Rendiconti Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL
*Memorie di Scienze Fisiche e Naturali*
ISBN 978-88-548-xxxx-x
DOI 10.4399/97888548xxxxx17
pag. 239–252

# Alchimia e teologia, trasmutazione e miracolo nel *Sirr al-ʻālamain* attribuito a Ġazālī

## Alchemy and theology, transmutation and miracle in the *Sirr al-ʻālamain* attributed to Ġazālī

Paola Carusi

**Summary**

In 2009, at the XIII Convegno di Storia e Fondamenti della Chimica, I presented a new research into some relationships between alchemy and theology in the Islamic tradition (disquisitions about matter and its divisibility, appearing in the thought of Muslim theologians of the ninth century, and more or less literal quotations of these theologians, concerning the soul, inserted in alchemical works of the following century). A new opportunity to continue my research on alchemy and theology has recently arisen in the study of *Sirr al-ʻālamain*, short treatise, perhaps apocryphal, attributed to the illustrious theologian Abū Ḥāmid al-Ġazālī (d. 1111). This treatise, in the second part and especially in Chapter 17, contains many interesting notes about alchemy. These notes on the one hand assimilate alchemy into medieval natural sciences, adding details of great interest, and on the other hand assimilate alchemical knowledge and transmutation into knowledge of the soul and effects of mystical ecstasy. In the Islamic intellectual community of the twelfth century, this interlacement of alchemy and knowledge of the soul makes known another point of view in the studies of Arabic alchemy, and perhaps is also an authoritative precedent for developments in the latin alchemical texts.

**Key words**

Alchemy, alchimia, trasmutazione, miracolo, Ġazālī.

## Riassunto

Disquisizioni sulla materia e sulla sua divisibilità, quali esse compaiono nel pensiero di teologi musulmani del secolo IX, e citazioni più o meno letterali di questi teologi, riguardanti l'anima, presenti in opere alchemiche del secolo successivo, mi avevano condotto, in occasione del XIII Convegno di Storia e Fondamenti della Chimica, a presentare una indagine su relazioni eventuali tra alchimia e teologia nella tradizione islamica; relazioni che non si limitassero a citazioni dotte e di abbellimento introdotte nei testi, ma che potessero eventualmente apportare qualche utile contributo alla storia dell'alchimia. Una nuova opportunità per continuare le mie ricerche su questi temi si è recentemente presentata nello studio del *Sirr al-ʿālamain*, breve trattato, forse apocrifo, attribuito all'illustre teologo Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111). Tale trattato, nella seconda parte e in particolare nel capitolo 17, contiene molte note di carattere non 'decorativo' che riguardano l'alchimia. Tali note da un lato accostano l'alchimia alle altre scienze della natura, aggiungendo particolari di grande interesse; e dall'altro, allo stesso tempo e in un discorso congiunto, assimilano la scienza alchemica e la trasmutazione alla conoscenza dell'anima e agli effetti dell'estasi mistica. Questo accostamento tra alchimia e conoscenza dell'anima, nella comunità intellettuale islamica del XII secolo, fa conoscere un ulteriore punto di vista negli studi sull'alchimia di lingua araba, e costituisce forse anche un precedente autorevole per alcuni sviluppi dell'allegoria alchemica nell'Occidente latino.


## Alchimia e teologia, trasmutazione e miracolo nel *Sirr al-ʿālamain* attribuito a Ġazālī

Un breve trattato forse apocrifo, attribuito all'illustre teologo, detto 'la prova dell'Islām', Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111), e intitolato *Sirr al-ʿālamain wa kašf mā fī'l–dārain* (*Il segreto dei due mondi e lo svelamento di ciò che è nelle due dimore*) [17] [7], contiene nella seconda parte e in particolare nel capitolo (*maqāla*) 17, molte note di carattere non 'decorativo' che riguardano l'alchimia: tali note da un lato accostano l'alchimia alle altre scienze della natura, aggiungendo particolari di grande interesse; e dall'altro, assimilano allo stesso tempo e in un

discorso congiunto — fatto del tutto nuovo, mi sembra, nella storia dell'alchimia islamica — la scienza alchemica e la trasmutazione alla conoscenza dell'anima e agli effetti dell'estasi mistica.

