

Il Paracelsismo e il programma editoriale di Pietro Perna

por

Carlos Gilly

Meritano qui un'analisi le opere di due paracelsisti, Israel Harvet e Alexander von Suchten, poiché entrambi vissero per un certo tempo a Basilea. Il primo è anche da annoverare tra i maggiori estimatori di Zwinger oltre ad esserne uno degli allievi più significativi.¹ Il secondo appartiene al gruppo di autori pubblicati da Perna.

Negli *scolia* al *Tractatus Aureus de lapidis physici secreti* pubblicati anonimi, Harvet paragonava il vero oro alla chiesa vera. Come il vero oro dei filosofi o pietra filosofale non è materiale, ma spirituale, così – afferma Harvet – accade per la vera religione universale: la chiesa non è costituita da gruppi visibili di persone, bensì dall'invisibile consenso di tutti coloro che credono in Cristo e vivono secondo il suo esempio. Chi non faccia così e si riconosca in una chiesa speciale, è già di per sé uno scismatico, un eretico, un seguace di sette. Non bisogna riconoscersi in una specifica

¹ [ISRAEL HARVET], *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus, de Lapidis Philosophici secreto, in capitula septem divisus: nunc vero a quodam Anonymo, scholiis tam exquisite et acute illustratus* [...], Leipzig, Valentinus am Ende, per Thomas Schurer, 1610 (cito per la ristampa in: *Theatrum Chemicum*, vol. IV, pp. 587-717. La dedica del libro a Jacob Alstein dimostra che l'anonimo autore degli *scolia* è il paracelsista di Orléans Israel Harvet: vi compare infatti come luogo Orléans, e la data è 1608; con un gioco di parole l'anonimo indica anche il suo nome, Israel, e descrive il cognome evocando una sostanza lenta a sciogliersi (Hart-Harz?); si fa allusione al suo soggiorno basileese “*idem mihi aliquando contigit in Helvetia, Augustae Rauracorum ...*” (p. 638); a Zwinger lo descrive come “*magnum illud Germaniae lumen*” (p. 650); in altre opere di HARVET si allude di nuovo a Zwinger, come nella *Demonstratio veritatis doctrinae Chymicae. Aduersus Ioan. Riolani comparationem veteris Medicinae cum noua, Hippocraticae cum Hermetica, Dogmaticae cum Spagyrica*, Hanau, “*typis Wechelianis*” per Claude de Marne e eredi di Jean Aubry, 1605, p. 15: “*Nosti fortasse quantus vir fuerit Zuingerus. Ipse multo aliter quam tu de Vulcanio sentit*”, e nella *ISRAELIS HARVETI Medici Avrelianensis Defensio Chymiae aduersus Apologiam, et Censuram Scholae Medicorum Parisiensium, et in easdem GVLIELMI BAVCINETI Medici item Aurelianensis Notationes*, Paris, Guillaume Auvray, [1695], p. 73: “*Hoc loco subit animum recordatio Theodori Zuingeri, praeceptoris mei meritissimi, cuius et quanti viri!*”. Il nome di Harvet non è registrato tra le matricole dell'Università di Basilea. Baucinet, al contrario, apparteneva con Moffett alla cerchia più intima degli studenti di Zwinger; su Harvet vedi anche WALTER PAGEL, *The Smiling Spleen. Paracelsianism in Storm and Stress*, Basel-New York, Karger, 1984, pp. 21, 114, 189; DIDIER KAHN, *Paracelsisme et alchimie en France*, pp. 298-300, 919-922.

chiesa esteriore, come molti oggi fanno – continua Harvet – ritenendo ingenuamente di non essere più, in tal modo, soggetti all'errore e di appartenere agli eletti, solo per il fatto di appartenere a questa o quella setta. Ognuno di essi ritiene che solo la chiesa cui egli stesso appartiene è la chiesa vera ed infallibile. Di qui derivano tutte le lotte religiose, in cui si disputa solo della supremazia della propria opinione. Di qui deriva anche la condanna di eresia che essi estendono a tutto il resto del mondo, di qui derivano tutte le persecuzioni. C'è solo una cosa – afferma ancora Harvet – che tutti costoro dimenticano: di vivere ed operare secondo gli insegnamenti della Bibbia e la parola di Dio. Alla domanda su dove si trovino i veri cristiani, coloro che sono rimasti immuni dal veleno delle sette, Harvet risponde che essi non sono da cercare né in Samaria, né a Gerusalemme, né a Roma, né a Ginevra, né a Lipsia, né a Cracovia, né a Praga o né a Olmütz. Essi sono disseminati per tutto il mondo: si possono trovare in Turchia, in Persia, in Italia come in Francia, in Germania, in Polonia, in Boemia, in Moravia o in Inghilterra, e perfino in America, tra gli indiani più selvaggi.² Di fronte a queste posizioni di Harvet, sbiadiscono perfino le parole del “rosacrociante” Robert Fludd riportate da F. A. Yates, il quale dichiarava “irreali” le suddivisioni dei cristiani in cattolici, luterani e calvinisti, visto che tutti mirano allo stesso scopo.³

Di Alexander von Suchten, il primo grande paracelsista, colui che viene ricordato nella storia della chimica per essere stato il primo a dimostrare in base a un'analisi quantitativa l'impossibilità di una trasmutazione dei metalli in oro,⁴ Perna aveva stampato nel 1575 *De secretis Antimonii*. Nello stesso anno egli sceglieva di stampare l'*Elegia ad Carolum Salisburgensem* in apertura al secondo volume dell'edizione latina

² [ISRAEL HARVET], *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus*, pp. 699 sg.

³ F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 444.

⁴ WLODZIMIERZ HUBICKI, *Alexander von Suchten*, in “Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften”, XLIV, 1960, pp. 60 sg.. A proposito di Suchten v. anche: KARL SUDHOFF, *Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten im 16. Jahrhundert*, in: “Centralblatt für Bibliothekswesen”, X, 1893, pp. 391-400; W. HABERLING, *Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter*, in “Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins”, LXIX, 1929, pp. 177-228; KARL SCHOTTENLOHER, *Pfalzgraf Ottheinrich und Alexander von Suchten*, in “Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins”, n.s. XLI, 1927, pp. 602-604; JULIUS RUSKA, *Tabula Smaragdina, Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur*, “Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung”, 16, Heidelberg 1926, p. 211 sg.; *Corpus Paracelsisticum*, Bd. I. *Der Frühparacelsismus*. Erster Teil, herausgegeben und erläutert von WILHELM KÜHLMANN und JOACHIM TELLE, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 545-584. Per la tradizione manoscritta delle opere del Suchten vedi anche, C. GILLY, *Un bel trattato ermetico del paracelsismo*, in *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, vol. I, 185-198.

delle opere di Paracelso,⁵ tralasciando tuttavia di segnalare il nome dell'autore insieme a questa glossa, di sapore evidentemente troppo trinitario per l'antitrinitario Perna:

*“La scienza medica, in cui si distinsero Podalirio, Macaone, Apollo e Ippocrate, non si deve studiare sui libri di Galeno, Avicenna, Mesue e autori simili, ma si deve apprendere dalla magia. Chi conoscerà fino in fondo e in modo corretto la magia sarà in grado di guarire ogni sorta di malattia. La magia ha infatti tre libri, la teologia, la medicina e l'astronomia, da cui il mago riconosce e adora la trinità, aiutando gli altri esseri umani con il potere che ha ricevuto da Dio. Tutti gli altri, siano essi teologi, astronomi, o medici, che non sono in grado di provare con le opere ciò che la loro lingua apertamente vanta come loro campo specifico, sono caco-maghi e pseudoprofeti. Li riconoscerete dai loro frutti”.*⁶

Sulle orme di Paracelso e quarant'anni prima che Francis Bacon postulasse la necessità dell'esperimento come unica possibile base per un sapere obiettivo – “Et quod in religione verissime requiritur, ut fidem quis ex operibus monstret, idem in naturali philosophia competere, ut scientia similiter ex operibus monstretur”⁷ – Suchten aveva fatto suo lo stesso postulato, formulandolo quasi con le stesse parole: “In medicina non dobbiamo accettare ciò che non riusciamo a intendere o capire. La medicina deve sottostare infatti alle opere, come la teologia alla fede, che tuttavia deve essere confermata attraverso le opere”.⁸

E così come non esistono tre dei, bensì uno solo e unico – continua l'argomento dell'*Elegia* tralasciato da Perna - non esistono tre, ma solo una scienza dell'essere triplice, cui gli antichi diedero il nome di magia. Pertanto si chiama mago non colui che ha a che fare con il demonio - ciò che ci è assolutamente vietato - ma colui che ha

⁵ THEOPHRASTI PARACELSI *Operum latine redditorum Tomus II*, Basileae, P. Perna, 1575, f. (?)5r; IDEM, *Medici Libelli*, Köln, Arnold Birckmann, 1567, f. ***3v-4v, dove, oltre all'elegia, si può leggere anche l'argomento. Cito da ALEXANDER VON SUCHTEN, *Chymische Schrifften Alle*, Frankfurt Joachim Görlin per Georg Wolff, 1680, pp. 458: “... *Carminis sequentis argumenum: Medicandi Scientia, qua Podalirius [...]: habet autem Magia libros 3: 1. Theologiam, 2. Medicinam, 3. Astronomiam. Unde Magus Trinitatem in unitate cognoscit et veneratur, impertitque potestatem quam accepit a Deo miseris mortalibus: Caeteri autem sive Theologi, sive Astronomi, sive Medici, qui operibus id, quod ore profitentur, non praestant, Caco-Magi et Pseudo-Prophetae sunt. Ex fructibus eorum cognoscetis eos*”.

