

MICROLOGUS LIBRARY

89

La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna

A cura di

Lorenzo Bianchi e Antonella Sannino



FIRENZE

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2018

Micrologus Library

Scientific editor: Agostino Paravicini Bagliani

ADVISORY BOARD

Bernard Andenmatten (*Lausanne*), Jean-Patrice Boudet (*Orléans*), Charles Burnett (*London*), Jacques Chiffolleau (*Avignon*), Chiara Crisciani (*Milano*), Tullio Gregory (*Roma*), Ruedi Imbach (*Corsier*), Danielle Jacquart (*Paris*), Michael McVaugh (*Chapel Hill, NC, USA*), Cecilia Panti (*Roma Tor Vergata*), Michel Pastoureau (*Paris*), Michela Pereira (*SISMEL*), Francesco Santi (*SISMEL, Cassino*), Giorgio Stabile (*Roma*), Jean-Yves Tilliette (*Genève*), Baudouin Van den Abeele (*Bruxelles-Louvain-la-Neuve*), Iolanda Ventura (*Bologna*), Oleg Voskoboynikov (*Moskva*), Nicolas Weill-Parot (*Paris*), Jean Wirth (*Maisons-Laffitte*)

ORDERS AND SUBSCRIPTIONS

SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

c.p. 90 I-50023 Tavarnuzze - Impruneta (Firenze)

phone +39.055.237.45.37 fax +39.055.237.34.54

galluzzo@sismel.it · order@sismel.it

www.sismel.it · www.mirabileweb.it

ISSN: 2465-3276

ISBN: 978-88-8450-848-5

© 2018 - SISMEL · Edizioni del Galluzzo

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali (DISUS) dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» e con un contributo PRIN 2015 «Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio»

Layout: Giorgio Grillo

SOMMARIO

- 3 Lorenzo Bianchi - Antonella Sannino, *Introduzione*
- 15 Carmela Baffioni, *L'Epistola 52 degli Iḥwān al-Ṣafā'* «Sulla Magia»
- 39 Daniel De Smet, *La cosmologie néoplatonicienne du Kitāb Ġāyat al-Ḥakīm et la légitimation philosophique de la magie*
- 55 Marienza Benedetto, *Tra illusione e scienza: la magia nel medioevo ebraico*
- 81 Antonella Sannino, *Nigromantia secundum physicam, nigromantia imaginum: arte e immagine in Guglielmo d'Alvernia*
- 131 Valeria Sorge, *Note sulla magia nell'averroismo bolognese: Taddeo da Parma*
- 149 Pasquale Arfé, *Hermetic Magic in Cusanus*
- 175 Simonetta Bassi, *Figure della trasformazione: Circe fra magia e politica*
- 203 Lorenzo Bianchi, *La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella*
- 229 Oreste Trabucco, *La Belle magie di Lazare Meyssonnier*
- 275 Mariassunta Picardi, «Il ne s'en faut servir que par récréation»: *Charles Sorel, la magia e l'unguento delle armi*
- 343 *Indici*, a cura di Massimiliano Chianese
- 345 *Indice degli autori antichi, medievali, moderni*
- 355 *Indice degli autori moderni*
- 361 *Indice dei manoscritti*

LA MAGIA NATURALE
TRA MEDIOEVO
E PRIMA ETÀ MODERNA

Antonella Sannino

NIGROMANTIA SECUNDUM PHYSICAM,
NIGROMANTIA IMAGINUM:
ARTE E IMMAGINE IN GUGLIELMO D'ALVERNIA

Introduzione

Nelle nuove classificazioni del sapere, che nel XII e XIII secolo arricchiscono o talvolta modificano completamente lo schema classico delle arti del trivio e del quadrivio, soprattutto per l'influenza delle fonti aristoteliche, compare la *magia*, variamente definita nel tentativo di un'interpretazione naturalistica persino delle pratiche rituali. Nelle opere dei traduttori dei testi arabi si rintracciano le testimonianze più significative.

Pietro Alfonso, nella sua *Disciplina clericalis* (poco dopo il 1106), annovera la *nigromantia* tra le arti liberali e la distingue in nove parti, delle quali «quatuor tractant de elementis [...] quinque vero [...] per invocationem malignorum»¹; un'altra interessante ripartizione ricorre in Daniele di Morley, che si colloca nell'ambiente oxoniense, particolarmente ricettivo della letteratura scientifica araba, di cui pure fanno parte due tra i maggiori traslatori dall'arabo, Adelardo di Bath e Alfredo di Sareshel². Nel *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, composto intorno alla

1. Ch. Burnett, «Talismanic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts», in Id., *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Aldershot 1996, 1-15.

2. Cf. Sui rapporti tra Daniele di Morley e l'ambiente dei traduttori, cf. G. Maurach, «Daniel von Morley, Philosophia», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14 (1979), 204-55; Ch. Burnett, «The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo"», in O. Weijers (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research Between the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout 1995, 214-35: 218-23.

metà del XII secolo, Daniele di Morley include la magia (*scientia de nigromantia secundum physicam*) tra le otto scienze che traggono beneficio dall'astronomia: «scientia de iudiciis, scientia de medicina, scientia de nigromantia secundum physicam, scientia de agricultura, scientia de prestigiis, scientia de alckimia, que est scientia de transformatione metallorum in alias species, scientia de ymaginibus, quam tradit liber Veneris magnus et universalis, quem edidit Thoz Grecus, scientia de speculis»³, mentre Domenico Gundissalino, traduttore operante a Toledo nella seconda metà del XII secolo (1160), nel *De ortu scientiarum* considera questo sapere⁴ branca della filosofia naturale (*scientia naturalis universalis*) assieme all'agricoltura, alla medicina, all'astrologia giudiziaria (*scientia iudiciorum*), alla navigazione, all'ottica e all'alchimia, e distingue una *scientia nigromantia secundum physicam* da una *scientia nigromantia imaginum*⁵.

La storiografia più recente, in particolare Jean-Patrice Boudet, ha a lungo lavorato sulla valenza semantica e teorica della *nigromantia*, differenziandola dalla *necromantia*⁶ e mostrando come i termini siano spesso confusi nei testi medievali⁷. Meno è stato indagato lo statuto ontologico ed epistemico del sapere magico, aspetto di cui gli scolastici ebbero coscienza nel tentativo di stabilirne l'identità. Un'identità che oscilla tra scienza naturale (nel senso di fisica aristotelica) ed arte, tra generazione naturale e pratiche rituali connesse al regno dei morti e dei demoni malvagi. La questione si presenta in modo complesso, vario, differente da

3. Daniels of Morley, «*Liber de naturis inferiorum et superiorum*», ed. K. Sudhoff, *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8 (1917), 34.

4. D. Pingree, «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», in B. Scarcia Amoretti (ed.), *La diffusione delle scienze islamiche*, Roma 1987, 57-102.

5. Ch. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham 2009, 384.

6. Cf. in questo volume Arfé, 149-73, a proposito di *necromantia* e *nigromantia* in Cusano.

7. J.-P. Boudet, «*Nigromantia*: Brève histoire d'un mot», in A. Palazzo, I. Zavattoni (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, Firenze 2017, 445-62; Id., *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris 2006, 125-37. Per la rilevanza del tema in testi e contesti diversi, cf. in questo volume: De Smet, Benedetto, Sorge, Arfé e Picardi.

autore ad autore, con preoccupazioni, tensioni, ambiguità lessicali e speculative.

Come definire i contenuti di un sapere al confine tra scienza naturale e arte? Con tale interrogativo si confrontano filosofi e teologi che dispongono da una parte del modello epistemico dello *scire per causas*, dall'altra di un'ars capace di trasformare le forze latenti della natura (proprietà occulte, forma specifica, *humidum radicale*), prestando attenzione alle costellazioni astrologiche, ai *dies critici* e alle *horae convenientes*. Nondimeno essi riflettono sulle diverse finalità di un sapere che conduce ora alla padronanza della scienza, ora a conseguire ruoli politici e sociali, ora al successo sentimentale ed economico.

La posizione di Guglielmo d'Alvernia su questa tematica non è del tutto ignota agli specialisti, che hanno però privilegiato solo alcuni aspetti del rapporto tra magia naturale e scienza talismanica⁸. Nel quadro generale della produzione alverniese, il caso rappresentato dal rapporto esistente tra due sezioni fondamentali del *Magisterium*, il *De legibus* (1228-1230) e il *De universo creaturarum et spiritualium* (1236-1240)⁹, è senz'altro uno dei più interessanti ma, anche, uno dei più intrigati. Dal punto di vista della cronologia le due opere sono separate da più di un decennio e per quanto concerne gli argomenti trattati, sebbene inter-

8. S. P. Marrone, «William of Auvergne on Magic in Natural philosophy and Theology», in J. A. Aertsen, A. Speer (hrg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin, New York 1998, 741-48; A. Sannino, «Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone» (con l'edizione critica dello pseudo-ermetico *Liber de quattuor confectionibus*), *Studi medievali*, 3a s., 40 (2000), 151-209; D. Porreca, «Hermes Trismegistus: William of Auvergne's Mythical Authority», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 67 (2000), 143-58; P. Lucentini, «L'ermetismo magico nel secolo XIII», in Id., *Platonismo, ermetismo, eresia, nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2007, 264-310; N. Weill-Parot, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e-XV^e siècle*, Paris 2002, 175-87.

9. Sulla datazione si veda la sintesi proposta in A. Sannino, «Guillaume d'Auvergne e i libri *experimentorum*», in I. Draelants, Th. Benatouil (éds.), «Expertus sum». *L'expérience par les sens en philosophie naturelle médiévale, XII^e-XIV^e siècles*. Colloque international, Nancy, 5-7 février 2009, Firenze 2011, 67-88, in part. 68-69.

corra tra loro un forte legame, il quadro teorico espositivo risulta radicalmente mutato. In questo saggio esso viene ricostruito attraverso un percorso diacronico con una selezione di passi tradotti in lingua italiana¹⁰.

Guglielmo d'Alvernia riconosce l'esistenza di una serie di fenomeni definiti *opera magica* e non *miracula*, rispetto ai quali cerca di indicare una strada per renderli conoscibili:

cognoscere causas et rationes quorundam operum magicorum, maxime quae sunt ex arte magica naturalium¹¹.

Essi sono reputati anche straordinari (*mirabilia*), segreti (*secreta*) perché sfuggono alla conoscenza («nostre cognizioni non subiacent») ¹², a meno di non affidare all'esperienza la possibilità di comprensione. Questi avvenimenti rientrano nella *scientia magica naturalis*, che ribattezza, verso la fine della sua carriera, *ars magica naturalis*. L'aspetto interessante è che essi sono legittimi, a dispetto di quelli afferenti alla cosiddetta *scientia imaginum*. Le tappe seguite da Guglielmo per rispondere ai seguenti quesiti: *Quid sit magica naturalis? Scientia aut Ars? Quid sit scientia imaginum?*, saranno qui illustrate. Si tratta di argomenti che hanno avuto fortuna nel naturalismo rinascimentale e di prima età moderna ed hanno suscitato un dibattito storiografico di particolare interesse.

Il dibattito storiografico

L'antropologo positivista James Frazer analizzando i principi di pensiero su cui si basa la magia sintetizza:

10. Parafraasi e citazioni dai testi di Guglielmo d'Alvernia sono proposti sulla base dell'edizione critica del *De legibus* e di alcune sezioni del *De universis creaturarum et spiritualium*. Il confronto con la complessa tradizione manoscritta sta restituendo un testo di sicuro interesse.

11. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 2, 22, in Id., *Opera omnia*, I-II, ed. F. Hotot, apud A. Pralard, Orléans, Paris 1674 (repr. Frankfurt am Main 1963), I, 1060bF.

12. Gervasius Tilberiensis, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, III Preface, ed. J. W. Binns, Oxford 2002, 558.

Insomma la magia è tanto un falso sistema di leggi naturali quanto una guida fallace della condotta; tanto una falsa scienza quanto un'arte abortita. In quanto sistema di leggi naturali, ossia in quanto espressione di quelle regole che determinano il succedersi degli eventi nel mondo, può prendere il nome di magia teoretica; considerata come una serie di precetti che gli uomini osservano per conseguire i loro scopi, si può chiamare magia pratica¹³.

Tale giudizio presenta alcuni dei termini della questione con i quali Guglielmo d'Alvernia si era confrontato con un'impostazione radicalmente diversa. Il rapporto problematico tra magia e scienza, la natura anfibia della magia, scienza ed arte, il riferimento alla sfera dell'agire pratico sono alcuni di essi. Come è noto, Frazer analizza i principi della magia e i culti religiosi, giudicandoli un gradino inferiore nella scala della civilizzazione; ritrae l'evoluzione dell'umanità come un sentiero che esce dalle tenebre dell'errore e giunge alla luce della ragione. La rozza intelligenza delle popolazioni selvagge, i pietosi o ridicoli espedienti magici concorrono a definire la base logica della magia un'errata associazione di idee; il sistema magico gli appare come *vizio fatale*, erronea interpretazione della natura nelle leggi particolari, *sorella bastarda della scienza*. In questa prospettiva si chiede quali ragioni abbiano impedito all'uomo di rendersi conto dei limiti del sapere magico¹⁴. Successivamente, è Ludwig Wittgenstein, nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer (1931)*, a valutare insoddisfacente il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini, fatte apparire come *errori*:

Allora Agostino era in errore, quando in ogni pagina delle *Confessioni* invoca Dio? Ma – si può dire – se non errava Agostino, errava però il

13. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. L. de Bosis, Torino 1973, I, 24. (ed. or.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1890).

14. *Ibid.*, 77: «Il lettore sarà tentato di domandare: “Come mai gli uomini intelligenti non scoprirono prima la fallacia della magia? Come poterono continuare a tenere care delle speranze invariabilmente destinate a fallire? Con che animo seguitavano a ripetere delle venerabili buffonate che non conducevano a nulla e a borbottare delle solenni tiriterie che rimanevano senza effetto? Perché attaccarsi a credenze così recisamente contraddette dall'esperienza? Perché ripetere esperimenti così spesso falliti?”».

santo buddista, o qualunque altro, la cui religione esprimesse concezioni affatto diverse. *Nessuno* di essi invece sbagliava, se non quando enunciava una teoria¹⁵.

L'analisi del positivista, per Wittgenstein, non va oltre il piano reale e ideologico della riflessione, ignorando quello strutturale-simbolico, e per questa ragione egli suggerisce un approccio diverso, fondato sulla disamina delle azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare «rituali»¹⁶.

Nel corso del '900 le indagini di Frazer hanno influenzato Lynn Thorndike, che ha cercato di dimostrare, in un'opera fondamentale per tutti gli studiosi delle tradizioni magiche, la continuità tra magia naturale e scienza moderna. A suo avviso, le arti occulte proprio per *tentativi ed errori* giungono alla scienza sperimentale e i maghi sono stati i *primi sperimentatori*¹⁷; ma negli anni '70 Cesare Vasoli ha messo in luce i punti critici della linea storiografica dello storico statunitense: Thorndike avrebbe utilizzato il termine magia in senso lato, mettendo in un solo «fascio» le forme culturali e operative delle civiltà primitive, le concezioni astrologiche proprie delle grandi culture orientali, i loro esiti e sviluppi che si sono verificati nel mondo classico e, quindi, nell'Europa cristiano-medievale¹⁸; l'esatto significato del termine magia è incerto, non è usato solo per indicare un'arte operativa ma anche idee e dottrine che indicano una particolare concezione del mondo. La magia esprime il rapporto tra uomo e natura, un rapporto primitivo. Sulla falsariga di Frazer, Thorndike illustra il carattere professionale della classe dei maghi nelle

15. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, trad. it. a cura di S. de Waal, Milano 1990, 17-18 (ed. or.: «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"», in *Synthèse*, 17 (1967), 233-53).