Nella seconda parte del *Sirr al-ʿālamain*, parte che nella tradizione testuale viaggia talvolta anche da sola e sotto un altro titolo[1], l'autore concentra il suo discorso sul tema delle proprietà, o qualità, occulte. Questo tema, di per sé non nuovo, e ben noto nella storia della filosofia e della scienza, è sollevato, in epoca antica, nell'ambito della medicina. In un trattato a lui attribuito sulla diagnosi e sulla cura delle malattie dei reni[2], e anche in altre sue opere, Galeno, oltre alle 'normali' medicine che agiscono per la loro natura (calda, fredda, secca, umida), cita l'esistenza di medicine di cui si conoscono gli effetti ma non le cause che li provocano: tali medicine nella loro stessa sostanza (*ousia*) avrebbero qualità indescrivibili (*idiotētes arrētoi*, lat. *proprietates ineffabiles*[3]), una potenza (*dynamis*) occulta, che resta ignota al medico che le utilizza; per questo — scrive Galeno — sarebbe meglio utilizzare tali medicine solo in caso di necessità, poiché, non essendo ben conosciute, se in qualche caso fanno bene, in altri casi potrebbero anche esser di danno. Fin qui Galeno; nella citazione che egli fa delle cause si avverte una eco aristotelica, ma, come si vede, la questione è del tutto interna alla medicina. Nel Medioevo latino, essendo il discorso aristotelico sulle cause al centro della riflessione sulla scienza[4], il dibattito sulle proprietà occulte si diffonderà ampiamente in modo del tutto interdisciplinare; nella filosofia naturale[5], come è ovvio, e anche in campi dove si farà ve-

1. *Taflīs arbāb al-nawāmīs* [*La dichiarazione del fallimento degli esperti (arbāb) delle leggi*]. Berlin, Staadtsbibliothek [1], 4095; Milano, Biblioteca Ambrosiana [22], 75.XVI (ff. 135b–137, *maqāla* 17) e XVIII (ff. 145–166, *maqālāt* 14–30); 277.III (38–44a, *maqālāt* 24–30); 797.I.g. (43b–44, 70–71a, frammenti *maqālāt* 21 e 22); Yale University Library [24], 1550, incompleto; Rampur, Raza Library [5] (*Cat*. V, 594–6, cit. in cat. Löfgren Traini [22], II, 39).

2. *De affectuum renibus insidentium dignotione et curatione* [12], cap. 5, 677 sg. Una trattazione esauriente sull'ampio tema delle qualità occulte in epoca antica si trova in J. Röhr [25].

3. L'espressione compare in: *Galeni De locis affectis* [13], V. 6, 338–340.

4. Avendo parlato, Galeno, di proprietà che provengono della stessa sostanza dei farmaci, gli scolastici esprimono tale concetto facendo uso dell'espressione *forma substantialis* o *specifica*, cui si accompagna e si contrappone l'espressione *forma accidentalis*, e in questi termini la discussione è condotta fino a epoca moderna.

5. Interessante è il caso di Alberto Magno che, nel suo commento a uno pseudo–Aristotele, lega la *virtus occulta* al concetto di 'quinto elemento'. Albert the Great [2], 20: But from those things that we said in the book *On Heaven and Earth*, it is known that the

nire massimamente in primo piano l'idea dell'occulto, come la magia e l'astrologia; sarà più tardi in primo piano nella magia naturale dell'Umanesimo e del Rinascimento, epoca in cui diversi autori, a metà tra Medioevo ed epoca moderna, parleranno degli 'intimi segreti della natura'; quando infine si giungerà alla rivoluzione scientifica, le proprietà occulte ovviamente verranno meno, ma si noti, semplicemente nel senso che verrà dato al termine 'occulto': si farà infatti notare che nella scienza le cose occulte, che pure esistono senza alcun dubbio, sono tali semplicemente perché non sono, ma possono, essere conosciute[6].

Ma torniamo alla seconda parte del *Sirr al-ʿālamain*, in cui la trattazione delle proprietà occulte fa da contesto alla presentazione dell'alchimia. Ogni creatura, scrive l'autore, ha una sua proprietà occulta (*ḫāṣṣīya*, lat. *proprietas*), che, quando è operativa, cioè libera di operare,

elements are of two kinds. For there is a certain first efficient cause of bodies that does not enter into their composition through substance and being, but infuses its powers (*virtutes*) into all things both simple and composite, and that is called the fifth element. It is distinct from all the others, but bears a certain similarity to an element in that it is itself the first to cause composition and is unmixed with the composite by its power.

