

CRISTINA VIANO (*)

Gli alchimisti greci e l'«acqua divina» (**)

Summary - In the works of Greek Alchemists, the *theion budôr* (divine water or sulfur water) is the main subject of research, because it had a very important role in transmutation. However, for us, it is difficult to define in a coherent and unitary way its nature and its functions. We will try to describe the principal characteristics of the *theion budôr* and its model of causation by examining some of the more important texts.

O. L'oggetto della ricerca

Nei testi degli alchimisti greci, l'«acqua divina» o «acqua di zolfo» ha un ruolo fondamentale. Essa viene frequentemente indicata come lo scopo della ricerca e l'agente principale della trasmutazione.

In un celebre testo, intitolato appunto *Sull'acqua divina*, Zosimo,¹ la più grande figura dell'alchimia greco-alessandrina (300 d.C.), si esprime in questi termini:

È questo il divino e il grande mistero, l'oggetto della ricerca (*to zêtoumenon*); infatti è questo il Tutto. <E da esso (*ex autou*) [deriva] il Tutto e a causa di esso (*dî'autou*) [esiste] il Tutto >.² Due nature, una sola sostanza; poiché una attira l'altra e una domina l'altra. È questa l'acqua d'argento, l'ermafrodita, ciò che fugge sempre, ciò che si precipita verso le sue realtà proprie, l'acqua divina che tutti hanno ignorato, la cui natura è

(*) CNRS, Paris.

(**) Relazione presentata al VIII Convegno Nazionale di «Storia e Fondamenti della Chimica» (L'Aquila, 8-11 ottobre 1997).

¹ Per i testi di Zosimo, ci baseremo qui soprattutto sulla recente edizione delle *Memorie autentiche* di M. MERTENS: *Les alchimistes grecs IV, 1ère partie: Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1995; per il *Papiro di Leida*, sull'edizione di R. Halleux: *Alchimistes grecs I, Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*, Paris, les Belles Lettres, 1981; per gli altri testi, sulla *Collection des anciens alchimistes grecs* (CAAG) édit. et trad. par M. Berthelot et Ch.-E. Ruelle, Paris, 1888, vol. II (testo greco) e III (trad. française).

² *Kai ex autou to pan kai dî'autou to pan*, M. Mertens sopprime dal testo questa frase che si trova nel manoscritto M (*Marcianus* gr. 299).

difficile da concepire. Infatti essa non è un metallo né un'acqua sempre in movimento, né un corpo (solido), poiché non la si può afferrare. È questa il Tutto in tutte le cose: essa possiede al tempo stesso vita e spirito, ed essa ha un potere distruttivo. Chi la comprende possiede l'oro e l'argento. La sua potenza (*danamsi*) resta nascosta ma essa è dedicata a Erotilo.¹ (Zosimo, *Mem. aut.*, V, Mertens)

Questo passo, alquanto arduo, può essere considerato come una sintesi delle caratteristiche principali dell'acqua divina. Si capisce che l'oggetto della ricerca (*to zétoumenon*) non è propriamente l'oro o l'argento, ma ciò che permette di ottenerli, in altre parole il principio trasmutatorio.²

Le testimonianze nel *Corpus* degli alchimisti greci sull'«acqua divina» sono numerose e non sempre coerenti. Del resto, allo stato attuale delle ricerche, l'alchimia greca è un campo di studi che sta ancora definendo, e ridefinendo, le proprie basi: l'edizione dei testi, la cronologia e l'identità storica degli autori e soprattutto la decodificazione delle dottrine, delle sostanze e delle operazioni. Se tentare di ricondurre le formulazioni di uno dei suoi concetti più importanti e più complessi a un quadro coerente e esaustivo, è un'impresa temeraria, e soprattutto prematura, in questo stato di cose, si può cercare tuttavia di delineare alcuni tratti ricorrenti e problemi che sorgono a proposito dell'acqua divina.

Prenderò quindi il passo di Zosimo sopra citato come punto di riferimento e, tenendo conto di alcuni altri contesti e della loro specificità, cercherò di illustrare qualche aspetto riguardo la composizione, gli ingredienti, le funzioni dell'acqua divina. Vorrei infine porre la questione della sua azione causale e dei modelli filosofici a cui sembra ispirarsi.

