

MICROCOSMO MACROCOSMO. COSÌ SOPRA COSÌ SOTTO

Una carrellata attraverso i secoli

Enzo Barillà

L'uomo è un tutto ordinato; un microcosmo
(Papa Pio XII, prolusione ai partecipanti
al V Congresso Internazionale di Psicoterapia
e di Psicologia clinica, 15.4.1953)

Questo lavoro non ha pretesa diversa da quella di proporre un piccolo abbozzo di ricognizione del vasto pensiero filosofico dedicato all'idea del rapporto tra l'uomo e il cosmo, ossia del rapporto microcosmo macrocosmo. La questione ha attratto l'interesse di formidabili studiosi, filosofi e storici delle idee, che hanno prodotto testi a tutt'oggi insuperati per vastità, completezza e profondità. Ne ricordo uno per tutti: *Theories of Macrocosms and Microcosms in the history of philosophy* di George Perrigo Conger, New York, 1922. Molto più modestamente: le note che seguono, se avranno conseguito lo scopo di stimolare l'interesse del lettore (e contemporaneamente rappresentare un promemoria per chi scrive), ciò costituirà di per sé un decoroso risultato.

Ora mi corre l'obbligo di esporre il piccolo episodio di sincronicità ha rappresentato la spinta definitiva ad assumermi il compito. L'idea mi frullava per la testa da parecchio tempo ma, consapevole dell'onerosità del progetto, non osavo darvi inizio sino a quando, leggendo un testo del Papa Pio XII, ho trovato la frase che leggete in esergo. Ho quindi capito che avrei dovuto metter mano alla cosa.

Da tempo immemorabile l'uomo, rivolgendo lo sguardo alla volta stellata, si era formato l'idea che agli eventi celesti corrispondessero fatti umani, pur senza stabilire tra loro, almeno inizialmente, un nesso di causalità. Prima di ricorrere ai Greci, occorre fare qualche passo indietro nel tempo e ricordare l'atteggiamento corrente nel mondo babilonese. I moti celesti erano noti, studiati e codificati nel *Mul-apin*, manuale di astronomia sembra risalente al 1000 a. C. Dalle costellazioni, o gruppi di stelle, si passò allo Zodiaco. "Sicuramente, quindi, prima dei Greci, i Babilonesi, al tempo del re Nabucodonosor II avevano completato l'iter che ci ha regalato lo Zodiaco attuale."¹ Lo Zodiaco è un punto di arrivo, poiché già i sumeri avevano attribuito i nomi alle varie costellazioni secondo una datazione che le fa risalire al III millennio a.C.

Il passo successivo fu di raccogliere le osservazioni astronomiche, ed ecco apparire un testo denominato *Enuma anu enlil* (Quando Anu ed Enlil) o *Manuale dell'astrologo* che inizia come segue:²

Cielo e terra, ambedue mandano segni univoci,
ognuno per proprio conto, ma non indipendentemente, (ché) cielo e terra sono interconnessi,
un segno cattivo in cielo è anche cattivo in terra,
un segno cattivo in terra è anche cattivo in cielo!

Il commento di Giovanni Pettinato: "Non solo le stelle e i pianeti trasmettono segni circostanziati, ma questi trovano un riscontro esatto in quanto succede sulla terra: l'idea, già espressa nel primo capitolo, dello strettissimo rapporto tra macrocosmo e microcosmo è sintetizzata nel *Manuale dell'astrologo*"³ (vedi sopra). È importante notare che l'assiriologo utilizza il termine "segni", introducendo il quesito se gli eventi celesti siano da considerare segni, appunto, o cause. Poiché nel primo caso avremmo la prima formulazione della cosiddetta "legge delle corrispondenze",

¹ Giovanni Pettinato, *La scrittura celeste*, Mondadori, Milano, 1998, p. 96.

² *Idem*, p. 106.

³ *Ibidem*.

e nel secondo l'enunciazione di una legge di causalità. Il problema si trascinerà nei secoli a venire, soprattutto nelle decifrazioni astrologiche dei fenomeni celesti e dei loro presunti influssi sulle vicende terrene.

Vediamo ora le origini delle parole macrocosmo e microcosmo a cui ci rimanda Pettinato. Esse vanno ricondotte ai termini greci μακρόκοσμος (grande mondo) e μικρόκοσμος (piccolo mondo). Sarebbe qui molto lungo e defaticante tracciare il percorso delle teorie che si sono susseguite nel pensiero greco, che alcuni studiosi fanno per prima cosa risalire a un frammento di Anassimene di Mileto. Al fine di non smarrirci nel dedalo delle ipotesi filosofiche concernenti il significato dei due termini sopraelencati, mi è sembrato utile procedere in prima battuta a una rassegna delle definizioni proposte da alcune enciclopedie filosofiche. Leggiamo:

MICROCOSMO, termine filosofico designante l'uomo concepito come un "piccolo mondo" (dal greco *mikros*, piccolo, e *kósmos*, mondo), in cui è riflesso l'universo o macrocosmo. Nell'antichità era predominante la credenza che il mondo o cosmo fosse animato, ossia dotato di un'anima. Questa concezione implicava l'idea che le parti e le membra degli esseri viventi o degli organismi dovessero avere la loro controparte nelle membra dell'universo, e che il corpo umano a sua volta rappresentasse un universo in miniatura. Questa idea dell'uomo come microcosmo ricorre costantemente nella filosofia greca, da Anassimene a Pitagora, da Eraclito a Empedocle, dagli stoici ai neoplatonici. ... Nel trattato *Sulla dieta* contenuto nel *Corpus hippocraticum* (complesso di scritti a carattere medico composti tra il sec. V e l'epoca ellenistica) è possibile rilevare come per la medicina antica la corrispondenza fra microcosmo e macrocosmo fosse determinante, al punto che su di essa era fondata ogni scelta terapeutica. Il significato del termine non mutò, sostanzialmente, nei neoplatonici, negli gnostici e nella qabbalah ebraica. La scolastica cristiana approfondì il senso della somiglianza tra uomo e universo, richiamandosi al rapporto esistente tra l'uomo "immagine di Dio" e il cosmo, anch'esso segnato dalle orme del suo creatore. I filosofi della natura del rinascimento, come Paracelso e Bruno, immaginarono elaborati sistemi di simpatie e corrispondenze tra gli astri del firmamento e le parti dell'organismo umano.⁴

Naturalmente la definizione di microcosmo data dall'Enciclopedia Garzanti può essere verificata, di conseguenza mi sono rivolto ad altro dizionario enciclopedico precedente a quello, che conferma un'idea serpeggiante attraverso tutto il mondo antico, per poi inoltrarsi nel medioevo, proseguire nel Rinascimento e infine arenarsi nel XVIII secolo.

MICROCOSMO (dal gr. μικρός "piccolo" e κόσμος "mondo" – *microcosme*; *Mikrokosmos*; *microcosm*; *microcosmos*) – Termine opposto, e insieme correlativo, a *macrocosmo*; indica l'uomo quale "piccolo mondo", in cui il mondo più grande, il macrocosmo, viene come a riflettersi, a riassumersi e a significarsi. Il termine rivela la sua origine classica. Esso trovò la sua formulazione esplicita nel pensiero presocratico, presso Democrito, è in Aristotele nell'antitesi-correlazione di μέγας e μικρός κόσμος, infine è fissata nella scuola stoica tarda come definizione dell'uomo, inteso appunto quale relatività in cui si definisce la sintesi degli elementi della natura, e l'immagine del tutto trova significazione e sanzione essenziale.⁵

Col trascorrere del tempo, si riscontrano sempre più spesso i termini in questione nell'ambito di vari testi di autori neoplatonici. Tra tutti, ha incontrato grande fortuna quello attribuito al leggendario Ermete Trismegisto, scritto nella *Tavola di Smeraldo*:

È vero senza menzogna, certo e verissimo, che ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso per fare il miracolo della cosa unica.

«La *Tabula smaragdina* (così chiamata perché, secondo la leggenda, Ermete Trismegisto l'avrebbe scritta su uno smeraldo) è uno dei più autorevoli scritti ermetici di alchimia, di cui non si conosce né l'età, né l'autore, né il luogo d'origine: si presume ch'esso sia la traduzione latina di un testo arabo, forse del X secolo, il quale sarebbe stato a sua volta la traduzione di un originale greco più antico, probabilmente del IV secolo. Questo

⁴ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, 1982, p. 596, 597.

⁵ *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Sansoni, Firenze, 1967, col. 631.

testo famoso (intitolato anche *Verba secretorum Hermetis*), che allude alla dottrina dell'unità cosmica e insegna in termini enigmatici il procedimento per elaborare la pietra filosofale, ebbe una grande fortuna fra gli alchimisti medievali e fu più volte commentato.»⁶

Relativamente al pensiero ermetico, André-Jean Festugière riporta un brano di Olimpiodoro, e lo commenta brevemente.

«Ermete immagina l'uomo come un microcosmo, tutto ciò che contiene il macrocosmo, anche l'uomo lo contiene. Il macrocosmo contiene animali terrestri e acquatici: così l'uomo ha pulci, pidocchi e vermi intestinali. Il macrocosmo ha fiumi, sorgenti, mari: l'uomo ha le viscere. Il macrocosmo ha animali aerei: l'uomo ha le zanzare. Il macrocosmo contiene soffi che scaturiscono dal suo seno, per esempio i venti: l'uomo ha le flatulenze. Il macrocosmo ha il sole e la luna: l'uomo ha i due occhi e l'occhio destro si riferisce al sole, l'occhio sinistro alla luna. Il macrocosmo ha montagne e colline: l'uomo ha le ossa. Il macrocosmo ha il cielo: e l'uomo ha la testa. Il macrocosmo ha i dodici segni del cielo: e l'uomo anche li contiene, dalla testa, cioè dall'Ariete, fino ai piedi che sono assimilati ai Pesci. Ecco dunque ciò si chiama presso di essi (gli ermetisti) l'immagine del mondo (τό κοσμικόν μίμημα) come segnala Zosimo nel suo libro della “Virtù”.»⁷

«Questo era il principio generale. Si trattava di specificarlo in dettaglio. Per farlo, si stabilivano misteriose corrispondenze tra tale membro del corpo umano e tale pianeta, o tale segno, o tale decano. Di conseguenza, segni, decani, pianeti erano messi in relazione con le diverse parti del corpo umano, “si sapeva esattamente da chi provenivano le infermità e malattie di questi organi, prodotti dall'eccesso o dal difetto d' influsso dei segni, decani, pianeti considerati sia come pezzi collocati sulla scacchiera del tema di genitura, sia come cronocratori universali o individuali.”»⁸



