

IL LIGNUM VITAE E I SUOI FRUTTI

Lignum vitae

Se, secondo la narrazione della Scrittura, il *lignum vitae* è fuori dal tempo della nostra storia, esso sta però ben saldo nel tempo dei Testi, radicato all'inizio e alla fine dei Libri. Si erge infatti, al principio¹, solido e ricco di frutti, spiccando tra i molti altri alberi appena sorti, accanto all'albero della conoscenza del bene e del male in *medio Paradisi*; esso sta nel non-tempo dell'innocenza di Adamo, quando ancora le sue scelte e il Peccato non hanno precipitato lui e l'umanità nella morte (e, con ciò, nelle vicende delle generazioni, nel tempo della storia). Ma, sempre rigoglioso e fiorente, ombreggia anche, alla fine (nella visione escatologica degli tempi ultimi, di nuovo fuori dal tempo e dalle generazioni) le prode del fiume della vita, «*afferrens fructus [...] ad sanitatem gentium. Et omne maledictum non erit amplius [...] et videbunt faciem eius [...]* Et nox ultra non erit [...] et regnabunt in saecula saeculorum»². Sotto le sue fronde allora – come all'inizio fu privilegio del primo uomo – i beati alla fine e oltre la fine godono, sovrani essi stessi, della luce di Dio.

Che quest'albero speciale abbia una funzione decisiva – anche e se non altro nel connettere le due fasi di felicità e benessere di cui l'uomo ha continua amara nostalgia e bramosa speranza nella sua storia (individuale e collettiva) –, è dunque evidente e immediato per la sua collocazione scritturale³. Quali però siano effettivamente i suoi poteri e la sua efficacia; come il riconoscerli nello *status innocentiae* consenta di immaginare almeno la condizione di cui il nostro corpo godrà nello *status glorioae*; e, soprattutto, l'eventualità che anche nello

1. *Genesi*, 2. 9.2. *Apoc.*, 22. 2-5.3. Cf. anche altri passi rilevanti, specie in *Proverbi*.

status culpae e nella condizione di *viatores* i suoi frutti – o qualcosa di assai simile – possano essere salutari in qualche modo (riproducendo almeno in parte il benessere di Adamo): questi temi e quesiti sono invece oggetto di riferimenti allegorici, di analisi dottrinali e di ricerche operative cui si dedicano – con ramificazioni e scopi diversi, certo, ma infine tutti ben infissi nella medesima salutare intenzione e radice – teologi e predicatori, filosofi e alchimisti (tutti spesso non ignari di medicina, o almeno di qualche suo rudimento), specialmente dalla fine del sec. XII e fino al sec. XV almeno.

La varia vegetazione scritturale – la vite, la gramigna, i diversi fichi, l'albero della vita, l'albero della conoscenza, l'albero della misericordia, il cedro del Libano, l'albero di Jesse, l'ulivo, il rovetto, la palma, rose del giardino e gigli dei campi – solo per citare alcuni casi, e tralasciando anche l'abbondanza di verzura in cui si svolge il *Cantico dei cantici*; le efflorescenze di questo mondo vegetale nella letteratura religioso-pastorale e teologico-allegorica⁴; l'intreccio di rami, di fiori, di radici e di frutti in un rigoglioso rinvio di significati compongono un lussureggiante insieme botanico – 'giardino', 'oasi', 'selva' – che è troppo fitto e intricato perché vi ci si possa inoltrare senza riguarda le speranze, le teorie e le proposte operative circa la possibilità di 'prolungare la vita in salute' che si legano al *lignum vitae*⁶: è un

4. Cf. M. Rainini, *Liber figurarum: la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, tesi di dottorato, Università di Padova, 2004-2005, e il suo contributo in questo volume; S. Silvino, *Le arboree negli scritti di Gioacchino da Fiore e l'esegesi visuale nella teologia del XII secolo*, tesi di laurea, Università dell'Aquila, 1996-1997.

5. Generali, divulgativi ma utili per un primo orientamento sono C. Hirsch, *L'albero*, tr. it. Roma 1988; K. Krauss, *Il Paradiso*, tr. it. Roma 2005; J. Brosse, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della Croce*, tr. it. Milano, 1991 (specie cap. 9). Cf. anche C. G. Jung, *L'albero filosofico*, (specie parte II: *Contributi alla storia e all'interpretazione del simbolo dell'albero*), tr. it. Torino 2007 – orientato a un approccio simbolico e secondo prospettive di psicologia dinamica; non ho potuto vedere A. Wünsch, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, e E. O. James, *The Tree of Life*, London 1966. Cf. anche, in generale, *Ambiente vegetale nell'alto medioevo*, 2 voll., Spoleto, 1990, specie il contributo di C. Frugoni.

6. Cf. J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992; C. Crisciani, *Aspetti del dibattito sull'umido radicale nella cultura del tardo medioevo (secoli XIII-XV)*, in J. Perarnau (ed.), *Actes de la II Trobada Internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, Barcelona 2005, 333-80; e ancora il classico studio di G. J. Gruman, *A History of Ideas about Prolongation of Life: The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, *Transactions of American Philosophical Society*, 56.9 (1966), 1-97; si veda anche G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, London 1997, 15-86; H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, London 1969.

percorso che connette i progenitori e i Beati, il Paradiso dell'inizio e la Gloria finale, l'origine e gli ultimi tempi, nonché il primo ed il secondo Adamo; ma è anche un sentiero che – secondo alcuni – serpeggia, difficile ma invitante, anche qui e ora, sulla terra e per noi *viatores* nella storia (e specialmente in alcuni momenti del medioevo, dal XIII al XV secolo).

Adamo, lignum vitae e umido radicale

La vita di Adamo nel Paradiso è subito oggetto di interesse esegetico e dottrinale. Una tappa di analisi fondante, e a lungo influente nel dibattito teologico, è quella di Agostino nel commento al *Genesis* (e anche però sparsamente in altre opere)⁷. I problemi affrontati da Agostino concernono, tra l'altro, il modo e il tipo di 'immortalità' goduta da Adamo, e, in essa, il rapporto tra natura e grazia. Adamo, mortale per la sua natura animale, poté fruire di una sorta di immortalità (quella definita come *potest non mori*, e non della perfetta immortalità del *non potest mori*, propria solo dei beati). Anche se Agostino non si addentra nell'analisi propriamente scientifico-biologica delle funzioni naturali adamitiche, natura e grazie dunque si integrano nella vicenda fisiologica prelapsaria di Adamo: egli si disseta, si nutre, ed evacua come tutti noi, ma in un ambiente particolare, creato per lui dalla bontà divina. Fino al Peccato, egli può evitare anche ansie, angustie dell'animo, nonché scansare i malanni fisici e la consunzione e il degrado del corpo dovuta alla vecchiaia. Di questa naturalità – regolata dalle leggi appunto della natura, e scandita dalle naturali esigenze del corpo –, ma di una naturalità speciale, in qualche modo fuori dal tempo (poiché, almeno, è esente da decadenza), è responsabile il salutare frutto del *lignum vitae*. Agostino, certamente, lo proietta nell'esgesi allegorica che vede in esso la vite e la vita, cioè il legno della Croce che ha come suo frutto salutare e salvifico il Cristo morente⁸;

7. Tengo presenti *De Genesis ad litteram* e *De civitate Dei*.

8. È in questa direzione che si muoveranno esplicitamente san Bonaventura (*Lignum vitae*, in *Opera Omnia*, VIII, Quaracchi 1898, 68-86) e Ubertino da Casale (*Arbor vitae crucifixe Iesu*, ripr. an. dell'edizione Venezia, 1485, introd. di C. T. Davis, Torino 1961); cf. M. Thomas, *Der Gedanke des 'Lebensbaumes' (Lignum vitae) in der Generation nach Bonaventura*, *Franziskanische Forschungen*, 28 (1976), 157-69; e anche L. Potestà, *«Il simbolo dell'albero»*, in Id., *Storia ed esatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1980, 252-61.

ma l'allegoria poggia sulla lettera, e dunque per lui si tratta anche di un albero, di un frutto concreto, corporeo, dotato però di uno speciale potere, benchè indefinito: esso è dovuto ad una 'nonnulla inspiratio salubritatis occulta' che Dio vi infonde. È un frutto come gli altri, dunque, ma, proprio in questa sua reale consistenza vegetale (e non solo per l'interpretazione spirituale), è anche strumento e dono di Dio? Natura e grazia, natura e miracolo sono quindi comprensivi – per Agostino – sia nella struttura di Adamo, sia nel frutto che egli mangia e lo preserva, sia infine nello stato ossimorico di 'vita immortale' di cui il primo gode anche in virtù degli effetti eccezionali del secondo.

La tensione e l'ambivalenza tra natura e soprannatura, introdotta dalla disamina di Agostino, si riscontra poi nelle successive riflessioni su questo tema: ad esempio, per quanto riguarda il frutto del *lignum vitae*, la *Glossa* afferma che esso contrastava i segni e sintomi della vecchiaia *naturaliter*; ma – nello spiegare la proibizione finale comminata da Dio ad Adamo di mangiarne più oltre – attribuisce di fatto all'*actio Dei* l'immortalità relativa di cui Adamo aveva fin lì goduto. Occorrerà dunque chiarire – se ne accorge acutamente Roberto Grossatesta – lo speciale valore semantico di quel 'naturaliter'⁹. Egli mette in fila le le osservazioni dei precedenti *expositores*; riprende la dizione agostiniana di una *inspiratio salubritatis occulta* che definisce il potere salutare del frutto; nota la contraddizione tra effetti miracolosi e il possesso di questa *vim* per natura. E allora quel *naturaliter* della *Glossa* va così inteso: il potere dell'albero non è naturale, esso infatti non è una pianta come le altre, né presenta i caratteri usuali che le identif-

9. Per questo Agostino lo definisce anche un *sacramentum* («Erat ergo ei in lignis ceteris alimentum, in illo autem sacramentum, quid significans nisi sapientiam»: *De Genesi ad litteram*, VIII, 4); così – più articolatamente – farà poi Bonaventura nel suo commento alle *Sentenze*. Non d'accordo con questa definizione è Pietro di Giovanni Olivi (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, vol. II, Qq. 49-71, 228-29). Egli rileva bensì tre funzioni del frutto del *lignum vitae* (cfr. più oltre, nota 29), secondo cui avrebbe potuto «vivare ad perpetuam vitam». Primo, quia erat perfecte assimilabile quantum natura exgebat, et ita proportionaliter virtuti convertendi quod in nullo eam laedebat. Secundo, quia habebat in se virtutem conformativam seu perfecte adiutivam; e infine perché costituiva una tangibile testimonianza dell'intervento divino; ma «non autem deberet illud [...] dici proprie sacramentum», che ha efficacia solo «ex fide vel intentione assumentis vel dantis vel utriusque, haec autem ibi non essent». E' evidente qui sia il maggior dettaglio e uso di conoscenze naturalistiche, sia una più definita concezione sacramentale.

10. Roberto Grossatesta, *Hexameron*, ed. R. Dales, S. Gieben, Oxford 1990, 308-9. Per l'ulteriore sviluppo del dibattito prima del Lombardo cfr. J. Ziegler, «Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise», in P. Biller, J. Ziegler (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York 2001, 201-42, specie 207-10.

cano; ma tale potere inerisce alla struttura del *lignum vitae* in modo inscindibile, cioè (in questo senso) 'naturaliter'.