6. K. Hutchison [20], cit. in: W.J. Hanegraaff [18], 179 sg., nota 107: In his seminal article of 1982 [...], Keith Hutchison argued that not the concept of qualitates occultae as such, but their banishment into the category of the unknowable by definition [...] was inacceptable to the new science of the seventeenth century. Far from rejecting occult qualities, as has traditionally been assumed by historians of science, philosophers and scientists in the wake of Descartes were arguing that they could be made into an object of research, and sought to account for them in mechanical terms [...]. Even more than that, they rejected "manifest qualities" and argued that all qualities were occult, but nevertheless knowable! L'autore cita anche d'Alembert [3] 298, dove l'autore osserva che gli antichi si sono limitati all'osservazione dei fatti della natura, senza aver compiuto approfondimenti tramite l'esperienza: Quand je parle, au reste, de l'application que les anciens ont donnée à la physique *expérimentale*, je ne sai s'il faut prendre ce mot dans toute son étendue. La physique *expérimentale* roule sur deux points qu'il ne faut pas confondre, l'*expérience* proprement dite, & l'*observation*. Celle — ci, moins recherchée & moins subtile, se borne aux faits qu'elle a sous les yeux, à bien voir & à détailler les phénomenes de toute espece que le spectacle de la Nature présente: celle — là au contraire cherche à la pénétrer plus profondément, à lui dérober ce qu'elle cache; à créer, en quelque maniere, par la différente combinaison des corps, de nouveaux phénomenes pour les étudier: enfin elle ne se borne pas à écouter la Nature, mais elle l'interroge & la presse. On pourroit appeller la premiere, la *physique des faits*, ou plûtôt la *physique vulgaire & palpable*; & réserver pour l'autre le nom de *physique occulte*, pourvû qu'on attache à ce mot une idée plus philosophique & plus vraie que n'ont fait certains physiciens modernes, & qu'on le borne à désigner la connoissance des faits cachés dont on s'assûre en les voyant, & non le roman des faits supposés qu'on devine bien ou mal, sans les chercher ni les voir. Si noti che in d'Alembert la fisica che egli chiama 'occulta' è quella moderna, che non si ferma alle apparenze, ma indaga ciò che è occulto con l'esperienza.

produce un risultato che è una azione. Tra le pietre, il magnete attrae il ferro, tra gli olii vi sono olii che si spalmano sul corpo ed il corpo non brucia, tra i rimedi vegetali ve ne sono che producono costipazione, e la stessa cosa si può dire dei rimedi di origine animale, su cui però il nostro autore non si sofferma.

Fin qui l'argomentazione rimane, si può dire, nell'ambito di quel discorso sulle proprietà occulte di cui abbiamo detto; ma ecco che il nostro autore estende la teoria delle *virtutes* all'uomo, e all'anima umana: aristotelicamente animale, pur se dotato di ragione, anche l'uomo, come tutti gli altri esseri, ha una sua 'proprietà occulta': e ciò che essa produce, nel momento in cui viene liberata, è il miracolo, inteso come il reale o apparente sovvertimento della consuetudine della natura.

L' implicazione di questo discorso è straordinaria: il potere di attrazione del magnete e il miracolo operato dal santo altro non sono che due espressioni del loro modo di essere creature. Si può notare, tuttavia, una grande differenza tra l'uomo e il magnete: a differenza del magnete che Dio ha reso operativo già nella miniera, l'anima umana, poiché è l'anima il nocciolo occulto dell'uomo, prima di giungere a operare miracoli deve effettuare un percorso di conoscenza che, attraverso stadi diversi, la conduca a liberare la sua *virtus*.

Si può notare che con l'affermare la necessità di un percorso da compiere ci si trova ancora nel pieno campo della filosofia naturale: nella scala continua degli esseri riconosciuta dalla filosofia, più l'animale è perfetto più è fisicamente debole; più deboli degli altri esseri meno perfetti di loro, la scimmia e l'uomo, in particolare, suppliscono alle loro debolezze con la capacità di imparare[7] e con la possibilità di operare tramite organi altamente perfezionati (es.: la mano).

7. al-Ǧāḥiẓ [11], I, 215: [...] l'interno del cane è simile all'interno dell'uomo e l'esterno della scimmia è simile all'esterno dell'uomo. Lo vedi nel suo (della scimmia) fianco e nel modo in cui chiude (batte) l'occhio, nel modo in cui ride e in cui racconta, nella sua mano (palmo) e nelle sue dita, nel modo in cui le alza e in cui le mette, e come con esse prende il cibo, e come porta il boccone alla bocca, e come rompe le noci e fa uscire il nocciolo, e come afferra tutto ciò che con essa (mano) è preso ed è ricondotto su di sé. Tra tutti gli animali, [è l'unico che] quando cade nell'acqua affoga, come l'uomo; pur avendo una ottima conoscenza e padronanza di se stessa, affoga, a meno che non impari a nuotare: poiché la sua natura è più completa e perfetta, e dunque è [al tempo stesso] più mancante e più dotato. In ogni cosa lascia indietro tutti gli animali, quelli cui sono attribuite conoscenza e intelligenza e quelli cui sono attribuite stupidità e idiozia; ma, pur essendo tanto prossima [all'uomo], la scimmia non perviene a uscire da alcuni confini della scimmia [per giungere] ai confini dell'uomo.

Ma l'autore del *Sirr* è un teologo, e così accade che al percorso dell'intelletto si affianchi con forza il percorso dell'anima. Posto che — punto di partenza aristotelico — aver conoscenza di qualcosa significa conoscerne la causa, e che nel caso delle proprietà occulte ciò che l'intelletto dell'uomo può esaminare sono solo gli effetti, si deve riconoscere, scrive l'autore, che almeno in questo caso — ma si capisce che questo discorso, per lui, si estende a ogni oggetto di indagine scientifica — l'anima umana, nel suo cammino di conoscenza, non può che giungere a un limite invalicabile. A questo punto Dio stesso potrà intervenire: rivelando l'ignoto e manifestando l'occulto[8].