⁶ ALEXANDER VON SUCHTEN, *Chymische Schrifften Alle*, p. 458.

⁷ FRANCIS BACON, *Cogitata et Visa de interpretatione Naturae sive de scientia operativa*, in IDEM, *Works*, edd. J. SPEDDING, R. L. ELLIS & D.D. HEATH, vol. III., *Philosophical Works*, London 1876², p.612.

⁸ ALEXANDER VON SUCHTEN, *Chymische Schrifften Alle*, p. 326.

raggiunto la piena conoscenza della teologia, dell'astronomia e della medicina. Uno di questi era Teofrasto, e anche i Magi, che la stella condusse fino al Cristo neonato, figlio di Dio e nostra salvezza. Ma di ciò diremo un'altra volta più ampiamente.⁹

Ciò cui l'elegia accennava e che qui Suchten promette di trattare più ampiamente altrove era in realtà già stato oggetto di un'altra sua opera dei primi anni '60 del secolo il *De Tribus Facultatibus*, uno dei più bei testi ermetici del XVI secolo. In quest'opera, *Kurtzer Bericht von der Wahrheit und Sophisterei dreyer der furnembsten faculteten, nemlich Theologiae, Astronomiae et Medicinae (Breve resoconto di verità e sofismi delle tre principali facoltà, teologia, astronomia e medicina)* come recita il titolo dei manoscritti che circolarono prima della pubblicazione a stampa, avvenuta solo nel 1608,¹⁰ Suchten offre un'apologia dell'"esperienza" nell'ambito della ricerca, dell'esercizio dell'esperimento in prima persona come condizione inalienabile per ricevere l'illuminazione da parte di Dio e della Natura e come unico criterio per definire i contenuti d'un sapere che non accetti di basarsi solo su autorità e vuote speculazioni. L'operetta è un'allegoria ermetica sul faticoso cammino dell'uomo originario verso la conoscenza di Dio, della Natura e dell'arte medica. Convinto "che il maestro sia riconoscibile soprattutto nel suo capolavoro, il grande e il piccolo mondo", scriveva Suchten, l'uomo si sforzò di esaminare la Natura e le sue trasformazioni "non con le parole, ma con le opere, non con la speculazione, ma con il lavoro delle sue mani e il sudore della sua fronte". Non riuscendo a spiegarsi tutto "con la sua sola ragione umana", l'uomo escogitò "molte arti, e, tra le altre, l'arte dell'acqua". Quando, dopo lungo lavoro, riuscì a portare a termine la prima separazione per mezzo dell'acqua, l'uomo "volle sapere di che cosa si componesse ogni cosa del grande mondo". Lo stesso volle fare con gli uomini, "fece uso della sua arte, separò e confrontò una cosa con

⁹ *Ivi*, p. 460

¹⁰ Nell'elenco dei suoi manoscritti paracelsistici, magici e alchimistici, Kassel, Landesbibliothek, 2° Ms. Chem. 7, f. 53r-118r, il medico di Augusta KARL WIDEMANN descrive il *De tribus facultatibus* una volta come anonimo, e l'attribuisce invece per due volte a ALEXANDER VON SUCHTEN. Nella Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam, Ms. BPH M382, se ne conserva una copia degli anni 1590-1600, che viene però attribuita non a Suchten, ma a Paracelso: *Liber de tribus Facultatibus et Magica Inuentione Theologiae, Astronomiae et Medicinae. Vom Ursprung unnd Herkommen der Dreyenn Faculteten Theology, Astronomey unnd Artzney etc. Wie Sie erstlich aus der Magia entsprungen unnd woraus sie ihren grundt unnd Fundament habenn. D. PHILIPPI THEOPHRASTI PARACELSI VON HOHENHEIM schreibenn an einen gueten Freundt. 1542*. Un'altra copia manoscritta con titolo e attribuzione simili si trova nella UB di Greifswald, Ms. Theol. Quart. 8, cfr. K. SUDHOFF, *Ein Beitrag zur Bibliographie der Paracelsisten*, p. 400. La prima stampa del testo si deve a BENEDICTUS FIGULUS che nel suo *Pandora magnalium Naturalium aurea et benedicta*, Straßburg, s.t., 1608, stampò il libro frammentariamente: "Ex libro de tribus Facultatibus Alexandri a Suchten", pp. 112-142. La seconda e ultima stampa compare nell'edizione completa delle opere di Suchten del 1680, da cui cito.

l'altra, trovò che la materia prima dell'uomo era tutt'uno con la materia prima del grande mondo, vide con i suoi occhi, toccò con le sue mani". Scoprì così "per esperienza visibile, che tutto il creato si compone di tre cose e nelle medesime tre si moltiplica e conserva. Le tre cose sono tre corpi, cioè tre sostanze tangibili e visibili. La prima è l'acqua, l'altra il sale, la terza lo zolfo [...]. Il mondo intero e l'uomo sono dunque costituiti di queste tre cose". In questo modo però l'uomo non aveva ancora trovato il suo creatore, quel creatore 'il cui spirito aleggiava sulle acque', come recitano le Scritture:

"Mettilo mano ai tre corpi, ricerca e immergiti in essi uno dopo l'altro, osserva come Dio sia spirito, come non possa esser veduto con occhio corporeo, come, poiché ha creato tutto, egli debba essere una forza vitale. [...] Quindi l'uomo guardò l'acqua, non vi trovò nulla, oltre ai quattro elementi; prese allora lo zolfo, neanche lì trovò nulla, oltre ai quattro elementi, non vi trovò cioè nulla di permanente. Infine prese anche il sale, vide che lì c'era qualcosa in più che nel caso dell'acqua e dello zolfo, uno zolfo diverso tuttavia dal precedente, e cioè uno zolfo che non brucia; non trovò il terzo, che gli era svanito davanti agli occhi. Che cosa doveva fare, era sparito, dove lo avrebbe potuto trovare? egli possedeva l'acqua, possedeva lo zolfo, due sostanze bianche e pure; la terza, che le permeava e le teneva così legate fra loro, era sfuggita, ed era proprio essa ciò che egli cercava".

Giunto a questo punto l'uomo si fece "non poco triste, singhiozzava e gridava giorno e notte al Signore: *Disrumpe Coelos et descende. Fece così tanto a lungo, finché fu ascoltato e trovò ciò che cercava*". A lui il Signore svelò tutti i segreti della creazione. L'uomo originario non tenne solo per sé le conoscenze attinte per ispirazione divina, bensì le mise in pratica ad uso dei suoi simili; e, quando fu vecchio, "fece anche in modo che i suoi discendenti potessero aver esperienza e apprendere le conoscenze divine. Per questo scrisse tre libri: nel primo tratta di Dio padre, e del figlio e dello spirito santo; nell'altro del cielo e dei suoi astri; nel terzo dei poteri delle cose nate dalla terra. Scrisse dunque di teologia, poi di astronomia quindi di medicina", tre scienze "attorno ad un unico essere", e il loro nome è magia, "vale a dire l'arte di trovare il Signore nella sua creazione".

Coloro a cui lo spirito si fece manifesto "vennero chiamati maghi, cioè uomini saggi, al di sopra dell'altra gente [...] Gli altri, che non erano maghi, li ritenevano

piuttosto dei che uomini". Lo spirito per ispirazione del quale essi scrivevano rimase solo presso i maghi, mentre i libri si diffusero tra la gente. Ora, quando l'uomo comune prese i libri e li sfogliò, credete "di essere sol per questo un mago", e volle fare grandi cose nell'ambito della medicina, ma non ne venne niente:

"Vennero allora scritti Commenti di medicina, sorse la setta di quei dotti che si dicono medici, e crebbe veloce come fanno le erbacce. Allorquando morirono i maghi (forse fu Dio a volere così) anche la vera medicina morì con loro, e, dopo la loro morte, al loro posto rimase la setta, nata dalla mancata comprensione dei loro libri. Ora essi erano mendicanti, che cercano il denaro e il proprio utile presso il popolo, e che basano la loro reputazione solo sulle loro ciance. Perciò il medico migliore era chi meglio poteva blaterare. Scrissero anche molti libri sulle erbe e le malattie degli uomini, forse così come ne sognavano la notte; erano più facili da intendere, e piacevano dunque all'uomo comune: i veri libri dei saggi andarono col tempo perduti, a che cosa sarebbero del resto serviti? erano troppo difficili, chi li avrebbe mai compresi? Dunque essi sono scomparsi, così che ai nostri tempi non ne abbiamo più nessuno.

Lo stesso fecero anche con la teologia ad essa si dedicò la stessa gente che si era data alla medicina; vi si infiltrarono con violenza; ritenevano di essere in possesso della lettera, di conoscere dunque Dio, di non aver bisogno di conoscere altro: lì tutto stava scritto, lì loro l'avevano letto, sebbene non avessero il nome di teologi. Ma erano teologi di bocca e di panza, facevano gran baccano tra la gente, ma non davano la vista ad alcun cieco, non raddrizzavano nessuno storpio, non guarivano nessun infermo. Non era facoltà loro, apparteneva infatti ai medici.

