatamente definita «alchimia spirituale», da ciò che essa è diventata durante il Medioevo, cioè («alchimia operativa», interessata soprattutto ad esperimenti di laboratorio. Tuttavia, le motivazioni archetipiche spirituali erano così profondamente radicate che anche l'alchimia operativa ne era in larga misura condizionata.

Della distinzione fra alchimia spirituale e alchimia operativa si trova traccia già nei primi testi alchemici, sia orientali che occidentali. I Cinesi distinguevano tra *Nei tan* (che letteralmente significa alchimia fisiologica o, secondo la nostra classificazione, alchimia spirituale) e *Wai tan* (alchimia pratica, di laboratorio, o operativa). Il *Nei tan* equivale ad «un sistema quasi yogistico in cui l'elisir doveva essere sintetizzato nel corpo dello stesso alchimista» in modo da trasformare l'adepto (*Chen jen*) nell'uomo «perfetto» o «compiuto», un Immortale Terreno (Ti *Hsien*), purificato, etereo e libero (Needham 1974, pp. 7, 11). Uno dei primi alchimisti cinesi, Li Shao-Chiin (?-133), scriveva che era impossibile diventare un essere Perfetto o Compiuto senza l'intervento spirituale soprannaturale, mentre di Lieu-Hang si diceva che i suoi sforzi per ottenere l'oro filosofale erano stati vani perché non era preparato spiritualmente.

I testi di alchimia del mondo ellenistico sono altrettanto espliciti. Bolo Democrito, alchimista alessandrino, definiva la sua opera *tam ethice quam physice* – vale a dire, sia etica che fisica – differenziando così fra l'aspetto etico ed esoterico della sua ricerca (che chiamava *mystika*, cioè alchimia spirituale), il cui fine era la conoscenza del sé, e l'opera di laboratorio, la *physika*, cioè l'alchimia operativa, che aveva a che fare con la comprensione della materia (Bolo Democrito, pp. 43-57). Anche Olimpiodoro, filosofo e alchimista alessandrino, sosteneva: «Quando conoscerai te stesso... perverrai alla verità e alla natura e ripudierai con disdegno la materia» (Olimpiodoro, p. 91). A sua volta Cristiano, altro esponente dell'alchimia ellenistica, ribadiva lo stesso concetto asserendo che l'opera di laboratorio era solo un pretesto per «esercitare la mente, poiché, mediante la conoscenza della materia è proprio la conoscenza

del sé che si desidera» (Cristiano. p. 384). Infine Stefano di Alessandria spiegava che l'alchimia implicava operazioni mentali e che l'opera dell'alchimista non doveva essere ristretta al laboratorio, dato che era di natura mistica: «Mettete da parte la teoria materiale, in modo da poter essere stimati degni di vedere con gli occhi dell'intelletto il mistero nascosto... Non vedi che cosa ha dichiarato il saggio? [Non] vi adoperate invano intorno a fornelli materiali, a storte di vetro, ad alambicchi, flaconi, *kerotakis* e sublimati... Mostraci con chiarezza in che modo possiamo riconoscere il potere della parola» (Stefano. pp. 123, 131). In una lettera al filosofo Teodoro, Stefano aggiungeva ancora: «La chimica leggendaria [cioè, l'alchimia operativa] è una cosa, e quella mistica e segreta [cioè, l'alchimia spirituale] è un'altra» (Idem, p. 39). Ancora nel XVII secolo il poeta romano Marcantonio Crassellame scriveva: «non carbon violento, accesi faggi, per l'hermetica pietra usano i saggi» (Crasse-lame 1666, tr. a. p. 26).

Gli alchimisti ebrei non la pensavano diversamente. L'anonimo autore del già citato manoscritto *Esh mesaref* distingue anch'egli fra alchimia spirituale e operativa, paragonando il vero alchimista al profeta Eliseo, presentato come «esempio di saggezza innata, spregiatore della ricchezza... e quindi veramente ricco» (*Aesch Mezareph* 1714. p. 9), e contrapponendolo agli alchimisti pratici – simboleggiati dal servo Gchazi (2Re 4-5) –, vale a dire ai «volgari studenti della natura [che] non sanno penetrare i segreti [e] le profondità della natura» e che alla fine, «invece della ricchezza, attirano su se stessi la lebbra» (Idem, pp. 11-12). Per chiarire il concetto, il nostro ignoto autore cita un passo dei Proverbi: «Noi sappiamo da Proverbi 21:20 che "c'è un tesoro desiderabile ed un olio pregiato nella dimora del Saggio"» (Idem, p. 45), implicando quindi che il solo «tesoro desiderabile» è la saggezza.

Il leitmotiv del *Esb mesaref* – in cui non si trova una sola ricetta alchemica – è che l'alchimia è parte integrante della Cabbalà e che «i Misteri della Sapienza D'alchimia non sono diversi dai superiori Misteri della Cabbalà» (idem. p. 10).

Shim'on ben Semah Duran (1361-1444), rabbino, medico e chirurgo, nel suo trattato *Magen Avot* (scudo dei padri), sottolineava anch'egli che il vero alchimista perseguiva un fine spirituale più che materiale: «Da qui deriva l'errore di coloro che si dedicavano all'opera alchemica [i quali pensavano di potere] trasformare altri metalli in argento e oro. E molti di loro ne furono rovinati... perché la brama dell'accumulazione è di natura tale che fa sì che gli uomini siano sedotti da quell'idea, ma non c'è stato mai nessuno che l'abbia realizzata» (Duran 1785, pp. 264-265). Duran prosegue poi dichiarando che il vero scopo dell'alchimia era la conoscenza dell'uomo e della natura (Idem, p. 266). Incontreremo molte affermazioni del genere nel nostro percorso.

Se l'alchimia era originariamente una ricerca esoterica di consapevolezza, l'alchimista era al tempo stesso un uomo di pensiero e un uomo di azione, un teorico e un operatore: era, soprattutto, sia poeta sia artigiano. Detto con le parole di Yosef Qimhi, il poeta e alchimista spagnolo del XII secolo, «la conoscenza e l'azione sono gemelli, ciascuno glorifica l'altro» (*Sheqel ha-qodesh*).

In epoca vellica il divorzio fra le diverse branche della ricerca di conoscenza non si era ancora compiuto: un'unica parola, *karaka*, significava creatore, artista e artigiano. In seguito si usarono due parole: *kaushala* e *kavi*: *kaushala*, il cui significato è molto vicino a

quello del greco *sophia* (*sapienza*, ma anche abilità), indicava una specifica predisposizione all'apprendimento o una particolare maestria, mentre *kavi* indicava il poeta o, più genericamente, l'artista. La parola *kavi* deriva dai Veda, fra i quali era usata come attributo del sole, in quanto Surya (il dio Sole) era la personificazione del genio poetico. L'alchimista dell'epoca vedica era un *karaka* (un artista-creatore e un artigiano) e anche un *kavi* (un poeta dotato di *kaushala*) – un saggio, in poche parole.

Ritroviamo il medesimo approccio nella Grecia presocratica, dove l'alchimista era considerato non soltanto *demiurgos* (creatore) e *technites* (tecnico), ma anche *poietes* (operatore-creatore-poeta). La ricerca alchemica – la Grande Opera – era perciò chiamata *poiesis*, un termine che accomuna poesia e consapevolezza. In questa ricerca l'alchimista cominciava con l'esplorare la struttura della materia, dato che comprendere la materia significa comprendere il proprio corpo. A sua volta la comprensione del proprio corpo significava la liberazione dell'individuo attraverso la comprensione della sua psiche.

Il mondo dell'alchimista ebreo era particolare, e sebbene si possano rintracciare corrispondenze sostanziali fra l'alchimia ebraica da un lato e l'alchimia orientale e occidentale dall'altro, il tono degli scritti cabbalistici che trattano di alchimia era molto peculiare. Di fatto gli alchimisti ebrei – che erano osservanti e seguivano la tradizione religiosa della comunità a cui appartenevano – «consideravano la loro arte una specializzazione strettamente intrecciata all'osservanza religiosa. Di nessun ebreo si sa che fosse un alchimista a tempo pieno... Molti alchimisti ebrei erano quindi rabbini, o maestri o studenti di religione, o erano anche dei medici» (Patai 1994, p. 518).

Alla luce di quanto appena detto, sembra che gli alchimisti ebrei fossero motivati da una sete di conoscenza unita ad un intento sociale, etico e umanitario, piuttosto che da un interesse economico. Questo confermerebbe la mia convinzione che essi appartenessero a quei pochi eletti che portavano avanti le premesse etiche originarie della Grande Arte. Di fatto, per l'adepto ebreo, «l'alchimia non era che uno dei tanti percorsi da seguire nella sua onnicomprensiva preoccupazione per il prossimo e nella sua devozione a mettere in atto, in tutti i modi e le forme possibili, il più basilare di tutti i comandamenti: «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (idem, p. 521). In consonanza con questa visione generale, per l'alchimista ebreo l'elisir di lunga vita (*sam hayyim*) non era soltanto di natura chimica, ma poteva benissimo essere di natura spirituale: era, cioè, la rettitudine. Questo trova fondamento nel fatto che, in molti passi del Talmud e del Midrash, la Torà è equiparata all'elisir di lunga vita (*bShabbat* 88b, *hYonùe* 726, *bQiddushin* 30b, *Wayyiqrà Rabbà* 16:2; *Ba-midbar Rabbù* 12:4; *Shir ha-shirim Rabbà* 3:9). Quindi, come indicato da Patai, per l'alchimista ebreo «il vero elisir di lunga vita è la rettitudine» (Patai 1994, p. 46).

Marcelin Berthelot - lo storico, autore di opere pionieristiche sull'alchimia ellenistica e medioevale, che ha curato e tradotto i famosi quattro volumi della *Collection des anciens alchimistes grecs* (1887-89) - è stato probabilmente il primo a mettere in risalto la centralità della letteratura biblica nei primi scritti alchemici: «La connessione fra le tradizioni ebraiche e l'alchimia risale a molto tempo addietro. La si può individuare tanto nel Papiro di Leida quanto nei manoscritti alchemici greci» (Berthelot n.d., vol. 2, p. 13).

Sia gli alchimisti ellenistici sia quelli medioevali attribuivano abilità alchemiche ai personaggi della Bibbia e significato alchemico ai passi biblici. Adamo veniva considerato il primo maestro di alchimia, seguito da Bezalel (l'architetto del Tabernacolo), Noè, Set, Tubai Cain, Abramo, Mosè, Giacobbe, i re David e Salomone e la maggior parte dei profeti. Queste attribuzioni erano destinate ad essere ben presto incoraggiate da Maria l'Ebreia (conosciuta anche come *Maria Prophetissa*, sorella di Mosè, e *Maria Hebraea*, fig. 41, una pia giudea dell'inizio del III secolo. che era considerata dagli alchimisti ellenistici la fondatrice dell'Arte Ermetica (per la migliore disamina della sua vita e delle sue dottrine, vedi Patai 1994. pp. 60-91).

Non pochi alchimisti ebrei medioevali condividevano queste idee: così Yohanan Alemanno (1435 ca.-1504 ca.), filosofo, studioso e cabbalista italiano, pensava che Bezalel, che era stato dotato «del divino spirito di industria, d'ingegno e di sapere in ogni genere di arte» (Es 31:3; 35:31) «sapeva anche combinare (*lesaref*) le lettere con le quali erano stati creati il cielo e la terra» (Alemanno 1790, p. 296). Si trova infatti specificato già nel Talmud che Bezalel possedeva questo tipo di conoscenza (*hBerakhot* 55a). Patai rileva che nel *Sefer sha'ar ha-hesheq* (libro della porta del desiderio) di Alemanno c'è «una lunga sezione in cui l'alchimia viene associata con l'attribuzione cabbalistica di un enorme potere segreto alle lettere dell'alfabeto ebraico. La base di questa associazione sembra essere il duplice significato dell'ebraico *lesaref*, che può voler dire sia «raffinare» che «combinare» (Patai 1994, p. 295).



Figura 4

Patai osserva anche che «l'alchimia ellenistica era permeata, fin dai suoi primordi, dalla credenza di dovere la propria origine ad una segreta e sacra scienza alchemica giudaica o ebraica» (Idem, p. 49). Dal XV-XVI secolo in poi, la Cabbalà attirò l'attenzione degli studiosi cristiani, il più famoso dei quali fu Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Non c'era praticamente alchimista che non includesse lettere o parole ebraiche nei suoi testi, vantando così la propria conoscenza di quella che ritenevano essere la lingua originaria dell'alchimia. Credevano anche che le lettere ebraiche fossero dotate di un misterioso potere. Per questo Heinrich Khunrath, uno dei più autorevoli alchimisti del tempo, illustrò il suo *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1609) con dieci incisioni a tutta pagina in cui figurava un cospicuo numero di lettere e parole ebraiche (figg. 3, 5-11).

Possiamo notare che le figure spesso esplicitano alcune premesse teoretiche fondamentali. Dopo il frontespizio dell'opera (fig. 5), si legge nella tavola per il «Ginnasio dei misteri» (fig. 6) che «l'apice della più vera filosofia» è l'oggetto dei sinceri studiosi della natura e dei veri filosofi». «La Porta dell'anfiteatro» (fig. 7), così come «La difesa contro i calunniatori» (fig. 3) e «Oratorio e laboratorio» (fig. 8), ribadiscono tutte lo stesso punto, mentre le tre successive, «L'Ermafrodito» (fig. 9), «Il Quattro, il Tre, il Due e l'Uno» (fig. IO) e «La Rosa cosmica» (fig.11), ripropongono l'espressione antropomorfa della Pietra Filosofale (fig. 12) e le tappe che ad essa conducono, come vedremo fra poco.



Figura 5



Figura 6

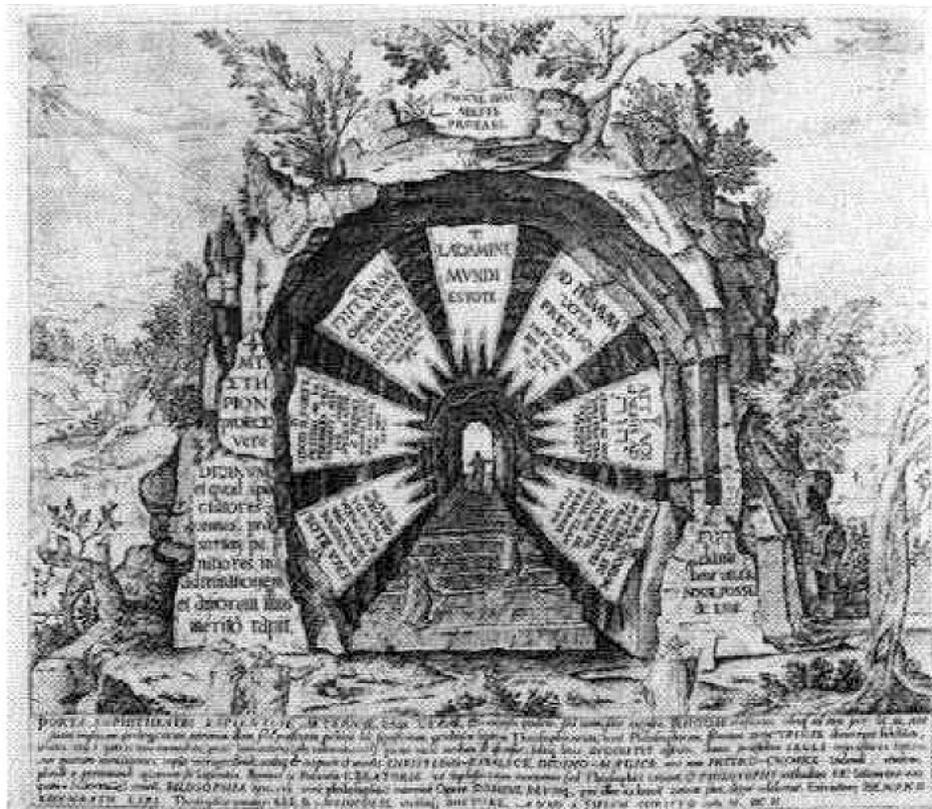


Figura 7

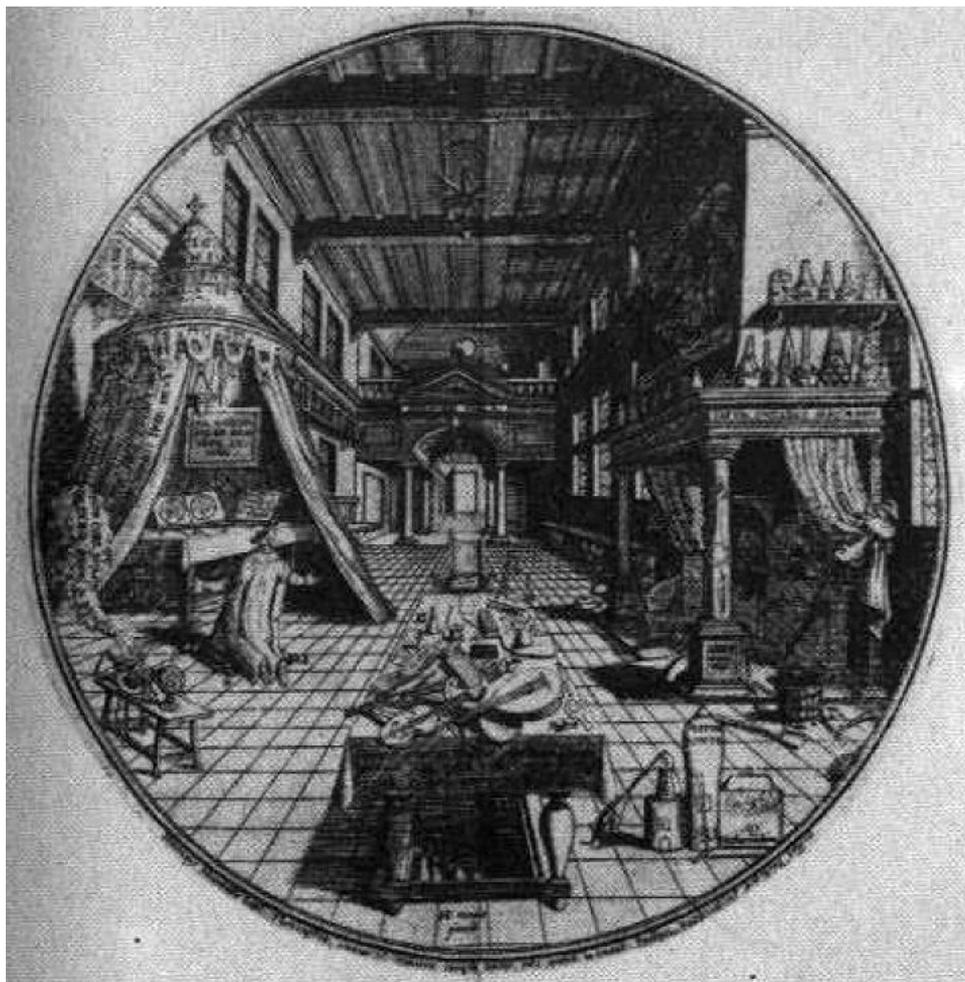


Figura 8

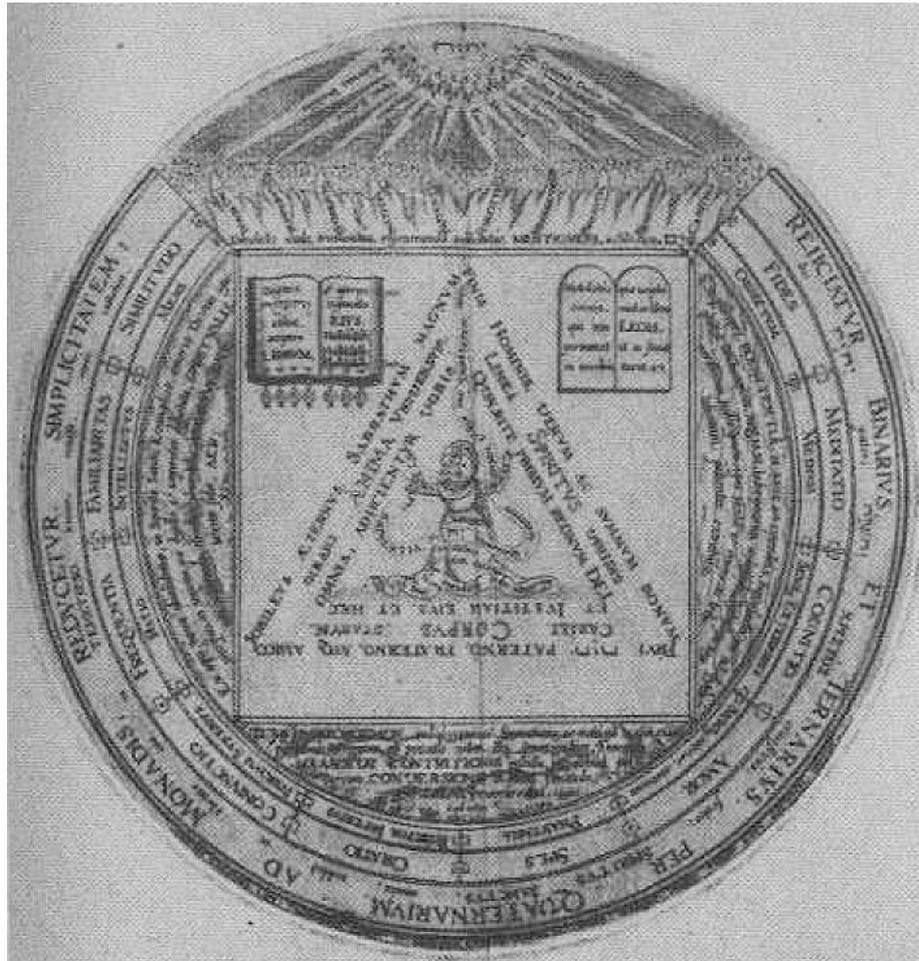


Figura 10

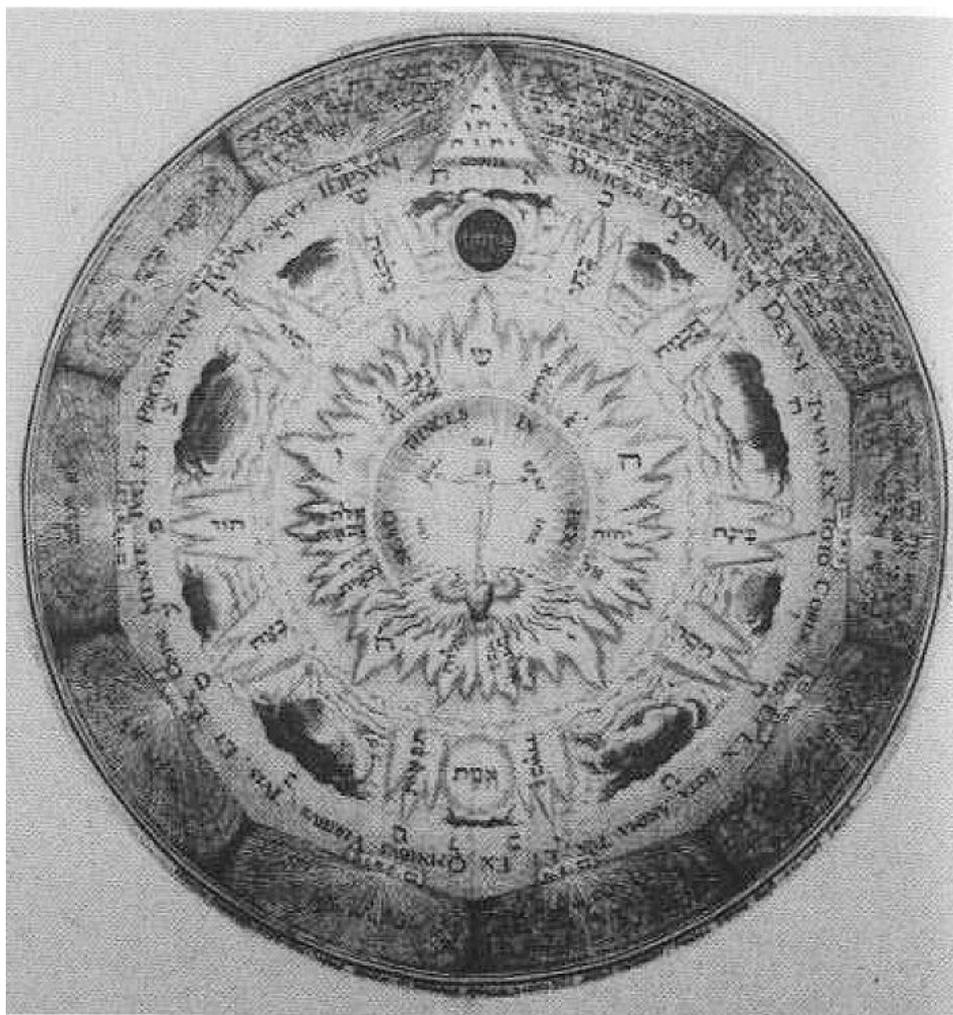


Figura 11



Figura 12

Riassumendo, la Cabbalà e l'alchimia furono strumenti di una forma iniziatica di conoscenza che cercava di illuminare la via per una sapienza trascendente che implicava la liberazione dalle contingenze e dalle contraddizioni della vita. Questa conoscenza iniziava con la conoscenza del proprio sé: l'essenza dell'insegnamento alchemico si ritrova tutta nelle due parole che erano iscritte all'entrata del tempio di Apollo in Delfi: *gnothi seauton* – conosci te stesso. Nel Talmud babilonese ritroviamo la stessa sete di autocoscienza, sintetizzata dalle parole di Rabbi Hisdà: «Un sogno non interpretato è come una lettera che non è stata letta» (*bBerakhot* 55a). L'importanza di acquisire la conoscenza è certamente uno dei motivi conduttori del Tanakh, del Talmud e della letteratura esoterica ebraica. Dunque, mentre «i sapienti rifulgeranno come lo splendore della distesa celeste... e la conoscenza aumenterà» (Dan 12:3. 4), «nessuno è povero se non chi non ha conoscenza» (R. Abbaye in *bNedarim* 41a) e «chi non impara perde la propria vita» (R. Hillel in *Mishnà Avot* 1:131. L'ignoranza è condannata senza mezzi termini: «Un ebreo ignorante può essere stracciato come un pesce» (R. Yohanan ben Nappahà in *bPesahim* 49b), perché «la disgrazia viene soltanto a causa dell'ignoranza» (R. Yehudà ha-Nasi in *bBava Batra* 8a). Infatti, non dovremmo concedere «nessuna misericordia a chi è privo di conoscenza» (R. Ammì ben Natan. *bBerakhot* 33a), perché «senza conoscenza. come può esservi discernimento?» (Yehudà ha-Nasi. *yBerakhot* 5:2). La conoscenza è di tale suprema importanza che l'amorà del III secolo El'azar ben Pedat non esitava ad affermare *che* «con la vera conoscenza è come se il Tempio fosse edificato» (*bSanhedrin* 92a).

Zosimo di Panopoli, forse il principale alchimista ellenistico, metteva in risalto l'aspetto filosofico della Grande Arte, quando sosteneva che «l'oro accompagnerà coloro che sono guidati dalla ragione, perché la ragione è signora dell'oro... La filosofia è la conoscenza della verità... colui che accetta la ragione si vedrà porre l'oro davanti agli occhi... L'uomo spirituale, colui che conosce se stesso, non ottiene niente con la magia... Il suo solo fine è trovare se stesso... Se scoprite il nostro tesoro [la conoscenza di sé], abbandonate l'oro a quelli che vogliono distruggersi» (Zosimo, pp. 187, 222-23, 233).

Gli alchimisti ebrei davano grande importanza all'apprendimento. non come fine a se stesso ma come mezzo per aiutare i propri simili. Per questo Abraham Eleazar (XIV secolo?), nel suo *Uraltes chymisches Werck* (Antichissima opera chimica) – un testo edito nel 1735. che Patai definisce «il libro alchemico più ebraico esistente» (Patai 1994, p. 238) – così ammoniva il neofita: «Impara e comincia a lavorare, perché i tuoi fratelli poveri siano redenti dalla paura... Se non puoi lavorare, supplica il Signore che ti dia sapienza» (Abraham Eleazar 1745, p. 248).

Quattro modelli archetipici di pensiero

Prima di soffermarci sulle correlazioni fra i rispettivi sistemi di riferimento della Cabbalà e dell'alchimia, può essere utile individuare i quattro modelli fondamentali di pensiero che hanno contribuito in modo determinante a dar forma a quelle correlazioni (vedi i capitoli IV e VI). Se il primo di essi può essere sintetizzato nell'impulso alla conoscenza di sé, di cui si è già parlato nella Introduzione, il secondo (affrontato nel capitolo III) si riassume nelle tre parole greche che aprono numerosi testi alchemici: *En to pan*, cioè, «nell'uno è il tutto». Questa visione unitaria del Tutto presuppone la fondamentale unità dell'universo e quindi totalità è sinonimo di completezza o di compiutezza a tutti i livelli.

A livello cosmologico il raggiungimento di questa unità trova la sua espressione nella scoperta che il singolo è parte attiva dell'universo: la relazione armonica che lega l'individuo all'universo è una relazione di interdipendenza e di interazione. Al livello umano l'unità del tutto implica che anche psichicamente l'individuo sia un essere umano completo, cioè tanto maschile che femminile, mentre il sesso biologico di ognuno è determinato dalla predominanza di uno dei due principi sull'altro. A livello psicologico la frattura causata dalla divisione del sé guarisce quando si raggiunge una armoniosa integrazione dialettica degli aspetti maschili e femminili.

L'universalità della *prima materia* fornisce anche la base teoretica per la trasmutazione dell'elemento «grezzo» in uno più sottile, un processo che rappresenta la trasformazione dell'uomo non iniziato (piombo) nell'adepto (oro), dotato della «conoscenza aurea» (*aurea apprehensio*). Questa credenza — che ogni cosa dotata di forma, qualità e individuazione abbia origine in un comune principio indifferenziato, superiore e al tempo stesso precedente all'opposizione tra sé e non-sé, fisico e spirituale, interno e esterno — sottostà al presupposto dottrinale della trasmutazione.

Il terzo principio fondamentale del pensiero alchemico (discusso nel capitolo IV) è una logica conseguenza del postulato dell'unità del tutto e può essere reso con una sola parola. *Advaita*, che nell'Induismo esprime il concetto della «non-dualità della dualità». Per i cabbalisti come per gli alchimisti i due poli di una polarità sono in un rapporto di complementarità, più che di conflittualità. La polarità maschile/femminile è il modello base per tutte le altre polarità: caldo e freddo; giorno e notte; vita e morte; gioia e dolore, ecc. Essa assume una connotazione cosmologica quando la creazione è concepita come la differenziazione della coppia primordiale in padre (cielo) e madre (terra), una separazione che è il necessario preludio alla loro unione.

L'unione dei due principi cosmici di maschile e femminile — un tema universale — è dunque visto come l'origine del processo cosmogonico e quindi dell'universo. Nel contesto umano lo sviluppo del modello hierogamico (*hierogamos* = matrimonio sacro) assume la forma familiare dell'unione incestuosa fra padre e figlia o fratello e sorella.

Cogliendo la complementarità di maschio e femmina, invece del loro contrapporsi come entità contraddittorie, cabbalisti e gli alchimisti anticipavano le scoperte di Freud e Jung: da un lato, la natura bisessuale dell'essere umano, e dall'altro, il fatto che l'individuo è inconsapevole della sua origine bisessuale o la rimuove. Il problema che si pone all'alchimia, alla Cabbalà e anche alla

psicologia analitica è quello di riportare alla nostra coscienza questa straordinaria realtà: in altre parole, di dotarci della *consapevolezza* di questo fatto meraviglioso: noi siamo maschio e femmina al tempo stesso.

L'antico mito di un dio androgino, universalmente diffuso, è dunque una metafora esoterica del bisogno psicologico più profondamente radicato: il bisogno dell'essere di ricostituire l'unità della sua personalità divisa. Il termine junghiano per questo processo è «individuazione». preso nel suo significato etimologico di *in-dividuus*, non diviso. Nel corso del processo di individuazione la persona acquisisce l'autocoscienza e diventa consapevole della natura androgina della propria psiche. E una consapevolezza che lo mette in condizione di guarire la scissione della sua personalità. «Individuazione» è quindi il termine moderno per l'impulso a conquistare ciò che gli alchimisti chiamavano conoscenza aurea, o consapevolezza aurea (*aurea apprehensio*).

Nel sistema alchemico l'individuazione trova la sua espressione nel *Rebis* (*res-bis*, la cosa duplice, maschio e femmina al tempo stesso), che corrisponde all'Adam *qadmon* della Cabalà, come all'*Anthropos* gnostico o all'*Homo maior* dei tempi mitici.

È necessario precisare che il *Rebis* non è un ermafrodita, e cioè una mostruosità biologica, né una sintesi *statica* degli elementi maschili e femminili, ma è un *doppio*, una cosa duplice (come dice il suo stesso nome) in cui questi elementi si completano e si esaltano a vicenda, invece di neutralizzarsi, perché sono in uno stato di equilibrio conflittuale: «Io sono un altro», come ci ricordava Rimbaud. Nel *Rebis* — che è l'espressione antropomorfa della Pietra Filosofale — (come Jung chiamava il principio femminile nell'uomo) e *l'animus* (il principio maschile nella donna) sono i due aspetti dello stesso essere, la cui esistenza dipende da questa conflittualità complementare o, per dirlo con Engels, dall'«inclusione della differenza nell'identità» (Engels 1872-1882. tr. it.. p. 210).

Il *Rebis* era il frutto delle «nozze chimiche» fra il mercurio (il principio femminile. Lunare) e lo zolfo (il principio maschile, solare). Nelle raffigurazioni alchemiche questi due elementi venivano rappresentati come Gabricus e Beya, la coppia fratello-sorella che, secondo Jung «esprime allegoricamente l'idea dei contrari in genere» (Jung 1944. Opere 12. p. 320). Per Jung, dunque, le nozze chimiche sono la metafora della riconciliazione di *anima* (Beva) e *animus* (Gabricus). La loro unione rappresenta «il ritorno all'unità primordiale, ed è per questo che *l'artifex* [l'alchimista] che cerca di realizzare questa unione è spesso aiutato dalla *soror mystica* [la sorella mistica, sua compagna]» (Delcourt 1958, p. 124).

Vorrei provare a riassumere in poche frasi l'importanza di questo terzo modello del pensiero alchemico. Il raggiungimento della consapevolezza, dell'autocoscienza, implica la scoperta della propria androginità. Consapevolezza e androginità sono le due qualità essenziali della divinità. Inoltre, dato che consapevolezza e androginità implicano perfezione, la divinità è anche immortale. La divinità è immortale perché androgina; è immortale perché l'immortalità è attributo della perfezione e la perfezione, a sua volta, implica una personalità in-divisa. La persona che ignora la propria duplice natura funziona con una sola metà del suo essere, la sua personalità è scissa ed egli vive in uno stato di miseria spirituale. Al contrario, chi prende coscienza della propria personalità ditale condivide le qualità del divino.

Prima di passare al quarto ed ultimo modello fondamentale del pensiero cabbalistico e alchemico, servirà ricapitolare quanto fin qui detto. Al centro di questi due sistemi filosofici c'è un identico bisogno, che si esprime in termini interdipendenti: la ricerca di conoscenza e il bisogno di liberazione. Inoltre sia per i cabbalisti che per gli alchimisti la teoria non può essere separata dalla pratica, il che rende la conoscenza inutile se non illumina il cammino che porta alla liberazione. Una tale ricerca di libertà è una delle più antiche aspirazioni dell'uomo; Eliade faceva rilevare che «non esser più condizionato dalle coppie di opposti equivale alla libertà assoluta» (Eliade 1962. tr. it. p. III). Ma per poter godere di tale libertà l'uomo deve prima raggiungere l'integrazione, diventare un sé. «Soltanto una personalità unificata può sperimentare la vita, non quell'evento scomposto in aspetti parziali che anche si autodefinisce uomo» (Jung 1944, *Opere* 12, p. 84).