16. *Ibid.*, 26 e 27: «Piuttosto la caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione – una credenza – possa anche essere rituale, appartenere al rito».

17. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York 1923, 3: «My idea is that magic and experimental science have been connected in their development; that magicians were perhaps the first to experiment; and that the history of both magic and experimental science can be better understood by studying them together».

18. Cf. C. Vasoli (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna 1976, 15-18.

società tribali e procede con un ampio *excursus* sui residui magici della civiltà classica, con riferimenti alla greccità, a Platone, ad Aristotele e alle riflessioni di ispirazione orientale. Persino la cultura ellenica non sembra essere libera dalla magia; la filosofia e la scienza degli antichi Greci mostrano tracce di superstizione¹⁹. Non mancano, come nel *Ramo d'Oro*, riferimenti ai *selvaggi* e ai *primitivi*. In aggiunta, verso la fine del secondo volume di *A History of Magic and Experimental Science*, Thorndike introduce il *paradossale*, le *superstizioni astrologiche* e le forme pseudo-scientifiche delle arti divinatorie e della geomanzia e perviene ad una definizione di magia che, comprendendo tutte le arti superstiziose e occulte, designa una prima fase del pensiero umano²⁰. A suo avviso, risulta inutile distinguere la magia dall'astrologia e dalla divinazione, la buona magia dalla cattiva, perché tutte queste distinzioni sono poco convincenti ed illogiche. Così come l'immaginazione o i sentimenti investiti nella musica, nei romanzi, nella creazione artistica, nelle esperienze religiose, la magia con il suo complesso di idee e pratiche è un modo per la mente umana di liberarsi dai limiti fisici, sociali e intellettuali²¹.

Con un atteggiamento, che secondo Vasoli risulta «moralistico» e non agevola la comprensione delle forme culturali del passato,

19. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, 28: «Hellenic culture was not free from magic and even the philosophy and science of ancient Greeks show traces of superstition, I would not, however, obscure the fact that of extant literary remains the Greek are the first to present us with any very considerable body either of systematic rational speculation or of classified collection of observed facts concerning nature».

20. *Ibid.*, II, 973-74: «The result of this investigation seems to me to have justified the selection of the word, "magic", as a generic term to include all superstitious arts and occult sciences, and to designate a great primary division or phase of human thought and activity. Magic is subordinate to no other superstition or occult art; they are more often regarded as subdivision or occult art; they are more often regarded as subdivision of it».

21. *Ibid.*: «Magic appear, in our period at least, as a way of looking at the world which is reflected in a human art or group of arts employing varied materials in varied rites, often fantastic, to work a great variety of marvelous results, which offer man a release from his physical, social and intellectual limitations, not by the imaginative and sentimental methods of music, melodrama, fiction, and romance, or by religious experience or asceticism, but by operations supposed to be efficacious here in the world of external reality».

Thorndike insiste sul carattere superstizioso delle idee e delle operazioni che sfociano nel folklore, grazie anche alle connessioni con la scienza e la religione. L'uomo, primitivo, selvaggio o moderno, ha una naturale tendenza ad affermare e un desiderio ad ascoltare ciò che è impossibile, esagerato, sensazionale; la gente prova piacere ad affermare cose stravaganti e credere nell'incredibile. La credenza nelle pratiche magiche è semplicemente la volontà di credere nella sua efficacia. Al pari di Frazer, con un pregiudizio illuministico, Thorndike vede la verità scientifica come liberazione da tutti gli errori, secondo una graduale evoluzione. La magia, con la sua modalità sperimentale e pragmatica, e il mago, con la sua curiosità di fronte ai fenomeni fisici e il proposito di agire sulle cose, rappresentano il primo passo verso una mentalità empirica. La scienza, a suo avviso, cresce al centro della superstizione e dell'anarchia mentale, così come gli stati dell'Europa moderna che sono nati in una società feudale²². L'esperimento magico ha valore solo quando permette la raccolta di dati empirici, l'elaborazione di strumenti e di metodi, che più tardi saranno riscattati ed epurati dalla vera scienza, che si separerà dall'involucro magico per acquisire uno statuto razionale²³. L'analisi di Vasoli, per molti aspetti condivisibile, è ricevibile solo in parte: l'opera di Thorndike, la celebre *History of Magic and Experimental Science*, non può essere ritratta solo come

un museo sterminato di credenze fallaci, assurde concezioni della natura, procedimenti erronei e infondati, dai quali, quasi per una segreta «astuzia della ragione», scaturisce, tuttavia, l'esperimento positivo, il nuovo strumento pratico, l'acquisizione di metodi utili e vitali²⁴.

Essa ha rappresentato un imprescindibile punto di partenza per le ricerche condotte negli ultimi trent'anni sulle diverse tradi-

22. *Ibid.*, 978: «As the king in the Middle Ages had to govern under feudal limitations and even by feudal means, so science for a long time not merely was opposed by unscientific attitude, but was itself tinged by fantastic theories and false data».

23. Queste tesi sono approfondite anche nei volumi redatti tra il 1934 e il 1941, dedicati alle scienze sperimentali e magiche nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento.

24. C. Vasoli (a cura di), *Magia e scienza*, 15.

zioni magiche. Proprio lavorando sui testi, censiti da Thorndike in collaborazione con Pearl Kibre, nel celebre *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, il quadro interpretativo è radicalmente mutato²⁵. Fuori dal quadro storiografico di Thorndike, che pure si alimentava delle ricerche di Pierre Duhem e George Sarton, la messe testuale da lui censita e offerta all'attenzione degli studi ha fecondato un poderoso corso di lavori sul pensiero filosofico e scientifico medioevale²⁶. All'interesse per la magia nel Medioevo magico si affianca una significativa attenzione per la fisica, la matematica e la medicina. Per quanto attiene alla prima, studi ed edizioni critiche relativamente recenti consentono oggi di distinguere la complessa *facies* della magia: destinativa, talismanica, naturale e simpatetica, delle meraviglie ed ermetica, salomonica e pseudo-platonica. Difficile, dunque, parlare di magia in senso univoco²⁷, così come è difficile studiare il pensiero medioevale senza tener conto di questo tema, che si insinua ora nella sfera naturalistica (astrologia, alchimia, medicina ecc.) ora in quella religiosa. Paolo Lucentini ha dimostrato con la sua attività di interprete ed editore di testi²⁸ che lo storico della filosofia deve avere nei confronti della magia un atteggiamento ana-

25. L. Thorndike, P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, Cambridge 1963.

26. Sull'impianto storiografico di Thorndike si rimanda per economia alle riflessioni di P. Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971, 29-49 e P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano 1991, 261-69; per il perdurare di tesi continuiste cf., ad esempio, E. Grant, *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, trad. it. di A. Serafini, Torino 2001 (ed. or.: *The Foundation of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996).

27. Cf. *Introduzione* in questo volume, 3-13; R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Age*, Cambridge 1989, I-II.

28. P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *Hermetism from late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 20-24 novembre 2001), Turnhout 2003 (Instrumenta patristica et mediaevalia, 40); R. Van den Broek, s.v. «Hermetic Literature I: Antiquity», in W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. Van den Broek, J.-P. Brach (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston 2005, 487a-99b; P. Lucentini, V. Perrone Compagni, s.v. «Hermetic Literature II. Latin Middle Ages», *ibid.*, 499b-529a, in part. § 17a-26b per la magia ermetica.

logo a quello di un etnografo e un antropologo²⁹. Per evitare di cadere nel diffuso errore storiografico di presentare i testi magici come «mercato della superstizione, naufragio collettivo, falsa scienza», propone di applicare proprio il *metodo di Wittgenstein*:

La magia non può essere espulsa dalla natura umana come superstiziosa o erronea. Innumeri tradizioni magiche (Wittgenstein lo diceva per le mitologie) sono depositate nel nostro linguaggio. Lo storico della filosofia, quando si imbatte in concezioni che s'incrociano con lo sviluppo del pensiero, deve tentare di comprenderne le origini, studiare il linguaggio che le esprime, collocarle – come si fa per i miti, per le religioni, per le scienze – nel loro orizzonte storico e sociale, infine interpretarle e consegnarle alla riflessione del nostro tempo. Solo così avrà adempito al suo compito³⁰.

La coerenza storiografica, concettuale, terminologica sono elementi imprescindibili per un'analisi corretta³¹, dunque lo storico deve tener ben presente che

La realtà delle operazioni magiche, in Agostino, come in Guglielmo d'Alvernia, in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, non è messa in dubbio. I poteri occulti di pietre ed erbe sono riconosciuti dal Medioevo cristiano come depositati da Dio nell'universo o come prodotti, per sua volontà, dal mondo astrale. Ciò che è discriminante per la magia è l'*intenzione morale di chi la pratica*.

Nei confronti della *scientia experimentalis*, l'interprete deve puntualizzare cosa intende per scienza: se considerare i diversi sistemi scientifici (cosmologici, fisici, matematici, naturalistici) in relazione al sostrato culturale che li ha prodotti, oppure come fasi dell'infinito cammino dell'uomo verso la conoscenza. Lucentini ha così in modo chiaro e coerente mostrato, nelle sue indagini, che qualsiasi ricerca sulla magia deve procedere tenendo ben chiari i rapporti, e se possibile, i limiti tra magia e scienza, tra magia e arte, e l'attenzione alla sfera morale, in una rigorosa pro-

29. L'occasione è offerta dalla polemica con Alain De Libera, cf. A. de Libera, «La face cachée du monde», *Critique*, 673/674 (2003), 430-48.

30. P. Lucentini, «A proposito della questione della magia nel pensiero medievale», *Giornale critico della filosofia italiana*, 83 (2004), 257-74, in part. 58.

31. *Ibid.*, 259.

spettiva storica e teorica. Se fino alla metà del secolo scorso il Medioevo magico veniva espunto da ricerche scientifiche e dai manuali di storia della filosofia, tacciato come assurdo, bizzarro, ridicolo e confinato assieme al folklore e agli errori popolari, è ormai storiograficamente acquisito che l'età di mezzo non è più solo cristiana, scolastica o aristotelica. Quest'epoca non è più chiusa e si rivela in tutta la complessità. La sua filosofia non guarda solo ad un orizzonte sovranaturale, né dipende esclusivamente da Aristotele e Platone, ma ha sviluppato tanti altri temi come la disputa sugli universali, i trascendentali, la logica proposizionale, una scienza della previsione, una metafisica, un'etica e una politica rinnovata, una filosofia e scienza naturale non solo di impianto platonico-aristotelico, ma anche ermetico e stoico.

Certo, lo studioso che indaga le tradizioni magiche si muove su un terreno insidioso, dove, se non supportato da un approccio storico e interdisciplinare, è facile scivolare in direzioni anacronistiche.

Il confronto con la produzione di Guglielmo d'Alvernia è esemplificativo da diversi punti di vista.

Guglielmo d'Alvernia: la nigromantia, scientia imaginum

La ricerca della definizione teorica e pratica di un sapere che condivide procedure ora con la scienza, ora con l'arte e non sottovaluta l'intenzione morale, è affrontata in modo pregnante dal vescovo di Parigi. Egli conferisce alla magia il doppio battesimo di «scienza» e di «arte» ed utilizza queste denominazioni non in modo univoco, ma con un'ambiguità semantica che risolve a fatica, solo verso la fine della sua produzione. L'esame dei testi, tradotti in appendice, rivela che la locuzione *scientia magica* è riservata all'*idolatria imaginum*, la quale implica l'invocazione dei demoni; mentre l'altra, *ars magica naturalis*, è riferita all'operazione dell'uomo, una *techne*, una pratica, capace di riprodurre in modo artificiale eventi le cui cause occulte, sfuggono alla conoscenza. Guglielmo d'Alvernia tratta della possibilità di una produzione artificiale della vita in conformità alla natura, sottraendo così questo tema al dominio delle arti necromantiche. Tale aspetto della filosofia di Guglielmo resta ancora poco chiarito, nonostante

sia stato messo in luce negli studi già da molti anni³². Per quanto riguarda, invece, le fonti di Guglielmo, agli studi pionieristici di D. Pingree sui percorsi di diffusione e sulla circolazione della letteratura ermetica di origine araba nel Medioevo latino, se ne sono aggiunti altri che hanno mostrato quanto di questa fosse per lui accessibile. L'ampia tradizione di testi nota all'alverniense, oggi in parte disponibile in edizione critica, rende possibile il confronto con gli originali³³. A giudizio di Pinella Travaglia, nelle due sezioni del *Magisterium*, il *De legibus* e *De universo creaturarum et spiritualium*, in cui Guglielmo presenta la sua posizione sui temi relativi alla magia, non si trovano citazioni *verbatim* del *Libro dell'Agricoltura Nabatea*; tuttavia si rilevano diversi, significativi punti che ad essa sembrano rinviare, soprattutto per la trattazione della produzione artificiale³⁴. Relativamente a questo tema, è stato già segnalato che Guglielmo, in *De legibus* 12, cita il *Liber Neumich*, cioè il *Kitāb al-nawāmīs*, noto nel mondo latino come *Liber vaccae*, dove ricorre l'esempio della generazione artificiale

32. Cf. Marrone, «William of Auvergne on Magic in Natural Philosophy and Theology», a proposito delle scienze naturali, 745-46: «Linking all these branches together was the fact that each concerned nature's hidden powers and forces (*vires et potentiae occultae*), the reason of course for the unexpected and wondrous quality of the operations they allowed. While even philosophers, if ignorant of magic themselves called these sciences and arts "necromancy" (*necromantia*) and Christian teachers, doubtless with the best of motives, labeled those who knew and practiced them sorcerers (*malefici*), in fact both the knowledge and practice were in themselves perfectly acceptable to God, like all natural things the fruit of his creative beneficence. William preferred to call its practitioners "magi", which he derived etymologically from "magna agentes", not "mala agentes" as was sometimes erroneously maintained».

33. Pingree, «The diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», 57-102.

34. Ringrazio Pinella Travaglia per aver messo a mia disposizione i risultati inediti delle sue ricerche, inclusa la traduzione italiana del testo arabo sulla base dell'edizione curata da Fahd, cf. *L'Agricoltura nabatèenne* (trad. in arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. 'Āli al-Kasdānī), ed. T. Fahd, I-II, Damas 1993 e 1995. Sul *Libro dell'Agricoltura Nabatea* (*Kitāb Falāḥat al-nabaṭiyya*), cf. P. Travaglia, «Asclepio e la creazione artificiale della vita nella Agricoltura Nabatea», in *La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, 315-38; Id., «Il *Libro della Agricoltura nabatea* nella tradizione agronomica andalusa», *Al-Qanṭara*, 30/2 (2009), 535-55.

della vacca³⁵. Tuttavia, questa sola opera, cui peraltro si dedicano solo poche righe, non sembra giustificare tutto il discorso sulla produzione artificiale degli esseri viventi. Innanzitutto perché il *Liber Neumich* non è citato nel contesto di quel discorso: a questo libro si fa riferimento a proposito delle commistioni tra animali di generi diversi e delle operazioni che avvengono *praeter naturam*, mentre la generazione artificiale degli animali, quando considerata possibile, viene interpretata da Guglielmo naturalisticamente. Pertanto, l'opinione espressa da Newman sulla considerazione negativa del *Kitāb al-nawāmīs* da parte di Guglielmo, può considerarsi appropriata rispetto a questo libro, ma non al tema generale della produzione artificiale³⁶. Guglielmo è effettivamente scettico riguardo al modo essenzialmente magico con cui queste tematiche vengono affrontate nel *Kitāb al-nawāmīs* ma, come vedremo, il suo scetticismo non si estende a tutte le operazioni che non seguono il solito corso della natura. Se il *Kitāb al-nawāmīs* non esaurisce il pensiero di Guglielmo in merito alla generazione artificiale, l'*Agricoltura Nabatea* può forse essere considerata un'altra fonte di ispirazione su questo argomento. Nel *De universo* e nel *De legibus*, vi sono molteplici riferimenti ai Caldei, cioè i Babilonesi, alla idolatria e alla necromanzia caldaica, ai pagani eretici e idolatri³⁷. Sebbene questi rinvii potreb-

35. A. Sannino, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, Firenze 2011, 67; M. Van der Lugt, «Abominable mixtures: The *Liber vaccae* in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic», *Traditio*, 64 (2009), 229-78.