Con l'astronomia accadde lo stesso. Vedeivano sorgere e tramontare l'un dopo l'altro la luna, il sole e le stelle: non appena ne prendevano nota, già erano astronomi. Escogitarono molte sfere e circoli, scrissero imponenti libri sull'argomento. Chi non voleva crederci poteva salir su e guardare coi propri occhi. Potevano fare come volevano, chi li avrebbe puniti per le loro menzogne? i maghi erano morti, e il mondo era tutto pieno di menzogne, e così è restato fino ad ora. Quale più severa punizione avrebbe potuto riservare Dio al mondo che lasciare che si facessero strada questi dotti, che ignoravano la base da cui scaturiscono le tre facoltà?"

La critica di Suchten si rivolge in particolare contro i teologi: *“Vennero dunque al mondo i teologi, e non recepirono la ragione spirituale dai maghi, né dalla luce della natura, che ci permette di conoscere Dio e le sue creature; da lì l’avevano conosciuto i maghi, prima di mettersi a scrivere di teologia”*. Alla domanda sul perché attualmente così poche persone vengano illuminate da Dio, Suchten risponde che ciò dipende:

“...dalla nostra pigrizia; è infatti molto più facile sedere un’ora in chiesa, ascoltando ciò che un altro dice, leggere poi a casa un libro dopo l’altro, che farsi coinvolgere in questioni così terribili col sudore che ci riga la fronte, cercare con tutte le proprie forze lo spirito vivente di Dio che soffiò nella zolla da cui fu creato Adamo, che ci aprì gli occhi e ci svelò il segreto degli scritti di Pietro, di Paolo e degli apostoli; in questo modo noi diventiamo veramente teologi, essendo d’utilità al mondo, aiutando il nostro prossimo nelle difficoltà, e dallo spirito del Signore, che dobbiamo trovare dentro di noi, abbiamo salute e pace, da lui impariamo a conoscere il figlio dell’uomo, e come la sua carne trasformi la nostra carne nella sua, nella vita eterna. Ho letto le Sacre Scritture - dicono - ho letto gli scritti dei teologi, ho i due testamenti, lì sta la parola di Dio e la pura e limpida verità, che devo fare ancora? Così vanno le cose, così diveniamo teologi noi stessi, vogliamo dunque dare un segno, che dia testimonianza della nostra dottrina, cioè aizziamo un paese contro l’altro, siamo causa della miseria nel mondo: sono questi i segni da cui ognuno può vedere, chi davvero abbia fatto di loro dei teologi”.

Può sembrare strano che proprio Suchten, condannato a Roma a metà degli anni quaranta perché sospettato di luteranesimo e sollevato dal suo canonicato in Polonia,¹¹ dirigesse le sue critiche in particolare contro i luterani e per di più su un punto che trovava d’accordo tutti i gruppi religiosi che si richiamavano alla Riforma: l’eliminazione dell’eucaristia e degli altri sacramenti e cerimonie:

“Alcuni interpreti sottili hanno capito che l’ascoltar messa, il canto, l’organo, la cera e il sale non ci rendono più pii e li hanno perciò rinnegati”.

¹¹ W. HUBICKI, *Alexander von Suchten*, p. 55; ma vedi ora W. KÜHLMANN-J. TELLE, *Corpus Paracelsisticum*, Bd. I. *Der Frühparacelsismus*, Erster Teil, pp. 545, 550. Grazie all’influsso dello zio, Alexander Scultetus, intimo amico di Copernico, fin dalla giovinezza Suchten era divenuto canonico di Frauenburg e dunque collega del grande astronomo.

Ma non contenti d'aver compreso che *“queste cose non portano alla beatitudine”*, hanno gettato via il bimbo con l'acqua sporca. Non si sono resi conto che quelli erano segni che ci indicano Dio, così come fanno erbe e fiori per la medicina o come le stelle fuori di noi corrispondono al firmamento che è dentro di noi. *“La messa, i canti e i paramenti sacri”* sono i segni offerti dai maghi alla teologia nel caso che i libri magici di teologia *“di cui ci restano entrambi i testamenti”*, andassero perduti, come è in effetti successo per i libri magici di medicina. Di questa possediamo infatti solo i segni, *“che sono tutte le erbe e gli alberi esistenti in terra”*.

I teologi non hanno tuttavia compreso il segreto di questi segni, *“secondo loro deve trattarsi di qualcosa di giudeo o di pagano, non è cosa per noi cristiani. Dunque hanno in gran parte rinnegato quest'istituzione magica e apostolica [...] e per lungo tempo non si sono resi conto che si trattava di libri magici, che ci insegnavano a capire il mistero di Dio anche meglio delle Scritture”*. Per questo non bisogna dar bada ai teologi:

“Lasciateli perdere: parlano come possono. Non interrogateli su quello che fanno, devono farlo per mangiare, lasciateli parlare. Voi avete Mosè e i profeti, Cristo e gli apostoli, ascoltate ciò che essi dicono; essi parlano non solo con le labbra, ma anche con le mani, e i piedi, con il fuoco e con l'acqua, con l'oro e l'argento, col sale, con le sete, coi velluti, con le pietre, col nero, col bianco, col rosso, col giallo, con cera e olio; non ascoltate pertanto solo ciò che dice la bocca, ma ascoltate ciò che dice l'acqua, ciò che dice il sale, anch'essi parlano, sebbene parlino un linguaggio diverso. Dovete prima conoscere quelli, e saperli ascoltare. Solo allora scribi e farisei non vi potranno sedurre, non potranno creare turbamenti tra voi, avrete la pace nelle vostre coscienze nei confronti di Dio e del vostro prossimo”.

Suchten sottolinea infine l'imprescindibilità dell'illuminazione divina per chiunque voglia, raggiungere una religione come quella degli apostoli, al di là della sola lettera della Sacra Scrittura. Dai caratteri e dalle parole – afferma Suchten – nessuno scriba è mai giunto a comprendere:

“...che c'erano a portata di mano delle arti, grazie alle quali l'uomo si sarebbe fatto partecipe dello spirito che alitava sulle acque, prima che venissero creati cielo e terra, e che uscì dalla bocca di Dio nel grumo di terra da cui fu fatto l'uomo. Se questo non

sta nel Vangelo, oppure in Paolo, Paolo ci ha certamente insegnato o ha fatto di più di quanto le sue epistole mostrino. Forse che, per il solo fatto che essi non ne hanno scritto, tutto questo non deve essere vero?”.

Suchten conclude il suo *De tribus Facultatibus* con l'audace affermazione che Paolo è stato introdotto alla dottrina segreta “*da alcuni «discepoli iniziati»*”:

“...così egli è giunto alla conoscenza di Dio; nessuno, prima di loro, l'aveva potuto persuadere. Sappiamo parimenti che questo segreto fu rivelato poi da san Paolo al dottissimo Dionigi sull'Areopago. Non appena ricevutolo, Dionigi si rivolse ad esso con tutte le sue forze fino a farlo suo, divenendo egli stesso cristiano e un apostolo dei francesi”.

Interrompo qui il discorso su Suchten, pregando il lettore di scusare le lunghe citazioni dalla sua allegoria. Il fatto è che nessun altro libro, nemmeno tra quelli di Paracelso, è in grado di porre di fronte ai nostri occhi in maniera tanto plastica e vivace il vero punto della questione quanto il *De tribus facultatibus*. Vorrei sottolineare in particolare due elementi: la critica di Suchten contro la ragione speculativa “*fonte di tutti i nostri affanni*”, con cui “*distruggiamo il nostro mondo giorno per giorno*”, e l'insistenza sulla necessità di implorare l'illuminazione divina “*non con le parole, ma con le opere*”.

Può sembrare una contraddizione che teologi come Colberg accusassero i medici paracelsisti di riporre troppa fiducia nella propria ragione mentre questi ultimi consideravano tanto imperfetta e fallace la ragione umana. In realtà si trattava di due significati diversi attribuiti alla stessa parola.

Mentre per i teologi l'eccessiva fiducia nella propria ragione corrispondeva ad un superbo allontanamento dalla fede e dalla tradizione, i Paracelsisti imputavano proprio a quella fede e a quella tradizione di essersi trasformate in una costruzione speculativa del tutto vuota; una “logica”, come affermava Paracelso, “*che ha offuscato la luce della Natura e la luce della Sapienza e che ha introdotto una dottrina straniera e ha atterrate entrambe le scienze*”:

“Es ist aber eingerissen ein Logica, dieselbig hat veblendet das Liecht der Natur vnnnd das Liecht der Weiszheit, vnnnd eingefüret ein frömbde Doctrin, dieselbig hatt beyde Weizheit zwischen Stul vnnnd Bänck niedergesetzt”.¹²

Parlando di “logica” e “dottrina straniera” Paracelso intendeva riferirsi soprattutto ad Aristotele e Galeno, i padri della “Sophisterei” che regna nelle scuole (“die in Scholis wandlen”), e che ha estinto entrambe le luci (“die beyde Liechter verbotten hat”) e sostituito alle due saggezze le favole della loro invenzione (“ihr eigen ertichte Fabeln an die statt gesetzt”). E Paracelso continua:

“Se queste sette non si fossero mai radicate, la scuola degli apostoli avrebbe ancora eccellenza e splendore, e la luce della Natura risplenderebbe nelle arti con grande dignità. Poiché queste sette sono la madre di ogni pestilenza, di invidia e odio, di dispute e litigi, di sovversione e di tutta la miseria, che fa levare il figlio contro il padre. Sono il verme dell’inferno che si ciba della carne dei morti”.¹³

Il rifiuto della ragione speculativa e il riconoscimento della necessità dell’illuminazione divina per giungere alla vera conoscenza tanto in campo religioso che scientifico non implicano però né per Suchten, né per Paracelso, che l’uomo sia incapace di conoscere la natura autonomamente. Al contrario infatti, tanto per l’uno che per l’altro, l’uomo è in grado di scoprire anche con le proprie forze la filosofia naturale e soprannaturale e applicarle poi nell’azione. È anzi proprio questo il suo compito in terra:

“Per esempio: Dio non vuole che i suoi misteri siano visibili, ma che essi divengano visibili e riconoscibili per mezzo delle opere, cioè del lavoro dell’uomo. Il cui compito è appunto questo, rendere visibili i misteri divini”.¹⁴

¹² PARACELSUS, *Astronomia magna oder die gantze Philosopha sagax*, in IDEM, *Der Bücher vnd Schrifften*, ed. JOHANN HUSER, Basel, Waldkirch, 1590, vol. X, p. 23; ed. K. SUDHOFF, in PARACELSUS, *Sämtliche Werke*, 1. Abteilung, vol. XII, München-Berlin, 1929, p. 28.