Comincerò con la questione dell'ambiguità fondamentale che risiede nel termine stesso di *theion hudōr*.

1. *Acqua divina o acqua di zolfo?*

In greco *theion* corrisponde sia al sostantivo «zolfo» che all'aggettivo «divino». L'ambiguità tra i due termini sussiste quando *hudōr* (acqua) e *theion* sono entrambi al genitivo. Per esempio, il titolo del passo di Zosimo che ho citato è *Peri tou theiou hudator*: qui *theiou* può essere sia l'aggettivo «divino» che concorda con «acqua», sia il genitivo del sostantivo e significare quindi «di zolfo».³ Gli alchimisti sono coscienti⁴ di questa ambiguità e ci giocano spesso e volen-

¹ Si tratta di un personaggio non ben identificato. Cfr. M. MERTENS, *op. cit.*, n. 7, p. 171.

² Cfr. M. MERTENS, *op. cit.*, p. 167: «En fin de compte, il semble bien que l'eau divine soit en quelque sorte la matérialisation du principe transmutatoire».

³ Cf. MERTENS, *op. cit.*, p. 163.

⁴ Cf. per es. il Filosofo Cristiano (VI-VIII s. d.C.), CAAG II, 399, 19 (tr. fr. 386): «Tutti gli scrittori dell'arte considerano quest'acqua come divina, dal doppio senso (*divin*) del suo nome».

tieri. Zosimo per esempio scrive: «Si chiama dunque divina l'acqua di zolfo (*loipon theion kaleitai to hudôr tou theiou*). Si chiama divino il vapore sublimato (*aitbalê*) emesso dal basso verso l'alto [...]. E il mercurio bianco (*hudrarguron leukên*) si chiama anche divino perché anch'esso è emesso dal basso verso l'alto». La spiegazione dell'attributo divino verrebbe dal movimento di queste sostanze verso l'alto, che è appunto la sede delle cose divine.

Dal punto di vista dell'etimologia, *theion*-zolfo deriverebbe da una radice *θ/θεός (cf. lit. *diviù* = respirare; *diviia* = spirito, dalla radice ind. eur. *dhwas*) che significa propriamente «fumo», da cui anche *thwô* (bruciare), *thumos* (*animus*), *thumiasis*, *anathumiasis* (fumo, vapore). Invece l'etimologia di *theos*, dio (di cui *theion*, divino, è l'aggettivo derivato) è considerata ancora incerta. De Saussure faceva l'ipotesi che *theos*-dio abbia la stessa radice di *theion*-zolfo nel senso primo di anima, spirito (cf. lit. *diviia* = spirito).⁷ Del resto, lo zolfo veniva impiegato per le purificazioni (cf. Omero, *Od.* XXII, 481). La stessa ambiguità sussiste anche per il verbo *theiô*, che significa sia «purificare con lo zolfo» che «consacrare ad una divinità».

2. Fabbricazione e ingredienti.

Nella letteratura alchemica greca esiste un gran numero di termini «enigmatici» per designare l'acqua divina, alcuni anche molto poetici, come il «liquore dell'Egiziana dalle trecce d'oro»,⁸ altri, più «materiali» che si confondono con gli ingredienti stessi, come *magnesia bianca*, *acqua di allume o di natron*.⁹

La testimonianza più antica si trova nel *Papiro di Leida* (IV sec. circa, contemporaneo di Zosimo) sotto forma di una ricetta:

Invenzione dell'acqua di zolfo (*hudatos theiou euresis*): calce, una dracma; zolfo (*theiow*) precedentemente macinato, in eguale quantità, mettere insieme in un recipiente, prendete dell'aceto forte o dell'urina di fanciullo impubere (*ouron aphêburos*). Riscaldare dal di sotto finché il liquido aggiunto assomigli a del sangue; filtrate a causa del sedimento; utilizzatelo puro. (*Pap. Leyd.*, 482-486 Halleux)

⁷ Zosimo, CAAG II, 175, 4 (tr. fr. 173).