Ermete Trismegisto, pavimento del Duomo di Siena

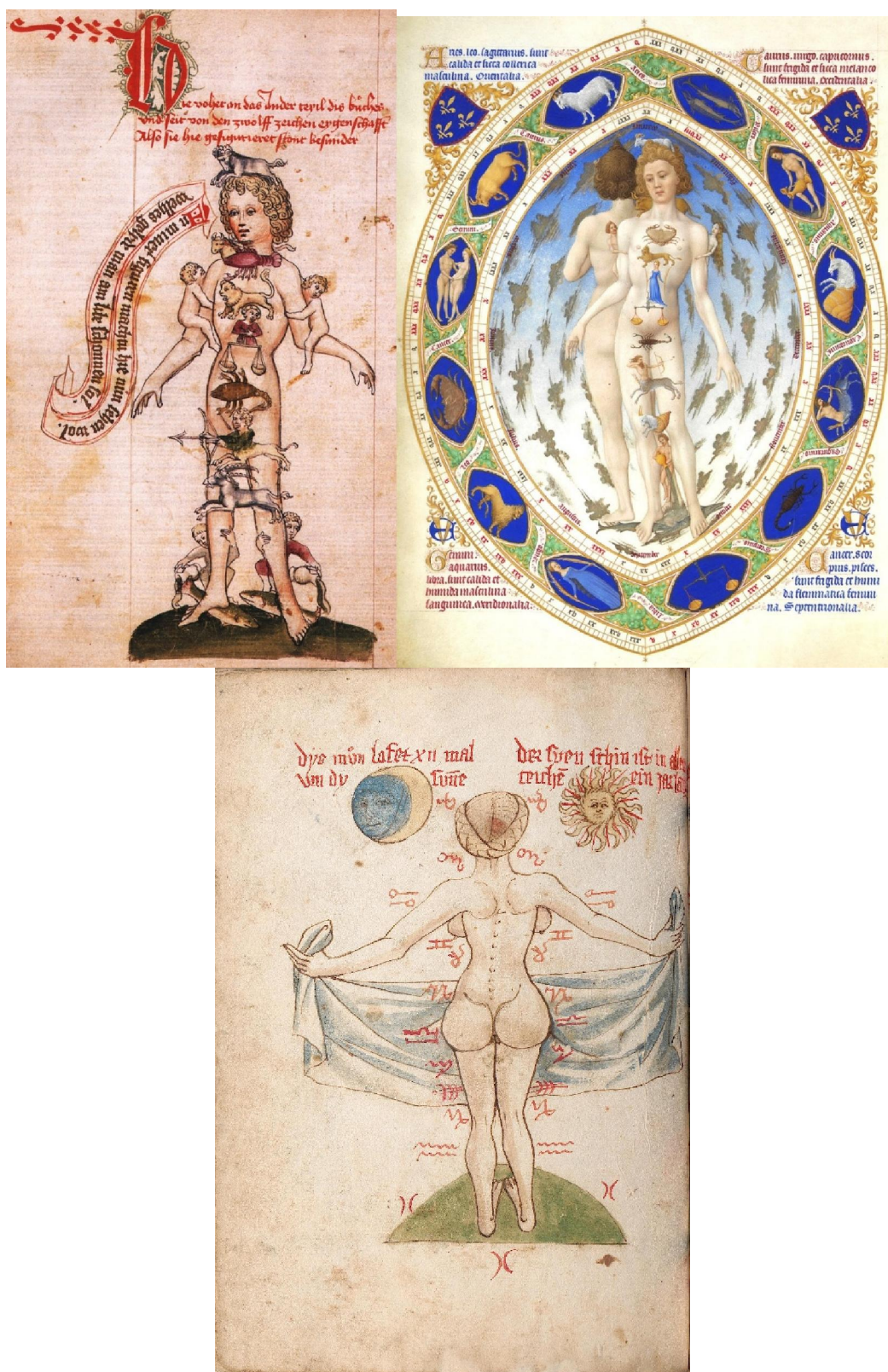
In precedenza, in epoca romana, il poeta Marco Manilio nel suo *Astronomica* (*Poema degli astri*) aveva già assegnato parti del corpo umano ai vari segni zodiacali, costruendo una melotesia che

⁶ Giuseppe Faggin, *Grande antologia filosofica*, vol. 11, Marzorati, Milano, 1977, p. 413.

⁷ Olimpiodoro.

⁸ André-Jean Festugière, *La rivelazione di Ermete trismegisto. L'astrologia e le scienze occulte*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2019, p. 158.

continuerà ad avere grande risonanza e successo attraverso i secoli. Le immagini che seguono sono tratte da testi medievali.



Donna zodiacale, *Tübinger Hausbuch*, metà del XV sec.

Echi di questa dottrina sono riscontrabili anche in un autore come Rudolf Steiner il cui pensiero esoterico è proiettato nei mondi spirituali e che, in una conferenza tenuta a Vienna il 26 marzo 1910, affermò testualmente:

«Infatti, proprio come mettiamo in relazione gli astri del nostro sistema solare con il cerchio zodiacale e le sue dodici costellazioni che si trovano sullo sfondo, possiamo arrivare a qualcosa nel mondo spirituale solo collegando le cose che vogliamo comprendere nel modo seguente: ci sono azioni spirituali ed entità spirituali; confrontiamo le azioni spirituali con il percorso dei nostri pianeti nel sistema solare; per quanto riguarda le entità spirituali, le confrontiamo con le dodici costellazioni dello zodiaco. Prendete esternamente nello spazio le dodici costellazioni dello zodiaco e i pianeti come li abbiamo elencati – vedremo come i pianeti dell’astronomia attuale sono in relazione con questo. Se prendiamo i pianeti che abbiamo elencato, nei loro movimenti, nelle loro diverse posizioni, uno davanti a questa costellazione, l’altro davanti a quella, dobbiamo considerarli come azioni, come ciò che gli esseri fanno; per quanto riguarda le dodici costellazioni zodiacali, dobbiamo considerarle come le entità spirituali stesse.»⁹

Va tuttavia tenuto presente che il pensiero il quale stabilisce una correlazione tra segni zodiacali (e costellazioni della fascia zodiacale, come vuole Steiner) a mio avviso è limitato poiché prende una parte per il tutto; ossia assume lo zodiaco come termine di paragone macrocosmico, allorché esso in realtà è una componente, sia pure molto importante, del molto più vasto cosmo, composto dagli elementi e le loro qualità elementari.



Cripta di San Magno, Cattedrale di Anagni

Nell’immagine di cui sopra, risalente alla metà del XII sec., vediamo l’uomo al centro di una sfera composta da sette cerchi concentrici di cui l’ultima pare essere la sfera delle stelle fisse. Man mano che lo sguardo si sposta dal centro verso l’esterno, troviamo i volti rappresentanti le quattro età della vita umana (infanzia, adolescenza, maturità e vecchiaia) a cui corrispondono gli umori (sangue, bile gialla, bile nera, flegma) a loro volta assegnati ai temperamenti (sanguigno, collerico, melanconico, flemmatico). Le quattro stagioni (primavera, estate, autunno, inverno) sono identificate

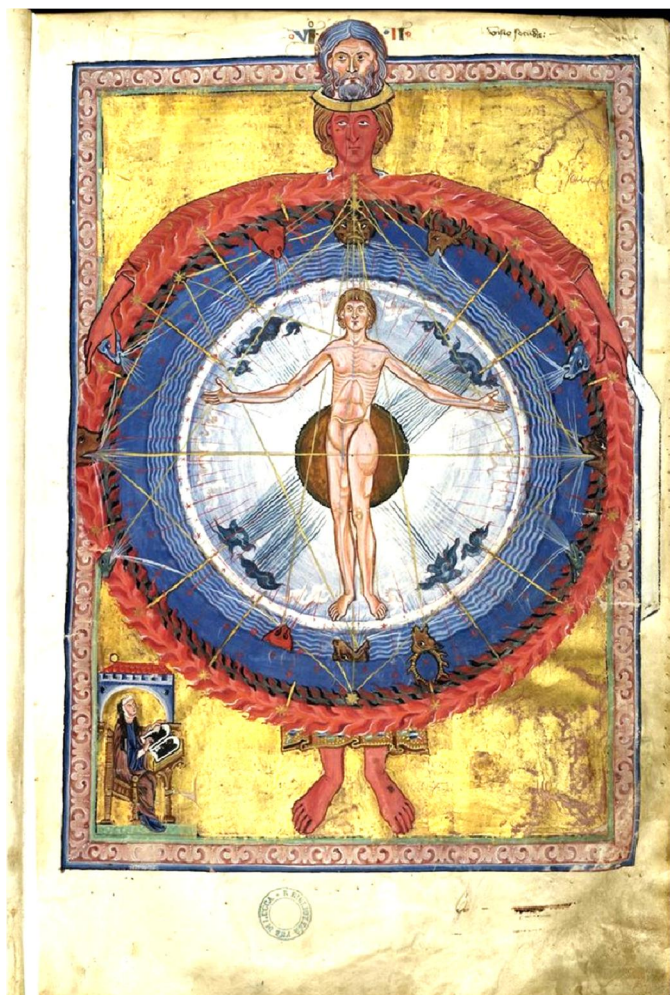
⁹ Rudolf Steiner, *Macrocosme et microcosme*, Éditions Anthroposophiques Romandes, Genève, Suisse, 1984. Edizione digitale senza numeri di pagina. La traduzione dal francese è mia.

dalle qualità elementari (caldo, secco, umido, freddo) che, combinate, producono i quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) ordinati secondo la pesantezza. Allorché età, umori, qualità e stagioni si trovano in equilibrio, l'uomo microcosmico è in stato di armonia con il macrocosmo, mentre la loro discrasia provoca la malattia.¹⁰

L'affresco è stato studiato con grande attenzione dagli storici dell'arte. Scrive Marco Bussagli:

«Si tratta di un uomo nudo iscritto in un cerchio che si divide in settori con cornici le quali, con evidente funzione didascalica, spiegano quali siano le sostanze dell'uomo che finiscono per essere le medesime del cosmo. In altri termini, la corrispondenza fra mondo esterno e mondo interiore, ossia fra macro e microcosmo, è supportata da una ricognizione analogica puntuale che, dall'informe genericità dei quattro elementi, si estende con altre quadripartizioni alla dimensione stagionale dell'*annus*, giù fino a quella comportamentale dell'individuo e alla sua complessione fisica. Quest'ultima, infatti, è condizionata dalle premesse generali del *mundus* e dell'*annus*, sicché risulta come il portato della struttura universale sul piano particolare e individuale. Adesso l'equazione Dio = cosmo = uomo ha un fondamento "scientifico", secondo le seguenti corrispondenze: aria-sanguigno-puerizia; fuoco-collerico-adolescenza; terra-malinconico-gioventù; acqua-flemmatico-vecchiaia.»¹¹

Vediamo ora un'immagine forse più nota al grande pubblico, tratta dal *Liber divinorum operum* di Ildegarda da Bingen (1098-1179).



¹⁰ Sul tema mi permetto rimandare al capitolo *I quattro elementi, qualità, temperamenti* del mio *Il punto dell'astrologia*.

¹¹ Marco Bussagli, *L'uomo nello spazio: l'architettura e il corpo umano*, Medusa, Milano, 2005, p. 35.

Scrivi Ildegarda:

«L'Essere Primordiale abbraccia con il suo amore e la sua bontà l'intero cosmo e porta così nel suo cuore sia il mondo grande che quello piccolo con tutti i loro elementi. Al centro del mondo sta l'uomo sulla terra. Lo spazio aereo e le sfere acquatiche, i pianeti e i venti, così come i cerchi di fuoco, lo circondano e sono a sua disposizione. L'uomo tiene nelle sue mani la rete del mondo con gli elementi. In questa immagine, formata dal cerchio e dalla croce, appare il mondo dell'uomo nella sua relazione interiore con il suo Dio creatore. Il Suo amore è la forza del cuore dell'universo.»