La scoperta della natura fundamentalmente androgina della nostra psiche, implicando che una cosa può essere se stessa e il suo contrario al tempo stesso, porta a capire che i termini di una polarità possono essere fra loro in un rapporto complementare invece che antagonistico. La consapevolezza è, innanzitutto, comprensione del proprio sé, e questo ci porta al quarto ed ultimo modello fondamentale sia del sistema cabbalistico che di quello alchemico: l'amore come strumento di conoscenza (vedi il capitolo IV).

L'amore è uno strumento di conoscenza perché ci aiuta a capire il nostro compagno, il quale è riflesso di noi stessi. L'amore ci porta a scoprire nel partner il nostro doppio; ci consente di riconoscerlo/la in noi stessi, e quindi di prendere coscienza della natura fundamentalmente androgina della nostra psiche. In poche parole, l'amore è illuminazione; o, se vogliamo dirlo con il linguaggio della tradizione alchemica occidentale, attraverso l'amore si raggiunge la *aurea apprehensio*, la conoscenza aurea di cui è dotato il *Rebis*. Per l'alchimista, il *Rebis*, la Pietra Filosofale, è il risultato di ciò che Breton chiamava *l'amour fou* – amore folle, totale.

In quanto è strumento di conoscenza, l'amore è anche strumento di trasformazione della vita e del mondo. Trasformare la vita significa trasformare l'individuo, e la trasformazione dell'individuo presuppone la conoscenza del proprio sé. Questo ci riporta di nuovo al concetto cardine della Cabbalà e dell'alchimia: la trasmutazione o trasformazione della materia non è che una metafora – dovrebbe ormai essere chiaro – della trasformazione dell'uomo, che si compie attraverso l'acquisizione di una consapevolezza illuminante. Attraverso la conoscenza, la trasformazione; attraverso l'amore, l'immortalità – dato che l'androginità significa completezza e perfezione, e la perfezione implica immortalità.

Nel Cristianesimo e nell'Islam la donna, il sesso e la *conoscenza* sono considerati la causa per l'uomo della perdita dell'immortalità e della sua cacciata dal paradiso terrestre nella valle di lacrime, fatica e sudore. Quindi, secondo la tradizione cristiano-islamica e contrariamente alla visione ebraica, Adamo viene cacciato dal paradiso terrestre appena assaggia il frutto dell'albero della Sapienza offertogli da Eva. La visione cristiana negatrice della vita ed inibitrice della sessualità si esprime nella concezione di Eva come archetipo del male; mentre nell'Islam la donna è vista come mero strumento di piacere fisico o come un possesso per la riproduzione. Consapevolezza e amore, le due virtù cardinali della Cabbalà e dell'alchimia, sono peccati mortali nella tradizione cristiano-islamica, che vede nella donna l'incarnazione del

«peccato originale» e la causa della sventura e della morte; al contrario delle filosofie ebraica, induista e buddista, che vedono la donna, rispettivamente, come Shekhinà, Shakti, o Prajna, e quindi come Fonte della vita, dell'amore e dell'estasi trascendentale, dispensatrice di energia e di consapevolezza.

Ho già detto che la diffusione del Cristianesimo e l'invasione islamica dell'India furono sviluppi catastrofici che contrastarono le concezioni libertarie dell'alchimia. In realtà queste due religioni non si limitavano a portare con sé una visione completamente diversa rispetto ai due assunti fondamentali dell'amore e della conoscenza, ma il loro approccio comportava due perniciosi postulati che negavano l'essenza stessa del pensiero cabbalistico e alchemico.

Il primo di questi postulati è la credenza in una divinità completamente estranea a noi stessi; una fede che operò una scissione fra Dio e l'uomo, creando così una dualità artificiale che negava la profonda natura unitaria del Tutto. Delegando il potere creativo e decisionale ad una divinità estranea a se stesso, l'uomo rinunciava anche al pensiero e all'agire autonomi, e questo comportò che la consapevolezza – condizione necessaria al pensiero indipendente e vero fine della Cabbalà e dell'alchimia – non venne più perseguita. Peggio, divenne un peccato mortale!

Il secondo postulato stabilito dal Cristianesimo e dall'Islam derivava da una estrapolazione del principio di causalità, che presuppone un rapporto lineare fra causa ed effetto. Ma il principio di causalità, portato alle sue estreme conseguenze logiche, è anche responsabile di quell'approccio «scientifico» e «analitico» alla realtà che nega la visione olistica del pensiero cabbalistico e alchemico. Nell'approccio «scientifico» non resta spazio per l'illuminazione – che è sempre il risultato della conciliazione fra teoria e pratica, fra pensiero e azione.

Il Cristianesimo e l'Islam non soltanto hanno malamente frainteso l'essenza di questa ricerca – non contenti di aver corrotto gli aspetti esoterici di amore e conoscenza –, ne hanno anche soffocato la pulsione libertaria, perseguitando i suoi sostenitori come eretici e miscredenti. La Cabbalà e l'alchimia, invece, esaltano l'amore e la conoscenza e non la mortificazione e l'ignoranza; la vita e la gioia e non la morte e la sofferenza; la persona autonoma e non il leader.

II

L'oro filosofale. metafora dell'adepto

Si è detto, nelle pagine precedenti, che la confusione relativa alla vera natura dell'alchimia è derivata dall'aver preso alla lettera ciò che voleva essere metaforico. In realtà, quando i primi alchimisti parlavano di trasmutare un metallo vile in oro, essi identificavano il «metallo vile» (il piombo o *l'aurum vulgi*) con l'ignorante o il neofita, e l'oro filosofale (*aurum pbilosophorum*) con la conoscenza aurea (*aurea apprehensio*) che l'adepto poteva raggiungere.

I primi scritti alchemici distinguevano già l'oro come metallo dall'oro spirituale o «filosofale». La frase «il nostro oro non è l'oro volgare (*aurum nostrum non est aurum vulgi*)» ritorna in tutti i testi che poi assimilano l'oro filosofale alla Pietra filosofale (*lapis pbilosophorum*), che si riteneva conferisse la conoscenza aurea a chi la scopri. Questo spiega perché il piombo rappresentava il profano non illuminato, mentre l'oro volgare serviva anche da metafora per il non ancora iniziato, o meglio per il neofita che si sforzava di raggiungere la conoscenza aurea; l'oro filosofale rappresentava invece l'adepto che l'aveva ottenuta. Questa associazione ricorre come un leitmotiv in gran parte degli scritti alchemici e si ritrova anche in Zosimo, che paragonava l'oro filosofale al Saggio (Zosimo, pp. 12055.) e definiva gli alchimisti «gli amanti della Sapienza» (Idem. p. 146).

Patai ci ricorda che la Bibbia usa sette diversi nomi per l'oro: *zahav*, *paz*, *ketem*, *segor*, *ofir* *User* (Patai 1994, p. 41). A seconda del contesto in cui vengono usati edell'aggettivo che li qualifica (*shahut*: battuto e levigato; *tov*: buono; *tahor*: puro; *mezuqqaq*: raffinato; *sagur*: chiuso), tutti questi termini possono corrispondere all'oro filosofale dell'alchimista, anche se le interpretazioni che ne danno il Talmud o il Midrash non sopportano sufficientemente questa ipotesi. Per esempio, una delle prime esegesi talmudiche suona così: «R. Hisda diceva: ci sono sette tipi di oro: oro, oro buono, oro *ofir*, oro *mudaz*, oro *shahut* [battuto], oro chiuso e oro *parwayim*. Oro e oro buono, come è scritto «e l'oro della terra è buono» [Gn 2:12]. Oro *ofir*, che viene da Ofir 1 Re 10:11]. Oro *mufaz* [1 Re 10:18], che è come oro lucente [*paz*; Rashi spiega: «risplende come una perla»]; oro *shahut* [1 Re 10:16], che può essere tirato come una corda [*hut*; Rashi spiega: «perché è soffice»]. Oro chiuso [1 Re 10:21], quando si apre la sua vendita tutti i negozi vengono chiusi [Rashi spiega: «perché allora nessun altro tipo di oro viene comprato»]. Oro *parwayim* [2Cron 3:6], così chiamato perché è come il sangue dei tori [*parim*]. Abbiamo imparato infatti [*Mishnà Yomà 4:4*]: «in tutti gli altri giorni il suo oro era giallo, in questo giorno [Kippur] era rosso» - questo è l'oro *parwayim* che è come il sangue dei tori» (*bYomà 44b-45a*).

Anche gli alchimisti ebrei facevano una netta distinzione fra l'oro come metallo e l'oro spirituale, seguendo gli insegnamenti dello Zohar - l'opera principale della Cabalà, scritta verso la fine del XIII secolo - dove si parla spesso del «mistero dell'oro» in rapporto alle sue dimensioni mistiche e allegoriche (Zohar H, 73a-b. 148a. ecc.). Così, per l'anonimo autore del già citato *Esh mesaref*, c'erano «dieci ordini o gradi» di oro, ciascuno dei quali corrispondeva a una delle dieci Sefirot (*Aesch Mezareph 1714*, pp. 13-14).

Moshé de Leon, nel suo *Sefer sheqel ha-qodesh* (libro dello *sheqel* di Santuario), trattava del «mistero di questa materia [l'oro]» in un linguaggio criptico che si può decifrare se si ricorda che in molti testi alchemici Dio è paragonato all'«oro dell'alto» e il non iniziato alla terra (*adamà*, da cui, secondo la Genesi, l'uomo è stato creato), mentre l'adepto, quando è illuminato dall'«oro dell'alto», è equiparato all'oro filosofale o alla «polvere d'oro»: «E questa polvere è davvero polvere d'oro... perché la sua causa è l'oro dell'alto... Ed è per questo che la polvere genera e fa crescere il seme» (Moshé de Leon 1292. p. 77).

Yosef Taitazak (1477/87?-1535?). il grande talmudista e cabbalista di Salonicco e il solo studioso ebreo che chiamava l'alchimia «scienza divina», reiterava che «il mistero dell'oro e dell'argento superni» è qualcosa di ben diverso dall'oro e dall'argento inferiori» (Taitazak, p. 86): e aggiungeva che «colui che comprende tutto il mistero del mondo inferiore e il mistero dell'oro e dell'argento superni e inferiori» otterrà «grande sapienza» (Idem). Secondo Scholem – con cui concordo – «Taitazak vuol dire che "l'oro scelto della vera Cabbalà è la sefirà Binà (Comprensione, Intelligenza), e il mistero della purificazione dell'oro è fondato sul mistero della natura divina. Il crogiolo dell'alchimista, in cui venivano raffinati i metalli, non è dunque altro che un modello naturale del crogiolo in cui si raggiunge il mistero della divinità nella purificazione dei nomi divini"» (Scholem 1971-78, n. 87). Jung spiegava: «I "filosofi", [cioè, gli alchimisti] si autodefinivano "figli della testa d'oro"... Il *vas* [vaso della trasformazione] è spesso usato come sinonimo di *lapis* [la Pietra Filosofale], cosicché non v'è nessuna differenza tra contenente e contenuto» (Jung 1951, *Opere* 9,2, pp. 225-226).

Gli alchimisti ellenistici, a loro volta, paragonavano la Pietra-Cervello (*lithos enkephalos*), cioè la Pietra Filosofale, alla «Pietra che non è pietra» (*Lithos ou lithos*), cioè al cervello; una metafora che derivava dall'uso del teschio in molte pratiche rituali, come accade ancora oggi in Tibet e come accadeva nell'alchimia sabea, in cui, come ci dice Jung, «la testa o cranio (*testa capitis*)... serve da vaso di trasformazione» (Jung 1955-56. *Opere* 14,2, p. 513; vedi anche Schwarz 1980, pp. 16-18 e 1980a, pp. 10-16)..

L'equiparazione dell'adepto all'oro filosofale o alla Pietra Filosofale e, per contro, del vaso di trasformazione dell'alchimista alla sua testa, è un motivo ricorrente nella letteratura alchemica. Nel XVI secolo il poeta Romano Morieno esprimeva lo stesso concetto: «Questa cosa [la Pietra Filosofale] è estratta da te, perché tu sei la sua vena metallifera» (Morieno 1610, p. 261, e dello stesso tenore è il già citato commento di Crasselame: «Non carbon violento, accesi faggi, per l'hermetica pietra usano i saggi» (Crasselame 1666, tr. it. p. 26). Zosimo lo affermava nel suo *Libro di virtù* e anche Comario traccia un parallelo fra la Pietra Filosofale e l'individuo (Comario, pp. 282-84). Il *Rosarium Philosophorum*, una delle più autorevoli raccolte di testi alchemici, spiega: «Questa Pietra non-pietra è un essere vivente» (1550, p. 221), e Gerhard Dorn aggiungeva agli adepti: «Trasmutate voi stessi da pietre morte in Pietre Filosofali viventi» (1602. p. 239).

L'autore di *Esh mesaref* antropomorfizzava anch'egli la sua «materia grezza» chiamandola «Maschio e Sposo, senza il quale la femmina non ingravida» (*Aesch Mezareph* 1714, p. 23). Dovrò tornare su questa metafora sessuale, che è di importanza centrale rispetto alla acquisizione della conoscenza aurea e quindi della totalità umana. Il Maschio o Sposo è infatti equiparato alla sapienza uranica maschile, che è complementare della coscienza ctónica

femminile, e viene poeticamente descritto come «*Sol*, Sole o Oro del Saggio, senza il quale la Luna sarebbe sempre nell'Oscurità» (Idem, pp. 23-24).

III L'unità del Tutto

I detti di Maria l'Ebreia, riportati dagli alchimisti Zosimo e Cristiano, sono della massima importanza, perché evidenziano alcuni principi fondamentali della dottrina alchemica. Il più celebrato - quello che Jung riconosceva essere «un assioma centrale dell'alchimia» (Jung 1944, *Opere* 12, p. 27) - suona così: «L'Uno diventa Due, e il Due diventa Tre, e per mezzo del Terzo, il Quarto compie l'Unità; quindi Due diventano Uno» (Cristiano, p. 389; vedi qui p. 99 per il significato dell'Uno, Due, Tre e Quattro). Gli alchimisti ebrei parafrasavano spesso gli insegnamenti di Maria: così un non meglio identificato Samuel Baruch scriveva che quando l'opera è realizzata «avete l'uno da due, che contengono in sé il terzo e il quarto... Poi avrete il potere del Creatore nelle vostre mani, con il quale potrete perseguire la Sapienza e le meraviglie dell'opera» (Abraham Eleazar 1735, p. 254).

Questa visione non solo allude alla natura dell'agente trasmutante - come vedremo nel capitolo VI - ma evidenzia anche la possibilità di trasformare un elemento in un altro, dato che l'unità del tutto postula l'origine comune di tutti i corpi, facendo così presagire l'affermazione dello *Zohar*: «Fuoco, aria, terra e acqua sono le fonti e le radici di tutte le cose di sopra e di sotto, e su di esse tutte le cose sono fondate... Eppure esse sono tutte una» (*Zohar* II, 24a). Moshé de Leon - a cui è attribuita gran parte dello *Zohar* - chiariva ulteriormente la natura unica dei quattro elementi: «Devi sapere che il fuoco, l'aria [*ruah*], l'acqua e la polvere sono tutti uniti fra loro e sono mescolati l'uno nell'altro» (Moshé de Leon 1292a, p. 268).

Questa visione unitaria del tutto era già stata anticipata dagli insegnamenti dei filosofi presocratici del VI secolo avanti era volgare (e anche prima in Cina). I filosofi della scuola ionica: Talete, Anassimene, Anassimandro, Senofane, e gli eleatici: Parmenide di Elea e Zeno postulavano infatti l'esistenza di una sostanza primaria (*prima materia*) dalla quale tutto derivava. Per Talete di Mileto la sostanza ultima era l'acqua, per Anassimene era l'aria (*aer*), che produceva tutti gli altri, o rarefacendosi in fuoco, o condensandosi in vento, nubi, acqua, terra e pietra. Per Anassimandro era invece l'*apeiron* (la materia sconfinata, imperitura e indeterminata) che, attraverso il conflitto degli opposti che conteneva, generava i mondi. Infine è a Senofane di Colofone che siamo debitori della famosa asserzione: «Tutte le cose sono una (*unum esse omnis*)», un assioma che, come si è detto, nella sua formulazione in greco *en to pan* (nell'Uno è il Tutto) apriva molti testi alchemici greci (fig. 13).

Tuttavia, è negli scritti di Eraclito di Efeso (morto nel 480 avanti l'era volgare) che troviamo l'anticipazione più completa e coerente degli elementi fondamentali del pensiero cabalistico e alchemico, fra cui il concetto cardine dell'unità del Tutto, che implicava la fondamentale unità dell'universo. Per Erudito, totalità era sinonimo di completezza o di compiutezza a tutti i livelli. Nel caso dell'individuo, compiutezza significava il

raggiungimento dell'unità del sé diviso. A livello cosmologico il raggiungimento di questa unità si esprimeva nella scoperta che il singolo è parte attiva dell'universo. Il rapporto armonico che lega il singolo all'universo è duplice, in quanto implica sia interdipendenza che interazione, come dimostrava, per gli alchimisti ebrei, la storia di Giosuè che fermava il corso del sole (Giosuè 10:12) o quella del re David che chiedeva «completezza» alla luna per portare ricchezza alla terra (*Zohar* I, 249a). A livello dell'individuo questa unità del Tutto, come già detto, implicava che anche l'essere umano fosse una personalità completa, cioè sia maschile che femminile, e che soltanto il prevalere di uno dei due principi sull'altro determinasse il sesso biologico di una persona. A livello psicologico la frattura del sé diviso guarisce quando si raggiunge un'armonica e dialettica integrazione dei lati maschile (*animus*) e femminile (*anima*) della nostra psiche.

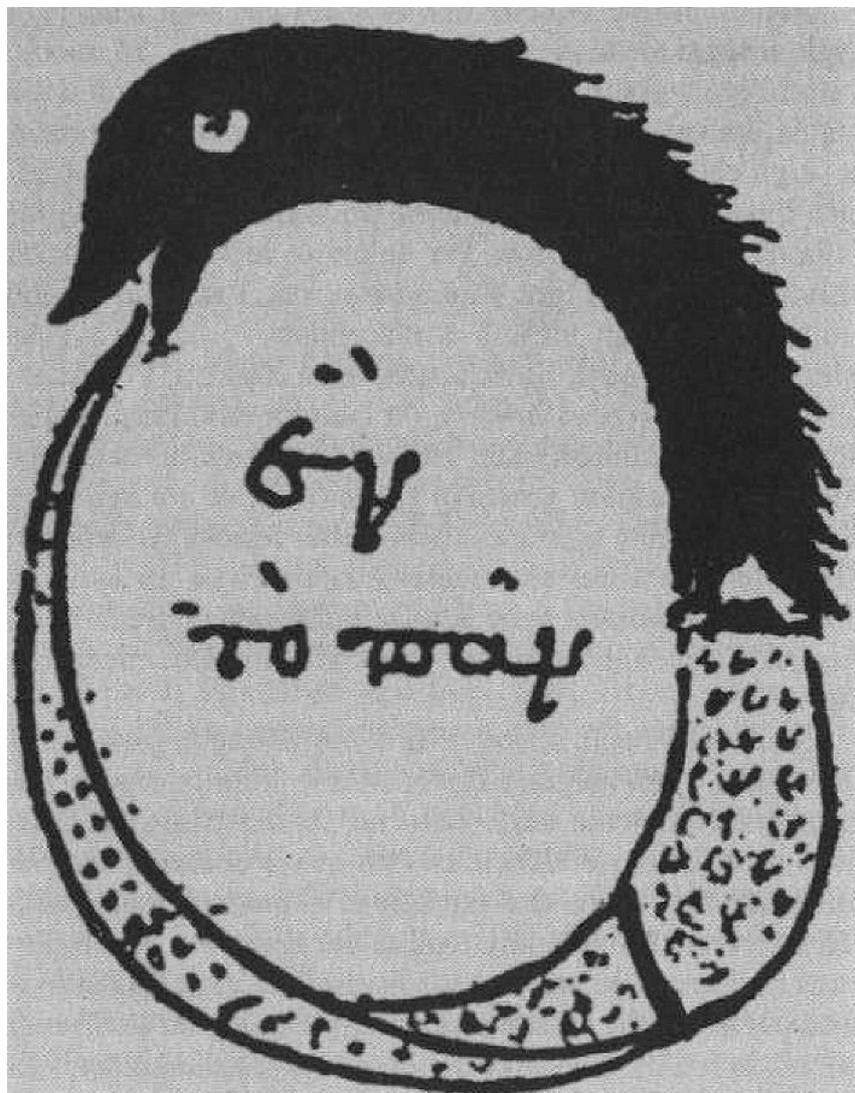


Figura 13

Eraclito credeva anche che tutte le cose avessero un'unica origine: «Da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose» (Diels I0; Diano 19); per lui il principio di tutte le cose era il fuoco, vale a

dire l'agente trasmutante universale dell'alchimista: «In cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco» (Diels 90; Diano 28). Questo Tutto è il punto di incontro delle antinomie fondamentali: «Il Tutto è divisibile e indivisibile, generato e ingenerato, mortale e immortale» (Diels 50; Diano 6, cfr. Ippolito, *Refutatio*, IX.9,1); antinomie che sono i due aspetti della medesima realtà: «La via in su e la via in giù sono una medesima» (Diels 60; Diano 31). L'ultima frase anticipa il secondo precetto della Tavola smeraldina di Ermete, tanto spesso citata nella letteratura alchemica: «Ciò che è sotto è come ciò che è sopra, e ciò che è sopra è come ciò che è sotto». I termini «sopra» e «sotto» si riferiscono anche al principio uranico maschile e al principio ctonio femminile e la loro equivalenza allude al *Rebis* immortale e androgino, cioè alla già menzionata espressione antropomorfa della Pietra filosofale. Rispetto alla «alchimia operativa», Eraclito esprimeva anch'egli disprezzo verso coloro che si interessavano all'aspetto materiale della ricerca: «Quelli che cercano l'oro scavano molta terra e ne trovano poco» (Diels 22; Diano 94).

Una delle formulazioni iniziali della concezione unitaria del Tutto nella letteratura alchemica si trova negli scritti dei primi alchimisti ellenistici. Bolo Democrito scriveva: «La natura si delizia della natura: la natura trionfa sulla natura; la natura domina la natura» (Bolo Democrito, p. 45), arrivando ad anticipare la spinoziana concezione panteista di natura naturante (*natura naturans*) e natura naturata (*natura naturata*), con la esclamazione lirica: «O natura produttrice di natura, o natura maestosa che trionfi sulla natura attraverso le trasformazioni, o natura che seduci la natura in modo sublime» (Idem. p. 50). Zosimo di Panopoli esprimeva la stessa visione olistica. Per lui era «l'acqua divina» il principio originario: «Da esso il Tutto, e per suo mezzo il Tutto. Due nature, un'unica essenza, poiché l'uno attira l'uno; e l'uno domina l'uno» (Zosimo, p. I46).

Il concetto delle «due nature» (maschile e femminile, fisica e spirituale, conscia e inconscia, ecc.) introduce un altro elemento cardine della letteratura cabbalistica e alchemica, vale a dire l'idea che l'impulso alla differenziazione della *prima materia* nelle sue componenti maschile e femminile sia il risultato della opposizione (seguita dalla congiunzione – *coniunctio oppositorum*) delle polarità fondamentali.

Questa visione unitaria è anch'essa un motivo ricorrente nel Tanakh e nella letteratura medioevale cabbalistica ed alchemica, che sottolineano la concezione monistica a tre livelli: cosmologico, biologico, sessuale. La prospettiva olistica di Spinoza relativa al contesto cosmologico veniva estesa a quello biologico quando egli stesso postulava la relazione mente-corpo: «L'uomo consiste di mente e corpo... noi comprendiamo... che la mente umana è unita al corpo» (Spinoza I677, pt. II. pr. I3. tr. it. p. 143). In epoca ellenistica, tuttavia, le credenze comuni agli ebrei di lingua greca erano ancora influenzate dalle concezioni platoniche e cristiane che aborrivano la carne e disprezzavano il corpo, vedendolo come una prigione o una tomba per l'anima. Per limitarci ad un solo sconcertante esempio, Filone di Alessandria – il principale filosofo ebreo del I secolo – considerava il corpo un malvagio cospiratore contro l'anima (Filone, pp. 391, 397 e *passim*).

La dicotomia mente-corpo, caratteristica del pensiero greco, scolastico e cristiano, veniva fortemente contrastata sia dal giudaismo rabbinico che dai cabbalisti, come ha fatto rilevare Daniel Boyarin: il giudaismo rabbinico, per contro, definiva l'essere umano un corpo

animato, e non un'anima intrappolata o anche alloggiata o rivestita da un corpo... Poiché i rabbini concepivano l'essere umano come un corpo, la sessualità era una componente essenziale dell'essere umani, mentre nei sistemi di ispirazione platonica si poteva immaginare una fuga dalla sessualità in uno stato puramente spirituale, il solo considerato veramente "umano". L'insistenza dei rabbini sulla essenzialità del corporeo e quindi del sessuale nella costituzione dell'essere umano rappresenta dunque un punto di resistenza alle dominanti pratiche razionalistiche della cultura, giudaica e non, della tarda antichità» (Boyarin 1993. pp. 33. 35).

La concezione unitaria veniva estesa alla stessa parola «amore» (*ahavà*), che in ebraico indica sia l'amore *spirituale* – come nel comandamento «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutto il tuo potere» (Dt 6:5), e in «Ama il tuo prossimo come te stesso» (Lv 19:18) – sia l'amore *carnale* – come è evidente dalla esultante intimità: «Gioisci della donna della tua giovinezza... sii in ogni tempo invaghito del suo amore» (Prv 5:18-19).

La stessa visione riecheggia anche nella tradizione esoterica, per la quale «spirituale e corporeo sono parole con cui si esprime soltanto il grado di sottigliezza o di densità della materia» (Lévi 1855-56, p. 85). Per inciso, possiamo sentirla riaffiorare anche nell'affermazione dei surrealisti «l'amore carnale è tutt'uno con l'amore spirituale» (Breton 1953, p. 301). In altre parole, l'uno non può esistere senza l'altro, come appare chiaro dalla valenza simbolica della Menorà, che dev'essere di oro puro, implicando così l'assoluta unità di materia e spirito (essendo oro e luce inseparabili)» (Shenker 1996, p. 88). Un concetto che ritorna anche nello *Zohar*. quando spiega che spiritualità e materialità sono inscindibilmente unite come la fiamma alla candela (*Zohar* I, 83b).

La solidarietà di mente e corpo veniva estesa, a livello cosmologico, al concetto che l'uomo (microcosmo o *microanthropos*) era un riflesso dell'universo (macrocosmo o *macroanthropos*). Inoltre, come ha fatto notare Moshe Idel, «Adamo veniva raffigurato nel Midrash come se comprendesse tutta la creazione nel proprio corpo» (Idei 1996, p. 35). In uno scritto precedente Idei spiegava che questa credenza era basata sulla tradizione midrashica secondo la quale la creazione di Adamo «cominciò prima della creazione del mondo e terminò dopo che fu compiuta la creazione del mondo, per cui l'intero universo era compreso in lui» (Idei 1990, p. 110). Un maestro (*amorà*) talmudico del IV secolo, R. Berakhyà spiegava infatti: «Quando Dio volle creare il mondo, iniziò la sua creazione con l'uomo e null'altro, e fece di lui un Golem. Quando si accinse ad infondere in lui un'anima, disse: "Se lo presento ora, si dirà che è stato mio compagno nell'opera della creazione, perciò lo farò restare un golem in uno stato grezzo, incompiuto, finché non avrò terminato tutto il resto". Quando ebbe finito di creare tutto, gli angeli gli dissero: "Allora non fai l'uomo di cui hai parlato?". Ed egli rispose: "L'ho fatto già da molto tempo, manca soltanto l'anima". Allora infuse in lui l'anima e lo presentò, e in lui concentrò il mondo intero» (Scholem, 1960, tr. it. p. 207). Questa concezione olistica caratterizza anche la Cabalà luriana, secondo la quale tutti i mondi erano contenuti nell'uomo primordiale (*Adam qadmon*), di cui Adamo, a sua volta, era il microcosmo perfetto.

In una magistrale analisi dei concetti di universalizzazione e di integrazione nella mistica giudaica, Moshe IdeI (1996, pp. 27-57) rileva che la prima e più importante trattazione della «*devequt*, un termine il cui ampio campo semantico mistico comprende una varietà di significati, dall'imitazione del comportamento divino alla totale fusione con il divino» (Idem, p. 28), va ricercata negli scritti di R. Avraham Ibn 'Ezra, che nel XII secolo sosteneva che «quando la parte conosce il Tutto e si attacca al Tutto, essa può creare segni e prodigi dal Tutto». Secondo Ibn Ezra, "Tutto" indica Dio, che è descritto anche come l'origine di tutte le cose o, secondo un'altra possibile interpretazione, come l'origine dell'anima universale. La trasformazione della persona in un essere più comprensivo è possibile perché l'anima umana ha origine dall'universale, e perciò dopo la separazione dal corpo essa ritorna all'universale. L'attaccamento (*devequt*) dell'anima è dunque un ritorno al suo stato primordiale e, implicitamente, una restaurazione della sua «universalità primordiale», (Idem, pp. 28-29).

Idei prosegue la sua trattazione descrivendo le notevoli ripercussioni della *devequt* nella Cabbalà estatica e, più tardi, nella mistica hassidica, illustrando il potere di questa visione olistica attraverso citazioni dagli scritti di R. Shem Tov ibn Falaquera – un pensatore della metà del XIII secolo –, di Avraham Abulafia – la figura centrale della Cabbalà estatica nello stesso periodo –, di due cabbalisti catalani, R. 'Ezra ben Shelomò (?-1238 o 1245) e R. Azriel di Gerona (inizio XIII sec.), di R. Moshé Cordovero di Safed (XVI sec.) e del suo discepolo R. Elia de Vidas, il quale, respingendo in proposito le idee del suo maestro, ribadiva l'unità del Tutto: «I mondi sono legati l'uno all'altro e sono compresi l'uno nell'altro, e così anche l'anima dell'uomo e il suo spirito e anima più alta saranno illuminati e saranno integrati nell'alto» (Idem, p. 38).

Va comunque chiarito che la *devequt* non implica la nascita di un «essere illimitato» o, al contrario, l'estinzione del proprio sé nell'oceano della divinità. Invece di lasciare che la goccia si perda nell'oceano, è compito specifico del cabbalista far sì che l'oceano scivoli nella goccia. IdeI sottolinea questo aspetto della *devequt* quando osserva che «nella mistica ebraica la tendenza all'evasione è assolutamente trascurabile», citando un illuminante appunto di Erich Neumann a sostegno della sua affermazione: «Normalmente l'io, trasformato dall'esperienza del numinoso, ritorna alla sfera della vita umana e la sua trasformazione implica un allargamento della coscienza... Ogni volta che l'io ritorna alla sfera della vita umana, trasformato dall'esperienza mistica, possiamo parlare di una mistica immanente trasformatrice del mondo» ([Idem. pp. 56-57).

Non dimentichiamo che l'interdipendenza microcosmo-macrocosmo è radicata nel nostro inconscio collettivo. Nel mondo arcaico la più limitata correlazione mente-mondo era così ampiamente diffusa che costituiva, usando le parole di Neumann, «una legge della concezione del mondo dei primitivi» (Neumann 1955, p. 41, tr. it. p. 50). Le culture babilonese, indiana e cinese usavano quasi le stesse parole per esprimere l'idea che la terra/individuo è lo specchio del cielo/universo. Troviamo idee simili nei testi medioevali delle tradizioni alchemiche occidentali e orientali, come ben riassume una frase di Paracelso: «I misteri del Mondo Grande e del Piccolo sono diversi solo nella forma attraverso cui si manifestano, poiché essi sono una sola cosa, ati solo essere... Come il Mondo

Grande è costituito dalle tre sostanze primordiali, così l'uomo - il Mondo Piccolo - è composto dalle stesse sostanze... poiché l'uomo è stato creato con il cielo e la terra ed è quindi come loro» (Paracelso 1530. pp. 19. 21).

Per Gerbard Doni, mistico e alchimista del XVII secolo, l'unione dell'uomo totale (*homo totus*) con l'universo (*unus mundus*) rappresentava la più alta forma di congiunzione; e Jung, commentando questa idea, osservava: «Per un occidentale questo modo di vedere appare poco realistico, troppo intriso di "misticismo"; soprattutto egli non riesce a capire come mai un Sé dovrebbe realizzarsi, quando entra in rapporto con il mondo del primo giorno della creazione. Egli non può far entrare nel suo campo d'osservazione un mondo diverso da quello empirico... Vorrei perciò consigliare il lettore critico di mettere da parte i suoi pregiudizi e di cercare, per una volta, di sperimentare personalmente gli effetti del processo che ho descritto... Per trent'anni ho studiato questi processi psichici in tutte le condizioni possibili e mi sono reso conto che gli alchimisti, come i grandi filosofi dell'Oriente, si riferiscono proprio a queste stesse esperienze e che se esse ci appaiono "mistiche", ciò è dovuto principalmente alla nostra ignoranza nelle cose della psiche. In ogni caso dovremmo poter capire che la visualizzazione del Sé spalanca una "finestra" sull'eternità» (Jung, 1955-56, *Opere* I4,2, pp. 534-535).

L'antropologo Gregory Bateson esprimeva la stessa idea, quando affermava che «il mondo mentale - la mente - non è limitato dalla pelle... [esso] è in qualche modo schizzato via dalla nostra raffigurazione convenzionale del mondo fisico... c'è una Mente più ampia di cui la mente del singolo è soltanto un sottosistema.. Si rende opportuna una certa umiltà, temperata dalla dignità e dalla gioia di essere parte di qualcosa di molto più grande» (Bateson 1972, pp. 454-55. 461-62).

Prima di parlare dell'*Adam qadmon*, il divino *anthropos* androgino che è l'espressione paradigmatica della trascendenza della dualità maschile-femminile, vale la pena di segnalare che il sublime assioma olistico citato all'inizio di questo capitolo sembra anticipare perfino i più recenti sviluppi della fisica quantistica. Il teorema del fisico scozzese J.S. Bell (la cui prima formulazione è del 1964 e quella definitiva del 1974) afferma che «non esiste qualcosa che sia "parti separate". Tutte le "parti" dell'universo sono connesse in un modo intimo e immediato, come già pretendevano i mistici e altri discutibili personaggi» (Zukav 1979, p. 257). Sulla stessa linea David Bohm, professore di fisica al Birbeck College dell'Università di Londra, in una conferenza tenuta all'Università della California raccomandava: «Dobbiamo far invertire direzione alla fisica: invece di partire dalle parti per mostrare come operano insieme (l'ordine cartesiano), cominciare dal tutto» (Bohm 1977. p. 309). Quanto viene proposto è un nuovo concetto di «totalità indivisa», che presuppone che «al livello più fondamentale... tutte le cose, compreso lo spazio, il tempo e la materia, siano forme di "ciò che è"» (Idem.) In un suo libro pubblicato di recente, Bohm ribadisce che l'universo va inteso come una «totalità unificata... meno estraneo all'uomo di quanto le precedenti impostazioni meccanicistiche sembravano indicare» (Bohm 1998, p. 32). Secondo l'audace teoria della topologia quantica del fisico e matematico David Finkelstein, spazio, tempo, massa ed energia sono qualità secondarie derivate da un'unica unità base dell'universo, la quale è un evento, o un processo, anteriore a spazio e tempo (Finkelstein 1958) – cioè, in ultima analisi, una forma di energia.

Questa «forma di energia», che Bohm chiamava «ciò che è», preoccupava Einstein negli ultimi anni della sua vita, dedicati a raggiungere una teoria del campo unificata, capace di abbracciare l'elettromagnetismo, la gravitazione, la relatività e la meccanica quantistica, che avrebbe eliminato il binomio materia (universo) / campo (movimento-tempo), lasciando l'energia come la sola e ultima realtà. Le più recenti teorie relative all'origine dell'universo presuppongono che questo «ciò che è» sia energia luminosa, avendo infatti gli esperimenti di laboratorio prodotto materia attraverso lo scontro di fotoni. Sette secoli fa Moshé de Leon profetizzava la scoperta che la luce è la sostanza primordiale, originaria, quando affermava: «Ogni cosa è un unico segreto e un'unica Luce, che non ammette separazioni di sorta» (Moshé de Leon I292a, p. 277).

