

RICERCHE E STUDI
SULL'ANTICHITA',
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO
SALERNO



Università degli Studi di Salerno

Dottorato in
«Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo
e l'Umanesimo, Salerno (RAMUS)»

Dipartimento di Studi Umanistici (DIPSUM)
Curriculum n. 2
Ciclo XXXI

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio
d'Onofrio

Tesi di Dottorato

La dignità magica

*Magia e dignificatio hominis nell'opera di Giovanni Tritemio
e di Cornelio Agrippa di Nettesheim*

Candidato
Lorenzo Di Chiara

Tutor
Chiar.mo Prof. Maurizio Cambi

Co-Tutor
Chiar.mo Prof. Giovanni Casadio

Anno Accademico 2017/2018

Il, onnipotente, tu sai a che cosa anela la mia anima! Rivelami il segreto della Pietra! Possa costarmi il cuore e ogni goccia del mio sangue...io voglio la metamorfosi dell'animale umano in re, in colui che risorge, in chi è già risorto qui e dall'altra parte...Fa' che io diventi...quel che devo essere!

Gustav Meyrink

Figlio del sole, che dormi dentro la ressa / delle tue ossa, / ti desterà la potenza di fuoco d'un volere mondiale rinato in te uomo, / quello che vai presentando, come un sogno, nel macigno pulsante del tuo sangue.

Arturo Onofri

INDICE

Nota introduttiva	1
Parte prima. Introduzione	9
1. La vita e le opere di Cornelio Agrippa.....	9
2. Una breve storia degli studi: quadro critico della letteratura scientifica sull'opera di Agrippa.....	18
3. Definizioni terminologiche, inquadramenti contenutistici e linee di metodo	47
Parte seconda. L'abate Tritemio e la sua magia.....	77
1. Cornelio Agrippa e l'abate Tritemio.....	77
2. La magia 'naturale' di Giovanni Tritemio.....	84
3. Tritemio fra "teologia mistica" e "teologia magica"	101
4. La questione del 'demonico' e il vero mago.....	112
5. Il ricollegamento iniziatico-teurgico: Libanio Gallo e Pelagio di Maiorca.....	123
6. La teurgia di Pelagio di Maiorca.....	133
7. Magia, <i>purgatio</i> , <i>reformatio mentis</i>	150
8. Pitagorismo, alchimia e magia. L'epistola tritemiana a Germain de Ganay	163
9. "Mens super fatum est": libertà e antifatalismo	181
10. Dignità magica e miracolo.....	201
11. Magia e consacrazione.....	211
Parte terza. La Via Regia della dignificazione nella 'magia divina' di Corne- lio Agrippa	219
1. La magia di Cornelio Agrippa.....	219
1.1 Il mondo magico.....	223

1.2 “Quasi imaginis imago”: l’uomo come <i>magus</i> e <i>operator</i> . Il luogo della magia	231
1.3 La magia cerimoniale o divina: il potere della religione	241
1.4 Il “dono delle lingue”, il segreto iniziatico e la <i>disciplina arcani</i>	257
2. L’antropologia occulta	272
2.1 <i>Anima, Corpus, Spiritus</i>	277
2.2 <i>Mens, Idolum, Ratio</i>	292
2.3 Il destino dell’anima nel <i>post-mortem</i>	306
2.4 L’anima che sta e non cade	317
3. La <i>dignificatio</i>	323
3.1 La realtà della <i>dignificatio</i>	327
3.2 Le tre dignità	335
3.3 Il valore della <i>fides</i>	357
3.4 Le due epistole alchemiche ad Aurelio d’Aquapendente.....	365
4. <i>Abstractio</i> e <i>Cognitio</i> : la purificazione	392
4.1 La purificazione corporea.....	403
4.2 La purificazione psichica	413
4.3 La realtà della <i>cognitio</i>	427
5. <i>Potestas</i> : la realizzazione magica.....	436
5.1 La generazione univoca	442
5.2 Il corpo incorruttibile	459
Nota conclusiva	479
Bibliografia	487

NOTA INTRODUTTIVA

Questo lavoro sorge dalla volontà di riscoprire uno scorcio di quel mondo di figure appartenenti al cosiddetto Rinascimento ‘magico’ o ‘occulto’, in particolare di ambito germanico. Non è da molto, in verità, che gli studi hanno conosciuto una sorta di *Renaissance* connessa ad un rinnovato interesse scientifico nei riguardi sia di Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535), sia – soprattutto – della controversa figura di Giovanni Tritemio (1462-1516). Figure entrambe poliedriche e difficilmente inquadrabili in un ambito univoco del sapere, esse si trovano ad una sorta di crocevia fra due momenti o stadi del pensiero occulto e magico di epoca moderna che, benché possano essere compresi in un medesimo e solidale quadro di visione del mondo, si distinguono sotto vari punti di vista e mantengono, nello specifico, una loro originalità e autosufficienza.

Il primo stadio, al quale le figure di nostro interesse debbono ricondursi, è quello propriamente umanistico-rinascimentale. Esso trova in genere la sua corrispondenza con la riscoperta e con l’opera di divulgazione, da parte di Marsilio Ficino, di un *corpus* di scritti a carattere neoplatonico, ermetico, pitagorico e teurgico, opera che si accompagnò e culminò nella fondazione – nel 1462 a Firenze – dell’Accademia neoplatonica su disposizione di Cosimo de’ Medici. Com’è noto, furono proprio questi eventi a contrassegnare non solo la generale rivalutazione del platonismo in epoca moderna, ma anche la valorizzazione speculativa di tutto un retaggio legato al mondo misteriosofico antico (orfismo, pitagorismo, motivi teurgici e caldaici) che, necessariamente, si poneva in aperta antitesi rispetto all’egemonia aristotelico-scolastica. Alla grande impresa ficiniana dovevano grado per grado aggiungersi molti altri contributi, come quelli di Giovanni Pico della Mirandola. Volta soprattutto ad introdurre, a fianco della speculazione neoplatonica ed ermetico-cristiana perseguita all’interno dell’Accademia, alcuni motivi d’intonazione cabalistica, l’opera di Giovanni Pico era compenetrata dall’ideale di una vera e propria *concordia*

universalis da conseguirsi fra le più disparate forme di fede (fossero esse pagane o cristiane), di linguaggio e di dottrina.

Nel loro insieme e in relazione a specificità varie, i neoplatonici fiorentini apportavano poi un contributo essenziale alla definizione della nozione di magia in relazione ad una potente riflessione sull'uomo e sul suo senso nel mondo. Rigorosamente connessa ai motivi classici della speculazione ficiniana e pichiana, quest'ultima riflessione tentava di tradurre, non senza destare presso gli ambienti ecclesiastici un comprensibile allarme, le idee di una *dignitas hominis* e di una sua possibile *deificatio*. Riscoperto ermeticamente in una dimensione cosmica, avvertito quale immagine microcosmica di una vivente realtà intessuta di corrispondenze, di luci e di voci sottili, l'uomo veniva fatto assurgere a soggetto detentore di una libertà radicale: libertà di essere bestia o dio. Libertà, dunque, di rivestirsi di una dignità che lo innalzava di là dalle sue potenzialità di essere contingente e mortale, ma – allo stesso tempo – libertà di degradarsi allo stesso livello delle creature prive di ragione, coesenziate di brame transitorie e affatto distanti da qualsiasi anelito di superiore natura. Nella visione che gli umanisti fiorentini proponevano l'uomo diveniva idealmente l'*uomo-mago*: il tipo che, mediante una congrua ascesi, dopo essere assunto a signore di se stesso, avrebbe potuto altresì destarsi a padrone dell'universo per conoscerne e domarne in sé – e fuori di sé – le leggi e le correnti. Valicando le Alpi, l'eredità ideale degli umanisti fiorentini avrebbe presto raggiunto la Germania; qui avrebbe trovato il primo propugnatore in Johannes Reuchlin, e poi, appunto, sarebbe passata agli autori qui presi in esame.

Il secondo stadio – rispetto al quale tanto Tritemio quanto Agrippa possono ritenersi invece degli antesignani – corrisponde ad una corrente che, sviluppatasi nella seconda metà del XVI secolo, si sarebbe continuata più o meno regolarmente sino al XVIII secolo per poi estinguere del tutto ogni potenziale dopo tale limite temporale, complice anche l'incalzare del razionalismo e dello scientismo contemporanei. Trattasi della corrente annoverante una variegata serie di figure da riconnettersi, in genere, agli orizzonti teosofici e rosacruciani. Qui, esponenti soprattutto di area tedesca e anglosassone avrebbero integrato

con lo sviluppo dei temi ermetico-cabalistici principi e insegnamenti legati specialmente alla disciplina alchemica: è il caso di autori fra i quali spiccano Jacob Böhme, Johann Georg Gichtel, Robert Fludd, Heinrich Khunrath, John Dee, Michael Maier, Johann Valentin Andreae, Thomas Vaughan (Eugenio Filalete), Gerhard Dorn e lo stesso Paracelso; ma è anche il caso di veri e propri alchimisti operativi quali l'enigmatico Basilio Valentino, Salomon Trismosin, Michael Sendivogius, Ireneo Filalete e vari altri. Rispetto agli orizzonti più prettamente teoretico-speculativi propri alla riflessione dei neoplatonici fiorentini, questa linea fu appunto contrassegnata da un carattere prevalentemente *operativo*.

Ai temi arditissimi che in Ficino o in Giovanni Pico avevano costituito lo sfondo principale di una grandiosa meditazione sulla condizione umana – e, in particolare, sulla libertà dell'uomo, sui suoi originari poteri e sul suo rapporto con la trascendenza –, il filone teosofico e alchimistico aggregava spunti nuovi, i quali alla possente riflessione teoretica accostavano elementi propri ad una 'pragmatica spirituale'. Più precisamente, discostandosi da una attitudine speculativa e legata alla pura riflessione filosofica, gli alchimisti miravano ad una vera e propria *Ars Regia* della trasmutazione interiore (il termine latino ricorreva fin dall'epoca medievale). La valorizzazione dell'uomo propria agli umanisti neoplatonici veniva qui confermata non già nella sua valenza antropocentrica e terrestriata, bensì con corrispondenza ad una tecnica la quale, seppur celata sotto le vesti di astruse operazioni metallurgiche, era in realtà intesa alla reintegrazione iniziatica della personalità umana. Con ciò, il tema cardinale, quello della *dignitas hominis*, si accendeva di una luce tutta particolare: diveniva cioè il *terminus ad quem* al quale era ordinata non più una 'filosofia', bensì una precisa operazione iniziatica – la "Grande Opera": questa avrebbe dovuto accompagnare l'essere grado per grado lungo le tortuose vie della riconquista, ad un tempo trascendente e immanente, di una dignità non-umana. Nel processo trasmutativo che conduceva un metallo più o meno vile – come il piombo o il rame – ad assumere la natura di una forma metallica più nobile – quale l'argento o, soprattutto, l'oro – si vedeva appunto espressa la possibilità di una metamorfosi concreta del composto umano in senso 'eroico-regale'. L'idea di fondo era che, per quanto 'caduto' – cioè, per

quanto venuto meno alla sua originaria perfezione –, nell'uomo sussista malgrado tutto una qualità tale da farlo partecipe di una resurrezione e di una incorruttibilità di là dalla propria natura di essere provvisorio e mortale. Occorre solo ridestare quella qualità, estrarne e suscitare la forza, svincolarla dall'arresto e dal sonno, coglierne *sub specie aeternitatis* il bagliore occultato fra le pieghe della compagine minerale volgare. Ma il cammino onde pervenire ad un simile esito, non si presentava, di nuovo, privo di asperità. Anche gli alchimisti sapevano di una lunga, severa ascesi la quale, quando fosse affrontata con saldezza d'animo e senza deviazioni, avrebbe restituito all'uomo la propria *dignitas* d'immortale: e i simboli pieni di significato impiegati nel punto culminante del processo anzidetto – simboli di gloria, di solarità e di regalità trascendente – non lasciano spazio, al riguardo, a dubbio alcuno.

Ciò posto, la presente dissertazione parte appunto dal seguente presupposto: là dove le si voglia comprendere in profondità e a partire da una concreta situazione storica e spirituale, le figure qui prese in esame non possono concepirsi come legate esclusivamente all'una o all'altra delle fasi descritte. Come ho già detto, esse si trovano ad un crocevia e, volendo utilizzare una terminologia suggestiva, le si potrà considerare come espressioni della funzione di un Giano Bifronte. Si comprende così perché in questo lavoro, a fianco delle fonti umanistico-rinascimentali più note, si sia deciso di valorizzare nella giusta misura tutto un *corpus* di scritti alchemico-operativi precedenti e successivi rispetto all'opera di Tritemio e di Agrippa. Per quanto non riconducibili *tout court* all'ambito filosofico-speculativo, questi scritti consentiranno raffronti a tutta prima inattesi non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche per quel che concerne la necessità di far avvertire il senso di una vivente continuità dottrinale fra i nostri autori e le molteplici voci di una tradizione che – come viene ribadito senza requie nei testi – disse le stesse cose in ogni tempo e in ogni luogo: *Quod ubique, quod ab omnibus, et quod semper creditum est.*

Più in particolare, la prima sezione, a carattere prevalentemente preparatorio e introduttivo, è articolata in tre capitoli. Ci si concentra in primo luogo sulla determinazione storico-biografica della figura di Cornelio Agrippa, cercando di ricostruire, seppur in modo necessariamente sintetico, le molteplici vicende che costellarono la vita dell'autore e che, per altro verso, aiutano a meglio situarne e scandirne la produzione nel contesto dell'epoca in base ad un criterio logico-temporale, nonché a seguirne le complesse metamorfosi del pensiero. Segue un quadro dedicato alla letteratura critica, dai primi studi svolti sull'opera agrippiana lungo il XX secolo fino ai più recenti scritti dedicati ad aspetti vari del pensiero di questo autore. L'indagine dello sviluppo degli studi agrippiani è condotta anche qui con approccio inevitabilmente riassuntivo; ma non tralascia di rendere conto, in modo esauriente e con particolare relazione alle tematiche concernenti la tesi, della varietà di orientamenti che hanno caratterizzato gli studi sulla figura in questione. L'analisi della letteratura critica è sostanzialmente organizzata isolando le tre grandi aree di ricerca che, nell'arco di un secolo, hanno avvicinato l'opera e il multiforme pensiero di Agrippa in base a finalità varie: la prima è di ordine essenzialmente storico-filosofico o storico-teologico, la seconda di ordine linguistico-retorico, mentre la terza è a carattere principalmente antropologico o antropologico-religioso. Infine, prendendo appunto le mosse dai risultati conseguiti dagli studi in merito e, in particolare, da una parte di essi, chiude la prima sezione una articolata esposizione tesa ad individuare l'ipotesi di lavoro e il nucleo essenziale intorno al quale orbiterà la dissertazione. Dunque si circoscrivono alcuni elementi terminologici, tematici e metodologici fondamentali, utili soprattutto a fissare criticamente e a supportare la linea ermeneutica perseguita dalla dissertazione stessa (ciò, soprattutto, con riferimento alla terza sezione, quella fondamentale, della tesi).

La seconda sezione – più corposa e da concepirsi in stretta correlazione con la terza – è consacrata alla presentazione di Giovanni Tritemio, singolare figura di abate, teologo, alchimista, storiografo, crittografo e, in generale, di vero e proprio *homo universalis*, ma noto soprattutto per essere stato il più importante

precettore di Agrippa nell'ambito delle discipline occulte. Appunto perché scarsamente frequentato dagli studiosi competenti, ovvero esaminato in speciale relazione alla sua produzione di ambito teologico e strettamente umanistico, la sezione in oggetto si propone di approfondire, mediante l'analisi di fonti originali in cinquecentina e con il sostegno della più aggiornata letteratura critica, la figura di Tritemio con riguardo specifico ai suoi scritti magico-occulti e alchemico-numerologici. In questa sezione i testi sono sottoposti ad una analisi approfondita, volta a definire la complessità della riflessione magica tritemiana in rapporto al periodo storico nella quale essa è situata e, più esattamente, in un confronto inteso a segnalare continuità e differenze rispetto alle concezioni proprie agli autori coevi. Quanto poi all'aspetto più propriamente contenutistico legato alla ragione fondamentale della tesi, l'intento principale della seconda sezione è quello di approfondire la natura della relazione intellettuale fra l'abate e Agrippa, soprattutto per quel che concerne l'influenza che il primo potrebbe avere esercitato sul secondo quanto alla formulazione di un genere particolare di magia teurgico-cerimoniale o, per meglio dire, teurgico-divina.

In siffatta cornice, anche a scopo preliminare, viene gradatamente enucleato il motivo essenziale intorno al quale poi graviterà l'intera terza e ultima sezione: il motivo della *dignificatio*, intesa come processo di ascesi o palingenesi individuale che l'uomo-mago è tenuto ad affrontare, in una prospettiva rigorosamente operativa, al fine di conseguire l'efficienza, la virtù o *dignitas* magica propriamente detta. È proprio in base a questo presupposto che, nella parte finale della sezione, vengono prese in esame, dopo un tentativo di contestualizzazione storica e dottrinale, alcune importanti epistole dell'autore. Malgrado il linguaggio criptico in cui vi viene esposta, la dottrina contenuta in tali missive – dottrina per un lato ispirata a principi numerologico-pitagorici, per l'altro ordinata ad elementi di ordine alchemico-operativo non disgiunti da influssi di tipo ermetico – racchiude in modo abbastanza distinto i germi dell'insegnamento relativo alla *dignificatio* per come esso sarà poi svolto da Agrippa.

La terza e ultima sezione è quella più vasta e articolata. Ricorrendo ad una cernita di passi in lingua originale sottoposti ad una analisi puntuale, tale sezione

si propone essenzialmente di studiare una porzione fondamentale del capolavoro di Cornelio Agrippa, il *De occulta philosophia*. Riallacciandosi ai risultati ottenuti nella parte precedente, la sezione comincia con l'analizzare il contesto generale in cui il *De occulta philosophia* vide la luce in rapporto all'orizzonte ideale del suo autore, per poi passare ad una succinta contestualizzazione generale della struttura tripartita dell'opera e ad una descrizione della visione del mondo e dell'uomo nella quale essa s'inquadra. Dopodiché, delimitando ulteriormente il campo dell'indagine, l'attenzione si porta appunto sul terzo libro del *De occulta philosophia*, libro nel quale Agrippa presenta, in modo corrispondente, il terzo grado di sviluppo magico, connesso ad una "magia cerimoniale", "religiosa" o "divina". Segue un capitolo dedicato all'analisi e alla puntualizzazione delle finalità proprie a questo tipo di magia in rapporto al contesto complessivo dell'opera.

Si propone poi, soprattutto al fine di offrire uno sfondo teoretico alla successiva trattazione, un lungo capitolo ove è presentato un quadro il più possibile esaustivo della dottrina antropologica per come essa, seppur in modo frammentario, viene illustrata dall'autore: vi vengono sviscerati con cura elementi legati alla costituzione complessiva dell'uomo come microcosmo, dunque a quella più propriamente psicologica (struttura dell'anima). Il paragrafo conclusivo, rivolto allo studio di una dottrina del *post-mortem* anch'essa deducibile da una varietà di passi disposti dall'autore in guisa disorganica, obbedisce alla funzione strategica di far da punto di congiuntura con la parte centrale della sezione, parte dedicata interamente all'esame del tema della *dignificatio* in Agrippa.