Si sovrappongono dunque, in questo quadro, i due viaggi dell'intelletto e dell'anima: chi procede nel cammino di conoscenza, essendo al tempo stesso un buon musulmano, individuerà in un primo tempo e utilizzerà nella pratica quanto di esteriore si manifesta in natura (es.: il medico che prescrive lo scamonio), compiendo al tempo stesso le pratiche esteriori della religione senza conoscerne gli intimi significati; giunto poi all'estremo limite cui il suo intelletto e la sua esperienza lo conducono, e purificata al tempo stesso la sua anima fino a lasciare in essa solo il desiderio di Dio, giungerà ad incontrarlo in un incontro d'amore: a questo punto, e solo a questo punto, la *virtus occulta* della sua anima, che è l'amore, si manifesterà nella sua pienezza, e la sua anima non soltanto conoscerà le verità occulte di questo mondo e dell'altro (scientifiche e spirituali), ma diventerà operativa nell'agire sulla natura e produrre miracoli.

Veniamo ora alla trattazione dell'alchimia che si trova nella *maqāla* 17 del *Sirr*; trattazione in cui valgono, come si vedrà, le due assimilazioni: conoscenza alchemica 'vera' / rivelazione e trasmutazione / miracolo.

Che l'alchimia sia una scienza vera — scrive l'autore — è dimostrato da due tipi di prove, testuali e sperimentali. Ne tratta in primo luogo —

8. Si potrebbe qui forse riconoscere, in un certo senso, un passaggio dalla conoscenza aristotelica alla *visio* platonica. L'idea dell'esistenza di un intervento sovrannaturale che permetterebbe di conoscere (anche nel senso di 'vedere') l'occulto permea, come è noto, tutta la storia del pensiero medievale, e poiché tale intervento, in quanto sovrannaturale, o è divino o è demoniaco, ciò che avviene è inevitabilmente ricondotto agli effetti della santità o della magia; e dunque a situazioni di carattere straordinario, nel bene o nel male, e soprattutto nel male (magia nera). Qui invece, si noti, l'autore scrive che ogni uomo, in quanto uomo, può sperare di accedere all'attualizzazione della sua *virtus*, e l'intervento divino è il risultato di un cercarsi a vicenda dell'uomo e di Dio.

prove testuali — il *Corano* (Dio stesso, in un certo senso, è il supremo alchimista); e in secondo luogo lo dimostra l'intelletto con le prove che l'esperienza può addurre.

a. *Sirr al-ʿālamain* [17], 481:

> Sappi che l'Opera divina (la Grande Opera alchemica) non è creata; è stata ed è, e se non fosse, non sarebbe vera, poiché tutti gli uomini sono d'accordo sul fatto che se fu, non vi è dubbio che sia ora. Le prove di quanto è tramandato e che può essere compreso dall'intelletto stanno a provarne la legittimità. Ciò che è tramandato sono le Sue parole, Altissimo: «da ciò che arroventano nel fuoco, desiderando ottenerne ornamenti o utensili, esce una schiuma simile a quella» (*Cor.* 13.17), e le Sue parole, Altissimo: «Tutto questo m'è stato dato per una scienza che io possiedo» (*Cor.* 28.78).

Si noti qui la citazione di due versetti coranici, relativi il primo a operazioni metallurgiche e il secondo — nella lettura di una tradizione consolidata — a oggetti preziosi prodotti dagli alchimisti[9].

b. *Sirr al-ʿālamain* [17], 481:

> Quanto a ciò che può essere compreso con l'intelletto, ne è prova la fabbricazione del sapone, che è la congiunzione degli opposti, poiché mescola la natura dell'olio, dell'acqua e del fuoco; e poiché la sua coagulazione si verifica più e più volte, il fatto che si coagula è prova della sua coagulazione. Se [l'alchimia] non fosse una scienza (operativa, *ṣināʿa*) vera, non sarebbe l'oro abbondante lontano dalla miniera. Essa dispensa manufatti che sono come tutti gli altri manufatti, ma il saggio si smarrisce in essa, e, nel realizzarla, vanno perdute le ricchezze; e non riportano in essa la vittoria che gli individui che eccellono nelle scienze delle proprietà delle piante e delle proprietà degli animali.

La fabbricazione del sapone compare, in testi alchemici[10] di lingua araba, nelle disquisizioni sulla trasmutazione: dove questa fabbrica-

9. Core (Qārūn), citato tre volte nel *Corano*, è un ministro di Faraone che si oppone a Mosè accusandolo di essere un incantatore; sulla base di questo versetto, la tradizione islamica, cfr. D.B. Macdonald [23], fa di Qārūn uno dei fondatori dell'alchimia. Questo personaggio compare anche nell'Antico Testamento (*Numeri* 16), dove è tra gli ebrei che si ribellano a Mosè e sono puniti da Dio; di lui nel testo biblico non è citata la ricchezza, particolare che compare invece nel *Talmud*.