Lo storico dell'arte Fritz Saxl s'interessa al *Liber divinorum operum* e commenta:

«Il microcosmo contenuto nel manoscritto di Lucca del *Liber divinorum operum* di Ildegarda sembra a prima vista un'illustrazione tardoantica. L'uomo è qui rappresentato stante, al centro delle sfere celesti, con le braccia tese e la testa e i piedi che toccano il cerchio più interno: “Con le braccia e le mani tese ai lati del torace – spiega Ildegarda – l'altezza della figura umana coincide con la sua larghezza, proprio come l'altezza del firmamento è uguale alla sua larghezza”. Intorno all'uomo sono poi rappresentati i venti, mentre i raggi dei sette pianeti toccano la testa e i piedi della figura e collegano i venti alle stelle. Posto così per così dire fuori campo, Dio stringe tra le braccia l'universo di cui il microcosmo è il centro. ... anziché suggerire un'illustrazione puramente anagogica di una figura centrale circondata da sfere esterne, tenta di rappresentare una serie di relazioni specifiche con l'aggiunta di linee radiali: i raggi del Sole sono connessi alla testa della figura, quelli della Luna ai suoi piedi ... Sorge, a questo punto, un interrogativo molto interessante: che uso poteva fare Ildegarda, con tutta la sua ostilità per l'astrologia, dei miti antichi? Ella assimila i contenuti della cosmologia pagana e dell'astrologia rivestendoli di quelle visioni che le venivano concesse in grazia della sua fede in Cristo.»¹²

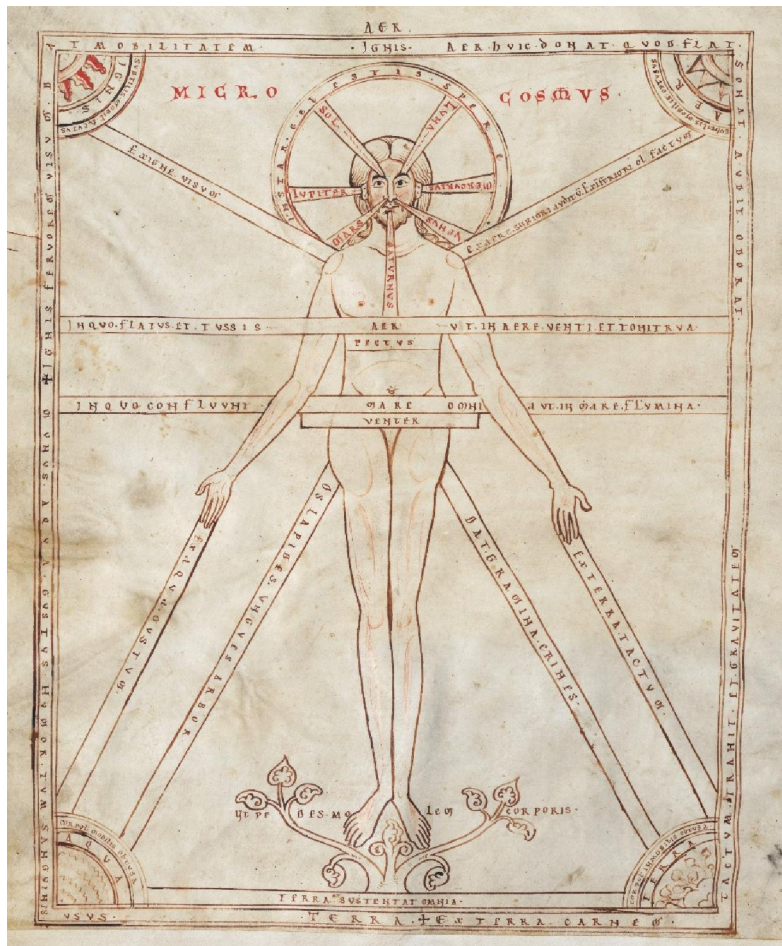
¹² Fritz Saxl, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, Boringhieri, Torino, 1985, p. 52, 53.



«Intorno all'uomo cosmico inizia a girare la ruota del mondo con le sue forze eoliche. Attraverso questi venti, le forze cosmiche penetrano nel sistema sanguigno dell'organismo umano e influenzano la sua costituzione fisica, la sua salute o malattia. Anche nel campo morale, l'uomo contribuisce con le sue virtù o i suoi vizi alla sua salvezza o alla sua rovina. La visione del mondo mostra come l'intera creazione sia a disposizione dell'uomo e debba servire al suo bene e alla sua salvezza.»

Le parole che accompagnano le immagini derivanti dalle visioni della santa sono caratterizzate da un misticismo che nulla ha a che vedere con l'atteggiamento scientifico naturalistico dell'artista della Cripta di San Magno.

Di diverso tenore, pur restando in ambito cristiano, è la seguente miniatura tratta dal *Glossarium Salomonis*, databile tra il 1158 e il 1165, meritevole di esteso e analitico commento.



«L'elemento simbolico saliente risiede nel fatto che, nella miniatura, quest'universo antropizzato abbia proprio l'aspetto di Cristo. Sull'asse mediano del rettangolo della pagina, compresa fra quattro "ventagli" con le scritte dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) disposti agli estremi corrispondenti, sta l'immagine di un Cristo stante, nudo, che ha le braccia rivolte in basso, con le palme rivolte in avanti. L'immagine si avvantaggia di un gran numero di didascalie che sottolineano la dimensione cosmica dei vari distretti anatomici. Si potrà leggere allora che l'occhio destro è il Sole, il sinistro la Luna, l'orecchio destro Giove, il sinistro Mercurio, la narice destra è Marte, quella sinistra Venere e la bocca Saturno. All'altezza del petto, tra l'altro, può leggersi *aer* ed è chiaro il riferimento ai venti. Sul ventre, invece, è scritto: *in quo confluunt omnia ut in mare flumina*, ossia "nel quale [ventre] tutto confluisce come i fiumi nel mare". Tali iscrizioni provengono dall'*Elucidarium* di Onorio Augustodunense e sono testimonianza di una visione del mondo e dell'uomo ampiamente condivisa dalla Chiesa e di suoi principali esponenti la cui posizione può essere sintetizzata dalla seguente frase: *Microcosmus id est minor mundus dicitur: habet enim ex terra carnem et ossa, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem* (Il microcosmo è detto, perciò, mondo minore; ha infatti la carne e le ossa dalla terra, il sangue dall'acqua, il respiro dall'aria, il calore dal fuoco). In questo modo infatti si postula il concetto che esiste una relazione formale e sostanziale fra il mondo e l'uomo, immagine di Dio.»¹³

L'immagine stabilisce pertanto la chiara equazione Dio = cosmo = uomo, in epoca anteriore a quella della cripta di Anagni.

Conviene adesso riportare anche la chiosa di Victoria Cirlot in cui questa Autrice preferisce sottolineare il gioco delle corrispondenze tra cosmo e uomo, tralasciando il messaggio cristiano del disegno:

¹³ Marco Bussagli, *op. cit.*, p. 33.

«Il grande interesse dell'immagine consiste nel fatto che tutte le analogie sono stabilite in modo preciso ed esplicito: i piedi dell'uomo rispetto alla terra (*ut pedes molem corporis terra sustentat omnia*), le ossa rispetto alle pietre e le unghie rispetto all'albero (*os lapides, unguis arbor*), i capelli simili all'erba (*gramina crines*). Il ventre è come il mare perché tutto vi confluisce (*venter mare, in quo confluent omnia ut in mare flumina*) e il petto è come l'aria, poiché lì si respira e si tossisce, come nell'aria si verificano i venti e i tuoni (*pectus aër in quo flatus et tussis ut in aëre venti et tonitrua*). La testa è come la volta celeste (*instar celestis sperae*). Le sette aperture (occhi, orecchie, bocca e narici) sono collegate ai sette pianeti. Come il macrocosmo, anche il microcosmo, cioè l'uomo, è costituito da quattro elementi, dai quali derivano le capacità dei cinque sensi. I quattro elementi appaiono ai quattro angoli dell'immagine e sono collegati al corpo umano tramite le ruote. Le iscrizioni lo chiariscono: dall'acqua l'uomo ha il volto (*ex igne visum*), dall'aria superiore l'udito e da quella inferiore l'olfatto (*ex aëre superiori auditum, ex inferiori olfactum*), dalla terra il tatto (*ex terra tactum*) e dall'acqua il gusto (*ex aqua gustum*). Il fuoco conferisce all'uomo il calore, il peso e la mobilità (*ignis fervorem, visum dat, mobilitatem*). L'aria permette all'uomo di respirare, parlare, udire e odorare (*Aër huic donat, quot flat, audit, odorat*). Dalla terra ha la carne che gli conferisce il tatto e il peso (*Ex terra carnem, tactum trahit et gravitatem*). Il gusto, l'umidità e l'uso del sangue provengono dall'acqua (*Munus aqua gustus, humor, tum sanguinis usus*). I quattro elementi sono caratterizzati in base al fatto che abbiano o meno un corpo (sottili) e in base al fatto che abbiano o meno mobilità (*Ignis subtilis mobilis acutus, Aër subtilis mobilis otusus, Aqua corpulenta mobilis obtusa, Terra corpulenta immobilis obtusa*).»¹⁴

Cirlot trascura tuttavia di osservare che le scritte dell'immagine “richiamano quasi alla lettera il mito iranico della creazione”.¹⁵ Questo è il racconto riferitoci da Saxl:

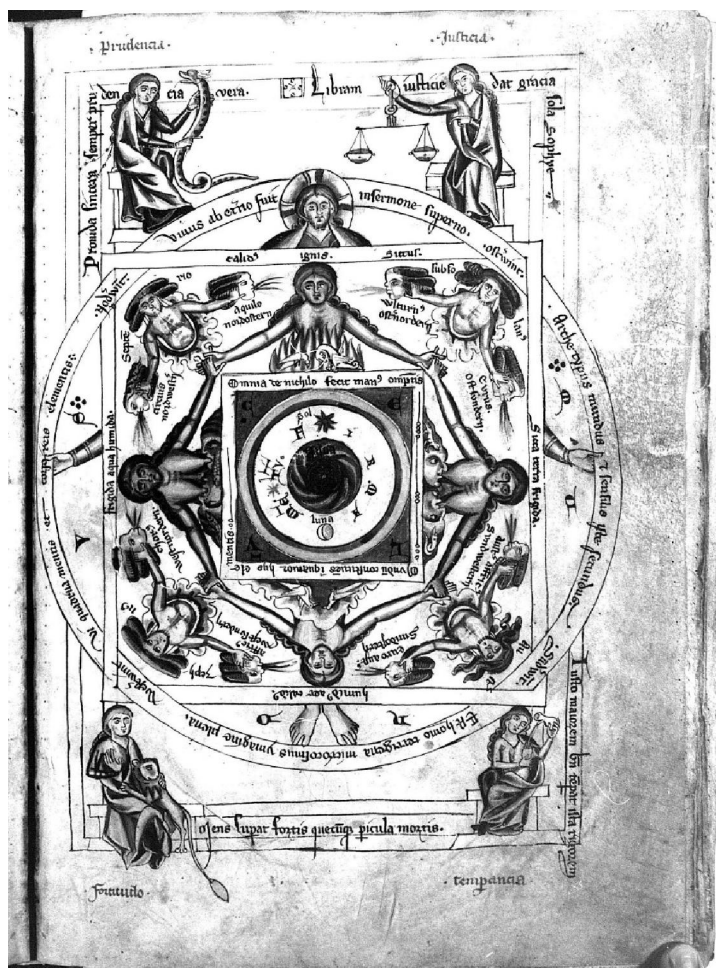
«Orientalisti e filologi classici ci hanno fatto conoscere con le loro ricerche un mito cosmogonico di origine iranica, in cui si narra la creazione del Primo Uomo, “Vita Mortale”, a somiglianza dell'universo: risplendente come il Sole, di larghezza pari all'altezza, Vita Mortale ha per pelle il cielo, per carne la Terra, le montagne per ossa, per vene i fiumi; il sangue del suo corpo è come l'acqua dei mari, il suo ventre come l'Oceano, i suoi capelli come le piante, il midollo delle sue ossa come i minerali; “la sua testa è il più alto dei cieli, i suoi occhi il Sole e la Luna, i suoi denti le stelle, le sue orecchie le finestre del cielo, le sue narici la brezza del paradiso cui dà accesso la bocca.”»¹⁶

Altra illustrazione di notevole interesse è quella che adorna il *Liber de naturis rerum* (1225-1244) di Thomas de Cantimpré, commentata da Chiara Frugoni.