Riconoscendo e vivendo la straordinaria esperienza dell'essere tutt'uno con l'universo, possiamo liberarci dalle contingenze terrene. Come conferma John Blofeld, «la via maestra per la Liberazione è riconoscere che non c'è essere od oggetto nell'universo da cui siamo separati», (Blofeld I970, p. 59).

IV

L'Adam qadmon e il Rebis,
espressioni antropomorfe
della Pietra filosofale

Sottolineando l'importanza dell'unità del Tutto, cabbalisti e alchimisti si resero conto che il processo evolutivo non avrebbe potuto avere inizio se quel Tutto non avesse già compreso in sé, in forma latente, i principi maschile e femminile, dato che la loro complementarità era il motore del processo di differenziazione. Il già citato compendio alchemico del XVI secolo *Rosarium Philosophorum* afferma esplicitamente: «La nostra Pietra contiene virtualmente il sole [il Maschio] e la luna [la Femmina], in potenza e anche in natura. Se così non fosse non potremmo ottenere dalla Pietra il sole e la luna, perché il Sole [l'adepto] e la Luna [la *soror mistica*] presenti nella nostra pietra sono migliori degli astri comuni, perché nella nostra Pietra essi sono vivi, mentre gli astri comuni [come *I'aurum vulgi*] sono morti» (*Le Rosaire des Philosophes*, pp. 82-83). Idee del genere si ritrovano in un gran numero di testi cabbalistici.

Un altro elemento fondamentale del pensiero sia alchemico che cabbalistico è una conseguenza logica del postulato dell'unità del Tutto, sintetizzato nel concetto della «non dualità della dualità». La polarità maschile-femminile è il modello base per tutte le altre polarità: caldo e freddo, giorno e notte, vita e morte, gioia e dolore, ecc. La sintesi (*coniunctio oppositorum*) dei due termini della polarità ha la sua espressione metaforica nell'immagine dell'incesto (figg. 14, 15). Come già accennava Jung, quando citava la *Turba philosophorum* e la *Visio Arislei nell'Artis auriferae* a conferma delle proprie idee, «Questa sintesi era considerata dall'alchimia come uno dei suoi compiti fondamentali... Spesso la sintesi veniva rappresentata come incesto tra fratello e sorella» (Jung 1944. *Opere*. 12 p. 153n. L'unione dei principi maschile e femminile viene vista anche come origine dell'universo – un tema ampiamente diffuso – così come, secondo la Torà, l'origine delle specie umane è la conseguenza dell'unione dei due progenitori originari, Adamo ed Eva.

CONIUNCTIO SIVE Cortus.



O Luna durch meyn umbgeben/ vnd susse mynne/
Wirstu schön/ starck/ vnd gewaltig als ich byn.
O Sol/ du bist vber alle liecht zu erkennen/
So bedarffstu doch mein als der han der hennen.

ARISLEVS IN VISIONE.

Coniunge ergo filium tuum Gabricum dilec-
torem tibi in omnibus filijs tuis cum sua sorore
Beya

Figura 14

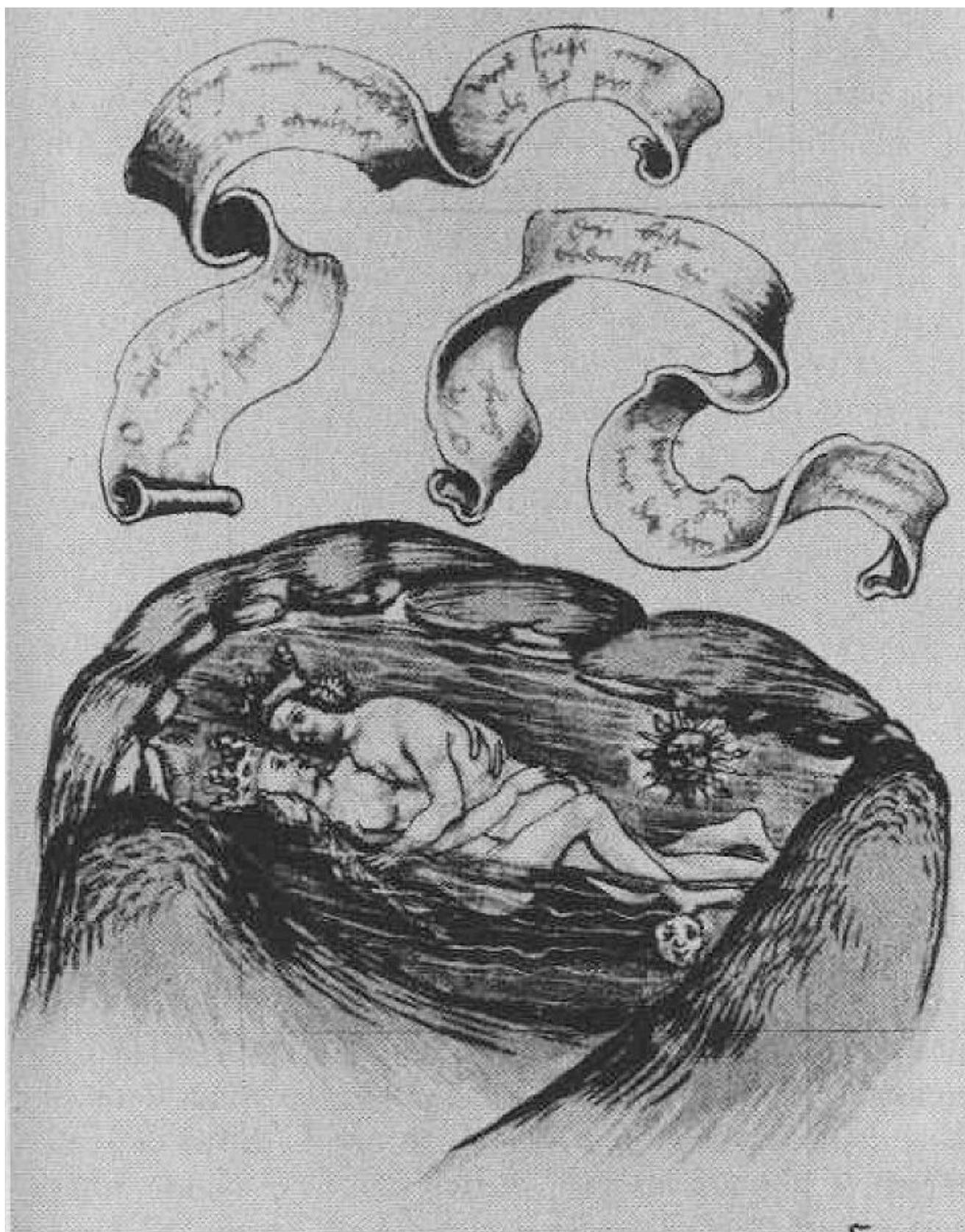


Figura 15

L'impulso alla differenziazione della prima materia nelle sue componenti intrinseche maschile e femminile è motivata dalla complementarità dei principi opposti, e questa polarità è riconciliata, a livello mitico, dall'incesto metafisico. L'incesto, a sua volta, non è altro che l'espressione allegorica della natura androgina dell'individuo. Una delle principali preoccupazioni dei cabbalisti e degli alchimisti è la conciliazione della polarità maschio-femmina, da cui si genera un terzo fattore che non è una sintesi statica delle componenti maschile e femminile, ma proprio un terzo termine, nuovo e dinamico: l'androgino mitico, l'Adam *qadmon* come viene chiamato negli scritti cabbalistici, in cui le componenti maschile e femminile non si oppongono a vicenda ma, al contrario, si esaltano l'una con l'altra. Nel suo *'Es ha-hayyim* (l'albero della vita), Hayyim Vital – il cabbalista di Safed principale esponente della Cabbalà luriana – espone una idea che avrà grande influenza sui suoi successori: l'Adam *qadmon* è uno stadio intermedio fra l'*En Sof* (letteralmente, «senza fine», al di là della comprensione umana, che è il nome dato alla prima delle due parti della vita di Dio) e *Keter* (corona), la prima delle dieci Sefirot. Un trattato cabbalistico del XVII secolo raffigurava infatti l'Adam *qadmon* ancora nell'utero dell'*En Sof* (fig. I6).

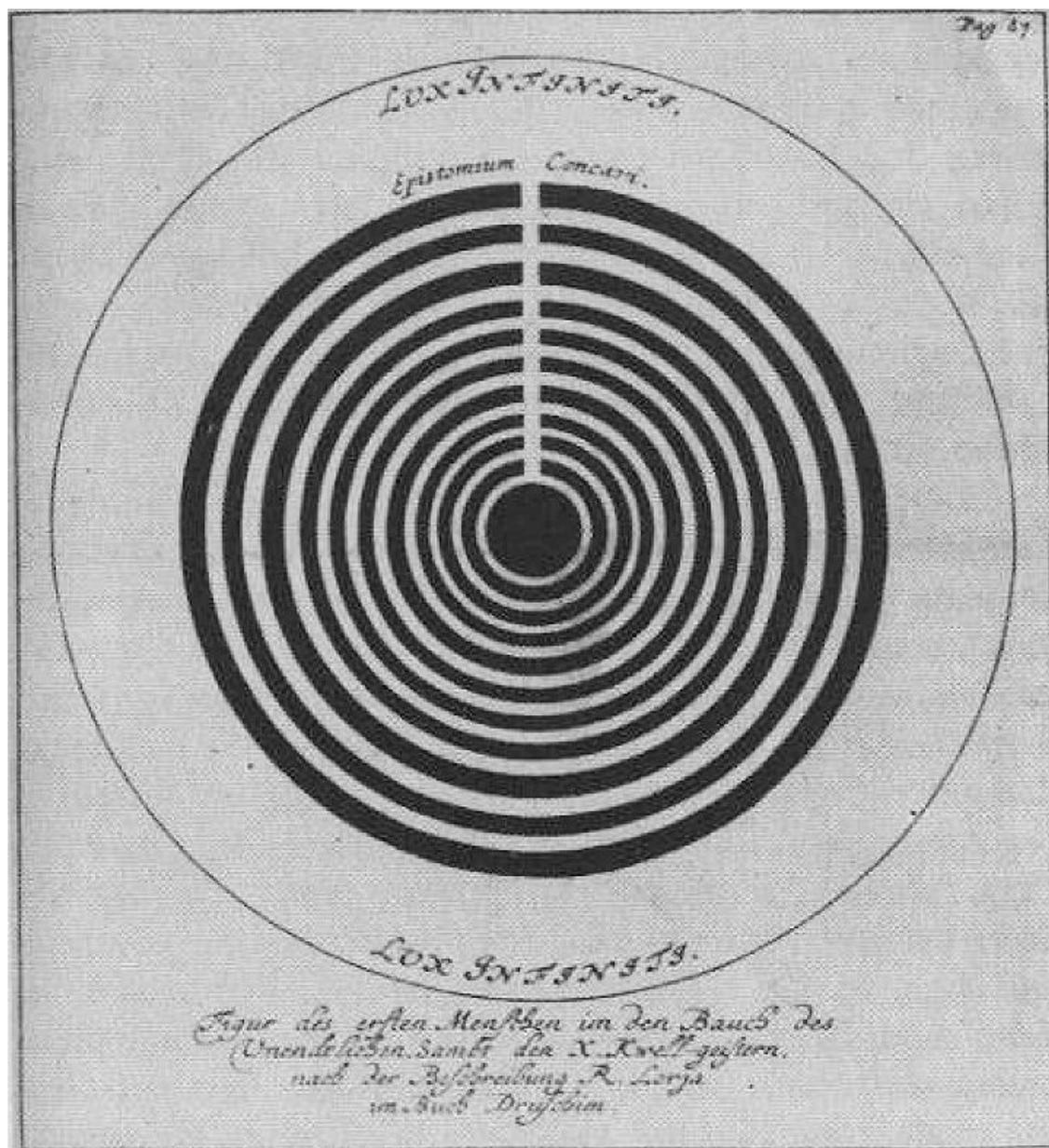


Figura 16

L'androgino non è quindi la somma di due termini opposti, ma un nuovo stato in cui le caratteristiche essenziali del maschio e della femmina coesistono armoniosamente, in competizione, ma al tempo stesso complementari fra loro. Negli scritti cabbalistici l'unione dei principi maschile e femminile non viene mai vista come un estinguersi delle loro caratteristiche individuali, né come generatrice di un altro potere divino, androgino. Come rileva Moshe Idei, «la Cabbalà teosofica non era interessata a una drastica ristrit turazione dell'esistenza, né attraverso la trasformazione del femminile in maschile, né tramite una loro fusione finale in una entità bisessuale o asessuale. I cabbalisti si sforzavano invece di potenziare e i processi già in atto tra gli elementi polari che componevano gli universi terrestre e divino (Idel 1986a. pp. 21 I-12 tr. n. p. 25). Secondo Charles Mopsik, d'altronde, «l'androginia non può comportare la neutralizzazione della differenza sessuale, ma al contrario ne conferma l'eterna permanenza, fuori dell'uno e al cuore stesso dell'uno» (Mopsi 1994. p. 24).

La rappresentazione figurativa del «superno uomo primordiale» (*Adam qadma à illa à*) nello *Zohar*, o semplicemente dell'«uomo primordiale» ontologico (*Adam qadmon*), come viene chiamato per la prima volta in un trattato cabbalistico degli inizi del XIII secolo (*Sod yedi' at ha-mesi'ut*, il segreto della conoscenza della realtà), evidenzia il duplice aspetto, maschile (il Padre di colore chiaro) e femminile (la Madre di colore scuro) dell'*Adam qadmon* (figg. 17. 18), la cui struttura bipartita trova una sorprendente corrispondenza nell'androgino dell'alchimia occidentale (figg. 19. 20. 21), il cui nome, *Rebis*, che come si è già detto significa la cosa doppia, *res-bis*, indica la sua duplice natura sessuale. L'androgino è un'allegoria della personalità totale, arricchita dal contributo di entrambi gli aspetti, il femminile come il maschile. Ognuno di questi aspetti costituisce dunque soltanto una metà della personalità integrata. Il *Rebis*, esattamente come l'*Adam qadmon*, rappresenta il sé integrato ed è quindi una immagine perfetta della totalità unitaria della psiche. L'individuo totale, l'*homo totus* della tradizione alchemica, o *Adam qadmon* della letteratura cabbalistica, è l'iniziato che si riconosce in entrambi gli aspetti della sua personalità, quello maschile e quello femminile. Una preghiera scritta in micrografia sull'immagine di un cabbalista arante con una corona sul capo (fig. 22), illustra la conquista della consapevolezza attraverso un susseguente processo di identificazione: spostando «la sua coscienza dal personale al divino e portandosi così ad unirsi con *Adam qadmon*, di cui egli è riflesso e che è a sua volta riflesso del divino» (Ben Shimon Halevi 1979, p. 93).

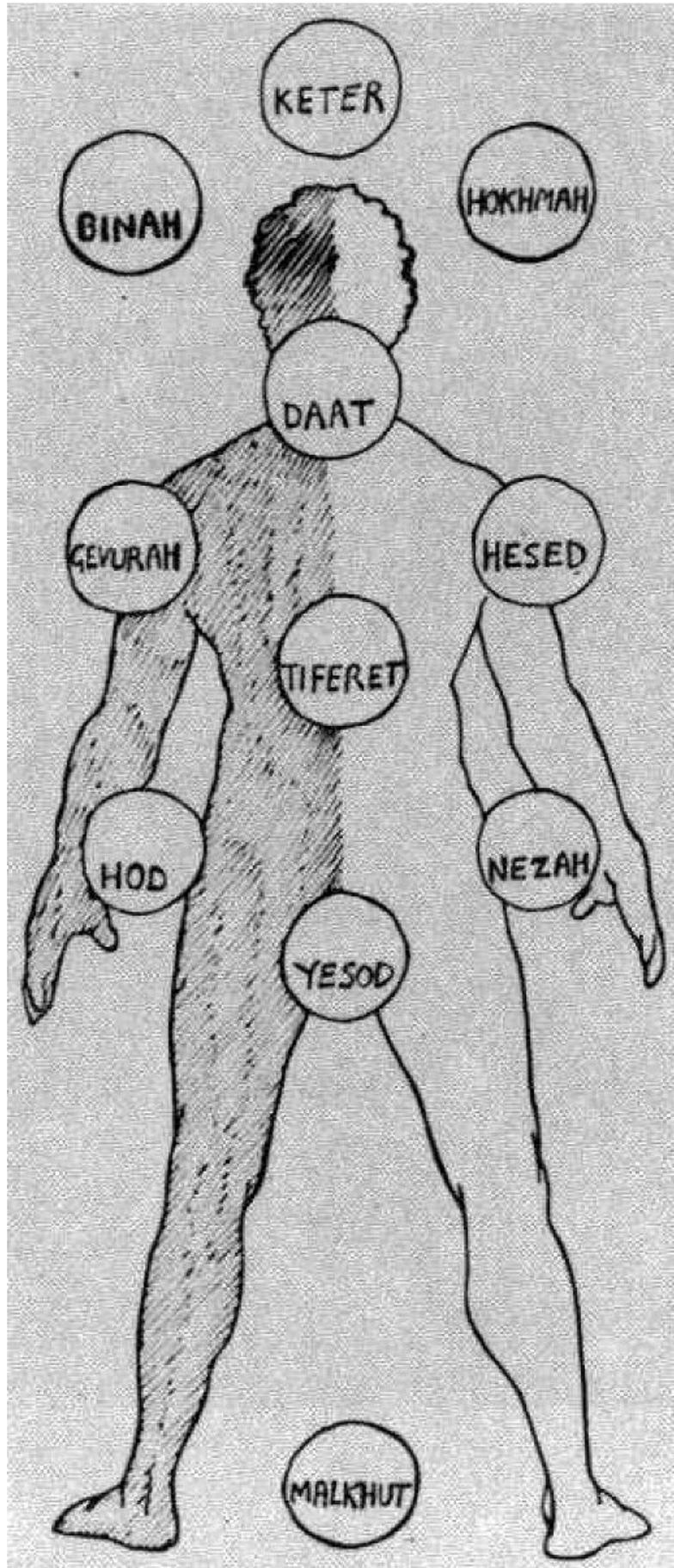


Figura 17

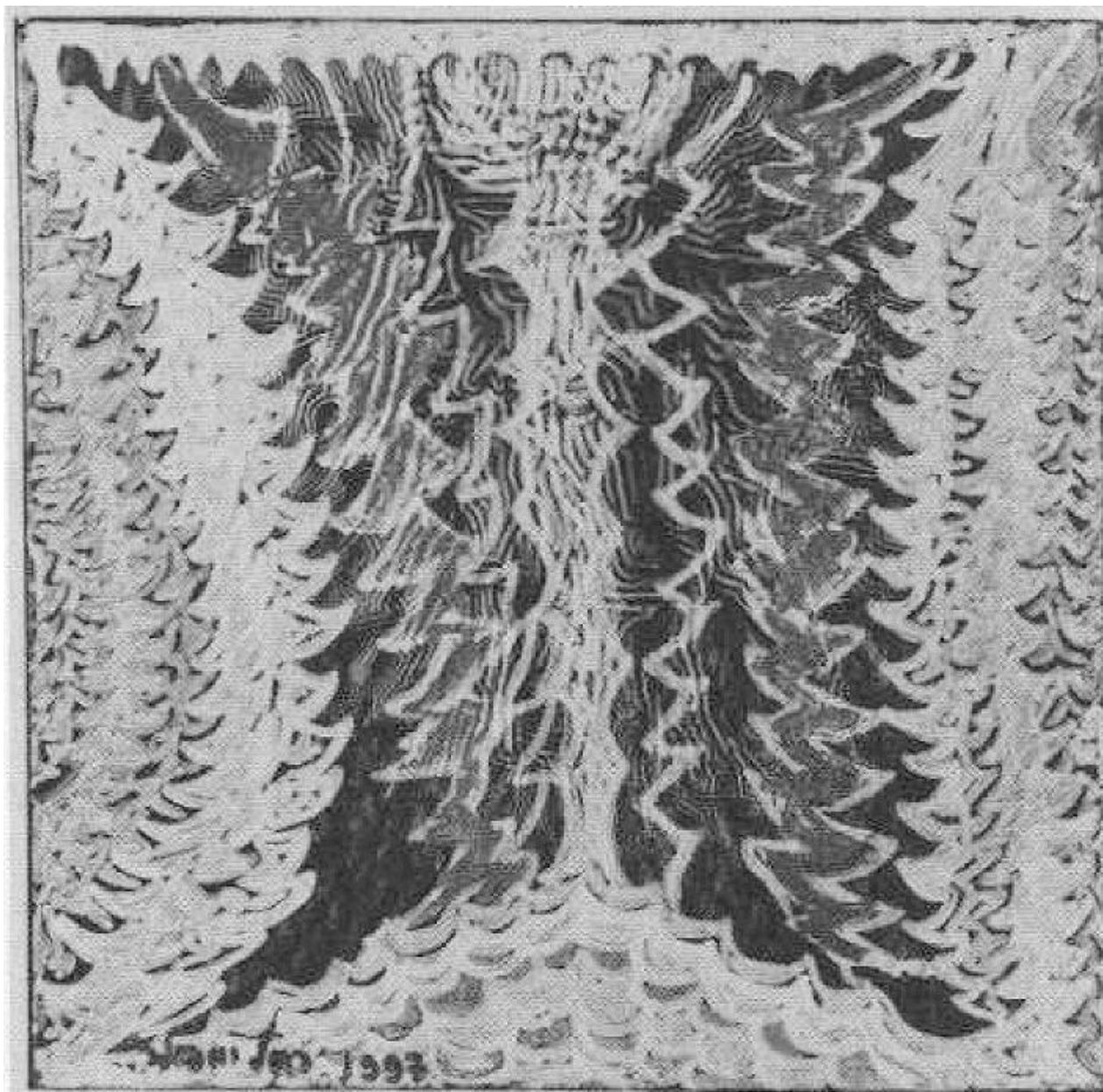


Figura 18



Figura 19



Figura 20



Figura 21



Figura 22

Nella Torà e nel Talmud, come nella letteratura cabbalistica, troviamo numerosi accenni sia alla nostra origine bisessuale sia alla nostra natura spirituale androgina. Nella Genesi, il racconto della creazione del primo essere umano ci dice che «Dio creò l'uomo a sua immagine... maschio e femmina li creò» (Gn I:27). Il primo trattato del Talmud spiega che Adamo ed Eva erano originariamente un solo essere, parti di un unico tutto, ma che furono separati perché potesse avvenire la procreazione (*bBerakhot* 61a); e il più antico midrash aggadico, *Bere'shit Rabbà*, specifica: «Quando il Santo – benedetto Egli sia – creò il primo uomo, lo creò androgino (*androgynos*), poiché è scritto «Maschio e femmina li creò» (*Bere'shit Rabbà*, R. Yermiyà ben El'azar, 8:1). Lo *Zohar*, a sua volta, spiega che «l'uomo [primordiale] della emanazione era sia maschio che femmina, dal lato sia del Padre che della Madre... e questo è l'uomo a 'due facce' (*duparsufim*) (*Zohar* 1, 22b), e più oltre cita le parole che Adamo dice di Eva: «Osso del mio osso, e carne della mia carne» (*Zohar* 296a *Idra Zuta*), per mostrare, come ha notato Tishby, «che essi sono uno e che non c'è affatto separazione fra loro» (Tishby 1961a. p. I359). Lo *Zohar* spiega anche che questa bisessualità non significa un ermafroditismo *fisico*, ma una androginità spirituale: «Fai attenzione, tutti gli spiriti sono composti di maschio e femmina, e quando escono nel mondo, escono come maschio e femmina: e, dopo, i due elementi vengono separati» (*Zohar* 43b).

Mentre nel *Simposio* di Platone si dice che l'ermafrodito originario fu diviso in uomo e donna perché il suo potere e la sua forza rappresentava una minaccia per gli dei, secondo la Cabballà la volontà di Dio è che l'uomo ritorni di nuovo intero, acquisendo una unità che è il vero fine dell'esistenza: la concezione cabbalistica, infatti, è che «l'anima possiede una forma che il corpo manifesta nel mondo tangibile... La forma bisessuale dell'anima è immagine della forma divina, che è anch'essa bisessuale... La struttura dell'anima riflette la struttura di Dio e l'una come l'altra si riflettono nella struttura del corpo umano. Quest'ultimo, da solo, è solo un riflesso parziale e incompleto della struttura; esso costituisce una totalità e riflette completamente quella struttura solo quando è unito alla donna» (Mopsik 1994, p. 29).

Uno dei testi più espliciti sulla natura androgina sia dell'*Adam qadmon* che della sua controparte umana è *Sod Bat Sheva'* (il segreto di Betsabea), un'opera del famoso cabbalista e talmudista del XIII secolo R. Yosef Gikatilla che è una vera miniera di informazioni sull'argomento, oltre a trattare della natura delle nozze e a chiarirne il significato antropologico ed escatologico – un tema che verrà affrontato nel capitolo VI. La complementarità dei due termini della polarità sessuale è così spiegata: «Quando viene creato un maschio, viene necessariamente creata la femmina sua compagna nello stesso momento, perché dall'alto non viene mai creata una mezza forma (*hasì sarà*) ma viene creata soltanto una forma intera (*surà shelemà*)» (Gikatilla 1556, tr. fr., pp. 45-46). Lo *Zohar* ribadisce lo stesso concetto: «Un maschio senza la femmina è detto mezzo corpo» (*Zohar* III, 3b, 296a e *passim*); e il midrash *Bere'shit Rabbà* ribadisce che «un uomo senza moglie non è un essere umano completo» (68:4).

R. Gikatilla sottolinea inoltre chiaramente che quei due esseri originari non erano bisessuali (fisicamente), ma androgini (spiritualmente): «Al momento della creazione l'uomo fu creato androgino nell'anima. Vale a dire: due forme, una maschile e una femminile» (Gikatilla 1556,

tr. fr., p. 47). Nello *Zohar* viene posto lo stesso accento sull'aspetto spirituale dell'ermafrodito: «Quando Dio manda le anime nel mondo, la loro forma è quella di una coppia di maschio e femmina, ed è così unite che vengono consegnate ad un emissario che ha il compito del concepimento» (*Zohar* I, 91b). Nel terzo volume dello *Zohar*, già citato, si ribadisce la stessa idea in modo anche più chiaro: «Fai attenzione, tutti gli spiriti sono composti di maschio e femmina e quando escono nel mondo escono come maschio e femmina» (*Zohar* 43b).

Il punto cruciale, che l'uomo viene restituito alla sua originaria natura androgina (o, in termini junghiani, che raggiunge l'individuazione) attraverso l'unione con la propria compagna, è così formulato: «Se un uomo è degno, essi [gli elementi maschile e femminile] vengono poi uniti, ed è allora che egli incontra davvero la sua sposa e c'è una unione perfetta sia nello spirito che nella carne» (*Zohar* III, 43b).

Charles Mopsik, nelle annotazioni alla sua magistrale traduzione del testo di Gikatilla, osserva che la formulazione appena citata è una significativa rielaborazione di un antico commento rabbinico tradizionale: «Quando il Santo - benedetto Egli sia - creò il primo uomo, lo creò androgino (*androgynos*), poiché è scritto 'Maschio e femmina li creò». Quando il Santo - benedetto egli sia - creò il primo uomo, lo creò con due facce (*du-parsufim*), e poi le divise», (*Bere'shit Rabbà* 8: I; *Vayyiqrà Rabbà* 14:1; *Midraš Tehillim* 139). Lo stesso Mopsik commenta poi: «Il testo cabalistico modifica il detto rabbinico in un unico ma importantissimo punto: è l'anima che è stata creata "androgina" e non soltanto il corpo» (Mopsik 1994, p. 47).

La Cabbalà, come i testi alchemici sia orientali che occidentali, anticipa con sorprendente precisione la concezione junghiana di una psiche androgina: ogni uomo porta in sé un'immagine del femminile, *l'anima* (che corrisponde alla *bai zug* cabalistica), che è una componente attiva della sua psiche, proprio come ogni donna nasconde un'immagine del maschile che costituisce una componente egualmente attiva della sua personalità, *l'animus* (che corrisponde al *ben zug* cabalistico). Detto con le parole di Jung, «nell'inconscio di ogni uomo è racchiusa una personalità femminile; nell'inconscio di ogni donna, una personalità maschile», (Jung 1939, *Opere* 9,I, p. 275). Freud, a sua volta, osservava: «L'uomo è un organismo animale d'indubbia disposizione bisessuale. L'individuo corrisponde a una fusione di due metà simmetriche, di cui, secondo l'opinione di alcuni ricercatori, l'una è puramente maschile, l'altra femminile» (Freud 1930, *Opere* 10, p. 595n).

Due alchimisti del XV secolo esprimevano lo stesso concetto: «Come un'ombra segue continuamente il corpo di colui che cammina al sole... così il nostro ermafrodito adamico, sebbene abbia un aspetto maschile, porta però con sé Eva, o la sua parte femminile, nascosta nel corpo» (Gnosius 1610, p. 417); «Adamo... ha una Eva invisibile nascosta nel suo corpo» (Dom I58I. p. 509). Per la letteratura esoterica ebraica ogni individuo incorpora lo *Ze'ir anpin* (il principio maschile) e la *Shekhinà* (il principio femminile), e l'unione del primo – simbolo della consapevolezza – con la seconda richiama allegoricamente la credenza che l'immortalità spetta a colui che prende coscienza del proprio sé interiore.

Proviamo a delineare le conseguenze del principio filosofico che governa il pensiero alchemico e cabalistico, espresso nella formula lapidaria della «non-dualità della dualità». La non-dualità della dualità implica che il femminile sia un aspetto del maschile, e viceversa, e che l'esi-

stenza dell'uno dipenda dall'esistenza dell'altro. I due termini sono complementari più che conflittuali. Ogni cosa può essere se stessa e qualcos'altro al tempo stesso; entrambi contengono quindi i propri opposti, senza che la loro identità ne sia alterata in alcun modo. Questo diventa possibile quando concetti che sono contraddittori vengono elevati a un livello in cui tali contraddizioni cessano di esistere e non sono quindi più valide.

Sia la Cabbalà che l'alchimia rifiutano dunque il principio aristotelico di identità, per il quale una cosa non può essere se stessa e qualcos'altro al tempo stesso, e da cui deriva che gli opposti non possono essere riconciliati. Essi rifiutano anche il concetto classico di sintesi, per il quale le contraddizioni tra tesi e antitesi si risolvono nella forma statica della sintesi. L'alchimia condivide con la Cabbalà la convinzione che la polarità maschile-femminile nell'individuo sia in uno stato di equilibrio complementare che rafforza l'identità delle sue due componenti perché è proprio questa complementarità che è la fonte della vita

Ho detto all'inizio che il diffondersi del Cristianesimo e l'invasione musulmana dell'India furono due catastrofi storiche che provocarono un rovesciamento delle concezioni libertarie dell'alchimia. In effetti quelle due religioni portarono con sé una visione retrograda sui temi fondamentali dell'amore e della consapevolezza, come ben dimostrano due perniciosi postulati che negano l'essenza stessa del pensiero alchemico. Il primo di essi decretava che la consapevolezza – il presupposto del pensiero indipendente e il fine stesso dell'alchimia e della Cabbalà – non dovesse più essere ricercata. Peggio ancora, diventava un peccato mortale! Il secondo, derivava da una estrapolazione del già menzionato principio di causalità. La tradizione ebraica, al contrario, riconosceva un rapporto olistico fra causa ed effetto. Una concezione simile la troviamo nell'assioma di Bergson concernente la «solidarietà tra la causa e l'effetto» (Bergson 1907, p. 73). Il principio di causalità, portato alle sue estreme conseguenze, è anche responsabile, come si è detto, di quell'approccio «scientifico» e «analitico» alla realtà che nega la visione olistica che formava invece il fulcro del pensiero cabbalistico e alchemico. Nel vecchio approccio «scientifico», infatti, non restava spazio per l'«illuminazione», che è sempre il risultato della conciliazione della teoria e della pratica, del pensiero e dell'azione. C'è voluta la grande mente di Max Planck – premiato con il Nobel per la Fisica nel 1918 per aver formulato la teoria dei quanti – per profetizzare che la scienza stava procedendo «verso un fine che l'intuizione poetica poteva cogliere, ma che l'intelletto non avrebbe mai potuto comprendere a pieno» (Planck 1936, p. 83).

Frantumando un tutto armonico in parti eterogenee, l'uomo è diventato incapace di vedere la forza unitaria che anima l'universo. L'approccio pseudoscientifico degli alchimisti cristiani e islamici, prendendo alla lettera la metafora poetica della trasmutazione dei metalli vili (il profano) nell'oro filosofale (l'adepto), annullava di fatto le premesse alchemiche originarie. Il fine dell'alchimia, sintetizzato nell'espressione «conosci te stesso», venne così degradato al fine della chimica, che cercava soltanto di «conoscere» la materia grezza, piuttosto che la materia più sottile che costituisce l'individuo. Il Cristianesimo e l'Islam fraintesero grossolanamente l'essenza di questa ricerca esoterica e – oltre a negare le concezioni alchemiche di amore e consapevolezza – cercarono anche di soffocare la sua carica libertaria perseguendo i suoi esponenti come eretici.

V

L'archetipo della donna negli scritti pre-cabbalistici

La scoperta del modello fondamentale androgino della psiche umana, implicando che una cosa poteva essere contemporaneamente se stessa e il suo opposto, ha dimostrato che i due termini di quella polarità hanno una posizione egualitaria e un rapporto complementare, più che conflittuale – in poche parole, che l'uno non è subordinato all'altro. Questa convinzione è la premessa per un atteggiamento non settario, non violento e libertario che, naturalmente, incide anche sulla relazione fra uomo e donna. Per i cabbalisti come per gli alchimisti l'idea stessa del sé androgino significava infatti l'eguaglianza e la complementarità dei sessi.

In tutta la storia dell'alchimia la donna è stata esaltata come compagna, ispiratrice e collaboratrice (vedi il prossimo capitolo). Perrenelle, moglie e compagna del grande alchimista Nicolas Flamel, ben rappresenta questo rapporto di ispirazione e di dedizione reciproca, e si ha anche notizia di un certo numero di donne alchimiste.

In larga misura anche la tradizione ebraica ha esaltato la donna. Si legge infatti nei Proverbi: «Apre la bocca con sapienza, e sulla sua lingua è la legge di benignità» (Prv. 31:26). I poteri intuitivi delle donne sono ben evidenziati dal racconto della visita di Eliseo alla donna di Shunem, quando la moglie mette immediatamente in guardia il marito: «Ecco, io so che egli è un santo uomo di Dio» (2Re 4:9); e sono ancora i Proverbi che decretano: «Chi trova una moglie trova un bene e ottiene il favore del Signore» (Prv. 18:22). Anche il Talmud sottolinea che le donne hanno «una misura aggiuntiva di intendimento (*binà vieterà*)» (*bNiddà* 45b), e dice che «le donne possiedono una mente illuminata» (*hShabbat* 33b), mentre il Midrash conferma che «Dio ha dotato la donna di più intelligenza che l'uomo» (*Bere'shit Rabbà* 18:1). Ci viene ricordato ancora una volta che «Il Santo, benedetto egli sia, ha fatto alla donna una promessa maggiore che all'uomo» (*bBerakhot* 17a).