¹³ *Ivi*, ed. Huser, vol. X, p. 224: “So diese Secten nicht wer eingerissen, so wer die Schul der Apostel fürtreffentlich in grossem Schein, vnd das Liecht der Natur in grossen Künsten vnd Wirden. Aber diese Secten, die ein Mutter ist der Pestilentz, ein Mutter Neidt vnd Hasses, Zanck vnd Haderens, der Erbidem vnd alles Ellends, zwischen dem Haußvater vnd seinem Sohn, das ist der nagendt Wurm, der auß der Hellen gehet...”; ed. SUDHOFF, vol. XII, p. 29.

¹⁴ *Ivi*, ed. HUSER, vol. XII, p. 51: “Als ein Exempel: Gott will nicht, das seine Mysteria sichtbar seyden, aber das sie sichtbar vnd erkantlich werden durch die Werck, das ist, durch die Werck deß Menschen, der ist darumb da, daß ers soll sichtbar machen”; vol. IX, p.46: “Dann das ampt ist des

Per questo Dio ha creato l'uomo come microcosmo, partecipe della natura dell'intero universo, e lo ha dotato di un strumento triplice, fisico, astrale e mentale: gli ha dato un corpo visibile, con mani e piedi, *“per svelare tutti i misteri naturali degli elementi, ciò che non potrebbe aver luogo senza l'uomo”*; gli ha dato un corpo astrale perché l'invisibile sapienza del mondo stellare potesse farsi visibile per mezzo del suo lavoro; gli ha dato infine un'anima, *“afflato dalla bocca di Dio”* e sede dello Spirito Santo, per svelare i misteri della saggezza divina. Secondo la tradizione neoplatonico-ermetica l'uomo microcosmo rispecchia la tripartizione del mondo, il macrocosmo, in tutte le sue parti. Il suo corpo elementare corrisponde al mondo materiale e visibile; il suo spirito (*Ochema, corpus aethereum*, spirito o corpo astrale) deriva dall'anima del mondo, dal mondo delle intelligenze; la sua anima, infine, (*mens, anima intellectualis*) reca in sé qualcosa di divino, $\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$, poiché deriva dall'essenza stessa di Dio (*“particula divinae aureae; mens [...] ex propria Dei essentia est; ein atem vom munde gottes”*) e corrisponde dunque all'archetipo o mondo divino.

“Also soll der Astronomus wissen, daß der Mensch ist Microcosmus, Er ist Quintum Esse totius Machinae Mundi, Er ist der Centrum, in den alle Sphär ihr Radios giessen, Er ist derselbig, der auß denen allen empfangen vnd geboren wirdt [...] So ist er das Fünfft Wesen, die kleiner Welt, der Centrum: aber in der Form verendert, in Göttliche Bildnus”.¹⁵

(L'astronomo deve sapere che l'uomo è un microcosmo, è il quinto essere dell'intera macchina del mondo, è il centro in cui tutte le sfere fanno confluire i loro raggi, è colui che da tutte esse viene concepito e partorito [...] Egli è dunque il quinto essere, il piccolo mondo, il centro: ma in forma diversa, a immagine di Dio.)

Giovanni Pico della Mirandola faceva dell'uomo il quarto mondo, poiché egli riteneva che in esso fosse racchiuso tutto ciò di cui si compongono gli altri tre mondi: *“qui non tam quartus est mundus quasi nova aliqua creatura quam trium (sc.*

Menschen, das er soll die ding erfahrn, vnd nicht blind dorin sein: Dann darumb ist er beschaffen, von den Wunderwercken Gottes zu reden vnd fürzuhalten. Ein jegliches Werck, das Gott beschaffen hat, des Wesen vnd Eigenschafft ist dem Menschen möglich zuergründen. Dann nichts ist beschaffen, das nit dem Menschen zu ergründen sey: vnnd darumb beschaffen, das der Mensch nit müssig gang, sondern wandel im Weg Gottes, das ist, in seinen Wercken”; cfr. ed. SUDHOFF, XII, p.59; XIV, p. 116.

¹⁵ *Ivi*, ed. Huser, vol. X, pp. 406-407; ed. Sudhoff, vol. XII, pp. 454-455.

mundorum) quos diximus complexus et colligatio".¹⁶ Egli introduce la sua celebre orazione *De hominis dignitate* rifacendosi direttamente alla descrizione della natura dell'uomo contenuta nell'*Asclepius*, l'ultimo dei trattati del *Corpus Hermeticum*: "*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*".

E fu proprio Pico a porre al centro del platonismo rinascimentale la dottrina del microcosmo, influenzato anche dalla cabbala, nell'ambito della quale tale dottrina gioca un ruolo particolarmente significativo. Ancora Ficino aveva piuttosto teso a sottolineare la differenza tra le due strade della conoscenza, tra la perfetta contemplazione della "*mens*" e la conoscenza imperfetta ed empirica della "*ratio*". Da questa duplice tendenza derivava il ruolo centrale attribuito da Ficino all'anima dell'uomo nell'ambito della scala delle sostanze: Dio, Angelo-Intelligenze, Anima, Qualità, Corpo. Conseguenza della centralità dell'anima umana intesa come "*tertia substantia*", "*rerum medium*", "*mundi copula*", elemento di congiunzione tra cose periture ed eterne, era per Ficino il concetto di universalità dell'uomo: "... *et cum media omnium sit* (sc. *anima*), *vires possidet omnium*".¹⁷ L'universalità dell'uomo e il suo essere parte dell'universo nella sua globalità costituiva al contrario il punto di partenza della riflessione di Pico, secondo il quale è l'uomo nel suo complesso (anima, spirito o corpo astrale e corpo), e non più come in Ficino solo l'anima con le sue tre parti (*mens*, *ratio*, *idolum*), a costituire la triplicità del microcosmo e a riunificarlo.¹⁸ Spingendosi ancora più là Pico considerava tale analogia reversibile, non si limitava cioè a descrivere l'uomo come microcosmo, ma parlava talvolta del grande mondo come di 'macroanthropos', grande uomo,¹⁹ rifacendosi, ancora una volta, alla cabbala. Anche i cabbalisti cristiani, Reuchlin in particolare, tentarono in maniera sistematica di conciliare la tradizione cabbalista della dottrina del microcosmo con la tripartizione ermetico-neoplatonica dell'uomo e dell'universo. Reuchlin non si limitò solo ad identificare la centrale Sefira *tif'eret* col *μικρόκοσμος*, ma mise anche in correlazione i dieci gradi dell'ascesa cabbalistica alla sapienza o le dieci sfere della manifestazione divina (*sefirot*) con la dottrina dei tre mondi e delle conseguenti tre vie della conoscenza umana: "*decem scalae gradus per quos ad cognitionem omnium quae vere sunt aut*

¹⁶ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, l. 5, c. 6, in *Omnia Opera*, Venetiis 1498, p. 23

¹⁷ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 118-123, 403-42, 435-437.

¹⁸ *Ivi*, 121-123.