⁸ F. DE SAUSSURE, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, Hildesheim, 1968 (Leipzig, 1879), p. 81 n. 5. E. Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 450) critica questa tesi obiettando che a) i Greci vedevano i loro dèi sotto sembianze corporee e non come spiriti e che b) non vi è traccia di un gruppo θ/- né nella metrica omerica né nelle testimonianze micenee. Chantraine sembra preferire invece l'ipotesi di C. Gallavotti (cf. «Morfologia di *theos*», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 33, 1962, p. 25-43) secondo cui *theos* deriva da una radice che significa «ritirare solennemente» e su cui sarebbe stato formato anche il verbo *thibêmi* (porre).

⁹ Oracolo d'Apollo *apud* Olimpiodoro, CAAG II, 95, 11 (tr. fr. 103).

¹⁰ Cfr. per es. CAAG II, 358, 13 (tr. 324).

Questa composizione è stata identificata come una soluzione di polisolfuri di calcio,¹¹ un reagente potente, capace di attaccare i metalli e colorarli. Nella composizione rientrano oltre allo zolfo e alla calce, anche ingredienti come l'aceto e l'urina. Osserva Halleux¹² che aceto e urina, insieme all'allume (*stupteria*), sono i tre reagenti impiegati più frequentemente in queste ricette tecniche.

Questi ingredienti si ritrovano in Zosimo, nella composizione dell'acqua divina, insieme a un gran numero di altre sostanze liquide quali l'orpimento (*arsenikon*, lo zolfo giallo derivato dall'arsenico), il realgar (*sandaraché*, zolfo giallo d'arsenico), il natron (*nitron*, bicarbonato di sodio), il tartaro (*phaiklé*), la cenere di cavolo, il latte di asina e di capra.¹³ Il natron, in particolare, era un ingrediente tipicamente egiziano, proveniente dall'Ouadi Natroun, che veniva usato per scopi rituali, tra cui la mummificazione. E la sua etimologia egiziana significa «la sostanza divina» poiché serviva per operazioni di culto.¹⁴

È difficile identificare con certezza tutti questi ingredienti, capire se si tratta di simboli o di sostanze reali. Inoltre possiamo immaginare che non si trovavano certamente allo stato puro.

Lo stesso termine *theion*-zolfo doveva avere un significato più esteso di «zolfo» come lo intendiamo noi.¹⁵ Nei testi si trova, ad esempio, lo «zolfo nativo», *theion aparon*, che significa letteralmente «non passato al fuoco» e cioè una specie naturalmente pura. Zosimo descrive anche la composizione dello «zolfo bianco», che richiede sostanze come la terra di Chios, di Samos o il marmo.¹⁶ Del resto Zosimo stesso dice che l'acqua divina è prodotta da «zolfi» (*ek theiôn*, al plurale), ma anche da erbe¹⁷ e da uova: «Avendo preso delle uova, quante ne volete ... estraete con gli alambicchi (*anaspá dia tôn ambibôn*) sulle braci di un fuoco di segatura l'acqua sommamente divina (*to theiôtaton budôr*)».¹⁸ Gli ingredienti dell'acqua divina sono così non solo minerali, ma anche vegetali e animali (urina, latte, uova).

Quest'ultimo passo mostra anche il modo di estrazione dell'acqua divina, e cioè un processo di distillazione per mezzo dell'alambicco. Il Filosofo Cristiano (tra il VI e l'VIII s.?) parla dell'«acqua di zolfo di prima distillazione (lett. di prima condensazione) ottenuta dalla decomposizione e dall'ascensione dei vapori (*to apo tephron estin budôr theiou prôtostakton ôkonoumenon dia sêpseôs kai anagôgês*)».¹⁹

¹¹ Cfr. R. HALLEUX, *op. cit.*, p. 181.

¹² R. HALLEUX, *ib.*, p. 30.

¹³ Cfr. ZOSIMO, *Mem. aut.* IV, 18, 45 *suiv.*, *Cap. a Eus.*, CAAG II, 184, 2-3 (tr. 182). Per questi termini si veda il Lessico alla fine di R. HALLEUX, *op. cit.*

¹⁴ Cfr. M. MERTENS, *op. cit.*, p. 142.