È certo della massima importanza che, nel libro della Genesi, la creazione della donna sia presentata come il coronamento della creazione del mondo. Come fa giustamente rilevare Judith Antonelli, «la creazione ha seguito un modello di evoluzione dalle forme di vita più basse a quelle più alte: per primi Dio creò gli elementi e la vita minerale; poi la vita vegetale; poi i pesci e i volatili, gli anfibi, i rettili e i mammiferi, e poi gli esseri umani. Il fatto che la donna sia stata formata alla fine di questo processo, ne fa la corona della Creazione. Mentre l'origine dell'uomo resta il fango della terra, la donna proviene da una fonte più alta -il corpo *dell'adam* - e questo le conferisce una natura spirituale più alta, rispetto all'uomo. «Qualsiasi cosa sia creata dal suo simile ha potere su di esso» (*Bere'shit Rabbà* 19:41) Tecnicamente parlando un organismo è più "evoluto" quando ha una struttura separata per ciascuna funzione: è per questo che un essere umano è una forma di vita più alta di un'ameba, per esempio. Secondo una definizione strettamente tecnica - e non come un giudizio di valore - la sessualità femminile è più evoluta della sessualità maschile: la donna ha tre strutture separate per le funzioni della minzione

(l'uretra), del piacere sessuale (la clitoride) e della riproduzione (la vagina), mentre l'uomo raccoglie le tre funzioni in un'unica struttura: il pene» (Antonelli 1995. p. 6).

Il terzo e il quarto capitolo della Genesi caratterizzano già Eva come un personaggio attivo e intraprendente, superiore ad Adamo che è invece presentato in un ruolo passivo. Una situazione archetipica dello stesso genere si ritrova in un famoso trattato alchemico, il *Mutus Liber* (vedi il prossimo capitolo), e anche nell'Induismo, dove il principio attivo è quello femminile di Shakti, e nel Buddismo tantrico, dove esso corrisponde alla Prajna (la Sapienza tra scendente).

I motivi per cui Eva coglie il frutto proibito sono dunque estremamente significativi, come sostiene Nehama Aschkenazy: «Eva vide che "l'albero era buono da mangiare e che era piacevole agli occhi, e che era un albero desiderabile perché rendeva sapienti" (Gn 3:6). Agli occhi di Eva quel frutto ha in sé tutti i doni che la vita ha da offrire: soddisfa il palato e placa la fame ("buono da mangiare"), procura un godimento estetico ("piacevole agli occhi") e aumenta le capacità intellettive ("rendeva sapienti"). In un breve attimo Eva ha la visione di tutto il raggio dell'esperienza umana e, mangiando il frutto dell'Albero, esprime una passione per la vita in tutte le sue manifestazioni. L'atto di violare il comandamento di Dio non è descritto dal narratore biblico come un soccombere alla tentazione da parte di una persona frivola e sciocca, ma come il gesto ardito di una persona curiosa con una voglia di vita capace di abbracciare tutto lo spettro delle possibilità vitali... Non c'è nessun indizio, qui, che Eva sia una minaccia sessuale per l'uomo, o che usi il suo fascino erotico per convincere l'uomo a mangiare il frutto proibito... Il narratore biblico mette in chiaro che Eva è motivata da un complesso di impulsi interiori legati non solo alla sua natura fisica, ma anche a quella intellettuale», (Aschkenazy 1986. pp. 41-42).

Aschkenazy osserva inoltre che «il narratore della Genesi passa sorprendentemente sotto silenzio i motivi per cui Adamo mangia il frutto. Tuttavia questo vuoto narrativo è coerente con la caratterizzazione di Adamo, che in tutta la storia è un personaggio passivo e condizionato: non ha alcuna parte nella scelta della propria compagna, ed Eva viene al mondo mentre lui dorme. La polarità che questa storia crea fra Adamo ed Eva non è fra bene e male, fra moralità e peccato, ma piuttosto fra una personalità passiva e spenta, da un lato, e un individuo intellettualmente curioso e intraprendente, dall'altro. Un dato interessante è che, quando Adamo cerca di scaricarsi della responsabilità di aver violato la legge divina, si scusa dicendo che Eva gli ha "dato" il frutto, e usa una radice verbale *ntn*: che indica il modo meccanico in cui egli ha agito. Eva, invece, usa un verbo estremamente significativo da una inusuale radice *ns'*, quando spiega di essere stata ingannata, o sedotta, dal serpente. La differenza di vocabolario implica una differenza di capacità verbali e di maturità intellettuale fra l'uomo e la donna. Per il narratore della storia Eva, nel suo stato precedente la caduta, non è "l'altro" dell'uomo, ma occupa il centro della scena come personaggio intorno al quale si svolge l'azione drammatica. La posizione di Eva cambia soltanto dopo che la coppia è stata cacciata dal Giardino dell'Eden, quando Adamo diventa il partner attivo ed Eva retrocede sullo sfondo e si trasforma in una consorte passiva: "E Adamo conobbe sua moglie Eva" (Gn 4:1)» (Idem, pp. 41-42). Ma anche allora viene esaltato il ruolo di Eva come forza vitale e come madre: «"E Adamo chiamò sua moglie Eva [hawwà], perché fu madre di tutti i viventi" 3:20)» (Idem, p. 43).

È interessante notare che, nel racconto di come viene colto il frutto della sapienza, il fattore tempo è determinante come nell'alchimia. Bisogna ricordare, a questo proposito, che la duplice ricerca dell'alchimista, per produrre la Pietra Filosofale e per raggiungere l'immortalità, era condizionata dalla capacità di padroneggiare il tempo. Nel *Huai Nan Tzu*, un classico dell'alchimia cinese (scritto nel 122 a.E.V.), la produzione della Pietra Filosofale era vista come l'accelerazione di un processo evolutivo naturale nei minerali, che altrimenti avrebbero potuto impiegare migliaia di secoli per maturare in oro. La stessa idea si ritrova nella *Summa perfectionis*, un testo alchemico del XIV secolo, in cui si legge che l'arte dell'alchimista sta proprio nella sua abilità di abbreviare il processo di maturazione naturale: «Ciò che la natura può perfezionare soltanto in un grande lasso di tempo, noi lo possiamo ottenere in poco tempo grazie alla nostra arte». Uno dei personaggi di *The Alchemist* di Ben Jonson, Sottile, esprime la stessa idea quando, rispondendo a Sgarbo, dice: «Del piombo noi diciam lo stesso e d'altri metalli: ch'oro sarebbero, n'avesser tempo»; e Mammone commenta: «E appunto ciò promuove la nostr'arte» (Johnson 1610, tr. it. p. 129).

Seguendo un ragionamento affine, si può dire che la prima coppia venne condannata non per aver colto un frutto proibito che era comunque loro destinato, ma per averlo staccato troppo presto, prima che avesse il tempo di maturare completamente in una conoscenza piena. Per Adamo ed Eva il momento non era ancora arrivato: erano ancora troppo immaturi. Stando al racconto biblico, infatti, Adamo ed Eva erano stati solo da poco differenziati l'uno dall'altra, mentre prima erano un'unica entità. Tuttavia, diventare un essere omogeneo presuppone la formazione di un sé, di quel processo verso l'autocoscienza che Jung chiama «individuazione» – una *longhissima via* che non può essere abbreviata senza mettere in pericolo la conquista dell'integrità psichica e del discernimento. La consapevolezza prematura in un individuo impreparato è destinata ad accecare, più che a illuminare. Baruch Spinoza era della stessa opinione, e in qualche modo anticipava anche Jung, quando, in una lettera del febbraio 1663 a uno dei suoi corrispondenti – Simon de Vries – scriveva che la conoscenza può essere dannosa per le persone che non siano pervenute «a un'età più matura» (Spinoza, *Epistolario*, Lettera n. 9. p. 69, ed. 1938, p. 60).

I maestri della Cabbalà confermano questa interpretazione. R. Yosef Gikatilla, nel suo *Sha'aré orà* (Porte di luce), spiega: «Dio non impedì ad Adamo di nutrirsi dell'Albero della vita, ed egli era libero di farlo, ma l'Albero della conoscenza gli fu proibito, perché c'erano molti gusci duri che dall'esterno gli stavano attaccati, i quali potevano causare separazione e cacciata» (Gikatilla 1561. tr. ingl. p. 219). In realtà Dio «comandò ad Adamo che aspettasse un po' e che non mangiasse della 'Arlà, ed egli non poteva farlo... "Nel quinto anno ne mangerà" – se Adamo avesse aspettato a mangiare del frutto che esso raggiungesse il tempo e il luogo dell'essenza di ciò che è chiamato "il quinto", essi non sarebbero mai stati trascinati nell'abisso» (Idem, p. 368). Gikatilla si riferisce qui alla proibizione biblica di mangiare i frutti dei nuovi alberi, prima del quinto anno dall'entrata nella terra (Lv 19:23-25).

Per amore di obiettività, non si può negare che, in certe fasi della sua storia tortuosa, l'ebraismo sia stato contaminato dal pregiudizio sessista. Non c'è dubbio che i diversi contesti geografici, storici, sociali e filosofici abbiano dato luogo a leggi e paradigmi etici diversi. Per di più si deve tenere presente che esiste sempre un divario temporale fra la

legge e la vita della società. Per esempio, il nostro modo di considerare la nudità e il sesso oggi è molto diverso da quello che era non più di vent'anni fa. Per dirlo con Robert Gordis, «in ogni periodo particolare la legge tende ad incarnare, ma in modo imperfetto, i paradigmi etici di un'età precedente, perché ci vuole tempo prima che nuove norme etiche guadagnino la generale accettazione e si traducano in legislazione e in giurisprudenza». Inoltre, come Gordis ricorda, la legge ebraica «nasce e si sviluppa in una società centrata sul maschio [che] custodisce gelosamente la dottrina della supremazia maschile in ogni campo» (Gordis 1978, pp. 87-88). È abbastanza significativo, tuttavia, che «nonostante il conservatorismo intrinseco della legge codificata, tutta la forza propulsiva della Halakhà [fosse] diretta a realizzare una maggiore misura di eguaglianza fra i sessi: un obiettivo, questo, che andava raggiunto con il duplice processo di estendere i diritti delle donne, da un lato, e di limitare i poteri degli uomini, dall'altro. La forte spinta in questa direzione derivava dal sempre crescente riconoscimento che una donna è una personalità con diritti, desideri e aspirazioni proprie... Nella legge rabbinica la donna non era un bene di possesso e il suo ruolo sia nel matrimonio che nel divorzio era quello di una personalità attiva e autorevole. Già la Bibbia era andata ben oltre la originaria assenza di diritti per le donne che caratterizzava le società primitive e antiche: ma quel processo viene notevolmente incrementato con la legge rabbinica, che realizza una grande espansione dei loro diritti come figlie, mogli e madri. Il risultato finale del duplice processo di estendere i diritti femminili e di limitare le prerogative maschili fu il raggiungimento di una eguaglianza virtuale dei sessi davanti alla legge. Certamente questa eguaglianza è stata spesso poco visibile nella vita ebraica tradizionale, ma quella situazione era dovuta, non alla lettera della legge, ma al clima generale della società, in cui l'inferiorità delle donne era data per scontata sia da loro stesse che dalle loro controparti maschili» (Idem, p. 197).

Come fa rilevare Daniel Boyarin, il fatto che la cultura talmudica si sia sviluppata in due centri principali geograficamente diversi e lungo un periodo di seicento anni ha creato «consistenti differenze fra le forme più antiche e quelle più tarde di quella cultura, e fra la sua versione palestinese, sotto il dominio culturale ellenistico, e la sua versione orientale in Babilonia. dove regnava suprema la cultura persiana» (Boyarin 1993, p. 24 e *passim*). Inoltre, dato che i due Talmudim sono antologie enciclopediche di citazioni e discussioni - la cui esattezza e le cui attribuzioni sono impossibili da verificare -, essi comprendono opinioni molto diverse e spesso in contraddizione fra loro. Di conseguenza, come accade per la letteratura indiana, in questo oceano di testi si possono facilmente trovare citazioni per suffragare tesi opposte, tanto più che i Talmudim, lungi dal presentare una visione dogmatica definitiva su ogni soggetto dato, molto spesso lasciano il problema aperto per un ulteriore dibattito. Per citare ancora Boyarin, «in effetti le cose arrivano fino al punto che, nel corso di una discussione talmudica, un argomento che minaccia di risolvere una controversia è considerato una difficoltà (*qushèyà*), mentre uno che ripristina la controversia stessa è detto soluzione (*terus*)! Un modo elegante di descrivere questo tipo di formazione ci viene offerto da Gerald Bruns: "Da un punto di vista trascendentale. questa teoria dell'autorità è paradossale, perché la fa dipendere dall'eteroglossia del dialogo, dal parlare di molte voci, piuttosto che dal principio logico di univocità o del parlare con una sola opinione. Invece, l'idea del parlare con una sola opinione... viene esplicitamente

respinta: l'univocità produce settarismo"» (Idem 1993, p. 27: v. anche Bruns 1990. p. 199).

Mentre in molte questioni di dettaglio la cultura biblica e rabbinica tende ad essere condizionata da una ideologia patriarcale e androcentrica, il nucleo segreto di questa letteratura sostiene una concezione egualitaria dei ruoli di uomo e donna. In effetti, sciovinismo maschile e misoginia sono assolutamente estranei all'essenza del Tanakh, della Halakhà, del Midrash e del Talmud, che invece esaltano spesso la donna. Questo atteggiamento è ben sintetizzato dalla massima popolare ebraica che dice: «Se vuoi essere un re a casa tua, tratta tua moglie come una regina». Vale la pena di segnalare che una delle primissime affermazioni di attenzione per il benessere e per i diritti delle donne si trova nel precetto della Torà che impone al marito l'obbligo di garantire alla moglie cibo, abbigliamento e diritti coniugali (Es 21:10).

Prima di passare agli scritti cabalistici, dove questo atteggiamento è la regola, sarà utile ricordare alcuni ben noti episodi che rivelano il fondamento archetipico della inclinazione «femminista» che traspare dal racconto del primo evento: la creazione dell'essere umano. Essendo state create ad immagine di Dio, le due metà della prima coppia avevano evidentemente pari dignità ed erano ugualmente responsabili dei propri atti. In effetti, non è possibile trovare traccia di superiorità nel ruolo di Adamo – semmai il contrario, come si è visto, dato che la conquista della sapienza e della consapevolezza è attribuita ad Eva. L'identificazione di Eva, l'Eterno femminile, con la sapienza è un'altra costante della letteratura biblica e cabbalistica, e non è casuale che 'sapienza' sia un termine femminile, sia in ebraico (*hokhmà*) che in greco (*sophia*). Dal racconto biblico si deduce quindi che la sapienza, incarnata nella donna, esisteva prima della Creazione e che, come aspetto femminile della divinità, guidava la mano creatrice: «Il Signore mi possedeva al principio della sua via, prima delle sue opere fin d'allora. / Dall'eterno sono stata costituita, dal principio, da prima che la terra fosse. / Quando non c'erano gli abissi fui generata, quando non c'erano fonti piene d'acqua / Avanti che i monti fossero fondati, prima delle colline sono stata generata. / Mentre egli non aveva ancora fatta la terra, né i campi, né la sommità della polvere del mondo. / Quando egli stabiliva i cieli, io ero là: quando tracciava un cerchio sulla superficie dell'abisso. / Quando egli condensava le nubi al di sopra, quando fortificava le fonti dell'abisso. / Quando poneva il suo termine al mare, perché le acque non trasgredissero il suo comando: quando egli poneva le fondamenta della terra. / Ed io ero con lui, come un assistente,⁴ ed ero le sue delizie giorno per giorno: gioivo di fronte a lui in ogni tempo» (Prv 8:22-30).

La civiltà, che è conseguenza della presa di coscienza, riflette in realtà gli sforzi congiunti di entrambi i sessi, in una mutualità che è bene espressa dal Qohelet: «Due sono meglio che uno... Se cadono, l'uno solleva il suo compagno; ma guai a chi è solo e cade e non c'è un altro che lo sollevi. Ancora, se due giacciono insieme, hanno calore: ma chi è solo, come si scalderà?» (Qo (3:9-11). Inoltre, come fa notare Robert Cordis, «basta leggere il libro dell'a

⁴ Ci sono diverse traduzioni possibili per questo termine (*amon*). Secondo la più recente ricerca linguistica significherebbe «architetto», «artefice», «direttore dell'opera» o anche «artista». Le interpretazioni omiletiche tradizionali suggeriscono a) tutore, pedagogo (o nutrice), assistente (*amen*); b) allievo, protetto (*amun*); c) architetto (*umman*); d) metropoli. Cfr. *Bere'shit Rabbà* sez 1:1; *Wayyiqrà Rabbà* 36:4; *Tanhu ma Bere'shit* ecc. (N.d.T.)

Genesi per scoprire che tutti e tre i patriarchi erano in larga misura governati dalle loro mogli. Sani, che era sterile, offre ad Abramo la sua giovane schiava Agar, che gli partorisce un figlio, Ismaele. Più tardi, quando le nasce Isacco, il comportamento della schiava le sembra insolente e insopportabile, e pretende che Agar e suo figlio vengano scacciati dalla casa di Abramo. Abramo solleva qualche obiezione, ma è Sara ad averla vinta (Gn 21:9-13). Quando il secondo dei patriarchi, Isacco, diventa vecchio, desidera dare la benedizione paterna al suo primogenito, Esaù; ma sua moglie, Rebecca, è di diverso avviso, ed è il suo volere che determina lo svolgersi degli eventi. È lei che praticamente costringe un riluttante Giacobbe a fingersi il fratello maggiore e a prendersi la benedizione che il vecchio padre cieco voleva dare ad Esaù (21:27). Dei tre patriarchi, Giacobbe era il più scaltro e il più pragmatico, ma anch'egli non può competere con le sue mogli che, a sua insaputa, stabiliscono il programma della sua attività coniugale (30:14-24), (Gordis 1978, pp. 9-10).

Perfino la legge può essere modificata in base alle argomentazioni portate dalle donne. Così, quando gli israeliti furono divisi in tribù e famiglie in modo che fosse garantita a ciascun gruppo una parte della terra in cui stavano per entrare, le figlie di Zelofcad, che non avevano eredi maschi, reclamarono la loro parte per poter perpetuare il nome del padre (Nm 27:1-12). Il caso delle figlie di Zelofcad dimostra come, anche nella società patriarcale, le donne avessero la possibilità di rivendicare ciò che era eticamente – se non legalmente – loro dovuto. È abbastanza significativo che, per rispondere alla loro richiesta di giustizia – smisurata rispetto allo stato giuridico stabilito per le superstiti femmine – Mosè stesso presenta il caso nientemeno che all'autorità di Dio, il quale difende pienamente la richiesta delle figlie di Zelofcad. Un altro aspetto importante è che le figlie di Zelofcad dimostrano una fede maggiore che gli uomini nella promessa divina. Come fa rilevare Nehama Aschkenasy: «Sorprensamente i maestri del Midrash, che erano spesso intolleranti rispetto ad ogni accenno di spirito di indipendenza e di sfida all'ordine patriarcale da parte delle donne, dimostrano una certa simpatia per le figlie di Zelofcad. Nella richiesta di una assegnazione di territorio in una terra che non è ancora stata conquistata, da parte delle donne, vedono un segno della loro salda percezione che la promessa divina diverrà presto realtà. I maestri contrappongono quindi l'implicita fede delle donne nella possibilità che gli israeliti conquistino la terra di Israele al periodico rimontare del dubbio e alla mancanza di fede che caratterizzano la generazione del deserto: "Le figlie di Zelofcad dissero a Mosè: 'Dacci un possesso fra i fratelli di nostro padre'. R. Nathan diceva: la fede delle donne era dunque più forte di quella degli uomini.

Perché gli uomini avevano detto: 'Facciamoci un capo, e ritorniamo in Egitto' (*Sifré* a Numeri, Pinhas 114.41)"» (Aschkenasi 1986, pp. 111-112).

Si trovano anche delle grandi donne, che mostrano notevoli qualità da leader, nei ranghi dei profeti. La sorella di Mosè, Miriam - nota, come si è visto, anche attraverso la letteratura cabalistica e alchemica con il nome di Maria Prophetissa -, contribuì a salvare la vita di suo fratello, quando il bambino venne abbandonato in un cestello nel Nilo dalla madre (Es 2:2-10). È lei che guida le donne in un canto trionfale per celebrare la vittoria sugli egiziani sommersi nel Mar Rosso; ed è ancora lei che rimprovera il fratello per aver sposato una donna etiope (Es 15:20-21; Nm 12:1).

La profetessa Debora, un altro personaggio importante, non soltanto faceva il giudice per il suo popolo, ma era anche un grande leader militare che, con il suo generale Baraq, guidò con successo una coalizione di milizie tribali israelite a conquistare una difficile vittoria su un più forte esercito cananeo (Gd 4:4-16); e ad un'altra donna, Ya'el, spettò il compito di adescare ed uccidere il generale nemico, Sisera (Gd 4:17-22).

Quando Giosia, re di Giuda, non riusciva a capire l'antico Libro della Legge (il Deuteronomio) scoperto nelle fondamenta del Tempio di Gerusalemme, si rivolse alla profetessa Hulda perché lo interpretasse per lui; e fu lei che lo aiutò ad intraprendere la più grande riforma religiosa che la storia biblica ricordi (2Re 22:14-20).

Due libri del Tanakh portano i nomi di famose protagoniste donne: Rut ed Ester. Rut, la moabita che, dopo la morte del marito, volle seguire la suocera in Giudea, alla fine sposa Boaz, diventando così l'antenata di David. Il suo ruolo è così importante che le è dedicato un intero libro cabbalistico, lo *Zohar Rut*. Rut personifica la comunità di Israele ed anche la Shekhinà, il lato femminile del divino che, come Israele, è in esilio» (Kluger 1957, p. 74). Ester, da parte sua, convince il marito, il re persiano Assuero, a salvare gli ebrei dalla distruzione.

Altre donne, di cui non è detto il nome, giocano anch'esse un ruolo decisivo per la salvezza del popolo ebraico, o danno saggi e preziosi consigli ai suoi capi. Era una donna quella che, a Teves, fermò il tirannico re Avimelekh, che aveva assassinato sessantanove suoi fratelli ed ucciso migliaia di uomini e di donne a Shekhem, prima che gli sfondasse il cranio la pietra che una anonima eroina tirò giù dalla torre assediata (Gd 9:53). Nel toccante racconto dell'incontro fra il re David e la «donna saggia» di Tecoa, è lei che induce il re a mitigare la sua collera contro Assalonne (2Sam 14). Anna, la madre del profeta Samuele, è la protagonista principale del primo capitolo del Libro di Samuele, dove – come fa rilevare Nehama Aschkenasy «è la donna, determinata e decisa a perseguire il suo scopo, e non il suo famoso rampollo, che è destinata ad attirarsi l'interesse e la simpatia del lettore... il marito di Anna introduce anch'egli nel racconto un tono egualitario e non patriarcale, quando dice "Non sono forse per te meglio di dieci figli?" (1 Sam I:8)... Il marito si vede come un compagno affettuoso il cui dovere è di rendere felice la propriamoglie» (Aschkenasy 1986. pp. 12-13).

Fra gli altri personaggi femminili del Tanakh dotati di sapienza, dovremmo menzionare Avigayil, che con il suo consiglio impedì a David di macchiarsi di un omicidio (1Sam 25:25); Mikhal, che salvò la vita a David aiutandolo a fuggire da Saul (1Sam 19:11-18); Salomè Alexandra, che resse il paese all'epoca dei Maccabei; la Shulamita, che incarna la Sapienza nel Cantico dei Cantici; e la regina di Saba, nell'episodio che narra del suo incontro con Salomone (1Re 10:1-10).

In un suo pregevole saggio, breve ma densissimo, Milka Ventura indica alcuni dei fatti più significativi che sottolineano l'importanza delle donne nella tradizione ebraica. Sebbene sia vero che i maestri del Talmud erano tutti uomini, «non erano uomini separati dal femminile; e non solo perché, a differenza di altri religiosi, erano tenuti a sposarsi e a generare figli e figlie, ma anche perché, se come singoli erano soggetti maschili, come comunità erano un'entità femminile, la *Kenesset Yisra'el*, e nel loro rapporto con quel Dio che sempre di più assumeva l'aspetto di un Padre, erano al tempo stesso "figli", in quanto singoli, ma "sposa" in quanto popolo. Questa

natura "femminile" di Israele traspare dalla stessa scansione dei mesi e delle feste, che seguono un calendario lunare, o dalla cura meticolosa di tutto ciò che riguarda il "nutrimento"» (Ventura 1996, p. 124).

Sono molti gli aspetti femminili che hanno lasciato le loro tracce nella visione ebraica della vita; uno di questi è l'importanza attribuita al concreto e al corporeo. Come fa notare Ventura, non è un caso che «tre aspetti fondamentali della vita ebraica [siano] affidati alla donna: sessualità, nutrimento, consacrazione del Sabato nello spazio della casa e dei figli. Nella concezione ebraica, questi non sono affatto aspetti "inferiori", non solo perché corpo, anima e spirito sono sullo stesso piano e hanno lo stesso valore nella complessa armonia che costituisce la vita umana, ma soprattutto perché la casa – spazio dell'intimità e non del confinamento – è nell'ebraismo un vero e proprio luogo di culto, analogo se non superiore alla sinagoga e alla scuola» (Idem, pp. 131-132).

Ventura osserva anche che «nella letteratura rabbinica appare evidente, accanto a una forte considerazione dell'unione fra l'uomo e la donna, una attenzione alla specificità femminile che sconcerta per la sua attualità. Ne sono testimonianza le ampie discussioni talmudiche dedicate alle questioni riguardanti le donne: un intero ordine, *Nashim*, e vari trattati in altri ordini. Fra questi si potrebbe citare il trattato *Niddà*, dove l'impurità mestruale della donna non solo è trattata senza alcun atteggiamento di disprezzo, ma viene anzi caricata di un significato rituale che enfatizza il valore della sessualità» (Idem, p. 127). E, come sostiene ancora la stessa Ventura, «perfino nella pratica del culto, così rigorosamente maschile nell'ebraismo ortodosso, benché la preghiera si rivolga a un Dio Padre e sia gestita soprattutto dagli uomini mentre le donne devono tenersi a distanza, in realtà la cosa più importante è quel rotolo della Torà vestito come una sposa, che come una sposa si abbraccia e si porta in giro per la sinagoga. Un rotolo che viene amorevolmente svestito e poi aperto sulla *tevà* per essere letto e fatto ascoltare, ricoprendolo con un tessuto ricamato ogni volta che si fa una pausa, quando si alterna il "chiamato" ad assistere alla sua lettura. La devozione riservata a quella pergamena ribalta la consueta immagine del popolo d'Israele come sposa di un Dio Padre: durante la lettura della Torà - la Parola divina - il popolo diventa sposo, amante e custode di ciò che del divino è dato all'uomo di conoscere e di amare: la Torà, la Sposa, la Shekhinà» (Idem, p. 128).

L'attenzione alla specificità femminile si manifesta anche nel fatto che «nella normativa ebraica le donne sono esentate dall'adempimento di molti precetti, che sono invece obbligatori per gli uomini. In particolare, sono esentate da quasi tutti i precetti positivi legati al tempo (*Mishnà Qiddushin* 1:7), come se ci fosse un tacito riconoscimento che la donna è legata a un suo tempo, il tempo del corpo, che non è lineare, ma ciclico: un tempo "lunare", come il calendario ebraico» (Idem, p. 131). Infine Ventura osserva che il Cantico dei Cantici «è in realtà pieno di un mistero femminile di cui i versi stessi denunciano l'inconoscibilità e la potenza» (Idem, p. 130).

Come già accennato, la Shekhinà è l'aspetto femminile di Dio. Per amor di precisione storica va detto che questa connotazione della Shekhinà assume la sua dimensione piena soltanto negli scritti cabbalistici, come vedremo nelle prossime pagine. In realtà, nella letteratura biblica, midrashica e talmudica, la Shekhinà, identificata con la luce e la sapienza, non è vista come l'aspetto femminile della divinità, ma piuttosto come una personificazione e un'ipostasi della presenza divina nel mondo (Urbach 1969, pp. 40. 65). Il terzo termine della equazione luce =

sapienza, vale a dire la donna, viene inserito solo più tardi, nel corpus dei testi cabbalistici e alchemici.

V I

L'amore, agente trasmutativi

Un secondo assioma di Maria l'Ebreja – derivante dalla sua già citata asserzione sull'unità del Tutto – costituisce un altro motivo ricorrente della letteratura alchemica ed è così formulato: »Unisci il maschio e la femmina e troverai ciò di cui si va in cerca [la Pietra Filosofale]» (Zosimo. p. 196). Zosimo e altri alchimisti ellenistici approfondiscono il concetto, spiegando: «Al di sopra delle cose celesti [il principio uranico: l'uomo], e al di sotto delle cose terrestri [il principio ctonio: la donna]; attraverso il maschio e la femmina l'opera è compiuta» (Idem, p. 147). Detto in termini moderni, è attraverso l'amore, che comporta l'unione di marito e moglie, che si raggiunge la consapevolezza. L'agente della trasmutazione, allora, non è il fuoco elementale ma il fuoco spirituale dell'amore.

Per una più completa comprensione del detto di Maria, torniamo per un attimo al suo primo assioma, affiancando ai numeri che contiene il loro significato allegorico: «L'uno [l'uomo] diventa due [la donna] e il due diventa tre [il figlio], e per mezzo del terzo [il Figlio] il quarto [la Pietra Filosofale] ottiene l'unità [l'androginia]; quindi il due diventa Uno [il due significa qui la coppia che, attraverso l'amore, realizza la sua duplice natura e diventa un unico individuo]».

Il molteplice valore simbolico dell'1 o Uno (che, a seconda del contesto, sta per il principio maschile, l'uomo, il neofita, o l'adepto che ha riconosciuto e accettato la propria duplice natura, e, di conseguenza, sta anche per il Tutto, cioè la Pietra Filosofale) appare evidente nel lapidario assioma di Gerhard Dom, che sottolinea il duplice fatto che la Pietra Filosofale non va ricercata nel mondo esterno e che essa è già insita in chi è riuscito a diventare Uno: «Dalle altre cose non farai mai l'Uno che cerchi, finché non sarai prima diventato Uno tu stesso» (Dom 1602a, p. 417). Per spiegare questo concetto fondamentale, Dorn scrive in un altro testo che «il più grande tesoro dell'uomo va cercato all'interno dell'uomo e non al di fuori di lui» (Dom 1602 p. 274).

L'alchimista del XIII secolo Arnaldo da Villanova riassunse i detti di Maria in una breve poesia. Stupito della illuminante concisione dei suoi aforismi, spesso pronunciati in uno stato di trance, egli la chiama «Figlia di Platone» (al filosofo greco erano erroneamente attribuiti alcuni fondamentali trattati alchemici) e riassume poi l'idea di Maria che l'amore sia l'agente trasmutativo (Villanova 1659, p. 543):

Maria, meraviglie tuona, in breve, perché tali cose tuona (*Maria, mira sonat, breviter qui talia sonat*)...

Figlia di Platone, stringe unioni d'amore

(*Filia Platonis, consortia jungit amoris*)

Nei suoi *Dialoghi d'amore* (1535), considerati una delle più importanti dissertazioni del suo tempo,

Yebudà Abravanel, uno dei principali pensatori del Rinascimento, ripropone in termini filosofici l'intuizione di Maria sulla natura onnicomprensiva dell'amore: «L'amore è uno spirito vivificante che penetra tutto il mondo ed è un legame che unisce tutto l'universo» (Abravanel 1535, *Dialogo 2*, 2° ed. 1919, p. 165).

Nelle sue ricette alchemiche Maria ribadisce più volte la necessità di unire il metallo maschio con il metallo femmina per realizzare la Grande Opera. Questa analogia — comune nella letteratura alchemica — fra gli esseri umani e i metalli ricorre costantemente nei detti di Maria citati da Zosimo: «Come l'uomo è composto di quattro elementi, così è il rame; e come l'uomo è il risultato [della associazione] di liquidi, solidi e spirito, così è il rame» (Berthelot 1888, p. 170). A questo proposito bisogna ricordare che l'assimilazione dell'oro filosofale all'adepto è altrettanto comune nella letteratura alchemica.

Per Maria dunque, come per i maestri della Cabballà, l'unione dell'uomo e della donna, indotta dall'amore, è la condizione necessaria per raggiungere l'integrità dell'io diviso (cioè, l'individuazione). Paracelso, l'alchimista e medico più profondo della sua epoca, echeggiava questa filosofia quando sosteneva che «un uomo senza una donna non è intero, solo con la donna è un tutto» (Paracelso 1536, pp. 73-74). Anche lo *Zohar*, come si è visto, insiste sul fatto che viene ricostituita la coppia perfetta attraverso l'amore: «Se un uomo è degno, essi [gli elementi maschile e femminile] vengono poi uniti, ed è allora che egli incontra davvero la sua sposa e c'è una unione perfetta sia nello spirito che nella carne» (*Zohar*, 43b).

Quanto sia essenziale che la coppia venga ricostituita è detto a chiare lettere già nei primi capitoli della Torà: Signore Iddio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo...- Ed il Signore Iddio modellò la costola che aveva preso dall'uomo [*ish*] in una donna [*ishà*], e la condusse all'uomo" (Gn 2:18-22). Il Qohelet, come si è visto, asserisce a sua volta: «Due sono meglio che uno, perché hanno maggiore vantaggio della loro fatica. Perché, se cadono, l'uno solleva il suo compagno; ma guai a chi è solo e cade e non c'è un altro che lo sollevi. Ancora, se due giacciono insieme, hanno calore: ma chi è solo, come si scalderà? E se qualcuno assale uno dei due, in due gli resisteranno» (Qo 4:9-12). È così importante questa teologia coniugale che lo *Zohar* ammonisce: «Dove non c'è unione fra il maschio e la femmina, gli uomini non sono degni di contemplare la presenza divina» (*Zohar*, 58a).

Nel suo commento alla sua edizione del *Sod Bat Sheva'* di Gikatilla (*Le Secret du mariage de David et Bethsahée*), Charles Mopsik mette in chiaro che l'uso del termine *ziwwug* (congiunzione) da parte di Gikatilla «ha qui un significato più tecnico e preciso di quello che comunemente si intende con matrimonio: indica l'accoppiamento, l'unione di due parti complementari che si ricongiungono» (Mopsik 1994, p. 51). In effetti «il matrimonio ideale è considerato essere la riunione, faccia a faccia, delle due metà di un androgino primordiale» (Idem, p. 11). I termini *bai zug* e *ben zug* — come si è già avuto occasione di segnalare — designano, rispettivamente, la metà femminile (*anima*) e la metà maschile (*animus*) sepolti nella psiche del sesso opposto: per questo, per poter ricostituire la pienezza della propria personalità, si deve cercare proprio quella persona la cui anima custodisce la metà nascosta che s'integrerà e si fonderà armoniosamente con la propria metà interiore — in altre parole, innamorarsi.

Una delle rappresentazioni visive più esplicite di quanto è stato detto sul ruolo dell'amore è quella che si trova nelle tavole del *Mutus liber* (1677), un'opera, attribuita ad Altus, che descrive gli stadi del procedimento alchemico. Come risulta dal titolo, il *Mutus liber* è silente: senza una sola riga di commento, esso illustra le fasi del procedimento alchemico in quindici tavole. Guardiamo la seconda, l'ottava e l'ultima di queste tavole.



Figura 23

La seconda tavola (fig. 23) viene dopo il frontespizio. Nonostante questa numerazione, si tratta in realtà della prima immagine, che segna l'inizio delle operazioni che porteranno alla Pietra filosofale – cioè, alla conoscenza aurea (*aurea apprehensio*). Appare qui qualcosa di cui ci occuperemo fra breve: il rapporto dialettico fra il quadrato (rappresentato dalle linee che delimitano l'incisione) e il cerchio (che assume la forma dell'«Uovo filosofale») in cui Apollo (il sole, o principio maschile) si prepara a sposare Diana (la luna, o principio femminile) sotto gli auspici di Nettuno (il mare, archetipo dell'integrazione). Sotto, possiamo vedere il riflesso terreno delle due figure mitiche: l'alchimista con la sua compagna, la *soror mystica*. I due guardano l'athanor, in cui cuoce l'intelletto del profano (*prima materia*) che diventerà la Pietra filosofale (conoscenza iniziatica). Nella pratica alchemica l'athanor, o meglio il fuoco del crogiolo, rappresenta il potere mentale ed è quindi l'agente della palingenesi della natura umana. Il potere mentale, a sua volta, nasce dalla unione (*coniunctio*) della natura maschile e di quella femminile, rappresentate qui tanto dai due operatori quanto dalla raffigurazione geometrica classica dei principi maschile e femminile, vale a dire, rispettivamente, il triangolo con la punta verso l'alto (il tetto dell'athanor) e il triangolo con la punta verso il basso (il cono sopra la bocca della fornace). La presenza di questi due personaggi in tutte le tavole sta ad indicare che la conoscenza perfetta può essere raggiunta soltanto dalla coppia. Inoltre, il fatto che qui la donna giochi una parte decisamente attiva – in contrasto con l'atteggiamento riflessivo dell'uomo – sta ad indicare la natura dinamica del principio femminile, che corrisponde alla Madre dell'alto (Binà, la terza Sefirà).