¹⁹ KURT GOLDAMMER, *Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, in "Medizinhistorisches Journal", VI, 1971, p. 14.

sensu, aut scientia aut fide, ab imo ad summum ascendere possumus".²⁰ Dobbiamo una successiva precisazione della dottrina rinascimentale del microcosmo a Francesco Giorgio Veneto, l'acuto francescano che più ampiamente e senza alcun pregiudizio seppe combinare l'esegesi biblica cristiana con la cabbala e la filosofia ermetica. Dio e l'uomo costituiscono secondo lui la totalità delle cose: l'uomo poiché composto di tutte le cose, Dio, al contrario, poiché in quanto uno, riunisce in sé tutte le cose. "*Per questo osiamo dire*" conclude Francesco Giorgio con Ermete che "*l'uomo è un dio mortale e terreno, e Dio un uomo immortale e celeste*".²¹ È Cornelius Agrippa von Nettesheim, infine, a dare una formulazione definitiva alla dottrina del microcosmo, ispirandosi agli scritti di Francesco Giorgio, di Lazzarelli, di Pico e di Ficino, riassunti nel capitolo *De homine quomodo creatus ad imaginem Dei* della sua *De occulta Philosophia*.²²

Solo con Paracelso l'analogia tra uomo e mondo si trasforma in un vero e proprio principio di immanenza, poiché i tre mondi e le loro tre diverse sapienze finiscono per essere trasferiti all'interno dell'uomo. Il corpo o spirito astrale dell'uomo resta anche in Paracelso specchio del mondo delle intelligenze – Luce della natura o Anima del Mondo – e, al tempo stesso, strumento che permette di attingere alla conoscenza del firmamento. Questo firmamento ha sede però, secondo Paracelso, nell'uomo stesso:

"Darumb soll der Mensch nicht in seinem Leib suchen, das, so der leib an ihm hat. Dann was den Leib antrift, das ist Vihisch: allein soll er das für sich nemmen, das im Leib ist vnsichtbar vnd vngreiflich: das ist das Liecht der Natur, die natürlich Weißheit, welche got in das Sydus geben hatt, vnnd vom Sydus in Menschen".²³

(Per questo l'uomo non deve cercare nel proprio corpo, ciò che il corpo è di per sé. Poiché, in quanto corpo, esso è bestiale; l'uomo deve cercare solo ciò che nel corpo è invisibile e intangibile, e cioè la luce della natura, la sapienza naturale che dio ha concesso all'astro (sidus) e dall'astro all'uomo.)

²⁰ IOHANNES REUCHLIN, *De arte Cabalistica libri tres Leoni X. dicati*, Hagenau, Thomas Anshelmus, 1517, ff. IIv-IIIv LXXr. IDEM, *La Kabbale (de arte cabalistica)*, Introduction et traduction par FRANÇOIS SECRET, (Etudes et textes de mystique juive), Paris, Aubier Montagne, 1973, pp. 31-34; IDEM, *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di GIULIO BUSI e SAVERIO CAMPANINI, Firenze, Opus libri, 1995, pp. 13-15

²¹ FRANCISCUS GEORGIUS VENETUS, *De harmonia Mundi totius cantica tria*, Paris, Berthelein, 1544, ff. 123^v-124^r.

²² L'edizione critica di questo capitolo è stata fornita da PAOLA ZAMBELLI: CORNELIO AGRIPPA DI NETTESHEIM, *Testi scelti*, in *Testi Umani-stici sull'Ermetismo*, in "Archivio di Filosofia", 1555, Roma 1955, pp. 136-146.

²³ PARACELSUS, *Astronomia magna*, ed. J. HUSER, vol. X, p. 48; ed. K. SUDHOFF, vol. XII; p. 55

“Invisibile” e “intangibile” è il corpo o spirito astrale, che Paracelso definisce “ragione umana e sapienza terrena” (“*die menschliche Vernunft und irdische Weisheit*”); essa non discende dal firmamento che è fuori di noi, ma “dal firmamento che ha sede nell’uomo” (“*aus dem Firmament, das im Menschen ist*”). Come nel cosmo platonico le idee o archetipi delle cose hanno sede nel Demiurgo o Anima del mondo, così anche Paracelso ritiene “che nel mondo stellare abbiano sede tutte le facultà, tutte le arti, tutte le tecniche, tutta la saggezza e tutte le conoscenze, tutte le ragioni [...] e che in questo firmamento abbia sede la scuola in cui tutte esse vengono apprese” (“*daß in dem Gestirn alle facultates seyn, alle Künste, alle Handtwerck, alle Weißheit, alle Vernunft [...] vnd in dem Gestirn ist die Schul, auß der die bemeldten stück alle gelernet werden*”).²⁴ Tutto ciò in ragione del fatto che l’uomo è anche partecipe del cosmo nella sua interezza: “e ancora e esse stanno in cielo, ma lo stesso astro si trova anche nell’uomo ed è dunque maestro nell’uomo e l’uomo è suo allievo e da lui, cioè dal firmamento interiore, impara a conoscere la luce naturale” (“*vnd nachdem vnd sie stehen am Himmel, also stehet auch dasselbig Sydus im Menschen: vnd also ist ein Schulmeister im Menschen vnd der Mensch sein Schüler, vnd lernet das natürliche Liecht von ihm, das ist vom (inneren) Gestirn*”).²⁵ Egli si comporta allo stesso modo con il terzo tipo di conoscenza, quella celeste o divina, solo che in questo caso “l’insegnamento e la parola di dio sono il firmamento e l’astro del cielo dentro di noi” (“*Nemlich, daß die Lehr vnd das Wort Gottes, das Firmament vnd Sydus ist deß innern Himmels*”).²⁶

Strumento per riconoscere questo ambito divino non è lo spirito sidereo, ma lo spirito “che dio concede all’uomo dal momento del concepimento” (“*den Gott dem Menschen in der Empfengnus gibt*”), e cioè l’anima, che talvolta in Paracelso sembra non essere altro che lo spirito santo: “come l’uomo viene illuminato dallo spirito sidereo perché possa conoscerlo nella natura, così egli è illuminato dallo spirito santo, per conoscere Dio nella sua essenza” (“*... Vnd wie der Mensch ist von den Syderischen Geisten erleuchtet in die Natur, dieselbig zu erkennen: Also ist er auch von dem Heiligen Geist erleuchtet, Got zu erkennen in seinem Wesen*”).²⁷ Questa doppia illuminazione viene concessa, secondo Paracelso, ad ognuno, purché in grado di

²⁴ Ivi, ed. HUSER, vol. X, p. 19; ed. SUDHOFF, vol. XII, pp. 22 sg.

²⁵ Ivi, ed. HUSER, vol. X, p. 17; ed. SUDHOFF, vol. XII, pp. 21.

²⁶ Ivi, ed. HUSER, vol. X, p. 266; ed. SUDHOFF, vol. XII, pp. 301.

²⁷ Ivi, ed. HUSER, vol. X, p. 289; ed. SUDHOFF, vol. XII, pp. 326

prendere coscienza grazie alla preghiera e al proprio lavoro delle potenzialità nascoste dentro di lui: “cercate, e troverete che questo è anche nella luce naturale come è in quella eterna” (“Suchet, so findet ihr, das ist auch im natürlichen Liecht gleich sowol als in dem Ewigen”).²⁸ Non dalla lettura dei libri, sebbene scritti da Dio, è concesso all’uomo di giungere alla conoscenza perfetta di Dio e della Natura. Per fare ciò è necessario che ogni singolo segua il cammino della ricerca e dell’esperienza: solo così potrà essere illuminato da Dio e dalla natura.

*“Als ein Exempel: wir haben das ewig Leben, beschrieben im euangelio und in der Geschrift mit aller Notdurft; mehr ist nicht not. Nun ob gleichwohl das ewig Leben in der Geschrift auf dem Papier ist: es ist noch nit genug, daß es also im selbigen bleib, wie es im Papier ist. Sonder es muß weiter gesucht werden; nämlich von dem und durch den, von wem es ist gehört worden, erfahrn und geben, zu schreiben in das Papier. Was nun im Papier angezeigt wird, ist nur ein Buchstaben. Was er aber vermag und was er uns lernt und warumb er dasteht, das muß von oben herab gelernt werden und erleucht. Also mit der theorica auch und practica der Arznei zu verstehen ist. Wiewohl sie ins Papier des Buchs gebracht mag werden, so ist es doch ein toter Buchstaben. Aber aus dem Licht der Natur muß die Illumination kommen, daß der textus libri naturae verstanden werde; ohn welche Elucidierung kein philosophus, noch naturalis sein mag. Darumb so soll sich keiner verlassen allein auf das Papier, sonder auf die Illumination, die da ausgehet von dem, der selbst das Licht ist, und mit unsern Doctrinen, Phantaseien, Speculieren abstehen und weichen”.*²⁹

²⁸ *Ivi*, ed. HUSER, vol. X, p. 19; ed. SUDHOFF, vol. XII, p. 24. Nella *Philosophia Sagax*, appoggiandosi a *Matteo 7,7*, Paracelso definisce la strada prescritta da Dio e dalla Natura per ogni genere di ricerca in questi termini: “Perché l’investigazione di tutte esse [*i.e.* le cose], consiste solo in tre punti: chiedere, cercare, bussare alle porte” (“Diweil doch die (ding) alle zu erforschen, allein in dreyen Punkten stehet, als in Bitten, Suchen vnd Anklopfen”), *ivi*, vol. X, p. 164; XII, p. 185; cfr. anche lo ps.-paracelsiano *De natura rerum*, *ivi*, X, XI, p. 394: “Su questi tre punti si basa tutta la nostra arte magica e cabbalistica, per mezzo della quale possiamo ottenere e avviare tutto ciò che desideriamo intensamente e ci auguriamo; a noi cristiani nulla deve essere impossibile” (“In diesen dreyen Hauptpuncten stehet all vnser Grund, der Magischen vnnnd Caballistischen Kunst, dardurch wir alles das, so wir begeren, vnd vns wünschen, mögen erlangen vnd zu wegen bringen, vnd vns Christen soll nichts vnmöglich sein”). Per i tardo paracelsisti i “tre primi principi cabbalistic” (“tria cabalistica prima”) costituiscono non solo il punto di partenza di un cristianesimo ‘teofrastico’ e ‘cabbalistico’, ma anche, al tempo stesso, la via e il metodo per progredire realmente in tutte le arti e in tutte le scienze, vedi ora C. Gilly, *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer* (Pimander: Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5) Amsterdam, In de Pelikaan, 1994, p. 188.