Istituendo una comparazione con i risultati conseguiti nella seconda sezione, la dissertazione intende mostrare in primo luogo come intorno al tema in parola graviti tutta la dottrina magica agrippiana. Assunta dall'autore come "chiave" – *clavis* – il cui possesso garantisce l'intelligenza dell'opera tutta, la *dignificatio* costituisce il più eminente arcano, come pure il fattore di maggiore peculiarità e profondità speculativa e operativa del *De occulta philosophia*. Tramite l'applicazione dei principi metodologici illustrati nella prima sezione, la

trattazione volge dunque ad un originale tentativo ermeneutico inteso ad articolare la nozione di *dignificatio* in seno ad un orizzonte etico-speculativo, ma allo stesso tempo tale da non ometterne la vocazione accentuatamente operativa. A tale fine, dopo avere rilevata l'ascendenza ermetica della nozione in oggetto, se ne pone in risalto l'accezione sperimentale, assumendo questo aggettivo nel senso trasmutativo ad esso conferito dalla tradizione règia dell'alchimia. Onde offrire un sostegno supplementare a questa ipotesi interpretativa, si riserva un paragrafo intero alla disamina puntuale di due epistole d'intonazione alchemica che – se dovessero apparire piene di significato allo stesso Agrippa e tali da lumeggiare il contenuto profondo della sua opera sulla magia – possono dirsi racchiudere *in nuce* il mistero stesso della *dignificatio*.

L'ultima parte della sezione rappresenta una estensione e uno sviluppo di quanto contenuto nel capitolo appena precedente. Essa è articolata in due lunghi capitoli. Attraverso una selezione ragionata di testi, la nozione di *dignificatio* viene qui determinata in un percorso articolato in tre fasi fondamentali, le quali corrispondono al processo di trasfigurazione interiore che l'aspirante mago svolge in sé. Ciò, fino a conseguire un vertice di perfezionamento che, per averne integrate la personalità intellettuale e l'azione sul piano di una libertà incondizionata, rende l'operatore-mago 'degnò' in quanto investito da una *deificatio* e, dunque, lo eleva a titolare di poteri superterrestri. Chiude la sezione e suggella l'intera dissertazione un capitolo dedicato alla specificazione di due forme nelle quali questa *deificatio* si esplica attestando, appunto, il carattere profondamente operativo e costantemente volto ad una *realizzazione* proprio alla magia di Agrippa.

PARTE PRIMA
INTRODUZIONE

1. La vita e le opere

In un lavoro che, come questo, intenda occuparsi di una delle figure più peculiari dell'epoca umanistico-rinascimentale, Enrico Cornelio Agrippa, forse non risulterà fuori luogo fornire, in sede introduttiva, delle linee di inquadramento generale. Queste note, peraltro, soddisferanno un duplice scopo: in primo luogo, dato che non si limiteranno all'aspetto esclusivamente biografico, varranno a mettere in luce il complesso itinerario intellettuale del nostro autore, specificandone con ordine e nel modo più soddisfacente possibile gli elementi principali della produzione. In secondo luogo, dal momento che nelle sezioni successive ci occuperemo di argomenti piuttosto specifici e circoscritti all'aspetto dottrinale, inserire tali argomenti in uno sfondo più ampio che ne chiarisca il senso e il luogo storico, non guasterà. Peraltro, anche render conto degli ambienti, degli autori e dei protagonisti che animarono la vita di Agrippa, ci servirà per meglio comprendere l'autore stesso e la sua complessa vicenda intellettuale¹.

Restituire un quadro sintetico della vita di Cornelio Agrippa di Nettesheim non è facile. Se l'aver goduto di una esistenza in perenne lotta, sconvolta da irrequietezza e improntata ad un generale nomadismo², fu tratto corrente del tipo rinascimentale in genere, tipo – come direbbe Oswald Spengler –

¹ Essenzialmente mi baserò, per quanto concerne queste poche linee biografiche, sul quadro tracciato da C. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana 1965, pp. 8-115. Per ulteriori compendi bio-bibliografici, cfr. A. Prost, *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres*, 2 voll., Paris 1881-1882; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and His Declamations*, Brill, Leiden, 1997, pp. 15-49; A. Reghini, *Cornelio Agrippa e la sua Magia*, in C. Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, 2 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1972, vol. I, pp. xxi-lxix; V. Perrone Compagni, *Introduction* in C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres* (ed. by V. Perrone Compagni), Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 1-10; M. Valente, s.v. *Cornelius Agrippa*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 4-8.

² Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 6: "[Agrippa] was involved in the intellectual currents of not just one or two places, but of a whole succession of milieux. Except for his boyhood, he resided in no country more than seven years, in no city as much as four".

“faustiano”³, può dirsi che quella di Agrippa esprime nel modo più proprio un simile carattere: ciò, almeno, ad osservarne lo svolgersi più immediato. A fronte di tale complessità, l’aspetto positivo è costituito dal fatto che la maggior parte delle informazioni può agevolmente trovarsi raccolta nell’epistolario pervenutoci, epistolario al quale, del resto, ogni biografo dell’autore si è sempre affidato.

Cornelio Agrippa nacque presso Colonia, il 15 settembre del 1486. Appartenente ad una famiglia della bassa nobiltà, poté fin da giovane seguire gli studi (molto probabilmente, fu il padre a trasmettergli i primi rudimenti di astrologia), attraverso i quali pervenne, nel 1502, al grado di *maître-ès-arts*: riconoscimento che già provava una buona preparazione nel campo delle sette arti liberali. A Colonia, Agrippa ebbe modo di familiarizzare con un ambiente fortemente condizionato dalla tradizione albertiana relativa allo studio della filosofia naturale⁴. D’altra parte, anche lo studio della *Historia Naturalis* di Plinio il Vecchio e l’incontro con la tradizione lulliana contribuirono a formare l’ecclettica riflessione del nostro autore. Una volta ventenne, frequentò l’Università di Parigi, presso la quale poté gettare, acquisendo una ampia erudizione, le basi dei suoi interessi futuri in fatto di scienze occulte. Nella capitale francese, Agrippa riuscì peraltro a entrare in contatto, figurando nei loro circoli culturali, con importanti esponenti dell’Umanesimo europeo come Symphorien Champier, Charles de Bovelles, Germain de Ganay e Germain de Brie. In tale circostanza è anche da collocare la probabile fondazione di una società segreta che, insieme ad accoliti non ben identificati (in quanto nascosti dietro pseudonimo) e di varie nazionalità, Agrippa avrebbe istituito sul modello delle antiche accademie ermetiche: ad ogni modo, è probabile che proprio le figure appena citate conosciute a Parigi abbiano potuto celarsi, come vedremo meglio più tardi, dietro i nomi criptati. Finalità principale della confraternita era appunto la difesa e lo studio delle scienze occulte; fra queste ultime risaltava

³ Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell’Occidente*, Longanesi, Milano 1957, p. 1079: “Rinascenza, ‘rinascita’, a quel tempo [...] significava il nuovo sentimento faustiano del mondo, la nuova esperienza dell’Io in termini di *infinito*”.

⁴ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 11-12. L’influenza albertiana ebbe senz’altro una parte anche per le future posizioni antiscolastiche e orientate ad un essenziale platonismo osservate da Agrippa in materia teologica.

l'alchimia che, a quanto pare, Agrippa e i suoi affiliati sviluppavano anche in concrete operazioni di laboratorio. Da quanto si evince dall'epistolario – che inizia dal 1507 – è probabile che tale sodalizio, non privo dei caratteri di un gruppo massonico, fosse rigorosamente preservato dall'impiego del segreto rituale o iniziatico⁵. In ogni caso, la vita parigina condusse Agrippa ai primi seri confronti con autori ed opere che ne avrebbero informato, più tardi, l'opera intera. Se dunque frequentò le volgarizzazioni ficiniane in lingua latina di testi concernenti l'ermetismo e il neoplatonismo, non mancarono fra le sue letture gli stessi scritti di Johannes Reuchlin e di Giovanni Pico della Mirandola.

Nel 1508 Agrippa è in Spagna, in compagnia dell'amico Landolfo. Si pone al servizio del re Ferdinando d'Aragona, impegnandosi nella lotta contro i ribelli all'autorità regia. Viene elevato al grado di *auratus eques*⁶. Agrippa insisterà a più riprese sull'onore versato in battaglie che ne avrebbero impedito, presso ad altri ostacoli, un normale sviluppo spirituale. È in Italia, per la prima volta. Il primo evento di una certa importanza nella vita del Coloniense va fatto però risalire al 1509. Passato di nuovo in Francia, è prima a Lione, poi a Dôle, in Borgogna. In quest'ultima città, diviene lettore in teologia. In particolare, fu il vice-cancelliere dell'Università a invitarlo per dare lettura e commentare l'opera di Reuchlin, il *De verbo mirifico* (1494), concernente, fra le altre cose, argomenti cabalistici. L'evento riscosse un ampio successo, almeno da parte del pubblico. Infatti, il clamore destato dall'opera di Reuchlin, in quanto trattazione di temi proibiti e ai limiti dell'eresia (la cabala, appunto), non poteva non riverberarsi sullo stesso Agrippa. Jean Catilinet, francescano residente in un convento presso Dôle, fece

⁵ A tale riguardo, sono interessanti le espressioni che un sodale di Agrippa, un certo Landolfo, scriveva – in una epistola del 1509 che più tardi riprenderemo – al nostro autore raccomandandogli un terzo soggetto da iniziare alla società. Cfr. *Ep.* I, 11, in C. Agrippa, *Henr. Cornelii Agrippae ab Netteshym opera*, 2 voll., Per Beringos Fratres, Lugduni, 1600, vol. II, p. 695: “[...] Estque rerum arcanarum curiosus indagator, et homo liber, nullis irretitus vinculis, qui, nescio, qua fama tua impulsus, tuum quoque perlustrare cupit abyssum”.

⁶ In corrispondenza con tale titolo, vi è da considerare l'interessante ipotesi avanzata da Helda Bullotta-Barracco, ipotesi peraltro drasticamente confutata da Nauert, secondo la quale il grado assunto da Agrippa in tale occasione sarebbe stato quello di Cavaliere del Toson d'Oro. Circa tale Ordine cavalleresco d'ascendenza ermetico-alchemica e circa la correlazione di esso con Massimiliano I d'Asburgo, si dirà più oltre. Cfr. H. Bullotta-Barracco, “Saggio bio-bibliografico su Enrico Cornelio Agrippa di Netteshim”, in *Rassegna di Filosofia*, vol. 6 (1957), p. 224; C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 16.

dell'autore l'oggetto di veementi arringhe, stigmatizzandolo come un eretico in odore di ebraismo. Tutto ciò creò non poche difficoltà al giovane Agrippa. Avendo peraltro composto in onore di Margherita d'Austria – amministratrice, insieme ai Paesi Bassi, della Franca Contea – una coraggiosa operetta in difesa ed elogio del genere femminile, il trattato *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, egli non lo poté pubblicare. Questa opera avrebbe visto la luce, ad Anversa, solo nel 1529⁷.

Ma, di là da tali inconvenienti, a Dôle Agrippa trovò il tempo di mettere mano anche a quello che sarebbe divenuto il suo capolavoro: il *De occulta philosophia*. Di questa opera, che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto costituire non solo una raccolta integrale ed enciclopedica delle conoscenze occulte dell'epoca, ma pure – come vedremo ampiamente più innanzi – un vero e proprio programma di restaurazione e di nobilitazione della scienza magica, nel 1510 Agrippa inviò, in una redazione quasi completa, i primi due libri al grande umanista Giovanni Tritemio. Questi in quegli anni ricopriva la carica di abate presso il monastero di San Giacomo di Würzburg. Poiché dedicheremo tutta la seconda parte di questo lavoro a tale figura, nonché alla connessione fra essa e il Coloniense, qui ci limiteremo ad osservare che il rapporto con il religioso benedettino, rapporto formalizzatosi con una vera e propria visita del nostro autore presso il monastero, fu fondamentale per il ventiquattrenne Agrippa.

In seguito, il Coloniense mosse verso Londra. Qui, dopo essere entrato in rapporti col decano della Cattedrale di San Paolo, John Colet, l'autore s'immerse nello studio delle epistole paoline. A fianco di quella per le scienze occulte, Agrippa sviluppò così una sensibilità per gli studi biblici: a differenza di Colet, che non nutriva interesse alcuno nei riguardi delle prime, dall'amore per le *res arcanae* e le *res divinae* Agrippa seppe trarre una sintesi costruttiva ed esente da contraddizioni.

Nel 1511 fu, nuovamente, in Italia: vi si sarebbe trattenuto fino al 1518. Probabilmente, in occasione del concilio lateranense indetto dal pontefice Giulio

⁷ Su quest'opera, cfr. B. Newman, "Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa", in *Viator*, vol. 24 (1993), pp. 337-356.

Il per scomunicare il re di Francia Luigi XII (in seguito al precedente concilio voluto dal re per giudicare il papa stesso), Agrippa partecipò nel 1512 alla sessione di Pisa in qualità di teologo. Entrato al servizio dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo in veste di capitano nell'esercito di quest'ultimo, si sposta a Pavia raggiungendo, in un secondo momento, Casale Monferrato. Nella prima città è sicura la sua nomina a professore stipendiato presso l'Università, e qui ha modo di esporre, in un ciclo di lezioni, prima il *Simposio* platonico (1512), poi il *Pimander* ermetico (nelle traduzioni di Ficino). Pur essendoci rimasta solo una orazione introduttiva, l'*Oratio habita Papiæ in praelectione Hermetis Trismegisti De Potestate et Sapientia Dei anno MDXV*, da quest'ultima opera si evince il profondo interesse nutrito da Agrippa nei riguardi della cultura ermetica, interesse che sarebbe peraltro rimasto immutato in futuro e che avrebbe costituito il vero perno della sua visione dell'uomo e del mondo. Dopodiché, il Coloniense fu nuovamente impegnato nello studio delle epistole paoline; di esse organizzò anche un commento purtroppo andato perduto in seguito ad un rocambolesco spostamento con la famiglia a Milano (dove gli Svizzeri, dopo averlo fatto prigioniero, lo derubarono di tutto ciò che aveva), nel clima rovente della vittoria francese di Marignano.

Fu a Casale Monferrato che Agrippa poté comporre, fra il 1515 e il 1516, due importanti opere: il *Dialogus de homine* e il *De triplici ratione cognoscendi Deum* (che dedicò al Marchese di Monferrato, Guglielmo IX Paleologo). Entrambi gli scritti fiorirono in un contesto molto fruttuoso e importante per la formazione intellettuale dell'autore. Il prolungato periodo trascorso nell'Italia settentrionale gli aveva infatti fatte conoscere varie opere di autori da lui prima ignorati, come Francesco Giorgio Veneto, del quale studiò il *De harmonia mundi*, e l'adepto marchigiano Ludovico Lazzarelli, di cui poté apprezzare il *Crater Hermetis*. Ma anche gli studi cabalistico-cristiani dei fratelli Agostino e Paolo Ricci gli furono utili per accrescere le proprie competenze in una materia circa la quale già molto aveva appreso. Sia il *De homine* (pervenuto in forma frammentaria), sia il *De triplici* riferiscono una vivida testimonianza dell'evoluzione del pensiero agrippiano, sempre più proteso verso una profonda riflessione sulla natura umana

nel suo rapporto con il trascendente. Riunite e mediate dalle letture ora evocate, conoscenze ermetiche, neoplatoniche e cabalistiche si integrano a vicenda in entrambi gli scritti, ponendo le basi, sotto vari riguardi, della ultima edizione del *De occulta philosophia*. Una operetta scritta nel medesimo periodo, la *Dehortatio gentilis theologiae* sancisce la complessità delle posizioni di Agrippa in merito ai convincimenti religiosi: in essa si assiste ad una svalutazione dei principi dell'ermetismo a vantaggio della religione cristiana.

Siamo nel 1518. Per Agrippa, il periodo italiano si è ormai concluso. Dopo esser passato da Torino ed aver sfiorato Chambery, il 16 gennaio si stabilisce nella città patrizia di Metz. Qui diviene *orator* e *advocatus*. Appena un anno prima, nel novembre del 1517, Martin Lutero aveva affisso le sue novantacinque tesi, che avviavano la Riforma Protestante. Il periodo di Metz consentì al nostro autore di entrare in contatto col mondo pre-riformato e di seguirne gli sviluppi. Come è stato notato da Nauert, i rapporti fra Agrippa e la Riforma luterana vanno presi per quel che sono. Benché vi siano prove certe di un coinvolgimento interiore e di un atteggiamento benevolente nei riguardi del teologo di Eisleben, non ve ne sono circa il fatto che egli divenne un suo seguace⁸. Nel febbraio del 1519 compose un'altra opera a sfondo teologico, il *De originali peccato*, ove veniva offerta una esegesi in chiave simbolica del peccato originale, esegesi anch'essa non priva di un profondo influsso ermetico. Come di consueto, Agrippa si creò anche in questa occasione una valida cerchia di amici interessati alle scienze occulte. Continuò, insieme ad essi, a praticare l'alchimia. Essenzialmente, due furono gli avvenimenti degni di nota che coinvolsero il Coloniense durante questa ennesima avventura. In primo luogo, si trovò a prendere le difese di una donna, proveniente dal vicino villaggio di Woippy e accusata dagli inquisitori del luogo di eresia e di stregoneria. Il fatto è ampiamente documentato da una serie di lettere, contenute nell'epistolario, ove si ha un riscontro del coraggio e, senza dubbio, del carattere intrepido di cui, anche in quella circostanza, Agrippa poté dar prova. Ma il tutto costituisce anche un capitolo essenziale per lo studio del fenomeno della stregoneria in ambito umanistico e per l'approfondimento dei rapporti fra

⁸ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 57.

quest'ultima e Agrippa⁹. In secondo luogo, non mancò un acceso dibattito con i teologi del posto. Una pubblicazione del filosofo Jacques Lefèvre d'Étaples, già intimo di Agrippa, intorno al problema della monogamia di Sant'Anna, costituì il fattore scatenante. Condannato dai teologi ortodossi, Lefèvre trovò in Cornelio uno strenuo difensore delle proprie posizioni. Ma l'impegno e la militanza del nostro autore dovevano, ancora una volta, attirargli nuove sventure: denunciato all'unanimità come eretico e trovatosi perfino il popolo contro, Agrippa fu indotto a ripiegare e, per tal via, a riprendere le proprie peregrinazioni in giro per l'Europa.

Nel 1520 Agrippa ritornò nella propria città d'origine, Colonia. Ma la sosta doveva durare poco. Si sposta a Ginevra, ove permarrà dal 1521 al 1523. Qui vi perde la moglie. Si sposa di nuovo e, dal 1523 al 1524 lo troviamo a Friburgo, ove ricopre la funzione di medico. Ora, è sicuro che Agrippa non possedesse i necessari titoli per esercitare in veste ufficiale tale professione. Ad ogni modo, il fatto che l'abbia comunque approcciata dimostra, ancora una volta, l'attitudine poliedrica ed enciclopedica dell'autore. È peraltro possibile ritenere che proprio le competenze alchimistiche – che continuava a coltivare con nuovi sodali – stiano all'origine della sorprendente facilità con la quale il Coloniense poté operare anche in questo ambito.