36. W. R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago 2005, 190: «William is extremely unfavorable toward *The Book of the Cow*, a work that he knows well. He condemns its practice of generating unnatural animals only to kill them at an appointed time for magical purposes. Probably inspired by Saint Augustine and other scriptural writers who argued that demons and angels could cohabit with humans, William equates pseudo-Plato's recipes with the attempts by demonic incubi and succubi to collect nocturnal emissions and produce monsters, such as giants, from them. All of these unnatural generations are damnable practices and can perhaps lead to the production of hideous monsters, although William remains somewhat skeptical».

37. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 1, 2, 22, 26, 2, in *Opera omnia*, I, in part. 19, 24, 31, 66, 81, 94. Rinvio alla documentazione proposta nel mio «Ermete mago e alchimista», aggiornata sulla base delle recenti ricerche, cf. A. Sannino, «From Hermetic Magic to the Magic of Marvels», in S. Page, C.

bero anche aver solo origini bibliche, uno in particolare, dal contenuto idolatrico, lascia intendere quali fonti Guglielmo avesse ben presenti³⁸. Egli menziona, inoltre, *libri di malefici* in cui si fa uso idolatrico degli alberi³⁹. Questa è una delle molteplici denominazioni con cui Guglielmo classifica la letteratura di sua conoscenza, che sembra essere molto più ampia di quella ricostruita sinora. Allude, in aggiunta, anche a *libri dei malefici*, caratterizzati dalla intenzione di fare uso degli spiriti dei demoni; a *libri di magia*, riferiti soprattutto alla magia ermetica⁴⁰, a *libri de secretis et mirabilibus animalium virtutibus*⁴¹ sulle proprietà straordinarie e occulte insite nella natura, e ai *libri experimentorum*⁴². Da queste partizioni emerge una conoscenza approfondita delle tematiche affrontate nei testi cui si fa riferimento, che impedisce di considerarli unitariamente e che spinge a fare le dovute distinzioni all'interno di una letteratura con tratti simili, spesso genericamente intesa come *magica*. Anche da un punto di vista teorico, Guglielmo sembra essere animato dalla volontà di distinguere e precisare il senso degli argomenti trattati. Proprio dietro la denominazione *libri experimentorum*, assieme ai frequentissimi rimandi agli sperimentatori, da me già documentati, si nasconderebbe la conoscenza dell'*Agricoltura Nabatea*. Questa importante segnalazione consente di precisare quanto ho presentato in forma di ipotesi in saggi precedenti. Probabilmente, con l'epiteto *libri degli esperimenti* Guglielmo si riferisce a un gruppo di testi, tra cui la fonte più facilmente individuabile è il cosiddetto *Experimentator*, compilazione che riprende il terzo libro del *De natura rerum* di Tommaso di Cantimpré⁴³. Ma questa e le altre fonti di natura prevalentemente enciclopedica, per quanto siano arricchite di

Rider (eds.), *The Routledge History Handbook of Medieval Magic*, Oxford, in press; nonché Lucentini, Perrone Compagni, s.v. «Hermetic Literature II. Latin Middle Ages», 522.

38. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 10, in *Opera omnia*, I, 41bD.

39. *Ibid.*, 26, 31aC: «sicut nos ipsi legimus in libris maleficiorum».

40. *Ibid.*, 8, 38aFG; 17, 49bB-C; 23, 67aA-C; 24, 76aE-H; 27, 88aE-91bD.

41. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 1, 32, in *Opera omnia*, I, 833bC, cf. *infra*, app., testo n° 13.

42. *Ibid.*, II, 3, 22 1059aA-1060bF.

43. Cf. J. Deus, *Der Experimentator. Eine anonyme lateinische Naturenzyklopädie des frühen 13. Jahrhunderts*, Diss. Hamburg 1998.

elementi magici, non giustificano il riferimento alla trattazione della generazione artificiale nei libri degli esperimenti:

Nec mirum cum iam attentatum sit ab hominibus et creditum ab eis homines *per aliam viam efficere quam per viam consuetae generationis*: sicut in libris experimentorum poteris invenire⁴⁴.

L'uso della letteratura enciclopedica, di cui l'*Experimentator* fa parte, e dei *libri secretorum* non spiega nemmeno il rapporto strettissimo che Guglielmo stabilisce tra gli sperimentatori e la seconda partizione della magia che ricompare nel capitolo 22, *pars* III della seconda parte del *De universo*. Proviamo a ricostruire le fila del suo discorso.

Nel *De fide et legibus* (1228-1230), in un quadro teorico di carattere teologico, Guglielmo d'Alvernia intraprende una lotta sistematica contro l'idolatria delle immagini nel mondo giudaico, arabo e cristiano, distinguendo: le statue-immagini di santi, le statue-dimore dei demoni e le statue-talismani fabbricati dall'uomo⁴⁵. Egli puntualizza che solo a Dio spetta una forma di *veneratio*, *adoratio* e *cultus*, fondata sulla fede, la quale consente all'uomo di fortificare il proprio intelletto contro la superstizione. L'*idolatria*, invece, è il *trasferimento del culto*, che spetta al solo e unico Dio, *ad altre forze*; e in questa prospettiva elabora una classificazione delle varie forme di cultura idolatrica. La prima consiste nel culto dei demoni ed è sostenuta dalla falsa credenza in un loro potere sugli uomini e sulla natura; la seconda è l'idolatria delle stelle e dei pianeti; la terza è l'idolatria degli elementi, attribuita ai Caldei⁴⁶; la quarta è quella degli idoli, cioè delle statue; la quinta delle immagini; la sesta delle figure; la settima delle parole; l'ottava del tempo e delle sue partizioni; la nona degli inizi degli eventi⁴⁷; la decima delle cose trovate. Le

44. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 3, 25, in *Opera omnia*, I, 1072aG. La *generazione diversa da quella consueta*, di cui d'Alvernia parla qui, riguarda presunti processi all'interno dell'utero femminile.

45. Cf. Testo in traduzione italiana Appendice, n. 1. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 23, in *Opera omnia*, I, 65bB-7aC.

46. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 26, in *Opera omnia*, I, 81bB-D; cf. anche *De universo* II, 3, 8, in *Opera omnia*, I, 1033bB.

47. Si riferisce, probabilmente a quel ramo dell'astrologia ellenistica, chiamata *astrologia catarchica*, o *giudiziaria* che si occupa di studiare il moto

dieci forme di idolatria vengono descritte dettagliatamente nei capitoli successivi⁴⁸. Tutte hanno in comune l'attribuzione di ciò che proviene da Dio a forze diverse che, a torto, divengono oggetto di culto e di venerazione. In questo senso si tratta di una *insanissima superstitio* che ha in Babilonia e nell'antico Egitto le sue origini più antiche.

L'idolatria *imaginum seu idolorum* è responsabile di alimentare credenze superstiziose; l'origine del culto sacrilego delle statue è ricondotta alla teurgia ermetica⁴⁹, dove è celebrata l'attività dell'uomo di creare gli dei (*efficere deos*), attirando la forza divina entro la statua costruita. Il vescovo di Parigi presenta Ermete/Mercurio come il primo autore che ha ripreso e inserito nella sua teologia l'adorazione delle statue costruite dall'uomo con riti teurgici, e ripropone in termini ancora più veementi di quelli agostiniani la critica ad esse, riconducendo all'*Asclepius* due dei tre generi di idoli conosciuti dalla cultura pagana: le statue abitate dai demoni – *habitacula deorum hoc est daemoniorum* – e quelle costruite dall'uomo e dotate di divino potere – *dei factitii cui splendor deitatis et virtus numinis infundebatur seu imprimebatur*. Egli si chiede in che senso gli idoli o le statue possano essere intesi in due modi

alias enim possunt habere spiritus inhabitantes, de quibus multa legimus in gestis sanctorum [...]; alias vero virtutem divinam adeptas ex verbis quibusdam, et aromatibus, quasi ex quadam consecratione⁵⁰.

Il primo tipo corrisponde agli *habitacula*, ovvero alle entità corporee naturali o artificiali che si ritengono erroneamente animate da forze e spiriti aventi virtù straordinarie, mentre il secondo agli *dei factitii*, le statue costruite dall'uomo in cui vengono indotte virtù divine attraverso un rituale astrologico-magico-teurgico. Ermete, così nell'esegesi di Guglielmo, assume le sembianze di

dei pianeti allo scopo di stabilire il momento più propizio per iniziare le operazioni, e si intende soprattutto quelle magiche.

48. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 24-27, in *Opera omnia*, I, 67aA-93bC.

49. *Asclepius* 23, 24, 37, 38 in Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock, A.-J. Festugière (d'ora in poi citato NF II), Paris 1960, 324-28; 347-49.

50. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 26, in *Opera omnia*, I, 83bB-bC: <*Contra idolatriam imaginum*>, cf. *infra*, app., testo n° 3.

un profeta diabolico e l'Egitto, *templum mundi*, diventa la patria dell'idolatria. Il Trismegisto è ritenuto colpevole di aver ispirato ai maghi e agli astrologi la convinzione e le tecniche per trasferire ai talismani i poteri delle stelle, degli astri e del cielo. La complessa requisitoria che Guglielmo elabora procede dall'*Asclepius* alla magia talismanica, *scientia imaginum*. Essa si serve delle forze planetarie, attratte nella materia (statuette, figure) di amuleti e talismani in base al principio di simpatia universale; viene utilizzata per compiere incantesimi, preparare veleni o medicine, con lo scopo di aiutare, far innamorare o vendicarsi di qualche nemico. Il talismano, quindi, funge da connessione tra virtù celeste e virtù terrena e per apprendere il «sistema di fare talismani», si legge per esempio in *Picatrix*, si deve conoscere a fondo la «scienza delle rispondenze tra i pianeti e le altre costellazioni, nonché delle congiunzioni relative ai moti del cielo» e accertarsi che la Luna sia favorevole. Per «sfruttare» al meglio il potere del talismano, l'operatore deve usare la materia adatta a ricevere la forza dei corpi celesti, aspettare l'ora conveniente, visto che si devono seguire i «moti dei corpi celesti», e scegliere il luogo giusto. Per la buona riuscita dell'operazione magica è fondamentale la fiducia dell'operatore nell'azione stessa e la sua volontà, a cui si possono aggiungere parole ed orazioni⁵¹. Queste concezioni si trovano declinate in modo diverso nei testi ermetici; per Guglielmo derivano *ex libris magicis atque maleficis*, e alcuni di questi sono attribuiti a Ermete, Toz Graecus e Belenus. Il fondamento teorico di queste pratiche risiede proprio nell'arte di animare le statue, ovvero nell'arte di creare artificialmente la vita, così come è descritta nell'*Asclepius*. A questo proposito Guglielmo ricorda i *Libri septem planetarum*, una collezione di sette libri

51. *Picatrix: the Latin Version of the Ġhāyat al-ḥakīm* III, 10, ed. D. Pingree, London 1986, 146; *ibid.*, 6, 51-57: «De virtutibus ymaginum, et cuius maneriei possunt haberi, et quomodo ymagines possunt recipere vim planetarum, et quomodo opera fiunt per ymagines; et hec est radix scienciarum nigromancie et ymaginum. Et scias quod istud quod dicitur virtus est id quod natura et experimento comprobatur. Si illud agens quod in ipsa virtute agit habuerit naturam in illo opere manifestam. et maxime ut talis operatio sit virtutem habens in ipsis rebus. non natura manifesta quam habeat in eis, tunc opus illud erit forcius et magis apparens. et quod ex eo effectualiter apparebit veracius et magis cognitum»; *ibid.*, 7-8, 112-66.

attribuita ad Ermete ma fondata sulla sapienza di Abele (*Libri septem planetarum ex scientia Abel*)⁵²; l'*Antimaquis*, un manuale di magia tradotto dall'arabo, che descrive gli spiriti planetari che governano ciascun pianeta⁵³; il *Liber de stationibus ad cultum Veneris*⁵⁴. Ad essi Guglielmo si riferisce con asprezza e con la precisa intenzione che debbano essere distrutti *cum igne et gladio*. In particolare, nel *De legibus*, i testi ermetici vengono ricordati come letture giovanili, la cui memoria suscita ancora intense reazioni di sdegno. L'*idolatria characterum et figurarum* è messa in correlazione con la magia salomonica e quella ermetica, di cui sembrano essere evocati il *De imaginibus et horis*, il *De XXIV horis* attribuito a Belenus e il *De IV speculis* ascritto a Toz Graecus. L'*idolatria nominum et verborum* descrive il potere sacrilego che deriva dai nomi degli angeli e degli spiriti che servono la luna, come attesta il *Liber nefarius lunae*. I segni non hanno poteri straordinari perché la virtù attribuita alla figura non può provenire dalla materia, dal momento che è impossibile attribuire il potere divino a una sostanza corruttibile; nondimeno può provenire dalla figura e dalla forma geometrica, dunque esso può derivare soltanto dalla sua funzione di segno. In sintesi, Guglielmo confuta aspramente le diverse forme di idolatria che costituiscono la *magia nigromantica*, basata sull'ausilio dei demoni, sul ricorso a immagini, figure e «caratteri» al fine di vivificare i talismani⁵⁵. L'analisi di Guglielmo tende a privare l'idolo o l'immagine di ogni funzione causale nelle operazioni che gli sono attribuite. Lo statuto dell'idolo, e dunque dell'immagine, è annientato. Weill Parot ha ampiamente dimostrato come l'Alverniese confuti i sostenitori della realtà ontologica dell'idolo o della immagine – in particolare coloro che adottano l'idea del «dio fabbricato» dell'*Asclepius* –, mostrando l'impossibilità di concepire l'unione degli idoli con uno *spiritus* (= demone), sia che l'idolo/immagine venga considerato abitazione dello *spiritus*, sia

52. Per i riferimenti alla magia ermetica, cf. *infra*, note 100–12.

53. *Liber Antimaquis*, ed. Ch. Burnett, in *Astrologica et divinatoria*, Turnhout 2001 (CCCM 144C; Hermes Latinus, IV.4), 195–221.

54. Toz Graecus, *De stationibus ad cultum Veneris*, cf. P. Lucentini, V. Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze 2001, 84–86.