¹⁴ Victoria Cirlot, *La visión cósmica de Hildegard von Bingen*, Engramma n. 138, settembre/ottobre 2016.

¹⁵ Fritz Saxl, *op. cit.*, p. 53.

¹⁶ *Idem*, p. 47.



Thomas, von Cantimpré: (Thomae Cantipratensis) *Liber de naturis rerum visibilium* - BSB Clm 2655
München, Bayerische Staatsbibliothek.

«Cristo al centro di un sistema complesso di cerchi e quadrati; agli angoli estremi sono le quattro Virtù cardinali, poi Cristo, nel cerchio che glossa il rapporto dell'*Elucidarium*. Il Redentore abbraccia un universo (mundus) costituito dai venti agli angoli e dagli elementi in un girotondo vorticoso: *Ignis* emerge dalle fiamme, *Terra frigida* allatta due esseri di natura contrapposta, *Aer calidus* sorge dalle nubi, *Aqua humida* allatta altre due nature; è spontaneo il rimando alla coppia parallela della veronese porta di S. Zeno. Verso l'interno è visibile un quadrato con la scritta: "*Omnia de nichilo fecit manus omnipotentis mundum constituens in quattuor hiis elementis*". Finalmente al centro del monogramma il solito geroglifico circolare progressivamente concentrico: Firmamentum con Sol e Luna, Aqua e Terra.»¹⁷

Marco Bussagli, dopo aver tracciato un percorso che introduce il lettore attraverso vari miti della creazione, su cui tornerò più avanti, osserva che

“sia pure con altre modalità, si ripresentano nella visione cristiana i medesimi parametri cosmologici che abbiamo veduto in molte altre religioni. Ma c'è di più: mentre le altre culture si fermano a una generica identità fra macro e micromondo, quella europea ... entra nei dettagli di una precisa identità fra la struttura dell'universo e quella dell'uomo.”¹⁸

Occorre però preliminarmente cercare di avvicinarci al concetto di mito prima di occuparci specificamente dei miti di creazione. Credo che sul tema sia difficile prescindere dal pensiero di Mircea Eliade. Leggiamo:

¹⁷ Chiara Frugoni, voce *Elementi*, Enciclopedia dell'arte medievale, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1994. Ora anche online all'indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/elementi_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/elementi_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/)

¹⁸ Marco Bussagli, *op. cit.*, p. 35.

«Che cos'è propriamente un "mito"? Nel linguaggio corrente del secolo XIX "mito" significava tutto ciò che si oppone alla "realtà": la creazione di Adamo o l'«uomo mascherato», come la storia del mondo raccontata dagli Zulù o la *Teogonia* di Esiodo, erano "miti". ... Si comincia finalmente a conoscere e a comprendere il valore del mito elaborato dalle società "primitive" e arcaiche, cioè dai gruppi umani in cui il mito costituisce il fondamento stesso della vita sociale e della cultura. E un fatto ci colpisce subito: tali società ritengono che il mito esprima la *verità assoluta* perché racconta una *storia sacra*, cioè una rivelazione transumana che è avvenuta all'alba del Grande Tempo, nel tempo sacro degli inizi (*in illo tempore*). Essendo *reale* e *sacro*, il mito diventa *esemplare*, e di conseguenza ripetibile, poiché serve da modello e anche da giustificazione a tutti gli atti umani. In altri termini, un mito è una *storia vera* che è avvenuta agli inizi del tempo e che serve da modello ai comportamenti degli uomini.»¹⁹

I miti non potevano non rientrare nel campo di studio della psicologia del profondo. Basti pensare all'edificio psicoanalitico costruito da Freud sul mito di Edipo per rendersene conto. Marie-Louise von Franz scrive un intero libro sui miti di creazione, da cui è utile estrapolare il seguente brano:

«Nei miei studi precedenti sulle favole abbiamo visto che, come i miti, esse riflettono le strutture della psiche e i suoi dinamismi più profondi. Certi miti, tuttavia, che definiremo *miti di creazione*, costituiscono una categoria a parte e si distinguono dagli altri per il tono e il carattere di solennità con cui sono narrati. ... Sono particolarmente permeati d'emozione e di sentimento, poiché trattano i problemi fondamentali dell'esistenza, il senso ultimo non solo della vita umana, ma dell'intero cosmo.»²⁰

Del resto, lo stesso Jung (siamo nel 1913) si era già espresso con chiarezza riguardo l'origine dei miti.

«Naturalmente tutta la mitologia astrale non è altro che psicologia — e precisamente psicologia inconscia — proiettata in cielo; perché i miti non furono e non sono escogitati coscientemente, ma derivano dall'inconscio dell'uomo. Da ciò deriva anche la rassomiglianza o identità, talvolta prodigiosa, tra forme mitologiche di popoli che sono stati sempre geograficamente separati.»²¹

La posizione del Maestro svizzero viene reiterata più volte nel corso degli anni, e ne troviamo molteplici riscontri nella sua copiosa opera, dalla quale traggio alcuni brani. Tutte le citazioni provengono dall'Opera Omnia edita da Boringhieri.

«... l'uomo, grazie alla sua posizione tra i quattro principi del mondo, contiene in sé un equivalente del mondo, nel quale gli elementi dissimili si trovano uniti. È il *microcosmus* nell'uomo, corrispondente al "firmamento" o all' "Olimpo" di Paracelso: qualcosa che nell'uomo è universale e vasto quanto il mondo stesso, qualcosa che si trova in lui per natura e non può essere acquisito. In termini psicologici, è l'inconscio collettivo, le cui proiezioni si trovano ovunque nell'alchimia.

(*Psicologia della traslazione*, Opere, vol. XVI, p. 311, 312)

«Egli [l'uomo d'oggi] ha perduto da lungo tempo la soccorrevole concezione medievale per cui l'uomo è un microcosmo, quasi un'immagine rimpicciolita del grande cosmo, benché l'esistenza della sua psiche che abbraccia e condiziona tutto il mondo dovrebbe farlo riflettere. Quale essere psichico, non solo egli porta instillato nel suo interno il concetto di macrocosmo, ma se lo ricrea incessantemente e in modo sempre più ampio. Egli ha in sé una corrispondenza col grande mondo, sia grazie alla sua attività cosciente riflessiva, sia grazie alla sua natura istintiva, ereditaria e archetipica, che lo collega la mondo che lo circonda.»

(*Presente e futuro*, Opere, vol. X/2, p. 131)

¹⁹ Mircea Eliade, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, 1976, p. 15.

²⁰ Marie-Louise von Franz, *I miti di creazione*, Boringhieri, Torino, 1989, p. 9.

²¹ C. G. Jung, *Saggio di esposizione della teoria Psicoanalitica*, Opere, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1973, p. 227.

«La nostra psiche è costituita in armonia con la struttura dell'universo, e ciò che accade nel macrocosmo accade egualmente negli infinitesimi e più soggettivi recessi dell'anima.»

(*Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 394)

«L'alchimista ... sapeva per certo che, essendo parte del tutto, egli portava anche dentro di sé un'immagine di questo tutto: del "Firmamento" o "Olimpo", come lo chiamò Paracelo. Il microcosmo interiore era l'oggetto spontaneo della ricerca alchemica. Oggi noi chiameremmo un tale oggetto "inconscio collettivo": e lo definiremmo oggettivo perché in tutti gli individui esso rimane identico a sé stesso ed è quindi "uno". Da quest'"uno" universale si produce in ogni singolo individuo la coscienza soggettiva, l'io.»

(*Aion*, Opere, vol. IX/2, p. 153)

«Questi fatti costituiscono la base psicologica dell'idea dell'uomo quale "microcosmo" che, com'è noto, è collegato con il macrocosmo per mezzo delle componenti del carattere astrologicamente formulate.»

(*Il simbolo della trasformazione nella Messa*, Opere, vol. XI, p. 249)

«La vecchia concezione, da tempo obsoleta, dell'uomo come microcosmo contiene in effetti una grande verità psicologica ancora da scoprire. Un tempo questa verità era proiettata sul corpo, come l'alchimia proiettava nella sostanza chimica la psiche inconscia. Le cose stanno altrimenti se per microcosmo si intende quel mondo e quella natura interiore che ci si svela, esitante, nell'inconscio.»

(*Psicologia della traslazione*, Opere, vol. XVI, p. 207)»

Mircea Eliade non ignorava questa posizione, ma non la condivideva.

«Un altro tema del libro [è riferito a *Miti, sogni e misteri*] è l'analisi dei rapporti tra il dinamismo dell'inconscio – come si manifesta nei sogni e nell'immaginazione – e le strutture dell'universo religioso. Infatti non vi è motivo mitico e scenario iniziatico che non sia in qualche modo presente anche nei sogni e nelle fantasie dell'immaginazione. Ma, a differenza delle psicologie del profondo, che fanno derivare le figure e gli avvenimenti della mitologia dai contenuti e dalla dinamica dell'inconscio, Mircea Eliade sostiene e dimostra che i contenuti e la struttura dell'inconscio partecipano, seppure in forma rudimentale, dell'esperienza religiosa. "L'aura religiosa di certi contenuti dell'inconscio" spiega Eliade "non sorprende lo storico delle religioni perché egli sa che l'esperienza religiosa impegna l'uomo nella sua totalità, quindi anche le zone più profonde del suo essere. Questo però non significa ridurre la religione alle sue componenti irrazionali, ma semplicemente riconoscere l'esperienza religiosa qual è: esperienza dell'esistenza totale, che rivela all'uomo le sue modalità d'essere nel mondo."»²²

Prima di occuparci del pensiero di Paracelso, richiamato da C. G. Jung, è opportuno leggere un brano del cardinale Nicola Cusano (conosciuto anche come Niccolò Cusano, 1401-1464) tratto da *De ludo globi* (Dialogo sul gioco della palla).