10. *Miftāḥ al-ḥikma*, *maqāla* 2: Dallo zolfo e dal mercurio si generano l'oro e l'argento solo quando il loro mescolamento si condensa nella miniera prima che diventino zolfo puro e coagulato o mercurio puro e coagulato, mentre agisce continuamente su di essi il

zione del sapone testimonia la possibilità di realizzare una reazione chimica, intesa come un procedimento in cui il prodotto presenta caratteristiche totalmente diverse da quelle dei reagenti, di nature diverse tra loro, e dei reagenti ogni traccia è scomparsa.

Affermato che l'alchimia è una scienza vera, essa è tuttavia una scienza umana, e anche se il suo punto più alto — la preparazione dell'*iksīr* — non si raggiunge senza un intervento soprannaturale, essa richiede prima di questo una ampia e approfondita conoscenza di molte scienze operative.

c. *Sirr al-ʿālamain* [17] 482:

> Sappi che questa scienza è una scienza del Signore, che non riescono a compiere che i successori dei profeti e gli uomini e gli eroi cui Dio ha tolto il velo dagli occhi dei loro cuori; questa [scienza] non riesce se non a chi obbedisce a Colui cui chiede aiuto per l'altro mondo o per essere fedele a una religione o respingere il disonore. Essa è preziosa e naturale; prima di essa si devono conoscere 40 scienze (operative), affinché [in esse] vi possa essere un aiuto per realizzarla: come la fabbricazione dei collirii (*akḥāl*), delle vesti, delle medicine e delle monete (*dawānīq*) [...]. Il bene più magnifico e grande è la 'sublimazione' del *zarnīḫ*[11], la conoscenza delle sue parti, il suo tempo equilibrato; sano e utile ai corpi, non danneggiato da caldo e da freddo. Questa è l'Opera d'argento che i signori di questa

calore della natura, in misura tale che da ciò possano generarsi oro e argento; se [il calore applicato] è maggiore o minore, le cose vanno in modo diverso. Quando invece ognuno dei due coagula separatamente, li trasforma il grado che li coagula: ed invece di produrre oro ed argento, seguono una via che non è quella del grado per cui si produrrebbero l'oro e l'argento. Facciamo un esempio: se si mescola una quantità nota dell'acqua che si estrae dalla cenere e dalla calce con una quantità nota di olio e poi, mescolati, si cuociono insieme, con una cottura nota, si genera da essi un corpo che è detto sapone. Se si cuociono l'acqua menzionata e l'olio, da soli, separatamente, finché ognuno di essi coagula ed assume la consistenza di un corpo grossolano, e un operatore si sforza poi di trasformarli in un corpo simile a quello che si ottiene da essi mescolandoli quando sono disciolti, non riesce a farlo. Ugualmente il mercurio e lo zolfo. Del *Miftāḥ al-ḥikma*, opera considerata come appartenente al *corpus* dello ps.–Apollonio di Tiana (Balīnās), sono in corso di realizzazione l'edizione critica del testo e la traduzione italiana.

11. Dal termine *al-zarnīḫ*, che passa all'arabo dal persiano, e proviene forse dal greco ἀρσενικόν, derivano il latino *arsenicum* e l'italiano *arsenico*. Citato in ricette tecniche relative alla fabbricazione di colori, tale termine è dagli studiosi in genere attribuito a solfuri di arsenico (v. in particolare l'*auripigmentum*, orpimento giallo); in questo passo, tuttavia, e anche in diverse opere alchemiche — forse perché, come l'orpimento, 'tinge' in oro ciò che tocca — è utilizzato per indicare l'*elixir*, il misterioso prodotto della Grande Opera. Nella riga che precede, in questo passo: *akḥāl*, pl. di *kuḥl*. Il termine ancora oggi è utilizzato per indicare un prodotto cosmetico, e allo stesso tempo curativo, che si mette sugli occhi.

scienza chiamano 'l'Opera lunare'; che tratta ciò che 'sublima' di un *iksīr* della bianchezza dell'uovo, e il migliore di questo è il *zarnīh* che 'sublima' levandosi equilibrato di un solo peso, di descrizione nota. Comprendi e conosci il suo tempo equilibrato, e proteggilo dal calore che brucia e dal freddo che morde e che spacca. Il suo allevamento è come l'allevamento dei bambini che ha bisogno dell'equilibrio...

Queste citazioni sull'alchimia contenute nel *Sirr*, opera non alchemica ma di carattere teologico, testimoniano la diffusione di una conoscenza dei contenuti dell'alchimia anche in ambienti che con l'alchimia e la tecnologia non hanno niente a che fare[12].