Teologi e medici

Dalla metà del sec. XII, e specialmente nel sec. XIII, il dibattito su questi temi si arricchisce, articolandosi, e contemporaneamente si sistematizza nelle *Sentenze* di Pier Lombardo¹¹: di qui in poi, la maggior parte delle discussioni sulla vita di Adamo nell'Eden e sul *lignum vitae* avvengono nel corso del commento alla *Distinctio XIX* del libro secondo delle *Sentenze*, e, a grosse linee, presentano due caratteristiche. Innanzitutto si consolida in formula la ambivalenza agostiniana: Adamo, come uomo e animale, è *naturaliter* portato al *posse mori*; il *posse non mori* gli è concesso «ex ligno vitae, scilicet ex dono gratiae». Con ciò però la naturalità del corpo di Adamo anche nel Paradiso è definita, e, per alcuni, anche una certa disponibilità del suo organismo all'immortalità sarebbe legata alla sua natura, benchè sostenuta dal *lignum vitae*. In secondo luogo: gli aspetti fisiologici della vita di Adamo nell'Eden ricevono molta più attenzione e, soprattutto, vengono progressivamente approfonditi con l'uso di concetti e categorie mediche – naturalistiche che, contemporaneamente, affluiscono in Occidente con la traduzione di testi medici importanti della tradizione classica e araba, e si accorpano in una disciplina che si va affermando come dottrinarmente consistente, testualmente definita ed autorevole, cioè nella medicina 'scolastica'. Sempre più di frequente, dunque, nel dibattito teologico sulla condizione di Adamo – dibattito che adesso è anch'esso istituzionalmente collocato in un testo preciso e in un momento del curriculum degli studi teologici – entrano termini e concetti (come *equalitas*, *complexio*, umori, cause fisiologiche di morte) propri dei medici e *phisici*¹², essi pure ora formati secondo testi e percorsi didattici istituzionalmente consolidati.

11. Che afferma: «Solent queri plura de primo hominis statu»: egli ammette che non sono domande inutili, benchè «aliquando curiositate quaerantur» (Pietro Lombardo, *Sententiarum libri quattuor*, II., d. XIX). Molto sobrio (quasi tradizionale, rispetto alle prospettive che Alberto avanza in altri testi) e chiaro, con un'attenta discussione specifica delle posizioni di Agostino, è il commento di Alberto Magno alla *Distinctio XIX* (*Commentum in lib. 2. Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, ed. P. Jammy, XV, Lyon 1651, 180-87).

12. Sono introdotti per lo più da formule come «Ut dicunt medici»; «medici asserunt». ecc. Abbastanza raramente, e più tardi, si fa riferimento ad autori, tra cui,

Nel dipanarsi di un dibattito che – proprio in virtù della sua collocazione regolamentata, ormai istituzionale – apparentemente si presenta quasi statico, avvengono invece importanti accentuazioni di temi, slittamenti di significati, approfondimenti ardui circa la *complexio* più o meno equilibrata di Adamo, sulle modalità e tipi di morte che avrebbero potuto toccarlo, sulla spiegazione naturale dell'efficacia del frutto salutare. Si verifica – nel sec. XIII (e fino a Tommaso¹³) – una progressiva erosione degli aspetti soprannaturali dell'organismo di Adamo a favore di un ampliamento dell'analisi della sua fisiologia, delle sue vicende corporee e del suo ambiente condotta con approcci di tipo naturalistico e sostenuta anche, spesso, da rinvii pertinenti ad *autores* medici e filosofi¹⁴: senza però che venga mai del tutto meno il riconoscimento di una qualche forma di intervento divino nella vita nell'Eden¹⁵. Resta aperto il problema di cosa sarebbe accaduto ad

anche ad un primo sguardo, premezzia Avicenna: cf. al riguardo J. Ziegler, «*Ut dicuntur medici: Medical Knowledge and Theological Debates in the Second Half of the Thirteenth Century*», *Bulletin of the History of Medicine*, 73 (1999), 268-37; id., «*Medicine and Immortality*»; P. Biller, A. J. Minnis (eds.), *Medieval Theology and Natural Body*, York 1997; M. Jordan, «*The Disappearance of Galen in Thirteenth-Century Philosophy and Theology*», in A. Zimmermann, A. Speer (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin, New York 1991, 703-17; id., «*Medicine and Natural Philosophy in Aquinas*», in A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuer Forschungen*, Berlin, New York 1988, 36-46; N. Siraisi, *The Medical Learning of Albertus Magnus*, in J. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto 1980, 11-36.

13. Questa fase del dibattito teologico è particolarmente complessa e qui non riassumibile; anche a causa dell'autonomia scientifico-disciplinare conseguita dai vari ambiti di ricerca, Tommaso (che a legittimare questa autonomia contribuisce fortemente) non ha più interesse a usare – in un discorso centrato sulla formalità organizzatrice e motrice dell'anima come principio individuante – concetti specificamente medici. Sulla discriminante posizione di Tommaso cf. F. Santi, *Il piacere e le forme. Intorno ad alcuni racconti sulla permanenza eterna del corpo umano (secoli XIII-XIV)*, Tesi di Dottorato (II ciclo), Università di Firenze, 1990; P. L. Reynolds, *Food and the Body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leiden 1999, specie capp. 13 e 14; G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Health and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, 1995; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I*, 75-89, Cambridge, New York 2002; e, con particolare chiarezza, G. Fioravanti, «*Individuo ed identità: alcuni aspetti del pensiero tardo-medievale*», in G. M. Cazzaniga, Y. C. Zarka (eds.), *L'individuo nel pensiero moderno*, Pisa 1995, 59-68.

14. Non tanto e solo Aristotele (*De generatione* soprattutto): anche Isaac, *Dietae Avicenna, Canon*, e prima ancora Ali Abbas, *Panegyri*.

15. Cfr. Ziegler, «*Medicine and Immortality*», *passim*; Reynolds, *Food and Body*, la posizione più naturalistica, che riduce al minimo la soprannaturalità, è quella di Guglielmo di Auvergne, in *De Universo*, I, i, 59; cfr. Ziegler, *ibid.*, 215, e R. J. Teske, «*William of Auvergne on the Various States of our Nature*», *Traditio*, 58 (2003), 201-18; sarà da indagare meglio il motivo di questa prospettiva relativamente anomala, che introduce addirittura anche la morte nell'Eden.

un Adamo così 'naturale' qualora non avesse peccato; e la soluzione più frequente è quella di prevedere per lui non tanto, certo, l'assurdo esito di un'immortalità naturale (contestata nettamente anche dai medici, appunto), quanto un estremamente protratto prolungamento della vita (*pro tempore prolixissimo*), finché non sarebbe stato traslato nel Paradiso spirituale. Sono per noi particolarmente significativi i nuovi caratteri che acquisisce il frutto del *lignum vitae* in questo nuovo contesto di analisi.

Forse per primo Alessandro di Hales¹⁶ precisa gli effetti nutritivi dei diversi alberi a disposizione di Adamo e adatti ai suoi fluidi vitali e processi digestivi, che ora sono meglio conosciuti. È noto infatti ora – anche ai teologi – che la vita naturale si fonda sul rapporto tra calore vitale e umido/umido radicale, rapporto che inevitabilmente si avvia verso la *consumptio* definitiva di quest'ultimo: la morte (questa anzi è la prima e decisiva causa di morte naturale) avviene quando il calore vitale ha consumato tutta la dotazione di umido radicale di cui si 'nutre'. Vero è che, nel corso della crescita e dell'intera vita, l'organismo si sostenta col cibo: ma, anche a non tener conto delle varie posizioni emerse nel vivace dibattito¹⁷ in corso tra i medici e filosofi (e non privo di interesse anche per i teologi) circa i rapporti possibili tra umido nutritivo, fornito dal cibo, e umido radicale, presente nello sperma del generante e primo nucleo vitale del nuovo organismo, resta che – anche per i medici, e per tutti i medici – mai è possibile che l'umido nutritivo resti, a costanza, necessaria *deperditio* mente, né per quantità né per qualità, la costante, necessaria *deperditio*

16. Ho tenuto presente vari testi di Alessandro; è comunque infatti alla sua scuola che probabilmente si usa per la prima volta il termine tecnico 'umido radicale' in un discorso teologico. La *Summa Halensis (Summa fratris Alexandri o Summa theologica*, 5 voll., Quaracchi, 1924-1948) è un testo composito, e la parte qui usata (*De coniuncto humano*) è un'aggiunta, scritta intorno agli anni '50/'60, e sotto l'influenza del *Commento alle Sentenze* di Bonaventura. Dell'immortalità edenica si tratta anche, sempre nella *Summa Halensis*, nel *De peccato hominis* (I, II, ii, t. III, 218), forse attribuibile a Giovanni de la Rochelle. Cfr. anche Alessandro di Hales, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, Quaracchi 1960, III, 1293-1301.

17. Su questo dibattito cf. M. McVaugh, «*The humidum radicale in Thirteenth-century Medicine*», *Traditio*, 30 (1974), 259-83; L. Demaitre, «*The Medical Notion of 'Withering' from Galen to the Fourteenth Century: the Treatise On Marasmus by Bernard of Gordon*», *Traditio*, 47 (1992), 257-307 (con edizione del testo); Crisciani, «*Aspetti del dibattito*»; Ead., «*Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secoli XIII-XIV)*», in C. Crisciani, L. Repici, P. B. Rossi, (eds.), *Vita longa? Durata della vita, vecchiaia e prolungato vite nella tradizione aristotelica e medica tra Antichità e Rinascimento* (in corso di pubblicazione in *Micrologus Library*); G. Ferrari, «*Il trattato De humidum radicale di Arnaldo da Villanova, in Aetes de la II Trobada*, 281-331.

dell'umido che caratterizza il funzionamento vitale e porta infine alla morte. Anche Adamo – secondo il più naturalistico approccio con cui ora si guarda al suo corpo – è vincolato a queste regole di funzionamento. E pertanto – precisa Alessandro di Hales – «[...] duplex est consumptio humidis, scilicet radicalis et nutrimentalis. Consumptio humidis radicalis impediatur propter esum ligni vite, quod ideo lignum vitae dicebatur, quia per illud vegetabatur illud humidum in quo radicatur vita; consumptio vero humidis nutrimentalis impediatur per esum aliorum lignorum paradisi [...]»¹⁸. L'efficacia speciale del lignum vitae – frutto più nobile degli altri e ancora, in fondo, miracoloso – è dunque destinata più propriamente a sostenere il nucleo vitale più intimo ed essenziale di Adamo, garantendone così la durata (se non l'immortalità), mentre gli altri ligna, più prosaicamente, provvedono al sostentamento quotidiano (continuamente consumato e transeunte: *fluens*) di Adamo. E da qui in poi i due concetti – umido radicale e lignum vitae – sono costantemente e topicamente uniti in questa forma nei commenti alle *Sententiae*¹⁹. Si può anche notare, inoltre, come, almeno in una prima fase di utilizzo del concetto di 'umido' in teologia, quello radicale e quello nutrimentale siano ontologicamente distinti (almeno nel caso di Adamo): l'uno non restaura l'altro, nemmeno parzialmente, e non si prevede nessun tipo di supporto e neppure di mescolanza tra i due. In ciò, la linea teologica non pare attenta, in un primo momento, alle acquisizioni mediche più recenti. Lo sarà, invece, nella prospettiva di Nicola di Occam, francescano di Oxford²⁰, eccezionale per la sua competenza e aderenza alla linea dei medici; nonché di Iacopo da Viterbo, meno tecnicamente competente, ma certo molto informato: i medici infatti prevedono tra

18. Alessandro di Hales, *Summa Halensis*, II, 689.

19. Dai dati delle sue analisi, Joseph Ziegler («Medicine and Immortality», 236-37) avanza con cautela (la sequenza dei commenti alle *Sententiae* va infatti meglio approfondita) l'ipotesi che a tale connessione, e comunque agli scambi tra medicina e teologia, siano particolarmente interessati i teologi (per lo più francescani) di area inglese. Al riguardo merita di essere riportata anche la posizione di John Pecham (simile a quella di Alessandro di Hales), secondo cui alla corruzione degli umidi nell'Eden si provvedeva «duplici via. Primo per esum lignorum communium paradisi, quod restaurabatur deperditio humoris, sicut in nobis fit restauratio per cibos. Sed per lignum vitae fiebat restauratio ipsius humidis radicalis et calor ipse vitalis fovebatur [...]» (*Quodlibeta quatuor*, ed. G. J. Etzkorn, Grottaferrata 1989, 38-39).