Troppo coinvolto dal nuovo impiego, oppresso dagli obblighi che ne ostacolavano gli interessi in altri campi del sapere, Agrippa lasciò Friburgo nel 1524. Giunse presto a Lione. Qui si mise al servizio della regina Luisa di Savoia, sempre in qualità di medico e consigliere di corte. Ma, quasi subito, sorsero nuovi problemi. Prendendolo come un astrologo, la regina impose più volte ad Agrippa di elaborare per lei degli oroscopi. Benché rifiutasse l'astrologia concepita nella forma cosiddetta giudiziaria, il Coloniense non poté tirarsi indietro, e più di una volta si prestò alle vanità della sovrana. All'ennesima richiesta, concernente un

⁹ Per i rapporti fra Agrippa e la stregoneria, cfr. V. Hoorens, H. Renders, "Heinrich Cornelius Agrippa and Witchcraft: A Reappraisal", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 43, n. 1 (2012), pp. 3-18. L'articolo, prendendo in considerazione i molteplici riferimenti alla stregoneria presenti nella produzione del Coloniense, confuta la consueta interpretazione di un Agrippa avversario della persecuzione delle streghe.

oroscopo per il re Francesco I, Agrippa si oppose categoricamente, facendo notare come egli non fosse un astrologo di corte, bensì un medico e un consigliere. Riportare queste informazioni è importante, perché è probabile che proprio la delusione provata in seguito a tali eventi possa avere indotto Agrippa a comporre, nel 1526, quella che, dopo il *De occulta philosophia*, è unanimemente considerata la sua opera più nota e originale: il *De incertitudine et vanitate scientiarum*. In quest'opera, che contiene la celebre *recantatio* nei riguardi dei giovanili interessi occultistici dell'autore, Agrippa muove un attacco esplicito e distruttivo contro la consistenza dei saperi umani, dei mestieri e delle scienze in genere. Ma, come più tardi rileverò, il *De incertitudine* risponde ad una più ampia riflessione di tipo esistenziale da parte di un autore che, al cospetto di un mondo in rovina, tentò di indicare una via per la ricostituzione dei contatti fra umano e non-umano, fra immanenza e trascendenza. Ad ogni modo, nell'opera molto vi è dell'indignazione destata dall'atteggiamento superstizioso e miope che la regina osservava nei riguardi dell'astrologia. Concependo quest'ultima, appunto, quale scienza necessitante e predittiva, Luisa contraddiceva in pieno la convinzione di Agrippa, secondo cui la vera *dignitas hominis* consiste nel suo potersi organizzare di là dalla necessità, ovvero nella incoercibile potenzialità di svincolarsi dalle catene del divenire per rivendicare una superiore e trascendente libertà¹⁰.

Venuta a scoprire le lettere, ora disponibili nell'epistolario, ove il Coloniense deprecava vigorosamente l'ottusità della donna, la regina madre finì per revocare ad Agrippa il salario di corte. Fallito il tentativo di ingraziarsi nel frattempo il Duca di Borbone (il quale si trovava dalla parte degli imperiali), sprovvisto di denaro e di protezione, il Coloniense fu costretto ad abbandonare, non senza difficoltà, anche la Francia nel dicembre del 1527. Aiutato nella fuga da alcuni amici di Anversa, lo sfortunato Agrippa riuscì a varcare la frontiera, malgrado il perenne clima di guerra che vi regnava. Uno di quegli amici doveva essere Aurelio d'Aquapendente, un generoso padre agostiniano al quale, dopo tali avvenimenti, l'autore invierà importanti epistole che noi analizzeremo nel dettaglio.

¹⁰ Su questo tema, cfr. V. Perrone Compagni, "Astrologia e filosofia occulta in Agrippa", in *Rinascimento*, II serie, vol. 41 (2001), pp. 93-111.

In Anversa, città nella quale risiedette dal 1528 al 1532, Agrippa fissò la propria dimora. Cercò, inutilmente, di farsi nominare medico alla corte asburgica di Margherita d'Austria (sotto la cui reggenza si trovavano, in quel momento, i Paesi Bassi); a questa principessa egli aveva fra l'altro dedicato, parecchi anni prima, la già menzionata opera in onore della donna. Benché non accontentato nei suoi propositi, guadagnò ugualmente un posto come storiografo e archivista presso quella stessa corte. In questa posizione privilegiata, poté intanto rimettere mano ai suoi lavori. Fra il 1529 e il 1531, dopo aver ottenuto il "privilegio imperiale", pubblicò prima i trattati minori, per poi passare al primo libro del *De occulta philosophia* e al *De incertitudine*. Quest'ultima opera, in particolare, gli causò non pochi guai. Al suo apparire, nel 1530 (ma uscita subito dopo in più edizioni) provocò grande clamore e, ad un tempo, grande successo. Ma gli attacchi violenti che, come si è accennato, vi figuravano, attacchi non solo vibrati contro il mondo dei saperi, ma anche verso la corruzione della Chiesa e dei suoi rappresentanti, attirarono l'attenzione prima dei teologi della Sorbona, poi del potente gruppo dei dottori di Lovanio. Questi composero una lista di proposizioni da considerare come passibili di condanna. A ciò, si unirono i sospetti che tutto codesto clamore destò nella stessa principessa: sotto l'influenza dei potenti monaci del luogo, essa fu persuasa a rivalersi sul suo storiografo, reo di avere ricoperto di vergogna il privilegio a lui concesso. Non mancarono tentativi di influire presso lo stesso imperatore, Carlo V. A questo punto, Agrippa avrebbe potuto tentare di gettar acqua sul fuoco; e invece replicò, *more solito*, nella forma di una virulenta difesa del proprio operato (organizzata in una *Querela* e in una *Apologia*). Il carteggio fra Agrippa ed Erasmo da Rotterdam è da collocarsi proprio in questo momento: ben più prudente di lui, l'umanista sconsigliò ad Agrippa di reagire agli attacchi con troppo fervore.

Ad ogni modo, rimasto ancora una volta senza denaro, giacché la corte di rifiutava di compensarlo, non potendo peraltro pagare i propri debiti, Agrippa finì addirittura per essere imprigionato nel 1531. Una volta libero, fu costretto ad abbandonare anche i Paesi Bassi, non potendo più arginare le pressioni dei creditori. Mosse, nuovamente, alla volta di Colonia. Qui trovò la provvidenziale

protezione dell'arcivescovo Hermann von Wied. Infatti, in tale città poté finalmente vedere la luce, nel 1533, il *De occulta philosophia* nella sua redazione completa di tre libri. E proprio al nuovo protettore von Wied Agrippa avrebbe dedicato l'opera.

Gli ultimi anni vedono Agrippa in compagnia di un allievo fidato, tale Johann Wier, già suo studente ad Anversa. Sono anche gli anni durante i quali si forma la leggenda di un Agrippa "Faust"¹¹. Seduto al proprio tavolino, nell'oscurità, immerso fra cumuli di libri d'esoterismo e di cabala e, soprattutto, accompagnato dal nero cane fedele, nel quale qualcuno volle vedere il demonio – così il nostro autore figurò nell'immaginazione suggestionata di molti. Il 1534 essendo l'anno in cui l'epistolario termina, non è concesso determinare nulla di certo. Secondo le informazioni lasciateci da Wier nel suo *De praestigiis daemonum* – è probabile che Agrippa si sia recato misteriosamente a Lione, dove conobbe peraltro un nuovo periodo di reclusione. La causa potrebbe esser stata la vendetta di Francesco I, figlio della regina Luisa, che Agrippa aveva osato diffamare. Ma anche l'ipotesi di una ritorsione in seguito alla condanna al rogo del *De incertitudine*, pronunciata dai dottori della Sorbona il 2 marzo del 1535, non è da escludersi del tutto. Rilasciato per merito di alcuni amici, l'autore giunse a Grenoble. Ammalatosi, vi morì nel 1535 o, al massimo, nel 1536.

2. Una breve storia degli studi: quadro critico della letteratura scientifica sull'opera di Agrippa

Intorno alla figura di Cornelio Agrippa si sono pronunciati, ormai, diversi studiosi, da vari punti di vista. Ad onor del vero, non è da molto che, in ambito accademico e scientifico, è lecito parlare di un rinnovato interesse per un autore il quale non può di rigore essere inquadrato né nel dominio storico-scientifico, né in quello esclusivamente storico-filosofico o teologico. Come specificheremo più avanti rilevando alcune nostre posizioni al riguardo, con Agrippa ci troviamo

¹¹ Su ciò, cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 322-334.

dinanzi ad un importante rappresentante di ciò che, con Antoine Faivre, definiremmo volentieri l'“esoterismo occidentale”.

Proprio a quest'ultimo riguardo, è da evidenziare il principale motivo che ha condotto l'ambiente scientifico ufficiale ad occuparsi in così minor misura (rispetto ad altri autori del Rinascimento 'occulto', come ad esempio Marsilio Ficino o Giovanni Pico della Mirandola) di una figura come quella di Agrippa. Il fatto è che gli ambienti accademici sono stati in genere viziati per lungo tempo da un pregiudizio di tipo illuministico: ciò, senz'altro, vale notarlo. Per via di tale pregiudizio, ogni sapere o argomento che non fosse riconducibile in seno a categorie verificabili dalla *ratio* concepita in senso illuministico post-rivoluzionario, e dunque positivistico, si è visto solitamente negare qualsiasi diritto di cittadinanza presso certi ambienti. Si potrebbe continuare osservando che una tale chiusura aprioristica ha preso le mosse da premesse per lo meno discutibili. Quello di stigmatizzare *ipso facto* con le categorie dell'irrazionale e del superstizioso tutto ciò che, come simbolo, mito o conoscenza di ordine sapienziale ed esoterico (preciseremo più oltre il senso preciso da attribuire a questo aggettivo) oltrepassa la ragione in senso positivistico, è un atteggiamento settario, il quale non può che procedere esso stesso da quell'attitudine preconcepita così tipica del mondo moderno che, assai felicemente, René Guénon ebbe a compendiare come una “superstizione della scienza”¹². Come noi stessi non tralascieremo di osservare nel corso dell'esposizione, può benissimo darsi che ciò che sfugge alla ragione non sempre coincida con qualcosa di inferiore ad essa, ma, in taluni casi, possa anche porvisi al di sopra in un senso di trascendenza e di integrazione verso l'alto.

Venendo appunto ad Agrippa, un esempio eloquente e rivelatore dell'atteggiamento or ora descritto è, senz'altro, quello rappresentato da Lynn Thorndike. Il giudizio di questi, reperibile nel tomo quinto della sua voluminosa e celebre opera dal titolo *History of Magic and Experimental Science*, è senza appello: dopo aver definito Agrippa un dilettante e dopo averne comparata la figura a quella di un 'minore', Thorndike procede ad una liquidazione dell'opera

¹² Cfr. R. Guénon, *Oriente e Occidente*, Luni, Milano 2014, pp. 36-63.

maggiore, il *De occulta philosophia*, come “a disappointing book [...], merely a literally description and review, full of what the author doubtless flattered himself was erudite allusion and humanistic eloquence”, imputando peraltro ad essa un carattere in primo luogo deludente ed impreciso, poi centonistico (“vague, totally lacking in precision, and written in the pseudo-Platonic, mooning style of Iamblichus, Ficino and Reuchlin rather than the direct practical tones of Roger Bacon and Albertus Magnus”) e, nella sostanza, affatto ripetitivo (“the author has nothing new to say on his subject”)¹³.

Di là da Thorndike, un discorso a parte va fatto nei riguardi di due fra i più celebri studiosi associati al *Warburg Institute* di Londra, e cioè Daniel P. Walker e Frances A. Yeats. Per il primo, bisognerà prendere in esame il lavoro più noto, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* del 1958¹⁴. Questa opera, peraltro fondamentale per l’esame dei rapporti fra i vari generi di magia rinascimentale e per lo studio particolareggiato del tema musicale nell’opera di Ficino, riserva ad Agrippa un certo spazio, facendo del Coloniense un autore in ogni caso rappresentativo del *milieu* umanistico-rinascimentale. Confrontandolo a tale riguardo con Ficino, Walker fa di Agrippa un vivo sostenitore della “magia demonica” (*demonic magic*). Così come Yeats, Walker si concentra in modo particolare sul carattere estremo, radicale della magia del Coloniense. In tale contesto, è interessante ciò che si dice circa le fonti neoplatoniche che, secondo lo studioso, Agrippa, a differenza di Ficino e di altri “sincretisti”, non utilizzerebbe sempre in stretta correlazione con una giustificazione di tipo cristiano¹⁵. A ciò si lega appunto la caratterizzazione operata da Walker, secondo la quale Agrippa avrebbe dato luogo ad un sincretismo volto ad avallare, nel segno di una eguale valorizzazione dal punto di vista magico, ogni credo o confessione religiosa come valida e, in fondo, degna di lode. Discuteremo in particolare questo aspetto dell’opera di Walker più avanti, quando si tratterà di

¹³ L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Columbia University Press, New York 1923-1958, vol. V, pp. 133-134, 136.

¹⁴ D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania University Press, University Park 2000.

¹⁵ Cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, cit., p. 93.

determinare la misura in cui quello di Agrippa possa effettivamente essere definito un atteggiamento sincretistico.

Nel 1964 esce il capolavoro di Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*¹⁶. Di questa celebre ed importante opera, ma in generale del cosiddetto “Yates Paradigm” (o “Yates Thesis”), esistono tuttora sia detrattori che sostenitori, e può dirsi anzi che la categoria concettuale di una *Hermetic Tradition* introdotta dalla saggista britannica sia valsa a forgiare col tempo una vera e propria concezione (o “grande narrativa”) del mondo esoterico rinascimentale e post-rinascimentale, concezione assai dibattuta dai più attuali studi di storia dell’esoterismo¹⁷.

Yates fa di Agrippa un seguace della sua tradizione ermetica, ne analizza i punti di contatto e le differenze rispetto agli altri autori rinascimentali, in particolare rispetto a Giovanni Pico della Mirandola. Benché Agrippa non possa esser definito un autore ‘importante’, secondo Yates il *De occulta philosophia* non “costituisce di fatto un manuale di magia, come è stato qualche volta definito. Esso non fornisce esaurienti descrizioni di procedimenti tecnici né è una profonda opera filosofica”¹⁸. In genere, la studiosa indica quella di Agrippa come una magia di tipo radicale (il riferimento dell’autrice va qui alla “magia cerimoniale”), la cui audacia trascende sia la pia magia ficiniana sia quella a sfondo cabalistico, già sospetta per i tempi, di Pico¹⁹. È una idea, questa, già condivisa da Walker: essa riprende il consueto stereotipo proprio al distinguere una magia demonica, proibita e perseguitata (*magia mala*), da una magia soltanto naturale, pura e lecita (*magia bona*). Noi vedremo che, in realtà, le cose stanno in modo ben più complesso: proprio nel caso di una figura di cui Yates non si occupa in modo sistematico, ovvero Giovanni Tritemio, noi assistiamo in realtà

¹⁶ Cfr. F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1969.

¹⁷ Cfr., per esempio, W. J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press, New York 2012, pp. 74-75, 322-334.

¹⁸ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 187.

¹⁹ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., pp. 195-196: “Il mago di Agrippa, invece, mira a risalire per tutt’e tre i mondi, quello elementare, quello celeste, quello intellettuale o angelico o demonico, e a spingersi persino più oltre fino allo stesso creatore della cui divina potenza creatrice finirà per impossessarsi. La porta verso il proibito che Ficino aveva semplicemente socchiuso viene ora tutta spalancata da Agrippa”.

ad un articolato intersecarsi di vedute, in ragione delle quali quel rigido dualismo fra una magia 'buona' e una 'cattiva' viene, sotto vari riguardi, a cadere.

Occorre nondimeno rendere atto a Yates di aver messo in rilievo alcuni aspetti interessanti della magia agrippiana. L'insistenza sul mago come "man the operator" e sul valore interiore della *dignificatio* quale chiave della magia²⁰, così come il fatto di ascrivere ad Agrippa un effettivo intento di trascendere la dimensione puramente naturalistica del magico per approdare, infine, ad una forma più incondizionata e non priva di relazione con l'ideale teocratico-sacerdotale comune all'ermetismo – tutto ciò costituisce, senz'altro, un merito. A partire da tale rilievo, Yates avanza peraltro l'ipotesi che un tale progetto potesse, in qualche modo, presupporre l'idea di una riforma religiosa in chiave magica, domandandosi: "Un potenziamento della magia può contribuire a una riforma religiosa?"²¹. Ma quello della studiosa è un cauto accenno, uno stimolo critico che resta privo di risposta. In una seconda opera – *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* – Yates approfondisce ulteriori aspetti, concentrandosi in particolare sul rapporto fra Agrippa e il ruolo pionieristico che egli potrebbe aver avuto nell'importare l'alchimia all'interno della propria riflessione magica: riprenderò più avanti questo elemento. Addirittura, in un raffronto ardito, la studiosa mette in correlazione la volontà di riforma che avrebbe condizionato Agrippa nella formulazione della sua magia cerimoniale con l'intento altresì riformatore, proprio - dal punto di vista teologico e morale - a Erasmo da Rotterdam (col quale Agrippa fu, come già sappiamo, in contatto)²².

Andando oltre, giungiamo alla fondamentale e già citata monografia di Charles Nauert, dal titolo *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Quest'opera può dirsi tuttora un classico per ciò che concerne gli studi su Agrippa. Ciò, beninteso, non significa che, soprattutto per via di alcune conclusioni tratte in modo a dir poco stravagante, il volume in questione possa definirsi ancora valido dal punto

²⁰ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 198: "È attraverso l'intelletto, la più elevata facoltà dell'anima, che vengono compiute opere miracolose ed è con una condotta di vita ascetica, pura e religiosa che occorre conseguire la dignificazione necessaria al mago religioso".

²¹ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 205.

²² F. A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Routledge, London – New York 2001, p. 48.

di vista ermeneutico e metodologico. Esso, a tutta prima, si presenta nei termini di un valido e dettagliato quadro biografico dell'autore: e, in fondo, è proprio quella biografica la sezione più considerevole e adoperabile dell'opera.

La tesi principale del lavoro di Nauert è la seguente. Rappresentante a pieno titolo della crisi da cui l'epoca rinascimentale, quale epoca di crollo di ogni certezza trascendente, fu travolta, Agrippa mette in scena, con la propria opera, il dramma di una odissea interiore ("the Odyssey of Agrippa's mind"): il dramma, cioè, di un mago che, ad un certo punto, abbandona ogni tipo di certezza, si dà ad una critica vigorosa di ogni sapere umano (compresa la magia e tutto ciò che in gioventù aveva esaltato), e decide, infine, di volgere verso uno scetticismo radicale²³. Non solo: lo scetticismo orientato contro le pratiche occulte costituirebbe, per l'autore, un valido indice barometrico dell'evolvere di Agrippa da un genere ingenuo di credulità verso le metodologie a base positiva ed empirista proprie allo scientismo moderno²⁴. È questa la parabola che condizionerebbe, per quanto solo in parte, il passaggio dal *De occulta philosophia* alla composizione tarda della *declamatio invectiva* dal titolo *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Secondo Nauert, fin dall'inizio dell'operato dell'autore si possono infatti cogliere accenni di scetticismo²⁵. Da qui, la formulazione della categoria del "mago fallito" – "a failed magus": del mago ciarlatano che, onde far fronte alla disperazione e allo scetticismo, cerca perfino di trovare riparo in una forma di misticismo presupponente una illuminazione dell'anima²⁶. Il quale

²³ Sullo scetticismo in Agrippa, cfr. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Koninklijke Van Gorcum & Comp., Assen 1960, pp. 23-26, *passim*.