Figura 24

Nell'ottava tavola (fig. 24) Apollo e Diana, ancora nel guscio protettivo dell'Uovo, condividono uno stesso corpo (quello dell'androgino Mercurio-Ermete), ai cui piedi stanno gli emblemi delle due divinità, il sole e la luna. Dato che Mercurio-Ermete personifica egli stesso l'integrazione della polarità maschio-femmina (*coniunctio oppositorum*), il caduceo che tiene in mano non è sormontato dalla tradizionale coppia di serpenti intrecciati che si guardano, perché questo simbolo della conciliazione degli opposti sarebbe inutilmente ripetitivo. Partono invece, da ogni lato, cinque serpentelli, che rappresentano le dieci fasi della Grande Opera (*opus magnum*) ed indicano che la strada per l'integrazione è la *longissima via* dell'individuazione, che porta a riconoscere nell'amato/amata il riflesso dell'altro lato della propria natura. Nel corso di queste dieci operazioni il sé (*prima materia*) viene gradualmente raffinato attraverso una serie di distillazioni e separazioni. La natura volatile delle dieci fasi è suggerita dall'immagine di due gruppi di cinque uccelli che si dirigono verso il sole e la luna ai piedi di Mercurio-Ermete. I due uccelli di testa stringono nel becco una allegoria dell'armonia sublime: i simboli paracelsiani del tartaro e del sale armonico.



Figura 25

L'ultima tavola del *Mutus liber* (fig. 25) illustra il completamento dell'opera e della storia dei due protagonisti che, sposatisi all'inizio dell'opera, si sono integrati a mezza strada e hanno ora raggiunto la consapevolezza. La coppia integrata è raffigurata entro una cornice ovale di rami d'olivo, l'albero consacrato ad Atena, dea della sapienza. Il gesto con cui la *soror mystica* e il suo sposo si tengono affettuosamente per mano è segno della loro unione carnale, mentre la luna (*anima*), situata accanto all'uomo, e il sole (*animus*), situato accanto alla donna, indicano la loro comunione spirituale. Ora che, grazie all'amore, hanno raggiunto l'integrazione, è loro concessa la conoscenza aurea; possono quindi salutarsi con le parole «Tu te ne vai chiaroveggente» (*oculatus abis*). Eugène Canseliet fa notare che se si legge *abis* foneticamente, prescindendo dalla grafia e dividendo la parola in *ab* e *iis*, la frase diventa: «Chiaroveggenza sorge da loro (due)» (Canseliet 1967, p. 124) – cioè, dai due amanti uniti nell'abbraccio. Sotto di loro, esausto per le sue dodici fatiche, è disteso Ercole, che incarna l'alchimista. La scala, che addita all'*axis mundi* eretto verso il cielo per connettere i principi ctoni e quelli uranici, è qui messa in orizzontale, per significare che la mediazione fra femmina e maschio è stata completata ed ha portato all'unione suprema. Il rapporto dinamico fra il cerchio e il quadrato che abbiamo visto nella prima tavola - e che incontreremo di nuovo quando parleremo dell'Albero delle Sefirot - trae ispirazione da una delle tavole della *Atalanta fugiens* (1617), nella cui didascalia si legge: «Fai dell'uomo e della donna un cerchio, da questo un quadrato... ed avrai la Pietra filosofale» (fig. 26). In effetti un cerchio dentro un quadrato, secondo Jung, è sinonimo del «mediatore che mette pace fra i nemici» (Jung 1951. *Opere* 9,2. p. 224n). Essendo dunque «un "principio d'ordine" compensatorio che rappresenta come compiuta l'unione degli opposti in conflitto... (essi sono) il simbolo della totalità... la totalità dell'individuo (Idem, *Opere* 9,2, pp. 183-84). In ultima analisi, «la quadratura del cerchio... è un simbolo dell'*opus alchymicum*» (Jung 1944. *Opere* 12, p. 127).

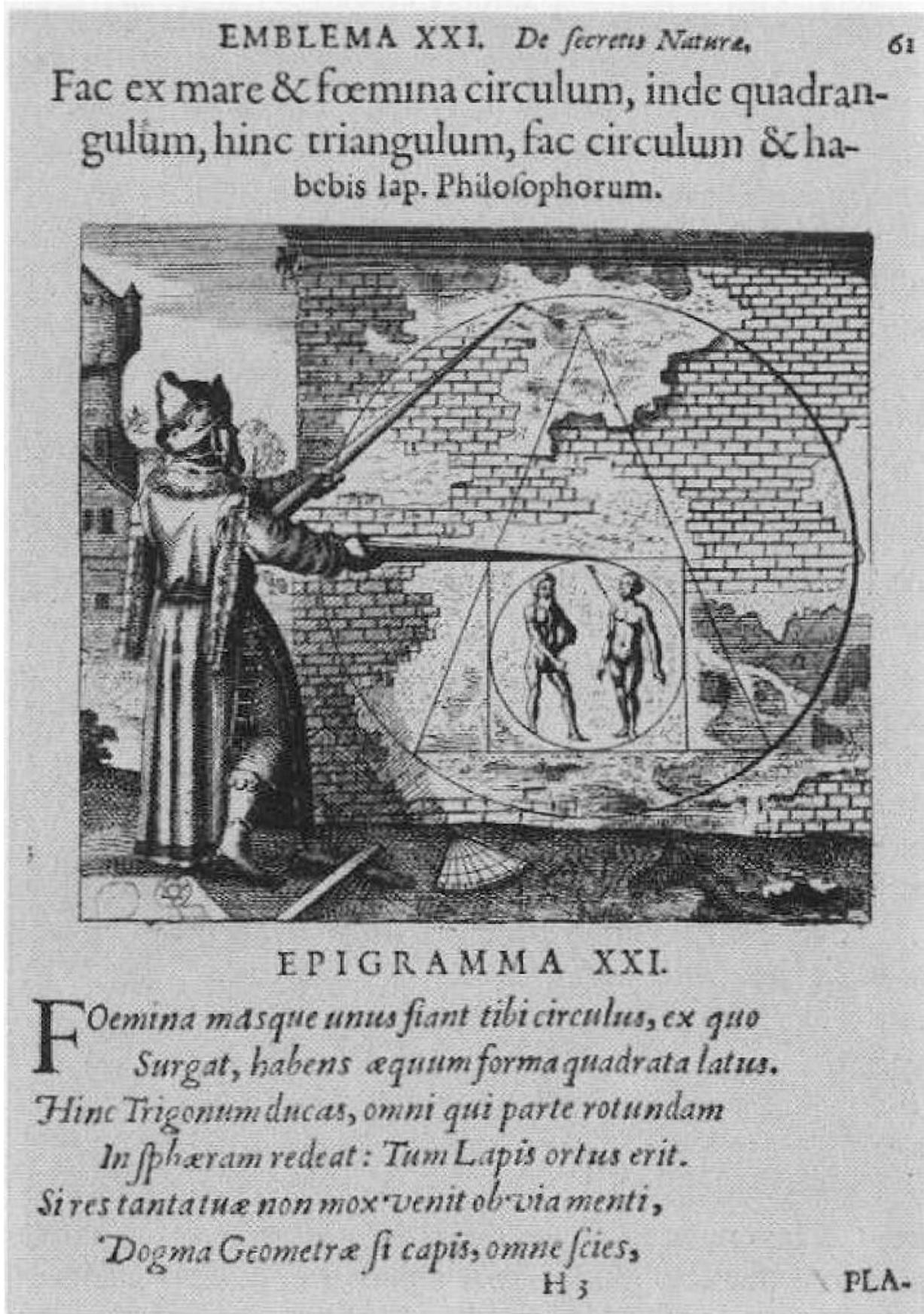


Figura 26

La parte superiore del quadrilatero è formata dalla corda tesa orizzontalmente dal vecchio saggio. I lati destro e sinistro sono segnati dai due capi (tenuti dagli amanti) che cadono verso la scala, la quale è esattamente parallela alla linea superiore. Infine, per chiarire ulteriormente il significato della scena rappresentata, il vecchio tiene in ciascuna mano una rosa con mille petali, simbolo dell'amore perfetto, della rinascita dell'adepto e del compimento della Grande Opera.

In quanto è strumento di conoscenza, l'amore è anche strumento di trasformazione della vita e del mondo. Trasformare la vita vuol dire trasformare l'individuo, il che implica a sua volta autocoscienza. E questo ci riporta ai concetti cardine della Cabbalà e dell'alchimia; infatti, come si è detto, la trasmutazione o trasformazione della materia non è che una metafora per la trasformazione dell'uomo, e la trasformazione dell'uomo si realizza attraverso l'acquisizione della consapevolezza. Tramite la conoscenza, la trasformazione; tramite l'amore, l'immortalità, dato che l'androginia significa completezza e perfezione, e la perfezione implica l'immortalità.

Nel Tanakh la forma verbale *da'at* (conoscenza) indica sia l'unione sessuale che la scoperta dell'identità spirituale di sé o dell'altro. Nelle numerose occasioni in cui è usato, *da'at* suggerisce una «unità armoniosa di corpo e anima in una gioia trascendente che è il culmine dell'atto in cui i sensi fisici e spirituali si fondono insieme in una stretta unicità... [Da'at] presuppone nell'uno una profonda conoscenza viscerale dell'intima essenza dell'altro, la cui qualità può essere espressa soltanto da un uomo e da una donna che diventano "una sola carne"» (Kaufmann 1992, p. 121). Fin dal principio il rapporto sessuale archetipico fra Adamo ed Eva viene visto in questa luce (Gn 4:1; 4:25): e lo stesso vale per Caino e sua moglie (4:17), per Elcana e sua moglie Anna (I Sam 1:19). ecc.

I testi ebraici, sia canonici che esoterici, insistono spesso sugli aspetti complementari delle modalità percettive maschili e femminili. Il Talmud rileva infatti che l'uomo rappresenta la sapienza (*hokhmà*) e la donna rappresenta l'intelligenza (*binà*) (*bNiddà* 45b). Lo *Zohar* afferma che luce e tenebre sono i due aspetti della stessa sapienza trascendente e che, poiché «non c'è giorno senza notte né notte senza giorno, i due non possono essere separati» (*Zohar* I. 46a). Dio stesso, infatti, avendo separato la luce dalle tenebre, «unì poi la luce [sapienza maschile] all'oscurità [intelligenza femminile], ma quella luce continuò ad emanare dalla radiosità superna» (Idem). In altre pagine dello stesso *Zohar* è anche detto che «soltanto la Madre superna aveva un nome che riuniva in sé luce e oscurità» (I, 22b).

Un testo di un anonimo cabbalista spagnolo del XIII secolo, *Iggeret ha-qodesh* (lettera sulla santità), chiarisce ancora una volta la valenza iniziatica dell'amore: «Il rapporto sessuale fra l'uomo e la sua donna è cosa santa e pulita quando avviene nel modo giusto... perché il rapporto sessuale corretto si chiama "conoscenza"» (*Iggeret ha-qodesh* 2. tr. it., p. 421). Nello stesso capitolo si sottolineano gli aspetti complementari della sapienza maschile e dell'intelligenza femminile, condizione necessaria all'unione che li metterà in grado di arrivare alla verità trascendente: «Sappi che il maschio è il segreto della sapienza, e la femmina è il segreto dell'intelligenza: e il rapporto sessuale puro è il segreto della conoscenza» (Idem. tr. it. p. 423). Anche Yehudà

Abravanel, riprendendo un'idea cabbalistica ampiamente diffusa, sosteneva – come fa notare Hiram Peri – che l'amore eleva all'apice della sapienza, e arrivava a pensare che è l'amore che sostiene tutte le parti del cosmo, dalla sfera più esterna alla roccia che è dentro la terra (Peri 1972. p.110):

... e siccome niuna cosa non fa unire l'universo con tutte le sue diverse cose se non l'amore, séguita che esso amore è la causa de l'essere del mondo e di tutte le sue cose. (Abravanel 1535, *Dialogo 2*, ed. 1919, p. 165).

La dimensione sacra dell'amore erotico è ribadita più volte nella *Iggeret ha-qodes^h*, dove si afferma che «l'unione sessuale è cosa di grande levatura, quando è come si conviene» (Idem, tr. it. p. 423). Anche il medico italiano Shabbatai Donnolo (913-982) asseriva che era Dio stesso che «con il suo spirito vitale infondeva nell'uomo la scintilla del desiderio per la copula» (Mopsik 1986. p. 46). Un dato interessante da rilevare è che Donnolo faceva questa affermazione nel contesto di una delle prime interpretazioni del *Sefer Yesirà*, «il più antico testo ebraico di pensiero speculativo sistematico» (Scholem 1972, col. 782).

Ancora sul tema del desiderio, Spinoza postulava che il Desiderio - la *Cupiditas*, che è «l'Appetito con coscienza di se stesso» - «... non è altro se non l'essenza stessa dell'uomo» (*Etica W*, «*De affectionibus*» pr. 3 e pr. 9, tr. p. 259), riformulando così un concetto tradizionale ebraico che si trova anche nel Talmud, dove si dice che gli intelletti più elevati tendono ad essere particolarmente appassionati: «Quanto più grande è l'uomo, tanto maggiore è il suo desiderio» (*bSukkà* 52a). Detto in termini più espliciti, con le parole dell'autorità talmudica R. Yishaq ben Shemu'el da Acco (1250-1340): «Colui che non ha desiderato una donna è come una bestia da soma» (Kaufman 1992, p. 113).

A questo punto è necessario segnalare che, contrariamente al masochistico precetto cristiano per cui dobbiamo soffrire in questa «valle di lacrime» per poterci guadagnare l'accesso ad un ipotetico mondo migliore, il Tanakh enfatizza il diritto alla felicità, se non altro perché, come spiegava Spinoza, «il Piacere (*laetitia*) è... la passione per la quale la Mente passa ad una perfezione maggiore» (*Etica*, 111, «*De affectibus*», pr. 11, tr. it. p. 261) Così il Qohelet più volte celebra il godimento, senza possibilità di equivoco (Qohelet 2:24; 5:17-19; 8:15; 9:7-10; 11:7-9), e il Talmud palestinese insegna che la Presenza divina dimora solo in un cuore lieto (*ySukkà* 5:1); e in un altro trattato censura chi si astiene dal godimento dei piaceri e delle gioie di questo mondo (*yQiddushin* 4:12), mentre il Talmud babilonese considera perfino peccato l'eccedere nei digiuni (*bTa'anit* 11a), perché - come fa rilevare Reuven Bulka - «l'ebraismo rifiuta l'idea dell'abnegazione per l'abnegazione» (Bulka 1987. p. 4). In realtà, spiega ancora Bulka, «il piacere, nel contesto ebraico, non è fine a se stesso, ma è un mezzo teso ad un fine... L'esperienza di piacere diventa essa stessa un atto religioso, sia che si tratti di piacere intellettuale, alimentare o sensoriale. Poiché il piacere è così essenziale all'affermazione della fede, l'ebraismo incorpora l'esperienza del piacere nel suo contesto normativo. Alla corretta esperienza del piacere è dedicata la massima cura, soprattutto attraverso la regolamentazione della vita ebraica... La massima ebraica fondamentale sul piacere potrebbe essere formulata così: Godi la vita, trova e dai senso ad ogni aspetto e condizione della vita secondo gli insegnamenti assertori di vita che ti dà la Torà, e

sperimenterai la sensazione di essere *appagato*), (Idem, pp. 162-63. 168).

Rispetto alla felicità coniugale, Isaia ben Mali da Trani, il talmudista del XIII secolo, ammetteva anche che «la ricerca del piacere è di per sé un motivo legittimo per i rapporti coniugali» (*Tosafot Rid. Yevamot* 12b), e Leone Ebreo specificava che lo scopo dell'amore non è il possesso, ma «la dilettezione de l'amante ne l'acquistata bellezza de l'amato» (Abravanel 1535. *Dialogo* 3, ed. 1919, p. 369).

Uno degli aspetti più importanti di questa visione affermatrice del piacere è il riconoscimento non soltanto della legittimità del desiderio sessuale nelle donne, ma anche del bisogno vitale che il desiderio (*teshuqqà*, un termine usato anche nella Genesi in rapporto al giardino dell'Eden) sia reciproco. Lo *Zohar* spiega infatti che «il desiderio della femmina per il maschio sorge soltanto quando un certo spirito entra in lei e le sue acque salgono ad incontrare quelle del maschio» (*Zohar* I. 60b).

Milka Ventura osserva che «la Cabbalà ha descritto l'incontro di maschile e femminile utilizzando un'immagine che si ritrova in molti midrashim: quella delle acque che salgono (*Pirqé de Rabbi Eliezer*, 36; *Avot de Rabbi Natan*. 20; *Bereshit Rabbà*, passim)» (Ventura 1996, p. 1331. Quando le acque femminili (*mayyin nuqvin*) incontrano le acque maschili (*mayyin dukhrin*) si ottiene l'unione perfetta» (*Zohar* I, 60b). In effetti lo *Zohar* sottolinea poi che «il reciproco balzarsi incontro delle acque dal principio femminile al principio maschile produce un'estasi perfetta» (Idem 153b). Inoltre – come fa notare Lawrence Fine – secondo la Cabbalà luriana resistenza armonica dei «mondi» dipende dall'unione di questi due *parsufim*: «Le "acque femminili" agiscono come "sostanze chimiche" spirituali che provocano, anche se solo temporaneamente, lo *ziwwug*, ossia l'armonia fra il maschile e il femminile all'interno dell'essenza divina» (Fine 1988, p. 70).

Il fatto che nella relazione coniugale si debba assicurare alla moglie non soltanto il benessere, ma anche il piacere è ribadito più volte nella Torà, che – per non citare che un versetto – ingiunge all'uomo di «far gioire la donna che ha sposato» (Dt 24:5). Lo stesso precetto è ripetuto nel Talmud (*bPesahim* 72) che condanna anche duramente un rapporto frettoloso e trascurato (*bGittin* 70a). Sulla stessa linea Yisshaq Aboab, talmudista e predicatore del XIV secolo, esorta il marito a «preoccuparsi di appagare il desiderio di sua moglie» (Aboab 1514. pt. (i)).

Uno dei testi più espliciti e dettagliati sul tema è la già citata *Lettera sulla santità*, dove, soprattutto nell'ultimo capitolo, lo sposo è spronato a rispettare amorevolmente i sentimenti e gli umori della sua sposa. Egli deve infatti suscitare con dolcezza il desiderio della sua compagna: «Quando ti accingi all'atto sessuale, devi cominciare col parlarle in un modo che attiri il suo cuore verso di te, la rassereni e la metta di buon umore. Così le volte menti saranno legate l'una all'altra e le tue intenzioni saranno legate alle sue. Parla con parole che suscitino desiderio, amore, voluttà e passione... agisci in modo da scaldarle il cuore con parole toccanti e seducenti... Quando sei pronto per l'unione sessuale, guarda che l'intenzione di tua moglie sia concorde con la tua. Non affrettarti ad eccitarla finché non sia disponibile» (*Iggeret ha-qodesh*. tr. it. pp. 441-442).

L'autore della *Lettera sulla santità* raccomanda al marito di non forzare lo stato d'animo della

moglie: «Un uomo non dovrebbe mai imporsi alla moglie, né usarle violenza» (tr. it. p. 442) – una regola di condotta che anche il Talmud raccomanda (*b'Eruvin 100b*). Boyarin dice giustamente che la «legge talmudica è forse il primo sistema giuridico o morale che riconosca che quando un marito prende con la forza la moglie commette uno stupro, puro e semplice, e condannabile e detestabile come ogni altro stupro» (Boyarin 1995. p. 114). Ne segue anche che «non è opportuno» che un uomo possieda «una donna mentre questa dorme, perché così non potrebbe esserci mutuo accordo, e il pensiero di lei non sarebbe concorde con quello di lui. È molto meglio, come si è detto, svegliarla con parole che la rasserenino e le ispirino desiderio» (*Iggeret ha-qodesh* it. p. 442).

Il Talmud di fatto anticipa l'attuale preoccupazione per l'orgasmo femminile, come si capisce dal consiglio che anche la *Lettera* ripete, parafrasando un precedente detto talmudico: «Sii calmo quando ti introduci per la via dell'amore, e fa' che ella fecondi per prima» (Idem pp. 442-443. *bNiddà 71a*).

Il carattere luminoso – e quindi iniziatico – dell'amplesso sessuale è ribadito più volte nello *Zohar*, dove il seme dell'amore è equiparato alla luce (*Zohar II, 167a*). Mopsik osserva che l'identità fra il seme e la luce si trova anche nel commentario alla liturgia quotidiana di 'Azri'el di Gerona (Mopsik 1986. p. 86). Negli scritti alchemici si ritrova la stessa analogia: Khunrath chiama infatti il seme dell'adepto «succo solare» nella didascalia della tavola «L'Ermafrodito», che illustra il suo *Amphitheatrum Sapientiae* (1609) (fig. 9).

Una delle correnti principali di pensiero cabbalistico sottolinea tre assunti di pari fondamentale importanza. Il primo afferma che l'amplesso sessuale eleva l'uomo e la donna allo stato di divinità. La loro unione carnale possiede quindi un potere teurgico, poiché è un riflesso dell'unità divina, una *imitatio Dei*. Inoltre, secondo quanto si legge nella *Lettera sulla santità*, già ampiamente citata, il rapporto sessuale è un riflesso dell'unione mistica fra Tif'eret – simbolo dello sposo nel mondo celeste – e la Shekhinà – simbolo della sposa – e i rapporti coniugali in questo mondo contribuiscono al compimento dell'unione (*ziwvug haqadosh*) nel mondo divino. Il procedimento con cui si arriva a questa idea è quello della gematria (una tecnica ermeneutica tradizionale basata sull'attribuzione di un valore numerico ad ogni lettera dell'alfabeto ebraico), dato che la somma dei valori numerici delle lettere che compongono il termine *ehad* (unità) e *ahavà* (amore) è la stessa, 13 ('HD 1+8+4=13; 'HBH 1+5+2+5=13), il che significa che fare l'amore equivale a diventare una unità. Ancora più precisamente, con le parole del cabbalista del XVI secolo Me'ir ibn Gabbai, «quando un uomo e una donna si uniscono veramente, tutto è un solo corpo e il cosmo gioisce perché diventa un solo corpo completo» (ibn Gabbai 1567. 122b) – che è poi una riformulazione del precetto della Torà che impone: «L'uomo si unirà alla sua donna, ed essi saranno una sola carne» (Gn 2:24). Infine, nel manoscritto *Or hasekhel* (luce dell'intelletto), troviamo un passo che non soltanto ribadisce l'unità degli amanti, ma anche la natura sacra del rapporto coniugale: «Il Nome [di Dio] è composto da due parti, perché vi sono due parti dell'amore [divise fra i] due amanti, e (le parti dell'amore diventano una sola [entità] quando l'amore è messo in atto. L'amore intellettuale divino e l'amore intellettuale umano sono congiunti, essendo uno solo» (cit. in Idei 1986a, p. 201. tr. it. p. 15).

La convinzione che le azioni umane avessero influenza sulle Sefirot fu sviluppata da Yosef Caro, l'eminente talmudista e cabbalista di Safed, che nel suo *Maggid mesharim* affermava: «Quando l'uomo adempie un comandamento, attrae vitalità ed esercita un influsso sulle Sefirot» (Mopsik 1988, p. 118). L'idea di una solidarietà ed interdipendenza fra Dio e l'uomo riaffiora anche nel *qiddush* (santificazione) del Sabato su un calice di vino, che eleva l'uomo alla condizione di partner di Dio.

Nella letteratura ebraica tradizionale, l'atto carnale di consumazione dell'amore non è mai visto in una luce dispregiativa. Il termine cristiano «peccato originale» non esiste in ebraico: soltanto nel XIII secolo fu coniato un termine corrispondente, in conseguenza delle controversie teologiche del tempo fra ebrei e cristiani. Infatti la Halakhà (corpus normativo ebraico) tratta ampiamente tutti gli aspetti della vita sessuale e considera le proprie direttive sull'argomento allo stesso livello della Torà, secondo l'adagio rabbinico «anche questo è Torà e si deve imparare» (*bBerakhot* 62a).

A questo proposito Daniel Boyarin osserva che «secondo i Maestri, non c'è stata alcuna Caduta nella sessualità, nel giardino dell'Eden. Nella lettura rabbinica Adamo ed Eva avevano avuto rapporti sessuali fin dal principio e la loro relazione non era in alcun modo connessa al serpente, al "frutto proibito", o ad una Caduta o all'espulsione dallo stesso Paradiso dell'Innocenza» (Boyarin 1993, p. 83). E ancora: «Per i Maestri la sessualità appartiene alla condizione originaria dell'umanità creata (e non caduta). L'umanità non è decaduta da uno stato metafisico, né c'è alcuna Caduta nella sessualità nel giudaismo rabbinico». In effetti «la rinuncia sessuale non era ammessa dai Maestri: ci si aspettava che ognuno si sposasse, facesse sesso, avesse dei figli; e quelli che si rifiutavano venivano iperbolicamente bollati come assassini e bestemmiatori (*Tosefta*, *Yevamot* 8:7 e *bYevamot* 63b)» (Idem, pp. 45, 35).

Robert Gordis parla anch'egli di questo fondamentale valore ebraico, scrivendo che «il giudaismo rabbinico era consapevole del ruolo centrale del sesso nella civiltà: "Se non fosse per l'istinto sessuale [letteralmente, l'istinto cattivo, *yesser ha-ra'*], nessuno si costruirebbe una casa. o sposerebbe una donna o s'impegnerebbe in una attività" (*Bere'shit Rabbà* 9,7; *Qohelet Rabbà* 3:11; *Midrash Tehillim* Sal 9)». E inoltre «il ruolo del sesso nello stimolare gli uomini all'attività e quindi nel favorire il progresso si riflette in un'altra espressione rabbinica, "il lievito nell'impasto", che come l'altra e più comune, "l'istinto cattivo", è a volte usata semplicemente per designare le inclinazioni sessuali degli uomini (*bBerakhot* 17a1)» (Gordis 1978, p. 106).

Freud riecheggia la sapienza tradizionale ebraica, quando afferma che «l'istinto sessuale... diventa la fonte... delle più nobili conquiste culturali, ottenute mediante una sublimazione sempre maggiore delle sue componenti istintuali» (Freud 1912, p. 190; *Opere* 6, cfr. ed. Newton, p. 450); e aggiunge che «la luce gettata dalla psicologia sull'evoluzione della nostra civiltà ci ha dimostrato che essa si è sviluppata soprattutto a spese delle pulsioni sessuali, e che queste devono essere represses, limitate, trasformate e dirette verso scopi più alti, affinché possano essere eretti gli edifici mentali della civiltà» (Freud 1910, p. 215; *Opere* 6, cfr. ed. Newton, p. 423).

Il secondo tema basilare della Cabbalà mette in rilievo l'importanza di realizzare un rapporto armonioso fra due principi opposti, la cui esistenza separata è essenziale per il

benessere dell'intero universo. L'unione dei principi maschile e femminile non è mai vista come qualcosa che comporta l'estinzione delle caratteristiche individuali, ma, al contrario, come una fusione che consente il reciproco arricchimento e come l'insorgere di una nuova coscienza della propria androginia psichica.

L'ultimo precetto, il più importante, riguarda l'intuizione della struttura fondamentale androgina della psiche di cui si è già parlato nel capitolo V. Se l'uomo e la donna sono creati ad immagine di Dio (Gn 1:27), questo può soltanto voler dire che la divinità possiede entrambi gli attributi, il maschile e il femminile.

Soffermandosi sul significato della prima lettera (*nun*) del termine ebraico per la femmina (*neqevà*), il cabbalista del XIII secolo Asher ben David osserva, nel suo trattato *Perush Ma'asé Bere'shit*, che la forma della *nun* somiglia al profilo di una donna seduta e questo significa che il pensiero divino non è perfetto fino a che il femminile non ne fa parte. Un motivo ricorrente negli scritti della tradizione ebraica è che un uomo solo sia una «persona incompleta», la «metà della perfezione». Nel *Sefer ha-Bahir* (frammento 86) è detto perfino che il Messia (chiamato qui con uno dei suoi nomi simbolici, *yinnon* – derivato da una radice ebraica (*nun*) dal significato di «emanare» – secondo il trattato *Sanhedrin* 98b del Talmud Babilonese) sorgerà dall'unione del maschile e del femminile. La letteratura esoterica ebraica, tuttavia, identifica il Messia (*mashiah*) con la Shekhinà, attraverso la gematria, dato che la somma dei valori numerici delle lettere che compongono le due parole è la stessa (7, risultato di *mashiah*=358=16=7; *Shekhinà*=385=16=7).

Nello *Zohar* si dice che l'anima di ognuno sia composta di tre elementi: il primo è femminile – *neshamà* – e rappresenta la Sefirà *Binà*; il secondo è maschile – *ruah* – e corrisponde alla Sefirà *Tif'eret* il terzo – *nefesh* – simboleggia la decima *sefirà* nel suo aspetto di *Malkhut* (regno) della *Kenesset Yġra'el*, l'assemblea della comunità d'Israele (vedi il prossimo capitolo per un discorso più ampio su queste tre Sefirot). Una simile tripartizione della psiche, basata sulla androginia psichica del genere umano, prefigura le categorie junghiane di *anima*, *animus* e *persona* – dove l'ultima è l'elemento mediatore tra l'io e il mondo esterno,

VII

La dimensione alchemica dell'albero sefirotico

I concetti di cui si è trattato nel capitolo VI trovano una esemplare raffigurazione nelle Sefirot e nell'albero sefirotico, la cui prima formulazione, perfezionata poi nell'arco di due secoli, risale al primo testo cabbalistico conosciuto, il *Sefer ha-Bahir* (il libro fulgido). La singola Sefirà è solitamente rappresentata come un cerchio ed è sempre parte di un insieme di dieci elementi strutturati nell'albero sefirotico. Di fatto le Sefirot sono «le potenze che costituiscono la divinità attiva», attraverso le quali «essa acquisisce la sua faccia nascosta. *anpin penimà*, (Scholem 1962, p. 39). Ogni Sefirà è emanazione dell'*En sof* (letteralmente, l'infinito) che, a sua volta, è l'espressione trascendente della «radice di tutte le radici» (fig. 27). Le Sefirot, collettivamente, rappresentano dunque i dieci aspetti e gradi dell'*En sof* (fig. 28): formano insieme un mondo di luce e sono concepite come una unità dinamica. Il ritmo di sviluppo delle Sefirot rispecchia quello del processo creativo.

Stabilendo un'intima corrispondenza fra il significato allegorico dei metalli e la valenza spirituale delle Sefirot, l'ignoto autore del già menzionato trattato alchemico *Esh mesaref* ci fornisce anche un pregevole compendio poetico sulla dimensione trascendente delle dottrine alchemiche. Per farlo si serve di due strumenti: la gematria e i «quadrati magici» prediletti dagli alchimisti profani, dove i numeri nelle colonne, da destra a sinistra, dall'alto al basso e da un angolo all'altro sono collocati in modo tale da dare sempre la stessa somma.

I paralleli tracciati fra i metalli e le Sefirot nel *Esh mesaref* offrono una preziosa possibilità di penetrazione nella logica mistica che sostiene queste associazioni. L'autore della *Kabbala denudata...* spiega: «Le Sefirot che sono nell'*Ardui* [Emanazione, il più alto dei mondi della Cabbalà] sono anche *As'yyà* [Azione, il mondo più basso della Cabbalà], sì, perfino in quel regno che è comunemente chiamato Minerale, sebbene sul piano supremo la loro eccellenza sia sempre maggiore. Perciò il posto di *Keter* è qui [nel regno minerale] occupato dalla Radice metallica, che ha una natura occulta, avvolta in una grande oscurità, ed in cui tutti i metalli hanno origine. Allo stesso modo la natura di *Keter* è occulta e da essa emanano tutte le altre Sefirot. Il piombo occupa il posto di *Hokhmà*, e come *Hokhmà* è adiacente a *Keter*, così il piombo deriva immediatamente dalla radice metallica ed è chiamato con una enigmatica similitudine padre delle nature susseguenti'. Lo stagno occupa il posto di *Binà*, dimostrando l'età attempata con il suo grigiore e ispirando severità e rigore nel giudizio con il suo crepitio. L'argento è collocato da tutti i Maestri della Cabbalà sotto la classe di *Hesed*, a causa del suo colore e dell'uso che se ne fa.

Fino a qui le nature bianche. Passiamo ora alle rosse.

L'oro, secondo l'opinione dominante fra i cabbalisti, è messo in connessione con *Gevurà*. Giobbe 37:22 collega l'oro al Nord, non solo per il suo colore, ma anche per il calore e lo zolfo. Il ferro è riferito a *Tif'eret*, perché esso è come un "guerriero", secondo Es 15:3, e prende il nome di *Ze'ir anpin* [l'Impaziente) per la sua facilità all'ira, secondo l'ultimo versetto del Salmo 2. *Nesah e limi*, le due parti mediane del corpo e i due contenitori seminali, sono i luoghi del bronzo, di natura

androgina: anche le due colonne del Tempio di Salomone, correlate a queste due modalità, erano infatti di bronzo, secondo I Re 7:15. *Yesod* è il mercurio (*argentum vivum*), perché esso è tipicamente chiamato "vivo", e quest'acqua viva è il fondamento di tutta la natura e dell'arte metallica. Ma, per molte ragioni, è a *Malkut* che si attribuisce la vera medicina dei metalli: poiché essa rappresenta entrambe le nature restanti, nella metamorfosi di oro e argento, destra e sinistra, giudizio e misericordia... Si può anche dire che le tre [Sefirot] superiori sono le tre fonti delle cose metalliche: *Keter* per l'acqua densa (*aqua crassa*), *Hokhmà* per il sale, *Binà* per lo zolfo, per i motivi ben noti. E, similmente, le sette [Sefirot] inferiori rappresentano sette metalli: *Gedullà e Ge-vurà* l'argento e l'oro, *Tif'eret* il ferro, *Nesah e Hod* lo stagno e il rame, *Yesod* il piombo, e *Malkhut* sarà la Femmina Metallica e la Luna dei saggi, e il campo in cui dovranno essere gettati i semi dei minerali segreti, cioè l'Acqua d'oro, così chiamata in Gn 36:39 [*mé zahav*]. Ma sappi, figlio mio, che in queste cose sono celati segreti tali che nessuna lingua umana può pronunciare. Perciò *io non trasgredirò più con la mia lingua, ma terrò la mia bocca serrata, dal Salmo 39:2*» (Rosenroth 1677-78, pp. 117-118).