20. La sua singolare posizione è esaminata in dettaglio in Ziegler, «*Ut dicuntur medici*»; Nicola muore circa nel 1320, dopo aver studiato anche a Parigi intorno agli anni '70 e aver insegnato teologia a Oxford; il suo commento alle *Sententiae* risale ai 1280 circa: cf. Nicholas of Ockham, *Quaestiones disputatae de translatione humanae naturae a primo parente*, ed. C. Saco Alarcon, Roma, Quaracchi 1993.

i due umidi comunque dei rapporti, che sono più o meno complessi e risultano variamente soddisfacenti sotto il profilo dottrinale. Piuttosto, appare viva e insisitita la cura di alcuni teologi per individuare un componente originario, stabile e perciò identificativo della corporeità del singolo individuo, capace così di garantirne l'identità anche nel giorno della resurrezione della carne. E infatti le analisi svolte su *Sententiae*, libro II, d. 19 meglio si chiariscono nei loro intenti e negli interessi profondi che le animano se vengono confrontate con quelle che si sviluppano sul IV libro, dove sono affrontati i problemi posti dalla promessa di resurrezione del corpo di ciascuno, annunciata esplicitamente da Cristo e attuata col suo esemplare trionfo sulla morte²¹.

Dunque la discussione e l'uso promossi dai teologi del concetto di umido radicale, e sviluppati contemporaneamente in un altro, ma contiguo, dibattito (quello sulla *veritas humanae naturae*)²², fanno dell'umido radicale il componente materiale originario, e perciò identificativo, della corporeità di ogni individuo, quello che lo caratterizza nella sua identità e singolarità in quanto è immesso in lui dal concepimento: è ad esso che fin dall'inizio si unisce l'anima, ed è costitutivo di quel nucleo corporeo materiale destinato alla Resurrezione, appunto individuale, di ciascuno²³.

21. Lo definisce *exemplum* Iacopo da Varazze, richiamando passi di Paolo e Gregorio: infatti «Raro enim inveniretur qui resurrectionem futuram speraret, nisi eam in exemplo precessisse videret [...]» (Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. G. P. Maggioni, Firenze 1998, I, *De passione Domini*, 360).

22. Cfr. W. H. Principe, «The 'Truth of Human Nature' According to Thomas Aquinas: Theology and Science in Interaction», in R. J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James Weisheitl O.P.*, Toronto 1991, 161-77; Id., «De veritate humanae naturae» Theology in Conversation with Biology, Medicine, and Philosophy of Nature», in R. Yorinoja et al. (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, III, 486-94; inoltre, ancora, gli studi di Reynolds e Pasnau.

23. Tra i molti teologi che affrontano questo tema, si veda la posizione di Egidio Romano (cf. K. Nolan, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome*, con ed. di questioni, Roma 1967, 109) che riporta, pur criticandola, la seguente troppo drastica opinio sostenuta da alcuni: «Nam si nihil est fixum et stans in corpore hominis, sed totum fluit et refluat, non videtur quod salvare possumus quo remaneat individuum idem numerus; cf. anche, per l'impostazione e sulla difficoltà del problema, 107: «Itaque, cum in hac materia tanta sit loquendi varietas, fit difficultas quid sit tenendum in questo: ut utrum resurgat in homine solum quod est radicale, vel quod est secundum veritatem, vel quod est secundum speciem» (dove sono così accennate le curvature teologiche e filosofico-naturalistiche aristoteliche della questione).

diverse opinioni sull'umido radicale elenca con cura (compresa quella che prevede una parziale restaurabilità dell'umido radicale tramite quello nutrimetale), senza prendere posizione, giacché il suo interesse è concentrato di più sullo *spiritus* — come apertamente dichiara. La sua positiva valutazione del valore delle conoscenze mediche lo induce a supporre che anche nel felice stato edenico uno sviluppo della medicina sarebbe stato necessario. Sia perché fosse piena la *perfectio* dell'intelletto di Adamo; sia perché egli conoscesse la struttura naturale — e la fragilità — del suo organismo, cosicché gli risultasse ben chiaro che solo per un dono soprannaturale ricevuto godeva di immortalità e salute perfetta; sia infine per motivi propriamente dietetici, per essere in grado di scegliere nel Giardino i nutrimenti più utili. Medicine vere e proprie non sarebbero state necessarie ad Adamo, vista l'assenza di malattie; ma «Una enim erat medicina homini a Deo concessa, scilicet lignum vitae, cuius ligni sumptio virtutem naturae in suo vigore servabat»: e anche in questo caso le opportune indagini e conoscenze mediche avrebbero consentito di «hanc ipsam proprietatem ligni vitae cognoscere»²⁶. Wyclif — esponendole ormai in termini quasi ovvi, consueti, che non richiedono spiegazioni dettagliate — dedica varie osservazioni al *lignum vitae* nel trattato sullo stato di innocenza²⁷, dove un notevole spazio è destinato all'analisi della *complexio* di Adamo; alla sua reazione rispetto alle *res non naturales* (quelle condizioni, cioè, elencate nei *regimina* della medicina pratica come indispensabili alla sopravvivenza e salute²⁸); alla natura dei misti animati; alla *proporcio armonica* che è condizione di *immortalitas*; alle indicazioni, in genere, dei medici. Wyclif enumera tre tipi di alberi-frutti paradisiaci: uno serviva *ad esum*, il secondo *ad immortalitatis firmamentum*, il terzo *ad obediencie commodum* (e cioè erano preposti alla vita, alla durata, alle scelte del primo uomo)²⁹. L'umido radicale non è evocato nei suoi dettagli fisiologici, anzi non vien neppure menzionato da Wyclif; ma si precisa che, a quanto

26. *Ibid.*, 65.

27. Cf. John Wyclif, *Tractatus de statu innocentiae*, edd. J. Loserth, F. D. Matthew, London 1922 (ripr. an. New York, London, Frankfurt 1966), specie 488-95; cf. L. Campi, «*Iusti sunt omnia*. Note a margine del *De statu innocentie* di John Wyclif», *Dianoia* (di prossima pubblicazione).

28. Si tratta di aria (clima), cibo, bevanda, evacuazione/replezione, esercizio fisico (tra cui i bagni), passioni dell'anima. Sono essenziali perché l'organismo viva, ma non dipendono, come la *complexio* fisica, dalla struttura dell'organismo, sono i dati necessari ma sono fruibili secondo la scelta dello stile di vita di ciascuno.

29. Le tre funzioni degli alberi compaiono già nel commento alla *Sententiae* di Bonaventura: cf. anche Reynolds, *Food and the Body*, specie 331-34.

Tra grazia, fisiologia e artificio

Benché le linee di sviluppo di questa problematica siano più complesse di quanto qui sia appropriato approfondire, si viene determinando così un circuito esplicativo che — sulla base del concetto scientifico — medico di umido radicale e di quello scritturale teologico di *lignum vitae* — connette la identificabilità originaria di ciascuno con la temporanea immortalità fisica di Adamo e con la definitiva Resurrezione corporea dei beati; si lega strettamente il vigore vitale di questo fluido — organico, sì, ma 'che non si vede' (se non per i suoi effetti, quando si consuma del tutto) — alla funzione nutritiva — e farmacologica, ora lo si potrebbe dire — del *lignum vitae*. Infine e infatti: la *inspirationis salubritatis occulta* propria del *lignum vitae*, di cui aveva parlato Agostino, non solo non è più occulta, ma anzi si struttura in varie funzioni salutariferi: innanzitutto sostenere — meglio, restaurare continuamente — l'umido radicale di Adamo; e più specificamente e articolatamente, in seguito (sulla base di più puntuali nozioni mediche): eliminare impurità nel processo digestivo; rinvigorire la facoltà digestiva stessa con la sua *virtus nutritiva* (il frutto del *lignum* possiede una speciale *virtus digerendi et convertendi*); confortare il calore naturale; garantire la debita *proporcio* degli elementi; evitare, nel complesso, debolezze e *consumptio*, l'invecchiamento e i suoi molti malanni.²⁴

Di questa evoluzione delle riflessioni sul *lignum vitae* sono testimonianza più tarda ma chiarificatrice le considerazioni dell'agostiniano Iacopo da Viterbo²⁵ e di John Wyclif, che si soffermano abbastanza analiticamente sulla situazione di Adamo. Il primo tratta insieme di umidi e di spiriti; conosce e distingue le dottrine dei medici, le cui

24. Cf. Ziegler, «Medicine and Immortality», 229 sgg. Così riassume Alberto Magno (op. cit., 185): tra le cause di immortalità di Adamo (che è dono di grazia), la terza è «lignum vitae, quod disponebat a parte materiae, removens a corpore causas senectutis, et indurationem membrorum et putrefactionem humorum [...] semper renovabat teneitudinem complexionis optimaer; è necessario però anche il cibo normale «aliorum lignorum, qui conservabat ne deperiret aliquid in materia corporis, vel humidis radicalis» (qui il nutrimento sembra contribuire al mantenimento, almeno parziale, dell'umido radicale); per altre linee della ampia disamina di Alberto cfr. Crisiani, «Aspetti del dibattito», specie 350-54; J. Cadden, «Albertus Magnus' Universal Physiology: the Example of Nutrition», in Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, 322-39 e Reynolds, *Food and the Body*, specie capp. 8-11.

25. Cf. Jacobi de Viterbo O.E.S.A. *Disputatio quarta de quolibet*, ed. E. Ypma, Würzburg, 1973, specie 50-69.

logia dell'organismo, tanto è vero che si può restaurare con qualcosa di totalmente esterno ed estraneo ad esso e ai cibi usuali.

D'altra parte, e per quanto riguarda il *lignum vitae*, non può sfuggire che quest'ultimo – pur sempre *donum dei*, pur sempre scaturito dal *beneficio creatoris* – ha acquisito caratteri determinati stabili e specifici, regolari, funzioni 'terapeutiche' (quelle che ho appena elencato), e in ogni caso una certa 'naturalità'. Insomma, l'unione stretta e funzionale tra umido radicale e il frutto del *lignum vitae* – per il luogo testuale e per il luogo della vicenda dell'umanità in cui si realizza – conferisce al primo anche un alone di eccezionalità, che lo rende forse un po' meno automatico, meno 'naturalmente' fisiologico; insomma, all'opposto, nel secondo, aspetti di familiarità naturale e comune, in un certo senso, di 'accessibilità' (e fattibilità tecnico-scientifica). Difatti – come Wyclif ha accennato – anche Adamo lo considerava e lo usava a mo' di farmaco, come un *electuarium*; e secondo Iacopo da Viterbo egli avrebbe tratto profitto dallo studiarne la natura e le proprietà coi criteri e i concetti della scienza medica.

Anche da questo reciproco scambio di valori derivano forse le non rare irruzioni dell'albero e dei suoi frutti – carichi come sono della nostalgia di ciò che abbiamo perso all'inizio e della speranza per ciò che ci aspetta alla fine dei tempi – anche nel nostro tempo e nel nostro percorso di *viatores*. Non solo irruzioni inerti – citazioni o ricordi – o allegorie che rinviano ad una salute spirituale, ma progetti, che a quella nostalgia e a quella speranza cercano di dare fatiche, concrete risposte.