Questo non è tuttavia l'unico dato interessante: nella *maqāla* 17 del *Sirr al-ʿālamain*, è presente anche una complessa rilettura di un lungo passo coranico, rielaborato in chiave alchemica: il ben noto episodio dell'incontro di Mosè e di Ḫiḍr che si trova in *Cor*. 18 (*Sura della caverna*). Qui Mosè incontra Ḫiḍr, personaggio misterioso con virtù profetiche inviato da Dio (*Cor*. 18.65: [...] e gli avevamo insegnato della nostra scienza segreta[13]); questo personaggio compie azioni apparentemente assurde, di cui interrogato, svelerà la causa: fora una barca, ma questa barca era inseguita da corsari che l'avrebbero rubata; uccide un ragazzo, ma il ragazzo, rimasto in vita, avrebbe corrotto la fede dei genitori; raddrizza un muro che sta per crollare, ma sotto il muro era nascosto un tesoro di due piccoli orfani, che lo avrebbero trovato, e ne avrebbero goduto, più tardi in età adulta. Ed ecco il testo del nostro autore:

d. *Sirr al-ʿālamain* [17], 481:

Ma tu, o Mosè, tu non puoi fare a meno di un Ḫiḍr, che ti insegni il significato dell'affondamento della barca, dell'uccisione del ragazzo e del raddrizzamento del muro. Con la conoscenza delle tre nature venne a lui lo svelamento del tesoro, "e c'era sotto di esso un tesoro per loro due" (*Cor*.

12. In occasione del XIII Convegno di Storia e Fondamenti della Chimica, mi era già avvenuto [6] di condurre una indagine su eventuali relazioni tra alchimia e teologia nella tradizione islamica; in quel caso, tuttavia, si trattava non di un coinvolgimento diretto dell'alchimia nell'ambito di una trattazione teologica, ma di disquisizioni sulla materia e sulla sua divisibilità, quali esse compaiono nel pensiero di teologi musulmani nel secolo IX, e di citazioni più o meno letterali di questi teologi in opere alchemiche del secolo successivo.

13. La traduzione del *Corano* utilizzata e consultata in questo lavoro è quella di A. Bausani [21].

> 18.82). Quando hai squarciato la barca dell'Opera e hai ucciso il ragazzo che è il mercurio fuggitivo finché è diventato un'acqua che scorre, aggiungi a lui il muro della 'sublimazione' del *zarnīẖ*; e quando il suo levarsi ti è venuto bene, e hai ottenuto il suo *iksīr*...

Nella rilettura alchemica del *Sirr*, ciò che Ḫiḍr, inviato da Dio, rivela a Mosè (qui l'alchimista) è il significato più occulto della trasmutazione, il risvegliare la *virtus occulta* della materia, che produrrà la trasmutazione; come la *virtus occulta* dell'uomo, nel congiungimento d'amore con Dio, provoca la trasformazione dell'anima e il risultato operativo è il miracolo, così l'*iksīr*, ottenuto per rivelazione dopo un lungo affinamento intellettuale e spirituale, produrrà il suo miracolo che è la trasmutazione.

Le conseguenze di tutto il nostro discorso sono piuttosto importanti.

— Compare qui, forse per la prima volta, una circostanziata assimilazione tra ricerca alchemica e viaggio dell'anima, tra suprema conoscenza alchemica ed estasi mistica, tra elisir e amore, e tra trasmutazione e miracolo. In questa opera, che non è alchemica ma che di alchimia si occupa nell'ambito di un discorso sull'educazione dell'anima, compare una lettura dell'alchimia che verrà in seguito in primo piano nell'alchimia latina, e che via via, sempre più elaborata, porterà alle affermazioni degli occultisti e degli psicanalisti, fino ai nostri giorni: alchimia e conseguimento spirituale, alchimia e purificazione dell'anima umana.
— L'alchimia che qui è presentata è una alchimia dichiaratamente estesa a tutte le creature, dunque una alchimia che non è solo minerale, inorganica, ma anche vegetale e animale, e che essendo l'uomo un animale, coinvolge anche l'uomo: alchimia presentata o forse trasportata, a un livello universale che travalica i confini dei regni della natura. Anche qui non si può tralasciare la menzione dei successivi sviluppi dell'alchimia nell'Occidente latino, quando l'alchimia — tra filosofia e medicina, nel XIII secolo — sarà chiamata in causa, ad esempio, per la *prolongatio vitae* del corpo dell'uomo [10] [4] [9] [8].