I quadrati magici (e la gematria) stabiliscono anche altre equivalenze; così l'oro (*zahav*) è rappresentato da un quadrato magico (idem, p. 305. fig. 29) che dà in qualsiasi colonna la somma di 216, equivalente al valore numerico del «nostro splendido leone (*aryé*), 14 volte, che è il valore numerico dell'oro (*zahav*)[(Z)7+(H)5+(V/B)2 = 14]. Calcola e diventa ricco» (Idem). Il quadrato magico per il mercurio, chiamato qui Acqua d'oro (*mé zahav*) (idem, p. 443, fig. 30) è uno dei più grandi, come si conviene alla complessa equivalenza del suo valore numerico (260), a cui si arriva attraverso complicate operazioni: «Perché quest'acqua non sgorga dalla terra, né si può estrarla dalle miniere, ma si produce e si perfeziona con un grande lavoro e con molta diligenza. La sposa è chiamata Acqua d'oro (*mé zahav*), o quell'acqua che emana oro. Se l'artista si fida con lei, genererà una figlia che sarà l'acqua del bagno reale... È questo il posto di un altro epiteto, Dio vivente (*Elohim Hayyim*), come se si chiamasse "oro vivo", perché Elohim e l'oro indicano la stessa misura. Ma quest'acqua è chiamata così perché è la madre e il principio dell'oro vivo; Perché tutti gli altri tipi di oro sono destinati a perire, soltanto questo fa eccezione. E non sbaglierete se gli attribuirete un altro epiteto, perché può essere chiamata fonte d'acqua viva (*meqor mayim hayyim*). Perché grazie a questa fonte il Re rivive e può dare vita a tutti i metalli e le cose viventi. La *camea* di quest'acqua è davvero meravigliosa e mostra parimente il numero *hay* [18], vivo. nelle 18 volte che la stessa somma [ricorre] in un quadrato di 64 numeri, che è la somma del nome Acqua d'oro (*mé zahav*), in infinite variazioni. (Idem, pp. 442-43).

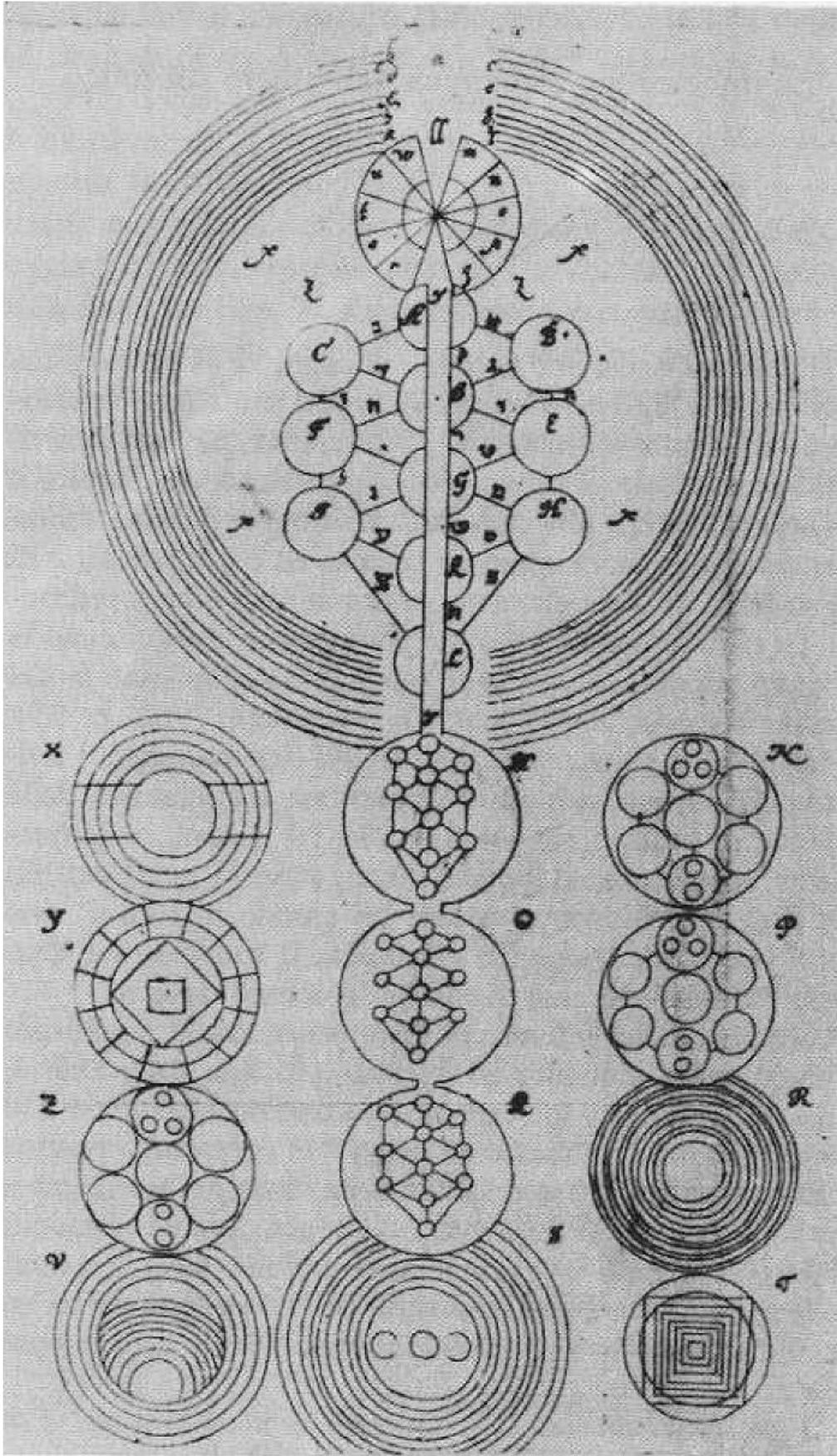


Figura 27

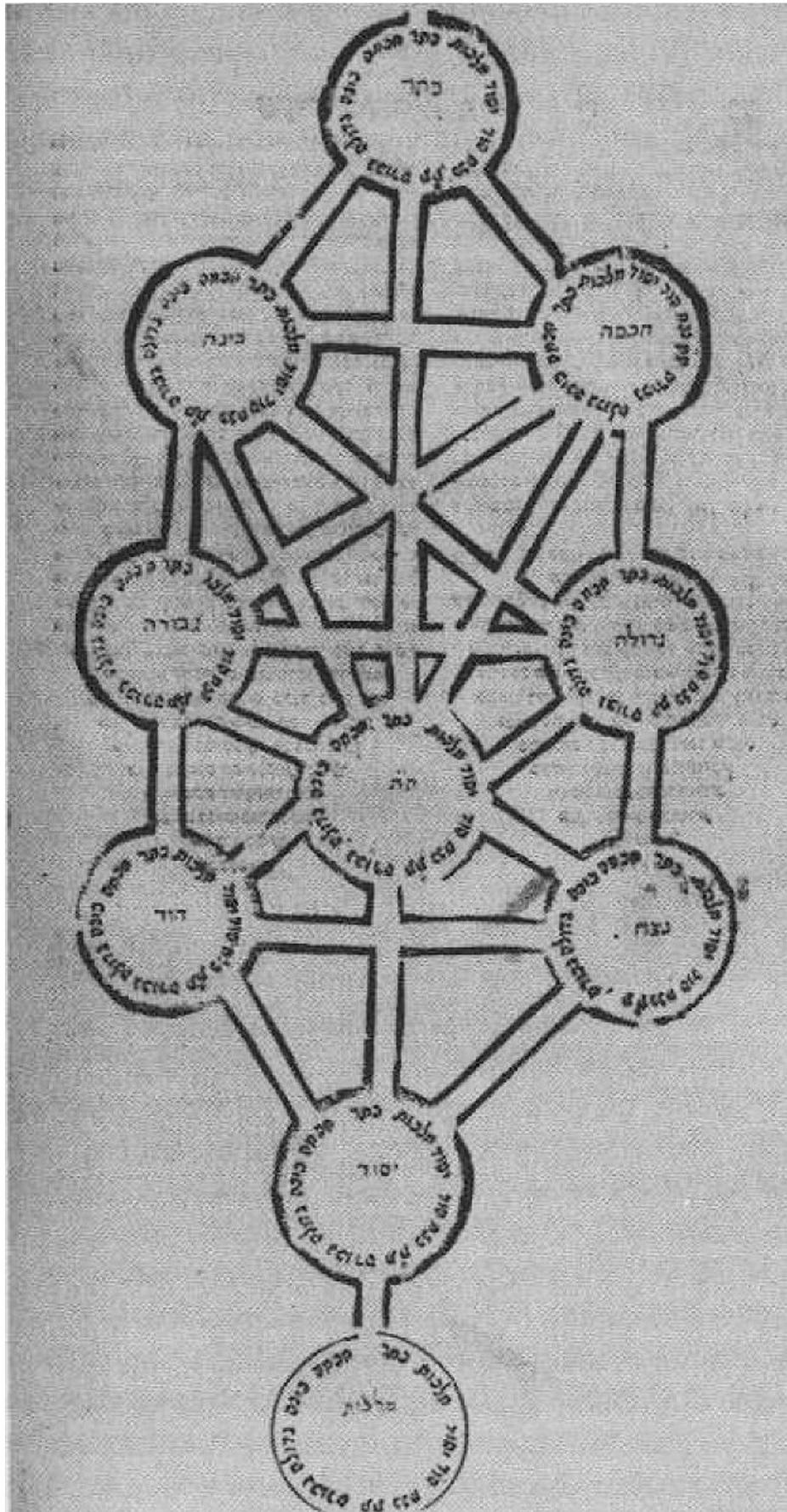


Figura 28

305

ו ו

fit ternarius, vel novenarius, vel senarius, & iterum 3.9.6. & sic porro, de quibus multa tibi possem revelare. Adscribo autem exemplum, cujus summa repræsentat numerum 216. אר"ה Leonis hujus nostri admirandi 14 vicibus, qui est numerus nominis אהר"ב aurum.

א	ס	ה	סו	סט	א
ב	כ	ג	נ	טו	נט
ו	כז	ל	כט	מ	מז
ד	לג	מ	מא	לג	כה
מט	נו	יט	יז	נא	כג
עא	ט	סה	ז	ג	סא

Computa & dicesce! Aesch mezareph cap. 2.

ו Hic. De hac particula videatur Sohar Schophetim 132. c. 527.

א Compar. Vid. Sohar Mischpatim f. 45. c. 180. De animabus maris & foeminæ simul prodeuntibus & deinde separatim Tafria in pr. f. 15. Et Vajelech in pr. f. 138. c. 550.

א Copula maritalis. Item Tempus pubertatis, in quo congressus fieri potest. Ubi notandum in genere, quod אהר"ב seu status pubertatis dependeat à Cerebris, quæ sunt Chochmah cum sequentibus. Etz Chajim. Tract. Ozaroth Chajim. Sect. Olam Ha-Akudim. Vid. Titulos אהר"ב n. 2. & אהר"ב item אהר"ב. Vid. Sohar Lechlecha 82. c. 245. seq. Vajeschebh 105. c. 419. Vajiggasch 114. c. 458. Vajechi 45. c. 180. Mischpatim 46. c. 182. Jethro 40. c. 159. & Zav. 15. c. 57.

א Comestator & potator, Deuter. 21, 20. Pertinent ad Corticem Nogah. Ser Sahabh.

א Catena: compedes. Explicatur è loco Ijobh 36, 8. ubi verba hæc: אהר"ב אהר"ב אהר"ב Et si vincti in compedibus,

Figura 29

י

443

dicatur מקור מים חיים, Scaturigo aquarum viventium: Ab his enim aquis vivificatur Rex, ut Vitā tribuere possit omnibus tam metallis, quam viventibus. Kamea hujus Aquæ plane mirabilis est, & exhibet juxta numerum ה', vivi decies octies eandem summam in quadrato 64. numerorum, quæ est summa Nominis מ' זר' Aquæ auri; in infinitum variabilem hoc modo:

ה	נה	נט	ה	ד	סב	סג	א
מט	טו	יד	נב	נג	יא	י	נו
מא	כג	כב	מד	מה	יט	יח	מח
לב	לד	לה	כט	כה	לח	לט	כה
ס	כו	כו	לו	לו	ל	לא	לג
יז	מז	מו	כ	כא	מג	מב	כה
ט	נה	נד	יב	יג	נא	נ	טז
סד	כ	ג	סא	ס	ז	ז	טז

Ubi habes summam 260. ab imo ad summum, à dextra ad finistram & per diagonium. Cujus numerus minor est 8. numerus Jesod; sicut & radix totius quadrati est 8. Symbolum Summæ primæ 260. est ס recessit, quia progrediendo, Summa semper retrocedit in variationibus: v. g. si incipias à 2. Summa erit 268, qui resolvitur in 7. Incipiendo à 3, Summa erit 276, qui resolvitur in 6. & sic porro. Nam sic quoque crescente numero purificationum, decrescit pondus aquæ tuæ. Aesch. Mezareph c. 7.

יעקב *Jaacob*. Est Tiphereth. Sed magna est differentia inter Jaacob & Israël: Nam Israël certè denotat Tiphereth; sed יעקב defectivè ad sensum יעקב calcanei refertur ad Malchuth: ut docet Sohar Sect. Balak ad Num. 24, 10. Item Sect. Vajiggasch ad Genes. 45, 27. Sed cum plenè scribitur cum י; cum

Figura 30

Prima di passare a parlare dell'Albero sefirotico, dobbiamo menzionare altri due elementi. Il ferro (*parzela* in aramaico), il cui valore numerico è 65 nel quadrato magico che lo rappresenta (Idem. p. 684. fig. 31), è detto «quel maschio e sposo senza il quale la vergine non può essere fecondata. Questo è il Sole dei saggi, senza il quale la Luna sarebbe perennemente nelle tenebre» (Idem, p. 2071. D'altro canto, il quadrato magico dello stagno (*bedil* o *qassitra*) ha un valore numerico di 34 (Idem. p. 677, fig. 32), che è lo stesso di quello del povero (*dal*), per indicare «l'inconsistenza e lo scarso valore di questo metallo» (Idem, pp. 676-77).

Se studiamo più attentamente le Sefirot e la loro organizzazione nell'albero sefirotico (fig. 33), ci accorgiamo che l'autore del *Esh mesaref aveva* individuato molte fra le più profonde valenze psicologiche della pletora di simboli a cui ogni Sefirà è associata.

La prima, *Keter* (corona), è collocata sopra le altre (figg. 34, 35, 36) – non soltanto fisicamente – ed è considerata l'emanazione, diretta e autonoma, dell'En Sof. *Keter* viene soprattutto associata con la volontà primordiale, con la suprema luce nascosta e con il non-essere divino, nel senso della sua inconoscibilità. Questa Sefirà costituisce dunque il punto massimo che l'immaginazione può riuscire a cogliere: è la barriera insormontabile fra il Dio nascosto e la sua manifestazione.

La seconda Sefirà, *Hokhmà* (sapienza), indica il Principio – compreso il principio del pensiero. In quanto principio attivo maschile, essa è il seme cosmico, chiamato anche Padre dell'Alto, a cui spetta di fecondare la Madre dell'Alto, o Shekhinà superiore, che costituisce la terza Sefirà. *Binà* (intelligenza e comprensione), vista come l'utero primordiale, l'energia demiurgica che dà origine ad ogni manifestazione di vita in cielo e in terra. *Binà* rappresenta anche l'intendimento e la voce interiore, e questa associazione del principio femminile con l'intelletto e con la voce profonda dell'io attesta l'importanza del ruolo attribuito alla donna dalla Cabalà. Le prime tre Sefirot formano un insieme che è conosciuto come il «padre di saggezza».

minerâ commixta. Per lanceam Pinchasi autem vis ferri, in materiam agens pro expurgandis sordibus; quo ferro non tantum enecatur masculinum illud, sed & ipsa fœmina tandem mortificatur: ut hîc non incommodè applicari possent miracula Pinchasi. Vide Targum h.l. Ferri enim natura mirabilis est, quod & Camea ejus docet, quæ talis est:

א	כ	ז	כ	ג
ד	יב	כה	ה	טו
יו	ה	יג	כא	ט
י	יח	א	יד	כב
כג	ו	יט	ב	טז

Ubi quinariis ה, & quadratum ejus כה, naturam fœmininam denotant, quæ per hoc metallum corrigitur. *Æsch-Mezareph* c. 3.

בשושנים רועה *Pascens inter Lilia*; in Tik. refertur ad Tiphereth, qui inter duo Hehin pascit. Pard, vid. Soh. Trumah 60, 239. Pinchas 117, 466,

רחובות *Latitudines*: refertur ad Binah, quia inibi rerum omnium dilatatio est: Illa enim est hæreditas coarctatoribus carens, vid. נהלה Conf. Pr. 5, 16. ubi intelligitur emanatio Sefhirarum, vid. Soh. Toledoth. Pard.

2. In Schaare Orah Tr. 8. post יובל huc pertinent sequentia: Binah vocatur

רחובות הגדר *Dilatationes fluminis*, quia est locus, qui oppressoribus non subjectus est, & ubi nemo est qui adversetur, & impediatur beneficia. Quicumque igitur hoc in mundo hîc plantari meretur, illius fructus & folia non corrumpuntur, juxta Psal. 1, 3. Jirm. 17, 8. Hic enim locus superior est 70. Principibus; hinc Latitudinis nomine gaudet; Conf. 2. Schm. 22, 20. Hæcibi & sequitur רחובות.

Figura 31

קס קצ קר

67

ד	י	טו	א
ט	ז	ו	ב
ה	א	י	ה
טו	ב	ג	יג

Numerus ex omni latere resultans est 67 tenuitatem & vilicatem hujus metalli in operationibus metallicis representans. *Æsch-Mezareph c. 4.*

קץ *Finis.* Inter Cortices sic vocatur Samaël, Gen. 6, 13. ab exterminio. Sed in Sanctitate hoc nomen refertur ad Jesod. Pard. Vid. Soh. Breschith 41, 162. Toledoth 82. Vajera 73.86. Vajiggasch 115. Vajechi 124. Bo 15, 58.60. Tezavveh 80, 317.

קצ *Extremities.* Vid. מִבְּיַד יְהוָה קצות.

קר *Appropinquo*, vocatur Schechinah, quia in ea conveniunt & connectuntur & uniuntur omnes Sefhiroth: unde etiam dicitur אגודה *Fasciculus.* Item quia ipsa adducitur & fit oblatio gradus Tiphereth, & uniuntur; ubi simul perfectissime uniuntur omnes Sefhiroth. Pard. vid. Soh. Breschith 17. Vajera 66. Vajeze 87. Vajiggasch 114. Væra in f. Mischpatim 53, 210. Pekude 102, 107. 122. Vajikra l. 2. Achare 33.

קרוב *Propinquus*, vocatur Jesod; quia vicinus est Schechinæ, & *melior, quam frater è longinquo*, qui est Tiphereth Pr. 27, 10. Pard.

קרר *Glacies terribilis* Jeches. 1, 22. est Schechinah, quasi diceretur congelatio judicialis facta ab Illo, qui dicitur *Terribilis*, nempe Tiphereth. Tikk. Eodem autem respiciunt קרר *glacies, frigus*, & חרק *stridor*; cum hac tamen differentiâ, quod חרק iudicium revera designet, Thr. 2, 16. Sed קרר ob albedinem ad miserationem tendat; estque notio infima gradus Malchuth. Pard.

Qqqq

קרית

Figura 32

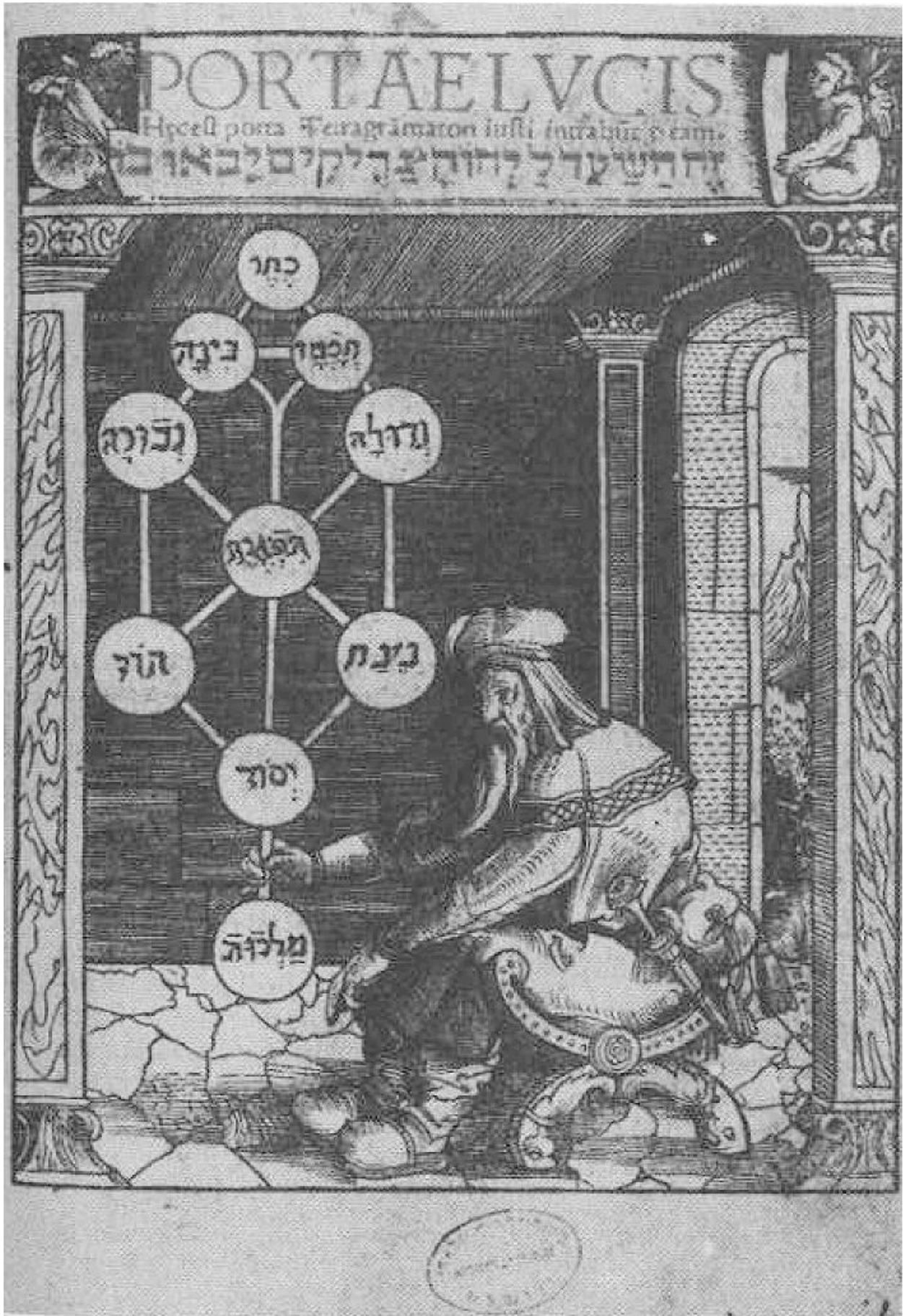


Figura 33

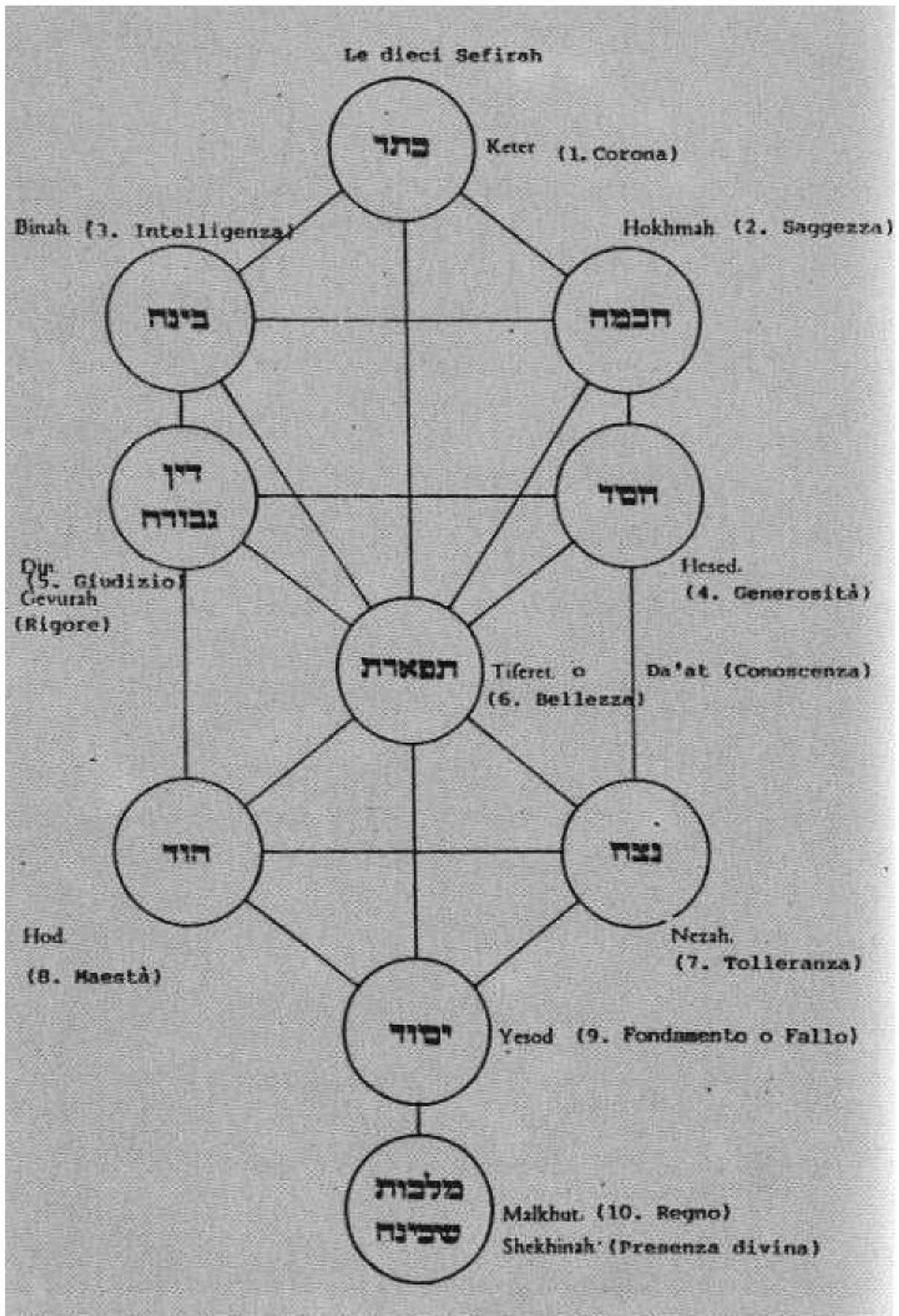


Figura 34

Le altre sette Sefirot nascono dallo *hieros gamos* (matrimonio sacro) fra *Hokhmà* (sapienza uranica) e Binà (intelligenza ctonia). La prima di queste è la quarta Sefirà. *Hesed* (clemenza) o *Gedullà* (amore), che rappresenta il flusso della benevolenza e della benedizione divina ed illumina le regioni più basse come una sfolgorante luce d'amore. *Hesed* è bilanciata dalla quinta Sefirà, *Din* (giudizio) o *Gevurà* (rigore), la quale attenua la luce abbagliante che essa emana. *Hesed* e *fin* raffigurano il potere complementare delle polarità amore/giudizio e clemenza/rigore e, per estensione, di tutte le altre polarità.

La sesta Sefirà, detta *Tiferet* (bellezza) o *Da'at* (conoscenza), è il principio armonizzatore dell'Albero sefirotico in generale, e di *Hesed* e *Din* in particolare. L'energia di *Tiferei* promuove un equilibrio dinamico. Armonia è un altro termine usato per definire il rapporto d'amore, ed è proprio questa Sefirà che consente di mettere in luce la catena di associazioni che legano la Bellezza (la cui espressione antropomorfa è la Donna), la conoscenza e l'amplesso sessuale.

La settima e la ottava delle Sefirot, *Nesah* (tolleranza) e *Hod* (maestà), si bilanciano anch'esse a vicenda. *Nesah* proclama che la divinità è compassionevole e insita nell'essere umano, mentre *Hod* ne afferma la maestà e di conseguenza il distacco dagli eventi terreni. La nona Sefirà e la decima, *Yesod* (fondamento) e *Malkhut* (regno) o *Shekhinà* (l'aspetto immanente della Presenza divina) sono i due termini della polarità archetipica: *Yesod* rappresenta il principio maschile: è il «fondamento», il fallo, la potenza da cui si genera ogni forma di vita, mentre la *Shekhinà* si identifica con il lato femminile e ricettivo della divinità.

Inoltre, in connessione con la terza Sefirà, *Bina*, che rappresenta la Madre dell'Alto, la *Shekhinà* impersona la Figlia (di *Tiferet*, la Sposa (di *Yesod*) e la Madre inferiore. «Inferiore» qui non costituisce un giudizio di valore, ma indica piuttosto che l'ultima Sefirà è la base, o la radice, dell'Albero sefirotico. È significativo che la *Shekhinà*, Principessa o Regina, implichi l'Albero della conoscenza, cioè la conoscenza ctonia, dato che essa rappresenta la Terra, il Grande Mare, la Luna e le Tenebre — cioè, gli aspetti ctoni dell'universo.

L'organizzazione polare delle Sefirot nell'albero sottolinea il fatto fondamentale che i principi femminile e maschile, ripetiamolo, non sono elementi conflittuali, ma complementari della natura umana: il loro rapporto è dialettico ed è basato su una assoluta parità di condizione del maschile e del femminile, e non c'è quindi traccia di rapporti gerarchici, né tanto meno antagonistici. In una sua illuminante analisi del termine ebraico *'ezer kenegdò* — una definizione ebraica tradizionale per il ruolo della donna nel rapporto coniugale — Judith Antonelli rileva che: «Uno dei principali fraintendimenti sul ruolo della donna in rapporto all'uomo è stato creato anche dalla inesatta traduzione di *'ezer kenegdò* (Gn 2:18). Reso comunemente come "aiutante" [o "collaboratrice"], il termine è stato usato per dire che le donne dovevano essere subordinate agli uomini. In realtà, invece, niente poteva essere più lontano dal vero. In altri passi della Bibbia Dio è chiamato *'ezer* per Israel. Certo, Dio non deve essere subordinato al popolo ebraico! *Kenegdò* significa "opposto", o "contro" di lui: "Se egli è degno, ella sarà un aiuto (*'ezer*) per lui: se è indegno, sarà contro di lui (*kenegdò*), per combatterlo" (Rasili: *b'Yet.y nol* 63a). Questa non è certo la prescrizione per una moglie sottomessa! Anzi, conferma la capacità della donna di giudicare equamente la condotta del proprio marito e di trattarlo di conseguenza» (Antonella

1995, pp. 6-7).

L'aspetto egualitario e complementare del rapporto fra i sessi si riflette anche nell'Albero sefirotico, dove *Binà*, l'utero primordiale, può dispiegare le sue proprietà soltanto se viene fecondata da *Hokhmà*, il Padre dell'Alto; la *Shekhinà*, per poter sviluppare le sue potenzialità, deve essere fecondata da *Tif'eret*, o Bellezza, di cui è al tempo stesso Sposa e Figlia: e, reciprocamente, le Sefirot maschili non possono manifestarsi senza la presenza delle loro controparti femminili.

Le Sefirot femminili che occupano il lato sinistro dell'Albero sefirotico (*rason leqabbal*) trattengono e custodiscono ciò che ricevono dalle Sefirot maschili, le quali sono invece fondamentalmente donatrici e vengono visualizzate sulla colonna di destra (*rason Iehashpia'*). La colonna centrale è costituita dalle Sefirot generate dal mescolarsi di quelle delle colonne di destra e di sinistra. Come nel caso dell'androgino primordiale, le Sefirot centrali non sono la somma di due realtà opposte, ma costituiscono invece una nuova realtà in cui le caratteristiche essenziali delle componenti maschili e femminili coesistono in armonia, integrandosi l'una con l'altra. In altri termini, «sono tutte una sola unità, non separate l'una dall'altra» (*Orni ha teshuvà* 4:3, vedi Shulman 1996, p. 47).

L'Albero sefirotico ha la sua espressione antropomorfa nel corpo umano. Ma l'albero è anche il simbolo dell'androgino: come *aria mundi* che connette cielo e terra, esso è il mediatore fra i principi femminile e maschile (la terra e il cielo), come si può vedere, per esempio, nella illustrazione di una miscellanea quattrocentesca (fig. 35) e nelle tavole successive (figg. 36-42). È naturale, dunque, che le componenti dell'Albero – le Sefirot – posseggano anch'esse aspetti duplici (*da-parsufim*, secondo il cabbalista Avraham ben David) con una prevalenza, a seconda delle circostanze, o della componente femminile (*Binà*, *Din* e *Shekhinà*), o di quella maschile (*Keter*, *Tiferei* e *Yesod*); mentre nelle altre quattro Sefirot i due elementi sembrano coesistere senza una chiara prevalenza dell'uno sull'altro.

Gli scritti cabbalistici forniscono dettagli che non sono mai insignificanti, per cui la configurazione geometrica delle Sefirot e il rapporto fra il quadrato e il cerchio da esso derivato sono molto istruttive. Possiamo prescindere dal fatto che le Sefirot assumono una forma circolare – può trattarsi di una coincidenza. Molto più significativo è che le linee di connessione nell'Albero sefirotico tracciano una serie di quadrati e triangoli (fig. 43). I cabbalisti percepivano l'importanza di questo nesso, ripetutamente evocato nella letteratura esoterica che dedica ampio spazio al ruolo cosmogonico svolto dall'interazione di queste figure geometriche – come abbiamo visto commentando l'ultima tavola del *Mutus liber*.