²⁴ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 214, 216; Id., "Magic and Skepticism in Agrippa's Thought", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 18, n. 2 (1957), pp. 161-182. Per una discussione di questa tesi, cfr. D. Weinstein, "Review on *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* by C. G. Nauert, Jr.", in *The American Historical Review*, vol. 72, n. 2 (1967), pp. 616-617. Di un "empirismo" agrippiano ha parlato anche G. H. Daniels, "Knowledge and Faith in the Thought of Cornelius Agrippa", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 26 (1964), pp. 326-340.

²⁵ Su ciò, cfr. anche la recensione critica di N. L. Brann, "Review on *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* by C. G. Nauert, Jr.", in *The Journal of Religion*, 47, 1 (1967), pp. 69-70.

²⁶ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 126, 315. Cfr. anche A. Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*, SUNY Press, Albany 1993, p. 122.

misticismo, a dir di Nauert, contrassegnerebbe la fase culminante della vita intellettuale di Agrippa²⁷.

Eppure, tutti questi fattori, all'apparenza contraddittori, di fatto trovarono modo di coesistere nella riflessione del Coloniense, fondendosi e integrandosi a vicenda. Così, in sintesi, per Nauert tre sarebbero le fasi della riflessione agrippiana: la prima, coincidente col periodo giovanile, vedrebbe un Agrippa che, in realtà già scettico nei riguardi delle capacità intellettive umane, cerca rifugio nella fede in una tradizione occulta, "a wisdom that came ultimately from divine revelation"; la seconda fase vede lo scetticismo estendersi alle stesse pratiche occulte che, fino a quel momento, avevano preservato l'instabile psiche di Agrippa dal completo naufragio e dall'anarchia intellettuale. Siamo al momento della composizione del *De incertitudine*. La terza e ultima fase, quella mistica, nella quale Agrippa tentò di inibire la deriva scettica, è la più complessa, e si articola in tre diversi momenti: in primo luogo, si assiste ad una assolutizzazione del tema religioso e fideistico (è la controparte positiva dello stesso *De incertitudine*, con la centralità qui assunta dal *verbum Dei*); in secondo luogo, vi è l'allargamento di tale tema allo studio della magia, là dove si presuppone nelle dottrine occulte un significato esoterico e accessibile solamente a pochi iniziati (qui Nauert fa soprattutto riferimento alle epistole che Agrippa scrisse ad Aurelio d'Aquapendente); in terzo e ultimo luogo, a fianco di tutto ciò, Nauert indica appunto lo sviluppo di una germinale e non pienamente consapevole forma di empiricismo. Ritrattosi nel suo misticismo, Agrippa si sarebbe d'altra parte trovato di fronte al problema della relatività di tutte le forme di conoscenza

²⁷ È la teoria della "deriva mistica" che diviene poi "anarchia intellettuale", verso la quale, a causa di un radicale pessimismo circa le capacità conoscitive umane, sarebbe stato spinto Agrippa soprattutto nell'ultimo periodo della propria riflessione. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 292 sgg. e *passim*. Per una adeguata critica di tale teoria, cfr. M. H. Keefer, "Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*", in *Renaissance Quarterly*, vol. 41, n. 4 (1988), p. 618; P. Zambelli, "Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti", in *Rinascimento*, vol. 19 (1968), pp. 169-199. Prima di Nauert, comunque, la concezione di un Agrippa che si divide fra uno scetticismo pirroniano e una tensione mistica era già stata avanzata da E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Milano 1954, pp. 221-223, per cui proprio il *De incertitudine* diverrebbe il "riflesso" di un "impulso mistico", "[...] una reazione all'ideale umanistico di educazione che egli [Agrippa] vedeva sorgere innanzi a sé". Infine, la tesi della reazione propria ad una sorta di movimento "contro-rinascimentale" è centrale in H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, C. Scribner's Sons, New York 1950, pp. 101, 117 sgg., 140 sgg., 464.

conseguibili dall'essere umano. Dunque, rimessosi al fatto bruto, avrebbe dato luogo ad un abbozzo di teoria quasi popperiana, legata cioè alla ipotesi scientifica e alle sue possibili falsificazioni alla luce degli esiti ottenuti in sede sperimentale (è ciò che Nauert deduce dalla reiterata applicazione da parte di Agrippa ad esperimenti alchemici, malgrado la presa di posizione scettica assunta nei confronti di queste stesse pratiche)²⁸. In definitiva, due furono i risultati conseguiti dall'orientamento scettico:

This skepticism in turn produced two results, sometimes at odds but often found in the same person: unsystematic empiricism, which granted truth only to sensory knowledge, and occultism, which appealed rather to gnostic traditions of revealed truth, especially the Hermetic and the cabalistic²⁹.

Nel corso dell'analisi dei recenti contributi offerti dalla più importante studiosa italiana di Agrippa, cioè da Vittoria Perrone Compagni, vedremo in quale misura le tesi di Nauert siano condivisibili, ovvero passibili di confutazione.

Ciò a parte, anche a Nauert bisogna riconoscere alcune giuste considerazioni. Quando ad esempio osserva come, salvo certe tendenzialità eterodosse, Agrippa non intese in fondo discostarsi mai dalla tradizione cattolica e non professò – come ha sostenuto Paola Zambelli – alcun genere di protestantesimo più o meno radicale: quando Nauert osserva questo è nel giusto³⁰. Come giusto è tanto

²⁸ Per tutto ciò, cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 216-217.

²⁹ C. Nauert, "Magic and Skepticism", cit., pp. 165-166.

³⁰ Nauert dedica una parte importante del proprio lavoro alla disamina dei rapporti fra Agrippa e il protestantesimo nel cap. 7 ("Agrippa and the religious Crisis"). Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 157-193; p. 174: "Agrippa's statements about the Reformers prove beyond reasonable doubt that he never consciously broke with the old faith". Nel suo ultimo saggio sull'autore scritto per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Nauert rimarca: "Agrippa wanted to encourage reform of the church and a deepening of spiritual life in ways typical of the reformist Christian humanism represented by Erasmus. Although during the early Reformation years he did show interest in the writings of Martin Luther, there is no evidence that he shared any of Luther's characteristic doctrines. He did not favor the abolition of some popular religious practices attacked by the Lutherans and had no intention of breaking away from the old church. His own works reflect a type of moderate reform that remained consciously, though not uncritically, Catholic". Cfr. C. Nauert, "Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/agrippa-nettesheim/>>.

l'intento di sottolineare l'elemento di illuminazione interiore coesistente alla magia agrippiana (anche se, come vedremo, occorre prescindere dalle categorie della 'mistica'), quanto quello di mettere in luce – dando qui più ampio sviluppo ad una intuizione di Yates – il ruolo giuocato in Agrippa dal mago quale *operator*, cioè quale essere costituente una sorta di terzo potere attivo fra Cielo e Terra³¹. Ciò, però, come nota Nauert, non conduce ad una immanentizzazione: il mago si avvale, nella forma più alta di magia, non di poteri naturali e contingenti, bensì di poteri divini, intesi ad una forma di illuminazione mistica e, insomma, trascendenti la stessa umanità³².

Da ultimo, nel libro di Nauert è da menzionare l'efficace, anche se sotto vari riguardi obsoleto, quadro critico delle fonti e delle variegate letture di Agrippa (dai neoplatonici fiorentini ai cabalisti cristiani, dalla patristica agli scritti di magia medievale, ecc.)³³, così come non si può tacere l'accurata analisi delle linee di antropologia occulta agrippiana e, più in genere, lo studio del contenuto e della struttura tripartita del mondo magico facente da oggetto al *De occulta philosophia*³⁴. A tutto ciò ci riferiremo più avanti, dando luogo a congrui sviluppi e approfondimenti.

Avendo citato il nome di Paola Zambelli, vediamone rapidamente i contributi. Zambelli è una storica della filosofia. Per quanto concerne Agrippa, il suo

Cfr., su queste posizioni di Nauert, L. W. Spitz, "Occultism and Despair of Reason in Renaissance Thought", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, n. 3 (1966), pp. 464-469; p. 467: "He [Agrippa] was reform-minded, but did not belong to the Reformation. statements about the Reformers prove beyond reasonable doubt that never consciously broke with the old faith. The divine grace to which Agrippa appealed, and to which he had referred in his early treatise on was a power for illumination of the darkened mind. It was not the same as Luther's grace as a benignity or act by which God in a direct personal way at a specific time forgives man his sin and reconciles man to Himself. Agrippa's fideism was more a supplement to or short circuit of rationalism, not Luther's fiducia or trust in the promises of God and benefits of Christ. The contrast could even be heightened beyond the argument made in volume, for the Word of God was for Luther primarily the Verbum evangelii vocale or the incarnate Logos Himself and not the Scriptures source of historical and natural learning. Finally, Luther had a high regard for the power of reason in things this side of the divine mysteries promoted the humanist curriculum, rhetoric, history, and good letters, never doubting the value and validity of higher learning for this present life. Protestants must with candor and generosity return the prodigal Agrippa to mother church, though whether this presentation will be widely acclaimed as an ecumenical gesture is open to question".

³¹ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 279.

³² Cfr. C. Nauert, "Magic and Skepticism", cit., pp. 167-168.

³³ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 116-156.

³⁴ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 260-291.

contributo maggiore è di natura storico-filologica. A parte i vari articoli dedicati al tema e a chiarire soprattutto la natura delle fonti agrippiane in rapporto al periodo umanistico (in particolare, è approfondito il legame con la letteratura erasmiana)³⁵, ma anche ad indagare il rapporto di questo autore con la stregoneria (tema, del quale Zambelli è specialista)³⁶, a questa studiosa va in primo luogo l'indiscusso merito di aver tratto dall'oblio e di aver fornito una edizione critica ad una importante opera minore di Agrippa, il giovanile *Dialogus de homine*, pervenutoci purtroppo in forma frammentaria³⁷. Inoltre, l'oggetto d'indagine principale che ha legato Zambelli ad Agrippa è uno studio ad ampio respiro sulle correnti radicali durante il periodo riformato (Riforma Radicale). In tale quadro, la studiosa ha inserito la sua principale tesi: Agrippa avrebbe senz'altro preso parte a questo genere di vedute, accostandosi per tale via – salvo continuare a ritenersi un cristiano regolare – a forme e a concezioni se non eretiche, perlomeno eterodosse (anabattismo, antitrinitarismo ecc.). Qui, la studiosa si concentra appunto sul “nicodemismo” dell'autore, mettendo a fuoco una dottrina in particolare, il cosiddetto “psicopannichismo” (dottrina eretica riguardante il “sonno delle anime”, legata alla concezione del *post-mortem* e vigorosamente condannata da Calvino intorno al 1534), della quale Agrippa potrebbe essere stato seguace³⁸. Per suggestiva che sia, va detto che questa tesi non ha goduto di quasi nessun seguito presso gli studiosi³⁹. In effetti, l'idea di

³⁵ Cfr. P. Zambelli, “A proposito del ‘De Vanitate’ di C. Agrippa”, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 15, n. 2 (1960), pp. 166-180; Ead., “Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti”, cit.; Ead., “Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica”, in *Rinascimento*, vol. 10 (1970), pp. 29-88; Ead., “*Humanae litterae, verbum divino, docta ignorantia* negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa”, in *Giornale Critico della Filosofia italiana*, vol. 45 (1996), pp. 187-217. Cfr. anche *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in E. Castelli (ed.), *Umanesimo e esoterismo: Atti del V convegno internazionale di studi umanistici*, CEDAM, Padova 1960, pp. 141-174.

³⁶ Cfr. soprattutto P. Zambelli, “Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori”, in *Memorie Domenicane*, n.s., vol. 3 (1972), pp. 146-164.

³⁷ C. Agrippa, *Dialogus de homine*, ed. P. Zambelli, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 13, n. 1 (1958), pp. 47-71.

³⁸ Cfr. P. Zambelli, “Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 39 (1976), pp. 69-103.

³⁹ Segnalo, d'altra parte, una valida ripresa dello studio del rapporto fra Agrippa e la tradizione ereticale umanistica italiana in S. Adorni Braccesi, “Fra eresia ed ermetismo: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim”, in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 13, n. 1 (2007), pp. 11-29. Lo studio ha fra l'altro il pregio di sottoporre a disamina alcuni scritti meno noti di Agrippa, ricostruendo la riflessione teologica di quest'ultimo e considerando, a tale scopo, tre edizioni italiane sconosciute. Così, intento fondamentale della studiosa è quello di “ricostruire chi fossero i

Zambelli è audace: di là dalla personale empatia nei riguardi di Lutero, di là anche dalle posizioni polemiche e per molti versi al limite dell'ortodossia osservate da Agrippa, non vi sono indizi precisi che consentano di legare il pensiero di quest'ultimo alla Riforma Radicale. A nostro avviso, come vedremo fra poco, sempreché di eterodossia si voglia parlare, ben altri furono gli elementi di dottrina dai quali Agrippa fu indotto, per così dire, a sconfinare in un ambito non propriamente regolare dal punto di vista dell'ortodossia cristiana.

In stretta correlazione con gli studi zambelliani sta la produzione scientifica della già citata Vittoria Perrone Compagni (che di Zambelli è stata allieva). I lavori prodotti da questa studiosa rappresentano senza dubbio, tanto sotto il profilo filologico quanto sotto quello storico-filosofico, uno dei maggiori e più seri contributi allo studio della figura e del pensiero di Cornelio Agrippa.

In primo luogo, di Perrone Compagni occorre menzionare l'edizione critica del *De occulta philosophia* uscita per i tipi di Brill nel 1992. Soprattutto se si tiene presente che, prima di essa, gli studiosi erano costretti ad affidarsi sostanzialmente ad una ristampa anastatica della cinquecentesca a cura di Karl Anton Nowotny⁴⁰, l'edizione messa a punto dalla studiosa italiana deve considerarsi fondamentale nel campo degli studi non solo agrippiani, ma umanistici in genere. Rigorosamente redatta e tale da elevare Agrippa allo stesso rango di altri e ben più frequentati pensatori rinascimentali, l'edizione in parola è accompagnata da una lunga introduzione annotata, volta peraltro a chiarire le principali difformità fra l'edizione giovanile (1510) del capolavoro di Agrippa⁴¹, e quella finale, risalente al 1533. Il pregio di questa edizione critica è di duplice natura: in primo luogo, attraverso una lettura in filigrana, si segnala l'opera di individuazione di una quantità veramente notevole di fonti – esplicite e implicite

fruttoro, singoli o gruppi, degli scritti di Agrippa e, contestualmente, individuare quali orientamenti del dissenso religioso tali scritti contribuissero a diffondere o a rafforzare nell'Italia del Cinquecento”.

⁴⁰ C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, hg. und erläutert. von K. A. Nowotny, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1967.

⁴¹ Per il ms. del 1510: E. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres*, Würzburg, Universitätsbibliothek, ms. M.ch.q.50. Cfr. anche la riproduzione anastatica in C. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., pp. 519-586. Sul ms., cfr. J. Bielman, “Zu einer Handschrift der “De Occulta Philosophia” des Agrippa von Nettesheim”, in *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 27 (1937), pp. 318-324.

– di cui la vasta erudizione agrippiana si servì per comporre il testo; in secondo luogo, Perrone Compagni confronta le due edizioni dell'opera, indicandone puntualmente la stratificazione delle fonti, le trasformazioni e le discrepanze⁴². Per tutte queste ragioni, la meritevole impresa di Perrone Compagni si afferma come l'edizione di riferimento per chiunque voglia seriamente consultare e approfondire il capolavoro agrippiano. In più, è da menzionare una seconda, più recente edizione critica, dedicata ad un'opera teologica minore di Agrippa, ma senz'altro imprescindibile per ricostruire lo sviluppo intellettuale dell'autore, ovvero il *De triplici ratione cognoscendi Deum* (2005)⁴³.

L'eredità scientifica della studiosa italiana non si confina peraltro a questi contributi filologici. Vi è parimenti una serie di articoli lasciatici da Perrone Compagni, nei quali si definisce una linea interpretativa del pensiero del Coloniense; linea che, a mio avviso, è fra le più serie, originali e ponderate che la letteratura scientifica può ad oggi annoverare. Inoltre, si deve a Perrone Compagni un criterio interpretativo focalizzato in modo particolare su argomenti di carattere filosofico, là dove altri studiosi prediligono in linea di massima una prospettiva antropologica e scarsamente sviluppata sul fronte teoretico.

Come elemento generale, Perrone Compagni concepisce la riflessione di Agrippa sulla magia come il frutto di un più ampio progetto di *riforma spirituale* che, fin dalla gioventù, l'autore non avrebbe mai interrotto. Tale progetto costituisce una sorta di *fil rouge* rintracciabile organicamente in ogni sua opera, a partire dall'esame di varie discipline occulte, quali l'astrologia o l'alchimia⁴⁴. In questo quadro ermeneutico si inserisce anche lo spunto polemico di Perrone Compagni: là dove gli studiosi in genere sono stati spinti ad opporre le due principali opere agrippiane, il *De incertitudine* e il *De occulta philosophia*, questi

⁴² Su ciò, cfr. D. Giovannozzi, "Recensione di *De occulta philosophia libri tres*", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 1, n. 1-2 (1995), pp. 315-318. Cfr. anche C. Nauert, Jr., "Review on Cornelius Agrippa: *De occulta philosophia libri Tres* by Cornelius Agrippa, V. Perrone Compagni", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 24, n. 4 (1993), pp. 1015-1016.

⁴³ V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005.

⁴⁴ Sull'astrologia, cfr. V. Perrone Compagni, "Astrologia e filosofia occulta", cit.; sull'alchimia, cfr. Ead., "*Dispersa intentio. Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa*", in *Early Science and Medicine*, vol. 5 (2000), pp. 160-177.

due lavori sarebbero, invece, l'uno il complemento dell'altro. Lungi dal contraddirsi, essi valgono alla stregua di “a comprehensive design, which englobed a cultural, religious and moral project for the reform of contemporary society”⁴⁵. Questo argomento, deciso finalmente ad approfondire quel che in Agrippa si presenta non al solo titolo di semplice escogitazione soggettivistica o di non si sa bene quale patologia esistenziale, ma di vero e proprio pensiero organico e *Weltanschauung*, va naturalmente a confutare in pieno le conclusioni tratte così tanto disinvoltamente da Nauert.

Si può dunque dire che, anche a quest'ultimo riguardo, Perrone Compagni abbia posto un punto fermo. In realtà – argomenta la studiosa – non è adeguato parlare di un Agrippa scettico, né, come aveva fatto Zambelli, di *ein kritischer Magus*⁴⁶. Nella tarda presa di posizione ‘scettica’ nei riguardi delle discipline occulte (magia naturale, teurgia, astrologia, alchimia ecc.), presa di posizione che assume una forma inequivocabile nella celebre *retractatio* o *recantatio* pronunciata nel *De incertitudine* contro il *De occulta philosophia*, non si deve vedere un ripensamento, né tantomeno ravvisare un atteggiamento ciarlatanesco. In tutto ciò, al contrario, si esprime un attacco verso ciò che Agrippa riteneva essere *un modo errato* di intendere quelle stesse discipline e, in genere, i saperi umani⁴⁷. Questo è precisamente il nodo di congiunzione fra il *De incertitudine*

⁴⁵ V. Perrone Compagni, “*Dispersa Intentio*”, cit., p. 161.