Lignum vitae: storia e medicina

E infatti, non pare che le constatazioni dei teologi sul *lignum vitae* restino confinate nel rarefatto e tecnico contesto dei Commenti alle *Sentenze*: il *lignum vitae*, il ricordo del suo salutare rigoglio, e il proposito di cercare sulla nostra terra l'albero e il frutto salutariferi si ripresentano anche sia in 'storie' avvincenti, sia in più sciolte situazioni pastorali, retoricamente suggestive: in entrambi i casi – pur nelle differenze – si percepiscono una intenzione e una tonalità nettamente meno scolastiche.

Quanto alle 'storie', basta far riferimento alla diffusissima *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze; nel capitolo LXIV (*De inventione sancte crucis*)³³

33. *Legenda aurea*, ed. Maggioni, I, specie 461-67.

sostengono i sapienti, satis probabiliter il primo uomo usava parzialmente del *lignum vitae*, in valde modica quantitate e ad modum electuarii. Così i progenitori si sarebbero conservati e preservati «usque ad tempus translationis a defectu corporis et incommode senectutis»³⁰. Con la *medicina* di Iacopo da Viterbo e l'*electuarium* di Wyclif la peculiarità e la funzione salutariferi, restauratrice e propriamente terapeutica di questo frutto non potrebbero essere meglio sottolineate.

Questo sviluppo del dibattito teologico suscita numerosi quesiti³¹, e sotto vari punti di vista (ma soprattutto per quanto riguarda l'effettiva padronanza di questi concetti medici da parte di teologi, circa il tipo di uso che ne fanno e circa le fonti scientifiche cui attingono³²). Qui non li posso affrontare. Vanno messi in evidenza però – tra le conseguenze della discussione – almeno alcuni esiti importanti per proseguire questa mia ricognizione.

Innanzitutto: l'aver introdotto l'umido radicale in questo contesto, strettamente accoppiato al *lignum vitae*, sottrae il primo (almeno in parte) alla sua definizione e funzione puramente fisiologica per collocarlo in un itinerario scandito di salvezza: gli viene cioè così conferita una specie di 'storia', che nei trattati medici non ha (qui entra, se mai, in vari processi), e comunque ottiene una collocazione anche nella storia della salvezza. C'è stato infatti un luogo, se non un tempo, in cui l'umido radicale veniva pienamente restaurato, e non dal normale nutrimento; e allora malattie, vecchiaia e morte, pur possibili, erano allontanate; e ci sarà di nuovo una condizione in cui esso non si consumerà più, coincidendo pienamente con ciò che di più intimo e vero l'organismo individuale possiede. Non solo: averlo così 'isolato', fa sì che l'umido radicale diventi in sé una sorta di autonomo fluido, forse prodotto o comunque omogeneo al frutto dall'albero divino preposto a sostenerlo; ma, proprio perciò, non connesso necessariamente solo ai processi generativi e rigenerativi normali della fisio-

30. *De statu innocentie*, 494.

31. P. Biller, A. J. Minnis (eds.), *Medieval Theology and Natural Body*, York 1997, specie 4-5.

32. Oltre agli studi già citati sui rapporti-scambi tra teologi e medici, cf. L. Cova, «I principi della generazione umana: tradizione medica e filosofia aristotelica nelle discussioni teologiche del XIII secolo», *Esercizi filosofici*, (Trieste), 6 (2002), 45-58; Id., «Morte e immortalità nel composto umano nella teologia francescana del XIII secolo», in C. Casagrande, S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze 1999, 107-22; Id., «Prius animal quam homo. Aspetti dell'embriologia tommasiana», in C. Crisciani et al. (eds.), *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita*, Pisa 2004, 357-78.

il tortuoso e provvidenziale percorso dei legni della croce di snoda nei secoli — tra rinvii scritturali, testi patristici, vangeli apocrifi, resoconti di varie *historie* e cronache —, e si colloca certamente nel nostro tempo, ma prende le mosse e parte dal Paradiso terrestre: è alle sue porte, ora inesorabilmente serrate, che Seth, figlio di Adamo, si reca supplice, pregando di ottenere per il padre vecchio e infermo l'olio risanatore dell'albero della misericordia. L'inflessibile angelo guardiano Michele non lo permette; ma «in quadam vero hystoria Grecorum licet apocrypha» si legge che l'angelo colse un ramoscello «de ligno in quo peccavit Adam»³⁴ e «eidem tradidit dicens quod quando faceret fructum pater sanaretur»; e, ovviamente, questa previsione è vera, se intesa allegoricamente: alla morte di Cristo, e con la sua discesa agli Inferi, Adamo con altri verrà salvato. Ma il racconto non dà spazio a questi commenti e procede spedito. Al suo ritorno, Seth trova Adamo ormai morto, ma il rametto, piantato sul tumulo, attecchisce e diventa un albero mirabile, grande, frondoso e longevo, fino ai tempi di Salomone. Costui vorrebbe — data la sua bellezza e grandiosità — conservarlo al riparo, ma, stranamente, l'albero cambia continuamente dimensione e nessun luogo può contenerlo. Trasformato in assi, il *lignum* diventa un ponte, che la regina di Saba venera — vedendone in spirito la destinazione salvifica —, rifiutandosi di calpestarlo. Salomone, avvisato e preveggen- te, sotterrare il legno predestinato in una buca profondissima; nello stesso luogo sorgerà poi la piscina probatica, dalle note virtù purificanti e salutari: e non c'è dubbio che anche il legno lì sotto sepolto contribuisse alla *infirmorum curationem*. Il resto della vicenda è più noto: questo legno, con altri, servirà a costruire la croce di Cristo, poi finita di nuovo sottoterra per duecento anni o più; Elena, madre di Costantino, messasi alla sua ricerca, riconoscerà i legni della Passione tra i tre che le vengono presentati, perché solo questi hanno poteri taumaturgici: si dice infatti — riferisce Iacopo — che abbiano resuscitato un giovane il cui funerale passava di lì, o — miracolo meno eccessivo — abbiano portato salute immediata ad una donna atlocata, malata grave e ormai solo *semiviva*.

34. Si tratta dunque dell'albero della conoscenza del bene e del male; tuttavia si può rilevare come questo albero, pur mantenendo l'ambivalenza peccato/riscatto che caratterizza questo *lignum* per la costruzione della croce di Cristo, nel corso del racconto di Iacopo da Varazze si venga rivestendo (in una specie di crasi tra i due alberi, non rara) anche della 'generosità' e 'salubrità' proprie dell'albero della vita.

Non è il caso qui di analizzare i molti spunti mitici, gli archetipi, le assonanze scritturali, le varie corrispondenze di cui è intessuto questo meraviglioso itinerario: dal verdeggiare del virgulto sul cadavere, alla virga di Jesse e al suo germoglio e al ramo fiorito di Giuseppe; dalle permanenze del legno sottoterra (ma non per questo inerte) alle sue ricorrenti, rinnovate apparizioni; dalla sua funzione di ponte ai rapporti tra il primo e il secondo Adamo. Occorre sottolineare però con quanta insistenza questo albero/legno si associa qui a salute e guarigione, innanzitutto del corpo: di Adamo morente, degli *infirmi* della piscina, dei due miracolati finali. Se da Agostino fino a Bonaventura e a Ubertino da Casale³⁵ si snoda una linea di approccio allegorico che affianca e apparenta strettamente, fin nei dettagli, il *lignum vitae* dell'Eden alla croce del Golgota tramite la vite e i suoi tralci, tutti 'alberi' apportatori di salvezza, nella *Legenda* i vari piani — allegorico, narrativo, aneddotico, simbolico — si intrecciano, per illustrare, con l'apparente linearità della cronaca, il fatto che nella continuità della nostra storia lo stesso, il medesimo albero sia stato innanzitutto apportatore di salute per il corpo, reale e concreto supporto di benessere beato e di enorme danno materiali, di morte infamante di Uno e di salute/salvezza per tutti, e costituisca un effettivo ponte — appunto — tra l'Eden, la nostra terra e la nostra condizione misera e la gloria futura.

Per quanto riguarda la pastorale, e la predicazione in special modo, mi pare che un'indagine approfondita per ora manchi; potrebbe rivelarsi invece una fonte ricca di notizie e certamente molto utile, proprio anche per cogliere meglio i transiti e gli scambi tra dottrine teologiche e conoscenze mediche, che forse sono più appariscenti e risultano più coglibili proprio nel contesto di intersezione che è costituito dai testi e dai manuali per predicatori: qui varie competenze, forse superficiali ma numerose, devono infatti integrarsi nella perizia del predicatore e devono interagire ai fini della ricercata efficacia persuasiva. Quelli che seguono sono solo primi e parziali sondaggi.

Il domenicano Giovanni di S. Gimignano, ad esempio, precisa, in un sermone quaresimale, la natura differente degli umidi nell'organismo presenti anche nel Paradiso terrestre, e sottolinea in dettaglio quanto anche nel Paradiso il corpo umano fosse legato *legibus naturae*; accenna inoltre ai diversi frutti riparatori e riprende la metafora avicenniana della *lucerna* (che ricorre nel *Canone*, e poi nei testi medici

35. Vedi qui nota 8.

latini, variamente accettata o criticata, a proposito della natura dell'umido radicale)³⁶. Anche il francescano Servasanto da Faenza³⁷ cita medici come Galeno, Costantino, Avicenna (sulle fasi della digestione), e ha modo di richiamare il rapporto tra calore e umido radicale «in quo tota vita consistit»: l'accento ricorre nel capitolo 13° sul digiuno, che viene trattato sia nei suoi aspetti ed effetti fisici, sia come metafora di terapia spirituale. Ampilissimo spazio alla situazione di Adamo e ai suoi cibi viene dedicato nelle prediche in volgare sul *Genesi* dal domenicano Giordano da Pisa³⁸, dotato anche di una notevole cultura filosofico-aristotelica. Forte dunque del supporto della dottrina dei Santi, ma anche dei filosofi e dei *savii*, Giordano parla delle 'piante singolari' che si trovano in quel Giardino e non più, purtroppo, nei nostri giardini e orti: tra queste si staglia il *lignum vitae*. Più che a sostenere l'umido di Adamo, i suoi frutti mantengono sempre vivo nel primo uomo il calore naturale – principale supporto di vita secondo la dottrina aristotelica; ancora ad Aristotele risale l'esempio della mescolanza di vino con acqua che in queste prediche Giordano propone: nel caso di Adamo l'aggiunta (dell'umido nutrimentale al radicale) non comportava modificazione di natura, e la carne del primo uomo si rinnovava mantenendo la medesima qualità. Di qui il fatto che in quel Giardino [...] sempre sarebbe stato l'omo giovane e non sarebbe mai invecchiato; lì, inoltre l'«omo sarebbe stato ben ordinato e senza difetto», come sarà nella Resurrezione; e anche anziani sarebbero diventati lì gli uomini, se non avessero peccato, ma pur sempre «giovani per aspetto» benché «vecchi di tempo». Attualmente, in quel luogo di delizie «non sono se non due profeti, Enoch e Elya [...] e questi vivono giovani del legno della vita e degli altri». Giordano non ritiene che si possa ora recuperare quel frutto mirabile; suggerisce piuttosto che l'uomo debba crearsi qui un giardino spirituale, allegoricamente simile al Primo, i cui frutti possano rafforzare la sua anima e aiutarlo nel percorso di salvezza; e a ciò è destinata

36. Cf. Giovanni da San Gimignano, *Convivium quadagesimale*, Colonia, 1612, 131; cf. anche Ziegler, «*Ut dicuntur*», 233-34.

37. Nel manuale pastorale sulla confessione *Antidotarius animae* (= *Summa de poenitentia*, Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr. G VI 773); cf. C. Casagrande, «Predicare la penitenza». La *Summa de poenitentia* di Servasanto da Faenza», in AA. VV., *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Spoleto 1996, 61-101 (con l'ed. della *Tabula*); Ziegler, «*Medicine and Religion*», 165-67.