«Non possiamo negare che l'uomo è detto microcosmo cioè piccolo mondo, che ha un'anima. [Alcuni dicono] che anche il gran mondo ha un'anima, che alcuni chiamano natura, altri spirito degli universi, che alimenta dall'interno tutte le cose, le unisce, le connette, le nutre e le muove. Questa forza del mondo, che muove sé stessa e tutte le cose di cui abbiamo parlato, è perpetua, perché il movimento rotondo e circolare contiene in sé tutti i movimenti, come la figura circolare complica in sé ogni figura. ... Certamente l'uomo è un piccolo mondo che è anche parte di quello grande. In tutte le parti risplende il tutto, perché la parte è parte del tutto, come l'intero uomo risplende nella mano che è proporzionata al tutto. Tuttavia nel capo la perfezione intera dell'uomo risplende in modo più perfetto. Ugualmente l'universo risplende in qualunque sua parte. Tutte le cose hanno un rapporto e una proporzione con l'universo. La perfezione della totalità dell'universo risplende

²² Dalla IV di copertina di *Miti, sogni e misteri*.

di più in quella parte che si chiama uomo, perciò l'uomo è un mondo perfetto, sebbene sia un piccolo mondo e parte del grande mondo.»²³

Commenta Greta Venturelli:

«La visione dell'uomo come microcosmo equivale alla definizione dell'essere umano come principio organizzatore e regolatore del creato; in virtù di tale compito universale, l'uomo è posto al culmine della creazione: alla domanda su che cosa sia l'uomo Cusano risponde, nel *Sermo XXX*, che l'essere umano è il sesto giorno della creazione o microcosmo. Questa risposta, tuttavia, non è di per sé stessa una novità: la concezione dell'uomo come sesto giorno della creazione è già patrimonio della tradizione medievale che Cusano recupera e riabilita in una prospettiva protorinascimentale. L'aspetto che richiama all'attenzione e che rende peculiare questa risposta concerne la prospettiva assunta: la dimensione metafisica del significato dell'uomo microcosmo viene qui completata da quella etica, da quella simbolico-artistica e, infine, da quella cristologica.»²⁴



Robert Fludd, *Utriusque cosmi*

Il pensiero di Paracelso (1493-1541) è assai complesso, è arduo riassumerlo in poche righe. Un tentativo di sintesi è proposto da Rudolf Allers²⁵ che scrive:

«Paracelso è innanzitutto un medico. Tutto il suo pensiero si applica, e origina, relativamente al problema della malattia. Egli considera che la malattia non colpisce solo il corpo o la mente, bensì l'insieme dell'essere umano. Quando l'uomo cade vittima della malattia, soggiace alla natura, diventa egli stesso interamente natura. Paracelso definisce l'uomo come un "estratto dell'intera *machina mundi*", un microcosmo; non nella forma e sostanza corporea ma nella facoltà e virtù egli è simile al grande mondo. Pertanto, nella natura umana ci sono tutti i moti celesti, la natura terrena, le proprietà dell'acqua e dell'aria, la natura di tutti i frutti e minerali e pure

²³ Nicola Cusano, *Il gioco della palla*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 76, 77. (Trad. Graziella Federici Vescovini).

²⁴ Greta Venturelli, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva linguistica*, tesi di dottorato in filosofia, Consorzio di dottorato in filosofia Nord-Est, A.A. 2016/2017, 2017/2018, 2018/2019.

²⁵ Psichiatra e filosofo austriaco (1883-1963).

di tutte le costellazioni. L'uomo riunisce nel suo essere le proprietà di tutto il mondo. Di conseguenza, gli eventi e vicissitudini della vita umana fanno parte dei mutamenti che avvengono nel macrocosmo. Ogni aspetto e accadimento della vita umana è in qualche modo collegato agli avvenimenti macrocosmici. Tutto ciò scaturisce dal concetto che considera il macrocosmo un'unità, i cui principi pervadono ogni cosa e che viene governato da perfette proporzioni e armonie. Qualsiasi cambiamento che si verifichi in qualunque luogo deve pertanto implicare un cambiamento del tutto e di ciascuna sua parte, poiché la parte esiste solamente in virtù del tutto e poiché il modo in cui la parte esiste è determinato dallo stato dell'insieme. Non è possibile comprendere alcun cambiamento parziale senza considerare il cambiamento che intercorre nel tutto. Ciò rende pienamente ragione della sua insistenza sull'astrologia, l'energica affermazione che c'è un tempo adatto per la cura e che l'ora ha un significato sotto il profilo medico. Si è portati a pensare che analogamente un evento microcosmico eserciti un influsso sul macrocosmo, tuttavia a un livello impercettibile. Ma Paracelso lo esclude espressamente, senza peraltro fornire una spiegazione di questa incongruenza. L'uomo è il microcosmo κατ' ἐξοχήν (per eccellenza, *N.d.T.*), occupa un posto particolare nell'ordine dell'universo. Egli è dotato da una particolare dignità, la cui espressione è proprio espressa nel nome di microcosmo. La visione di Paracelso è più vicina alle idee delle origini di quelle espresse da Campanella, Patrizzi, Simone della Porta, e altri ancora.»²⁶

Ernst Cassirer propone una stimolante e originale chiave di lettura riguardo il cambiamento di paradigma afferente il rapporto microcosmo macrocosmo che avrà luogo proprio per merito di Paracelso. Secondo il filosofo tedesco:

«Quel rapporto fra mondo inferiore e superiore che aveva avuto fino ad ora l'aspetto di subordinazione, va assumendo sempre più la forma di semplice *correlazione*. ... In Germania, è la filosofia della natura di *Paracelso* quella che ci mostra più chiaramente tale modificazione. Il rapporto e la continua corrispondenza tra mondo "grande" e "piccolo" vengono quivi mantenuti in tutto il loro rigore e rimangono, per Paracelso, le premesse dell'arte medica. Come la filosofia ne è il "primo fondamento", così l'astronomia e l'"altro fondamento" della medicina. "Prima di tutto il medico sappia che deve comprendere l'uomo in quell'altra metà che concerne l'*astronomicam philosophiam* e che deve trasferire l'uomo in questa e il cielo in lui; altrimenti egli non sarà un medico dell'uomo, perché il cielo ritiene nella sua sfera metà del corpo e anche metà delle malattie. Che medico vuol mai essere colui che non può capire le malattie di questa metà? Che cosa è un medico che non sia esperto nella cosmografia, di cui egli dovrebbe avere una conoscenza particolare, poiché tutte le conoscenze trovano la loro conferma nella cosmografia, e senza questa non succede nulla?" Tuttavia l'*armonia* tra uomo e mondo, la cui comprensione costituisce il compito principale di ogni scienza medica teoretica, non viene ora più inteso nel senso di una semplice *dipendenza*. ... Si può così vedere ancora una volta come nell'insieme dei pensieri naturalistici dell'astrologia penetri un motivo nuovo e in fondo estraneo. L'interpretazione puramente causale diviene teleologica, cosicché a tutte le determinazioni relative al rapporto tra microcosmo e macrocosmo – quand'anche il puro contenuto rimanga immutato – viene in un certo modo conferito un nuovo segno. Al motivo astrologico del destino si contrappone anche qui la coscienza etica dell'uomo.»²⁷

È proprio il ricorso a tale "coscienza etica" e alla conoscenza del proprio animo, che consente all'uomo di mitigare il condizionamento cosmico e navigare in una direzione luminosa anziché oscura.²⁸ La strada era già stata tracciata da Marsilio Ficino, autore che Paracelso stimava e chiamava "il miglior medico italiano". In Ficino il condizionamento astrologico perde molta della sua rigidità. Cassirer riassume come segue il concetto:

«Per quanto [Ficino] non ammetta che l'uomo possa scegliersi la propria stella, e così la propria natura tipica, il proprio temperamento, purtuttavia questi è libero di far la sua scelta entro i confini che la sua stella gli prescrive. Infatti ogni stella abbraccia nel suo ambito un'infinità di forme di vita non solo diverse, ma opposte, e lascia la volontà libera di decidere definitivamente tra queste. Come Saturno è il demone dell'inerzia e della

²⁶ Rudolf Allers, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in: *Traditio*, vol. II, 1944, p. 398, 399.

²⁷ Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, p. 177, 178.

²⁸ "E se noi uomini conoscessimo bene il nostro animo, nulla ci sarebbe impossibile su questa terra". (Paracelso, *Liber de imaginibus*, cap. XII, cit. da Cassirer, p. 179, *op. cit.*)

malinconia, tutta perduta in sé stessa e sterile, è pure d'altro lato il genio della concentrazione intellettuale e della meditazione, dell'intelligenza e della contemplazione. Tale opposta polarità, che è nelle stelle stesse e ha trovato nell'astrologia il suo riconoscimento e la sua espressione più chiara e visibile, dà alla volontà dell'uomo libertà di decisione. Sebbene l'ambito del volere e del fare umano sia rigidamente delimitato, non lo è però la *direzione* di tale volontà.»²⁹

Per una più estesa ricognizione del pensiero di Paracelso, riporto anche i brani dei seguenti altri Autori.

«Tra tutti coloro che sostenevano che l'uomo fosse un microcosmo, nessuno è stato più rigoroso e insistente di Paracelso. Le sue varie opinioni puntano tutte in quella direzione. Egli sostiene l'antica teoria secondo cui il mondo è composto da quattro elementi, ma anche la visione alchemica secondo cui tutto proviene dal mercurio, dallo zolfo e dal sale, che un tempo si diceva fossero antecedenti agli elementi. Si afferma che l'uomo è fatto a immagine di Dio, anziché del mondo, ma la somiglianza dell'uomo con il mondo viene sottolineata con grande enfasi. Si dice che sia stato creato dalla "massa", una manciata dell'essenza concentrata del mondo, e talvolta si ritiene che sia nato dall'universo. L'universo e l'uomo si assomigliano: il cielo ha la figura di un uomo, non in senso fisico, ma la figura dell'uomo stesso. Sia l'universo che l'uomo hanno alla base la stessa ragione; ciascuno è autonomo; il cielo è essenzialmente una sfera e l'uomo un globo; il cerchio del cielo è come la pelle di un uomo. Il corpo dell'uomo contiene i quattro elementi in forme modificate; egli desidera mangiare perché proviene dalla terra, bere perché proviene dall'acqua, respirare perché proviene dall'aria ed essere riscaldato perché proviene dal fuoco. Ancora una volta, il corpo umano, come l'universo, è composto da mercurio, zolfo e sale. All'esterno dell'uomo, il mercurio diventa fulmine, lo zolfo olio e il sale alcali; e, nel mondo maggiore, l'oceano separa l'Europa, l'Asia e l'Africa, come una separazione prefigurata dei tre principi. Il mondo è diviso in regioni sensibili (corporee) e insensibili, superiori (siderali); le prime sono composte da mercurio, zolfo e sale, le seconde da mente, saggezza e conoscenza. Dalla massa si generano due corpi, quello siderale e quello elementale, e l'uomo contiene un "magnete" di ciascuno di essi. I poteri psichici dell'uomo sono di origine siderale; la sua immaginazione corrisponde al sole. Il risultato è che l'uomo contiene tutto ciò che si trova nelle regioni siderali o elementali: le caratteristiche dei quattro elementi, i frutti, i metalli, le costellazioni, i venti, gli alberi, le gemme, i minerali, il sole, la luna, i pianeti, il caos, la via lattea, i due poli e il numero dei segni zodiacali; l'universo planetario ha nell'uomo la sua immagine e somiglianza. L'uomo contiene più di mille specie di alberi, minerali, alimenti e metalli, e possiede le qualità di tutti gli animali.»³⁰

«L'uomo è ancorato in due mondi: quello visibile e quello invisibile, quello degli elementi e quello celeste, il mondo della materia, cui soggiace il suo corpo, e il mondo della azione e del potere, cui soggiace il suo spirito e la sua mente. L'uomo come un tutto è una "quinta essentia" estratta da entrambi i mondi e introdotta in un solo essere. Egli ha ricevuto sapienza, ragione, e la composizione organica del suo corpo (la "sapienza del firmamento") dall'*astrum*, e corpo e sangue dagli elementi. "Così l'uomo è quinta essenza e microcosmo e il figlio del mondo intero." Nella concezione di Paracelso, il cielo e le stelle conservano la posizione magisteriale di cui godevano nell'antica cosmologia. Ci sono, tuttavia, marcate differenze di sottolineatura che in ultima analisi significano una restrizione del potere illimitato loro attribuito nel Medioevo e ai tempi dello stesso Paracelso. I limiti dei poteri delle stelle sono evidenti, per esempio, nel modo in cui nasce il medico ideale. Egli deve le sue più alte facoltà non alle stelle, ma a un'influenza divina che gli conferisce "amore per l'uomo". Questo si aggiunge ai suoi doni "naturali", i quali ultimi derivano in parte dalla costellazione del firmamento. Essi provengono anche da una natura innata, terrena. L'uomo in effetti è generato "con arte" tramite le sue "stelle", ma le stelle possono ingannare e conferire follia invece di sapienza. Le stesse stelle possono portare l'uomo all'invenzione e all'avanzamento nella conoscenza, ma anche alla pseudo-conoscenza del "sofisma", che lo svia dal lavoro orientato: una "stella pazza, una costellazione bizzarra lo ha prodotto; sarebbe stato meglio per lui che non fosse mai nato". L'uomo saggio, quindi, tende a sopraffare l'influenza delle stelle in sé stesso, impiegando la sapienza divina. Poiché, coloro che sono ammaestrati da Dio sono i più dotti, coloro che sono ammaestrati dalle stelle sono i meno dotti, e coloro che imparano dalla luce della Natura occupano una posizione intermedia. Il corso di una stella non ha influenza sulla lunghezza della vita umana. La gente

²⁹ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 180, 181.