⁴⁶ Cfr. per esempio, V. Perrone Compagni, “Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa”, in *I Castelli di Yale*, vol. 2, n. 2 (1997), p. 116: “L’ambiguità di una produzione contemporaneamente magica e scettica non è spiegabile come una evoluzione lineare dalla magia allo scetticismo, che contrasta con la strategia editoriale adottata da Agrippa, e solo in parte può essere attenuata rimandando ai moduli tipici della declamazione rinascimentale, genere letterario ironico e paradossale, che permetteva all’autore di affiancare ai temi burleschi spunti polemici più seri”; Ead., “Astrologia e filosofia occulta”, cit., p. 93-94; Ead., “Della vanità delle scienze. Note di lettura”, in *Bruniana & Campanelliana*, anno XI, 1 (2005), pp. 127-133; Ead., *Tutius ignorare quam scire: Agrippa and Scepticism*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 91-110.

⁴⁷ Per la *recantatio*, cfr. C. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*, 48, in C. Agrippa, *Opera*, vol. II, p. 104: “Verum de magicis scripsi ego iuvenis adhuc libros tres, amplo satis volumine, quos De Occulta Philosophia nuncupavi: in quibus quicquid tunc per curiosam adolescentiam erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo”. Peraltro, a fianco delle adduzioni speculative, può essere peraltro fatto valere un semplice criterio di coerenza cronologica non meno rilevante e decisivo. Se infatti Agrippa, dopo aver pronunciato la sua *recantatio*, poté comunque continuare a lavorare al *De occulta philosophia* fino all’edizione finale del 1533, nonché dar prova di occuparsi attivamente di scienze occulte (come si evince da numerosi passi dell’epistolario, ove l’autore discute di alchimia e di filosofia occulta con amici e conoscenti), è evidente che la presa di posizione ‘scettica’, lungi dall’infirmare la sostanza

(1526) e il *De occulta philosophia* del 1533. Secondo Perrone Compagni, nell'ultima edizione dell'opera sulla magia (che differisce da quella giovanile del 1510 per via di una riflessione teologica e teoretica assai più ampia, nonché per la possente mole di nuove fonti con cui egli era entrato in contatto e che aveva sapientemente integrato nella nuova stesura⁴⁸) Agrippa imposta la sua riforma dei saperi occulti⁴⁹. Alla luce di ciò, il *De incertitudine* e gli altri scritti teologici minori (il *Dialogus de homine*, il *De triplici ratione cognoscendi Deum*, l'*Oratio pavese*, il *De originali peccato*) valgono a titolo di lavori propedeutici, lavori nei quali l'autore enuclea grado per grado la necessità di una riforma sotto il profilo sia teoretico che etico⁵⁰.

Ed ecco la ricostruzione operata dalla studiosa. Soprattutto nel *De triplici ratione* e nel *De incertitudine* l'autore si dà ad una critica dei presupposti epistemologici e filosofico-antropologici facenti da sfondo alle scuole filosofiche dell'epoca, presupposti nei quali egli ravvisò un segno della crisi dei tempi. Agrippa condanna dunque senza appello il razionalismo scolastico dei "teosofisti"

dei suoi interessi, indica soltanto la complessità della riflessione a tal proposito. Cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., p. 161: "In the same years in which he wrote the sceptical declamation, Agrippa was busy revisiting and amplifying his first draft of *De occulta philosophia*. Is it possible that the detailed and painstaking reordering manuscript really be looked upon as only an excuse to discuss religious themes, which had by then become and all-absorbing? I do not think so. In my opinion, the very chronological order of the printing (first *De vanitate*, then the final draft of the expanded magic treatise) hints at a comprehensive design, which englobed a cultural, religious for the reform of contemporary society. *De vanitate* in no way contradicts the program of *De occulta philosophia*, and indeed the 'sceptical' contraposition of human sciences and divine Revelation has its purpose in the pursuit of the restoration of Christian magic".

⁴⁸ In questo quadro, anche la questione sull'originalità del *De occulta philosophia* è affrontata in modo innovativo da Perrone Compagni. Se vi è stato chi ha cercato di sminuire l'elemento di originalità presente nell'opera di Agrippa, tentando di circoscriverne il valore ad una mera volgarizzazione di idee altrui, la studiosa – anche concentrandosi sul valore della speciale tecnica compositiva utilizzata dal Coloniense, la *dispersa intentio* – ha affermato che "Agrippa did not necessarily 'vulgarize other people's ideas', but often re-interpreted his sources, thereby producing new contexts of meaning. His line of thought is sometimes obscured by an intentionally fragmentary composition strategy, which hides his true purposes beneath a heap of quotations and borrowed matter. Instead, this is but a precise theoretical choice that was intended to spread knowledge in disguise, according to a literary technique typical of the sapiential – and especially alchemical – tradition". Cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., pp. 161-162.

⁴⁹ In questo contesto la studiosa ha particolarmente insistito sull'influenza dell'opera dell'umanista francescano Francesco Giorgio Veneto (Zorzi), il *De harmonia mundi*. Cfr. V. Perrone Compagni, "Una fonte di Cornelio Agrippa: il *De harmonia mundi* di Francesco Giorgio Veneto", in *Annali dell'Istituto di Filosofia*, vol. 4 (1982), pp. 45-74; Ead. *Introduction a De occulta philosophia*, cit., passim.

⁵⁰ Cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., p. 170.

(un tema già erasmiano, ma condiviso da autori assai prossimi ad Agrippa come Giorgio Veneto, Tritemio e Reuchlin), così come la vanità e l'incertezza dei saperi che ad esso fanno capo⁵¹. Ma ciò, rileva Perrone Compagni, non portò con sé una attitudine irrazionalistica: la *ratio* alla quale Agrippa negava il primato non era la ragione platonica, bensì appunto quella aristotelico-scolastica (“*daemoniacus Aristoteles, divinus ille Plato*”); era la *ratio* che tutto vuole dimostrare con vuoti sillogismi inadeguati alla comprensione profonda delle *res divinae*; era la *ratio* che capovolge i valori gerarchici e, individualisticamente, si volge non più verso il polo sovranaturale e divino dell'anima (*mens*), bensì verso la carne e gli istinti ad essa legati (*idolum e corpus*)⁵². Così, più che la *ratio* come facoltà in sé (così come la scienza come fatto in sé), Agrippa condannava l'uso scorretto che della ragione e della scienza faceva l'aristotelismo scolastico nel suo aspetto decaduto; uso, che portava fatalmente a una sclerosi delle conoscenze in un amorfo astrattismo e ad una loro moltiplicazione contraddittoria e teratologica, anziché ad una vivificazione trascendente e operativa.

Predisposto il terreno della polemica a partire dalle linee di una ben precisa antropologia e fissata la corrispondente *pars destruens*, Perrone Compagni indica poi la *pars costruens*, che Agrippa articolò rispettivamente:

1) nella fondazione di una nuova teologia basata su vedute essenzialmente platoniche e cristiane (nelle quali poterono convergere gli interessi dell'autore verso l'ermetismo e la cabala), sulla esperienza diretta del divino e sulla fede – concepita come forma conoscitiva associata alla *mens*, all'intelletto trascendente – quale fonte immediata di conoscenza (di ciò si occupano i trattati teologici e lo stesso *De incertitudine*);

2) nella prospettiva di una *vindicatio* o *restauratio magiae* su basi connesse a quel nuovo modo di intendere la teologia e ad una valorizzazione delle scienze occulte nel senso pichiano di *pars practica* di un percorso religioso, ascetico e di

⁵¹ Cfr., per esempio, V. Perrone Compagni, “Riforma della magia”, cit., pp. 122-123.

⁵² Cfr. V. Perrone Compagni, “*Dispersa Intentio*”, cit., p. 165.

una corrispondente realizzazione interiore o *dignificatio* da parte del mago (è lo scopo ultimo del *De occulta philosophia*)⁵³.

In relazione a quest'ultimo punto, Perrone Compagni indica peraltro un aspetto essenziale, appoggiandosi, sia pur criticamente, all'importante lavoro di Marc van der Poel⁵⁴, nonché all'intuizione costituente l'oggetto del già menzionato saggio di Michael Keefer⁵⁵. Ambedue gli scopi dianzi indicati farebbero dunque riferimento, secondo la studiosa, ad una sola prospettiva. Questa prospettiva rimanda, in ultima analisi, ad un concetto non mistico o vagamente anti-intellettuale, come sostenuto da Nauert, bensì rigorosamente intellettuale ed *ermetico*: la *rigenerazione* o *palingenesi*⁵⁶. Questo è peraltro un tema che, più di recente, lo storico dell'esoterismo Wouter Hanegraaff ha ripreso offrendone interessanti sviluppi⁵⁷. Secondo Perrone Compagni, se la nuova teologia (la 'vera' conoscenza) a base ermetico-platonica elaborata da Agrippa si incaricò dunque di porre il problema di come l'uomo, da creatura decaduta, avrebbe potuto ridestarsi dallo stato di deliquio e pervenire alla *deificatio*, ciò costituì, allo stesso tempo, la base sulla quale la nuova magia (che poi altro non è che la magia *vera* e *bona* dei tempi originari) avrebbe potuto edificarsi di contro a

⁵³ Cfr. V. Perrone Compagni, "Riforma della magia", cit., p. 120: "La restaurazione della magia si traduce, in ultima analisi, nel recupero della sua matrice originariamente religiosa; l'illuminazione, che si realizza per libera iniziativa divina in una mente preparata a riceverla, determina la metamorfosi del filosofo in mago e la trasformazione del sapere razionale in potere taumaturgico".

⁵⁴ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit.

⁵⁵ M. H., Keefer, "Agrippa's Dilemma", cit., pp. 614-653. Cfr. poi Id., *Cornelius Agrippa's Double Presence in the Faustian Century*, in J. M. Van der Laan, A. Weeks (edd.), *The Faustian Century: German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*, Cadmen House, Rochester, 2013, pp. 67-92.

⁵⁶ Cfr. V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa*, cit., p. 9; M. H. Keefer, "Agrippa's Dilemma", cit., p. 618: "Moreover, the letter of 1527 which Nauert adduced as evidence of 'mysticism' is no more than another expression of the Christian Hermetism to which Agrippa adhered throughout his life". L'epistola alla quale Keefer e Nauert si riferiscono è quella, assai importante, inviata ad Aurelio d'Aquapendente.

⁵⁷ In particolare, nell'ambito di un confronto con l'opera dell'umanista marchigiano Ludovico Lazzarelli (1447-1500), la cui dottrina della palingenesi ermetica e della concezione dell'uomo come *imago Dei* ha, a dir di Hanegraaff, assai influenzato Agrippa. Cfr. W. Hanegraaff, "Better than Magic: Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism", in *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 4, n. 1 (2009), pp. 1-25; p. 5 "It will be argued here that Lazzarelli's central concept of spiritual regeneration leading to a superior gnosis is the key not only to understanding Agrippa's mature ideas about true 'knowledge of God' but moreover that the latter is the key to understanding his mature religious perspective as presented in *De occulta philosophia libri tres*, including even his understanding of magic".

quella diabolica, negromantica e degradata dagli ignoranti e dai sofisti. Questa magia rinnovata, lungi dall'opporci, avrebbe presupposto d'ora in poi il sostegno della *fides* quale *fundamentum rationis* e *fides deificans*, dopo avere riconosciuto il proprio punto di caduta in una riforma integrale dell'uomo nel doppio segno ermetico e cristiano⁵⁸. È così che, unificando questi aspetti, Perrone Compagni può concludere:

Il progetto di riabilitazione della magia come pure la denuncia della crisi della cultura contemporanea non sono altro che un unico tentativo di richiamare gli uomini alla coscienza di sé, della propria origine e della propria dignità⁵⁹.

Il riconoscimento della rigenerazione ermetica quale base di ogni autentica magia conduce, dal punto di vista epistemologico, ad una deduzione di non poco conto, che Perrone Compagni non trascura di esprimere:

La vera magia è infatti l'applicazione operativa della vera filosofia – di quella filosofia che contempla la natura non come impersonale meccanismo di leggi o fonte del male, ma in quanto simbolo creato che dà testimonianza del suo creatore; di quella filosofia che supera l'incertezza delle spiegazioni filosofiche nella visione intuitiva dell'unità e del disegno provvidenziale di Dio⁶⁰.

Così concepita, la magia o, per meglio dire, il potere magico, non varrà che come “nobilissima philosophia”, come *parte operativa* e pratica dell'avvenuta rigenerazione e *deificatio*; sarà il segno vivente del fatto che l'uomo non è più tale, ma ha conseguito, attraverso siffatta revulsione, una nuova dimensione di esistenza. È insomma il frutto di una *ratio* reintegrata, nei suoi contenuti basilari,

⁵⁸ Cfr. per esempio V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa*, cit., pp. 15-16, 58. Su questo tema e la critica della conoscenza, avendo in vista soprattutto gli *In Artem brevem commentaria* e il *De incertitudine*, cfr. I. Backus, “Agrippa on ‘Human Knowledge of God’ and ‘Human Knowledge of the External World’”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, n. 2 (1983), pp. 147-159.

⁵⁹ V. Perrone Compagni, ‘*Questa mente è Dio negli uomini*’. *Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e di Agrippa*, in G. Ernst e G. Giglioli (a cura di), *I vincoli della natura*, Carocci, Roma 2012, p. 58.

⁶⁰ V. Perrone Compagni, ‘*Questa mente è Dio negli uomini*’, in G. Ernst e G. Giglioli (a cura di), *I vincoli*, cit., pp. 58-59.

sul piano autocosciente e sovrarazionale della *mens* – magia, dunque, come manifestazione immanente del fatto che le conoscenze umane hanno ricevuto un nuovo orientamento verso l'alto (secondo la vocazione ermetica e neoplatonica) anziché verso il mondo inferiore dei sensi (secondo la concezione aristotelico-scolastica)⁶¹. Ciò contribuisce, peraltro, a fissare dei chiari rapporti normativi: Perrone Compagni tiene a rilevare (contro l'opinione di Keefer) che non sia la pratica magica a condurre alla rigenerazione. Viceversa, è il fatto che l'uomo ha trasceso date condizionalità terrestri ed è passato ad una differente modalità di esistenza, a render possibili le molteplici applicazioni operative e magiche riferite dal *De occulta philosophia*⁶². Questo è un riconoscimento epistemologico fondamentale, al quale anche il presente lavoro si atterrà fedelmente.

Discostandosi dal dominio del magico in senso stretto, il già menzionato volume di Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian*, mette a fuoco le componenti teologiche, retoriche e propriamente tipiche di un "umanista teologo" – come viene definito Agrippa –, ovvero di un colto rappresentante dell'Umanesimo letterario interessato agli studi biblici. Il lavoro si apre con un esaustivo quadro biografico: quadro fedele, perché basato interamente sull'epistolario di Agrippa. Come motivo fondamentale, van der Poel fornisce uno studio ad ampio respiro sul rapporto fra Agrippa e l'ambiente teologico a lui contemporaneo, focalizzandosi in particolare sulla polemica con la teologia scolastica e sul tema dell'enunciazione di una teologia alternativa. In tale

⁶¹ Cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., p. 163. È importante rilevare che, malgrado l'intervento di una forma sovrarazionale di conoscenza, la studiosa non mette in discussione il fondamento razionale dell'operazione di Agrippa. Specialmente confutando l'opinione di Keefer "when he concludes that for Agrippa "illumination is, in fact, a substitute for those philosophical methods and occult arts against which he rails in *De vanitate*", Perrone Compagni afferma: "Instead of having a basic contrast between rational science and revealed knowledge, Agrippa envisages a connection between the two. The magician is the hermetic 'perfect philosopher', not because enlightenment endows him with a wisdom is alternative to rational knowledge, but because the *sense* of human knowledge is disclosed to him by the experience of spiritual regeneration, which also enables him to put science into practice".

⁶² Cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., p. 166; Ead., "Riforma della magia", cit., pp. 121-122: "[...] la ragione, produttrice di scienza, trova la sua legittimazione nel riconoscimento della propria subordinazione alla *mens*, ambito privilegiato del contatto tra Dio e uomo, dove si realizza la comprensione profonda della struttura del cosmo che la scienza sfiora superficialmente, descrivendola senza penetrarla e quindi senza poterla trasformare in azione".

contesto, lo studioso dà luogo ad una disamina accurata del *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Alla complessa vicenda che impegnò Agrippa in margine alla composizione di quest'opera, van der Poel consacra la prima parte della trattazione. Inoltre, partendo da una prospettiva essenzialmente filologica, allo studioso olandese interessa indagare l'aspetto più propriamente retorico, ovvero la struttura argomentativa e il "method of reasoning" deducibile dagli scritti agrippiani. A tale fine, viene elaborato un dettagliato esame della costruzione di alcune *declamationes*, ossia di quelle composizioni che, come lo stesso *De incertitudine* e poi il *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, il *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio* e il *De sacramento matrimonii declamatio*, Agrippa concepì a scopo ora retorico-elogiativo, ora prettamente teoretico, ora polemico e persuasivo. In questo orizzonte:

The starting-point of the research which led to the present book was the question of whether Agrippa's declamations should be read, as is often claimed, as literary set pieces which do not voice the author's true opinion, or rather as serious scholarly treatises [...]. The main conclusion which this book proposes is that Agrippa's declamations are serious, theological treatises, in which the author makes an effort to convince the reader that his viewpoint concerning the topic at hand is the correct one⁶³.

Se la disamina degli aspetti retorici e declamatori giuoca un ruolo primario nell'indagine di van der Poel, ciò non rappresenta però l'unico aspetto degno di nota. Interpretando Agrippa come il rappresentante di una nuova esigenza spirituale e di una rivoluzionaria impostazione del problema teologico, lo studioso ne accosta la figura a quella di Erasmo da Rotterdam (cap. 5). In tale contesto, van der Poel offre un importante saggio delle epistole che i due umanisti si scambiarono nel febbrile clima dell'epoca⁶⁴. Come il filosofo olandese, Agrippa, secondo van der Poel, si caratterizza in primo luogo per aver sfidato le scuole teologiche del tempo, poi per aver contestato la corruzione della Chiesa di

⁶³ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 7-8.

⁶⁴ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 153 sgg.

allora, facendosi portatore di un messaggio antitetico rispetto alle forme crepuscolari e degeneri di aristotelismo scolastico da cui gli ambienti ecclesiastici ufficiali erano compenetrati: è un argomento, questo, che lo studioso condivide con Perrone Compagni.

Il problema di fondo è dunque quello di una opposizione fra *vera theologia* e *falsa theologia*. Per Agrippa – sostiene van der Poel – la teologia non può ridursi ad un mero *discorso* intorno a Dio. Costringersi in una discussione intorno a Dio comporterà sempre una mancata comprensione dell'essenza di esso (*divine things*); comporterà poi l'arrestarsi alle forme o nature create (*created things*), ovvero, in ultima analisi, alla realtà sensibile⁶⁵. Come si evince da scritti come il *De triplice ratione* e lo stesso *De incertitudine*, nella sua vocazione originaria, lungi dall'identificarsi con una pratica a carattere razionalistico e sillogistico, la teologia è invece una disciplina presupponente una profonda e vissuta esperienza spirituale, esperienza condizionata da un preciso orientamento di tipo etico e intellettuale⁶⁶. Da qui, appunto, la polemica radicale contro le illusioni e le perversioni della tarda-scolastica. Lungi dal consegnarsi ad un arido razionalismo che scambia la vita spirituale e la conoscenza divina con una sua pallida concettualizzazione dialettica o con una vuota formula da reiterare meccanicamente, il compito della *vera theologia* è quello di comunicare all'uomo pio una ispirazione divina. La vera teologia dovrà, insomma, *trasformare* l'uomo, definirne un nuovo statuto ontologico⁶⁷. La sorgente dell'autentica teologia risiede, in ultima analisi, nella retta interpretazione delle Sacre Scritture e del *Verbum Dei*. Tutto ciò andrà però interpretato, a sua volta, non già secondo un criterio razionalistico, bensì secondo una metodologia spirituale, simbolica e

⁶⁵ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 30, 40, 50, 60.