38. Cf. Giordano da Pisa, *Prediche sul secondo capitolo del Genesi*, ed. S. Grattarola, Roma 1999, specie 64-67, 127-28; 130-36.

appunto la sua predicazione. Infine, si può citare un sermone universitario del sec. XV, in cui si sostiene – in una direzione completamente allegorica – che la scienza teologica, col 'calore' della contemplazione delle realtà soprannaturali e l'«umido radicale» dell'erudizione delle cose morali, rinvigorisce pienamente la *vitam spirituales animae*³⁹.

Ma altri predicatori alludono a più concrete evenienze e possibilità. Fra Ducento e Trecento, ad esempio, il predicatore domenicano Aldobrandino della Toscana († 1314), nel suo prontuario di sermoni *Scala fidei*, parla del cibo dei beati e di un cibo simile, però meno perfetto, forse presente ancora sulla terra, quasi un *lignum vitae* che consentirebbe di vivere più di cent'anni⁴⁰. Si afferma il contrario – ma è ugualmente una testimonianza di diffusione della credenza – nella posizione più tarda del predicatore Gerolamo di Giovanni nel suo sermone *Rotimata*⁴¹: Giovanni rileva che, se davvero tale 'rimedio' ancora esistesse, e se ci fosse qualche medico che lo conoscesse, già i potenti della terra l'avrebbero confiscato solo per loro esclusivo vantaggio e beneficio: «Sed oppositum – egli nota sarcastico e realista – videmus quod omnes morimus». Che non si possa trovare così facilmente qui in terra un *lignum vitae* (e che, se mai, si debba rimpiazzarlo con altri metodi e ritrovati) è opinione anche del francescano Spirituale Giovanni di Rupeccisa (teologo, profeta, alchimista catalano della seconda metà del sec. XIV): proprio infatti mentre propone – con la distillazione della quinta essenza – un farmaco mirabile e artificiale capace anche di prolungare la vita, egli rileva su basi scritturali (*Genesi*, 3) che: «Statutum est hominibus semel mori [...] Phantasticum ergo esset dicere, ut Deus daret Adae extra paradysum aliquam rem per quam posset vivere in aeternum, ex quo ipsum eiecit, ne captens de fructu ligni vitae viveret

39. Cf. S. Wenzel, «Academic Sermons at Oxford in the Early Fifteenth Century», *Speculum*, 70 (1995), specie il sermone W-22 (edito a 321-29, tutto elaborato su allegorie vegetali e sul *lignum vitae*, il cui versetto costituisce il *thema* del sermone), 325: «Cum igitur scientia nostra theologica contemplatione supernaturalium quasi calidum naturale caritatem accendat, et eruditione moralium quasi humidum radicale intentionem rectificet, ac si utrumque vigorando spirituales vitam animae perpetuet et conserveat; l'arbor della sacra teologia, inoltre (327) «medicinali fructus ipsius efficacia omnis anime infirmitatis tollitur» (segue un elenco di mali spirituali o vizi, analogo alle malattie risolte dalle varie medicine alchemiche (Febbra, paralisi, idropisia ecc., intese come malattie 'spirituali').

40. Cf. F. Santi, «Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi», *Micrologus*, 1 (1993), 273-300 (si fa riferimento al ms. Firenze, Biblioteca Nazionale, C. 6.1701).

41. *Ibid.*, con riferimento al ms. Firenze, Biblioteca Nazionale, G. 1.400, f. 138ra-va.

in aeternum»⁴². Comunque, però, la fiducia di ritrovare in qualche modo questo frutto-albero eccezionale, cauta ma perdurante, è diffusa, è antica, ed è ricca di fin troppi simboli: «Contro il morso del serpente, se l'uomo saprà procurarsi e mangerà una scorza che cresce in Paradiso, nessun veleno potrà danneggiarlo. Aggiunge chi ha scritto questo libro che la scorza la si è trovata di rado»⁴³.

Quanto ai medici, o agli studiosi di cose naturali (che non siano, come ad esempio Alberto Magno o Ruggero Bacone, anche teologi). Non mi risulta che nessuno – nonostante le convinzioni di Iacopo da Viterbo sull'utilità di studiarne la struttura e le proprietà – si addentri in analisi specialistiche e specifiche sul *lignum vitae*: questo è tra gli oggetti di una diversa disciplina; è poi un oggetto per definizione non naturale, legato alla Storia sacra e alla grazia: perché i medici dovrebbero occuparsene, infatti? E tuttavia si può discernere qualche traccia di interesse e di raccordo, anche a partire dai loro testi. Per esempio: Ali ibn Ridwan conclude il suo diffuso e usatissimo commento alla *Téchne* di Galeno in modo niente affatto didattico ma narrativo, prospettando che «[...] possibile est ut sint medicinae quae prohibeant a velocitate ad senectutem, scilicet a frigore membrorum et siccitate eorum et perlongetur per illum vita hominis quando regimen eius fit bonum, sicut dicitur quod homines vixerunt centenis annis. Et unum quod invenitur in illo est medicina in da que nominatur trifera, ipsa namque facit bonam digestionem et bonum calorem et conservat inventum spacio longo [...] quando cum usu eius bonum est reliquum regimen»⁴⁴. Ali non nega che tale rimedio si possa scoprire in

futuro, anche se, a suo avviso, come è del resto opinione di tutti i medici, «non est possibile omnino invenire medicinam prohibentem a morte ullo modo et conservantem vitam semper». È davvero una fatale (o provvidenziale) vicenda quella che fa sì che di queste medicine, tra cui i mirabili frutti della trifera, «cognitio non pervenit ad grecos, nec ad aliquem eorum qui venerunt post eos usque hodie»⁴⁵. I medici e naturalisti commentatori raramente si soffermano su questo suo passaggio. Lo segnalano però Bernardo di Angrarra, professore a Montpellier; Pietro d'Abano, che infatti lo cita e nomina la trifera in relazione ai problemi della restaurazione dell'umido radicale nel *Conciliator*; Bernard de Gordon vi accenna nel *De marasmode*, opuscolo sullo stesso tema; Ruggero Bacone nell'*Opus Maius* rinvia – sempre in relazione a farmaci di lunga vita – ad *Hali supra Tegni circa finem*; Jacques Despars, e forse anche altri, lo ricordano. Così come sarebbe da considerare la presenza della trifera e dei suoi effetti nella produzione botanica e farmacologica – ricettistica salernitana: Gilles de Corbeil e, prima, Matteo Plateario vi fanno riferimento; per ora una ricognizione puntuale sulla trifera non è stata fatta⁴⁶.

La trifera⁴⁷ – cioè 'che dà frutti tre volte l'anno' – sarebbe dunque un albero, e per di più mirabile? Così sembrerebbe, o almeno è un vegetale, se si nota che nell'elenco delle medicine occulte stilato dallo ps.-Bacone⁴⁸ la «Septima est medicina sive res cuius minera est planta rumque». Sed cum talis verbis obscuris, quod modernis temporibus non invenitur in mundo nisi tres, qui cum firma constancia possunt credere, ut de ipsa expresse voluerit loqui».

45. È questo un destino di semi-oblio che offusca anche i rimedi prologgettati elencati nel *De retardatione* dello ps.-Bacone (cf. n. 43), la cui «cognitio proprietatis non pervenit ad grecos nec ad nos, sed ad Ethioptes tantum [...]» (2, 3, 41, 64).

46. Cf. Bernardo de Angrarra, *Questiones*, Erfurt, ms. Ea F. 290, 40rab; *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, Venezia 1565 (ripr. an. Padova 1985), 167vF; Bernard de Gordon, *De marasmode*, Ruggero Bacone, *Opus Maius*, ed. J.H. Bridges, ripr. an. Frankfurt 1964, 207; M. Auscàche, *Un Liber iste, des Liber iste? Un Platearius, des Platearius? Etat des lieux d'un projet d'édition*, in D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani (eds.), *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi*, Firenze 2007, 1-30.

47. La trifera nella farmacologia è di solito un composto da più semplici. Tuttavia, nei casi che ho citato pare intesa come un vegetale fruttifero. Migliori informazioni si avranno dalla ricostruzione della farmacologia e dei ricettari salernitani in cui è impegnata Iolanda Ventura, che molto calorosamente ringrazio per le informazioni e i materiali inediti che mi ha fornito; cf. anche il suo contributo qui e il suo intervento in *Vita longa* (cf. qui, nota 59).

48. Ps.-Bacone, *De retardatione accidentium senectutis*, ed. Little, Whittington, (15). Nello spurio testo farmacologico *De secretis naturae ad Montem*, Galeno' afferma di aver egli stesso propinata la trifera (cf. al riguardo L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1964 (6a ed.), II, cap. 64).

42. Cf. *Liber de consideratione quintae essentiae*, a cura di Guglielmo Gratarolo, Basilea 1561, 16.

43. Cf. T. O. Cockayne (ed.), *Leechdoms. Worthunning and Starcraft of Early England*, in 'Rolls Series', London, 1844-66, II, 113-15 (tr. it. mia).

44. Cf. *Hali filii Rodbon in parvam Galeni artem commentatio*, Venetis, apud Iun-tas (si tratta di una raccolta di commenti alla *Téchne* che si apre con quello di Tor-rignano), 1557, 217r; cf. D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998, 402. Si veda anche la ripresa letterale di questo passo (come riportato da Ali nella *Téchne*, ma in realtà da attribuirsi secondo l'autore a Dioscoride, mentre il Bacone autentico lo ascrive correttamente ad Ali, che a sua volta rinvia sia a Dioscoride che a Galeno) citato in ps.-Bacone, *De retardatione accidentium senectutis* (cum *Alis opusculis de rebus medicinalibus*, eds. A. G. Little, E. Whittington, Oxford, 1928 [Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, IX]), 3. Forse proprio a questo commento della fine della *Téchne* si riferisce il per ora enigmatico rinvio testuale (uno dei pochissimi in cui si nomina un medico, e una fonte) dello ps.-Lullo nel *Testamentum* (eds. M. Pereira, B. Spaggiari, *Il Testamentum alchemico attribuito a Rai-mondo Lullo*, Firenze 1999), 478: «Et de ista medicina non obliviscitur Galienus physicus in suo libro tertii 'Tegni', in illo canone qui incipit: «Utilitas vero utro-

Indies; l'elenco, a sua volta, è modellato su quello del *Secretum secretorum*, dove⁴⁹ si parla della «7. Medicina, reparans stomachum et fugans ventositatem», che è preparata innanzitutto «de spica indica dragme iii [...]»; e ancora, sempre per lo ps.-Bacone, una *trifera saracenicca* è utile contro gli umori flegmatici forieri di putrefazione⁵⁰. Si tratta - come si vede - di rimedi che favoriscono la digestione, potenziano il calore vitale e concorrono a mitigare gli effetti della corruzione e dell'invecchiamento. Del resto, nella *Turba philosophorum* (uno dei testi di fondazione dell'alchimia latina, tradotto dall'arabo e circolante nel sec. XIII) Balgus, uno degli interlocutori nel consesso dei filosofi radunati da Arisleo, narra di un «arbor [...] cuius fructum qui comedit, non esuriet unquam». A parte le non irrilevanti consonanze evangeliche; e tenuto pur conto che questo albero qui rappresenta figurativamente un apparato di laboratorio, è significativo che ciò che con esso e in esso si prepara subisce un processo di rinnovamento e soprattutto ringiovanisce: «Dico quod ille senex de fructu illius arboris comedere non cessat [...] quousque senex ille iuvenis fiat. O quam mirae naturae, quae illius senis animam in iuvenile corpus transformaverunt, ac pater filius factus est»⁵¹.