³⁰ George Perrigo Conger, *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia university press, New York, 1922, p. 55, 56, 57. La traduzione dall'inglese è mia.

nascerebbe e morirebbe in certi momenti, anche se Saturno non fosse mai apparso nel cielo; e ci sarebbero uomini di temperamento “lunatico”, anche se la luna non fosse mai stata creata. Marte può significare una disposizione crudele, ma Nerone, pur così crudele, non è suo figlio; benché di una sola e medesima natura, i due non l’hanno ricevuta l’uno dall’altro. Elena e Venere sono simili: ma se Venere non fosse mai esistita, Elena sarebbe diventata ugualmente una puttana. Né le stelle agiscono su di noi con l’“impressione” o l’“inclinazione”. Sbaglia chi dice che un ladro trae l’inclinazione a rubare da una stella.

Non vanno riconosciute priorità e superiorità alle stelle visibili. Anche qui, quello che è visibile non è reale e interessa poco; sono le forze invisibili a rappresentare le cause maestre. Tali forze risultano dall’azione concertata del firmamento nel suo insieme, piuttosto che dall’influenza di stelle singole. In altre parole, il potere delle stelle – visibili e invisibili – non è in primo luogo trasmesso da un “influsso” di raggi che, come affermavano le idee tradizionali, può esercitare un’“inclinazione” o “direzione” sul carattere e il destino di un individuo.»³¹

In Paracelso sembrano coesistere due posizioni: da una parte il riconoscimento della potenza del cielo e dall’altra l’insistenza sulle forze della pura volontà all’interno di questa visione del mondo che tuttavia non può prescindere da una realtà sperimentale. Non pare sempre agevole discernere con sufficiente chiarezza il pensiero dell’Autore rinascimentale in merito alla legge delle corrispondenze microcosmo macrocosmo; del resto C. G. Jung, che aveva dedicato due saggi al medico e scienziato svizzero, ne aveva evidenziato la contraddittorietà e il suo linguaggio talvolta oscuro. Riporto pertanto uno stralcio tratto dalla sua conferenza del 7 settembre 1941.

«Chiunque abbia una certa dimestichezza con gli scritti del grande medico, di cui oggi celebriamo la memoria, sa bene che nell’ambito di una conferenza è pressoché impossibile esporre, anche solo in modo approssimativo, tutti gli aspetti che hanno reso immortale il suo nome. Egli agì come un possente vento di tempesta che sradica e trascina nei suoi vortici tutto ciò che in qualche modo si lascia smuovere dal luogo consueto. Come un vulcano in eruzione, ha devastato e distrutto, ma anche fertilizzato e vivificato. È impossibile rendergli pienamente giustizia: si riesce soltanto a sottovalutarlo o a stimarlo in eccesso; ragion per cui si resta perennemente insoddisfatti dei propri sforzi volti a comprendere in modo soddisfacente perlomeno un aspetto della sua natura così poliedrica. Anche se ci si limita a descrivere il “medico” Paracelso, questo “medico” lo si incontra su tali e tanti piani differenti e in tali e tante guise diverse che ogni tentativo di offrirne un ritratto dà un risultato miserevolmente frammentario. Anche la sua prolificità quale scrittore giova ben poco a chiarire tale materia enormemente confusa; e men che meno giova a chiarirla il fatto che resti ancora da decidere sull’autenticità di alcuni scritti di non poca importanza, per non parlare infine delle innumerevoli contraddizioni e della lussureggiante terminologia arcana, che lo rende uno dei maggiori *tenebriones* della nostra epoca. Tutto assume in lui proporzioni esorbitanti, tanto che si potrebbe anche dire che in lui tutto è spinto all’eccesso. Lunghi e aridi deserti di chiacchiere insensate si alternano a oasi di una traboccante spiritualità, di un acume sconvolgente e di una ricchezza tale che non ci si riesce a liberare dall’increpabile sensazione di non aver saputo cogliere l’essenziale nella sua opera.»³²

Va anche tuttavia detto che Jung aveva colto, sia pure in poche righe, il nucleo del pensiero paracelsiano riguardo al tema in oggetto.

«Egli era principalmente interessato a rintracciare correlazioni con il cosmo, come quelle che trovava nella tradizione astrologica. La teoria dell’*astrum in corpore* fu la sua idea favorita e centrale, che incontriamo ovunque nei suoi scritti, sia pure in molteplici varianti. Fedele alla concezione dell’uomo come microcosmo, egli pose il “firmamento” nel corpo dell’uomo e lo definì *astrum* o *sydus*. Riteneva che fosse un cielo endosomatico il cui corso non era in sintonia con il cielo astronomico, bensì con la nascita individuale, con l’“ascendente” o l’“oroscopo”.»³³

³¹ Walter Pagel, *Paracelso*, Mondadori, Milano, 1989, p. 59, passim.

³² C. G. Jung, *Paracelso come medico*, Opere, vol. XIII, Boringhieri, Torino, 1988, p. 129.

³³ *Idem*, p. 132.

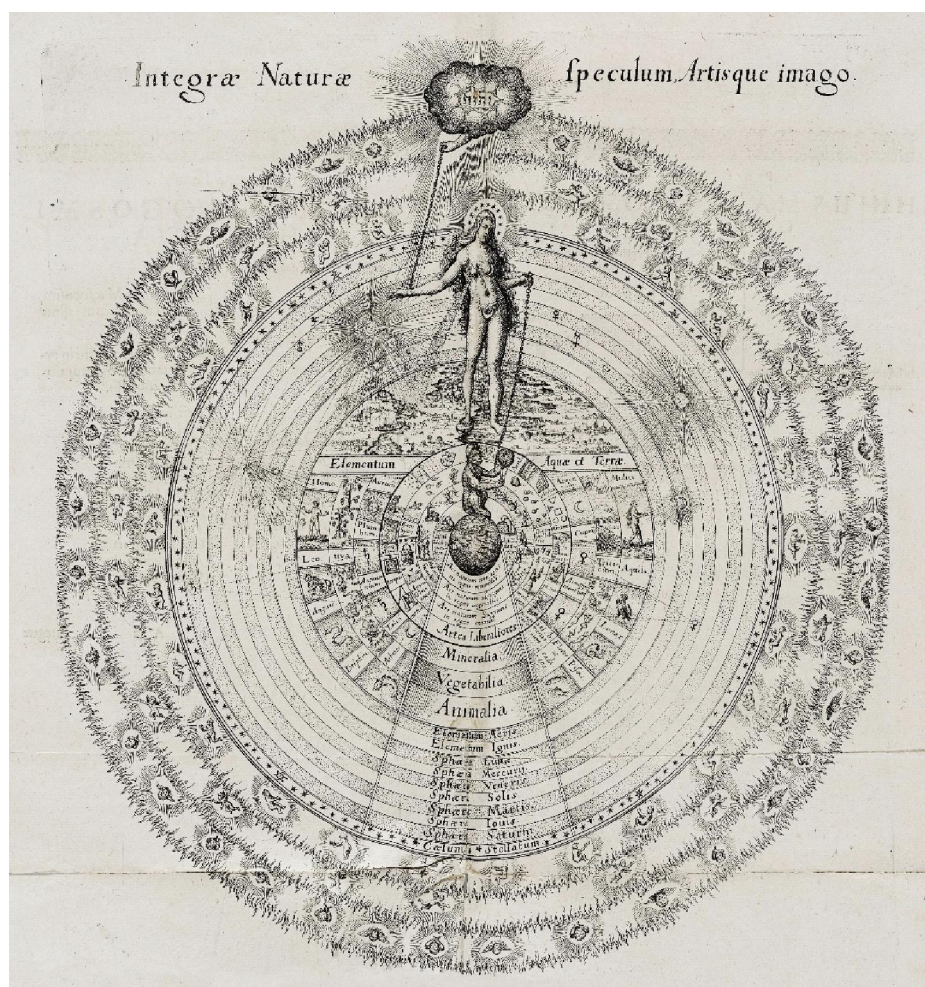


Immagine tratta dal film Paracelsus (1943) di Georg W. Pabst

Prima di avvicinarci a Giordano Bruno, non è tempo perso accennare a Robert Fludd (1574-1637), un curioso personaggio che viene considerato seguace di Paracelso. Fludd era un medico, ma soprattutto un ermetista, rosacruziano, cabalista, alchimista e astrologo. Il suo libro più noto è intitolato *Utriusque cosmi maioris scilicet et minori metaphysica physica atque technica historia*. Come i suoi predecessori, non si discosta dalla dottrina delle corrispondenze microcosmo macrocosmo, e ha il pregio di corredare i suoi testi con numerose e suggestive illustrazioni. Scrive il biografo:

«Gli storici, almeno fino a poco tempo fa, hanno trascurato la corrente di pensiero alla quale Fludd ha dato il suo contributo più duraturo: si trattava della tradizione esoterica, e in particolare della fusione tra l'ermetismo cristiano e le scienze occulte. Qui la sua ampiezza di vedute trovò la sua vera dimensione, che non era quella orizzontale, che abbracciava i molteplici campi delle attività umane, ma quella verticale la quale parte dai primi principi della teologia e della metafisica e discende lungo la catena dell'essere fino al suo limite.»³⁴

L'immagine che segue è molto conosciuta ed è stata interpretata sotto molteplici punti di vista, non ultimo quello psicologico. Solo per fare un esempio, richiamo quello di C. G. Jung. Secondo lui, «La figura femminile è l'*anima mundi* (lunare) guidata da Dio e che guida a sua volta l'uomo.»³⁵



³⁴ Joscelyn Godwin, *The greater & lesser worlds of Robert Fludd*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, 2019, p. 3.

³⁵ C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 54.