²⁹ PARACELSUS, *Labyrinthus Medicorum errantium*, in IDEM, *Die Kärntner Schriften*, ed. KURT GOLDAMMER, Klagenfurt, Amt der Landesregierung, 1955, p. 108.

Per esempio: la vita eterna ci viene descritta nel vangelo e nelle scritture con tutta la precisione necessaria; di più non c'è bisogno. Pur tuttavia in questo modo la vita eterna descritta dalla scritture resta pur sempre solo sulla carta: non è ancora sufficiente, se resta solo così com'è sulla carta. Bisogna invece cercare oltre, e cioè da chi e per mezzo di chi, chi l'ha ascoltata e ne ha fatto esperienza, chi ha ricevuto l'incarico di scriverla sulla carta. Ciò che si vede sulla carta è solo una lettera. Ma ciò che essa può fare, e ciò che può insegnarci, e perché sia lì, tutto questo deve essere appreso e chiarito dall'alto. Deve essere dunque appreso con la teoria e la pratica della medicina. Fino a che essa è solo trasferita nella carta del libro, è solo lettera morta. Dalla luce della natura deve venire invece l'illuminazione, in modo che il testo del libro della natura venga compreso; senza questa illuminazione nessuno può essere filosofo, neanche naturale. Perciò nessuno deve fidarsi della pagina scritta, ma dell'illuminazione, poiché essa deriva da colui che è la stessa luce, e astenersi così e abbandonare le nostre Dottrine, Fantasie, Speculazioni.

Illuminazione, elucidazione, ispirazione – in una parola “*Teosofia*”. Per quanto poco scientifico questo termine possa risultare oggi alle nostre orecchie, bisogna riconoscere che il movimento che a partire da Paracelso prese forma sotto questo nome segnò tutta un'epoca della storia dello spirito, contribuendo non poco a salvare la religiosità e la scienza europee dal fondo cieco del dogmatismo e dell'asservimento all'antichità.

Dalla metà del XVI fino alla metà del XVII secolo la Teosofia costituì il coraggioso tentativo di seguire il cammino terreno verso la conoscenza di Dio, quello che la teologia aveva trascurato, il cammino cioè che giunge alla conoscenza di Dio attraverso l'investigazione della natura.³⁰ Nello stesso tempo la Teosofia implicava l'applicazione di questa conoscenza, al fine di penetrare la realtà nel suo intimo e costruire un nuovo sapere scientifico. Si parla oggi di due tendenze diverse facenti entrambe capo a Paracelso: quella più propriamente razionalistico-scientifica dei medici e chimici paracelsisti, e quella piuttosto mistico-occultistica e alchemico-teosofica. E si afferma che la più legittima preservazione dell'eredità paracelsista andrebbe riconosciuta piuttosto nel primo gruppo.³¹

³⁰ *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. J. J. HERZOG, Gotha 1854-1866¹, vol. 16, p. 28.

³¹ K. GOLDAMMER, *Die Paracelsische Kosmologie*, p. 22.

Resta qui da chiedersi chi appartenesse a questo primo gruppo, senza essere nello stesso tempo teosofo. Tra i paracelsisti più famosi questo può essere il caso del solo Quercetanus, e, forse, anche di Severino. Né Libavius né Sennert intendevano richiamarsi a Paracelso. Tutti gli altri, Suchten, Bodenstein, Toxites, Dorn, Huser, Khunrath, Haslmayr, Figulus, Croll, Hartmann, Harvet e Helmont erano teosofi, e tali si definivano almeno a partire dal 1595. Questa confusione nelle definizioni non è da far risalire solo alla distinzione tra ‘teosofia’ e ‘pansofia’ introdotta da Peuckert;³² essa esiste già nel primo quarto del XVII secolo, allorché i termini vengono usati come sinonimi, complementari o opposti.³³ Solo negli anni novanta del XVII secolo il termine ‘pansofia’ venne adottato per riunire due altri concetti: la sapienza raggiunta per illuminazione divina, cioè la teosofia e, dall’altra parte, la sapienza raggiunta grazie alla luce della Natura, cioè l’antroposofia.³⁴ Dopo secolare assenza dalla storia intellettuale europea entrambi i termini riaffiorano solo nel 1575 a Basilea nell’*Arbatel* stampato da Perna.³⁵ Essi sono sinonimi di magia buona, *scientia boni*, ciò che per l’autore dell’*Arbatel* ha due significati:

³² WILL-ERICH PEUCKERT, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Stuttgart 1936, 392 sg.

³³ Un elenco molto lacunoso degli autori che hanno fatto uso di questo termine si trova in WILHELM BEGEMANN, *Zum Gebrauche des Wortes Pansophia vor Comenius*, in “Monatshefte der Comenius-Gesellschaft”, V, 1896, pp. 210 sgg.; v. anche KLAUS SCHALLER, *Pan, Untersuchungen zur Comenius-Terminologie*, s-Gravenhage, Mouton, 1958, p. 14 sg.

³⁴ Il termine *pansophia* non è presente nella *Nova de Universis Philosophia* di Francesco Patrizi (Ferrara 1591; Venezia 1593), come afferma F.A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972, p. 168 (trad. it. p. 200). Resta che il termine può derivare dalla terminologia patriziana - *Panaugia, Panarchia, Panpsychia, Pancosmia* - o provenire direttamente dagli scritti di Filone o dello Pseudo-Aeropagita. La prima occorrenza del termine *pansophia* sembra risalire alla *Instans Theologia Universalis*, del 1596, dell’ermetico polacco nemico di Fausto Sozzini, Bartholomaeus Sclei: “Aldar in der Geistlichen Wüsten... offenbaret Christus noch seine Geheimnüz und Mysticam Theologiam und Pansophiam, ja alle Schätze der Weißheit und Erkenntnis, die in ihm verborgen...”, B. SCLEI, *Theosophische Schriften*, [Amsterdam, Wolters], 1686, p. 181. Il termine compare anche a Basilea nel 1600 nel titolo di una dissertazione del medico olandese Henricus Van Heer, *Altar latrosophicum paniasoni pansophiaeque dicatum*, Basileae 1600, ma certo non nel senso che gli viene attribuito durante la disputa intorno ai Rosacroce, ma piuttosto nel senso di sapere universale, come più tardi accadde nel caso di Alstedt o Laurenberg. Una definizione di *pansophia* come sovraconcetto che racchiude in sé teosofia e conoscenza della natura fu data dal “rosacroceano” Heinrich Nollius: *Naturae Sanctuarium: Quod est Physica Hermetica Sub finem duae Appendices: I. Oansophiae fundamentum, et II. Philosophiam Hermeticam*, Frankfurt, N. Hoffmann per Jonas Rosa, 1619, p. 689: “Rerum superiorum et inferiorum ex infallibili Harmonia scientia”.

³⁵ Sull’uso del termine θεοσοφία nella letteratura patristica cfr. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, vol. I, Oxford, Clarendon, 1961, p. 636. Nella letteratura latina medievale il termine *theosophia* viene usato intorno all’862 da Giovanni Scoto Eriugena (Migne, PL 122, 1171). Tutti gli altri traduttori dello Pseudo-Aeropagita, Johannes Sarracenus, il camaldolese Ambrogio Traversari, Ficino, utilizzano il termine *sapientia divina*. Fu per primo il gesuita B. Corderius a reintrodurre nel 1644 il termine *theosophia* nella sua traduzione del *De mystica Theologia* (Migne, PG 3, p. 998). Anche nelle traduzioni delle opere di Porfirio (Ficino), di Proclo (Aemilius Pontus), e di Giamblico (Ficino) il termine θεοσοφία viene costantemente tradotto con *sapientia divina* o *theologia*. Nei suoi *Commentarii Linguae Graecae* Budé propose di tradurre θεοσοφία con *religio christiana*. Henri

Theosophia:

Notitia verbi Dei, et vitae iuxta verbum Dei institutio.

Notitia gubernationis Dei per angelos, quos scriptura

Vigiles vocat, et intelligere angelorum misteria.

Antroposophia homini data:

Scientia rerum naturalium.