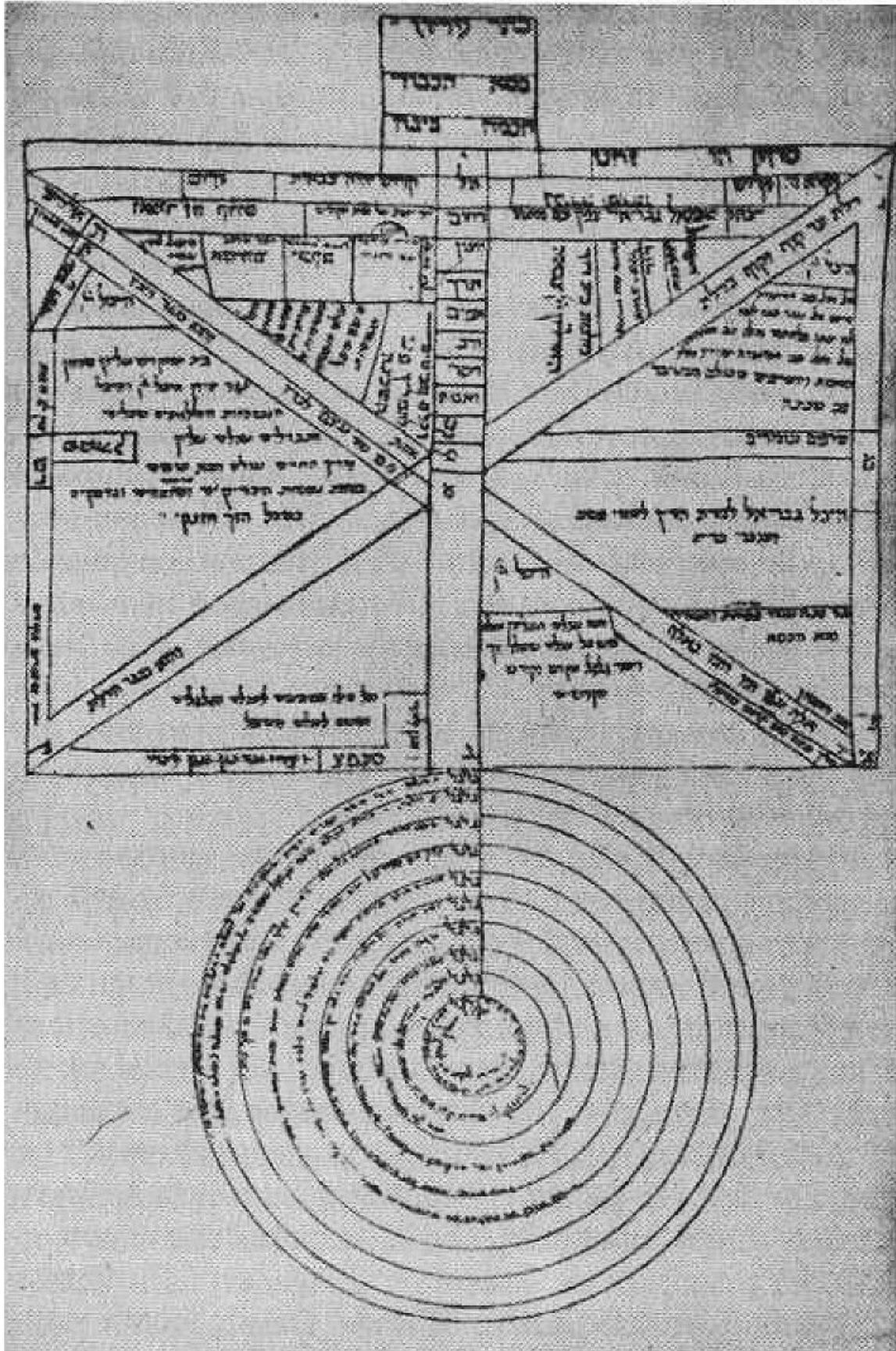


Figura 35

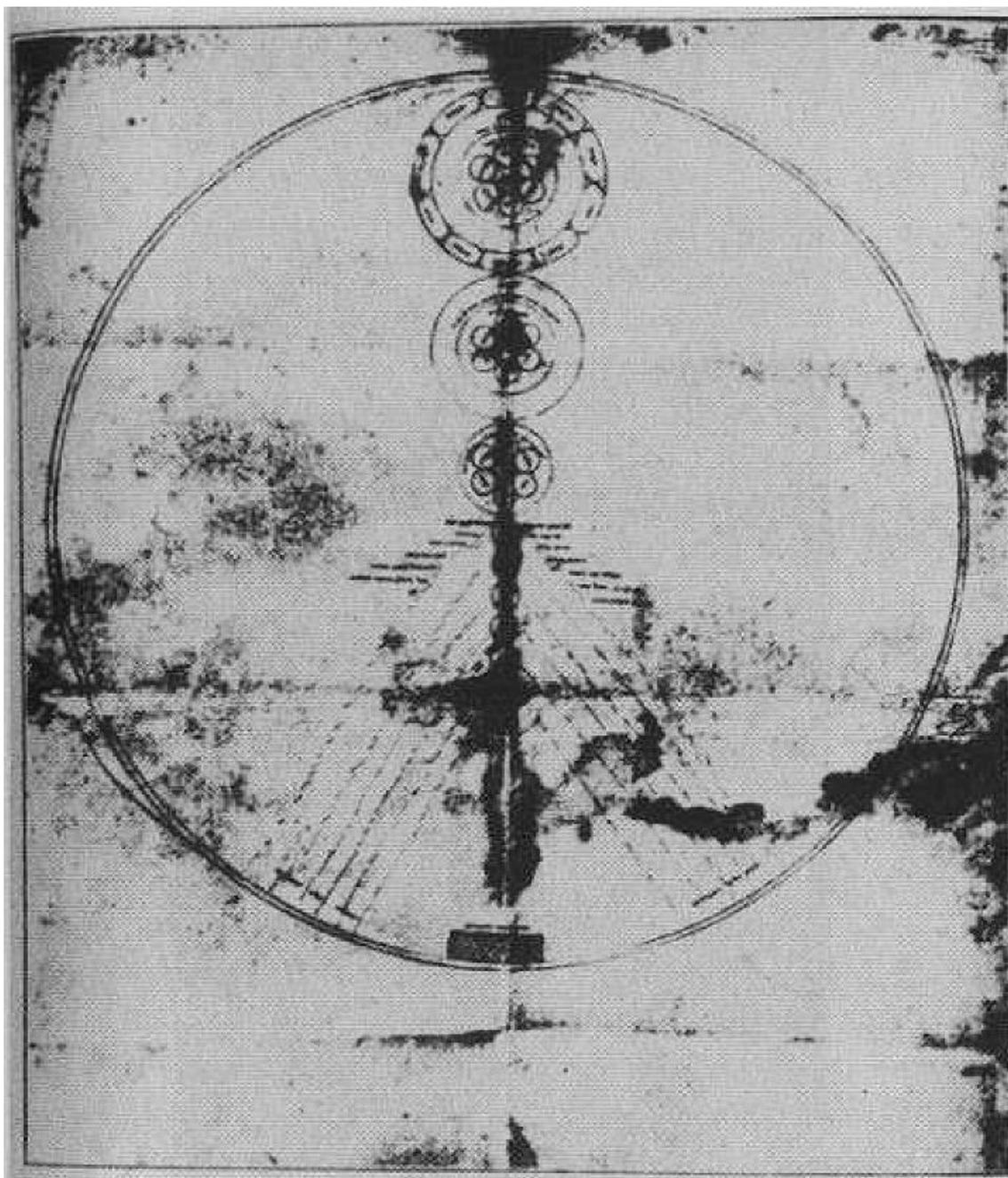


Figura 36

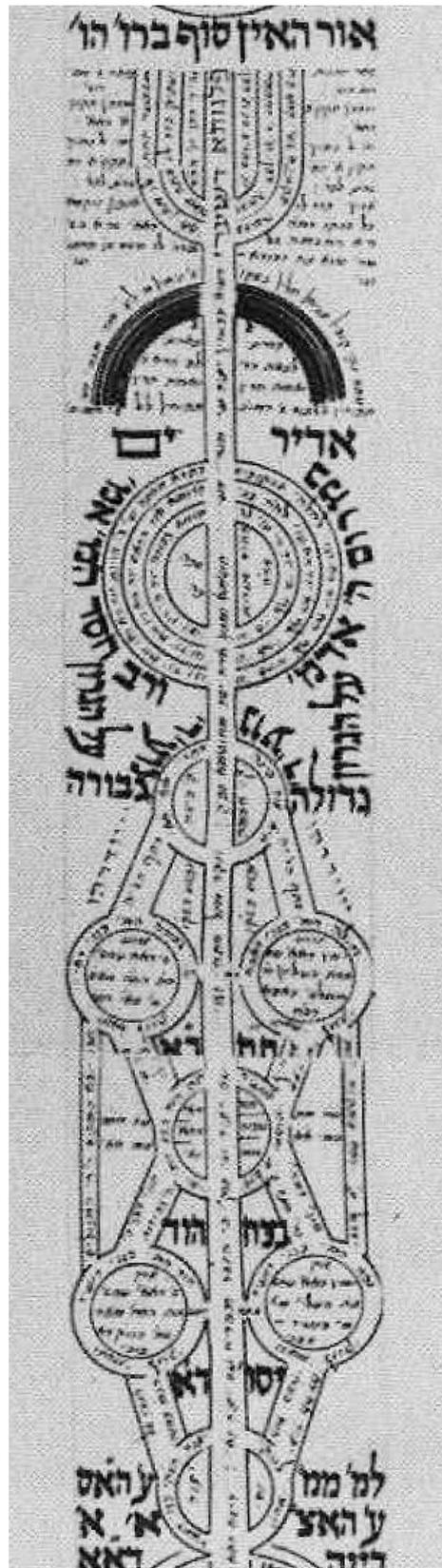


Figura 37

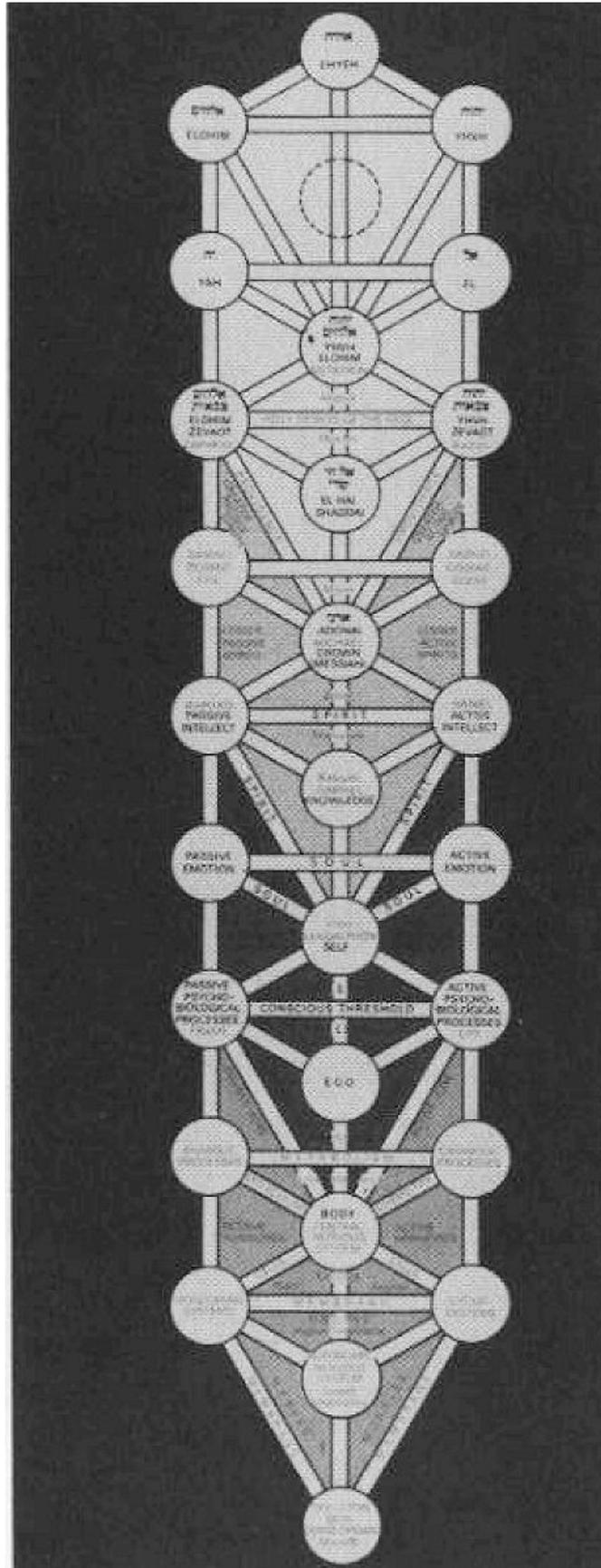


Figura 38

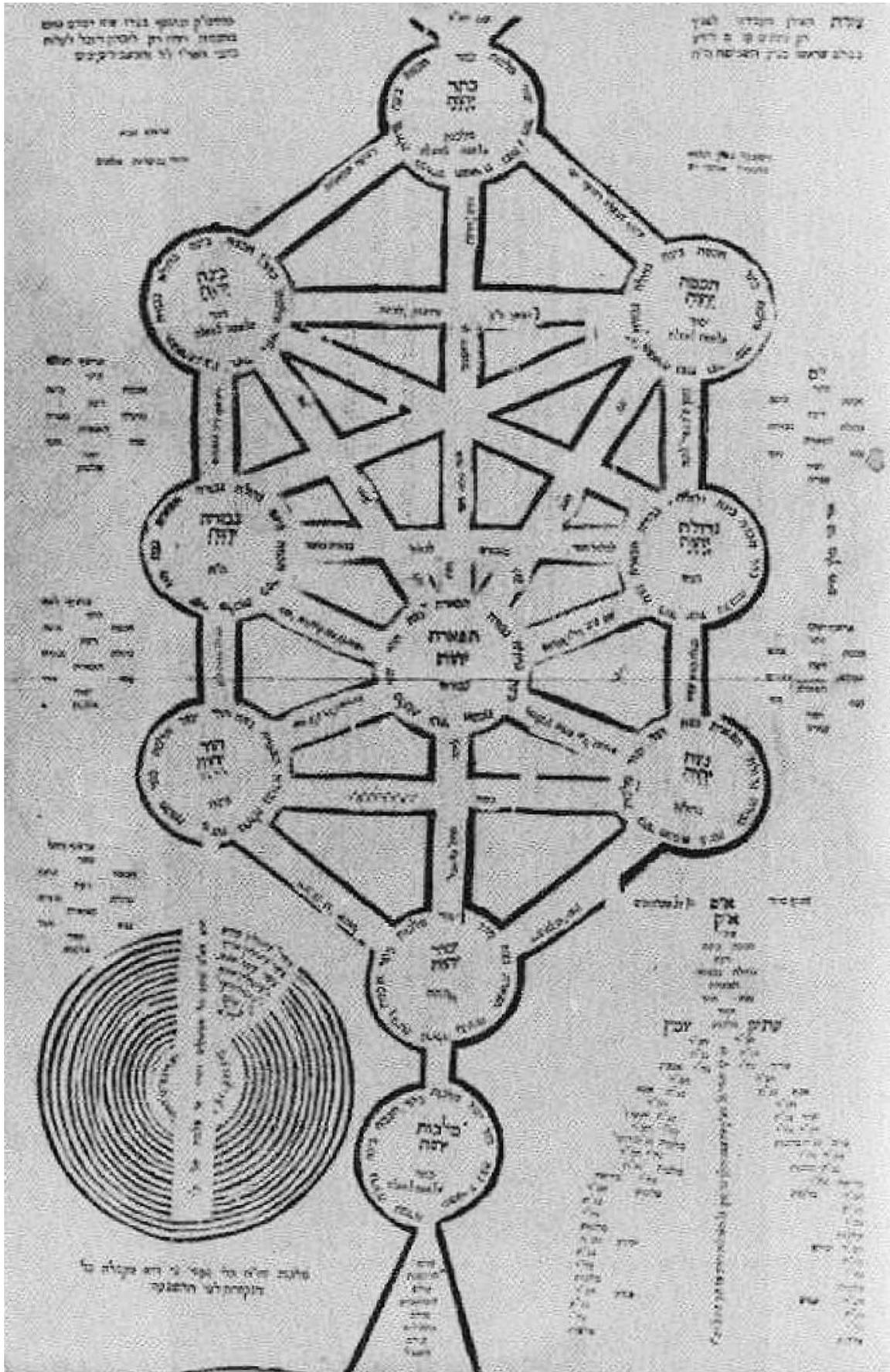


Figura 39

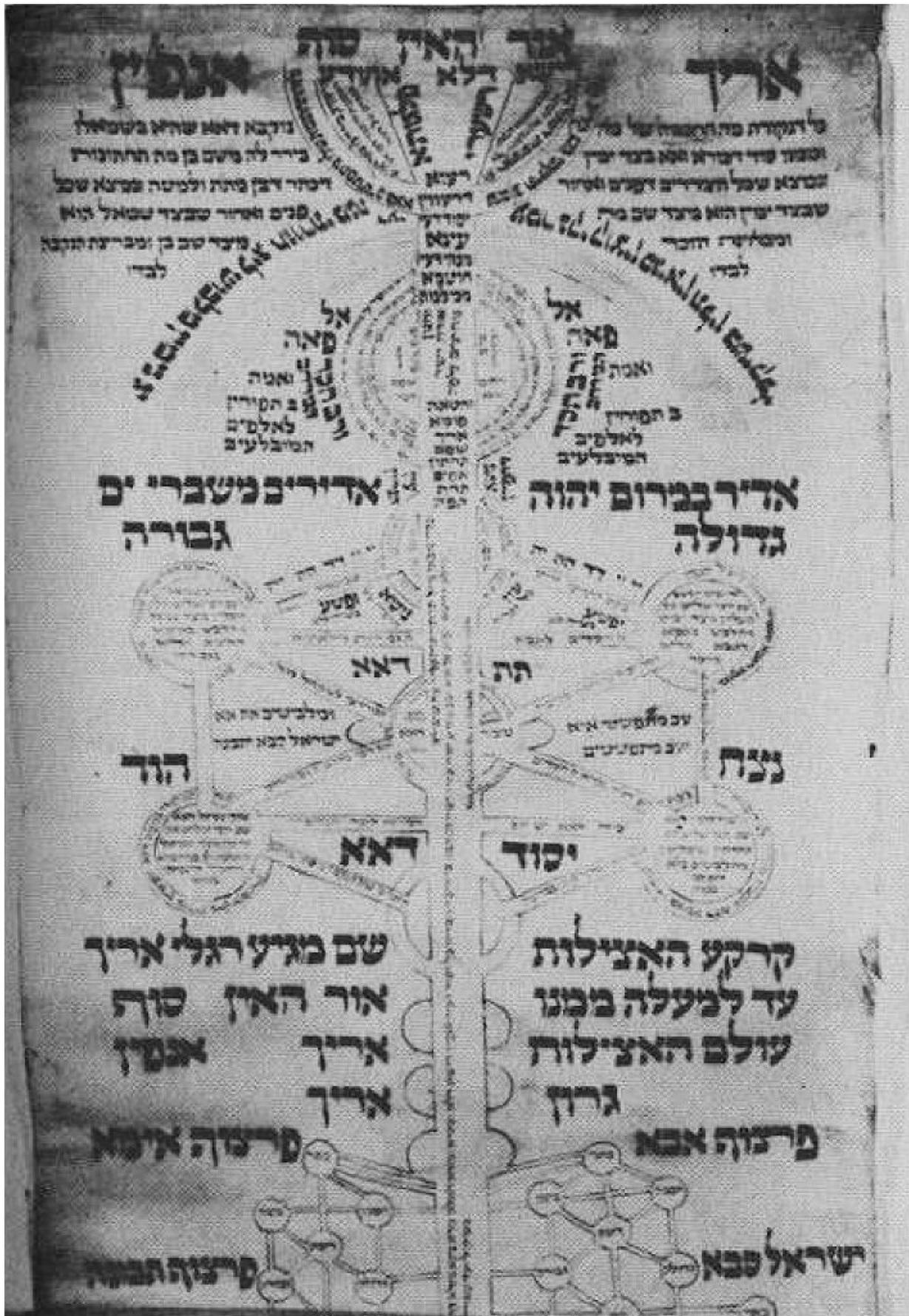


Figura 40

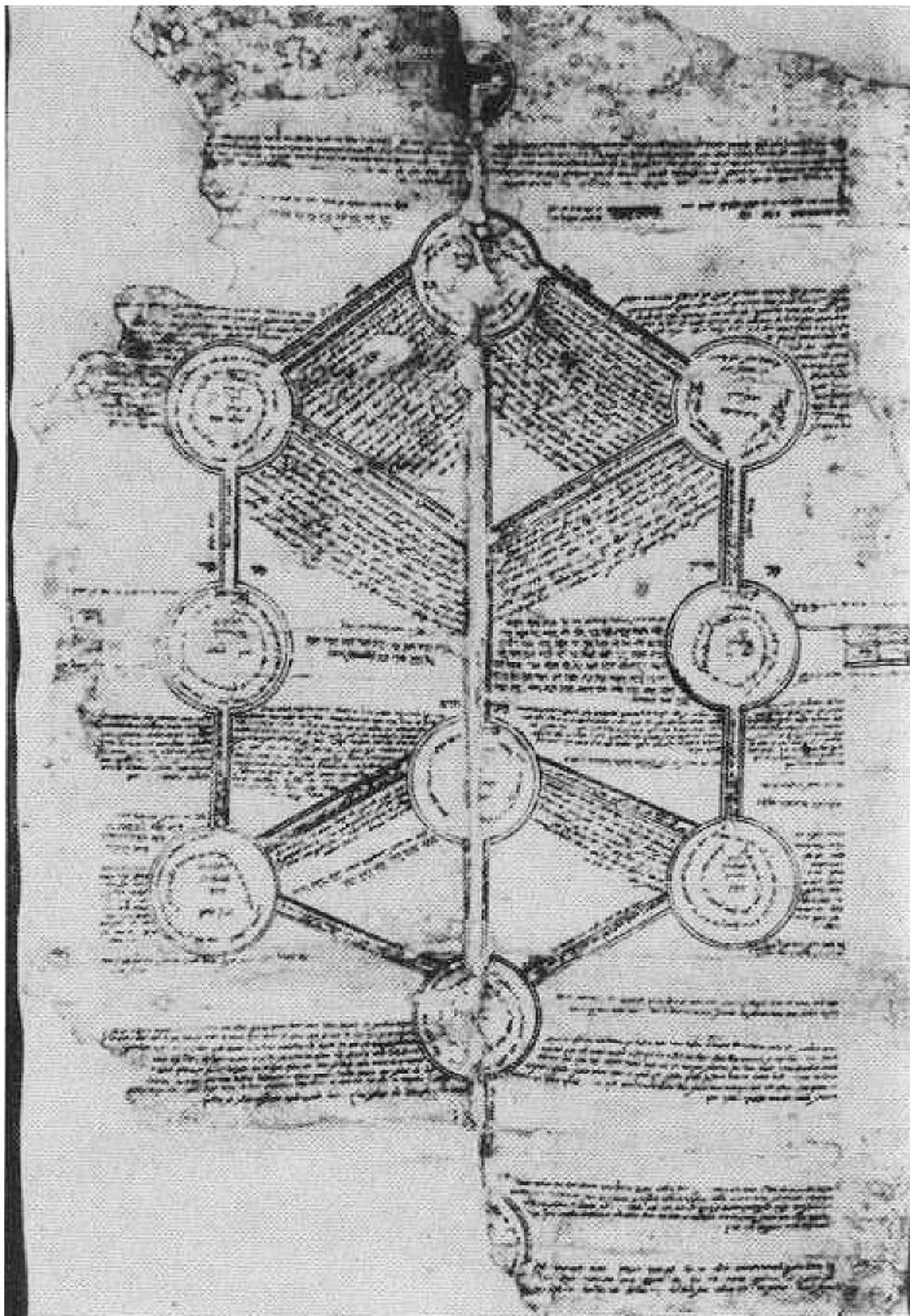


Figura 41

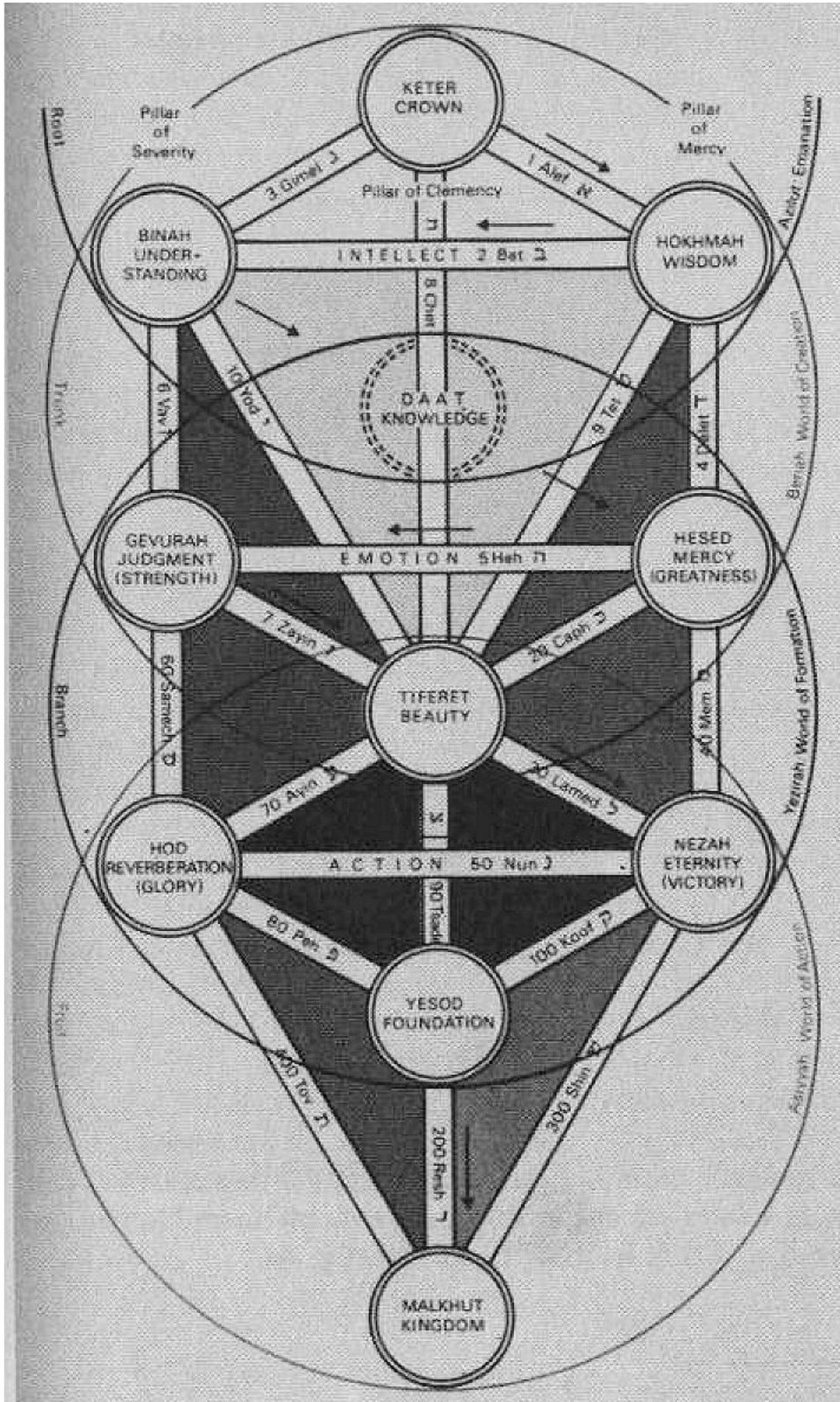


Figura 42

Nel *Sefer ha-Bahir*, infatti, il quadrato maschile è equiparato alle consonanti e il cerchio femminile alle vocali, e viene fatto notare che le vocali «sono per le consonanti come l'anima superiore per la vita del corpo umano, il quale non può vivere non appena quella non si trova più in esso, e non può pronunciare alcuna parola, piccola o grande che sia, senza l'anima superiore. Tali sono i punti vocalic⁵, giacché non è possibile pronunciare alcun vocabolo, grande o piccolo, senza vocali» (frammento 115, tr. it. p. 183). Descrivendo la necessità di questo rapporto in termini geometrici, l'autore del *Bahir* spiega: «Non può esservi un quadrato entro un altro quadrato. Un cerchio entro una figura quadrata si può muovere, ma un quadrato entro un altro quadrato non si può muovere» (frammento 114, tr. it. p. 182). Se poi si ricorda che nel Tanakh la parola (*ma'amarò*) è lo strumento creativo di Dio, si coglie tutta l'importanza di questo confronto dinamico fra il cerchio femminile e il quadrato maschile. Nel *Sefer Yesirà* (libro della creazione), il ruolo cosmogonico della parola viene esteso ai singoli segni che la compongono – le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, attraverso la loro permutazione, danno un numero infinito di parole, cosicché tutto ciò che è formato e tutto ciò che è detto deriva da un unico Nome» (*Sefer Yesirà* tr. it. n. 19, p. 38) (fig. 44).

La Sefirà centrale, *Tif'eret* (bellezza e conoscenza) è dunque situata al centro del quadrato formato dalle linee che congiungono le Sefirot *Din* (rigore), *Hod* (maestà), *Nesah* (tolleranza) e *Hesed* (clemenza) (fig. 43), stabilendo così una indissolubile connessione fra la bellezza dell'abbraccio e la conoscenza. Dal tronco dell'Albero sefirotico che, come si è visto, sale dalla decima Sefirà (*Shekhinà*) alla prima (*Keter*), si dipartono i rami che disegnano quattro triangoli che vanno ad incontrare, al loro vertice, il perimetro della Sefirà *Tif'eret*. A Sud, il ramo che connette Maestà (*Hod*) a Tolleranza (*Nesah*) forma la base di un triangolo che ha il suo vertice in Bellezza (*Tif'eret*); a sua volta Tolleranza (*Nesah*) e Clemenza o Generosità (*Hesed*) formano la base del triangolo a Est; Clemenza e Rigore (*Din*), di quello a Nord; e infine Rigore e Maestà (*Hod*), di quello a Ovest. Nella parte superiore dell'albero il ramo che unisce Intelligenza (*Binà*) con Sapienza o Saggezza (*Hoklanà*) è la base di due triangoli, uno capovolto, il cui vertice incontra in basso Bellezza, l'altro rivolto verso l'alto, con il vertice in *Kheter*. Allo stesso modo, nella parte inferiore dell'albero, Maestà e Tolleranza sono la base del triangolo capovolto chiuso da Fondamento (*Yesod*), o Fallo.

Vi è una certa corrispondenza fra la forma quadripartita della Sapienza espressa dalla consonanza dei valori spirituali che informano gli angoli alla base del triangolo, e i quattro aspetti della Sapienza che si incontrano nel pensiero alchemico, che sono Tolleranza, Eguaglianza, Discernimento e Azione. La specularità della Sapienza trova riscontro nell'idea che la Maestà deve essere il riflesso speculare della Tolleranza (Prv 8:15). La Sapienza della parità ha il suo corrispettivo nell'idea che Tolleranza e Clemenza vadano insieme (Prv 25:21). La capacità di discernimento della Sapienza è ben sintetizzata nelle parole con cui Salomone si rivolge a Dio chiedendogli «un cuore intendente, per giudicare il tuo popolo» (1Re 3:9), cioè, che il Rigore sia mitigato dalla Clemenza. L'ultimo aspetto, ma non per questo

⁵ In ebraico le vocali hanno l'aspetto di punti diacritici posti sopra o sotto le consonanti per modificarne la pronuncia.

meno importante, è che la Sapienza in azione si esplicita a un triplice livello: nel Rigore dell'azione diretta dalla Maestà del pensiero (Sal 93:1, 5); nell'alleanza di Intelligenza e Sapienza, a livello sociale (Es 35:34); e in quella di Maestà e Tolleranza, a livello personale (Sal 31:7). Il fatto che questi triangoli condividano sempre il vertice in Bellezza (*Tif'eret*) qualifica una volta di più l'importanza della quadruplica espressione della Sapienza nel sistema cabbalistico.

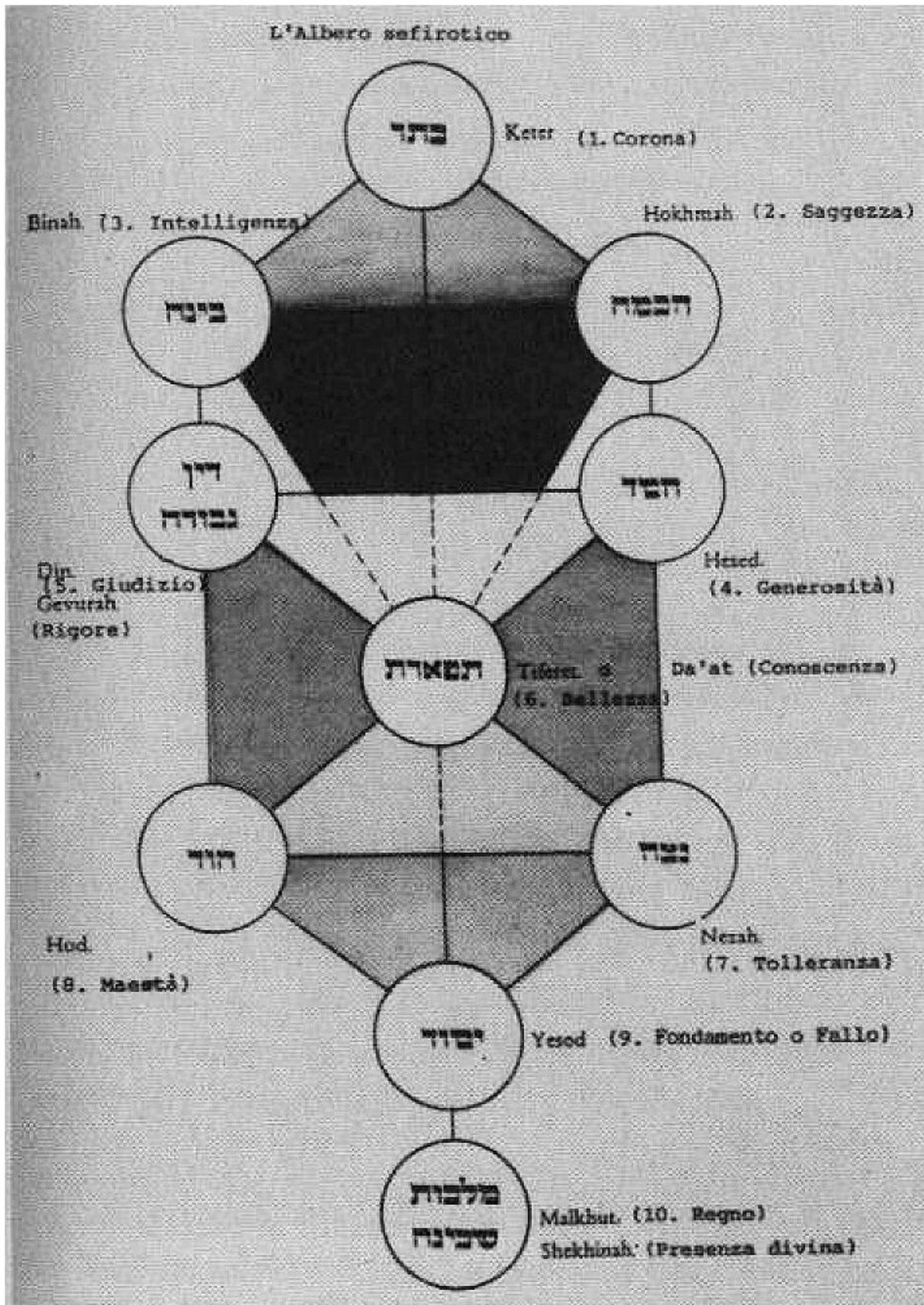


Figura 43



Figura 44

Sette secoli prima di Jung, dunque, i Maestri della Cabbalà avevano capito che lo scopo dell'esistenza è la conoscenza del sé, premessa necessaria allo sviluppo della personalità individuale; uno sviluppo che non può aver luogo senza che i suoi due poli opposti si integrino. Per la donna questo significa scoprire e accettare l'aspetto maschile (*l'animus*) del suo essere (cioè, la triade delle Sefirot maschili): per l'uomo, l'aspetto femminile (*l'anima*), cioè la triade complementare. Il raggiungimento della conoscenza del sé – che consente di gettare un ponte fra i due poli dell'io – è prefigurato dalle speculazioni cabbalistiche sulla struttura dell'anima, sull'importanza del principio femminile e sulla necessità di riconoscere e accettare l'altro aspetto della propria personalità – un compito quanto mai pressante in una società androcentrica, gerarchica e autoritaria come la nostra. Soltanto l'individuo, uomo o donna, che sappia valutare appieno l'importanza del proprio lato più profondo può sperare di realizzare tutta la propria potenzialità.

Queste puntualizzazioni non sono accademiche, perché la valenza archetipica delle qualità femminili e dell'unione sessuale – una valenza sepolta nell'inconscio collettivo – è stata rimossa da duemila anni di cultura maschilista e sessuofobica alimentata dal Cristianesimo e dall'islam. Ancora oggi le donne sono umiliate e soggiogate in molte parti del mondo: sono anche, ahimè, le vittime inermi dei conflitti armati, come testimoniano gli aberranti stupri di massa perpetrati durante la recente guerra bosniaca e nel Kosovo. La follia matricida e rapace dell'uomo, che minaccia di distruggere la terra, può essere un riflesso di questa aberrazione, di cui pagheranno il prezzo le generazioni future.

Non vi può essere speranza in un mondo migliore fino a quando gli uomini non reimpareranno ad amare e a rispettare la potenza femminile generatrice e sostentatrice della vita, rinunciando alla loro pretesa di essere i soli protagonisti dell'avventura umana e riconoscendo il diritto naturale delle donne a dividerla come soci paritari. La via che porta alla persona integrata - la sola possibile creatrice di una società armoniosa in un mondo unito nella sua diversità - passa attraverso la consapevolezza della dimensione vera dell'amore. In questo nostro secolo morente, ancora dominato dalla violenza e dalla guerra e ossessionato dalla minaccia dell'apocalisse nucleare, è ancora più necessario ricordare il messaggio comune della Cabbalà e dell'alchimia: In principio era il desiderio: in principio era l'amore.