La storica del Rinascimento Frances A. Yates pare invece più propensa a commentare l'analogia tra la scimmia e l'uomo racchiusa in tale immagine. Leggiamo:

«Può essere utile ... osservare un'illustrazione tratta da un'opera di Fludd, che, per quanto di molto posteriore ad Agrippa, si inserisce nella stessa tradizione. Sulla terra –situata in posizione centrale – sta seduta una scimmia; intorno ad essa si estende il mondo elementare; e la scimmia è legata, con una catena, a una donna che rappresenta il sole, la luna, le stelle, il mondo celeste, le sfere dei pianeti e dello zodiaco, che le ruotano attorno. Oltre la sfera dello zodiaco – o sfera delle stelle fisse – sono raffigurate tre sfere, popolate di minuscole forme angeliche; e una catena, che esce dalla mano destra della donna, raggiunge la stessa divinità, rappresentata, in uno spazio al di là delle sfere angeliche, dal Nome in ebraico, circondato da nuvole trionfali. La scimmia è l'uomo, o piuttosto l'arte per mezzo della quale egli imita la natura, con tecnica scimmiesca. L'uomo, se in questa simbologia ha perso qualcosa della sua dignità, ha però conseguito un maggior potere. Egli è divenuto l'abile “scimmia” della natura, che, dopo avere individuato le guise in cui si dispiega l'azione di questa, la imita ottenendo così a propria volta i suoi poteri. Per ricorrere a una terminologia a questo punto ormai familiare, si può dire che, attraverso la magia, l'uomo ha imparato a servirsi della catena che lega la terra al cielo, e per mezzo della cabala, ha imparato a servirsi di quella che collega il mondo celeste, tramite gli angeli, al Nome divino.»³⁶

L'uomo è modello del mondo, afferma Giordano Bruno, il cui complesso pensiero si può fare risalire alla tradizione ermetica, tesi strenuamente affermata da Frances A. Yates.

«Modello del mondo, o microcosmo, o ricapitolazione di tutto l'essere dell'universo, come lo concepiva ed esaltava il Pico, come l'avevano rappresentato i platonici della tradizione ermetica.»³⁷

«Bruno è erede di una tradizione ermetica che va da Ficino a Pico ad Agrippa.»³⁸

«L'impulso ermetico, come fermento implicito nella formulazione immaginosa di una nuova cosmologia, è esemplificato da Giordano Bruno. In base al nuovo tipo d'interpretazione suggerito in questo libro. Bruno torna a riproporsi come un'importante pietra miliare nella storia del pensiero, non per i vecchi, errati motivi, ma per motivi nuovi e validi... Qual è, insomma, la verità? Bruno era un mago integrale, un “egiziano” e un ermetico del tipo più estremo, che vedeva nell'eliocentrismo copernicano un annuncio del ritorno della religione magica e, nella disputa con i dottori di Oxford, associava il copernicanesimo con la magia del *De vita coelitus comparanda* di Ficino. Egli interpretava inoltre il diagramma copernicano come un geroglifico del divino e sosteneva la teoria del movimento terrestre con argomentazioni ermetiche, concernenti la vita magica diffusa in tutta la natura. Il suo scopo, infine, era quello di conseguire la gnosi ermetica, di riflettere il mondo nella *mens* grazie a mezzi magici, ivi compreso l'apprendimento mnemonico delle immagini magiche delle stelle, e di divenire così un grande mago e un capo religioso capace di operare miracoli. Spazzando via le sovrastrutture teologiche elaborate dagli ermetici cristiani, servendosi della cabala esclusivamente come strumento sussidiario alla magia, Bruno si presenta come un puro naturalista, la cui religione è la religione naturale dell'*Asclepius* ermetico pseudoegiziano. La concezione bruniana del mondo rivela quale poteva essere il risultato di una dilatazione e intensificazione dell'impulso ermetico in direzione del mondo. Mediante un'interpretazione ermetica di Copernico e di Lucrezio, Bruno perviene alla sua stupefacente visione dell'infinita estensione del divino, quale si riflette nella natura. La terra si muove perché è un essere vivente che ruota intorno a un sole magico di tipo egiziano; i pianeti, stelle viventi, compiono insieme ad essa il loro corso; altri mondi innumerevoli, mobili e viventi come grandi animali, popolano un universo infinito. Purificato del suo animismo, introdotte le leggi di gravità e di inerzia al posto della vita psichica della natura come principio del movimento, inteso oggettivamente e non in termini soggettivi, l'universo di Bruno si trasforma in qualche cosa di molto simile all'universo meccanicistico di Isaac Newton, meravigliosamente mobile in eterno secondo leggi proprie, in esso introdotte da un Dio che non è un mago, ma un matematico e un meccanico. Proprio il fatto che il mondo magico ed ermetico di Bruno sia stato per tanto tempo

³⁶ Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari, 1969. Edizione digitale senza numeri di pagina.

³⁷ Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze, 1920, p. 205.

³⁸ Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 292.

erroneamente considerato il mondo di un pensatore rivoluzionario, araldo della nuova cosmologia che doveva essere il risultato della rivoluzione scientifica, dimostra che “Ermete Trismegisto” ha in qualche modo preparato quella rivoluzione. La filosofia di Giordano Bruno invece di venire studiata, come è stato fatto in passato, astraendosi dal suo reale contesto storico, può essere ora studiata dagli storici del pensiero come un considerevole esempio di una concezione ermetica del mondo in un’epoca immediatamente precedente l’avvento dell’era scientifica.»³⁹

La posizione di Tommaso Campanella rispetto all’argomento delle corrispondenze microcosmo macrocosmo s’identifica in pratica nelle sue credenze astrologiche. Per il grande erudito, astrologia, profezia e politica s’intrecciano e formano un corpus di pensiero sostanzialmente unitario, con i pronostici di astrologia mondiale che guideranno le sue scelte di vita. In particolare, sarà proprio la sua convinzione nei grandi mutamenti segnalati da configurazioni astrologiche d’eccezione, unitamente all’alta considerazione della propria genitura, a indurlo a partecipare a una congiura volta a rovesciare il dominio spagnolo in Calabria, e a instaurare un regime utopistico come quello descritto ne *La città del sole*. Campanella pagò cara la partecipazione alla congiura, che gli fruttò feroci torture e una lunga e dura carcerazione di 27 anni.

«Quando nell’estate del 1598 Campanella fa ritorno in Calabria e a Stilo ... è senza dubbio in possesso di approfondite conoscenze astrologiche, e nei preparativi della congiura giocarono un ruolo importante sia la fiducia nell’eccezionalità del proprio oroscopo, che lo destinava a dare nuove leggi ed essere un nuovo messia, sia l’astrologia che riguardava mutamenti di leggi e religioni, e risultava connessa con la profezia. Entrambi gli aspetti sono ricordati in stretta connessione nella *Città del sole*, la cui composizione viene fatta risalire al 1602.»⁴⁰

«Una conferma eloquente degli interessi per l’astrologia mondiale, che fanno appello anche ai nuovi dati del sistema di Copernico (“sagacissimus”, “vir admirabilis”), è offerta dal *Pronostico astrologico* redatto in occasione della grande congiunzione del 24 dicembre 1603. A partire da quella data, e per i seguenti duecento anni, le congiunzioni dei pianeti superiori Giove e Saturno si sarebbero verificate nei segni di fuoco, cominciando dal Sagittario, dopo che nei precedenti duecento anni avevano avuto luogo nel trigono dei segni d’acqua, dominati da Venere e dalla Luna: ciò che aveva comportato, fra le altre cose, il prevalere dei maomettani e il dominio delle figure femminili, fatti anche questi ricordati nella *Città del sole*. Il ritorno delle congiunzioni nel trigono igneo, lo stesso che aveva presieduto alla nascita di Cristo e all’impero di Carlo Magno, annuncia un profondo rinnovamento politico e religioso, e Campanella guarda all’evento astrale, atteso proprio per il giorno della natività di Cristo, con grande emozione.»⁴¹

Campanella vedeva in Marsilio Ficino, e nel suo *De vita coelitus comparanda*, non solo un precursore, ma pure un maestro che aveva tracciato la strada per raggiungere l’obiettivo di praticare una magia naturale in contrapposizione a una magia demonica. “Non v’è alcun dubbio che la magia praticata da Campanella a Roma deriva direttamente dal Ficino” scrive Daniel Pickering Walker, e Campanella era consapevole che la dottrina di Marsilio Ficino sembrava a sua volta derivare da Ermete Trismegisto. Per comprendere meglio l’atteggiamento di Campanella, giova riportare un brano esemplare che ripercorre la sua attività nel campo della magia astrologica.

«Ora, Papa Urbano VIII credeva fermamente nell’astrologia, benché la Bolla di Sisto V del 1586 (*Coeli et Terrae*) avesse condannato l’astrologia giudiziaria e benché egli stesso fosse sul punto di pubblicare, nel 1631, una Bolla (*Inscrutabilis*) contro l’astrologia. Si faceva fare gli oroscopi dei cardinali residenti in Roma ed aveva l’abitudine di predire apertamente le date delle loro morti. Veniva però ripagato della stessa moneta. Dal 1626 in poi, alcuni astrologi cominciarono a predire la sua fine imminente e, nel 1628, queste voci divennero

³⁹ Frances A. Yates, *op. cit.*

⁴⁰ Germana Ernst, *Astrologia e profezia in Tommaso Campanella*, sta in *Il linguaggio dei cieli* (Gernana Ernst & Guido Giglioni eds.) Carocci, Roma, 2012, p. 140.

⁴¹ Germana Ernst, *Introduzione a Tommaso Campanella, Opuscoli astrologici*, a cura di Germana Ernst, Rizzoli, Milano, 2003, p. 11, 12.

pubbliche e si diffusero. Sembra che vi siano pochi dubbi sul fatto che queste voci e predizioni venivano incoraggiate dagli Spagnoli, che anzi facevano vistosi preparativi per il prossimo conclave. Infastiditi dalla sua politica persistentemente filofrancese, essi speravano di spaventare a morte il Papa; e se non ci fosse stata la magia di Campanella essi avrebbero anche potuto avere successo. Nei rapporti diplomatici del 1628 provenienti da Roma, si trovano molte menzioni del fatto che il Papa e Campanella frequentemente si appartavano insieme. Si dice che essi erano impegnati in certe pratiche astrologiche connesse con la predizione della morte del Papa, che praticavano la “necromanzia”, e, in un documento, si afferma che celebravano riti notturni con candele accese. Come hanno congetturato, a mio giudizio correttamente, Amabile e, dopo di lui, Blanchet, ciò che stavano facendo era un tentativo di prendere misure appropriate contro le eclissi apportatrici di malattie e contro i cattivi influssi di Marte e di Saturno. Anzitutto sigillavano la stanza in modo che non entrasse l'aria esterna, la cospargevano di aceto di rose e di altre sostanze aromatiche e bruciavano lauro, mirto, rosmarino e cipresso. Appendevano alla parete panni di seta bianca e la decoravano con rami. Poi venivano accese due candele e cinque torce, che rappresentavano i sette pianeti; poiché i cieli a causa dell'eclisse si erano deteriorati, le candele e le torce dovevano fornirne una sostituzione non difettosa, così come si accende una lampada quando il sole tramonta. Anche i segni dello zodiaco erano forse rappresentati allo stesso modo; perché questo è un procedimento filosofico, non un procedimento superstizioso, come pensa il volgo. Le altre persone presenti possedevano degli oroscopi immuni dalla malefica eclisse. C'era la musica di Giove e di Venere che doveva disperdere le proprietà perniciose dell'aria infettata dall'eclisse e, simbolizzando i pianeti buoni, eliminare l'influsso di quelli cattivi. Per lo stesso scopo usavano pietre, piante, colori e odori che appartenevano ai pianeti buoni, cioè Giove e Venere. Bevevano inoltre liquori distillati astrologicamente.»⁴²

Jacob Böhme era un mistico, nato in una buona famiglia di luterani timorati di Dio. E come molti mistici, non fu compreso dalla gerarchia ufficiale, in questo caso nella persona del duro e intransigente *pastor primarius* di Görlitz, che prese a perseguitarlo fino alla fine della sua vita. I mistici vengono guardati con sospetto poiché il più delle volte affermano di avere visioni o comunicazioni direttamente da Dio, pertanto scavalcano il clero e suscitano non solo sospetti di eresia, ma pure invidie a causa dello speciale e diretto rapporto con la divinità. Ma appunto perché mistici, e animati da incontenibili energie, essi proseguono il loro cammino e si adoperano a divulgare il loro pensiero e a raccontare le loro esperienze. Che cosa accadde di particolare al bravo calzolaio perché la sua vita cambiasse radicalmente? Fu una cosa apparentemente banale, per nulla eclatante e scontata nei suoi effetti: un giorno dell'anno 1600, all'età di 25 anni, il suo sguardo cadde su un piatto o recipiente di stagno illuminato dai raggi del sole.