Al momento di giungere alla conclusione di questo lavoro, non si può non effettuare ancora qualche riflessione sull'attribuzione del *Sirr*; davanti alla seconda parte del *Sirr al-ʿālamain*, infatti, e in particolare davanti alla *maqāla* 17, ci si può chiedere se l'autore non sia effettivamente al-Ġazālī. Questa è una cosa destinata a rimanere in sospeso, anche se la probabilità, a nostro avviso, resta piuttosto alta: non solo, nell'*Iḥyāʾ*, opera certamente autentica[14], al-Ġazālī mostra di ben conoscere le scienze della natura, e l'alchimia; ma anche, venendo in particolare al tema di cui ci occupiamo, in un suo trattato, il *Kitāb al-arbaʿīn*[15], giudicato autentico [26] [19], egli si esprime sulla *ḫāṣṣīya* (*proprietas*, *virtus*) con gli stessi concetti e con le stesse parole utilizzati nel *Sirr*:

*Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn* [16], 102:

Delle cose che esercitano un influsso sul tuo corpo, di alcune si comprende il loro influsso tramite una specie di relazione con il calore, la freddezza, l'umidità e la secchezza, come quando dici: il miele è dannoso per il febbricitante, e giova invece a chi è di temperamento freddo. E di esse [cose] vi sono quelle che non si colgono tramite il ragionamento, ma si spiegano con le proprietà: e a quelle proprietà non si giunge con il ragionamento, ma ciò che è all'inizio del giungere ad esse è una rivelazione o una ispirazione. Il magnete attrae il ferro, e lo scamonio attrae l'umore della bile gialla dalle profondità delle vene, non secondo un ragionamento, ma per una proprietà (*ḫāṣṣīya*) cui si giunge o per l'ispirazione o tramite l'esperienza veritiera. La maggior parte delle proprietà si conoscono tramite l'ispirazione e la maggior parte degli influssi che sono nelle medicine e in altre cose è per effetto delle proprietà. Ugualmente sappi che gli influssi delle azioni sul cuore si dividono in:

— quelli di cui si comprende il tipo della loro causa, come il fatto che sai che chi segue la passione di questo mondo attesta il suo essere legato a questo mondo, sì che esce dal mondo con il capo volto all'indietro e con il viso rivolto a questo mondo, poiché in esso è il suo amato. [...]
— delle azioni vi sono poi quelle che esercitano un influsso sulla disposizione alla felicità o all'infelicità dell'altro mondo, per una proprietà che non è secondo un ragionamento, a cui si giunge solo tramite la luce della profezia (*nubūwa*).

14. Si tratta dell'*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*(*La rivivificazione delle scienze della religione*); la più importante opera teologica di al-Ġazalī.

15. al-Ġazālī [16]. Tra le opere di al-Ġazālī, come è noto, ce n'è anche una che porta il titolo *Kīmiyāʾ al-saʿāda* (*L'alchimia della felicità*), dove *kīmiyāʾ* è proprio l'educazione dell'anima; tale opera, tuttavia, è da alcuni studiosi ritenuta apocrifa.

Detto questo: l'attribuzione del *Sirr*, sia esso di al-Ġazālī o non lo sia, non è determinante per noi al fine di questo lavoro: chiunque sia l'autore del *Sirr*, certo è che l'autore è un teologo / mistico, persiano e contemporaneo di al-Ġazālī [7]; ciò che significa che alla fine dell' XI secolo e agli inizi del XII una lettura 'spirituale' dell'alchimia viaggia con certezza nel mondo islamico, in ambienti teologici e più in generale religiosi. Non vi sono tracce, per il momento, del passaggio di questa opera nella lingua latina (se fosse stata conosciuta, e conosciuta sotto il nome di Algazel, nome latino di al-Ġazālī, il suo impatto sarebbe stato forse notevole e in qualche modo determinante per la storia dell'alchimia nell'Occidente latino); ma in latino è tradotta un'altra opera, autentica, di al-Ġazālī, dal titolo *Maqāṣid al-falāsifa* (*Le intenzioni dei filosofi*) [15], tradotta in latino come *Metaphysica Algazelis* [14]; in questa opera, nell'ultima parte[16], dedicata alle cause dei miracoli [*mu'ǧizāt* e *karāmāt*, i miracoli dei profeti e dei 'santi' (*al-auliyā'*, gli amici di Dio)], compaiono non solo concetti, situazioni ed esempi compatibili con quanto *Sirr 2* afferma sul potere che l'anima può esercitare sul suo stesso corpo e su altri corpi e avvenimenti della natura, ma anche la citazione di un *ḥadīṯ* (tradizione canonica) che riguarda il potere dell''occhio' (malocchio): testo che, con le stesse parole, si ritrova in una relazione del *qāḍī* Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148) sul suo incontro con al-Ġazālī e sulle sue affermazioni a proposito dei miracoli [7].

Questi temi, come è ovvio, dovranno essere ulteriormente indagati; la ricerca sul *Maqāṣid* è soltanto all'inizio, e, nell'ambito dei nostri studi sul *Sirr*, sarà certamente ripresa.

## Bibliografia

[1] Ahlwardt W., 1980. *Die Handschriften–verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, rist. anast. G. Olms Verlag, Hildesheim New York.

[2] Albert the Great, *On the causes of the properties of the elements (Liber de causis proprietatum elementorum)*, translated from the latin [...] by I.M. Resnick, Milwaukee, Marquette University Press, 2010 (Mediaeval philosophical texts in translation, 46).