55. Cf. *infra*, app., testo n° 1.

che venga ritenuto dotato di una virtù divina per opera di una consacrazione. Le immagini sono dunque superflue rispetto alle operazioni che sono loro attribuite. Esse effettuano in realtà certe operazioni (rispondere, parlare etc.) solo perché costituiscono oggetti di onore e di venerazione nei confronti dello *spiritus*, servono a rendergli un culto: in esse non vi è dunque la minima virtù delle divinità. Guglielmo, in sintesi, include nelle pratiche idolatriche ogni magia praticata con le immagini. E questo vale sia per le immagini fabbricate semplicemente sotto certe costellazioni sia che insieme vengano impiegati sacrifici, preghiere, scritture e figure. Egli non opera distinzioni fra le due categorie ed esclude validità alla credenza nella predestinazione, secondo il tema natale astrologico, a divenire re, principi, profeti, sapienti. Gli idolatri, però, sostenevano l'idea che le virtù celesti potessero essere conferite alle immagini. E d'altronde, a suo avviso, seppure l'immagine magica è privata, in quanto tale, di ogni realtà ontologica, resta tuttavia vero che le operazioni che gli vengono attribuite possono essere realizzate. Questi effetti si spiegano con i demoni, che in forza del culto che gli è tributato attraverso le immagini/idoli, realizzano il desiderio del mago per meglio trascinare la sua anima nella perdizione. Guglielmo difende l'idea che è solo con l'autorizzazione di Dio che i demoni possono tentare gli uomini suscitando delle «suggerzioni», senza tuttavia avere il potere di costringerli (libero arbitrio). Egli traccia un confine molto netto tra gli oggetti benedetti dalla Chiesa e l'idolatria delle immagini. L'idolatria, intesa come adorazione dell'idolo, si differenzia dalla religione cristiana dove, attraverso l'oggetto consacrato, ci si rivolge sempre a Dio onnipotente. La catena concettuale Dio – oggetto consacrato – effetto benefico corrisponde alla catena re – sigillo reale – protezione. Questa catena funziona in virtù di una semiologia: l'immagine del re protegge perché è segno del potere reale, l'oggetto benedetto protegge il fedele perché è segno di una destinazione divina. Questo paragone, invece, non regge quando si tratta delle «immagini delle immagini celesti», cioè dei talismani astrologici. Il patto semiologico demoniaco è dunque simmetrico al patto semiologico divino. Più avanti Guglielmo approfondisce la questione trattando delle *impressioni* e delle *stigmati*, che gli idolatri

praticavano sul proprio corpo: e così si comprende bene, sull'esempio della circoncisione, il patto tra il popolo di Abramo e Dio. In conclusione: le immagini possono dunque operare, nel bene o nel male, solo con il permesso di Dio; la legatura (*ligatio*) è intesa quale sospensione del corso normale delle cose, sia di quello della natura (un fuoco legato non brucia, un fulmine legato non colpisce) sia di quello degli uomini (ladro legato, mercante legato, navi legate). Attribuire a un'immagine un potere esclusivamente divino diviene un'offesa alla gloria divina e i talismani, di conseguenza, con i loro poteri straordinari, costituirebbero una sfida per la giustizia e la morale umane, dal momento che renderebbero possibile ottenere dignità, onori, eredità che spettano ad altri. Sarebbe allora necessario che l'Onnipotente l'avesse permesso, e per questo sarebbe necessario che egli fosse in collera con l'umanità. Ma supporre che tali immagini possano *ipso facto* provocare la collera di Dio è un'assurdità. La lettura di Guglielmo denota un'intrinseca connessione tra l'aspetto mistico-religioso e l'esercizio magico-talismanico; questo nesso giustifica la sua condanna senza appello della *scientia imaginum*. Eppure, come è noto, la sua veemente critica, che viene riproposta con toni ancora più aspri, limitatamente ai testi ermetici, nel capitolo undicesimo dello *Speculum astronomiae*⁵⁶, non riuscirà ad imporsi tra Medioevo e Rinascimento; forse proprio per la capacità che grazie a lui gli altri autori ebbero di distinguere il doppio volto della magia. Se infatti la forma talismanica non è legittima, l'altra che circoscrive l'eziologia dei fenomeni all'intervento di forze naturali, impone una più attenta valutazione⁵⁷.

56. *Speculum astronomiae* 11, ed. S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, P. Zambelli, in P. Zambelli, *The Speculum astronomiae and its Enigma. Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht et al. 1992 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 135), 240-50.

57. Cf. A. Sannino, «Oro te, o spiritus qui lates in illo corpore: Guglielmo d'Alvernia e il *Liber de quattuor confectionibus*», *Studi Magrebini*, 12 (2014), ma 2017, 475-91.

La magia naturale: scienza o arte?

Guglielmo introduce una linea di demarcazione tra il carattere «mirabile» di a) alcune operazioni naturali, b) *la foggia stupefacente di eventi, prodotti invece dai demoni* e c) il tema delle generazione artificiale, ben distinto da quello della animazione delle statue e degli oggetti; questa classificazione sembra trovare una prima espressione in *De legibus* 24, nel contesto del discorso sulla idolatria. Qui Guglielmo ammette e spiega la possibilità di una generazione artificiale di esseri viventi attraverso procedimenti straordinari offerti all'uomo e alla natura. Nel capitolo 23, Guglielmo si era proposto una trattazione sistematica della *nefandissima idolatria*, riconoscendone dieci tipi, come ho mostrato⁵⁸. Egli tratta della generazione artificiale degli esseri viventi nell'ambito della idolatria dei demoni, intendendo contrastare coloro che considerano quella generazione opera dei demoni. Dunque, parlando della prima, afferma che essa nasce da una forma di ignoranza, per cui si scambia ciò che proviene dagli aspetti *meravigliosi* della natura con il prodotto della loro azione, unita, talvolta, a elementi della natura. E secondo Guglielmo, ciò che sovente i filosofi chiamano *nigromanzia*, ma anche *scienza filosofica*, è in realtà *magia naturale*, cioè *opera di meraviglie da parte della natura*, grazie a virtù che essa ha ricevuto dal Creatore: si tratta dell'undicesima parte della scienza naturale. L'errore di attribuire ai demoni non solo grande potenza e magnificenza ma addirittura onnipotenza, come nel caso della generazione artificiale, offenderebbe il Creatore in due modi: innanzitutto perché rimuove dallo stesso Creatore la virtù da lui concessa perché tali cose possano avvenire, in secondo luogo perché la rimuove dalla stessa natura. Infatti, la virtù che rende possibile la generazione artificiale in modo straordinario, è opera del Creatore, della natura, e di un *subiectus* che sembra poter essere identificato con l'artefice dell'opera, distinto dall'autore principale. L'artefice opera con il *benepiacito* del creatore, senza alcuna ribellione, e viene configurato come un servo:

⁵⁸ Guilelmus Alvernus, *De legibus* 23, in *Opera omnia*, I, 65bB-7aC, cf. *infra*, app., testo n° 1.

virtutem, quae talia operabatur, ab ipso creatore removebant, et etiam ab ipsa natura; cum et ipsius creatoris esset, et auctoris dominantis, et ipsius naturae, ut proprii subiecti, et beneplacito creatoris absque ulla rebellionem, ac contradictionem servientis⁵⁹.

Dunque, l'interesse di Guglielmo verso la produzione artificiale sembra collocarsi all'interno di un'indagine più ampia, rivolta agli aspetti meravigliosi e occulti della natura in cui si risolvono molti aspetti di ciò che solitamente, nella letteratura conosciuta da Guglielmo, viene definito *nigromantia secundum physicam*⁶⁰. La possibilità di produrre artificialmente le forme più elementari della vita animale, presumibilmente quelle che non possiedono un'anima creata da Dio, in un primo momento sembra consistere solo in una accelerazione dei processi naturali:

Appartengono a tali opere l'immediata generazione imprevista delle rane, dei pidocchi, dei vermi e di alcuni animali, in cui opera la sola natura, ma con l'impiego di aiuti che gli stessi semi della natura conferiscono e accrescono al punto da accelerare l'opera di generazione, così che a coloro che la ignorano appaia non opera della natura, che normalmente compie tali cose più lentamente, ma piuttosto della forza di qualcuno che comanda alla natura⁶¹.

Ma subito dopo, con un argomentare apparentemente contorto, si afferma:

Per questa ragione, affinché pienamente vigesse e si affermasse la religione cristiana, fu stabilito che, se qualcuno operasse tali cose e in questo modo, venisse ritenuto malvagio e malefico, e si ritenesse che operava queste cose non per la virtù di una natura, ma piuttosto per l'aiuto e la potenza dei demoni. Ma coloro che in queste cose sono dotti, non provano meraviglia, e in esse glorificano il solo creatore sapendo che la natura opera per la sola onnipotentissima sua volontà, e secondo le consuetudini conosciute agli uomini e oltre le consuetudini, non soltanto in nuovi modi, ma anche nuove cose. Pertanto, non si deve dubitare dell'elemento femminile⁶² nelle nuove commistioni⁶³.

59. *Ibid.*, 24, 70aE, cf. *infra*, app., testo n° 2.

60. Propongo quindi una lettura diversa da Marrone, cf. *supra* n. 32.

61. Guilelmus Alvernius, *De legibus* 24, in *Opera omnia*, I, 70aE, cf. *infra*, app., testo n° 2.

62. Leggo *femineum* piuttosto che *feminum*, come anche sopra.

63. Guilelmus Alverniensis, *De legibus* 24, in *Opera omnia*, I, 69bD.

Se l'intervento dell'artefice, cui abbiamo fatto riferimento, sembra prima limitarsi a rendere più veloce ciò che di consueto la natura opera più lentamente, adesso si introduce la possibilità che la *natura stessa operi non solo in nuovi modi ma, addirittura, creando cose nuove*. Questa possibilità, considerata come del tutto naturale, rievoca il concetto di *invenzione* con cui, nell'*Agricoltura Nabatea*, l'uomo contribuisce a produrre il nuovo nella natura, con la natura, e con il suo personale e originale contributo. Dunque, nel modo di contemplare la possibilità di una produzione artificiale della vita, Guglielmo sembra ancora una volta avvicinarsi all'*Agricoltura Nabatea*, nella misura in cui riconosce all'uomo questa possibilità come prevista, cioè interna alla natura creata da Dio. Tuttavia, nella interpretazione di tale possibilità, l'autore latino presenta un elemento che forse lo allontana sostanzialmente da quello arabo. Per entrambi la produzione artificiale degli animali è un'opera che non può prescindere dalle leggi della natura, ma per Guglielmo questo significa che essa non può prescindere dalla dinamica dell'accoppiamento tra due principi sessuati⁶⁴. A suo avviso, gli uomini inconsapevoli della scienza naturale, che implica l'esistenza delle forme specifiche in ciascun genere, ovvero della dottrina dei *media naturae*⁶⁵, hanno creduto che le cose meravigliose avvengono per intervento dei demoni. Questo atteggiamento del volgo rappresenta una duplice bestemmia nei confronti del creatore perché attribuisce ai demoni una potenza grande e mirabile, l'onnipotenza che spetta solo a Dio, e perché la sottrae a Dio stesso. Le opere straordinarie, che rientrano nella magia naturale, precisa Guglielmo, non arrecano invece offesa o ingiuria al creatore a meno che l'intenzione dell'operatore non sia malvagia⁶⁶. Il volgo è colpevole solo di ignorare le cause naturali, di non saper distinguerle dalle soprannaturali. Naturale è «ciò che si verifica la maggior parte

64. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 3, 22, in *Opera omnia*, I, 1061aG: «naturae autem in seminibus, et per semina non fuit difficile operari iuxta consuetudinem suam: divina vero virtus, sicut utique patentissimum est, promptissima est adiuvere semina, et infundere eis animas».

65. A. Sannino, «La dottrina della causalità nell'universo di Guglielmo d'Alvernia: percorsi di lettura», *Studi filosofici*, 27 (2004), 31-68, in part. 38.

66. Guilelmus Alvernus, *De legibus* 24, in *Opera omnia*, I, 69bC-D, cf. *infra*, app., testo n° 2.

delle volte nel corso dei fenomeni: il cosiddetto *habitus*»⁶⁷. «Naturale namque est unicuique effectui causam suam indicare, et ad ipsam deducere rationabiliter cogitantem»⁶⁸, senza ricorso ad *onnipotentissimam virtutem creatoris*⁶⁹. Seguendo la lezione aristotelica, la legge di natura non è concepita quale rigida necessità, né matematica probabilità, ma semplice occorrenza usuale e ordinaria. In questa prospettiva un fenomeno che si ripete costantemente in natura, ma del quale non si conoscono le cause non è ritenuto soprannaturale, sebbene difficilmente riconducibile nel quadro dell'eziologia classica, è definito *mirabile* e collocato in un ambito di indagine che rientra nella *nigromantia secundum physicam* scienza naturale⁷⁰. Come altri pensatori desiderando di spiegare *cum ratione* il mondo naturale, di fronte all'azione attrattiva del magnete e all'impossibilità di ricondurne la spiegazione ai quattro elementi, ricorre alla nozione di forma specifica. Consapevole che di alcuni eventi è possibile offrire solo una mera descrizione, perché essi dipendono da azioni provenienti «da tutta la sostanza» (*ex substantia tota*). Con questa prospettiva distingue all'interno del sapere scientifico sulla natura, un ambito, l'*ars magica naturalis* che, rispetto alla ricerca delle cause, si presenta come «narrazione di cose avvenute» (*historica narratio*). Il sapere tende così a una dicotomia tra analisi empirico-razionalistica di fenomeni interpretati alla luce delle qualità elementari da un lato, e accettazione, dall'altro, di *experimenta*, che vanno a costituire delle vere e proprie «tradizioni» per quel vasto settore

67. B. Hansen, «Science and Magic», in D. C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago 1978, 484-85.

68. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 2, 32, in *Opera omnia*, I, 875aC.

69. Il passo è commentato da B. Hansen che ha sottolineato sulla scia di M. Clagett le analogie tra Guglielmo d'Alvernia e Nicola Oresme a proposito dell'esigenza di una indagine che spieghi le cause dei fenomeni senza ricorrere ai cieli e a Dio: cf. B. Hansen, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, Toronto 1985, 50-51. Per Guglielmo, cf. *De universo* II, 2, 20, in *Opera omnia*, I, 1055bBD.

70. A questo proposito Weill-Parot, partendo dall'analisi di alcuni testi di Alberto Magno, ha individuato nelle virtù occulte il punto ultimo della conoscenza dei fenomeni naturali cf. N. Weill-Parot, «Encadrement ou dévoilement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon», *Il segreto/Secret = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 14 (2006) 151-70, in part. 159-60.

di fatti non riconducibili alle qualità o alla forma specifica. Questa *magia* è contraddistinta da un senso di meraviglia, che sollecita il saggio ad imitare la natura con la sua arte. Guglielmo attraverso una sintesi tra attitudine razionalizzante e ricorso agli *experimenta*, nel *De legibus* affronta così lo straordinario, il misterioso, e persino la demonologia, con la precisa intenzione di distinguere la *cosiddetta magia naturale*, ambigualmente definita *nigromantia secundum physicam*, dalla *scientia imaginum*, che evoca i demoni⁷¹. Esistono dunque opere straordinarie proprie della magia naturale; esse grazie alle narrazioni (*historicae narrationes*) si trovano nei libri naturali e nei testi degli *sperimentatori*: l'aura velenosa del basilisco, la remora che ferma le navi contro l'impeto dei venti, il potere attrattivo del magnete, la forza immaginativa dell'anima umana, l'invisibilità che dona la pietra eliotropio a chi la porta, le virtù di diverse pietre preziose (zaffiro, smeraldo, topazio, ametista, iaspide) e animali (aquila, corvo, rana, meretrice). La presenza nel creato di virtù «herbarum, medicinarum, lapidum»⁷², descritte in termini di simpatia e antipatia universale, *aspectus amoris et timoris* nell'uomo, di potere dell'anima nelle piante, di *sensus naturae* negli animali e di magnetismo nelle pietre è più volte ribadita, con lo scopo di distinguere le operazioni naturali legittime, anche se difficilmente comprensibili, da quelle diaboliche. Solo nelle ultime pagine del *Magisterium*, a testimonianza di un percorso di ricerca faticoso, Guglielmo riesce ad articolare una differente classificazione delle opere magiche (*magica operum*). Nel Medioevo latino del XIII secolo, la concezione della scienza era derivata dai commenti alla logica, alla fisica, alla metafisica, e all'etica di Aristotele. Il sapere era fondato sui principi razionali di identità, non contraddizione e terzo escluso. La scienza, quindi, era conoscenza per cause (*scire per causas*), secondo un procedimento logico, un ragionamento deduttivo e una concatenazione causale: quello che ne derivava era l'assoluta verità, ed oggetto di questa scienza era l'universale, il necessario, l'essere immobile e perfetto. Nessuno spazio per l'essere *in fieri*, in movimento, il contingente e il particolare.