Lignum vitae, *prolongevità*, *elixir*

Insomma, in vari modi e in diversi contesti (differenti anche sotto il profilo disciplinare) salutiferi frutti - simili, se non identici, almeno nelle funzioni al salubre frutto del *lignum vitae* - si presentano anche nel nostro tempo di *viatores*. Ed è possibile⁵² che il dibattito teologico da cui si è partiti - con gli esiti circa la coppia *lignum vitae*-umido radicale cui ho accennato - abbia contribuito a rendere più facile e

49. *Secretum secretorum cum glossis et notulis ... fratris Rogeri*, ed. R. Steele, Oxford 1920 (Opera hactenus inedita, V), 102.

50. Ps.-Bacone, *Liber de conservatione iuventutis*, ed. Little, Whittington, 127.

51. Ed. J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., Ginevra, 1702, I, 462a. Vedi anche al riguardo *Visio Arislei*, *ibid.*, 495 b-496a, con rinvio ad Adamo.

52. Non si può, al momento, sostenere che la trattazione teologica provochi, o influenzi direttamente, gli sviluppi in ambito alchemico o dietetico-prolongevità: questi ultimi comunque avrebbero potuto prodursi indipendentemente. Ma la questione di possibili influenze è tentante. Per ora, noto solo un significativo parallelismo e una relativa sincronia nelle trattazioni; segnalo la possibilità di un uso simultaneo di fonti comuni e la presenza di comuni interessi; resta comunque ancora aperto il problema degli scambi (e della loro direzione) tra sapere teologico e naturalistico, cui ho accennato più sopra.

non improponibile ritenere che allora qualcosa di analogamente mirabile (e analogamente fuori - e - dentro insieme rispetto alle normali regole naturali) a ciò che appare essere il *lignum vitae*, possa - qui e ora, sulla terra - essere isolato con artifici tecnici, e conseguire effetti simili di conservazione e rinnovamento del corpo.

È quanto pensa certamente Ruggero Bacono, quando presenta, strettamente congiunta alla situazione di Adamo, ai frutti del *lignum vitae* e alla perfezione dei beati (trattandone nella stessa pagina) la meravigliosa medicina del *Secretum secretorum*, *gloria ineffabilis et thesaurus philosophorum*, rivelata da Dio, concessa da lui ai patriarchi longevi o forse inventata da Adamo. È questa una medicina artificiale (non è presente in natura), costituita da elementi ridotti prima a *pura simplicitas* e ricomposti poi *aequalita*: la stessa *aequalitas* che «erit in corporibus post resurrectionem»; e anche quella (quasi) piena *aequalitas* che strutturava sia la *complexio* di Adamo che i frutti del *lignum vitae*⁵³; e infine appunto quella *aequalitas* che si potrà ottenere con un oro alchemicamente lavorato dall'esperto dei segreti della *scientia experimentalis*, che «daret prolongationem vite». E con ciò, siamo pienamente al centro dello sviluppo dei trattati *De retardanda senectute*, nonché della accentuazione che nel progetto di *renovatio* complessiva proposta da Bacono riceve - declinata anche in direzione medicale - l'alchimia dell'*elixir*⁵⁴.

Per quanto riguarda i *De retardanda*⁵⁵, ci si trova di fronte ad un modo - anche testualmente molto complesso (nella datazione, nei

53. Ruggero Bacono, *Opus maius* (ed. J. H. Bridges, ripr. an. Frankfurt, 1964), II, 208-9; 211-12, 215. Cfr. anche *Id.*, *Opus minus* (ed. S. J. Brewer, London, 1819), 367-75; *Id.*, *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, ed. P. Duhem, Quaracchi 1909, 186; *Id.*, *Part of the Opus tertium*, ed. A. G. Little, Aberdeen 1912, 44-45; *Id.*, *Epistola de secretis operibus* ..., ed. Brewer cit., cap. VII.

54. Si tratta di direzione - quella teologica, quella medica e quella alchemica - che, tutte, sulla metà del Duecento, ruotano in larga misura intorno alla valorizzazione del corpo, dando luogo a quella che Joseph Ziegler ha opportunamente definito una 'medicalizzazione' del dibattito teologico, e per la quale Agostino Paravicini Bagliani, in studi fondamentali, ha parlato di filosofia e teologia del corpo: cf. soprattutto *Id.*, *Il corpo del papa*, Torino 1995; *Id.*, *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto 1991; cf. anche J. Le Goff, N. Truong, *Une histoire du corps*, Paris 2003.

55. Per comodità designo con questo nome il *De retardatione accidentium senectutis* e il *De conservatione iuventutis*, attribuiti (con altri opuscoli sullo stesso tema, ma più rapidi e precettistici) a Ruggero Bacono; il *De vita philosophorum* e il *De conservanda iuventute et retardanda senectute* dello ps. Arnaldo: dati bibliografici e una più analitica ricognizione al riguardo in Crisciani, *Premesse e promesse*; ma indispensabili innanzitutto sono gli studi di A. Paravicini Bagliani, in *Id.*, *Medicina e scienze della natura*.

constituit». Bacono rileva poi — coniugando *Secretum* e Scrittura — che a ottimi risultati scientifici sono giunti già gli antichi, e in particolare i sapienti Ebrei, che ricevettero da Dio non solo *omnes scientias* ma anche la possibilità di vivere «multos centenarios annorum [...] ut experientur eas»⁵⁹. La prolungata vita è dunque già stata conseguita, Dio stesso la concede, ed è anzi strumento indispensabile per il progredire delle conoscenze.

Benchè «Mundo senescente omnia tabescunt»⁶⁰, anche dopo il Peccato l'uomo ha conservato, per Bacono, una certa *aptitudo*⁶¹ all'immortalità⁶²; per la specie umana, infatti, «naturalis est immortalitas». Adamo ha prima goduto dei frutti 'equilibrati' del *lignum vitae*; poi ha certo dovuto rinunciare all'estrema longevità, ma ha vissuto una vita assai più lunga della nostra attuale, giacchè egli e i suoi discendenti ricevettero da Dio doti e doni di *sapientia magna*, per la quale «excogitarunt omne regimen sanitatis et medicinas secretas quibus senectus retardatur»⁶³. La morte precoce, o, meglio, la *escessiva festinatio ad mortem* che attualmente ci incalza, è dunque contro natura, è accidentale, come anche la Scrittura conferma⁶⁴. Questa vita così breve è il risultato secolare di un degrado — fisico e morale

59. *Ibid.*, 63.

60. *Opus maius*, 204. Il tema dell'invecchiamento progressivo e sintomatico del macrocosmo e del microcosmo è topico, e può essere usato in vari contesti; è addotto, ad es., anche dai medici, soprattutto in ambito farmacologico, per segnalare la maggior debolezza dei contemporanei e l'impossibilità comunque di ricorrere automaticamente (per la diversa geografia della fruizione dei testi, per i mutamenti che il tempo comporta) alle ricette degli antichi: cf. al riguardo C. Crisciani, «History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine», *Ostria*, sd. s. 6 (1990), specie 134-39; I. Ventura, «Invecchiamento dell'uomo e invecchiamento dell'umanità nella letteratura farmacologica», in *Vita longa* (di prossima pubblicazione).

61. *Epistola de secretis operibus*, 542; *In libro sex scientiarum*, ed. con *De retardatione acciditium senectutis cum aliis opusculis*, 180-86: 181.

62. Il motivo di questa *aptitudo* (al morire o non morire) si trova anche in alcuni commenti teologici alle *Sentenze*: cf. Ziegler, «Medicine and Immortality», 212 sgg. In particolare si noti però che mentre, ad es., per Bonaventura (e per Guglielmo de la Mare che qui lo segue), l'*aptitudo* riguarda l'anima ed è relativa alla *beatitudo* (di cui è condizione e conseguenza l'immortalità), Bacono sottolinea con forza una *aptitudo* relativa specificamente al corpo (cf. F. Caldera, «Guglielmo De la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia», *Archivum Franciscanum Historicum*, 98 (2005), 465-508).

63. *Opus minus*, 373: si tratta dei due livelli di intervento (regime e farmaci) di cui parlano anche i *Retardanda*: due livelli che possono ricordare i due tipi di nutrimento dei frutti del Paradiso: uno, quotidiano, di sostentamento e l'altro (quello del *lignum vitae*) eccezionale, preposto alla conservazione della lunga vita di Adamo.

64. *Part of the Opus tertium*, 45: il calo spaventoso di durata è da mille a ottant'anni, secondo i dati ricavabili dalla Bibbia.

reciproci prestiti e per le attribuzioni) — di proposte e di testi che in parte fanno riferimento a precise dottrine mediche, ne adottano alcune categorie e si dichiarano comunque *scientiae*; in parte, però, non solo queste proposte vengono espone secondo uno stile narrativo e spesso ricorrendo a favolosi aneddoti ed *exempla*, ma si orientano a fini decisamente operativi e molto concreti, spesso con opportune prescrizioni ricettistiche. Non si spiega qui infatti se, cosa, come Adamo mangiasse nell'Eden, e con che effetti là; ma ci si ripromette di mutare concretamente, ora, le reazioni dell'organismo umano alla consunzione, tramite due interventi: il *regimen* appropriato (cibi/bevande, bagni emollienti, esercizi ecc.) e l'adozione di farmaci mirabili, tra cui primeggia l'oro potabile; entrambe le vie sono necessarie e correlate, entrambe sono chiaramente tecnico — artificiali (anche nel *regimen* i cibi *euchimi* vanno accuratamente preparati, e così pure le varie strategie che potremmo definire trapeutico — cosmetiche). Artisti esperti e dotati di molte e intrecciate competenze (tra cui quella astrologica) si propongono di realizzare così — certo per pochi — le promesse di una lieta e lunga vecchiaia⁵⁶.

Alla base di questi testi così fortunati sta uno scritto diffusissimo, il *Secretum secretorum*⁵⁷; ma coerenza, articolazione teorica e progettualità filosofico-culturale alle promesse dei *Retardanda* (compreso il *Regimen* che costituisce il secondo capitolo del *Secretum*) sono fornite da Ruggero Bacono in numerose parti di sue opere autentiche. Ruggero Bacono — è noto — è un fervido estimatore del *Secretum*, e ne fa una edizione con commento; su alcuni punti del testo 'aristotelico' si sofferma più viva la sua attenzione. Così è per l'esaltazione della medicina *Gloria inestimabilis*, che «excellit omnes medicinas»⁵⁸, a proposito di questo rimedio meraviglioso, dove il *Secretum* si limita a dire solo che ritarda la vecchiaia, Bacono sottolinea il suo potere, per cui «extenditur vita usque ad ultimos terminos vite naturales quos Deus

56. Topici sono infatti in questi testi gli accenni alle ricchezze (per accedere a ingredienti preziosi, trattamenti raffinati, unguenti rari, cibi speciali, bagni e ristori), di cui del resto si suppone che dispongono i presunti o espliciti destinatari-fruitori (prelati, principi ecc.) di questi testi.

57. Cf. la versione del *Secretum* edita da Ruggero Bacono e corredata dal suo *Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta (Secretum secretorum cum glossis et notulis ... fratris Rogeri)*, ed. R. Steele, Oxford 1920 (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, V). Oltre ai suoi numerosi saggi al riguardo (tra cui soprattutto *Roger Bacon and the Secret of Secrets*, in J. Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden 1997, 365-94), cf. S. Williams, *The 'Secret of Secrets'. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor 2003.