16. al-Ġazālī [15], 219 sg.; al-Ġazālī [14], 193 sg.

[3] Alembert, J. Le Rond d', 1967. v. Expérimental. In: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, VI, F. Frommann Verlag, Stuttgart–Bad Cannstatt, 298–301 (rist. anast. I ed., Paris 1756).

[4] Arnaldus de Villanova, 2010. *Tractatus de humido radicali*, M.R. McVaugh (ed.), praef. et comm. C. Crisciani G. Ferrari, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona (Arnaldi de Villanova Opera medica omnia, V.2).

[5] ʿAršī I. ʿA., *Catalogue of the Arabic manuscripts in Raza Library*, Rampur, Raza Library Trust, 1963–1977.

[6] Carusi, P., Il Miftāḥ al-ḥikma attribuito a Iznīqī: primi studi e interrogativi, XIII Convegno Nazionale di Storia e Fondamenti della Chimica, Roma 23–26 settembre 2009, Rendiconti Accademia Naz. delle Scienze detta dei XL, s. V, v. XXXII, p. II, t. II (2009), pp. 67–80 (Memorie di Scienze Fisiche e Naturali, 126).

[7] ——, in corso di stampa. Sirr al-ʿālamain: un Ġazalī apocrifo o inaspettato? In: Atti del Colloquio su Abū Ḥāmid al-Ġazalī a novecento anni dalla morte, Napoli, UNO, 15–16 novembre 2011 (C. Baffioni ed.).

[8] ——, in corso di stampa. Tra filosofia, medicina e alchimia. Averroè e la questione delle umidità radicali. In: Atti del Simposio Elisir mercuriali e immortalità. Capitoli per una storia dell'alchimia nell'Eurasia antica, Napoli, Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale', 5–6 novembre 2013 (G. Orofino, A. Roselli, A. Sannino, ed.)

[9] Crisciani C., in corso di stampa. L'alchimia della lunga vita. In: Atti del Simposio Elisir mercuriali e immortalità. Capitoli per una storia dell'alchimia nell'Eurasia antica, Napoli, Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale', 5–6 novembre 2013 (G. Orofino, A. Roselli, A. Sannino, ed.).

[10] Ferrari G., 2005. Il trattato "De humido radicali" di Arnaldo da Villanova. In: J. Perarnau ed., *Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, Institut d'estudis catalans, Barcelona, 281–331.

[11] Ǧāḥiẓ al-, 1996. *Kitāb al-ḥayawān*, vv. 8, Dār al-jīl, Bairūt.

[12] Galenus, 1965. De affectuum renibus insidentium dignotione et curatione. In: *Claudii Galeni Opera Omnia*, editionem curavit C.G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, XIX, 643–698 (rist. anast. ed. Leipzig 1830).

[13] ——, 1965. De locis affectis. In: *Claudii Galeni Opera Omnia*, editionem curavit C.G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, VIII,

1–452 (rist. anast. ed. Leipzig 1830).

[14] Ġazālī al-, 1933. *Algazel's Metaphysics: a mediaeval translation*, J.T. Muckle (ed.), St. Michael's College, Toronto.

[15] ——, 2000. *Maqāṣid al-falāsifa*, M. Bejou (ed.), maṭbaʿat al-ṣabāḥ, Dimašq.

[16] ——, 2003. *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, ʿA.ʿA. ʿUrwānī M.B. al-Šaqfa (ed.), Dār al-qalam, Dimašq.

[17] ——, 2008. Sirr al- ʿālamain wa kašf mā fī'l–dārain. In: *Maǧmūʿa rasā'il al-imām al-Ġazālī*, Dār al-fikr, Bairūt, 449–508.

[18] Hanegraaff W.J., 2012. *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.

[19] Hourani G. F., 1959. The chronology of Ghazālī's writings. Journal of the American Oriental Society, 79.4 (Oct.– Dec.), 225–233.

[20] Hutchison K., 1982. What happened to Occult Qualities in the scientific Revolution? Isis, 73, 233–253.

[21] *Il Corano*, 1955. Introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze, (I ed., numerose edizioni e ristampe).

[22] Löfgren O., R. Traini, 1981. *Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, II, Nuovo Fondo: series A–D (Nos. 1–830)*, Neri Pozza, Vicenza.

[23] Macdonald D.B., 1978. v. Ḳārūn. In: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, IV, E.J. Brill, Leiden, 673a.

[24] Nemoy L., 1956. A*rabic manuscripts in the Yale University Library*, Connecticut Academy of Arts and Sciences and Yale University Press, New Haven.

[25] Röhr J., 1923. Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Philologus, Supplementband XVII, Heft I, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

[26] Watt W. M., 1952. The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1/2 (Apr.,), 24–45.

Paola Carusi
Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali / ISO
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
paola.carusi@uniroma1.it