71. Guilelmus Alvernus, *De universo* I, 1, 43, in *Opera omnia*, I, 648aF-G, cf. *infra*, app., testo n° 1.

72. *Ibid.*, I, 1, 46, in *Opera omnia*, I, 657aD.

Questa concezione mal conciliava con la definizione di *natura* come essere in divenire concepita dai filosofi e dai maestri delle arti. Una soluzione era offerta non dall'*Analitica* o dalla *Filosofia prima*, ma nel libro VI dell'*Etica a Nicomaco* dove Aristotele formalizza una classificazione delle scienze teoriche e pratiche, queste in termini di *ars* o *techne*. L'arte è una disposizione creativa accompagnata da ragione vera intorno a quelle cose che possono essere diversamente da quel che sono⁷³; tale disposizione consente di produrre un qualche oggetto, che ha il suo fine sempre fuori di sé, e grazie all'*esperienza* consente di realizzare eventi straordinari. Non a caso, la circolazione di testi della tradizione araba ermetizzante, per esempio il *Libro della Agricoltura Nabatea*, presentando un nesso tra agricoltura, alchimia e magia, consente di confrontarsi con la questione dell'*intervento dell'uomo nella natura*, includendo tutti i risvolti di questa problematica, compresi quelli filosofici, etici e politici. Siffatto aspetto distingue la nuova letteratura dalla tradizione aristotelica che, almeno in parte, orienta la classificazione delle scienze nel Medioevo: essa separa le arti meccaniche dalle scienze pratiche, riconoscendo solo in queste ultime un coinvolgimento delle facoltà superiori dell'uomo⁷⁴. Per Guglielmo d'Alvernia le opere magiche possono così distinguersi:

1) prodotti di un'illusione praticata dall'uomo, grazie all'abilità e all'agilità manuale (*tractationes et translationes*), come per esempio la contraffazione della voce, l'attività dei giocolieri e delle indovine, che suscitano nel popolo sorpresa e ammirazione per l'ignoranza delle cause⁷⁵;

73. Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 4 1140a.

74. Aristotele, *Metafisica* V, 11025b25. Sul ruolo delle arti meccaniche nell'ambito della classificazione delle scienze nel Medioevo latino cf. F. Alessio, «La filosofia e le *artes mechanicae* nel secolo XII», *Studi medievali*, 3a s., 6 (1965), 110-29. L'agricoltura compare nel *curriculum studiorum* di Ugo di S. Vittore (1096-1141) tra le arti meccaniche, cf. *Didascalicon*, in PL 176, 770C-812B. Cf. anche G. Dahan, «Les classifications du savoir aux XII^e et XIII^e siècles», in *L'enseignement philosophique*, 40 (1990), 5-27. Sul valore scientifico delle arti meccaniche secondo Ugo di S. Vittore cf. A. Maierù, «La struttura del sapere», in *Storia della scienza V Medioevo, Rinascimento*, Roma 2001, 103-44, in part. 111-13. Sullo sviluppo di questi temi nel tardo Medioevo, cf. G. Federici Vescovini, *Arti e filosofia nel secolo XIV: studi sulla tradizione aristotelica e i «moderni»*, Firenze 1983.

75. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 3, 22, in *Opera omnia*, I, 1059aA.

2) esperienze fisiche, alchemiche e mediche, lette in *libris experientatorum*, esperienze fondate sulle proprietà occulte di certi elementi, usati singolarmente o mescolati, per esempio la costruzione di *lichinia*⁷⁶, ma anche le proprietà terapeutiche di pietre e animali⁷⁷;
3) artifici.

Queste tre esemplificazioni di opere magiche manifestano una pretesa attribuzione di verità e realtà a ciò che solo è apparente: trucchi da prestigiatori che vengono considerati diabolici, non perché si servano dell'aiuto dei demoni ma perché si tratta di operazioni false: *mentre vengono attestate come vere sono, in realtà, frutto della fantasia, e diabolica è la frode*⁷⁸. Tra gli esempi citati a questo proposito, la visione di serpenti, prodotta attraverso il particolare uso di candele, compare anche nell'*Agricoltura Nabatea*⁷⁹, oltre che nel *Liber aneguemis* e nel *De mirabilibus mundi*⁸⁰. Alla stessa stregua dei trucchi malefici qui viene interpretata la possibilità di dare la vita a prescindere dalla unione sessuale e dal conferimento di un'anima da parte di Dio:

De praestigiis autem, hoc est, de operibus ludificatoriis, quibus videntur facere mira quaedam, quae non videntur eis esse possibilis, non immerito quaestionem habet, utrum fiant, et qualiter: et de generationibus quorundam animalium non est dubium, quin ea faciant, vel saltem procurent. Et legislator Hebraeorum in secundo libro legis illius expresse testatur, quia ranas fecerunt magi ebullire similiter per incantationes, et quaedam arcana. Verum quoniam animas huiusmodi animalium nec creare eis unquam possibile fuit, nec corpora formare, manifestum est eos, vel semina huiusmodi animalium, vel materias, ex quibus facillime generantur, magis Aegyptiis aliquo modo ministrasse: naturae autem in seminibus, et per semina non fuit difficile operari iuxta consuetudinem suam: divina vero virtus, sicut utique patentissimum est, promptissima est adiuvere semina, et infundere eis animas, quam cito fuerit opportunum et quas et quales decuerit. Licet igitur magi illi male operarentur⁸¹.

76. *Ibid.*, 1059aB-C.

77. *Ibid.*, 1059bC-D, ma anche II, 23-26, in *Opera omnia*, I, 1061aD-1074bH. Sulla demonologia in Guillaume si veda T. De Mayo, *The demonology of William of Auvergne: by Fire and Sword*, New York 2008.

78. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 3, 22, in *Opera omnia* I, 1059aA.

79. *Agricoltura Nabatea*, ed. Fahd, I, 450.

80. *De mirabilibus mundi*, ed. Sannino, 135-41.

81. *Ibid.*, 1061.

Della generazione artificiale delle rane e degli animali più semplici Guglielmo parla anche nel *De legibus*, considerandola possibile. Esaminerò dettagliatamente poco più avanti il luogo in questione, adesso anticipo soltanto che, da un lato, questo sembra voler giustificare il racconto biblico di *Esodo* 7,7, laddove, in risposta alla piaga delle rane, che Dio invia contro il faraone e gli Egiziani, anche i maghi egiziani producono rane con i loro artifici. D'altra parte, Guglielmo offre un'interpretazione filosofica di questa possibilità di generazione, avvicinandosi molto all'*Agricoltura Nabatea*: si tratta di una generazione che, pur non seguendo il corso più consueto della natura, si pone all'interno delle sue opere. Certamente, essa non può essere ammessa contro ciò che Dio ha predisposto perché, in tal caso, sarebbe solo una falsa operazione, un prestigio destinato a rivelare la propria natura fallace. Dunque, nel *De universo*, egli continua a fare le dovute distinzioni. In *De legibus* 23 riprende il discorso sulla produzione artificiale degli animali. Mentre per le rane essa è considerata possibile, quella di altri animali non può essere completata perché, anche quando essi vengono formati, subito svaniscono. Questa operazione, dunque, viene definita demonica, nella misura in cui vuol fare sembrare vera una generazione apparente in quanto evanescente.

Impossibile enim est veras columbas, aut veros lepores, aut alia cuiuscunque generis vera animalia fieri etiam sic, idest tam subito, id est ministerio daemonum. Tu autem nosti, quia generatio huiusmodi animalium multi temporis est et multiplicis praeparationis. Praeterea animalia, quae sic apparent, ita ut subito apparent, sic subito evanescent nullum prioris existentiae vestigium relinquentia: verorum autem animalium non est possibile, ut subita sit destructio, vel potius consumptio, ita ut nulla vestigia ipsorum remaneant⁸².

Gli argomenti che sostengono l'impossibilità della produzione artificiale di questi animali più complessi rievocano quelli utilizzati nell'*Agricoltura Nabatea*: l'uomo prodotto artificialmente rimane in vita solo per un anno, dopo è destinato a dileguarsi; la generazione artificiale degli animali è più difficile, cioè richiede

82. *Ibid.*, II, 3, 23, 1064bGH.

un maggior numero di operazioni rispetto a quelle necessarie per la produzione delle piante, pertanto è praticamente impossibile. A proposito della produzione artificiale dei cavalli, nello stesso capitolo 23 di *De universo* II 3 viene confutata come ingannevole la possibilità di produrre un vero cavallo da un oggetto di giunco, attraverso pratiche rituali. Qui ci troviamo di fronte a una problematica che Guglielmo distingue nettamente da quella della generazione artificiale, in quanto si tratta piuttosto della animazione di oggetti fabbricati dall'uomo. Per la generazione artificiale egli lascia dei margini di possibilità all'intervento umano: l'uomo artefice può alterare il corso consueto della natura. Le sue attività si inseriscono all'interno di quel segreto più profondo della stessa natura da cui la vita ha origine, cioè l'unione sessuale. Ma qui si tratta di una questione diversa. *Costruire un corpo inanimato e successivamente fornirlo di una forma vitale è impossibile*. Guglielmo tratta di tale questione anche nel *De legibus*, nell'ambito della sua critica serrata alle varie forme di idolatria, come abbiamo visto. Egli riconosce che talvolta l'idolatria consiste solo in una forma di ignoranza delle vere cause dei fenomeni naturali, che vengono attribuiti a forze oscure, diverse da quelle da cui realmente hanno tratto origine. Ma questo non è il caso dell'animazione delle statue, dei vasi (*statuae non aliud quam vasa sunt*)⁸³ o di qualunque altro oggetto prodotto dalle mani degli uomini: *in nessun modo, da nessuna causa, questi possono essere resi vivi*. Qui egli fa riferimento esplicito alla magia ermetica, in particolare all'*Asclepius*⁸⁴. Guglielmo distingue chiaramente *la generazione dalla fabbricazione*: le statue non hanno un genitore bensì un costruttore, contrariamente agli animali che hanno padri e madri.

Infatti, nessuno dice che le statue sono state generate, né i vasi, che sono formati o modellati in un certo modo; e, generalmente, laddove vi è un fabbro o un costruttore, non è necessario che vi sia né padre, né madre, né generazione⁸⁵.

83. Guilelmus Alverniensis, *De legibus* 24, *Opera omnia*, I, 86bGH.

84. *Ibid.*, 85aH-86bH, cf. *infra*, app., testo n° 4.

85. *Ibid.*, 25, 80aGH: «Nemo enim dicit statuas generari, neque vasa, quae formantur; vel figurantur quolibet modo, et generaliter ubi faber, sive fabricator est, nec pater nec mater necessario est, nec generatio».

Nella generazione di tutti gli animali si presenta, sempre e comunque, l'intervento di Dio⁸⁶. Per quanto riguarda poi gli esseri viventi provvisti dell'anima, prerogativa di Dio è non solo la sua creazione ma anche l'unione al rispettivo corpo, quello adeguato⁸⁷. Per quanto concerne invece gli *experimenta*, va aggiunto che essi presuppongono un'adeguata conoscenza delle proprietà specifiche dei corpi, che l'uomo saggio riesce a *utilizzare, con un artificio, una tecnica*, provocando talora effetti straordinari, e suscitando l'ammirazione del volgo, che invece ignora le cause. Una classificazione analoga si ritrova in Ruggero Bacon⁸⁸ e, in modo più articolato, nel *De mirabilibus mundi*; il metodo, indicato da Guglielmo, individua nella ragione coadiuvata dall'*experimentum* o dall'esperienza la possibilità di individuare le cause dei fenomeni. A questo proposito, l'Alverniense conclude: «delle cose che, in *libris experimentorum et in libris naturalium narrationum* abbiamo letto, possiamo conoscere le cause e le ragioni di alcune opere magiche, soprattutto quelle che appartengono all'arte magica naturale»⁸⁹. Il rinvenimento di questa nuova fonte, l'*Agricoltura Nabatea*, consente di avallare le ipotesi sul *milieu* di elaborazione del *De mirabilibus mundi*. Il concetto di esperimento, con le valenze gnoseologiche su presentate, accomuna il *De mirabilibus mundi*, Guglielmo d'Alvernia e il testo ermetizzante. I testi in

86. *Ibid.*: «Manifestum enim est animalia ex invicem, et ab invicem generari pro parte, alia vero ex materiis; fabricatio autem et generatio impossibile est, ut dicantur de eodem. Nemo enim dicit statuas generari, neque vasa, quae formantur; vel figurantur quolibet modo, et generaliter ubi faber, sive fabricator est, nec pater, nec mater necessario est, nec generatio. Statuae namque ut diximus contentae sunt fabris suis et fabricatione, nec genitorem requirunt, aut generationem; quare nec patres, nec matres essent, ut in animalibus, nec generatio. Manifestum autem est deos huiusmodi, nec fabricatores esse, aut formatores corporum animalium».

87. *Ibid.*, 26, 85bC: «impossibilis est coniunctio aliquarum animarum, et statuarum, sive imaginum, quoniam coniunctio animae ad corpus non est nisi sicut virtutis ad organum suum, et sicut materiae ad formam, et sicut perfectionis ad potentiale receptibile ipsius: sensu vero manifestum est, nec statuas, nec partes earum, organa esse aliquarum operationum animalium, unde nec agunt, nec patiuntur in datione responsorum».

88. R. Bacon, *Epistula de secretis artis et naturae operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*, in *Id.*, *Opera quedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, *Appendix*, 523-51.

89. Guilelmus Alvernus, *De universo* II, 3, 22, in *Opera omnia*, I, 1060bG.

questione presentano un ordine di realtà non spiegabile razionalmente, né altrimenti verificabile, ma solo sperimentabile. A questo ambito, secondo l'opinione espressa nel *De mirabilibus mundi*⁹⁰, appartengono i *mirabilia* della natura che, come in Guglielmo D'Alvernia, non sono ricondotti ad alcuna indagabile connessione tra cause naturali, né ai quattro elementi⁹¹. I *mirabilia* sono, nel *De mirabilibus mundi*, quei segreti più profondi della natura che si *aprono* solo allo sperimentatore nella sperimentazione; altrimenti rimangono incomprensibili⁹². In tal modo, l'anonimo autore propone una interessante relazione di reciprocità e di osmosi tra la prassi della trasformazione e la conoscenza dei segreti della natura, dando un senso nuovo anche alla operazione alchemica: *la conoscenza della natura* non è il presupposto dell'opera, come comunemente si intende nella stessa tradizione alchemica, ma è *dono della natura che accade nel momento dell'esperimento*. In tal modo l'esperimento diventa il momento, il luogo della conoscenza, nel senso dell'emergere, del manifestarsi di ciò che in natura esiste occultamente. L'idea che l'inesplicabilità dei fenomeni, cioè l'impossibilità di comprenderli da un punto di

90. *De mirabilibus mundi*, ed. Sannino, in Ead., *Il De mirabilibus*, 98-99: «Credidit magna pars philosophorum et medicorum quod tota mirabilitas experimentorum et mirabilium exiret a rebus naturalibus, quando in lucem conferunt per calidum et frigidum, siccum et humidum, et significaverunt has quatuor qualitates, et posuerunt ipsas radices omnium mirabilium, et eorum mixtio exigit ad omne mirabile, et verificaverunt illud in suis operibus, et iusserunt sua experimenta incidere et componi per istam, et tenere per has res et verificari. Et cum invenerunt multa experimenta philosophorum, non potuerunt ea verificare per calidum et frigidum, imo magis ex hoc erat contrarium, accidit eis, mirari incessanter et tristari, et negant plerumque illud, et si videant id».