⁶⁶ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 55 sgg.

⁶⁷ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 54-55: "Here too, he was firmly convinced that a proper spiritual attitude, that is, an unshakable belief in God, is a *conditio sine qua non* to theologize in a meaningful way. For this reason, Agrippa rejects scholastic theology categorically, because it tries, as he sees it, to prove religious truths by means of rational arguments (i.e., dialectic) and because it uses logic to interpret Scripture. For this reason, Agrippa oftentimes explicitly expresses the view that scholasticism, as a system, is a science of arrogant, irreligious people, who rely on their intellect where they should rely on faith"; cfr. p. 58: "[...] theology or the search for the meaning of God's Word, is not primarily a discipline requiring man to examine the Biblical text rationally, but rather to project his thought into the realm of the divine, and to allow himself to be guided by faith and spiritual devotion".

anagogica (*theologia interpretativa*)⁶⁸: essa, più che spiegare in termini razionali, dovrà essere in grado di propiziare una identificazione ontologica fra umano e divino nel quadro di una realizzazione interiore e alla luce della riscoperta della missione cosmica dell'uomo⁶⁹. Contestualmente, la *ratio* è un organo della personalità spirituale che necessita di una superiore luce per considerarsi valido e veritiero ad un livello sovraindividuale. Solo la *fides* è in grado di conferire la luce sovranaturale, ovvero una oggettività epistemologica alla *ratio*, nella forma – dice Agrippa – di una *illustratio mentis*⁷⁰.

Su questa base, Agrippa elabora una complessa metodologia interpretativa che, secondo van der Poel, mantiene alle sue radici una generale ispirazione neoplatonica e cristiana ad un tempo⁷¹. A tale riguardo, l'esposizione di van der Poel si presenta assai piana e chiara. Nel considerare il Coloniense un teologo, l'autore non ravvisa fattori di radicale eterodossia nel pensiero di Agrippa e ciò, senza dubbio, corrisponde al vero. Di là da una empatia dimostrata nei confronti della Riforma luterana e a parte la personale difesa alla quale fu costretto dalle accuse ricevute dai potenti teologi di Lovanio dopo la pubblicazione del *De incertitudine*, la fedeltà che Agrippa continuò malgrado tutto a nutrire nei riguardi della Chiesa di Roma non deve apparire strumentale:

He also accepted, unlike the adherents of the Reformation, the right of the Roman Church to formulate in the form of dogmas, and to disseminate and enforce by its authority, all religious truths, either

⁶⁸ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 11: “The method of reasoning which Agrippa applied in all his writings in order to practise this theology combines, as we shall see, the comparison of similar Biblical texts (mostly on the level of their allegorical meaning, although the moral sense also enters into the range of Agrippa's interests) and the confirmation of the correct meaning by authors considered to be worthy of authority and approved by the Church”.

⁶⁹ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 58: “[...] theology, or the search for the meaning of God's Word, is not primarily a discipline requiring man to examine the Biblical text rationally, but rather to project his thought into the realm of the divine, and to allow himself to be guided by faith and spiritual devotion”. Su questo punto, cfr. anche V. Perrone Compagni, *Tutius ignorare quam scire*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, cit., pp. 103-104.

⁷⁰ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit. p. 56.

⁷¹ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit. p. 59; cfr. p. 8, ove Agrippa è considerato “as a Neoplatonist with a bent for mysticism”.

those revealed to us directly or those attained by consensus in the ecclesiastical tradition⁷².

Collocato in questo quadro, che contribuisce definitivamente ad allontanare qualsiasi tendenzialità a carattere eretico dal pensiero del Coloniense, l'appello a dottrine appunto legate alla paganism (tanto al retaggio neoplatonico quanto a quello ermetico) e alla nozione rinascimentale di *prisca theologia*, corrisponde in Agrippa ad una esigenza ben fondata. Questo appello, secondo van der Poel, è connesso alla volontà di impegnarsi, a partire da qualsiasi ambito possibile del sapere, in una indagine intimamente vissuta del mondo delle *res arcanae* o *secreta*⁷³; volontà che non può concepirsi separatamente dall'amore, altrettanto intenso e sincero, nutrito da Agrippa nei riguardi della teologia, ossia delle *res sacrae*. In tale quadro, lo stesso riferimento a dottrine non cristiane viene a soddisfare una precisa finalità: quella di valorizzare e di "arricchire" la "Chiesa di Dio" quale tradizione invisibile, superconfessionale e letteralmente *cattolica*⁷⁴.

In questo senso, van der Poel si situa, come Perrone Compagni, nell'orizzonte di una interpretazione filosofico-teologica dell'opera di Agrippa; interpretazione che, più che sollevarne le contraddizioni, mira ad individuare la logica interna del percorso intellettuale del Coloniense nel quadro di uno sviluppo per nulla anarchico o caotico, bensì armonioso e coerente. Il che, naturalmente, non deve portare – e van der Poel non vi è portato – a negare l'aspetto critico e, per certi versi, drammatico che l'esperienza esistenziale di Agrippa quale guerriero in rivolta contro il proprio tempo, poté senz'altro certificare. Si tratta soltanto di non conferire a tale esperienza un tono necessariamente patologico e

⁷² M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 135.

⁷³ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 8; p. 9: "Agrippa's enthusiasm for the secrets of nature is justified by his Neoplatonic conviction that God manifests Himself in various ways in the created world".

⁷⁴ Cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 25: "In the *Dehortatio gentilis theologiae* Agrippa warns his friends, who have asked him to explain the *Pimander* to them, not to focus exclusively on the Hermetic writings to the detriment of Holy Scripture. He is clearly worried that his friends might go too far in their enthusiasm for the pagan philosophical texts and forget their responsibility as Christians, but he by no means advises them to abandon the study of the Hermetic texts altogether. In fact, he emphasizes that if his friends incorporate the Hermetic writings into their Biblical exegesis (Agrippa uses the expressive formulation 'to clean up the pagan literature until it fits into Christian learning') and thus enrich Christianity, then the study of those pagan texts must not be condemned, but rather greatly appreciated".

individualistico. È invece verosimile ammettere che una crisi possa esser affrontata e superata positivamente, senza scartare: transcendendo ogni dilacerazione e reintegrando dall'alto e verso l'alto, secondo uno stile di impersonalità attiva, le proprie posizioni e le proprie contraddizioni. In tali termini potrebbe essere riassunto il significato ultimo della tesi di van der Poel.

Infine, malgrado l'esiguo spazio dedicato dall'autore al tema della magia, quanto dedotto anche a tale riguardo non appare irrilevante. L'idea essenziale di van der Poel è appunto che, nella celebre *recantatio* delle scienze occulte operata nel *De incertitudine*, Agrippa non intese affatto falsificare o squalificare quanto detto in gioventù; intese, invece, difendere una concezione positiva, superiore della magia (*a good magic*) in opposizione netta a qualsivoglia deviazione e alterazione⁷⁵. Anche per van der Poel, dunque, il problema di uno scetticismo, almeno nei termini drastici in cui è stato formulato da altri studiosi, non si pone.

Per chiudere questa rassegna, ci rivolgeremo ora ad un insieme di studi tutti facenti capo a studiosi di area anglosassone. Questi studi possono dirsi vertenti, a vario titolo e con diverse sfumature, intorno all'aspetto squisitamente formale e comunicativo-linguistico-retorico reperibile nell'opera di Agrippa. Così, se di quest'ultima, Barbara Bowen ha potuto segnalare le implicazioni paradossali soprattutto a partire dalla *vexata quaestio* legata alla *retractatio* del *De incertitudine*⁷⁶, Korkowsky ne ha messi in luce gli elementi più ironici e perfino satirici⁷⁷. Stesse finalità risaltano in un saggio di Chris Miles, per il quale Agrippa avrebbe, per così dire, intenzionalmente parlato secondo un registro linguistico polivalente e indirizzato, volta per volta, a tipi differenziati di interlocutori⁷⁸. Per quanto non privi d'interesse sotto un certo riguardo, questi studi, soprattutto se non ulteriormente integrati, tendono a mio avviso a proporre una linea

⁷⁵ M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 51-55.

⁷⁶ Cfr. B. C. Bowen, "Cornelius Agrippa's *De Vanitate*: Polemic or Paradox?", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 34, n. 2 (1972), pp. 249-256.

⁷⁷ Cfr. E. Korkowski, "Agrippa as Ironist", in *Neophilologus*, vol. 60 (1976), pp. 594-607.

⁷⁸ Cfr. C. Miles, "Occult Retraction: Cornelius Agrippa and the Paradox of Magical Language", in *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 38, n. 4 (2008), pp. 433-456.

interpretativa decisamente prona alle categorie ermeneutiche moderne; linea dunque unilaterale e, in fondo, banalizzatrice. In altre parole, gli studi in questione minimizzano o tralasciano perfino di rilevare la componente speculativa ed esistenziale che, di là da ogni fattore più o meno retorico o strategico, s'impone nell'opera di Agrippa (ciò vale soprattutto per il *De incertitudine*) e che, come ormai hanno dimostrato Keefer, van der Poel e Perrone Compagni, di quella costituisce anzi la vocazione principale⁷⁹.

Osservando l'argomento da tale prospettiva linguistica, il lavoro più articolato ed esauriente è rappresentato però dallo studio di Cristopher Lehrich, opera dal titolo sintomatico *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*⁸⁰. Salvo saltuari riferimenti al *De incertitudine*, questa monografia si limita a prendere in esame il *De occulta philosophia* nella sua totalità, analizzandone i contenuti da una prospettiva interdisciplinare in parte condizionata dall'antropologia culturale, in parte dalla storia delle religioni, in parte da teorie legate alla filosofia del linguaggio e alla semiologia contemporanee. Lo scopo di Lehrich è triplice: 1) "to show that the methods and ideas of other disciplines can contribute to the analysis of Renaissance magic"; 2) "to use Agrippa's work to reopen some central definitional questions in the discipline of the history of religions"; 3) "to demonstrate the important contiguity of Renaissance magical thinking to modern philosophical debates about interpretation and meaning, thus adding (at least) some additional material for reflection"⁸¹.

In ordine a tutto ciò, si può comprendere come più che appuntarsi su problematiche di ordine storico o prettamente filosofico, le preoccupazioni di Lehrich si inquadrino più volentieri in un orizzonte di *Textual criticism*.

⁷⁹ Cfr. per esempio la critica delle posizioni di Bowen in M. H. Keefer, "Agrippa's Dilemma", cit., p. 619; V. Perrone Compagni, *Tutius ignorare quam scire*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, cit., p. 93.

⁸⁰ C. Lehrich, *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2003. Su questo lavoro, cfr. anche S. van den Broeke, "Review on *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* by Christopher I. Lehrich", in *Renaissance Quarterly*, vol. 58, n. 2 (2005), pp. 676-678; F. La Nave, "Review on *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* by Christopher Lehrich", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 36, n. 1 (2005), pp. 180-181.

⁸¹ C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 2-3.

Basandosi soprattutto sulla nozione di “logocentrismo”, forgiata dal filosofo Jacques Derrida, l'autore cerca di rintracciare una logica testuale e comunicativa *interna* all'opera di Agrippa, sino a supporre che “Agrippa’s magic was part of a philosophical movement which contained within itself the seeds of Derrida’s theory of grammatology”⁸². In altri termini, partendo dalla derridiana rivendicazione del primato della scrittura (*writing*) - intesa come “supplemento necessario” - sulla parola (*speech, logos*), Lehrich ritiene che

the object of the occult philosophy thus becomes the search for connections, because these connections are *constitutive of Meaning*. The process of interpreting *DOP* is thus once again a process of following a search for meaning, of interpreting a process of interpretation⁸³.

Così, per il nostro autore, in primo piano non vi è tanto il *cosa* Agrippa abbia detto, quanto il *come* egli abbia esposto quella complessa “struttura di significato” fatta di continui rimandi e correlazioni che è il mondo magico, concependo quest'ultimo nei termini di una *proiezione*. Il mondo magico è appunto – secondo Lehrich – quel grande Libro, quel *testo* che il mago non solo legge, ma interpreta e col quale interagisce a titolo di una realtà che, in ultima analisi, trae fondamento dall'indifferenziato Verbo di Dio (qui Lehrich utilizza la categoria ricoeuriana del leggere “the world in front of the text”). In tale quadro, Lehrich prende in considerazione i tre mondi (“three modes of language”⁸⁴) – il mondo naturale, il mondo celeste e quello intellettuale – del cosmo magico immaginato da Agrippa e ne studia partitamente gli schemi e i rapporti da cui essi sono reciprocamente connessi.

Circa l'esame della magia naturale, in Lehrich, troviamo in primo luogo una approfondita analisi di ciò che distingue la *legittimazione* di tale nozione in Ficino rispetto ad Agrippa, nel quadro di una più ampia discussione sulla liceità della magia in epoca rinascimentale. A questo riguardo, fra l'altro, non si può

⁸² C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 20.

⁸³ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 24.

⁸⁴ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 146.

tacere sull'importante spazio riservato dall'autore all'analisi della magia elaborata dal maestro di Agrippa, il già menzionato Tritemio. Lehrich ritiene che, a differenza di Ficino (e anche di Tritemio), Agrippa è poco interessato a stabilire la validità della pratica magica sulla base della sua naturalità. Scopo di Agrippa essendo quello di restaurare il buon nome di magia, egli prescinde da ogni condizionamento naturalistico e "he accepts celestial/mathematical magic and divine/ceremonial magic as equally legitimate as the natural variety"⁸⁵. Ciò, come vedremo, costituirà un elemento di non poca importanza nel nostro ragionamento: in effetti è innegabile che in Agrippa si assista ad una dilatazione di vedute tale che l'orizzonte spesso parziale e cautamente limitato proprio a vari altri esponenti è trasceso, ciò che conta essendo, ormai, l'universo magico nel suo complesso e nella sua organicità. È così che, per esempio, Agrippa può affermare che

the body parts are subject to various spheres, just as gold is subject to the Sun, and also like gold they are fundamentally part of the natural world. The mental and spiritual powers, however, are of the three spheres, not merely under their influence; thus the senses are natural, reason celestial, and intellect divine⁸⁶.

Quest'ultima considerazione sta peraltro alla base della tesi di Lehrich circa la 'comunicabilità' fra le varie sfere del reale. Che non sia consentito di arrestarsi alla sola sfera naturale (o, per meglio dire, naturalistica), che l'indagine e la pratica debbano portarsi oltre, per Agrippa è necessario quanto inevitabile. Se il punto estremo di riferimento è il *Verbum Dei*, è assiomatico che una *magia naturalis* non sia sufficiente. La naturalità, nel discorso di Agrippa, non può che valere al limite come mezzo, quale anello di una catena che, in ultima istanza, conduce e sfocia in una forma superiore di magia, una magia volgente verso la pura trascendenza. A tale riguardo, ciò che dice l'autore è interessante e, dal nostro punto di vista, condivisibile:

⁸⁵ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 65.

⁸⁶ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 61.

The choice of a divine point of reference demands either a renunciative, apophatic mysticism, or some instance of a crossing, at which the divine becomes entirely natural, or the natural divine – a third time, ‘excellencia verbi dei’. In sum, I suggest that the natural magic must be read as leading up to Christ, the incarnation in nature of the Divine Word⁸⁷.

A parere di Lehrich, proprio dall’ammissione di una inadeguatezza da parte della magia naturale di esaurire questa necessità religiosa sarebbe conseguita la celebre *retractatio* del *De incertitudine*. Così, l’attitudine scettica alla quale quest’opera polemica dette luogo altro non fu, in verità, che il riflesso della diffidenza nutrita da Agrippa nei confronti delle potenzialità della magia naturale, prendendo quest’ultima come forma operativa in sé conclusa. Ecco poi quanto scrive Lehrich:

In *De vanitate*, however, Agrippa chose as an absolute point of reference faith in Christ, which left him in a bind. It is no help to have a point of reference if that point is transcendent, because the value of the absolute point is its relativity to other potential knowledges, i.e. that it can be used as a standard from which to judge data. Thus it is necessarily the object of *DOP* to connect the absolutely transcendent divine with the other objects and structures of the universe. If this goal can be achieved, the magus, at least, is able to salvage truth from the wreckage of skepticism by referring always to the divine. At the same time he himself attains transcendence, for absolute knowledge of the universe as it depends from the divine is divine knowledge⁸⁸.

Queste conclusioni sono senz’altro interessanti. In ogni caso, svolgendo una riflessione poggiante sulla tesi dell’angoscia – dalla quale Agrippa sarebbe stato assalito – di “salvare dal naufragio dello scetticismo” i saperi e le verità umane, mi sembra che Lehrich indulga ad una posizione eccessivamente psicologista. Come Perrone Compagni, anche io sono dell’opinione che alla base della

⁸⁷ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 92.

⁸⁸ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 76.

composizione del *De incertitudine* e della conseguente pubblicazione del *De occulta philosophia* nel 1533 non vi fu alcuna ossessione di ‘giustificare’ alcunché. Vi fu, invece, un rigetto consapevole e lucido del razionalismo seguito alla decomposizione della tradizione aristotelico-scolastica, rigetto associato ad un preciso disegno di reintegrazione e di dignificazione dei saperi umani. Tale disegno, nel *De occulta philosophia*, si estrinseca da una parte nell’ideale non solo religioso, ma autenticamente operativo e *iniziatico* della *dignificatio* e della palingenesi del mago, dall’altra nella concezione di una ‘magia divina’ che subordina e legittima le altre forme magiche nei termini di una *scientia sacra*. Ma su ciò, diremo più oltre.

Gli altri due capitoli del lavoro di Lehrich sono consacrati allo studio dei due ultimi libri del *De occulta philosophia*. Qui l’autore approfondisce gli stadi più alti della magia di Agrippa preoccupandosi di rilevarne, contestualmente, una loro possibile applicazione ad una originale teoria del linguaggio. In particolare, entra in giuoco il riferimento alla teoria semiotica formulata da C. S. Peirce basata sulla distinzione fra “icona”, “simbolo” e “indice”. Di là dal dominio naturalistico della magia si estende il vasto mondo della comunicazione con esseri celesti e divini a mezzo di segni, simboli, pentacoli e altri strumenti occulti analoghi. Organizzati quali “messaggi”, il mago utilizza questi mezzi per catturare, per dir così, l’attenzione degli esseri invisibili e per riceverne una risposta corrispondente. Codesta risposta costituirà in realtà una relazione ontologica fra significato e significante, relazione in virtù della quale trova chiarimento ogni operare magico anche a livello superiore⁸⁹. Ciò – dice Lehrich – al fine di cogliere ermeneuticamente il linguaggio originario del cosmo, concepito come lingua universale e articolata su vari piani ontologici e di significato. L’intellezione di questo linguaggio essendo stata oscurata dalla caduta e dal peccato originale, la realizzazione magica conseguita ad un più alto livello consentirebbe di attingere nuovamente alle fonti primordiali della realtà e di sviluppare, per tal via, una congrua azione⁹⁰. Anche per ciò che concerne quest’ultimo aspetto, vedremo

⁸⁹ C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 134-142.