*Prudentia rerum humanarum.*³⁶

Non fu certamente un caso che il concetto di teosofia in senso moderno venisse coniato proprio in una stampa del Perna. Non sappiamo chi abbia scritto l'*Arbatel*. Certo è che tutto il programma editoriale di Perna dimostra quanto egli fosse convinto della dottrina della necessità dell'illuminazione divina e naturale. Una prova ancor più

Etienne, al contrario, nel suo *Thesaurus Graecae Linguae* tradusse il termine come "rerum divinarum scientia". Il termine *Theosophi* venne per altro verso mantenuto da Ugo di San Vittore e Alberto Magno nei loro commenti all'opera dello Pseudo-Areopagita. Entrambi fanno uso della traduzione di Eriugena. Reuchlin fa uso del termine *Theosophistae*, come più tardi anche Khunrath, in senso peggiorativo. Per indicare coloro che ricevono il loro sapere direttamnte da Dio, Erasmo, Zwinger e Moffett ricorrono al termine greco di θεοδίδακτοι. Prima della stampa dell'*Arbatel* sono pochissime le attestazioni del termine 'theosophia', e sempre come sinonimo generico di *theologia*, v. per esempio *Magistri Ambrosii Spiera Tarvisini, ordinis carmelitarum, sacrae theosophiae doctoris ... liber sermonum quadragesimalium*, Basileae, J. Phorcensis, 1510; alia ed., *ibidem* 1516; *Theosophia Ioannis Arboraei complectens sanam et luculentam difficillimorum locorum cum veteris tum novi testamenti expositionem*, Paris S. Colinaeus, 1540; alia ed., Paris, J. Roigny, 1553. La prima menzione specifica compare invece sul frontespizio di Guillaume Postel, *De nativitate Mediatoris ultima, nunc futura, et toti orbi terrarum [...] manifestanda, opus: in quo totius naturae obscuritas, origo, creatio, ita cum sua causa illustratur, exponiturque, ut vel pueris sit manifesta, quae in Theosophiae et philosophiae arcanis hactenus fuere. Autore Spiritu Christi: Exscriptore G.P., apostolica professione sacerdote, s.l., s.t.,s.a.* [Basilea, Oporinus, 1547]. Dopo la pubblicazione dell'*Arbatel* Khunrath usa il termine *theosophia* come sinonimo della *philosophia adepta* di Paracelso (1595). Lo seguono Nicolaus Barnaud (1601), Libavius (1606, come termine ingiurioso), Benedictus Figulus, Oswald Croll, Israel Harvet (1608) e tutta la letteratura rosacrociiana. Ancora Brucker e Diderot trattano di Paracelso alla voce 'teosofi' (JACOB BRUCKER, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, vol. 6, Ulm, Bartholomäi, 1735, p. 1067 sgg.; *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. 16, Neufchâtel, Samuel Faulche [Amsterdam, M.M. Rey] 1758, pp. 253 sgg.). L'uso del termine *Theosophia* come concetto generale per teologia e filosofia (più o meno nel senso della "prima philosophia" di Bacone) resta effimero (B. KECKERMANN, *Operum omnium quae extant tomus secundus*, Genevae, Aubert, 1614, p. 229; IOH. LIPPUS, *Metaphysica Magna*, Lyon, Anard, 1625, p. 5). Nel già citato elenco di K. WIEDEMANN, al f. 65v, compare una manoscritto dal titolo: *Anthroposophia, das ist die Weißheit und Wissenschaft der natürlichen Ding*. Entrambi i termini, 'Theosophia' e 'Antroposophia', compaiono nell'*Arbatel* come sottoparti della 'scientia boni', così come 'Kakosophia' e 'Cacodemonia' vengono indicati come suddivisioni della 'scientia mali'.

³⁶ Questo schema dell'*Arbatel* venne ristampato da WOLFFGANG HILDEBRAND nella sua *Magia Naturalis. Das ist, Kunst vnd Wunderbuch*, Erfurt, Birnstiel, 1611-1612, e da ROBERT FLUDD nel suo *Summum Bonum*, s.l. 1629. Nella sua *Epistolica Exercitatio in qua Principia Philosophiae Roberti Fluddi reteguntur*, Paris, S. Cramoisy, 1630, pp. 200 sg. PIERRE GASSENDI sottolineò la mancanza del sapere matematico da questo schema dell'*Arbatel*: "Duo tamen sunt, quae circa hanc bonam licitamque Magiam admirer. Unum, cur tam Fluddus quam Arbatel inter partes Anthroposophiae non numerarint Mathematicam... Alterum cur moralem scientiam Magiae partem faciant".

significativa in questo senso è costituita dalla prefazione del tipografo al lettore che Perna premetta alla sua edizione degli *Schreiben von den Frantzosen*, del 1577:³⁷

“Alle ding vnter des Himmels thron (geliebter Leser) sein inhalt bekandnuß aller Menschen wandelbar vnnd verenderlich. Derwegen kein wunder, ob schon auch die Künsten in gemein, vnd die Göttlichen dingen, welche von natur gerecht, vollkommen, vnd warhafftig von Gott dem herrn, der die warheit selber ist, herfliessende, allhie inn diser welt beweglich vnd verenderlich sein: solches aber beschicht nicht von jhrer angeregter natur, sondern durch Accidentia vnd zufählen, namlich durch den corrupirten vnd gebrechlichen menschen selbs, welcher in disem wetterlich vnnd verenderlichem stat, dem er vnterworffen, wegen dunckler befleckung der Corruption, die rechte pur lautere warheit nicht erkennen kan. Vnnd wiewol er von natur geneigt zu der wissenheit der geheimnussen Göttlicher dingen vnnd aller künsten in gemein, vnd zum rechten zil zu gelangen, suchet vnd grüppelt hin vnnd wider, so kompt doch niemandts darzu, dann derselbig dem es von Gott gegeben, vnnd erleuchtet ist, dem lobliche Namen, wie menniglich bewust, vnzalbar sein”.

(Tutte le cose che stanno al di sotto del trono celeste (caro lettore) risultano alla conoscenza umana mutevoli e alterabili. Non sorprende, quindi, che anche le arti in genere e le cose divine, che per natura discendono giuste, perfette e vere dal Signore nostro Dio, che è la verità in sé, siano in questo mondo alterabili e mutevoli; ciò non dipende dalla loro natura inquieta, ma dagli accidenti e dal caso, e anzi dall'uomo stesso, che è corrotto e fragile, il quale, soggetto a questo stato di temporalità e mutevolezza, a causa della macchia nera della sua corruzione non riesce a riconoscere la verità pura, schietta e eclatante. Così, pur essendo predisposto per natura alla conoscenza dei misteri divini e di tutte le arti in genere, e al raggiungimento del giusto fine, l'uomo cerca e inespica qua e là, e non c'è nessuno che riesca davvero a raggiungere la giusta meta, se non colui al quale ciò è concesso per illuminazione da Dio, i cui nomi lodati, come si sa, sono infiniti.)

³⁷ THEOPHRASTUS PARACELSI VON HOHENHEIM, *Schreiben von den Frantzosen in IX Bücher verfasst... Jetzt erstmal von einem Liebhaber der Artzney an tag geben*, Basel, Perna, 1577. Sulla seconda parte di questa prefazione programmatica v. K. SUDHOFF, *Versuch einer Kritik I. Bibliographia Paracelsica*, pp. 505-507.

Illuminazione e dono divino costituivano dunque per Perna una premessa rigorosamente necessaria alla conoscenza non solo delle verità religiose, ma anche delle forze e dei misteri della natura: la teosofia significava per Perna la giusta strada per la rinascita della religione e delle scienze, la via per il riavvicinamento all'antica sapienza – per gli uomini come lui tutt'altro che mitica – che Dio aveva rivelato non solo ad Adamo, a Mosè, ai profeti e agli apostoli, ma anche a Ermete Trismegisto, alle Sibille e ai maghi dell'antichità:

“Was aber die andern belanget, welche dz rechte zil nit erreiche[n], sondern nur jren selbs opinionen vnd eigensinnigkeit nachgehn, vnd mit jhrer lehr vnd zufelligen mißbreuchen ein Monarchiam auffzurichten suchen, die erwecken vnd bringen nichts dann Confusiones vnd verwirungen inn der welt, nicht allein in den künsten in gemein, sondern auch in der Christlichen lehr. Dann gleich wie die rechte Christlich Religion, wegen mißbreuch vnd mehrerley zufähl bißher vil gelitten hat, vnnnd noch teglich leiden muß: also ist auch eruolgt vnd noch dermassen jimmerdar im schwung in der Götlichen vnnnd hohen gab der Ertzney kunst. Dan scheinbarlich ist, daß die Medici altens hehr schier selten einer meinung, vnd jederzeit mehrer vnd grösserer erfahrenheit notturfftig gewesen”.

(Invece per quel che riguarda gli altri, che non riescono a raggiungere la giusta meta, ma seguono invece solo le loro opinioni personali e si lasciano guidare solo dalla propria caparbia, cercando con la loro dottrina e i loro casuali abusi di instaurare una monarchia: costoro non riescono a risvegliare e portare nel mondo altro che confusione e scompiglio, e non solo nelle arti in genere, ma anche nella dottrina cristiana. E come la vera religione cristiana ha finora molto sofferto, e continua ogni giorno a soffrire per abusi e casi di ogni tipo, così è accaduto e continua ancora oggi ad accadere nella stessa stessa misura anche per il divino ed eccelso dono dell'arte medica. È infatti evidente che i medici ben raramente si attengono ad una sola opinione e hanno avuto bisogno di sempre maggiore e più ampia esperienza.)