«All'improvviso gli si aprì dinanzi agli occhi il mistero del mondo. Difficile è potere entrare in questa esperienza di Böhme e spiegarne il processo naturale e psichico. Possiamo soltanto dire che a un certo momento tutto divenne luce, la stessa materia, il vaso di stagno sembrò sciogliersi dai suoi limiti fenomenici e si confuse con la luce che pioveva dal di fuori; così Böhme scoprì che la luce, Dio, era anche nelle cose. Ma tale visione lo prese in modo tale che per ben sette giorni egli fu posseduto dall'estasi, ed egli vide la luce di Dio in tutte le cose e sapeva solo interpretare alla luce di Dio.

“In un quarto d'ora io vidi e conobbi di più di quello che avrei potuto vedere e sapere se avessi frequentato per lunghi anni le Scuole Superiori. Come avvenne ciò? Non saprei bene ed io stesso me ne meravigliavo, ma il mio cuore indirizzava ormai tutte le sue lodi a Dio. Giacché io vidi e conobbi l'Essenza di tutte le essenze, il fondamento e l'abisso di ogni cosa e venni a conoscere l'origine della Santa Trinità, l'origine del mondo e di tutte le creature attraverso la sapienza divina. Io conobbi e vidi in me stesso tutti e tre i mondi e cioè il mondo angelico e paradisiaco, il mondo delle tenebre e il mondo esterno, quello visibile, inteso come una creatura o una realtà espressa dai due mondi spirituali interiori. Io vidi e riconobbi che tutta la realtà è nel bene e nel male e come l'uno nasce dall'altro...”⁴³

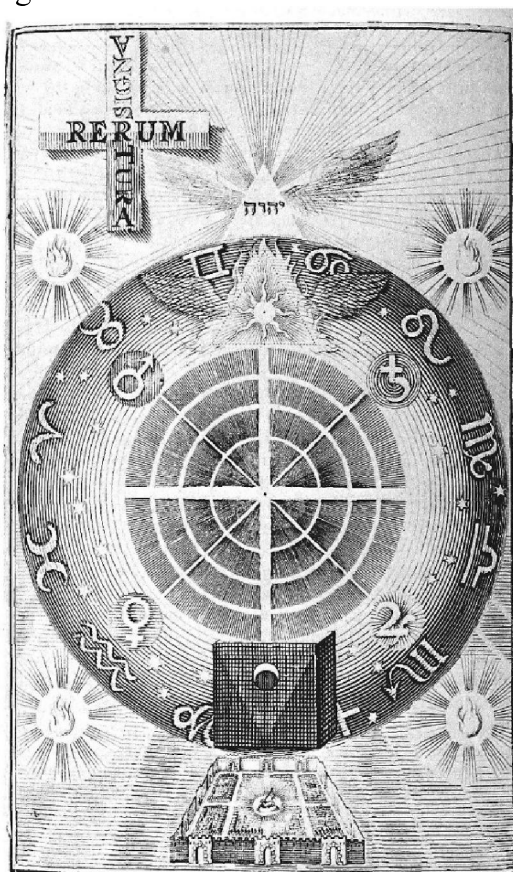
⁴² Daniel Pickering Walker, *Campanella e la magia*, in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bologna, 1976, p. 240 *passim*.

⁴³ Gerardo Fraccari, *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, p. 1536.

Non mi è possibile presentare una rassegna, sia pure ridotta, del pensiero di Jacob Böhme poiché, come indica il titolo del presente lavoro, il tema è circoscritto al rapporto microcosmo macrocosmo. In questa ottica leggo pertanto alcuni paragrafi del libro di uno storico della filosofia.

«Nelle prime pagine di *Aurora*⁴⁴, scritto di esordio in cui la dottrina dell'eterno divenire di Dio è ancora allo stato di abbozzo ed essa stessa in divenire, quello che si vede stabilito tra la natura sensibile e l'elemento divino è un rapporto molto stretto: “Quando si considerino nel modo corretto il Sole e le stelle, assieme al loro corpus, al loro operare e alle loro qualità, si trova in essi l'essere di Dio, dove le forze delle stelle sono la natura.” Questa, aggiunge Böhme, “con tutte le sue forze, la sua ampiezza, profondità e altezza, il cielo, la Terra, tutto ciò che si trova in essa e ciò che sta sopra il cielo, è il corpo di Dio; le forze delle stelle sono in questo mondo le vene sorgive del corpo naturale di Dio”. La natura di questo mondo è quanto dell'essere divino si è reso creaturale: “se si nominano il cielo e la Terra, le stelle e gli elementi, tutto ciò che si trova in questi assieme a ciò che sta al di sopra di tutti cieli, si nomina l'intero Dio il quale, nella forza che procede da lui e in questi summenzionati esseri si è fatto creatura.” Dalle forze divine è provenuto il cielo, dal cielo le stelle, dalle stelle gli elementi, da questi la Terra e tutte le sue creature. ... L'intero complesso del mondo simboleggia Dio padre, il Sole il Figlio, i sette pianeti le sette qualità dell'essere divino.»⁴⁵

La visione del mistico abbraccia l'intero cosmo e si allarga all'opera del sommo Creatore, superando i più angusti limiti delle corrispondenze esplorate dai suoi predecessori, forse con l'eccezione di Ildegarda da Bingen.



192. The quaternity of the cross in the zodiac, surrounded by the six planets. Mercurius corresponds to the cross between sun and moon: a paraphrase of 2.—Böhme, *Signatura rerum* (1682)

Immagine tratta da *Signatura rerum* di Böhme. Si nota una croce inscritta nel cerchio dello Zodiaco con i sette pianeti classici. Mercurio sta al centro della croce.

⁴⁴ L'opera risale al 1612.

⁴⁵ Massimo Luigi Bianchi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2011, p. 301, 302.

Con Böhme termina la carrellata che mi ero proposto di fare, ben consapevole dei limiti che essa presenta agli occhi degli studiosi più esigenti. Di certo, l'assenza dei pensatori greci è una lacuna, come pure la sbrigativa trattazione dell'ermetismo che, secondo Yates, ebbe tanta importanza nel pensiero di Giordano Bruno. Tuttavia spero che abbia il pregio di avere stimolato la curiosità di chi pensava che la corrispondenza microcosmo macrocosmo si limitasse alla dottrina astrologica che a mio avviso ne rappresenta solo una parte, sia pure molto importante.

Nel XVII secolo si ha la fioritura dell'alchimia, che – pur non essendo in contrasto con il pensiero delle corrispondenze che abbiamo visto – subentra negli interessi degli esoteristi. Inoltre, è il secolo dello sviluppo del pensiero scientifico, e l'astrologia viene cacciata dalle università. Mi pareva superfluo cercare le residue tracce di microcosmo macrocosmo nel pensiero di autori minori, che pure ci sono stati, e hanno portato avanti la fiaccola la cui luce si era però assai affievolita.

Con la rinascita dell'astrologia, verificatasi nel XIX secolo, ecco rispuntare le corrispondenze cielo-terra-uomo, ma l'ottica è diversa: chi cerca la giustificazione nel principio di causalità (gli astri esercitano un influsso materiale sul mondo sublunare) chi nella sincronicità di C. G. Jung (che tuttavia non spiega gli eventi, ma ne registra il nesso acausale), chi nelle proiezioni dell'elemento psichico nella volta stellata. Ma il mistero rimane, cattura e affascina l'essere umano che, volente o nolente, continua a percepire un nesso con il cosmo, spingendolo ad alzare gli occhi al cielo e a solcare lo spazio per esplorarlo.

30/10/2025.

OPERE CONSULTATE

Enciclopedia Garzanti di Filosofia, Milano, 1982.

Enciclopedia filosofica, vol. IV, Sansoni, Firenze, 1967.

Allers, Rudolf, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in: *Traditio*, vol. II, 1944.

Bianchi, Massimo Luigi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2011.

Bussagli, Marco, *L'uomo nello spazio: l'architettura e il corpo umano*, Medusa, Milano, 2005.

Cassirer, Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.

Cirlot, Victoria, *La visión cósmica de Hildegard von Bingen*, Engramma n. 138, settembre/ottobre 2016.

Conger, George Perrigo, *Theories of macrocosms and microcosms in the history of philosophy*, Columbia university press, New York, 1922.

Cusano, Nicola, *Il gioco della palla*, Città Nuova, Roma, 2001 (Trad. Graziella Federici Vescovini).

Eliade, Mircea, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, 1976.

Ernst, Germana *Astrologia e profezia in Tommaso Campanella*, sta in *Il linguaggio dei cieli* (Germana Ernst & Guido Giglioni eds.) Carocci, Roma, 2012.

Ernst, Germana *Introduzione a Tommaso Campanella, Opuscoli astrologici*, a cura di Germana Ernst, Rizzoli, Milano, 2003.

Faggini, Giuseppe, *Grande antologia filosofica*, vol. 11, Marzorati, Milano, 1977.

Festugière, André-Jean, *La rivelazione di Ermete trismegisto. L'astrologia e le scienze occulte*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2019.

Fraccari, Gerardo, *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1964.

von Franz, Marie-Louise *I miti di creazione*, Boringhieri, Torino, 1989.

Frugoni, Chiara, voce *Elementi*, Enciclopedia dell'arte medievale, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Roma, 1994. Consultato online.

Gentile, Giovanni, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze, 1920.

Godwin, Joscelyn, *The greater & lesser worlds of Rober Fludd*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, 2019.

Jung, Carl Gustav, *Saggio di esposizione della teoria Psicoanalitica*, Opere, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1973.

- *Psicologia della traslazione*, Opere, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981.
- *Presente e futuro*, Opere, vol. X/2, Boringhieri, Torino, 1986.
- *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1978.
- *Aion*, Opere, vol. IX/2, Boringhieri, Torino, 1982.
- *Il simbolo della trasformazione nella Messa*, Opere, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979.
- *Psicologia della traslazione*, Opere, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981.
- *Paracelso come medico*, Opere, vol. XIII, Boringhieri, Torino, 1988.
- *Psicologia e alchimia*, Boringhieri, Torino, 1981.

Saxl, Fritz, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, Boringhieri, Torino, 1985.

Steiner, Rudolf, *Macrocosme et microcosme* Éditions Anthroposophiques Romandes, Genève, Suisse, 1984.

Pagel, Walter, *Paracelso*, Mondadori, Milano, 1989.

Papi, Fulvio, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

Pettinato, Giovanni, *La scrittura celeste*, Mondadori, Milano, 1998.

Venturelli, Greta, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva linguistica*, tesi di dottorato in filosofia, Consorzio di dottorato in filosofia Nord-Est, A.A. 2016/2017, 2017/2018, 2018/2019.

Walker, Daniel Pickering, *Campanella e la magia*, in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bologna, 1976.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari, 1969.