L'origine dell'alchimia secondo Zosimo e un parallelo ebraico⁶ di Moshe Idel

Il mito degli angeli caduti sembra essere la più autorevole e diffusa fra le leggende ebraiche postbibliche. Figura nella letteratura apocalittica, era conosciuto anche presso la comunità di Qumran e si ritrova nelle teologie gnostica, ermetica e manichea, ed anche nella letteratura della Merkavà, nei testi dei Bogomili e nel Midrash. La letteratura cabbalistica ha una ricca gamma di versioni del mito degli angeli caduti e lo stesso vale per la teologia cristiana fin dalle origini. Nonostante i vari studi monografici dedicati a questo mito – ne abbiamo quattro espressamente dedicati a questo tema, di Jung⁷, Bamberger⁸, Milik⁹ e Dimant¹⁰ per non parlare dei numerosi articoli – il problema posto dalle versioni che se ne hanno è ben lungi dall'essere risolto e sembra che i molti testi aggiuntivi reperibili nei manoscritti siano destinati a complicare il compito degli studiosi in questo campo¹¹. Quella che qui prendiamo in esame è una versione particolare che è stata poco considerata da chi ha precedentemente studiato il mito degli angeli caduti: la versione conservata da Zosimo di Panopoli,¹² un alchimista greco che visse fra la fine del III secolo e l'inizio del IV ad Alessandria. Gli aspetti che ci interessano in questa sede sono i seguenti: Un angelo che dimorava nel primo firmamento vide Iside, descritta come una profetessa, e volle unirsi a lei. Iside gli chiese di svelare il segreto della preparazione dell'oro e dell'argento, ma l'angelo non era in grado di rispondere a quella domanda; *le* disse però che un angelo superiore, chiamato Amnael, avrebbe potuto farlo e *che* l'avrebbe avvicinato il giorno successivo. Amnael è descritto con un suo segno particolare sulla testa. Quando Amnael arrivò, Iside rifiutò di unirsi a lui se non le avesse confidato quale segno aveva sulla testa e se non le avesse svelato i segreti della preparazione dell'oro e dell'argento.

Sono evidenti le affinità fra questo mito e il mito degli angeli caduti:¹³

- a) Due angeli guardano, dall'alto, una figlia d'uomo e vogliono unirsi a lei: i paralleli ebraici parlano delle coppie Shamhezai ed Azael o Uza e And, mentre il nostro testo nomina un

⁶ Pubblicato originariamente in *Revue des études juives*, vol. 145 (1986), pp. 117-124

⁷ Leo Jung, *Fallen Angels in Jewish Christian and Mohamedan Literature*. Philadelphia, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1926.

⁸ B.j. Bamberger, *Fallen Angels.*, Philadelphia, Jewish Pub. Soc. Of America, 1952.

⁹ J.T. *The Book of Enoch. - Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976,

¹⁰ Devorah Dimant. *The Fallen Angels in the Dead Sea Scrolls and in Apocryphal and Pseudoepigraphic Books Related to Them*. Tesi di Ph.D. non pubblicata, Hebrew University, Jerusalem .1974.

¹¹ Spero di poter presto pubblicare ed analizzare alcune versioni sconosciute del mito, conservate nei manoscritti.

¹² W. Scott e A. S. Ferguson. *Hermetica*, vol. IV Oxford, Clarendon Press., 1936. pp, 149-151: vedi anche A.J. Festugière, *La Révélation mes Trismégiste*, Paris J. Gabalda, 1944-1949, Repr. della 2 ed. (1951) Paris, Les Belles Lettres, 1981, vol. 1, pp. 256-9.

¹³ Vedi gli studi citati nelle note precedenti.

angelo senza nome ed Amnael.

- b) Gli angeli caduti rivelano i segreti dei metalli preziosi, secondo 1 Enoch,¹⁴ Tertulliano,¹⁵ e gli scritti pseudo-Clementini.¹⁶

C'è tuttavia una differenza importante fra la versione di Zosimo e le altre versioni del mito: i nomi dei due protagonisti Amnael e Iside sono sconosciuti alle versioni ebraiche. Iside, come sappiamo, è il nome di una dea egizia che viene qui trasformata in una profetessa, cioè in un essere mortale; e questa metamorfosi, può essere un adattamento alla modalità giudaica di trattare l'unione fra gli angeli e le figlie degli uomini. Amnael, però, non è conosciuto come angelo caduto ed è praticamente ignoto alla angelogia giudaica in generale.¹⁷ Questo fatto, già noto agli studiosi,¹⁸ merita una disamina più attenta. Vorrei proporre una interpretazione sulla formazione di questo nome: Amnael è un adattamento giudaico del nome del famoso dio egizio Ammon o Amen. I motivi che posso addurre a supporto di questa ipotesi sono:

- a) Figura un angelo di nome Ammon in testi giudaici; un papiro magico di Parigi, intitolato *Logos Ebraicos*,¹⁹ contiene un incantesimo contro la possessione da parte di un demone dove troviamo questo brano:

“Possa il suo angelo terrifico discendere e scacciare lo spirito che si agita intorno a questa creatura che Dio ha creato in questo santo paradiso, perché io prego te Dio santo, su Ammon Ipsentanho.”

Sembra abbastanza evidente il parallelismo fra «angelo terrifico» e Ammon Ipsentanho, per cui credo che Ammon sia qui descritto come un «angelo terrifico». La data dei *Logos Ebraicon* è oggetto di controversia fra gli studiosi:

Moses Gaster lo data al II secolo a.E.V ma, anche se gli studi successivi sono destinati a fissare come più accettabile una datazione più tarda, sembra che il II secolo costituisca il *terminus ante quem* di questo documento. Se la nostra interpretazione di Ammon come «angelo terrifico» è

¹⁴ Cap. 8. in H. Charles (a cura di), *The Book of Enoch*, Oxford. 1912. pp. 18-19. Per la tr. it_ vedi: *Libro di Enoch (Enoch etiopico)*, pt. 2 «libro dei Vigilanti, cap. 8. in *Apocrifi dell'Antico Testamento*. a cura di Paolo Sacchi, Torino, UTET. 1981, p. 474.

¹⁵ *De Idolatria* 9, D: «Angeli peccatores illecebros detexerunt aurum, argentum, et opera eorum tradiderunt». Per altre fonti, cf. M. Berthelot, *Les Origines de l'Alchimie*, Paris, G. Steinheil, 1885, p. 32,

¹⁶ *Homilies*, cap. 14.

¹⁷ Per «Aminel» come nome di un angelo che dimora nel secondo firmamento, vedi le *variae lectiones* del *Sefer Ha-Razim*, ed. Margalioth. Jerusalem, Epstein Foundation. 1967, p. 131. «Amnael»>. come nome di un angelo si trova nella magia copta, vedi: M. Kropp. *Ausgewahlte Koptische Zaubertexte*. Bruxelles. Edition de la Fondation égyptologique «Reine Elisabeth». 1931. vol. II p. 172. Vedi anche la testimonianza dei Falasha sulla esistenza delle forme «Amanel e Amnael», portata da A.Z. Aeshkoli, «Sefer ha-Falashim», *Sinai*. voi, 6 (1940). p. 250 (in ebr.).

¹⁸ Vedi Festugière, *La Révélation*. vol. I, p. 257, n. 1; G. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1985. pp. 140-41.

¹⁹ Vedi M. Gaster, «The *Logos Ebraicos* in the *Magica! Papyrus of Paris*- and in the *Book of Enoch*», *JRAS*, 1901, pp. 109-17.

corretta, allora abbiamo qui una prova chiara che in un documento magico giudaico, precedente a Zosimo, Ammon era già il nome di un angelo, come Amnael nella versione di Zosimo del mito degli angeli caduti.

- b) Nel *Sacro libro nascosto di Mosè*, detto *Ottavo* o *Santo*, un trattato magico che riunisce elementi ellenistici e giudaici, leggiamo di otto guardie del Signore della vita, le ultime due delle quali si chiamano Amoun e Amaun.²⁰ Qui Amman è elevato al rango di angelo.
- c) Origene, nel *Contra Celsum* (5, 34) paragona Ammon agli angeli degli ebrei: «Ammon non è forse capace di parlare delle cose di Dio quanto gli angeli degli ebrei?».
- d) Un ultimo dato importante, su cui dovremo tornare, è che l'Ammon biblico di No²¹ diventa, nelle fonti cabbalistiche dalla fine del XV secolo in poi, uno dei principali capi dei demoni»²²

²⁰ Vedi Karl Preisendanz (a cura di), *Papyri Graecae Magicae* (Leipzig. B.G. Teubner, 1928), n. XIII, 343; il passo in cui viene nominato Ammon è considerato «un buon esempio giudaico» di magia da Morton Smith. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1973. pp. 217-218, Ringrazio il Prof. S. Pinas per avermi segnalato questa citazione del nome di Ammon. Per il *Sacro libro nascosto di Mosè*, vedi John G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville, New York, Abingdon, 1972 pp. 146-148.

²¹ Vedi Ger 46:25,

²² Vedi, p. es., R. Avraham Saba, *Sror ha-mor*, Varsavia 1880 sez. Tazriyà parte III: «Ammon di No è il capo dei demoni che presiede all'arte egizia della magia». Vedi anche come Tacito interpreta un aspetto del riuale ebraico come una forma di scherno di Ammon (*Historiae V. 4*). Se già nell'antichità era nota una concezione demonica di Ammon l'opinione di Tacito potrebbe essere la dimostrazione di una tradizione esistente; ma questa è destinata a rimanere, per ora, solo una congettura.

Le testimonianze citate sembrano avvalorare l'ipotesi che Ammon cessi di essere soltanto il nome di un dio e passi a designare anche il nome di un angelo; un cambiamento che si era probabilmente già verificato nel III secolo a.E.V. Se questa ipotesi è corretta, allora Amnael può essere la versione giudaica di Ammon. La trasformazione di un ipotetico mito giudaico, in cui Ammon è un angelo caduto che svela i segreti dell'alchimia, in una versione più neutra come quella di Zosimo, può essere il risultato di un tentativo di presentare l'alchimia in una luce più rispettabile, rispetto a quella che l'attribuisce ad un angelo caduto. Questa metamorfosi di un *Urmythos*, in cui un Ammon caduto rivela l'alchimia a una figlia dell'uomo, nella rivelazione dei segreti alla profetessa Iside da parte di un angelo con un nome ebraico, può derivare dall'atmosfera sincretistica che si respirava ad Alessandria durante o dopo il regno di Tolomeo I. E' bene ricordare che il culto tolemaico di Serapide portò ad una identificazione fra Serapide e altri dei cosmici, e che Ammon Re era uno di questi. Ma, come sappiamo, Serapide era anche il «capo dei demoni», secondo la definizione di Eusebio da Cesarea,²³ e può essere che questo epiteto abbia influenzato la trasformazione di Ammon in un demone.

L'ipotesi proposta, sull'esistenza di un mito in cui non svelai segreti dell'alchimia., può trovare conferma da un confronto con i testi cabbalistici in cui Ammon di No è sia uno dei capi dei demoni sia uno dei rivelatori del «segreti dell'oro e dell'argento», Nel *Libro dell'angelo che risponde*, un anonimo diario di rivelazioni del tardo Quattrocento, si trova un sistema demonologico in cui i due capi dei demoni sono Samael e Ammon di No, Con particolari incantesimi o rituali magici, questi demoni possono essere costretti a discendere e a rivelare segreti, fra cui il segreto dell'alchimia. Citerò le parole dell'angelo Azriel all'anonimo cabbalista:²⁴

Verrò e li legherò [Samael e Ammon di No] con cavi di ferro e corde d'amore [fatte] con il potente Nome [di Dio], in modo che non possano muoversi né avanti né indietro, e subito dopo averli legati, i loro poteri si disgregheranno e [così] le loro ali, e non potranno più salire in cielo, fino a che non ti avranno svelato il segreto dell'oro e dell'argento, perché le chiavi dei tesori della ricchezza sono stati consegnati da Dio nelle loro mani. Essi ti sveleranno il segreto dell'oro e dell'argento, grazie al potere del grande Nome che è su di te.

Ci sono alcune coincidenze interessanti fra questo passo e la versione di Zosimo:

- a) I rivelatori del «segreto dell'oro e dell'argento» sono angeli caduti.
- b) C'è una evidente affinità fra i nomi di Amnael e Ammon di No; soprattutto se si tiene conto che la pronuncia di Ammon alla stato costruito è Amen, la somiglianza fra l'antico demone Amen e l'angelo caduto diventa anche maggiore.²⁵

²³ Prep. Evang. IV, 22, 14; IV, 23, I; IV, 23, 6.

²⁴ Ms Hamburg-Levi 152, f. 25r. Cf. anche Ms. Hamburg-Levi 152, f. 24r, *Kaf ha-qetoret* Ms. Paris, BN hébr, 845, f. 13r; Ms, British Library Margoliouth, 766, f. 45v.

²⁵ Ammon come nome teoforico è più noto nel periodo ellenistico: vedi E Dunand. «Les Noms Théophanes... Ammon», *Cronique d'Egypte*, vol. 38 (1963), 134-46. La trasformazione del termine «amen» — usato soprattutto come risposta di conferma a una benedizione nelle fonti giudaiche antiche — in uno dei nomi di Gesù vedi La Révélation... III. 14) può essere considerata una prova che veniva usato come nome proprio già nel I Secolo

- c) Come nel papiro magico *Logos Ebraicos* e come nella versione di Zosigno, anche nel *Libro dell'angelo che risponde* Ammon o Amnael discende, e soltanto dopo, secondo le ultime due fonti, il segreto alchemico viene svelato.
- d) Nonostante che siano degli angeli caduti a svelare il segreto dell'oro e dell'argento, sia Iside che l'angelo Azriel raccomandano ai loro interlocutori di farne uso.

È interessante notare la somiglianza fra l'incantesimo che nei *Logos Ebraicos* fa discendere Ammon utilizzando il nome di Dio e il rituale affine riportato nei *Libro dell'angelo che risponde*. Tuttavia nonostante queste corrispondenze fra i testi antichi e i pii tardi brani cabbalistici citati, non v'è dubbio che questi specifici testi non sono le fonti dirette dei cabbalisti. Possono essere considerati soltanto come segni dell'esistenza di tradizioni antiche su Ammon, che circolavano in ambienti giudaici; tradizioni che si sono mantenute sotterranee fino alla tarda Cabbalà medioevale.

Il rapporto fra le tarde concezioni cabbalistiche e precedenti tradizioni antiche è dimostrato anche da altre somiglianze fra le descrizioni cabbalistiche di Ammon di No e quelle del dio Ammon nell'antico Egitto.

- a) In molti testi cabbalistici Samael e Ammon di No sono fatti discendere sulla terra, dove assumono la forma di serpenti²⁶ Soltanto in due brani è il solo Ammon di No a discendere in guisa di serpente.²⁷
- b) Nelle raffigurazioni egizie di Ammon il serpente²⁸ gli circonda la testa e c'è chi sostiene che Ammon subì una metamorfosi e si trasformò in serpente. Cito dalla descrizione che A.B. Cook dà di Ammon nella sua monografia su Zeus²⁹:

Si diceva che Ammon si era trasformato in un serpente per poter vincere la sua sposa e a Cirene³⁰ i serpenti venivano chiamati con il nome di Ammon, inoltre i due capi dei demoni, Samael e Ammon di No, si presentano come due serpenti velenosi³¹. In altre versioni della discesa dei demoni troviamo la coppia Samael e Lilit, al posto di quella Samael e Ammon di

dell'era volgare.

²⁶ Cf. il *Libro dell'angelo che risponde*, Ms. Hamburg-Levi 152. f. 24t «Ed io ti mostrerò come costringere lui [Samael] e Ammon di No e tu li porterai sulla terra in forma di serpente chiamato, Samael e Ammon di No, ed essi non potranno più salire in cielo.

²⁷ Vedi i testi che si trovano in R. Yehudà Hallewa, *Sofrat Pa' neah*, e R. Hayyim Vital: *Sefer ha-gilgulim*, editi in Moshe Idel, «Inquiries into the Doctrine of *Sefir ha-Meshiv*» (in ebr.), *Scfirot*. a cura di J. Hacker, (1983), pp. 229-31.

²⁸ Vedi Miriam Skey, «Herod's Demon-Crown». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. XI. (1 977), pp. 274-76.

²⁹ A.B. Cook, *Zéus*, vol. 1 Cambridge, Mass. Cambridge University Press, 1914, p. 358.

³⁰ C'era un insediamento ebraico a Cirene, cf. S. Applebaum, *Greeks and Jews in Ancient Cyrene*, Jerusalem, Mossad Bialik. 1969 (in ebr.), Tr. ingl. Leiden. Brill, 1979.

³¹ Vedi la versione di Avraham ben Eli'ezer Ha-Levi in Idel, *Inquiries*, Appendix A. p. 247: «Samael e Ammon di No caddero sulla terra in forma di due serpenti velenosi». Sui serpenti velenosi come serpenti sacri che a Tebe venivano dedicati a Zeus-Ammon, vedi Erodoto, *Historiae*, II, 74. Erodoto afferma che si trattava di serpenti innocui, ma la descrizione che ne dà è quella del *Cerastes aegyptiacus*, un serpente velenoso.

No³², mentre R. Hayyim Vital vide in sogno due grossi serpenti, un maschio e una femmina, congiunti sessualmente.³³ Il sogno di R. Hayyim Vital, è chiaramente influenzato dalla leggenda in cui R. Yosef della Reina tenta inutilmente di indurre l'avvento della redenzione legando i due serpenti Samael e Ammon di No³⁴ La domanda è se queste versioni siano influenzate da quella di Ammon che si trasforma in serpente per vincere la sua sposa; o se l'immagine di Iside e Serapide come coppia di serpenti urèi o cobra egiziani³⁵ sia quella che dà origine all'immagine cabbalistica di Samael e Lilit come coppia di serpenti.³⁶ Come sappiamo, Serapide veniva spesso identificato con Ammon;³⁷ ma è interessante notare che Serapide ed Ecate, l'uno maschio e l'altra femmina – erano i due capi dei demoni, secondo Eusebio di Cesarea,³⁸ e che, come ha già dimostrato H. Lewy, il serpente era anche l'emblerna di Ecate.³⁹

- a) in alcuni testi cabbalistici Ammon di No è raffigurato seduto alla destra di Samael, con un arco teso nella mano destra e l'abominio, cioè la croce, nella sinistra.⁴⁰ Una delle pitture raffiguranti Ammon lo ritrae con una lancia nella destra e una croce nella sinistra ⁴¹ (fig. 45),
- b) Secondo Th. Hopfner⁴² una tecnica molto comune di divinazione attraverso i sogni era quella di dormire accanto alla colonna di Ammon-Ra. Sappiamo dal *Judaism and Hellenism* di Hengel ⁴³ che, nei racconti di sogni 'in forma di diario' di Tolomeo Suterò nel Serapeion di Menfi, il dio Ammon gli appariva, dietro sua richiesta, con due altre

³² Cf. la versione di R. Shelomò Navaro della leggenda di R. Yosef della Reina, vedi *Sippurr Devarim*, Costantinopoli. Yona ben Ya'aqov. 1728, f. 34r (in ebr.).

³³ Vedi il suo *Sefer ha-hesiyonot*, a cura di A. Z. Aeshkoli, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1954, pp. 50-51 (in ebr.).

³⁴ Vedi J. Dadi, «Story of Rabbi Yosef della Reyna», *Safed Volume Studies and Texts on the History of the Jewish Community in Safed*, a cura di I. Ben Zvi Behayahu, Jerusalem, Makhon Ben Tzevi, 1962, vol. p. 321 (in ebr.).

³⁵ Cook, *Zeus*, vol. I, p. 360, interessante segnalare che è stato portato alla luce un santuario dedicato sia ad Ammon che a Iside, nonostante che questi due dei non appartenessero comunemente alle stesse tradizioni.

³⁶ Vedi Applebaum, *Greeks and Jews*. p. 265. Vedi anche Dunand, «Les Noms Théophanes...» *Cronique d'Égypte*. vol. 38 (1963), p. 144.

³⁷ Cook. *Zeus*. vol. I, pp, 360-61.

³⁸ *Prep, Evang.. IV 23, 1. 16*. Per l'influenza della figura di Serapide sul Giudaismo, vedi Gerard Mussies, «The interpretatio Judaica of Serapis», in M.J. Vermaseren (ed.). *Studies in Hellenistic Religions*, Leidens Brill, 1979. pp. 189-214. Sul sincretismo giudaico in Egitto. vedi A. Dupont-Sommer, «Le syncrétisme religieux des Juifs d'Éléphantine d'après un ostracon inédit», *RHR* vol. 130 (1945). pp. 17-28; sull'uso di materiale giudaico nel papiro demotico, vedi Charles F. Nims e Richard C. Steiner, «A Paganized Version of Psalm 20:2-6 front the Aramaic Text in Demotic Script», *JAOS* vol. 103 (1983), pp. 261-74.

³⁹ Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism and Platonism in the Later Roman Empire*, [con aggiunte di] M. Tardieu; Paris, «Études Augustiniennes» (Impr. L'Indépendant),. 1978, pp. 90-92, 292, 354-55.

⁴⁰ Vedi Moshe Idel. «The Attitude to Christianity in *Sefer Ha-meshiv*» (in ebr.), *Immanuel* vol. 12 (1981), p. 53.

⁴¹ Vedi *Dictionnaire de la Bible*, vol. 1, Paris. Letouzey et Ané. 1895, col. 487. La figura riprodotta nel *Dictionnaire* mostra Ammon accompagnato da due divinità, Mout e Khons. Vedi più avanti la descrizione che Hengel dà di Ammon che si mostra «con altre due divinità».

⁴² Th. Hopfner. *Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber: seine Methoden*, Amsterdam A.M Hakkert, 1974, vol. II. p. 84.

⁴³ M. Hengel, *Judaism and Hellenism*. tr. ingl., London SCM Press, 1974. vol. II. p. 139, n. 648

divinità. Nel *Libro dell'angelo che risponde* l'incubazione è usata come tecnica principale di divinazione e viene invocato soprattutto Ammon di No perché appaia nei sogni; ho trovato tre incantesimi per evocare Ammon di No in sogno.⁴⁴

Il carattere demonico di Ammon di No sembra essere stato ignorato dai testi ebraici prima della fine del XV secolo.⁴⁵ L'enorme lacuna temporale fra la teoria alessandrina di Ammon o Amnael e i tardi testi cabbalistici non può per ora essere colmata da fonti ebraiche scritte. Sembra tuttavia possibile ipotizzare un rinascimento di Ammon in veste demonica nella Spagna medioevale, senza una specifica affiliazione alla più antica tradizione giudaica a cui alludono la versione di Zosimo su Amnael e i *Logos Ebraicos*. Se questa supposizione è vera, allora il passo di Zosimo può essere considerato l'adattamento di una più antica concezione giudaica di Ammon come demone.

Vale la pena di dedicare qualche parola a un altro mito ebraico sugli angeli caduti, quello che si trova nel *Yalqut Shim'oni* a Genesi, par. 44,⁴⁶ che già Reizenstein⁴⁷ e Stroumsa⁴⁸ hanno proposto in parallelo alla versione di Zosimo: Istahar, una donna pura, sfugge alle *avances* di Shanhezai, un angelo caduto, grazie al potere del Tetragramma rivelatole dall'angelo stesso. Istahar sembra non essere altro che una forma di Ishtar, o Astarte, che in Siria e in Fenicia era identificata con Iside.⁴⁹ Entrambe erano dee-madri e dee dell'amore. Se è questa identificazione a fare da sfondo al mito ebraico, allora la nostra versione sembra avere una origine egizia. In uno dei miti su Iside, si dice che le era stato rivelato il nome segreto di Ra e che, grazie alla conoscenza di questo nome, era divenuta una grande maga.⁵⁰ Come si sa, Ra era spesso legato ad Ammon, per cui lo svelamento del nome segreto di Ra può essere alla base dello svelamento ad Iside del segno particolare che Amnael ha sulla testa, secondo la versione di Zosimo, o dello svelamento del Tetragramma ad Istahar, secondo la versione ebraica. È possibile, come già suggeriva Stroumsa,⁵¹ che il segno particolare sulla testa di Amnael richiami il Tetragramma che il sommo sacerdote portava sulla fronte.⁵² Infine vorrei

⁴⁴ Vedi sopra, nota 33: Idel, *Inquiries*, p. 210-212.

⁴⁵ Il Prof. J. Dan mi ha gentilmente segnalato che il nome di Ammon ricorre in una delle versioni ebraiche delle gesta di Alessandro: vedi: J. Dan (a cura di), *The Deeds of Alexander the Macedonian*, Jerusalem, Mossad Bialik, 1969. pp. 27-29, 39 ecc, (in ebr.), Tuttavia, lì Ammon è il nome di un essere umano, il padre di Alessandro, ed è molto improbabile che quei testi possano essere la fonte della concezione demonica di Ammon

⁴⁶ Un'ampia trattazione di questo mito si trova nella tesi di Dimant, citata sopra, vedi nota n. 5.

⁴⁷ R. Reizenstein, *Poimandres. Studien zur griechische-agyptischen und fruhchristlichen Literatur*, Leipzig. 1904. pp. 141-42.

⁴⁸ *Another Seed*, p. 220.

⁴⁹ R.E. Wift, *Isis in the Graeco-Roman World*, London, Thames and Hudson, 1971, pp. 69, 109. 131

⁵⁰ Papiro magico di Torino, tr. fr. in F. Lexa, *Le Magic dans l'Egypte Antique* Paris, P. Geuthner, 1925. vol. pp. 45, 48. Vedi anche la leggenda di Maria l'Ebraea, che era considerata la madre fondatrice dell'alchimia e che veniva anche descritta come una profetessa o come una persona a cui era stato rivelato lo «splendido segreto dell'alchimia». Vedi Raphael Patai, «Maria the Jewess, Founding Media of Alchemy». *Ambix* vol. 29 (1982), pp. 186-87. Si riteneva che Maria, come nella leggenda di Zosimo, possedesse la formula per la preparazione dell'oro; vedi Patai, *ibid.*, p. 89.

⁵¹ *Another Seed*, p. 140, n.17

⁵² Vedi Es 28:316-38.

ricordare che lo strano riemergere di antiche credenze su Ammon nella Spagna del tardo Quattrocento coincide proprio con il periodo in cui testi da lungo tempo dimenticati – ermetici e neoplatonici – venivano tradotti in Italia ed influenzavano profondamente il pensiero rinascimentale. Fra l'altro, si riscontra nell'Italia del tempo un nuovo interesse per i geroglifici egizi. È soltanto una coincidenza?

Didascalie delle illustrazioni

(La trascrizione dei nomi divini viene riportata con vocalizzazione ridotta o omessa. Le traduzioni sono spesso congetturali)

1. Antiporta di Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata* 1677-78
2. Frontespizio di Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*
3. «La difesa contro i calunniatori», da Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae*, 1609. (Ed. tav. 12 «Il Pentacolo di Khunrath»). Estratti dalle didascalie: «Oh, felici scienze recondite e beate arti, se solo buoni operai di voi si vantassero. L'Arte non ha altro nemico che l'ignorante... La miniera della universale sapienza naturale sempre sussiste qui e ovunque e persisterà. Verità agli assetati».
4. «Maria l'Ebraea», da Michael Maier, "*Symbola aureae mensae duodecim nationum*"... 1617.
5. Frontespizio di Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae* (Ed. it. tav. 2).
6. Il «Ginnasio dei misteri», da Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae*. (Ed. it. tav. 6: «L'Insegnamento della Natura»). Estratti dalle didascalie: «Abbozzo del Ginnasio cosmopolita, macrocosmico, divino e magico, che è il Sacro Santuario della Natura, grande, pubblico, da [I-H-V-EL-H-M) edificato generosamente per tutti universalmente, congiunti o singoli... E poiché la Natura è essenzialmente e realmente splendida e divina, la piccola scintilla della Sapienza eterna... insegna e dichiara... Coloro che pregano e coloro che operano con cognizione della struttura ardente dell'unica vera Sapienza eterna, manifestata sapientemente nel mondo intero, ne attingono con la mente, con la ragione e con i sensi, come dalla limpidissima fonte della Filosofia, la conoscenza piena e perfetta, sia come si trova in natura sia come viene riprodotta [dall'uomo]. I sinceri studiosi della natura e i veri filosofi, che non congetturano, ma sanno, sono così fatti... Questo è l'apice della più vera Filosofia! Guai ai calunniatori!».
7. «La Porta dell'Anfiteatro», da Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum sapientiae* (Ed. it. tav. 4 «Prologo.»). Estratti dalle didascalie: «Porta dell'anfiteatro della Sapienza eterna, unica vera; stretta (*angusta*) sì, ma grande (*augusta*) a sufficienza, consacrata da [J- H-V-]; e perciò possano i Figli della Dottrina, finché sono fedeli, ascendere ad essa per la sua Scala mistica, veramente Filosofica, dei sette gradini Teosofici».
8. «Oratorio e Laboratorio», da Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum sapientiae* (Ed. it. tav. 11 «Il Laboratorio Oratorio (IV)»). Estratti dalle didascalie: «Non parlare di Dio senza illuminazione».
9. «L'Ermafrodito», da Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum sapientiae* (Ed. it. tav. 9 «La Pietra Filosofale»). Estratti dalle didascalie: «Tramite il processo trino, cioè mediante l'Arte Naturale, riporterai il Macrocosmo, e il Figlio ermafrodito del Mondo Maggiore, alla semplicità dell'Uno». Il lato maschile é chiamato «L'inestimabile ACQUA DELLA VITA... l'ADAMO purificato. Il degno RE, il SEME SOLARE dell'uomo Gabricus e del suo SUCCO SOLARE. Mercurio e Oro dei Filosofi. che brilla sopra tutto». Il lato femminile è celebrato come «La UNIVERSALE TERRA VERGINE..., EVA purificata. La bella ed amabile Regina BEIA. La LUNA splendente. La vera LUNARE. L'ARGENTO, e il segretissimo SATURNO dei filosofi».
10. «Il Quattro, il Tre, il Due e l'Uno», da Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum sapientiae* (Ed. it. tav. 7

«Adamo ed Eva (11)»). Nelle didascalie l'agente trasmutativo è chiamato «il fuoco dell'amore» attraverso il quale «Adamo, dall'animo ardente (Mentigneus), l'universale, il tre-in-uno (*trireunitos*), abbandonato il male, sarà innalzato dalla rigenerazione», grazie al filo verde della Cabbalà che intreccia l'universale che deve essere (Linea SPIRITUS viridis, Cabali CORPUS starum, girans ANIMA Universum). Allora «l'uomo dalle due nature (homo binarius)» diventerà la «sapienza incarnata di Dio».

11. «La Rosa cosmica», Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum sapientiae...* (Ed. it., tav. 5, «Il Cristo in Croce»). In questa figura si vedono, sui petali esterni, i Dieci Comandamenti e il dieci cori angelici; al centro dei petali, nelle nuvole, le dieci Sefirot puntano verso i Dieci Comandamenti: Keter, Hokhmà. Binà, Hesed, Ghedullà, Tif'eret, Nesah, Hod, Yesod, Malkhut, Il nembo infuocato centrale contiene i dieci nomi divini.
12. Il Rebis sul globo alato del Caos, da Herbrandt Jamsthaler, *Viatorium Spagyricum*. Frankfurt, Luc Jen, 1675, p. 75.
13. L'Uroboro, con al centro le parole in greco: *en to pan* (nell'Uno il Tutto), *Codex Marcianus* (XI sec.), Bibl. Marciana, Venezia, ms. 299, f. 188v.
14. L'unione incestuosa di Gabricus con la sorella Beya (a cui allude anche Heinrich Kunrath in *Amphitheatrum sapientiae...*, vedi fig. 9), da *Rosarium Philosophorum* 1550.
15. L'unione incestuosa di Gabricus e Beya, da *Rosarium Philosophorum* (XVI sec.), Stadtbibliothek Vadiana, St. Gallen ms. 394a, f. 34.
16. Diagramma dell'Adam qadmon (uomo primordiale) nell'utero dell'En sof, da Johann Georg Wachter, *Der Spinnzismus im fudenthum*. Amsterdam, Johann Watcher, 1699, Jewish National and University Library, Gerusalemme.
17. Diagramma dell'Adam qadmon come veste di luce di Dio, con le dieci Sefirot, da Z. Ben Shimon Valevi, *Kabbalah...* 1979, p. 68.
18. La struttura bipartita dell'Adam qadmon raffigurata da una pittrice israeliana contemporanea, Rachel Yampuler.
19. Il Rebis (Quinta Parabola), da Salomon Trimosin (pseud.), *Splendor Solis*, British Museum, London, riprodotto in Aureum vellus. Rorschach am Bodensee, 1598-1599.
20. Il Rebis, da *Rosarium Philosophorum* (XVI sec.), Stadtbibliothek Vadiana. St. Gallen, ms. 394°, f. 92.
21. Alberto il Grande indica l'Androgino ermetico che tiene in mano una Y (simbolo di immortalità). Nella didascalia si legge: «Tutto concorda nell'uno che è duplice (omnes concordant in uno qui est bifidus). Da Michael Maier, *Symbola aurea...*, p. 238.
22. Cabbalista orante, da un libro di preghiere ebraico, Francia o Germania, XIII-XIV sec., British Library. London, riprodotto in Ben Shimon Halevi, p. 93.
23. Nozze di Apollo e Diana, da Altus (Jacob Munts liber, tav. 2).
24. L'alchimista e la sua Soror mystica con Ermete-Mercurio, da Altus (Jacob Saulat), *Mutus liber*, tav. 8.
25. «Chiaroveggenza sorge da loro», da Altus (Jacob Saulat), *Mutus liber*, tav. 15.
26. «Dal maschio e dalla femmina fai un cerchio, poi un quadrato, poi un triangolo; [poi] fai un cerchio

e avrai la Pietra dei Filosofi».

27. Sviluppo delle Sefirot dall'En Sof, da Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata...*, Jewish National and University Library, Gerusalemme.
28. Le dieci Sefirot nella raffigurazione di Moshé Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Kraców-Nowydwor, Yshaq ben Aharon Prostitz, 1591, 44b, Biblioteca Comunale, Mantova.
29. Quadrato magico per l'oro, da Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata...*, p. 305.
30. Quadrato magico per l'Acqua d'oro (mé-zahav), da Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata....* p. 443.
31. Quadrato magico per il ferro, da Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata...*, p. 684.
32. Quadrato magico per lo stagno, da Christian Knorr von Rosenroth. *Kabbala denudata*, p, 677.
33. Cabbalista che tiene in mano un albero con le dieci Sefirot: frontespizio della traduzione latina di Paulus Ricius di *Sha'aré orà* di Y. Giqatilla: *Portae lucis*, Augsburg, officina Millerana, 1516, Jewish National and University Library, Gerusalemme.
34. Diagramma dell'Albero sefirotico.
35. Le dieci Sefirot con i relativi campi magnetici e le dieci sfere astronomiche, degradanti fino alla terra, da una miscellanea (probabilmente Italia, 1400 ca.), Bayerische Staatsbibliothek, Meinchen. Cod. Hebr. ms. 119. f. 5v.
36. Diagramma del cosmo, che inizia con il cerchio delle dieci Sefirot e scende fino alla terra, da *Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung Rüdiseher Kunstdenkmäler*, October 1909.
37. Albero sefirotico, Israele, XX sec. Inchiostro nero su pergamena, cm 88,2x44, Israel Museum Collection, Gerusalemme.
38. Diagramma dell'Albero amplificato, raffigurante le concatenazioni dei Quattro Mondi, da Ben Shimon Halevi, *Kabbalah....* p. 41
39. Prospetto raffigurante l'interrelazione delle dieci Sefirot, da *Pa'amon we-rimmon*, Amsterdam 1708, Jewish National and University Library, Gerusalemme.
40. Parte superiore di un Albero sefirotico, Germania, XVIII sec. Inchiostro nero su pergamena. cm. 69x28,5, Israel Museum Collection, Gerusalemme.
41. Albero sefirotico. Marocco, XX sec. Inchiostro nero su pergamena, Israel Museum Collection, Gerusalemme,
42. Diagramma semplificato che mostra l'interrelazione delle Sefirot, da Ben Shimon Halevi, *Kabbalah...*, p. 40.
43. Albero sefirotico (struttura geometrica).
44. Il mondo delle dieci Sefirot, raffigurato dalle lettere iniziali di ciascuna Sefirà, degradami dalla prima all'ultima, eia Moshé Cordovero, *Pardes* Kraców 1592 [ma 1591], Jewish National and University Library, Gerusalemme.
45. Ammon accompagnato da due divinità, Mout e Khons, da *Dictionnaire de la Bible*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1895. col. 487.