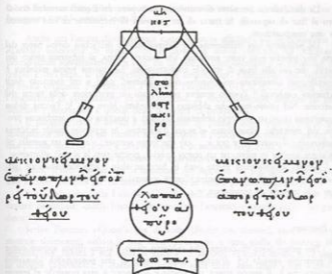
¹⁵ Cf. M. MERTENS, *op. cit.*, p. 151 n. 18.

¹⁶ *Mem. aut.* IV, 68 Mertens.

¹⁷ *Cap. a Eus.*, CAAG II, 181, 13-15 (tr. 179).

¹⁸ *Mem. aut.* IX, 65-6.

¹⁹ CAAG II, 401, 18 (tr. 388).



Marc. gr. 299, fol. 193v.

Maria l'Ebrea²⁰ scrive: «L'acqua divina sarà perduta per coloro che non comprendono ciò che è stato scritto, e cioè che essa è spinta verso l'alto dalla cucurbita e dal tubo [ascendente] (*dia tēs lopados kai tou stēlēnos*)».²¹

In una figura rappresentata nel manoscritto *Marcianus graec. 299*,²² al seguito della *Mém. autb. II*, L39 di Zosimo, possiamo visualizzare queste parti dell'alambicco e il luogo in cui è accolta l'acqua di zolfo. Sotto ciascuno dei due recipienti di recezione in cui terminano i tubi di scarico dell'alambicco si può leggere: «vaso di recezione posto su un mattone in cui scorre l'acqua di zolfo (*eis ho apor(r)ei to hudōr tou theiou*)».

²⁰ Maria l'Ebrea fa parte dei «vecchi autori», citati da Zosimo e dai commentatori; si tratta generalmente di brevi testi redatti tra il I e il III s. d.C.

²¹ Maria *ap. Zosimo, Cap. a Evr., CAAG II*, 157, 5-7 (tr. 157).

²² La figura è riprodotta in M. MARIANO, *op. cit.*, p. 243.

La distillazione permette di convertire in vapore dei liquidi mescolati fra di loro al fine di separarli. Si tratta di un processo di estrazione di una sostanza da una composizione.

Un problema non indifferente per l'identificazione dell'acqua divina nasce dal fatto che talvolta essa viene assimilata alla materia prima, al substrato unico dei metalli che sta alla base di tutte le trasformazioni. La materia prima metallica è generalmente identificata col piombo dagli alchimisti greci e col mercurio dagli alchimisti medievali.²⁵ Zosimo sembra essere stato un precursore della teoria del mercurio. Nel primo testo che abbiamo citato infatti, *Mem. aut.* V, l'acqua divina è concepita come un principio universale (*to pan*), e descritta con le sembianze proprie del mercurio. Innanzitutto «l'acqua d'argento», *to argyreion hudor* richiama *hudrarguros*, il mercurio, e poi «... ciò che fugge sempre ... non è un metallo né un'acqua sempre in moto, né un corpo (solido), poiché non la si può afferrare».

Questa assimilazione mette però in luce un altro tratto fondamentale dell'acqua divina: l'affinità qualitativa, l'unità sostanziale tra il principio trasmutatore e la materia da trasmutare.

3. Funzioni.

Nel primo testo di Zosimo che abbiamo citato, l'acqua divina appare come un principio causale (cf. *d'autou*) attivo, dotato di una potenzialità (*dynamis*) nascosta che è, al tempo stesso, *construens* e *destruens*: «essa possiede al tempo stesso vita e spirito, ed essa ha un potere distruttivo».

Un altro passo attribuito a Zosimo descrive le operazioni dell'acqua divina in questi termini:

Quest'acqua bicolore, bianca e gialla, l'hanno chiamata con migliaia di nomi. Dunque, senza l'acqua divina (o di zolfo: *aneu ... tou theiou budatos*), non vi può essere nulla. Infatti, la composizione (*synthesis*) tutta intera è intrapresa da essa (*d'autou*), e da essa che è scaldata, e da essa è bruciata, e da essa è fissata, e da essa è colorata di giallo, e da essa è decomposta, e da essa è tinta, attraverso essa subisce la *osis* ed è raffinata (*lontai kai exontai*) e da essa è sottomessa a cottura. Infatti egli (Democrito?) dice: «proiettando l'intoccabile acqua di zolfo e un po' di gomma, tingerete ogni metallo» [...].