91. Altra è l'opinione espressa dallo stesso Alberto nel *De vegetabilibus et plantis*, dove, nel paragrafo *De mirabilitate commixtionis elementorum*, tutti gli effetti peculiari delle piante e le loro proprietà vengono ricondotti agli elementi. Il divario troverebbe spiegazione nella ipotesi di una dipendenza da fonti diverse.

92. *De mirabilibus mundi*, ed. Sannino, in Ead., *Il De mirabilibus*, 99: «Plato, Aristoteles, et legitimi et omnes qui intenderunt super ultimum philosophiae, iam certificaverunt quod mirabilitas exit a rebus secundum modos valde diversos. Plerumque per utilitates coelestes impressas, plerumque per caliditatem et frigiditatem, et plerumque per virtutes daemonum, et nigromanticorum, plerumque per virtutes alias innatas rebus cum suis formis substantialibus, plerumque per relationem, quae fiunt rerum ad invicem, unde redduntur incomprehensibilia rerum mirabilia, sicut dicit auctor».

vista razionale, così come la loro invisibilità, non costituisca un valido motivo per negarli, viene espressa in termini analoghi a quelli usati nell'*Agricoltura Nabatea* e ricondotta esplicitamente, come ho già dimostrato, alla versione latina del *Liber vaccae* o *Liber Anequemis maior*.

L'autore del *Liber Regimenti* ha scritto che in alcune cose manifeste ai sensi non siamo in grado di attribuire alcuna ragione; in altre, manifeste alla ragione, non percepiamo nessun senso né sensazione. Per quel che riguarda le prime, non si deve credere alle opinioni umane, ma all'esperienza; e le ragioni provate attraverso l'esperienza non vanno negate. Quante alle seconde non bisogna farsi fuorviare dalle prime impressioni, perché spesso ingannano. Di conseguenza, certe cose possono essere giudicate solo in base all'esperienza, non alla ragione; perché questa è nascosta agli occhi degli uomini. Certe altre invece vanno esaminate solo in base alla ragione, perché sfuggono in parte ai sensi. Sebbene non conosciamo alcuna ragione manifesta per la quale la calamita debba attrarre il ferro, pur tuttavia l'esperienza mostra che essa lo fa, e questo nessuno può negarlo. Come in ciò si manifesta un effetto meraviglioso, lo prova la sola esperienza, così si può supporre avvenga per altre cose straordinarie, anche se non giustificate dalla ragione poiché le cause delle virtù meravigliose delle cose sono tante e tanto nascoste che la comprensione umana, secondo Platone, non può arrivare a concepirle. Come la calamita attrae il ferro, il frumento la paglia, ed una certa pietra il vetro, così altri effetti straordinari sono narrati dagli antichi filosofi sulla base dell'esperienza, che non può essere negata, finché non si provi con l'esperienza secondo il modo dei filosofi, che l'hanno scoperto. Infatti dicono i filosofi che la palma è un albero diviso in due sessi, il maschile e il femminile; e quando la pianta femmina è vicina al maschio, la si vede curvarsi verso di esso, piegare il tronco e i rami e così avvicinarsi e in tal modo le chiome delle piante giungano ad intrecciarsi. Perciò io ora sottoporro alcune cose al tuo giudizio; e tu abbi per vere, anche se la ragione non può spiegarle. Infatti, solo grazie all'esperienza possono essere dimostrate⁹³.

E nell'*Agricoltura* leggiamo:

Ma non deve essere rifiutato e disconosciuto tutto ciò che non si vede e che non è stato provato. La prova del fatto che una cosa non è, non è che non si è mai visto qualcosa di simile. Questo è sbagliato!

93. *Ibid.*, 105-6.

Invece, quando l' uomo intelligente sente la descrizione di una cosa che non ha visto e non ha conosciuto e la verità su quella cosa per lui rimane sospesa, non la rifiuta e non la allontana, ma si occupa di essa e la assume come possibile fino ad averla investigata o fino a che si presenti ciò che la prova o la nega: e se la sperimenta, egli si persuade della sua verità; se la nega, si persuade della sua falsità. Già abbiamo appreso che bisogna rifiutare chi nega che la produzione di un uomo possa avvenire in un altro modo rispetto alla riproduzione tra il maschio e la femmina, soltanto perché non è stata vista da alcun uomo⁹⁴.

Poiché l'affermazione della necessità di accogliere come possibilità della natura anche ciò che non può essere razionalmente spiegato compare nella medesima pagina in cui si parla della *palma da datteri* in termini analoghi a quelli usati nell'*Agricoltura*, si può a maggior ragione ipotizzare una relazione con questo testo, che è molto più antico dell'*Anegemis minor*.

La discussione sulla possibilità di conoscere attraverso l'*arte* che procede con la *sperimentazione* ricade sulla modernità. Ne sono documento testi capaci di inglobare la tradizione dei *libri experimentorum*, *libri maleficiorum*, noti anche come *libri secretorum*, e di influenzare profondamente il dibattito scientifico, come è la grande enciclopedia del sapere naturalistico di Giovan Batista Della Porta. L'enciclopedismo tardo-cinquecentesco e primo-seicentesco deve essere riconsiderato e più diffusamente esplorato in relazione alle tradizioni testuali medievali, sia in rapporto ai modi con cui la nuova scienza ne erode i nessi capitali, sia in rapporto a quelli con cui esso ancora agisce. In questa prospettiva andrebbe valutata, mediante indagini sistematiche, la composizione della biblioteca dello stesso Della Porta, che così scriveva al cardinale Federico Borromeo nell'ottobre 1611:

De manuscritti, e curiosissimi, ho la *Prospettiva* de Tolomeo, tradotta da arabo che non si trova in greco, la *Prospettiva* di Ruggero Bacone, Hermete *De gemmis et de earum virtutibus*, delle *virtù di pietre, herbe et animali* Tessalo, *Kirannide*, *Harpocratione* e Sesto Placito Papirense, tradotti da arabo⁹⁵.

94. Trad. ital. di Pinella Travaglia; cf. *Agricoltura Nabatea*, ed. Fahd, II, 1322, 23-1323, 6.

95. La lettera è pubblicata in G. Gabrieli, *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, I, Roma 1989, 736; O. Trabucco, «Edizioni della portiane anti-

D'altra parte bisognerà tener presente che l'enciclopedia dellaportiana gode singolare fortuna presso i Lincei, i quali assumeranno l'emblema della linca che è nel frontespizio della *Magia* del 1589⁹⁶.

Questo solo esempio, credo sia sufficiente, per segnalare l'opportunità di definire con maggior precisione il rapporto tra Medioevo e prima modernità, sulla base di studi sistematici che seguano la *Mitüberlieferung* di fonti, idee e dottrine in contesti storici e disciplinari diversi.

che e nuove», *Giornale critico della filosofia italiana*, 94 (2015), 497-534. Ringrazio Oreste Trabucco per aver discusso con me i risultati delle sue ricerche, aver riletto questo saggio e avermi fornito preziosi suggerimenti.

96. P. Galluzzi, *Libertà di filosofare in naturalibus. I mondi paralleli di Cesi e Galileo*, Roma 2014, 48-79; Santoro M. (a cura di), *La mirabile natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta (1615-2015)*, Pisa-Roma 2016.

APPENDICE

*Sulle leggi*⁹⁷1. [23, I, 65bB-7aC] *Confutazione dell'idolatria*

Dopo di ciò, dunque, passeremo all'empissima idolatria, al fine di distruggerla completamente in tutte le sue parti, ramificazioni e conseguenze. Diremo, dapprima, della sua essenza, ragione e origine; successivamente, delle sue parti e dei suoi modi. In verità procederemo con una certa cautela e circospezione, per allontanare dalle sue empie esecrazioni coloro che leggeranno, e non offriremo nessuna occasione di peccato all'insana curiosità degli stolti.

Incominciamo, dunque, e diciamo che l'adorazione è un culto di somma venerazione e rispetto per chi merita l'onore più alto, e per questa ragione spetta solo al Signore Dio altissimo; egli, infatti, deve essere venerato e onorato per primo e sommamente, in tutti i modi. Quando, invece, il culto o il rispetto di questo tipo è trasferito verso un altro ente, sia che questi esista sia che non esista e qualunque cosa sia, viene inflitto a Dio altissimo un oltraggio intollerabile e un'offesa che devono essere eliminati con la spada e con il fuoco. Questa offesa può essere duplice o piuttosto triplice. La prima dipende dal sottrarre il dovuto rispetto a Dio; la seconda dal fatto che il rispetto viene conferito ad altri; la terza dal fatto che qualcos'altro sia messo sullo stesso piano di Dio.

Quelli che trasferiscono questo onore – dovuto solo a Dio – ai quadrupedi e ai rettili compiono un peccato più esecrabile di coloro che lo trasferiscono agli uomini; e quelli che lo rivolgono alle immagini degli uomini e degli animali peccano in modo più grave di coloro che lo riservano agli uomini e agli animali, come si legge nella *Lettera ai Romani* 1, 23: «Essi hanno trasferito la gloria di Dio incorruttibile verso

97. Si presenta qui una selezione di passi dal *De legibus* e dal *De universo creaturarum et spiritualim* di Guglielmo d'Alvernia, ben noti agli specialisti (cf. *supra*, nota 8), organizzati ora in modo sistematico. In attesa di presentare l'edizione critica del testo latino, la traduzione italiana è stata condotta per il *De legibus*, collazionando l'edizione Hotot, con i manoscritti Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15755, e Wien, Codex Vindobonensis Palatinus 1715; i brani del *De universo* sono stati emendati e corretti sulla base dei codici: Città del Vaticano, Ross. lat. 1053 e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15756. La traduzione è preceduta dall'indicazione dell'edizione Hotot 1674. Le integrazioni sono segnalate tra parentesi uncinate. I titoli e il corsivo sono miei.

la similitudine dell'immagine corruttibile dell'uomo e dei volatili, dei quadrupedi e dei serpenti»; e nel *Salmo* 105, 2: «Hanno trasferito la sua gloria all'immagine del vitello che mangia»⁹⁸.

Vedi, dunque, a quanti oltraggi e offese di Dio sono indotti uomini assai ignoranti, che non solo hanno rivolto la gloria e l'onore del creatore a insignificanti e miserevoli creature, ma anche alle loro immagini.

L'idolatria, invero, è chiamata così come se fosse un culto delle statue [...] poiché per prima o più frequentemente è stata esibita verso le statue, o perché è stata riservata per prima all'idolo del figlio del re di Babilonia, che a causa del prematuro lutto per la morte del figlio costruì un'immagine per ricordarlo, non certamente per adorare l'immagine, ma per guardarla e avere un certo conforto o sollievo per il figlio perso. Più tardi, tuttavia, iniziò ad adorarla come un dio e la collocò tra le cose sacre e i sacrifici, come si legge in *Sapienza* 14⁹⁹.

Da qui sembra aver avuto origine l'idolatria dei Babilonesi, cioè questa empia superstizione tributata alle statue. E per una causa simile, si crede che in Egitto le statue abbiano avuto origine da un certo Xicofane egiziano [...]. Nelle statue o nelle immagini alcuni rendevano culto alle stesse statue, altri, come vedremo, ad altre cose: prestavano infatti culto alle stelle, al sole, alla luna, agli elementi, agli uomini, che veneravano come dei, secondo quanto si legge in *Sapienza* 14.

[...]

Sappi dunque che, tra i diversi tipi di idoli o immagini, alcune erano soltanto immagini, cioè in funzione della memoria, ed erano rappresentazioni di coloro che raffiguravano, e si credeva che non avessero niente di sacro: come sono presso di noi le immagini dei santi.

98. *Salmo* 105, 2.

99. *Sapienza* 14, 8: «maledetto invece l'idolo, opera delle mani, e chi lo ha fatto; questi perché lo ha preparato, quello perché, pur essendo corruttibile, è stato chiamato dio». *Ibid.*, 16-20: «un padre, consumato da un lutto prematuro, avendo fatto un'immagine del figlio così presto rapito, onorò come un dio un uomo appena morto e ai suoi subalterni ordinò misteri e riti d'iniziazione; col passare del tempo l'empia usanza si consolidò e fu osservata come una legge. Anche per ordine dei sovrani le immagini scolpite venivano fatte oggetto di culto; alcuni uomini, non potendo onorarli di persona perché distanti, avendo riprodotto le sembianze lontane, fecero un'immagine visibile del re venerato, per adulare con zelo l'assente, come fosse presente. A estendere il culto anche presso quanti non lo conoscevano, spinse l'ambizione dell'artista. Questi infatti, desideroso senz'altro di piacere al potente, si sforzò con l'arte di renderne più bella l'immagine; ma la folla, attratta dal fascino dell'opera, considerò oggetto di adorazione colui che poco prima onorava come uomo.

Altre erano invece dimora degli dei, cioè dei demoni: tutti gli idoli sono infatti demoni¹⁰⁰. In questi idoli o immagini, infatti, i demoni ingannavano gli idolatri e, allettati dai loro sacrifici ed empissimi onori, davano responsi come se abitassero in essi. E per questo con erbe, aromi e canti esecrabili, gli uomini pensavano di consacrare le immagini, vestiti come gli stessi dei, affinché esse divenissero sacre dimore degli dei e questi venissero indotti ad abitarle. Talvolta pensarono che lo stesso effetto si verificasse attraverso la sola considerazione dell'ora nella quale la loro immagine veniva fusa o scolpita, e queste cose si trovano nei loro libri, che per grazia di Dio sono già stati in massima parte distrutti. Le immagini di questo genere non erano venerate come dei né venivano chiamate dei, ma erano soltanto considerate come loro sacre dimore. A meno che questo (cioè considerarle come dei) non avvenisse forse per errore di uomini stoltissimi, i quali credevano che le immagini di questo tipo pronunciassero i responsi dei demoni: alcuni infatti erano così stolti e sconsiderati che non distinguevano tra i demoni e le loro abitazioni; come forse anche molti ingenui ci sono oggi che nelle loro preghiere non distinguono i santi dalle loro immagini, e anzi rivolgono proprio alle immagini le preghiere che debbono fare ai santi. Poté anche accadere, ed è credibile, che sia stata e sempre sia la malizia dei demoni che vollero e fecero adorare le loro immagini, cioè dove sembravano abitare, o per sé, o in loro onore o anche come dei.

Il terzo genere di idoli o immagini era, secondo l'opinione di quelli, un dio fabbricato, un dio cioè al quale veniva infuso o impresso come uno splendore di divinità, che derivava dagli spiriti celesti oppure dagli stessi cieli e dalle stelle e dai pianeti, e ciò avveniva quando erano fusi o scolpiti o costruiti, in conformità alle loro osservazioni, in certe ore e sotto certe costellazioni. Di questo errore rimangono ancora alcune tracce presso molte donne vecchie, anche cristiane: dicono infatti che tutte le immagini acquistano il loro potere nel sessantesimo anno dalla loro fabbricazione, e che poi lo conservano finché durano; per queste immagini, dunque, stabilirono suffumigi, o suffumigazioni, parole e canti, come se fossero veri dei, naturalmente dei fabbricati. E questa invenzione la introdusse Mercurio Trismegisto nel libro che ha scritto *De hellera*, cioè *Sul dio degli dei*¹⁰¹ dicendo con queste parole che tra tutte le cose mirabili la più straordinaria è che l'uomo poté scoprire la natura divina e riprodurla. In questa opera dice, chiaramente, che alcuni degli dei sono naturali, altri artificiali¹⁰². E affinché non ci sia alcun

100. *Salmi* 95, 5.