58. *Tractatus brevis et utilis ad declarandum*, in *Secretum*, 23.

insieme – del regime di vita, degrado che si trasmette, aggravandosi via via, lungo le generazioni⁶⁵; ed è l'esito, come sempre per Bacone, di un errore morale dell'uomo: non certo Dio nè la natura hanno provocato la *corruptionem regiminis*, ma solo la *stultitia* umana. Da queste premesse, Bacone ricava che cercare di conseguire il prolungamento della vita non solo è possibile, è anzi necessario; ed è per l'uomo un dovere scientifico e morale, perché consente di avvicinarsi già ora il più possibile alla *aequalitas*, cioè all'incorruttibilità che sarà propria dei corpi gloriosi dopo la Resurrezione: «Necesse est etiam quod sit possibilitas huius corporis equalis, quoniam corpora in resurrectione non possunt habere incorruptionem et immortalitatem nisi per hoc corpus»⁶⁶.

Conseguire questo risultato implica naturalmente – e sarà uno sforzo impegnativo anche scientificamente – di rettificare il *regimen*: cosa che gli inetti medici latini, con la loro grossolana e vanagloriosa ignoranza, non sono in grado di effettuare; ma fondamentali – per garantire umidità e calore opportuni – saranno la scoperta e l'uso di farmaci eccezionali, diversi dalla solita farmacopea. Il farmaco meraviglioso, la *gloria inestimabilis* del *Secretum* – nell'interpretazione di Bacone più accentuatamente che nei *Retardanda* – è l'oro, alchemicamente trattato perché consegua la massima *aequalitas* che sarà poi in grado, quale elixir⁶⁷, di conferire anche al corpo di chi ne farà uso. Non stupisce allora l'importanza assai rilevante che Bacone conferisce all'alchimia⁶⁸, vista non solo come scienza speculativa generalis-

65. *In libro sex scientiarum*, 180; *Tractatus brevis et utilis*, 7; *Opus maius*, 205: «Et ideo patres corrupuntur, et generant filios corruptos, et habentes dispositiones ad mortis festinationem [...] Et sic currit de patre in filios corruptio complexionis, usquequo festinatio facta sit ultimata, sicut accidit his temporibus».

66. *In libro sex scientiarum*, 184; *ibid.*, 180: «Cum igitur haec festinatio ad mortem sit accidentalis homini post peccatum et ex errore regiminis venit, necesse est quod possit habere remedium, quia nullum accidentale est necessarium [...]»; cf. Paravicini Bagliani, «Ruggiero Bacone, Bonifacio VIII e la teoria della *prolongatio vitae*», in *Id.*, *Medicina e scienze della natura della natura*, specie 340-45. Segnalò che il rapporto istituito da Bacone tra stato adamitico e situazione dei beati in relazione agli effetti restauratori dell'elixir alchemico viene ripreso nel '300 in vari testi alchemici: nella *Pretiosa margarita* di Pietro Bono da Ferrara, nel *Testamentum* dello ps.-Lullo, negli *Exempla* attribuiti ad Arnaldo da Villanova.

67. Cf. al riguardo M. Pereira, «Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale», *Micrologus*, 3 (1995), 103-48; *Ead.*, «Un tesoro inestimabile: elixir e 'prolongatio vitae' nell'alchimia del '300», *Micrologus*, 1 (1993), 161-87.

68. Cf. F. M. Getz, «To Prolong Life and Promote Health: Baconian Alchemy and Pharmacy in the English Learned Tradition», in *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, New York 1991, 135-44; *Ead.*, «Roger Bacon and Medicine: The Paradox of Forbidden Fruit and the Secret of the Long Life», in Hackett (ed.),

sima circa ogni tipo di generazione dagli elementi e come arte trasmutatoria dei metalli, ma intesa anche come alchimia medicale, cioè una scienza pratica in grado di sanare, perfezionare con i suoi rimedi il corpo dell'uomo e di allungargli la vita⁶⁹.

Alchimia di lunga vita

La svolta impressa da Ruggiero Bacone – col legare conoscenza dei principi della natura e operatività tecnica a speranze teologiche di tipo escatologico nella sua complessiva proposta di *renovatio* – è teoricamente, e più in genere filosoficamente, fondamentale per il tema che qui stiamo seguendo. Tuttavia – forse anche perché si è perso il testo alchemico cui Ruggiero fa più volte riferimento? – le sue istruzioni non sono pienamente adeguate. Restano perciò da risolvere vari problemi concreti, che richiedono non tanto tentativi pratici casuali e criptiche ricette, quanto piuttosto complessive riflessioni teoriche e dottrine specialistiche per poter rispondere a queste domande: quale sia la natura della 'mirabile medicina' e come produrre l'eccellente farmaco esaltato da Bacone; come rendere digeribile la 'mirabile medicina' e in quale forma propinarla; infine e soprattutto: come agire di fatto questo farmaco-elixir nel corpo dell'uomo, cioè su quali parti o fluidi dell'organismo risulta incidere più efficacemente, se si vuole ottenere il risultato desiderato? Si può con questo elixir restaurare l'umido radicale? Sono tutti problemi e aspetti che alchimisti e medici-alchimisti – non esplicitamente consapevoli di muoversi nella linea aperta dall'incisività della proposta di Bacone – affronteranno con notevole originalità e impegno teorico nel Tre e Quattrocento, e

Roger Bacon, 337-64; W. Newman, «An Overview of Roger Bacon's Alchemy», *ibid.*, 317-36; e soprattutto A. Paravicini Bagliani, «Ruggiero Bacone e l'alchimia di lunga vita. Riflessione sui testi», in C. Crisciani, A. Paravicini Bagliani, *Alchimia e medicina*, Firenze 2003, 33-54.

69. Non solo, però: per Bacone l'alchimia, per i suoi fini e la sua portata, è complessivamente *strumentum salutis*. Questa svolta nell'alchimia latina, introdotta da Bacone e portata avanti nei testi alchemici dello pseudo Lullo e dello pseudo Arnaldo da Villanova, è stata più volte analizzata: cf. vari studi di M. Pereira e il suo *Oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto 1991, specie cap. IV; e i risultati della *II Trobada Internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, che si sono conclusi ribadendo l'esigenza (non facile da realizzare) di mettere a fuoco documentatamente appunto l'influenza di Ruggiero Bacone sugli sviluppi successivi dell'alchimia latina, e dello ps.-Arnaldo in particolare.

oltre: a cominciare dalle ricerche dello ps.-Lullo e dello ps.-Arnaldo da Villanova⁷⁰, per giungere a Ficino e infine a Paracelso.

Nel *Testamentum* dello ps.-Lullo, in particolare, l'umido radicale assume una importanza decisiva, ed è in queste pagine una presenza continua (come strumento concettuale ed euristico, e come componente concreto), benché polivalente: è visto sia come costituente presente negli enti della natura⁷¹, cioè in tutti i corpi – organici e no – sui cui l'alchimista studia e lavora; sia come ingrediente che, isolato e manipolato, viene trasferito nella sua vitalità dalla materia al *lapis*, altrettanto materiale e concreto; sia infine come centro vitale dell'uomo su cui il *lapis*-elixir interverrà. Quali effetti più precisi ha dunque il *lapis* sull'uomo? O, meglio, quale azione esercita sul suo calore e umido radicale? L'azione perfezionante e moltiplicativa della 'medicina', infatti, non può che avere per oggetto ciò che anche nell'uomo è essenza vitale⁷². Qui 'Lullo' prevede – nella parte più operativa del *Testamentum* – due possibilità, tutte e due artificiali, frutto delle conoscenze e manipolazioni tecniche dell'alchimista: in entrambe l'umido radicale è essenziale. Innanzitutto 'Lullo' presenta un preparato che è in sostanza oro potabile, cioè oro reso fluido e trattato, e diventato così «humidum radicale congelatum in modum coloris citrini»; è fatto «ex sanguine fixato per naturam ad confortandum humorem radicalem» dell'uomo. Al di là dell'ambigua terminologia, questa proposta significa⁷³ che l'oro, per la sua funzione, è qui

70. Cf. M. Pereira, «Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare», in J. Perarnau (ed.), *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, 2 voll., Barcelona 1995, II, 95-174; i vari contributi agli *Actes de la II Trobada*; cf. anche i molti studi, le edizioni e traduzioni sull'alchimia dello pseudo Arnaldo su cui da anni sta lavorando Antoine Calvet.

71. Più semplicemente e sinteticamente, nel *Tractatus parabolicus* (o *Exempla in arte philosophorum*, uno dei primi testi alchemici attribuiti ad Arnaldo), questa presenza è espressa così: «Et pone sol in medio, id est humidum radicale et fontale quod est in materia vegetabilis et in omni corpore elementato» (ed. in A. Calvet, «Le *Tractatus parabolicus* du pseudo-Arnaud de Villeneuve», *Chrysopoieia*, 5 (1992-1996), 145-71: 166).

72. Per consonanze tra Lullo e 'Lullo', su tematiche del vitale e del vegetare cf. M. Pereira, «*Végétare seu transmutare*. The Vegetable Soul and Pseudo-Lullian Alchemy», in D. Reboiras et al. (eds.), 'Arbor scientiae'. *Der Baum des Wissens von Ramon Llull*, Turnhout 2002, 93-119; ed il suo contributo in questo volume.

73. Lo conferma una più tarda *quaestio* che si rifà anche alle teorie alchemiche del *Rosarium* di 'Arnaldo'. È l'anonima *Questio an lapis philosophicus valeat contra pestem*, ed. in L. Zetzner, *Theatrum Chemicum*, III, Argentorati 1602, 186-87; il tema è ripreso, con specifico rinvio ad 'Arnaldo', nella *Responso* di Bernardo di Treviri a Tommaso da Bologna (ed. in Manget, *Bibliotheca*, II, 404a, 408b): cf. Criscianni, «Il farmaco d'oro: alcuni testi tra i secoli XIV e XV», in *Alchimia e medicina*, specie

inteso come sangue, cioè come un componente equilibrato e vitale, nella natura e nel preparato: e dunque può sovvenire, in quanto – come il sangue – prodotto di successive raffinazioni e digestioni, alle perdite dell'umido (radicale). Mentre questo farmaco 'sanguigno' – aureo conforta l'umido radicale nell'uomo, ben più potente di questa acqua medicinale, dorata e radicale, risulta l'azione del *lapis*-elixir stesso, che è lo stesso calore unito all'umido radicale, tanto che 'Lullo' lo definisce pregnantemente come *calor naturalis infixus in suo humido radicali*: è cioè il principio stesso della vita e della sua durata. Tale principio è stato estratto dai corpi, è stato isolato e concretato con le procedure tecniche accuratamente indicate nel *Testamentum*; è stato reso visibile, manipolabile, infine è reso proiettabile, coi suoi effetti vitali, su minerali, piante, e organismi umani. Questo elixir allora non si limita a confortare, ma *restaura* pienamente il centro vitale dell'organismo, «quoniam natura in suo instinctu appetit multum esse in profundiori cuiuslibet elementati, ibi operatur, multiplicando calorem naturalem corporis, in centro cuius ipsa intravit, quia est communis cuiuslibet corporis»⁷⁴.

Gli uomini, così rafforzati e sostenuti, non avranno più bisogno di medici – o meglio: è l'alchimista il vero medico, il medico perfetto⁷⁵, visto che nell'elixir consiste *totum regimen sanitatis*⁷⁶. Dunque, anche la distinzione tra regime e farmaci mirabili – presente nel *Secretum* e soprattutto nei *Retardanda* – è stata superata dallo ps. Lullo, che non insiste sulla propedeuticità di diagnosi articolate né sulla necessità di regimi dietetici opportuni⁷⁷. L'artificialità 'farmacologica' dell'elixir,

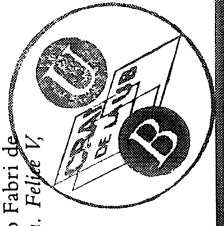
230. Cf. anche le osservazioni di M. Pereira, *L'alchimista come medico perfetto nel Testamentum pseudolulliano*, ibid., specie 97-108; sulla funzione nutritiva del sangue e sul complesso nesso sangue-spirito-umido nelle dottrine mediche (nesso tuttora da approfondire) vedi D. Jacquart, *La médecine médiévale*, 333-35.