È necessario che quest'acqua, in virtù della sua funzione di lievito (*charin zometi*), determini la fermentazione destinata a produrre il simile per mezzo del corpo metallico che deve essere colorato. Infatti, come il lievito del pane, preso in piccola quan-

²⁵ Nel *Lessico della Crisopea*, troviamo l'acqua divina identificata sia col piombo (CAAG II, 8, 13; tr. 8) che col mercurio (ib. 14, 11, 15, 3; tr. 15). E. S. TAYLOR, «A Survey of Greek Alchemy», *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), p. 131, individua nell'alchimia greca tre diverse identificazioni dell'«acqua divina»: un polisolfuro di calcio, il mercurio e, in generale, i liquidi che si usavano per l'opera.

tità, fa fermentare una gran massa di pasta, allo stesso modo un piccolo pezzo d'oro fa fermentare tutta la materia secca.²⁴

Anche qui l'acqua divina appare come la causa efficiente (cf. la ripetizione di *d'autou*) autonoma. Si osserva che è capace di azioni contrarie sul composto, riconducibili sostanzialmente a due: da un lato, la composizione e la fissazione del colore e dall'altro, la decomposizione e la dissoluzione. Operazioni che appaiono in realtà connesse. Per esempio Pelagio il Filosofo (III-IV s. d.C.?) mostra come l'operazione di dissoluzione, di attenuazione, di decomposizione dell'oro sia preliminare e necessaria a quella della doratura in profondità.²⁵

Il paragone con il lievito è significativo: in primo luogo, mostra che la trasformazione in oro di un metallo si fa secondo il principio del simile, a partire da una piccola quantità d'oro, e non *ex nihilo*, e in secondo luogo, che è l'acqua divina che mette in moto tutto il processo di assimilazione della massa da tingere al piccolo pezzo d'oro. Emerge qui la questione del rapporto tra colorazione in profondità e delle tecniche per raffinare l'oro²⁶ con la vera e propria tasmutazione.²⁷

Per quanto riguarda l'azione colorante dell'acqua divina, si distinguono due tinte principali: quella bianca, che produce l'argento, e quella gialla che produce l'oro.

Scrivono Zosimo: «Quest'acqua di zolfo (*budor tou theiou*), resa bianca da materie sbiancanti, colora a sua volta di bianco; e resa gialla da materie che ingialliscono, colora a sua volta di giallo»²⁸ e altrove: «l'acqua divina [...] tinge le droghe (*pharmaka*); e quando la droga è stata tinta, essa tinge a sua volta».²⁹

Da questi passi l'azione colorante dell'acqua divina è descritta come indiretta, come l'agente di trasmissione del colore. Da questo punto di vista, si capisce come possa essere stata assimilata alla materia prima, come il mercurio, che fa da supporto ai colori.

In questa prospettiva la distinzione tra la materia e il principio tintoriale è molto tenue. La visione del mondo fisico degli alchimisti, e più particolarmente del mondo dei metalli, si fonda su una concezione unitaria. I metalli sono tutti

²⁴ CAAG II, 144, 20-145, 4 (tr. 148); cfr. 174, 15-19 (tr. 173).

²⁵ CAAG II, 254, 17 sg. (tr. 244).

²⁶ Cfr. R. HALLEUX, «Méthode d'essai et d'affinage des alliages aurifères dans l'Antiquité et au Moyen-âge», in C. MORISON et alii, *L'or monnayé I, Cahiers Ernest Babelon*, Paris, CNRS, 1985, p. 39-77.

²⁷ R. HALLEUX, *Pap. Leyd.*, op. cit., Intr. p. 77, osserva che cambiare il colore significava cambiare in realtà la composizione di corpi. In assenza di composizione chimica e struttura cristallina è infatti il colore che fonda le classificazioni antiche dei minerali. Cfr. a questo proposito A.J. HOPKINS, «Transmutation by colour: A study of eralst Alchemys», *Festschrift E.O. Von Lippmann*, Berlin, 1927, p. 9-14.

²⁸ CAAG II, 157, 10-11 (tr. 157).