⁹⁰ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 135.

come esso possa venire approfondito ulteriormente, seppur con riferimento ad un diverso genere di prospettiva.

Per concludere, come si è già detto, non bisognerà attendersi dall'esame approntato da Lehrich una riflessione teoretica: per lui la questione è in ogni caso di comunicazione e di linguaggio. A tale riguardo, ricorrendo di nuovo alle categorie di Derrida, l'autore scrive:

Thus the magical project of *DOP* is one of rising through the spoken and written manifestations of the Word (Nature and Scripture, respectively) to the true, undifferentiated Word, the Word which requires no supplement, which is itself presence. If Derrida reminds us that all language is haunted by absence, Agrippa recognizes this problem and seeks a solution in magic, through a kind of reconstructive deconstruction of the universe itself. Which attempt is perhaps the most extreme form of logocentrism possible⁹¹.

A tal riguardo, vi è certo dell'originalità nel concepire il progetto magico del Coloniense a titolo di un tentativo di decostruzione dell'universo basato sull'ossessione dell'assenza (incarnata, nel discorso di Agrippa, appunto dalla Parola divina che basta a se stessa). Ciò malgrado, è mia opinione che in questo specifico punto Lehrich operi una patente forzatura della riflessione agrippiana. È quantomeno fuori luogo, infatti, interpretare il pensiero di un autore rinascimentale affidandosi alle categorie postmoderne, decostruzioniste e, in fondo, non esenti da varie contaminazioni di ordine razionalistico ed intellettualistico proprie a Derrida (si pensi al concetto, se non altro passibile di dibattito, di "logocentrismo"). Sta bene, dunque, che si ponga l'attenzione sulla questione della "comunicazione" fra i vari livelli del reale. Quel che però appare discutibile è il tentativo di riportare una simile questione all'orizzonte di sensibilità ermeneutiche e di idee affatto divergenti rispetto alla concezione vivente, sacrale e altamente qualitativa della vita e del mondo fatta propria da Agrippa o da autori affini.

⁹¹ C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 23.

3. Definizioni terminologiche, inquadramenti contenutistici e linee di metodo

Queste linee d'inquadramento, volte a chiarificare la portata dell'interesse rivolto in ambito accademico nei riguardi di Cornelio Agrippa, non hanno voluto, naturalmente, essere esaustive. Vari sono i contributi di minor misura (ma non di minore importanza) come articoli e saggi che, pur non figurando dettagliatamente nella nostra rassegna (ad esempio, gli scritti di Wouter Hanegraaff), non sono privi di importanza per una discussione della figura e dell'opera del Coloniense. Là dove se ne mostrasse l'utilità, daremo dunque ragguaglio di tali lavori nel prosieguo della dissertazione. Ad ogni modo, come si sarà potuto dedurre da tale succinto quadro, l'attenzione riscossa da Cornelio Agrippa – che pure ha rappresentato una figura *sui generis* nella storia della cultura umanistico-rinascimentale – non è quantitativamente comparabile a quella dedicata ad altre figure appartenenti al medesimo ambito.

A parziale giustificazione di ciò, vi è senz'altro da riconoscere la difficoltà di inquadramento dell'autore entro un campo di studi preciso e univoco: ciò, soprattutto, a volerne considerare non i trattati teologici, ma appunto l'opera fondamentale, il *De occulta philosophia*. Benché – come si è visto nel succinto *excursus* biografico – molteplici risultino le relazioni (sia letterarie che personali) fra il nostro autore e gli autori filosofici più importanti e quotati del tempo, non appare tuttavia riduttivo ricondurre Agrippa al solo dominio degli studi storico-filosofici? Come e in quale ramo di studi collocare, ad esempio, quel carattere palesemente *operativo* che, ben più che in Ficino o nello stesso Giovanni Pico, di Agrippa va a connotare la personale riflessione sulla magia e, contestualmente, ne riproduce forse il tratto più originale? Quale peso conferire, poi, alla profonda vocazione religiosa di questo autore, non tralasciando però di apprezzare l'applicazione tecnica e pratica di questa stessa vocazione ad un corpo di dottrine arcane che, ormai, hanno cessato da tempo di parlare allo spirito dell'uomo contemporaneo? Come considerare, infine, la riflessione magica dell'autore senza sentirsi obbligati a fare appello alle categorie dell'antropologia culturale? D'altra parte, ci si potrebbe chiedere se sia corretto confinare l'opera di Agrippa, come

vari studiosi hanno fatto, al piano degli interessi letterari volti a porne in risalto il lato vivacemente paradossale, ironico o retorico. A tal riguardo, le interpretazioni a carattere 'patologico' che talvolta sono state offerte oltrepassano fuor di dubbio il segno e dimostrano – diciamolo pure – non solo un'assenza di sensibilità, ma anche una volontà di strumentalizzazione intesa deliberatamente a impoverire il senso della riflessione agrippiana.

A tacere di tali eccessi, la problematica legata alla contestualizzazione dell'opera di Agrippa sussiste senz'altro. Al fine di risolvere la questione, vi è chi, come Keefer, ha accusato in proposito il 'dilemma' legato ad una costante instabilità nel pensiero agrippiano, mettendone in luce la quasi imperscrutabilità, le "violente oscillazioni" in termini sia verbali che concettuali, e insomma la difficoltà ad inquadrare un 'solo' Agrippa⁹². Da parte sua, Nauert, utilizzando un termine felice, poté alludere ad una *flessibilità* coesenziale al pensiero del Coloniense: Agrippa avrebbe cioè dato intenzionalmente luogo, nell'espone le proprie idee, ad una equivocità tale da consentire una libertà interpretativa di fondo⁹³. Benché Nauert abbia a torto connesso tale flessibilità di pensiero ad un elemento di anarchia e di caos mentale, ritengo paradossalmente che proprio lo studiare l'opera agrippiana in modo non rigido, ma aperto ad una complessità interpretativa, corrisponda ad un valido metodo di analisi: valido, appunto, perché non obbliga, ma mira ad adeguarsi, per così dire, al carattere polivalente ed ambivalente della sua opera.

Del resto, si potrebbe dire che l'attendibilità di questo metodo è comprovata implicitamente dalla varietà dei punti di vista che, come si è visto, sono stati adottati volta per volta dagli studiosi per disaminare tutta l'opera del Coloniense, ovvero singole porzioni di essa. In generale, se in Agrippa si è preferito vedere ora il difensore di dottrine magiche, ora lo scettico e il distruttore di queste stesse

⁹² Cfr. M. H., Keefer, "Agrippa's Dilemma", cit., p. 650: "Agrippa's dilemma, then, was not one of a clear-cut choice between two course so faction; his real problem was not one of deciding whether or not, or to what degree, magic is permissible. For this was only the surface expression of a more fundamental difficulty. On this surface level, the question which his equivocation son the subject of magic pose for us is insoluble: his violent oscillations back and forth, his praise and condemnation of magic, his boasts, his threats, and his recantations, are quite simply unintelligible".

⁹³ Cfr., per esempio, C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 217.

dottrine, qui il fustigatore dell'ortodossia ecclesiastica e il criptoprotostante, là il pio cattolico e il propugnatore di una dottrina assolutistica della fede – ciò è stato possibile proprio per via del fatto che è lo stesso Agrippa a palesarsi in modo non univoco, ma attraverso una pluralità di volti peraltro non necessariamente contraddittori. Vittoria Perrone Compagni ha saputo porre nel migliore dei modi l'attenzione su questo aspetto, denunciando a tal proposito le forzature e le esegesi spesso unilaterali operate da altri studiosi. Come si è già detto, questa studiosa ha cercato di ricostruire la riflessione del Coloniense da una parte interpretandone lo sviluppo sulla base di una rigorosa metodologia storico-filosofica; d'altra parte, ha inquadrato tale sviluppo in un disegno armonico e coerente, capace di conferire ad ogni opera di Agrippa una propria profondità esistenziale e filosofica nel contesto storico in cui apparve. A tale riguardo, l'idea cardinale secondo la quale il Coloniense si sarebbe adoperato durante tutta la propria esistenza per l'elaborazione indipendente di una riforma spirituale in seno all'epoca convulsa in cui visse, non solo riesce assai persuasiva, ma ha il merito di sottrarre l'autore al rango dei 'minori' per riconsegnarlo legittimamente al posto che gli spetta nella storia del pensiero umanistico-rinascimentale.

Compresi in una simile linea di ricerca, gli studi di Perrone Compagni hanno dimostrato senz'altro di privilegiare – come è inevitabile – alcuni aspetti del pensiero agrippiano a svantaggio di altri. In genere, può dirsi che, insieme a Marc van der Poel, la studiosa italiana si è contraddistinta per il tentativo di adattare la riflessione del Coloniense ad un discorso svolto, essenzialmente, sul piano teologico e filosofico. Definendone l'opera come quella di un “umanista teologo, interessato non a rinnovare in astratto i modi del discorso su Dio, bensì a ricondurre gli uomini alla coscienza di sé, della propria origine e del proprio fine”⁹⁴, Perrone Compagni ha insistito, in parallelo, sulla natura profondamente *cristiana* dell'opera riformatrice portata avanti da Agrippa: cristianesimo, certo, interpretato in modo assai originale, cioè come qualcosa di perfettamente conciliabile, nella sua ragione essenziale legata al concetto di una *regeneratio*

⁹⁴ V. Perrone Compagni, “Il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa: parole chiave: uomo-microcosmo, *prisca theologia*, cabala, magia”, in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 13, n. 2 (2007), p. 431.

hominis, con le dottrine neoplatoniche, ermetiche e cabalistiche. Benché sia necessario precisare in sede preliminare il senso peculiare assunto dalla teologia nella riflessione dell'umanista tedesco, questo riconoscimento è senz'altro giusto. Ad ugual titolo, efficace è l'aver insistito sulla componente rigorosamente pratica e *operativa* della visione teologica del Coloniense, mettendo in luce come la sua si presenti a tutti gli effetti come "una ininterrotta meditazione sull'uomo, sul significato della sua esistenza e sulla sua possibilità di raggiungere non solo la *beatitudo* ultraterrena, ma anche la felicità mondana"⁹⁵.

Sulla base dei contributi portati da Perrone Compagni, il mio lavoro intende partire dall'approfondimento dei caratteri propriamente operativi rinvenibili nel *De occulta philosophia libri tres sive de magia*, con riferimento privilegiato all'individuazione di alcuni nuclei tematici fondamentali tratti dal terzo e più eminente tipo di magia, cosiddetta cerimoniale, religiosa o divina⁹⁶. A differenza della studiosa italiana, più che concentrarsi sulla questione epistemologica legata al rapporto fra magia e i presupposti teologici che vanno a fondarla (questione eminentemente sintetizzata dal dibattito fra *ratio* e *fides*, ovvero fra scienza e rivelazione che, secondo Perrone Compagni, sta al centro della riflessione teologica del Coloniense), al cuore della mia trattazione figurerà il legame fra magia e la sua esposizione nei termini di una *filosofia occulta*: proprio quest'ultima espressione si accompagna infatti, nel titolo dianzi riportato, al nome di magia. In tale quadro, come si vedrà nella terza sezione di questo lavoro, essenziale sarà il tentativo di individuare e di isolare le tracce connesse ad un vero e proprio cammino occulto, ad una sorta di *via regia* celata fra le pieghe di un testo deliberatamente ermetico e accessibile, secondo le parole dello stesso

⁹⁵ V. Perrone Compagni, "Il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa", cit., p. 431.

⁹⁶ Lehrich ha giustamente osservato che due sono i possibili criteri metodologici attraverso i quali si può procedere ad una analisi scientifica di un testo come il *De occulta philosophia*: l'uno consiste nel redigere un commento all'opera presa nella sua integrità; ma questa via non esente da varie complicazioni perché vi è il rischio di disarticolare l'analisi a tal punto da rendere illeggibile l'insieme. Il secondo criterio è quello per il quale "one can begin with a few axes to grind, a few issues at stake, and selectively analyze those pieces of the work which seem relevant; so long as the scholar's predetermined queries are passably compatible with those of the work in question, this produces an analysis which sacrifices coverage (and tedium) for depth" (C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 213). Io procederò seguendo quest'ultimo metodo.

Agrippa, “nisi intelligentia *abscondita*”⁹⁷. Alla propria radice, tale cammino traduce il processo di *dignificatio hominis* e di effettiva palingenesi individuale dell’aspirante mago, processo appunto preordinato – come indicato dalla stessa Perrone Compagni – rispetto ad ogni operazione magica.

Questo percorso cercherò di farlo affiorare con gradualità, appoggiandomi ad un costante e diretto ricorso ai testi. Appositamente scelti in base ad un criterio volto a riorganizzare gli elementi separati di un tutto organico, questi testi saranno sottoposti ad una accurata analisi e, quando occorrerà, ad una contestualizzazione anche per ciò che concerne le fonti alle quali si richiamano. Ciò si rende tanto più necessario e coerente rispetto alle intenzioni di Agrippa là dove si pensi che quest’ultimo utilizza un metodo di esposizione ben poco sistematico: trattasi del metodo, opportunamente già posto in risalto da Perrone Compagni, della *dispersa intentio*. Senza voler anticipare nulla di ciò di cui dirò più oltre, in questa sede sarà sufficiente osservare che, come già vari adepti ermetici prima di lui, Agrippa *impiega un metodo occulto per esporre cose occulte*. Come è stato osservato, lo stesso utilizzo dell’imponente mole di fonti antiche, medievali e moderne di cui egli si avvale per la composizione del *De occulta philosophia* non è scevro di ambiguità⁹⁸. Benché tenda a sottrarsi ad un criterio scientifico di analisi, presentando caratteristiche che trascendono i limiti di un semplice testo filosofico, questo metodo rappresenta un ostacolo col quale lo studioso moderno deve, *nolens volens*, fare i conti.

Così, indicata che sia l’esigenza di procedere in prima istanza attraverso una cernita dei testi da sottoporre ad analisi, in un secondo momento si pone la questione circa il criterio interpretativo da adottare. Tuttavia, poiché si è chiamata in causa una filosofia occulta, prima di passare ad illustrare più da presso l’oggetto del nostro percorso e attraverso quali strumenti interpretativi

⁹⁷ C. Agrippa, *De occulta philosophia*, III 65, cit., p. 599 (d’ora in poi: *DOP*).

⁹⁸ Cfr. F. Klaassen, *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2013, pp. 201-202: “In addition, the plethora of examples he cites can be taken in two ways: as concrete indicators of the magic he intends for his readers, or merely as analogous practices intended to assist the reader in understanding, in demonstrating the efficacy of a particular practice, or in attesting to its use in the ancient world. Agrippa’s style is also esoteric: if there is a single way to read him, it is not at all clear what that might be, and he explicitly states that he cannot speak openly about his subject”.

volgeremo a questa analisi, sarà bene soffermarsi, in sede storica e terminologica, sul senso preciso da conferire all'aggettivo "occulto", nonché sull'opportunità di impiego di questo termine per quel che concerne quanto abbiamo appena detto. Questa precisazione, contestualmente, mi consentirà appunto di inquadrare gli elementi metodologici e semantici cui farò primario riferimento, nonché di fissare l'ambito di studi in seno al quale intendo comprendere la mia analisi.

Come è stato rilevato⁹⁹, il termine "occultismo" è divenuto noto in Francia, a partire dalla prima metà del XIX secolo, in primo luogo con l'opera di Eliphas Lévi (1810-1875)¹⁰⁰. Ora, è verosimile che questo importante esponente contemporaneo della corrente in parola abbia tratto ispirazione proprio dall'uso originale che Agrippa fece del vocabolo *occultus* in ambiente umanistico-rinascimentale (uso che, dopo questi, sarebbe divenuto una consuetudine presso altri autori, fra i quali Paracelso (1493-1541)¹⁰¹. A tutti gli effetti, Agrippa deve essere visto come una delle voci più autorevoli e capaci di condurre le premesse del processo alle sue estreme conseguenze, fra quelle di un secolo che

saw the birth of a new type of syncretic religiosity that could make its appearance in various confessional contexts, and was based on Jewish, Christian and pagan components. Traditional disciplines like astrology, magia and alchemy now came to be understood as integral parts of a comprehensive religious philosophy and cosmology on neoplatonic, hermetic and kabbalistic foundations, sometimes referred to as *philosophia occulta*¹⁰².

⁹⁹ Cfr. W. J. Hanegraaff, s.v. *Occult/Occultism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis*, cit., pp. 887-888; Id., *Esotericism and Academy*, cit., pp. 177-190. Sulle caratteristiche dell'occultismo, cfr. M. Pasi, s.v. *Occultism*, in K. von Stuckrad (ed. by), *The Brill Dictionary of Religion*, 4 voll., Brill, Leiden - Boston 2006, vol. III, pp. 1366-1368.

¹⁰⁰ Pseud. di Alphonse Louis Constant. Oltre a vari ed importanti scritti (fra gli altri: *l'Histoire de la Magie*, *La Cléf des Grands Mystères*, *Le Grand Arcane*), si deve a lui una delle fonti più autorevoli per ciò che riguarda la magia dal punto di vista storico e dottrinale, dal titolo *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1855-56). J.-P. Laurant, s.v. *Eliphas Lévi*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., pp. 689-692 (con bibl.). Sul contributo di Lévi alla storia dell'esoterismo occidentale, cfr. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 192-196.

¹⁰¹ Cfr. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, New York 1994, p. 33.

¹⁰² W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. ix; cfr. pp. 886-887: "The term 'occult philosophy' therefore stands for the entirety of the 'occult sciences', provided that these are understood not

Come vedremo meglio più avanti, a parte il cosiddetto elemento sincretistico (aggettivo, questo, da prendersi con le dovute cautele e da studiarsi in correlazione con una ermeneutica originale applicata dall'autore alla nozione già ficiniana di *prisca theologia*), il termine "occulto" è da considerarsi essenzialmente in rapporto al soggetto stesso del *De occulta philosophia*, soggetto che l'autore aveva specificato sin dal 1510: la filosofia occulta. La trattazione dell'"occulto" riflettendo, in Agrippa, l'indagine di tutto ciò che è celato ai sensi ordinari – le *qualitates* o *virtutes occultae* – e che esige in sede gnoseologica l'intervento di facoltà più sottili, è possibile concepire il termine *occultus* alla stregua di uno strato della realtà non visibile ai più, di qualcosa cioè che, al livello sia macrocosmico (mondo) che microcosmico (uomo), si sottrae aristocraticamente al conoscere empirico volgare. In ciò, peraltro, Agrippa si poneva su una linea non ignota fin dall'epoca medievale. Di *qualitates occultae* seppe la tradizione legata alla filosofia naturale di ambito aristotelico-scolastico, presso la quale vigeva "a distinction [...] between the manifest, directly observable qualities of things (such as colors or tastes), and their occult qualities, which were not directly observable and could not be accounted for in terms of the four elementary qualities"¹⁰³. Era appunto in tale accezione che Agrippa, dopo i fondamentali apporti di Marsilio Ficino, riprendeva e attualizzava la nozione di *occultus*. Ciò a parte, volendo trovare un ulteriore elemento di specificazione, Agrippa istituiva implicitamente una speciale correlazione fra filosofia occulta e magia come "scienza delle scienze". Tale correlazione lo induceva infatti ad utilizzare i due termini quali sinonimi commutabili di una *sapientia* elitaria rigorosamente ordinata ad un fine operativo: saggezza indagatrice dei lati e dei poteri invisibili della realtà, aspetti ignorati dalla maggioranza degli uomini¹⁰⁴.

only as practical disciplines but as integral parts of a comprehensive religious philosophy and cosmology on neoplatonic, hermetic and kabbalistic foundations. This sublime philosophy/cosmology was obviously understood as eminently compatible with the Christian faith".