74. *Testamentum*, 378. Più succintamente, nel più tardo *Tractatus secundus de l'Aurora consurgens* (*Auriferae artis ... aethores ... sive Turba philosophorum*, Basilea 1572, 2 voll.) si dirà (I, 243) che la *gloriosa thesauraria consolatrix et adiutrix scientia* dell'alchimia, tra i suoi molti mirabili effetti curativi, anche «humidum radicalem augmentat»: l'alchimia cioè non si limita a «confortare l'umido radicale, né solo lo restaura: lo incrementa, semplicemente: è un dato ovvio, non più ulteriormente spiegato. Questa affermazione ricorre identica in *Clangor buccinae* (ed. in Manget, II, 165b), ampio testo anonimo, composito, collocabile forse anch'esso nel sec. XV e sicuramente riconducibile alla linea ps.-lulliana (cf. Thorndike, *History*, V, 547, 624); si veda C. Criscianni, M. Pereira, «*Aurora consurgens*: un dossier aperto», di prossima pubblicazione.

75. Cf. Pereira, *L'alchimista come medico*, 86-90; 97-107.

76. *Testamentum*, 422.

77. Guglielmo Fabri (che conosce e usa il *Testamentum*; cf. Guglielmo Fabri de Dye, *Liber de lapide philosophorum*, ed. C. Criscianni, *Il Papa e l'alchimia*. Felice V,



opera solo della tecnica dell'uomo, anche se deve essere elaborato a partire dalla natura e secondo i suoi dettami, è ora risolutiva; il corpo umano, da semplicemente sanabile, è diventato più propriamente perfettibile, e in tempi rapidi.⁷⁸

Quello che 'Lullo' prospetta è un intervento non miracoloso – egli lo precisa spesso –, ma indubbiamente è meraviglioso. L'intera natura – metalli e pietre, piante, ogni corpo, compreso quello dell'uomo – si rinnovano e rinvigoriscono: gli uni si consolidano, si rafforzano e offrono più evidenti e vivaci le loro virtù; le altre hanno foglie, fiori e frutti abbondanti, germogliano e si vedono crescere a vista d'occhio; nell'uomo le malattie scompaiono velocemente; un benefico e salutare calore vitale avvolge, sostiene e penetra ogni essere. Il panorama⁷⁹ evocato ha toni lussureggianti e ameni, che richiamano la feconda felicità del Paradiso terrestre e soprattutto il lieto, partecipante dominio – non oppressivo e rapace, quanto piuttosto collaborativo e armonioso – che l'uomo vi esercitava. Certo: ora non è più possibile spiccare, con semplicità e innocenza, dal ramo del *lignum vitae* i suoi frutti riparatori; non siamo più nell'armonia dell'Eden, ma nella decadenza del peccato e del tempo. Occorre allora, per produrre l'elixir – come per ottenere ogni cosa – prodigare fatica, studio, sudore, lavoro anche manuale; occorre istituire un'alleanza stretta con la natura, oltre che con Dio; soprattutto, sarà indispensabile non poco ingegno. Ma pare proprio che infine, e finalmente, il risultato possa essere lo stesso: di nuovo (per tanti? per tutti, o per pochi? solo per i ricchi e i potenti?) si può avere a disposizione quel 'ricostituente' vitale che rinnova la germinatività della natura e che preserva l'uomo da invecchiamento, malattie e morte precoce.

Guglielmo Fabri e l'elixir, Roma 2002) più esplicitamente afferma, citando da *Testamentum* (412), modificando però il passo, che «nec est necesse medico illud scienti visitare obropium urinarum, nec sentire fetorem stercoreum, neque tangere pulsum, sed solum suam prebere medicinam et sine cuiuscumque observatione dietae» (*Liber de lapide*, 152-53).

78. Sui tempi veloci dell'arte cf. *Testamentum*, 378: «Et si infirmitas est unius mensis, ista medicina sanat in uno die; et si sit unius anni, sanat pure in duodecim diebus; et si sit a longo tempore, realiter sanat in uno mense. Quare non est mirum, si ista medicina super omnes medicinas alias ab homine sit merito perquirenda [...] Si igitur, fili, tu habeas istam, thesaurum habes perdurabilem».

79. Per la celebre pagina sulle meravigliose prerogative e capacità del *lapis* medicina cf. *ibid.*, 376-78.

Frutti di lunga durata

Si sarà già notato che albero (legno) della vita e soprattutto i suoi frutti appaiono e scompaiono nella nostra storia, con un andamento 'carsico' che costringe più volte a cercarli: li scoprono già gli antichi, ma sono poi dimenticati; vengono a fatica ritrovati, ma si perdono: quasi che il desiderio di durata si scontri – provvidenzialmente? – con la necessità dell'oblio. Sempre comunque arduo è il percorso per ritrovare i meravigliosi rimedi o per riprodurli, ed elusiva e precaria risulta la loro sempre rinnovata *inventio*. E pertanto, nel Quattrocento, papa Felice V lamenterà, irato e deluso, che proprio questi mirabili farmaci di longevità – noti agli antichi, già persi e però riscoperti da medici 'Galli' (di cui è nota l'acuta intelligenza), e da ultimo da Arnaldo da Villanova, eccezionale fra tutti – «sono ora come dimenticati e quasi scomparsi nel nulla»⁸⁰; e sarà compito del medico e giurista Guglielmo Fabri de Dye, familiare e funzionario del papa, ricostruirne gli itinerari, il significato e anche la 'storia'⁸¹. Sempre ad un papa, Giulio II della Rovere, alla fine del Quattrocento Giovanni 'Mercurio' da Correggio, profeta ermetico itinerante seguito una piccola setta di adepti e famigliari, dona imperiosamente, chiedendo protezione quasi in forma di ricatto, un testo rutilante di retorica, dove le generalissime istruzioni tecniche e le fonti alchemiche, pur presenti, sconfinano con aspettative e promesse magiche⁸². L'opera è centrata sull'albero della quercia che è l'albero della vita. Si tratta di un albero meraviglioso, ad un tempo emblema della casata e della potenza del papa e trapianto dell'albero dell'Eden nei complessi travagli della corte di Giulio II: un albero sotto le cui fronde l'umanità intera troverà pace e riparo, e, in particolare, sotto cui intende ricevere protezione e rifugio l'agitato Giovanni 'Mercurio'. Tra le sue fronde molti uccelli albergano, e tra essi spicca la fenice, che sempre si rinnova; dalla sua cima sventante, che tocca il cielo, parla la Sapienza; e molti sono i suoi 'frutti' – e le promesse straordinarie e di

80. Cf. Guglielmo Fabri de Dye, *Liber de lapide*, 120.

81. Cf. C. Crisciani, «From the Laboratory to the Library. Alchemy According to Guglielmo Fabri», in A. Grafion, N. Strasi (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Ma) 1995, 295-319; Ead., *Il papa e l'alchimia*.

82. Cf. Giovanni 'Mercurio' da Correggio, *De quercu Julii pontificis sive de lapide philosophico*, London, British Library, ms. Harley 4081, ff. 11-40r.

vario tipo con cui Giovanni incalza il papa. Tra questi primeggia una medicina che «supra naturam est, ita et hominem ipsum super naturam perficit». Colui che l'userà non avrà più fame né sete, sarà impassibile al freddo e al caldo, alle fatiche e alle malattie, e «nunquam per naturam moriens». Questo esito (o meglio: questo regresso e ritorno) all'Eden avviene perché la medicina fa sì (come? Giovanni non si cura più di spiegarlo) che il «nutrimentale humidum in eadem natura et in eadem specie quantitateque et qualitate cum humido radicali ita semper convertitur»⁸³; e sempre dunque ci sarà un opportuno *pabulum* per il calore innato, «anche se può sembrare che ciò sia detto contro la comune opinione dei medici». La *complexio* sarà resa aurea e celeste, al punto che «felici immortalitate vestitur, nulla infirmitate seu anxietate vel semii lassitudine aut imbecillitate defatigatur». L'umido radicale non si consuma più, e l'uomo sarà «semper ob suum inconsumptibile humidum impermutabilis atque incorruptibilis permanens»⁸⁴. Più sobriamente, al di qua di questi esiti blasfemi, relativi non al prolungamento della vita, ma protesi all'immortalità, ancora nel Cinquecento Giovanni Braccesco nel *Lignum vitae*⁸⁵ in un ideale dialogo interrogherà, quale discepolo devoto, 'Lullo', il maestro indiscusso di questi segreti. Certo qui la salubre pianta della vita – nel nuovo orizzonte classicista – presenta, oltre ai tratti biblici, i poetici, virgiliani connotati mitologici del 'ramo d'oro'⁸⁶; i segreti però che 'Lullo' insegna vertono pur sempre su come affrontare e lenire le «multas infirmitates et debilitationem radicalis humidi et innati caloris», giacché «vero innatus sit omnibus hominibus appetitus, et potissimum senibus, ut diutius vivant». Sarà questo l'effetto mirabile di una medicina «ex subtili substantia, seu radicali humiditate, ac intrinseca, diffusaque per partes elementales, quae simplex est, et admodum incorruptibilis [...] ut coelum»⁸⁷. Qui gli ormai remoti insegnamenti di 'Lullo' si uniscono alle altrettanto lontane prospettive e pratiche di distillazione di

83. Per questi temi cfr. *De quercu*, 28r-29v.

84. Non siamo molto lontani dalle considerazioni (però molto più moderate e certo meglio motivate) esposte nel *Lignum vitae* di Giovanni Braccesco, ad es. 912a: «Neque propterea dico hanc medicinam prorsus incorruptibilem esse ut: celum, sed quia genita est ex materia super alias [...] et facta est simplex ex separatione omnium corruptibilium elementorum: quae si debite conservaretur duraret annorum decem millia sine corruptione, et per os sumpta corpus humanum diu servaret incorruptum»; cf. la nota seguente.

85. Ed. della versione in latino a cura di Guglielmo Gratarolo in Manget, *Bibliotheca*, I, 911 sgg.

86. *Ibid.*, 914.

87. *Ibid.*, 911-12.

Giovanni di Rupescissa circa la quinta essenza, il 'cielo sulla nostra terra'⁸⁸; ma la *subtilis substantia* ha i caratteri – non immateriali ma sottilissimi – dello *spiritus/pneuma*⁸⁹, che, dalla metà del Quattrocento, con Ficino (ma anche prima, in testi di medici, alchimisti e teologi) circola nelle e connette tra loro le parti del cosmo e dell'uomo, rendendoli comunicanti e reciprocamente influenzantesi perché – entrambi – viventi e vitali.

88. Cf. Giovanni di Rupescissa, *De consideratione*, vedi anche M. Pereira, «Heavens on Earth. From the Tabula samaragdina to the Alchemical Fifth Essence», *Early Science and Medicine*, 5(2000), 131-44. Da tener presente anche S. Matton, «Le traité 'De l'arbre de la vie ou de l'arbre solaire' et la tradition alchimique», *Chrysopeia*, 1 (1978), 284-302 (il testo però è assai più tardo).

89. Cf. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance*, e H. Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, Turnhout 2005. Faccio riferimento specialmente a Marsilio Ficino, *De vita libri tres* (il secondo libro, secondo le notizie che Ficino stesso fornisce, si ispira al *De retardatione*, che egli attribuisce ad Arnaldo). Si presenta, a questo punto, come molto interessante (ma da intraprendere quasi del tutto) un'indagine sui rapporti e scambi, sia in ambito medico che teologico e filosofico, tra i due concetti di *spiritus* e umido radicale, che più volte, anche qui, si sono visti incrociarsi.

Le monde végétal

Médecine, botanique, symbolique

Textes réunis par

Agostino Paravicini Bagliani



FIRENZE

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2009