²⁹ *Cap. a Ess.*, CAAG II, 160, 18-20 (tr. 160).

riconducibili alla stessa materia prima e tendono a realizzarsi nella loro forma più perfetta che è l'oro. Cosa distingue allora l'acqua divina dal metallo su cui agisce?

Una caratteristica del principio trasmutatorio è il fatto di essere una *dunamis* nascosta nella materia di tutti i metalli, potentissima e autonoma, che deve essere portata alla luce mediante un processo di estrazione, di separazione in profondità, o più precisamente di distillazione, per agire sulla materia stessa.

4. Unità e molteplicità

Zosimo descrive in *Mem. aut.* IV l'acqua divina come una sostanza identica al Tutto (*to pan*) ma anche come l'origine (*ex autou*) e la causa (*d'autou*) del Tutto.

Si tratta poi di una sostanza unica (*mia ousia*), ma dotata di due nature (*duo phuseis*), legate fra loro da un rapporto di attrazione e dominazione.

Non è facile capire cosa Zosimo intenda per «nature». Si tratta probabilmente delle sostanze che entrano nella composizione.

Il filosofo Cristiano consacra una lunga analisi per spiegare in che senso l'acqua divina è al tempo stesso una e molteplice. Per Zosimo è «una rispetto al genere (*tò geni*) e molteplice rispetto alla specie (*tò eidei*)»³⁰ intendendo per specie il colore (essa può essere bianca, gialla, rossa). Democrito parla invece di una specie unica che produce diverse azioni (*energeiai*).³¹ L'acqua divina è detta «complessa» (*polusyntheton*), poiché formata è da due monadi a loro volta composte, come è composta qualunque cosa naturale o artificiale.³²

Il Cristiano paragona l'unità dell'acqua divina a quella dell'universo, che può essere divisa rispetto alle specie e al numero.³³

In Zosimo unità e molteplicità toccano anche la materia prima. La compresenza di unità e molteplicità nell'acqua divina mostra lo sforzo di definire un principio causale distinto, ma non separato, dalla materia su cui agisce. Si delinea così una causa efficiente-immanente.

5. Modelli filosofici: la causa immanente

Si pone a questo punto la questione del *back-ground* filosofico dell'alchimia greco-alessandrina che, come diceva Festugière, «è nata dall'incontro di un fatto e di una dottrina»,³⁴ dottrina che è soprattutto la filosofia greca.

³⁰ CAAG II, 404, 3 (tr. 388).

³¹ CAAG II, 405, 9 (tr. 390).

³² CAAG II, 407, 10 (tr. 391).

³³ CAAG II, 408, 8 (tr. 392).

³⁴ «L'alchimie gréco-égyptienne, d'où ont dérivé toutes les autres, est née de la rencontre d'un fait et d'une doctrine. Le fait est la pratique, traditionnelle en Egypte, des arts de

A quale modello storico-filosofico della causalità si poteva riferire principio trasmutatorio, è detto in maniera esplicita da Olimpiodoro l'alchimista (VI sec. d.C.).

Uno degli scopi fondamentali del suo commento al perduto *Kat'energeian* di Zosimo, è di mostrare la convergenza, e più precisamente la derivazione concettuale dell'alchimia dalla filosofia.

Egli considera il concetto di principio (*arché*) di tutte le cose dei Presocratici come il modello, il punto di partenza, del principio degli alchimisti, dell'«oggetto della ricerca» (*to zétoamenon*), e cioè l'acqua divina.³⁵

Olimpiodoro espone le opinioni di nove presocratici (Melisso, Parmenide, Talete, Diogene, Eraclito, Ippaso, Senofane, Anassimene e Anassimandro) sul principio unico e le confronta con le tesi dei principali rappresentanti dell'alchimia (Zosimo, Chymès, Agatodemone e Hermes). Egli distingue, all'interno di entrambi i gruppi, tra «teologi» e «fisici». Per i primi, il principio è il «divino», *theion*, per i secondi si tratta, nel caso dei Presocratici, di elementi (*stoicheia*) del mondo fisico (aria, acqua, fuoco, terra,) e, nel caso degli alchimisti, di sostanze (fumo, vapore, sublimati).³⁶

La distinzione delle opinioni dei Presocratici e degli Alchimisti tra teologi e fisici esprime bene la doppia natura del principio dell'Arte: causale, sacro e elementare, *theion*: divino e zolfo.