101. Si tratta dell'*Asclepius*

102. *Asclepius* 23, NF II, 325, 17-326, 8.

dubbio sul suo pensiero e la sua intenzione, interrogato in quel libro dal suo discepolo Asclepio: «Intendi le statue, o Trismegisto? – Certo le statue, o Asclepio»¹⁰³. E ancora: «Ti meravigli e dubiti come molti del fatto che gli uomini costruiscano gli dei?»¹⁰⁴. E dopo poche parole: «Come Dio o il Signore, affinché siano simili a sé, ha creato gli dei eterni, così gli uomini costruirono gli dei a somiglianza del proprio aspetto»¹⁰⁵. E altrove: «Come il Signore e padre, o, per dargli il suo nome più alto, Dio, è il creatore degli dei celesti, così l'uomo è l'autore e l'artefice degli dei che sono nei templi e che vivono contenti vicino agli uomini»¹⁰⁶. In effetti qui Mercurio riguardo alle statue, che pensava abitate dai demoni, espressamente intese tali cose con queste parole: «Vedi, o Asclepio, fino a che punto dubiti? Vi sono delle statue che possiedono un'anima, che sono piene di soffio vitale, che fanno cose grandiose e stupefacenti, statue che predicono il futuro»¹⁰⁷. E ancora: «I nostri antenati inventarono l'arte di costruire gli dei; a questa invenzione aggiunsero una virtù soprannaturale, che trassero dalla natura materiale e mescolarono alla sostanza delle statue. Non potendo, però, creare anche le anime, dopo aver evocato anime di demoni o di angeli, le introdussero nei loro idoli mediante riti santi e divini, in modo che questi idoli avessero il potere di fare del bene e del male – E qual è la natura, o Trismegisto, di questi dei, che sono chiamati terrestri?»¹⁰⁸ – «È costituita, o Asclepio, da una composizione di erbe, di pietre e di aromi che possiedono in se stessi un'innata virtù divina. Ed è per questo motivo che si cerca di rallegrarli con numerosi sacrifici, inni, canti di lode e dolcissimi suoni che richiamano l'armonia del cielo»¹⁰⁹.

Sia dunque che Mercurio nelle sue parole abbia inteso questi ultimi due generi di idoli ed esecrabili immagini, sia soltanto quel genere nel quale dice che le anime degli dei sono incluse, in nessun modo si deve dubitare che egli attribuiva il potere e la natura divini a queste statue o immagini corruttrici, o semplicemente fabbricate sotto certe costellazioni o con turpi sacrifici e preghiere e iscrizioni e figure impiegate con le stesse costellazioni.

In questo errore sembrano indotti anche altri per la loro concezione delle stelle, dei pianeti e dei cieli: come infatti credevano che agli uomini nati sotto le stesse costellazioni provenissero, quando erano

103. *Asclepius* 24, NF II, 326, 9-10.

104. *Asclepius* 23, NF II, 325, 11-12.

105. *Asclepius* 23, NF II, 326, 6-8.

106. *Asclepius* 23, NF II, 325, 6-9.

107. *Asclepius* 24, NF II, 326, 10-13.

108. *Asclepius* 37, NF II, 347, 13-19.

109. *Asclepius* 37, NF II, 347, 8-10; *Asclepius* 38, NF II, 348, 19-349, 5

fauste o fortunate, alcune grandi superiorità – come essere re o principi o profeti o sapienti più degli altri –, così credevano che dalle immagini provenisse il potere non certo di ottenere questi onori ma piuttosto di primeggiare; e questo si legge espressamente nei libri che hanno scritto sui talismani e le immagini e su altri malefici sacrilegi.

Alcuni infatti hanno attribuito alle immagini il potere di concedere onori o domini e superiorità, oppure le arti o l'eloquenza. E all'immagine della mosca, scolpita sotto una certa costellazione, hanno attribuito il potere di scacciare le mosche da ogni luogo in cui fosse posta; similmente, all'immagine dello scorpione, il potere di allontanare gli scorpioni dalla città o dalla regione in cui fosse sepolta¹¹⁰; nello stesso modo alle immagini di alcuni animali il potere di congregarli¹¹¹; e infine ad alcuni specchi il potere di liberare qualunque uomo catturato o incarcerato lo volesse¹¹².

Ma è chiaro che il potere di concedere onori e cariche, sapienza, profezia ed eloquenza, appartiene solo a Dio onnipotente. Da questo risulta evidente che essi trasferiscono la gloria e il potere di Dio in simili immagini; e non soltanto nelle immagini, ma anche in quelle cose che non sono immagini, come le stelle e i pianeti, e non soltanto in questi ma anche in alcune figure, alcune delle quali chiamano sigilli,

110. Si tratta del *Liber septem planetarum ex scientia Abel*, cf. Lucentini, Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, 66-68. La tradizione manoscritta è complessa, cf. S. Giralt, «The *Liber Lune* and the *Liber Solis* attributed to Hermes in the MS Vatican, B.A.V., Barb. lat. 3589», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, 33 (2017/1), 103-26; V. Perrone Compagni, «*Studiosus incantationibus*. Adelardo di Bath, Ermete e Thabit», *Giornale critico della filosofia italiana*, 80/81 (2001), 36-61. Restano fondamentali L. Thorndike, «Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images», in *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale offertes à Mgr Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 217-74, and Weill-Parot, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance*, 42-47.

111. *Liber de quattuor confectionibus*, ed. Sannino, in «Ermete mago e alchimista», 180-89.

112. Toz Graecus – Germa Babiloniensis, *De quattuor speculis*, cf. Lucentini, Perrone Compagni, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, 89-90. Per le immagini che scacciano o radunano gli animali, per lo specchio che libera il prigioniero, per le mansioni lunari: Belenus, *De viginti quattuor horis*, cf. *ibid.*, 73-76, ed. Lucentini (del ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10268) in «L'ermetismo magico nel secolo XIII»; Toz Graecus, *De quattuor speculis*; Hermes, *Liber lunae*. Cf. F. J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin translation. A Critical Bibliography*, Berkeley, Los Angeles 1956, 62; Thorndike, «Traditional Medieval Tracts», 217-73; Pingree, «The Diffusion of Arabic Magical Texts», 82-83.

altre anelli, altre «caratteri» e altre immagini dei pianeti, mentre non hanno alcuna similitudine con essi.

La prima e originaria idolatria è il culto dei demoni.

La seconda, delle stelle e di pianeti.

La terza, degli elementi.

La quarta, degli idoli.

La quinta, delle immagini, che abbiamo appena nominato.

La sesta, delle figure che abbiamo già menzionato.

La settima, delle parole e dei nomi.

L'ottava, del tempo e delle sue parti, cioè le ore e le quattro parti dell'anno.

La nona, delle origini e degli inizi degli eventi.

La decima, dei ritrovamenti e delle cose ritrovate.

In tutte queste cose che abbiamo elencato, infatti, uomini estremamente folli e corrotti hanno trasferito il potere e la gloria di Dio.

2. [24, I, 69bC-70aE] <Magia naturale e nigromanzia>

La magia naturale è talvolta erroneamente chiamata nigromanzia. Primi esempi di straordinarie opere prodotte dalla natura

La terza causa (dell'idolatria dei demoni) fu il carattere mirabile di alcune opere, che in realtà sono operazioni naturali. Ma poiché erano <talvolta> fatte per intervento dei demoni che univano o mescolavano o altrimenti trattavano le nature per operare, venivano credute dagli igno- ranti opera dei demoni. Di opere di questo genere è costituita l'*arte magica naturale*, che i filosofi chiamano, sebbene molto impropriamente, nigro- manzia secondo la fisica, ed è l'undicesima parte di tutta la scienza natu- rale. Uomini ignari di questa scienza credevano che queste cose meravi- gliose, che la natura opera attraverso le virtù immesse dal creatore, fossero operate dai demoni, e per questo non solo attribuirono loro una potenza grande e mirabile, ma anche l'onnipotenza: e questo in duplice bestemmia del creatore. In primo luogo perché rimuovevano la virtù che operava tali cose dallo stesso creatore e anche dalla stessa natura, mentre invece essa appartiene al creatore, come autore principale, e alla natura, come a lui soggetta e servitrice con il beneplacito del creatore senza alcuna ribellione o contraddizione. Appartengono a tali opere *l'immediata generazione delle rane, dei pidocchi e dei vermi e di alcuni altri animali, in cui opera la sola natura, ma con l'impiego di aiuti che gli stessi semi della natura conferiscono e accrescono al punto da accelerare l'opera della generazione, così che a coloro che lo ignorano appaia non opera della natura, che normalmente compie tali cose più lentamente, ma piuttosto della forza di qualcuno che comanda alla natura*¹¹³. Per questa

113. Si tratta di un riferimento all'*Agricoltura Nabatea*, cf. *supra*, nota 34.

ragione, affinché pienamente vigesse e si affermasse la religione cristiana, fu stabilito che, se qualcuno operasse tali cose e in questo modo, venisse ritenuto malvagio e malefico, e si ritenesse che operava queste cose non per la virtù di una natura, ma piuttosto per l'aiuto e la potenza dei demoni. Ma coloro che in queste cose sono dotti, non provano meraviglia, e in esse glorificano il solo creatore sapendo che la natura opera per la sola onnipotentissima sua volontà, e secondo le consuetudini conosciute agli uomini e oltre le consuetudini, non soltanto in nuovi modi, ma anche nuove cose.

3. [I, 26, 83bB-bC] <Contro l'idolatria delle immagini, in particolare contro la teurgia descritta nell'Asclepius>

Conseguentemente, dunque, distruggiamo l'idolatria delle immagini in ogni modo, e rendiamo noto quanto ha errato Mercurio, il quale ha mentito parlando degli dei fabbricati e ha attribuito loro una virtù divina; e proclameremo l'opinione dell'Apostolo che si legge nella *Lettera ai Corinzi*, poiché l'idolo è niente¹¹⁴. Ormai abbiamo quindi confutato nelle pagine precedenti l'idolatria, poiché codeste immagini si comprendono solo secondo due modi: alcune infatti possono essere considerate abitazioni degli spiriti e di esse abbiamo letto molto nelle gesta dei Santi: così riguardo ad Astaroth e a Berith; altre invece possono ricevere una virtù divina per opera di alcune parole, alcuni aromi, come fosse una consacrazione¹¹⁵.

4. [27, I, 86bH-7aB] <Confutazione degli «dei artificiali»>

Procediamo dunque a confutare il *secondo errore* per il quale le stesse statue sono sembrate agli stolti *dei artificiali*, che con abominevoli consacrazioni accolgono la virtù divina e lo splendore deificante; come lo zaffiro che, secondo l'opinione di alcuni, possiede naturalmente la virtù di guarire la malattia e di estinguere l'ardore interno e di reprimere i timori, e questa sembra essere una virtù celeste e divina, non un culto. In effetti, non è a partire dalla sua sola composizione né in alcun modo a partire dalla sua materia o dalla sua forma, ma è secondo la sua natura tutta intera che il suo splendore è stato infuso e la sua irradiazione immessa dall'alto. È ancora in questo modo che il carbonchio e il diamante e le altre pietre preziose sembrano aver ricevuto le virtù che gli uomini gli hanno riconosciuto. Così <si sostiene che> in un certo

114. Paolo, *Lettera ai Corinzi* 8, 4: «Noi sappiamo che un idolo nel mondo è nulla, e che non c'è alcun Dio fuorché uno solo».

115. *Asclepius* 37, NF II, 348, 21-349, 1.

modo le statue e le immagini ricevono virtù simili alle virtù delle pietre per opera di abominevoli consacrazioni [...]. Poté sembrare verosimile a questi uomini in errore che con le loro maledette benedizioni ed esecrazioni venissero conferite virtù alle immagini.

Se in effetti le forme di cera, che hanno l'aspetto di agnelli, ricevono attraverso la benedizione del Pontefice Romano la virtù di allontanare e frenare i fulmini, in modo che non colpiscano chi le porta; se le campane, che non hanno certo né forma né natura animale, ricevono nella loro consacrazione o benedizione una virtù simile, in modo che le tempeste e i fulmini non possano portare danni nelle regioni in cui il loro suono sarà udito in quel momento; se il sale e l'acqua ricevono per esorcismi e benedizioni la virtù di far fuggire i demoni e di benedire; così anche i ceri che sono benedetti nella Purificazione della beata Vergine ricevono per questa benedizione la virtù di allontanare i fulmini: non si può dubitare che tutte queste virtù siano divine. A coloro che sono nell'errore poté sembrare verosimile che per le loro maledette benedizioni ed esecrazioni alcune virtù venissero conferite alle immagini. Ora ti è chiaro che le cose che abbiamo prima riportato si realizzano solo per la virtù del creatore onnipotente: per questo la devozione cristiana non chiede all'acqua benedetta di fugare i demoni, né chiede alle campane o all'agnello o al cero di allontanare i fulmini e le tempeste, ma lo chiede al creatore onnipotente.

Dunque, come il sigillo reale, o qualunque altro segno di un capo, protegge coloro che lo portano e li rende sicuri, nel senso che coloro che sono sottoposti al re non gli fanno del male, e questo non per la virtù propria del sigillo ma per la potenza e la volontà regali, ugualmente le cose o i segni di questo genere <benedetti dalla Chiesa> proteggono coloro che li portano, preservandoli dalle sventure, non grazie a qualche virtù emanata da queste cose, ma per la virtù dell'Onnipotente e il beneplacito del creatore.

5a. [27, I, 88bG] <Contro i caratteri e le immagini>

Ne consegue che dobbiamo distruggere l'idolatria dei caratteri e delle immagini, delle stimate e delle impressioni. Diremo dunque che questa stoltezza di alcuni uomini, e l'imbecillità di credere che questi caratteri e queste immagini scolpiti, scritti, dipinti o impressi abbiano una virtù divina per operare meraviglie, sono manifestamente impossibili, salvo che per la sola virtù del creatore onnipotente.

5b. [27, I, 89aD] <Contro i talismani astrologici>

È stato sopra dichiarato che attraverso le figure di questo tipo niente può essere compiuto, se non come per segni stabiliti o istituiti tra alcuni

per un mutuo accordo o per un patto. In effetti nessuna persona intelligente può dubitare che le figure di questo tipo o i caratteri non significano niente per natura, se non al modo in cui una scrittura significa lo scrittore e ogni opera in generale un operatore.

5c. [27, I, 89bC-D] <Patto demoniaco>

Per questo ti è stato dichiarato che le figure e i caratteri di questo tipo non realizzano operazioni mirabili grazie a una propria virtù naturale, ma per un *patto concluso con i demoni*, con il quale questi promettono di manifestarsi a coloro che gli rendono un culto attraverso questi segni. Nello stesso modo anche i segni sacri che utilizza la religione cristiana non operano per una propria virtù naturale, ma per un patto con l'Altissimo che ha assicurato ai suoi devoti con fermissima promessa di essere presente [...] Ora tu devi sapere che gli idolatri delle stelle posero nei pianeti quattro generi di figure, cioè i sigilli, gli anelli, i caratteri e le immagini. Ora non intendere queste immagini come similitudini dei pianeti, ma come certi caratteri che nel loro tracciato e nella loro figurazione non hanno alcuna similitudine con i pianeti. E tale idolatria, che risiede in questi quattro tipi di figure, era praticata mediante queste figure, ed essa è una idolatria dei demoni.

6. [27, I, coll. 89bD-90aE] <Patto semiologico demoniaco e patto semiologico divino>

Contro le stigmate e le impressioni si possono evidentemente dire quelle cose che abbiamo detto contro i caratteri e le figure, poiché anch'esse espressamente si rivolgono all'idolatria.