Esperienza ('Erfahrenheit'). Era questa la parola decisiva. E che Perna si schierasse per la necessità di “esperienze più e meno grandi” non solo in medicina e nelle altre scienze, ma anche nella vita religiosa di ogni cristiano, è dimostrato a sufficienza dalla sua stampa di Paracelso e di Castellione. La vera scienza si basa sull'esperienza e sulle

opere e non su opinioni, autorità e speculazione; il vero credo venne testimoniato dalla esperienza e dalle opere e non dal pretenzioso atteggiamento di coloro che si sentono giustificati per la fede, ma “*ita vivunt ut et justitiae et fidei sint expertes*”.³⁸

“*Wie dann dessen gnugsam exempel/ welchermassen die Medicina bey menschen gedencken/ nemlich bey hundert jaren hehr vil verenderungen gelitten/ vnd villeicht an jtzo noch vil mehrers leidet. Es haben noch bey vnsern zeiten die Auicennisten benantlich die Arabier triumphiret mit jren Recepten vnd Compositionibus/ deren nammen noch heutigs tag die Apotecken vol stecken/ vnd bei den jetzigen Medicis mehrertheils dermassen im brauch. Volgendts sein wider auffgestanden die Galenisten vngefährlich bei lx jaren/ schier eben zu gleicher zeit da Mart[inus] Luther wider die Bábstische Religion zu lehren angefangen. Wenig zeit rnach vngefährlich bey xx jaren oder minder/ hat sich der von Gott hochbegabt vnnnd erleuchtet Mann Theophrastus Paracelsus Schweitzer/ eines wunderbaren hohes verstands auffgeleynt wider die Artzney vnnnd jrer vermeinten kunst der Medicina/ mit solchem ernst/ worten vnd wercken zuuerwerffen/ nit allein jhre Recepten vnnnd falschen wohn/ sondern auch mit fúrtrefflichen wercken fürgenommen/ klarlichen zu weisen die jrthummen der Arabier vnd Galenisten/ ja auch darneben sich von anfang hehr die fundamenta der Aristotelischen Philosophie sampt der gantzen Galenischen secten/ die Artzney belangende vmbzustossen vnderfangen/ in massen/ daß im fahl er den Clauam vnd Herculis kolben inn henden gehabt hette/ Namlich einen zirlichen stilum zuschreiben (dessen er sich dann/ wie man sihet/ nicht geachtet) so wer er zweifels one genugsam*

³⁸ SEBASTIAN CASTELLIO, *Dialogi IIII, De Praedestinatione, De Electione, De Libero Arbitrio, De Fide. Eiusdemque Opuscula quaedam lectu dignissima*, Aresdorffii [Basel], per Theophilum Philadelphum [Pietro Perna] 1578 Aresdorffii (Basileae) 1578, f. +2v. È significativo che Castellione e Paracelso si esprimano entrambi con formule simili a proposito di questo tema centrale della Riforma. Castellione, da parte sua, postula contro la dottrina della giustificazione per la sola fede, una fede attiva - “(fidem) efficacem, operantem, nec unquam quiescentem donec fuerit consecuta quae concupivit” (ivi, p. 269). Paracelso, che in realtà vive la Riforma dal di fuori e da spettatore, identifica pienamente fede e opere: “c’è chi pensa di credere, quando invece non crede affatto. Poiché la fede è un’opera, cioè l’opera di quello in cui si crede” (“Mancher meint, er glaubt, so er nichts glaubt: Dann Glauben ist nur ein Werck, nemlich deß Werck, in den glaubt wird”, cfr. PARACELsus, *Erklärung der gantzen Astronomie*, ed. J. HUSER, vol. X, p. 428; ed. K. SUDHOFF, vol. 12, pp. 472 sg.). Quanto paracelsisti e teosofi stimassero Castellione viene testimoniato per esempio dall’anonima *Cyclopoedia Paracelsica Christiana* (pubblicata da SAMUEL EISENMENGER a Strasburgo nel 1585, che riporta nell’introduzione al libro secondo un lungo passo dal *De calumnia* di Castellione), ma anche dagli scritti dei fondatori del movimento rosacrociano: TOBIAS HESS (il cui esemplare della *Biblia latina* del “vere pii et eruditi viri Sebastiani Castellionis” (Basileae, Perna, 1573), tutto pieno di annotazioni, si conserva alla BU di Salisburgo; JOHANN VALENTIN ANDREAE, che nel *Menippus* di 1616 accenna al *De Calumniis* e nel *Theophilus* del 1623 (ma pubblicato nel 1649) cita la *Bibbia* sempre nella traduzione di Castellione; o, infine, CHRISTOPH BESOLD, sul quale si veda ora HANS RUDOLF GUGGISBERG, *Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, pp. 287-289.

starck gewesen zuuertilgen biß an Herculis seülen die gantze Galenische vnd Arabische Medicin/ vnd seine seülen mit mehrerem Triumph vil weiter hinauß zu pflantzen/ dann Galenus/ Auicenna/ vnd all andere so seidher des Grossen Hippocratis gewesen/ vnd zu verdunckeln mit seiner Sonnen jr grosses liecht [...] Ich wil nun geschweigen/ was für andere Werck mehr (ob Gott will) in kurtzer zeit an den tag kommen werden durch mittel des hochgelehrten herren Leonhardi Turneisser zum Thurn/ fleissigen nachuolger gedachtes Paracelsi/ namlich neben andern die Erkantnus mehrerleien Simplicium.../.”

(E ci sono esempi sufficienti per dimostrare quanto la medicina abbia sofferto per il modo che l'uomo ha di concepirla, tanto che negli ultimi cent'anni ha subito molte alterazioni e forse ora ne sta subendo ancor di più. Oggigiorno gli avicennisti, come sono denominati gli arabi, trionfano con le loro ricette e composizioni, i cui nomi riempiono ancor oggi le farmacie e che vengono ancora usate dalla maggior parte degli odierni medici. Poi, circa sessant'anni fa, più o meno al tempo in cui Martin Lutero prese a insegnare contro la religione papistica, contro di loro si sono levati i galenisti. Poco tempo dopo, forse vent'anni o ancor meno, si è levato contro la medicina e la loro supposta arte medica un uomo molto dotato e illuminato da Dio, lo svizzero Teofrasto Paracelso, un uomo dotato di elevatissimo ingegno. Con parole e atti da prendere con grande serietà egli ha inteso non solo rigettare le loro ricette e le loro false opinioni, ma anche mostrare chiaramente, con opere di grande valore, gli errori degli arabi e dei galenisti, e, nello stesso tempo, rovesciare i fondamenti della filosofia aristotelica e di tutte le sette galeniche per quanto cerneva l'arte medica. Egli ha fatto tutto ciò con una energia tale, che se avesse avuto in mano la clava e la mazza di Ercole, se avesse cioè avuto una penna delicata con cui scrivere (di cui egli allora, come si può vedere, non si prese cura), sarebbe stato senza dubbio forte abbastanza da estirpare fino alle colonne d'Ercole l'intera medicina galenica e araba e di piantare le sue, con maggior trionfo, molto più in là di Galeno, di Avicenna e di tutti gli altri che sono venuti dopo il grande Ippocrate; sarebbe stato in grado di oscurare, con il suo sole, la sua grande luce [...] Non voglio ora parlare di quali altre opere (se Dio vorrà) verranno tra breve alla luce per opera dell'illustrissimo signor Leonhard Thurneisser zum Thurn, fedele seguace di quel Paracelso di cui si diceva prima, cioè, tra le altre, la scienza di molteplici semplici...)

Insomma Perna, o meglio colui che aveva scritto in suo nome questa prefazione, aveva identificato la problematica che ho cercato fin qui di presentare e che ci terrà impegnati anche nel prosieguo. E l'uomo che aveva redatto in realtà questa come molte altre prefazioni in nome del tipografo, altri non era che Theodor Zwinger!³⁹

³⁹ Non esistono prove dirette per dimostrare che fu Zwinger l'autore della prefazione. Né lui, né Perna presero posizione sull'argomento. Esistono tuttavia molti indizi a sostegno di questa ipotesi, o che fanno comunque pensare ad un coinvolgimento di Zwinger nella stesura del testo. Senza citare il proprio nome Zwinger è stato più volte autore di una *Praefatio Typografi ad lectorem*, sia per Perna, sia per il suo successore Waldkirch, v. OMER TALON, *Opera*, Perna 1575; Waldkirch 1584; [HIERONIMUS WOLF], *Doctrina recte vivendi ac moriendi*, Perna 1577; la stessa opera sotto altro titolo, *Vitae et Mortis Compendium*, Waldkirch 1586; PLOTIN, *Enneades*, Perna 1580 (v. ROTONDÒ, cit., p. 344); ARNALDUS DE VILLANOVA, *Opera Omnia*, Waldkirch 1585. L'attribuzione a Zwinger risulta con chiarezza dal confronto con altri testi da lui scritti. Per le opere di Wolf e Arnaldo de Villanova disponiamo anche di prove dirette: Frey-Gryn. I 11, 547, 353, 356; Frey-Gryn. II 4, 310. La presentazione della medicina nel suo svolgimento storico era un tema caratteristico in ZWINGER, *Physiologia Medica*, Basileae 1610, pp. 41 sgg.; [IDEM], *Praefatio all'Opera Omnia* di Arnaldo de Villanova. Per il rimando a Thurneysser e i suoi "Simplicia", vedi la lettera a Monavius in cui Zwinger espone le sue impressioni su Thurneysser e il suo erbario, e anche la lettera a Camerarius. Lettera di Zwinger a Petrus Monavius del 18. 8. 1578, in: LAURENTIUS SCHOLZIUS, *Epistolarvm Philosophicarvm, Medicinalivm, ac Chymicarvm a Summis nostrae Aetatis Philosophis ac Medicis Exaratarum*, Hanau, Wechel-Aubry, 1610, c. 470. Alla necessità di una critica ai teologi, alla necessità di "maggiore e più amplia Esperienza" ("mehrere und größerer Erfahrungheit"), all significato di Paracelso e della sua equiparazione a Ippocrate, all'uso delle formule cabbalistiche, al "numero immenso dei nomi di Dio", farò riferimento nel corso di questo lavoro.