Una cosa curiosa e molto significativa nel testo di Olimpiodoro è che il principio di Melisso, il divino, *theion* è glosato nei manoscritti con espressioni e simboli che si riferiscono allo zolfo e all'acqua divina, dandoci così un esempio concreto delle conseguenze dell'ambiguità del termine *theion*.³⁷

Ora, l'*arché* dei Presocratici è definita per la prima volta da Aristotele nel primo libro della *Metafisica* dove egli valuta le dottrine dei suoi predecessori alla luce della dottrina delle quattro cause. L'*arché* dei primi fisici, concepita come punto di arrivo e di partenza di ogni generazione, è considerata da Aristotele come una intuizione imperfetta e parziale della causa materiale (*ex bou*).

Ma nella sua descrizione, Aristotele attribuisce a questo principio delle caratteristiche sue proprie, innanzitutto lo descrive come una sostanza fisica omogenea al cosmo e distinta in un elemento, dotata di una causalità fisica e generatrice.³⁸

Forlèverrie. La doctrine est un mélange de philosophie grecque, empruntée surtout à Platon et à Aristote, et de rêveries mystiques», A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, Paris, 1944, p. 218.

³⁵ CAAG II, 79, 11 (tr. 86).

³⁶ CAAG II, 81, 11-88, 5 (tr. 88-91). Cfr. su questo passo: C. VIANO, «Olimpiodoro l'Alchimiste et les Présocratiques. Une doxographie de l'unité (*De arte sacra*, 5 18-27)» in *Alchimie: art, histoire et mythes*, a cura di D. Kahn e S. Mattou, Paris/Milan, SEHA/Arché, 1995, 95-153.

³⁷ Cfr. C. VIANO, art. cit., p. 145-147.

³⁸ Arist. *Metaph.* A, 3, 983 b 6: «La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che i principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che

Tra le numerose altre tracce di filosofia presocratica che si trovano nel *Corpus* vorrei segnalare ancora una che mi pare molto significativa. Uno dei «vecchi autori», Comario (I-III s. d.C.?) descrive in questo modo lo scopo (*peras*) della grande opera:

quando essa è giunta a compimento, si ottiene una preparazione (*pharmakon*) assasina che percorre il corpo. Come essa percorre (*riserchetai*) il proprio corpo, così penetra (*dierchetai*) negli altri corpi. Infatti, attraverso la decomposizione e l'azione del calore, si ottiene una preparazione che corre senza ostacoli (*akólutós*) attraverso ogni sorta di corpo.³⁹

Questo *pharmakon* che penetra e corre attraverso i corpi senza ostacoli ricorda molto da vicino quel principio della generazione degli esseri dei «filosofi del flusso», e cioè soprattutto Eraclito, che Platone descrive nel *Cratilo* per spiegare l'etimologia di *dikaion* (= giusto):

[Easi credono] che questo qualcosa sia molto rapido e molto sottile. Altrimenti non potrebbe attraversare tutto l'essere, se non fosse abbastanza sottile che nulla gli faccia ostacolo, né abbastanza rapido per poter disporre degli altri esseri come se fossero immobili. Cosicché, dal momento che governa (*epitropeset*) tutte le altre cose percorrendole (*dikaion*), fu giustamente chiamato con questo nome di «giusto» (*dikaion*), aggiungendovi, per eufonia, l'effetto del *é*.

Ma io, Ermogene, a cui la giustizia sta molto a cuore, ho pur sentito dire in segreto, che questo giusto è anche la causa (*aition*), giacché quello «per cui» (*d'ho*) tutto si genera è appunto la causa.⁴⁰

Vengono poi elencate varie identificazioni di questo principio, come il sole, il fuoco, il calore. Il fuoco è una chiara allusione al principio di Eraclito.

Si comprende così come la causalità immanente e materiale dell'*arché* dei filosofi naturalisti possa costituire il modello ideale per il principio trasmutatorio.

ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni».

³⁹ CAAG II, 299, 11 (tr. 287).

⁴⁰ Plat., *Cratyl.*, 412-413.