Sull'universo delle creature e degli spiriti

1. [I, 1, 43, I, 648aF-G] <L'arte magica naturale>

Forse l'anima del basilisco e l'anima di alcuni altri animali e alcune anime umane operano molte cose mirabili al di fuori dei loro corpi, e queste cose debbono essere nominate ed enumerate *in quella parte della scienza naturale che è chiamata magica naturale*. Ma stupefacente e del tutto intollerabile è l'errore di credere che le pietre, che non possono giovare a se stesse, possano dare doni tanto nobili, come l'invincibilità, il fascino presso gli uomini, la temperanza o la castità e altre cose di questo tipo, che non possono in alcun modo essere doni se non di Dio altissimo. E la distruzione di questo errore è nel principio che prima ho posto: che niente può dare qualcosa di più grande o più nobile di se stesso.

2. [I, 1, 46, 658bE-F] <Immagini terrestri e immagini celesti>

<Ora la questione è di sapere> se sia vero ciò che ha detto Tolomeo nel *Libro delle cento parole*, cioè che le immagini terrestri obbediscono alle immagini celesti¹¹⁶, e non soltanto a queste ultime ma anche alle loro immagini; cioè, in qualche modo, non soltanto che l'immagine del leone terrestre obbedisce al Leone celeste, ma anche che le immagini terrestri obbediscono all'immagine di questo leone, cioè l'immagine che sia stata fusa o scolpita o in altro modo figurata, sotto l'ascendente dello stesso Leone celeste, secondo quanto hanno tramandato i maestri di questo tipo di immagini e che hanno scritto nei loro libri.

3. [I, 1, 46, I, 659bB-C] <Idolatria-Immagini>

Ma io ti aggiungerò un'altra confutazione di questo errore, e ugualmente di un altro errore per il quale si è creduto che le immagini delle stelle e dei luminari, fabbricate quando questi astri sono nell'ascendente e disposte secondo alcuni aspetti – che questi uomini avevano l'abitudine di osservare a proposito delle stelle – conferiscono simili doni simili <spirituali> e anche più grandi. E nello stesso modo anche alcuni specchi o sospesi o interrati. Questa opinione in effetti deroga all'onore e alla gloria del creatore più dell'errore secondo il quale questa virtù è attribuita alle stelle e ai luminari.

¹¹⁶. Ptolomeus (Pseudo), *Centiloquium* 9, ed. Bonetus Localletus, Venetiis 1493, Octavianus Scotus, f. 97v.

4. [I, 1, 46, I, 66caH-bE] <Argomenti di Guglielmo contro i fini 'spirituali' delle immagini>

a) Ne consegue un altro errore più folle, cioè che la stessa volontà del creatore sembri sottomessa alle immagini, al punto che o non possa o non voglia fare diversamente da quanto richiedono le immagini secondo le intenzioni di questi uomini fallaci, e che l'ottima volontà del creatore consenta a tutte le iniquità e le ingiurie che con immagini di questo tipo – è stato insegnato – debbono essere fatte e sono fatte. b) Poiché tali immagini sono soltanto corpi, come produrranno nelle anime umane movimenti spirituali o altre disposizioni, soprattutto se sono nascoste e sepolte e in ogni modo ignorate e non percepite? Questo lo dico pensando all'immagine di una bella donna, che, quando sia vista, può certo muovere attraverso la percezione all'amore e al desiderio della donna raffigurata nell'immagine. Ma se è assente e non percepita, non lo può fare, per cui neanche le immagini di questo genere nascoste e sepolte possono operare. Inoltre, un'immagine morta e del tutto non percepita e che in ogni caso è immobile, come può muovere i viventi? O come può apportare la scienza che non ha avuto e che – è del tutto certo – non ha né in atto né in potenza?

5. [I, 1, 46, 66obE] Ugualmente, l'immagine del re, del tutto morta nella misura in cui è di cera o di piombo o d'oro, muove le immagini viventi e gli uomini e inclina la loro volontà a compiere la volontà reale, e opera questo per la virtù dell'immagine vivente che è il re; così le immagini di questo tipo, poiché sono immagini delle immagini celesti, che – dicono – sono certamente vive, realizzano tutte le cose per la virtù di quelle, cioè delle immagini celesti. Ed è questo che ha detto Tolomeo nel suo *Libro delle cento parole*, che chiama *Centilogium*, cioè che le immagini terrestri sono sottomesse e ubbidiscono alle virtù celesti¹¹⁷.

6. [I, 1, 46, 662bE-F] In aggiunta. Se, secondo questo errore, le immagini celesti dotano di virtù le immagini fabbricate, la ragione sta nel fatto che (a) o sono le immagini di quelle celesti, (b) o sono fabbricate sotto quelle: cioè, o perché sono le immagini di immagini ricche di virtù, o perché sono immagini fabbricate sotto la potenza e il governo di quelle [...]. Certamente, poiché sono immagini di immagini tanto potenti, allora l'immagine di un re avrebbe <allora> di necessità potere in tutto il suo regno e in quel regno gli obbedirà tutto quello che obbedisce al re, e in questo modo per ogni principe e comandante [...].

117. *Supra*, n. 116.

Ma se è perché l'immagine è stata fabbricata sotto un'immagine di questo tipo, o si intende sotto la venerazione di quella o sotto la sua esaltazione e la sua fortuna, cioè quando è ben situata nella figura del cielo, nell'ascendente o in certi aspetti, ebbene nessuna di queste due modalità impedirà la distruzione di questo errore grazie all'esempio precedente. Infatti, per quanto grande sia la venerazione del re sotto la quale è stata fabbricata la sua immagine, non per questo tutto il suo reame gli obbedirà, soprattutto se essa sarà nascosta o sepolta. Ugualmente, per quanto grandi siano la buona disposizione, la prosperità e la felicità del re nel momento in cui la sua immagine è stata fabbricata, non per questo qualcosa della sua potenza o del suo potere sarà acquistata dall'immagine.

7. [I, 1, 46, 663aA-B] Aggiungerò un'altra confutazione di questo errore e dirò che le immagini magiche non operano attraverso l'intelligenza o la volontà, poiché non hanno né l'una né l'altra, ma neppure per una virtù corporea nel modo della natura. Le operazioni corporee secondo il modo della natura sono per contatto, o mediato o immediato; questo vuol dire che un corpo agisce per la sua virtù corporea soltanto nel corpo che esso tocca o in un altro corpo che tocca questo. Ora le immagini di questo tipo non agiscono sulla terra dove sono sepolte e che in tutti i casi le tocca da ogni parte. Per questo è impossibile che esse agiscano con un'azione naturale, cioè un'azione che avvenga per virtù del corpo attraverso la sua corporeità. Ecco perché le operazioni delle immagini di questo tipo non sono né spirituali né corporee.

8. [I, 1, 46, I, 663bD-64aE] Di ciò che è fatto per opera della *magica naturale*, sappi che non comporta alcuna offesa o ingiuria per il creatore, a meno che qualcuno non operi in questa *arte* o con troppa curiosità o male. Lo stesso accade nell'arte della medicina, nella quale talvolta capita di provocare a qualcuno morte o lesioni.

9. [I, 1, 46, 663aB-63aB-C] Se qualcuno dicesse che le <operazioni delle immagini magiche> avvengono per le virtù che su di esse discendono dalle costellazioni nell'ora della loro fabbricazione, perché queste virtù non scendono piuttosto sulle immagini vive? Per esempio: se sull'immagine morta di uno scorpione, di bronzo o di stagno o fatta con altro metallo, discende la virtù di congregare gli scorpioni o di metterli in fuga, mentre l'immagine vera <dello scorpione vivo> è più vicina nell'ordine della natura allo Scorpione celeste – anzi, che è di più, è media tra loro –, perché la virtù di questo tipo non discende piuttosto sopra lo stesso scorpione vivo? [...]. In che modo e per quale ragione il

nascondimento o la sepoltura aiutano le immagini di questo tipo o le loro virtù? Le virtù delle immagini celesti, in effetti, non sono impedito dalla loro apparizione o manifestazione; al contrario, secondo i maestri delle immagini ne sono accresciute. Essi dicono infatti che le immagini celesti sono potentissime e capaci di operazioni più potenti nelle loro apparizioni, quando cioè si trovano nell'ascendente o nel medio cielo.

10. [I, 1, 46, 663bB] Poiché dunque la cosa dilettevole immaginata muove il desiderio, come ha detto Aristotele, ti è in questo manifesto come i demoni procurano di realizzare operazioni di questo genere grazie a suggestioni occulte. Essi hanno tuttavia fatto credere con suggestioni che queste cose avvengono grazie alle immagini magiche, per indurre gli uomini alla venerazione e al servizio delle stelle, poiché attribuiscono tutte le virtù delle immagini alle stelle.

11. [I, 1, 46, 663bD] Sul discorso poi della *involtuazione*, che è così diffusa e la cui credulità presso gli uomini è così consolidata, ti rispondo che in realtà avvengono talvolta simili *involtuazioni*, e questo nello stesso modo. Non si deve infatti dubitare che l'Onnipotente altissimo, con il suo sempre lodevole giudizio, permette che alcuni degli uomini siano in molti modi vessati dai demoni, e che alcuni diventino indemoniati, altri invasati, altri maniaci. Che c'è dunque di sorprendente se nell'ora in cui l'uomo malvagio che opera con le immagini punge l'immagine o la getta nell'acqua bollente, i demoni talvolta infliggono dolori simili a coloro ai quali le immagini sono state destinate e contro i quali sono state fabbricate? Ma questi uomini, completamente ingannati, pensano che tali operazioni avvengano per virtù delle immagini.

12. [I, 1, 46, col. 666aH] Ti è stato inoltre smascherato l'errore che concerne le immagini magiche insieme alla causa che l'ha introdotto. Ora tutte queste cose ti diverranno più certe e più chiare attraverso quelle che ti appariranno a proposito della cura e del governo dell'universo da parte dell'Altissimo. Quando in effetti tu conoscerai quanta cura ci sia nella sapienza e nella bontà del creatore verso gli uomini e le cose umane, ti apparirà evidente che egli non abbandona il governo di tutto questo né alle immagini né alle stelle né ai luminari né ai cieli, e che egli non lo affida in alcun modo alla volontà dei maghi o dei malefici, poiché è manifesto che, per se stesso e contro la sua giustissima ira, egli custodisce e protegge tutto per l'immensità della sua pietà.

13. [II, 1, 32, 883bC-D] <Arte Magica naturale e proprietà occulte. Narrazione delle mirabili virtù di alcuni animali>

In questo capitolo è opportuno che tu ti ricordi delle virtù e delle sostanze intelligenti o anche senzienti che operano mirabili effetti al di fuori di sé stesse e dei corpi ai quali sono congiunte o collegate. Ma non ne troverai nessuna che generi o crei una sostanza simile a sé o in sé o fuori di sé. E di questo genere, come ti ho detto altrove, è il pesce chiamato torpedine, che intorpidisce la mano di chi lo tocca al punto che non possa operare perciò assolutamente nulla. E, cosa che è ancora più sorprendente, se è toccata una lancia di qualunque lunghezza, opera lo stesso intorpidimento nella mano di chi la tocca, non nella lancia. Di questo tipo è il pesce chiamato *echeneis*, che aderendo dall'esterno al fondo di una nave, per quanto grande e per quanto forte sia il soffio o l'impulso dei venti che la spingono, la costringe a stare immobile. Di questo tipo è anche il basilisco, che con il suo sguardo, a quanto si dice, uccide un uomo. Di questo tipo è anche l'uomo o la donna che ha occhi affascinanti, se si crede ai discorsi del popolo e soprattutto delle donne vecchie. Di questo tipo è il lupo, se si crede alle parole degli uomini che dicono che se avrà visto un uomo prima di essere visto da lui, lo rende naturalmente rauco; ma se è visto prima dall'uomo non opera assolutamente questo in lui. E ci sono altre innumerevoli cose di questo tipo, che sono contenute nei libri sui segreti e le mirabili virtù degli animali.

14. [II, 3, 22, 1060aE-H] <Tre generi di opere magiche e straordinarie virtù di alcune cose>

Dopo ciò, tratterò delle opere di questo tipo, ovvero delle opere magiche e dei trucchi, prodotte dagli uomini o dai demoni. Dico, innanzitutto, che ci sono tre generi di opere: alcune sono prodotte dall'agilità e dall'abilità delle mani, altre dall'intervento dei demoni [...].

Non è in effetti impedito da naturale impossibilità che alcune cose abbiano potere contro alcune forze e su sé stesse, come il diamante sul magnete, per cui in presenza del diamante il magnete non può più attrarre a sé il ferro; anche se qualcuno, in modo non improbabile, potrebbe pensare che questo non accada per una forza di dominio del diamante sul magnete, ma piuttosto per la disposizione del magnete che preferisce il diamante [...].

Per la pietra chiamata eliotropio, se sono vere le cose scritte dagli *sperimentatori*, è necessario che abbia potere contro il colore, poiché la sua operazione lo impedisce, al punto di non permettere a chi la porta di essere visto. E in realtà grande è il suo potere contro la luce, poiché

tramuta in rosso lo splendore del sole: altrimenti come sarebbe escluso dalla vista colui che porta questa pietra, se la trasmutazione del suo colore non pervenisse agli occhi degli uomini?

Una simile virtù attribuirono a una pellicina o un nervo che si trova nella spina del serpente, dicendo che se da esso venga fatta una corda per una cetra, dovunque quel nervo abbia emesso un suono è impossibile che suonino le corde degli altri strumenti: esiste dunque in questo nervo il potere di proibire i suoni delle altre corde e di fermare gli strumenti musicali di questo tipo.

E tu hai già udito che altri impedimenti vengono dai poteri degli animali: come la torpedine che al tatto paralizza le membra di coloro che la toccano; o la remora che ferma le navi contro l'impeto dei venti; o il ranuncolo verde, che cresce sopra alberi piccoli, e posto nella bocca del cane impedisce la sua voce, in modo che non possa latrare. Ma anche il lupo che vede l'uomo per primo impedisce la sua voce.

Ma ancora più mirabile è questo, che gli sperimentatori affermano nei loro libri: cioè che il serpente ferma i maghi, così che alla sua presenza cessino tutte le loro illusioni ed essi abbandonino i loro incantesimi. E lo stesso hanno detto dell'argento vivo, se viene racchiuso tra due nodi di un piffero. E queste ultime due cose destano non poca meraviglia poiché il serpente non sembra avere qualche potere sugli spiriti maligni né sulle cose usate negli incantesimi. Dell'argento vivo, poi, quale virtù si può pensare che impedisca gli incantesimi e le illusioni degli spiriti maligni? Come ho detto del serpente, non sembra aver potere né sugli spiriti maligni né sulle cose usate negli incantesimi. Devi dunque renderti conto che nelle cose ci sono numerose e straordinarie virtù occulte che non possiamo comprendere.

ABSTRACT

Antonella Sannino, *Nigromantia secundum physicam, nigromantia imaginum: Art and Science of Images in William of Auvergne*

The paper provides a survey on the debate on the Magic, between the close of 19th and early 20th centuries up to the recent decades. Moving beyond simplistic notions of witchcraft and supernatural folklore, this article provides an up-to-date assessment and overview of the latest academic research. After a general introduction on «Magic», the paper accounts the richness and the complexity of such debate in the discussions held at Paris by William of Auvergne in the early 13th century. Current historiography just like William of Auvergne treat «Magic» in two speculative ways: as *Science* and as *Art*.

This paper displays specifically the presence and the meaning of *natural magic* and *nigromantia imaginum* in William of Auvergne throughout an up-to-date examination of some issues present in his major works.

Antonella Sannino

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»
asannino@unior.it