¹⁰³ W. J. Hanegraaff, s.v. *Occult/Occultism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 885.

¹⁰⁴ Cfr. C. Zika, "Reuchlin and Erasmus: Humanism and Occult Philosophy", in *Journal of Religious History*, vol. 9, n. 3 (1977), p. 226, che descrive la filosofia occulta "as the science concerned with the operations of wonders through the agency of non-rational powers – whether through powers operating in the elemental worlds as occult virtue, in the celestial worlds as astral forces, or in the supercelestial divine world as divine and angelic beings. Occult philosophy is not only a science of

Ciononostante, alla luce del fatto che, come si è detto, il termine “occultismo” non può essere legittimamente utilizzato (dal punto di vista storico e cronologico) che per qualificare un complesso di dottrine e di concezioni assai più recenti e aventi precisi caratteri identificativi, non definiremo Agrippa, anche se il termine potrebbe riuscire tecnicamente adeguato, un ‘occultista’. Vi è invece un secondo elemento semantico, che ci potrebbe venire in soccorso: quello di “esoterismo”. In genere travisato o disdegnato dai superficiali, circoscritto peraltro a quella che, sintomaticamente, Goodrick-Clarke ha definito a “rejected form of knowledge” per via del suo essere inteso “as survivals of superstition and irrationalism”¹⁰⁵, questo termine è da utilizzarsi in ogni caso *cum grano salis*, soggetto com’è da sempre ad un vivace dibattito fra gli studiosi accademici. Alla luce di siffatte criticità, varrà la pena precisare prima l’accezione specifica nella quale si assume tale espressione; poi, contestualmente, rendere conto delle ragioni per via delle quali è possibile indicare Agrippa come un autore ‘esoterico’ o, in ogni caso, inserirlo fra gli esponenti dell’esoterismo occidentale.

Dopo gli studi pionieristici di Antoine Faivre¹⁰⁶, storico dell’esoterismo e, dopo che questi ebbe ereditata nel 1979 la cattedra che già fu di Françoise Secret (Storia dell’esoterismo cristiano), primo titolare di una cattedra in Storia dell’esoterismo occidentale all’École Pratique des Hautes Études di Parigi (Sezione di Scienze Religiose), l’eredità di questo studioso si è trasmessa essenzialmente ad altri due istituti universitari: in primo luogo, all’Università di Amsterdam, presso la quale dal 1999 è esistente un “Centro per la Storia della filosofia ermetica e delle correnti affini” (Wouter J. Hanegraaff è titolare della cattedra, con associati due “Associate Professorships”, un segretario e due “PhD lecturers”); in secondo luogo, all’Università di Exeter, in Inghilterra, ove è ugualmente attivo dal 2006 un “Exeter Centre for the Study of Esotericism” (EXECESO)¹⁰⁷. Benché isolati, questi

non-rational powers, therefore, but also a science of their ‘operation’. In other words, it relates either explicitly or implicitly to magia or magic, although this magic may be elemental, astral, demonic or angelic”.

¹⁰⁵ N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric*, cit., p. 4.

¹⁰⁶ Per un quadro più ampio su Faivre e la metamorfosi del suo pensiero, cfr. W. J. Hanegraaff, *Esotericism*, cit., pp. 334-354.

¹⁰⁷ Ciò non rappresenta che una estrema sintesi del quadro di iniziative esistente a tale riguardo, quadro formato da seminari, corsi universitari di alto livello, convegni, Associazioni e simposi. Per

centri di ricerca legati allo studio e al tentativo di istituzionalizzazione di una disciplina in gran parte trascurata in ambiente accademico perché ritenuta irriducibile ad un approccio scientifico, valgono come esempi di alto valore dimostrativo. Come lo stesso Goodrick-Clarke ha infatti opportunamente notato, non vi è dubbio che, dopo un periodo generalmente condizionato dalle categorie imposte dal positivismo e dal razionalismo materialistico, si sentisse il bisogno di riformulare i parametri di studio e far uscire il termine esoterismo dalla “epistemological quarantine” nella quale era stato per lungo tempo relegato¹⁰⁸.

Con differenziate tonalità, vi è subito da rilevare che l’orientamento proprio al settore di studi appena citato (diviso, come ha notato Faivre, fra “non generalisti”, ovvero specialisti di aree delimitate della materia, e “generalisti”, cioè studiosi concentrati su una ricerca ad ampio raggio) è essenzialmente storico-critico e aperto ad un approccio interdisciplinare. È così che, con particolare riferimento all’ermetismo rinascimentale e alla nozione di filosofia occulta che a noi interessa, Hanegraaff ha potuto affermare:

From a strictly historical perspective, western esotericism is used as a container concept encompassing a complex of interrelated currents and traditions from the early modern period up to the present day, the historical origin and foundation of which lies in the syncretistic phenomenon of Renaissance “hermeticism” (in the broad and inclusive sense of the word). Western esotericism thus understood includes the so-called ‘occult philosophy’ of the Renaissance and its later developments¹⁰⁹

una ricognizione più esauriente dell’insieme, cfr. A. Faivre, *L’esoterismo occidentale*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 19-20.

¹⁰⁸ N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric*, cit., p. 4.

¹⁰⁹ W. J. Hanegraaff, “Some Remarks on the Study of Western Esotericism”, in *Theosophical History*, vol. 7, n. 6 (1999), pp. 223-224; Id., *Western esotericism: a Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic, London - New York 2013, p. 25: “During the period of the Renaissance, a range of creative and influential thinkers took up the task of synthesizing ancient ‘pagan’ learning and religious speculation with Christian thought, along with the newly discovered Jewish kabbalah. In so doing, they created what has been called the ‘basic referential corpus’ of Western esotericism”.

Come ha poi specificato lo stesso studioso, dal punto di vista scientifico il termine “esoterismo” deve essere utilizzato, in senso empirico ed ermeneutico, “as a scholarly construct”¹¹⁰. Correlativamente a ciò, egli ha enucleato due forme di tale costrutto – l’una connessa ad un carattere puramente *tipologico*, l’altra riferentesi invece ad un contenuto propriamente *storico* –, che sarà utile riassumere qui di seguito.

Dal primo punto di vista, ci si riferirà all’esoterismo quando, a partire da un contesto religioso, si vengano appunto a presentare date caratteristiche tipologiche comuni, la principale delle quali è la *segretezza*. In altri termini, è reperibile un elemento esoterico là dove si osservi una attitudine al riserbo elitario e ad una analoga trasmissione di date conoscenze a carattere gnostico e iniziatico – “certain kinds of salvific knowledge for a selected elite of initiated disciples”. In più, “the same is true for another, related typological understanding of the term, that associates it with the deeper, ‘inner mysteries of religion’ as opposed to its merely external or ‘exoteric’ dimensions”¹¹¹: è un altro aspetto fondamentale. Scopo dell’esoterismo è cogliere la dimensione profonda, interna (ἔσωτερικός, che significa “interiore”) coesistente ad ogni manifestazione religiosa. Ciò, al fine di sorpassare – senza disconoscerne la realtà e il compito specifici – l’aspetto meramente devozionale, aspetto corrispondente al solo lato esteriore e periferico (“exotérico” appunto, dal termine greco ἐξωτερικός), ovvero formale e accessibile ad ognuno connesso ad un culto o ad un fenomeno religioso.

Dal secondo punto di vista, quello prettamente storico, l’esoterismo sarà invece considerato “not as a type of religion or a structural dimension of it, but as a general label for certain specific currents in Western culture that display certain similarities and are historically related”¹¹². In questo senso, la differenza rispetto alla prima forma in cui il costrutto può declinarsi è che qui non sarà più

¹¹⁰ W. J. Hanegraaff, s.v. *Esotericism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 337. Come vedremo fra poco, benché non accolto da tutti con lo stesso favore, il più importante tentativo di “ricostruzione dell’oggetto”, ovvero di un nuovo paradigma o “modello operativo” capace di interpretare l’esoterismo come oggetto di un campo specifico di studi, è stato operato da Faivre.

¹¹¹ W. J. Hanegraaff, s.v. *Esotericism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 337.

¹¹² W. J. Hanegraaff, s.v. *Esotericism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 337.

l'elemento tipologico – e dunque potenzialmente universale – ad essere posto in risalto¹¹³, bensì quello storico-geografico. L'esoterismo viene insomma assunto quale insieme di correnti specifiche comprese in seno al solo mondo occidentale (appunto per questo, si parla di “Western Esotericism”) e storicamente connesse in base a tratti più o meno comuni (Ermetismo, Cabala, teurgia neoplatonica, alchimia ecc.). Non vi è dubbio circa il fatto che, nella sua sistematizzazione metodologica, Hanegraaff, come del resto lo stesso Faivre¹¹⁴, sembra privilegiare quest'ultimo approccio: esso riesce infatti a preservare l'intenzione storica della ricerca¹¹⁵, mantenendosi distante da ogni ermeneutica aprioristica in chiave 'religionista' o 'perennialista'¹¹⁶. Personalmente ho deciso di procedere in modo

¹¹³ Cfr. W. J. Hanegraaff, s.v. *Esotericism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 338: “From such a historical perspective, the question of whether the currents in question included initiations into secret knowledge or opposed some ‘inner’ knowledge to mere ‘external’ religiosity is irrelevant as a criterion for what does and does not count as ‘esoteric’: emphases on secrecy and interiority can certainly be found within quite a few of the historical currents just listed, but they are absent in many others, and therefore cannot be seen as defining characteristics”.

¹¹⁴ A. Faivre, *Access*, cit., p. 19: “[I]t behooves us to use the word ‘esotericism’ wisely. We should not consider it a bearer of a spiritual or semantic value that it does not contain in itself [...]. We should extricate it, if possible from the recuperators, scholarly or otherwise. [...]The approach proposed here translates thus a twofold concern. On the one hand, to have differences respected; on the other hand, to carry empirical research, without ideological apriori, of transversal pathways and converging byways [...]. Let us preserve this term so suitable for denoting an ensemble of cultural and religious realities, which a family resemblance seems to bind together sufficiently to authorize our making them a field of study”.

¹¹⁵ A questa intenzione si lega appunto quella che Faivre ha catalogato come la sesta forma o il sesto significato di esoterismo, concepito come “insieme di correnti storiche specifiche”. Cfr. A. Faivre, *L'esoterismo*, cit., pp. 11-14.

¹¹⁶ W. J. Hanegraaff, s.v. *Esotericism*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., p. 337; A. Faivre, *L'esoterismo*, cit., pp. 14-15. Fra gli esponenti della concezione 'religionista', Hanegraaff cita lo storico e fenomenologo delle religioni Mircea Eliade, l'orientalista Henry Corbin e lo psicoanalista Carl Gustav Jung. Questi studiosi, peraltro, formarono, insieme a vari altri (fra i quali Ernst Benz, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Károly Kerényi, Paul Tillich, Henri-Charles Puech, Giuseppe Tucci) un gruppo, esistente dal 1933 e coordinato dal 1949 al 1978 appunto da Corbin, legato alle *Eranos-Tagungen*, cicli di conferenze finalizzati ad un tipo di ricerca comparativa e connessi ad un forte interesse per varie forme di esoterismo. Gli atti di queste conferenze, sempre svolte in una villa ad Ascona, in Svizzera, sono raccolti nei noti *Eranos-Jahrbücher*. Come tuttavia ha notato Faivre, “a causa del loro orientamento prevalentemente apologetico, esse non hanno mancato di suscitare lo scetticismo di ricercatori di orientamento più strettamente storico [...]” (A. Faivre, *L'esoterismo*, cit., p. 15). Quanto al “Perennialismo”, trattasi di figure che, come in primo luogo René Guénon (1886-1951), poi Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), Titus Burckhardt (1908-1984) e vari altri, si riallacciano al significato essenziale di una “Tradizione primordiale”, concepita quale fonte di gnosi di origine non-umana e ‘dall'alto’, la cui verità è attingibile soltanto per via iniziatica. Da tale scaturigine originaria, le molteplici tradizioni metafisiche e religiose dipenderebbero a titolo di irradiazioni o *membra disjecta*, ovvero come forme d'individuazione differenti e temporali di un'unica verità trascendente e superstorica. Faivre ha connesso l'approccio perennialista al quinto significato attribuibile allo studio dell'esoterismo, legato ad una “ricerca della Tradizione primordiale”. Cfr. A. Faivre, *L'esoterismo*, cit., p. 11. Per ulteriori approfondimenti sul perennialismo e sul gruppo di Eranos, cfr. W. J.

inclusivo e non unilaterale. Così, là dove ciò non confligga con la vocazione scientifica e critica della dissertazione, in questa sede terrò conto di opere che, come appunto quelle storico-religiose di Mircea Eliade o, su un piano già diverso, quelle severamente dottrinarie e metafisiche di René Guénon o di Titus Burckhardt, sono in grado di chiarire, grazie alla loro notevole lucidità, taluni elementi terminologici sostanziali, nonché di lumeggiare e di conferire profondità a passaggi sotto vari riguardi oscuri, problematici e, spesso, esposti in modo intenzionalmente rapsodico dall'autore.

Ciò a parte, volendo accettare la prospettiva metodologica indicata da Hanegraaff, sia che si osservi il concetto di “esoterismo” dal punto di vista di un costrutto tipologico, sia che lo si accolga alla stregua di costrutto storico, a partire dall'attenta analisi di un'opera come il *De occulta philosophia* è possibile rintracciare con sufficiente esattezza singoli elementi propri ad entrambe le vedute. In base alla prospettiva storica, l'idea di una unità e di una correlazione fra correnti di tipo differente fa propriamente da struttura, nel *De occulta philosophia*, al complesso intersecarsi di tradizioni difformi, ma presentanti similarità reciproche, condotto da Agrippa. È, del resto, l'idea intorno alla quale gravita la concezione di *prisca theologia*: idea che il capolavoro agrippiano riflette nel senso più pieno del termine, divenendo così quell'irrinunciabile manuale o erudita enciclopedia di storia della magia che, a lato di altri e ben più profondi caratteri, esso comunque è.

Come poi vedremo, là dove Agrippa riconnette l'indagine dei riti religiosi ad una dimensione ‘in profondità’, ovvero simbolica, sperimentale e superconfessionale; là dove fa dipendere la comprensione stessa dell'opera dal possesso di una *clavis*, cioè di un metodo tutto interiore appunto capace, nello stesso modo per cui una chiave apre date porte, di forzare il mistero di date dottrine sì da coglierne il contenuto riposto¹¹⁷; là dove, poi, ammette

Hanegraaff, s.v. *Tradition*, in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary*, cit., pp. 1132-1135; Id. *Esotericism and Academy*, cit., pp. 277-313; H. T. Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield, Equinox 2013.

¹¹⁷ Van der Poel (*Cornelius Agrippa*, cit., p. 81-82), concentrandosi sulle implicazioni bibliche e teologiche del pensiero di Agrippa, ha giustamente rilevato l'occorrenza del simbolismo della

esplicitamente di aver riservato tale *clavis* ad amici intimissimi; là dove, infine, decide di esporre la materia dell'opera disseminandone gli insegnamenti decisivi fra le righe del testo, di modo che solo la saggezza e la sagacia operativa di rari soggetti riesca a raccogliere e ricomporre le varie tessere del complesso mosaico – ove vi sono questi caratteri, vi sono senz'altro i margini per poter riconoscere, al livello tipologico, la componente esoterica o – per essere più esatti – ‘iniziatica’ della riflessione agrippiana. A tale riguardo, di non secondaria importanza si presenta anche lo studio – che, a scopo introduttivo, condurremo nella prossima sezione di questo lavoro – del legame fra Agrippa e il suo più importante e riconosciuto maestro: Giovanni Tritemio.

Congiuntamente a ciò, facendo appunto riferimento all'importante linea di ricerca rappresentata dagli studi in materia di Storia dell'esoterismo occidentale, l'intenzione di questo lavoro sarebbe anche quella di portare un contributo capace di indicare, tenendo conto degli studi svolti e delle conclusioni tratte da van der Poel e da Perrone Compagni, una via alternativa a quella che associa *tout court* Agrippa ad una vocazione teologica. Come peraltro si è già detto, il tentare una via alternativa non implica il disconoscimento di un ‘Agrippa teologo’: semmai si potrebbe parlare di una *integrazione*, là dove alcuni motivi vengono affrontati dall'autore secondo un fondamentale eclettismo, e appaiono passibili di spiegazioni alternative. Ciò risulta tanto più legittimo, se si pensa che, in vari luoghi dei suoi saggi, la studiosa italiana tende a minimizzare e a ridimensionare con insistenza l'aspetto appunto esoterico proprio all'opera del Coloniense. Secondo Perrone Compagni, non vi sarebbero margini per poter sostenere la componente iniziatica e misterica sottesa all'insegnamento magico di Agrippa. Se così fosse, però, ben poca spiegazione riceverebbe la varietà di riferimenti, più o meno scoperti, a motivi e contesti di natura esoterica che, come si evincerà, certo non possono interpretarsi alla stregua di espedienti letterari o banalmente retorici. Di là dai precisi richiami all'ambito misterico dell'antica paganism e da

chiave nel *De incertitudine*, ove si parla – citando *Lc* 11, 52 – di una “*clavis scientiae et discretionis*”. Se il significato teologico va mantenuto, noi vedremo in quale misura sia possibile conferire al simbolismo in parola, quasi a completarne e integrarne la valenza contemplativa, un valore rigorosamente operativo e anagogico.

una dottrina alquanto caratteristica del *post-mortem*, il fatto che ad esempio l'autore dedichi un intero capitolo del terzo libro a giustificare l'obbligo del segreto iniziatico, così come gli stessi molteplici echi alchemici presenti in missive che andremo a studiare, rappresentano fattori di non poco conto, i quali informano la dottrina generale del *De occulta philosophia* portandone i contenuti ben oltre il lato astratto o anche semplicemente teologico-contemplativo.

Così, onde offrire una interpretazione il più possibile capace di comprendere punti che, in caso contrario, rimarrebbero qualcosa di poco significativo, vi è bisogno, a mio avviso, di estendere la ricerca ad un piano improntato ad una fondamentale multidisciplinarietà e interdisciplinarietà. Al fine di fornire una base e una motivazione a questa ipotesi di lavoro, farò riferimento allo schema ermeneutico realizzato dal capofila degli studiosi in "Storia dell'esoterismo occidentale", ossia il già citato Antoine Faivre. Elaborato anni or sono in uno studio fondamentale dal titolo *Accès de l'ésotérisme occidental*¹¹⁸, lo schema in questione è costituito in realtà da un insieme di sei punti, i quali corrispondono a loro volta a sei elementi caratteristici basilari che, secondo lo studioso, non possono far difetto in un testo effettivamente esoterico. In particolare, quattro di tali elementi vengono classificati da Faivre come "fondamentali", mentre gli ultimi due sono "secondari" e non sempre rinvenibili. Naturalmente, come lo stesso Faivre ha sottolineato rispondendo ad alcune obiezioni avanzategli in merito¹¹⁹, non è possibile accettare questo schema inflessibilmente: esso può valere al solo titolo di modello empirico-operativo o di griglia ermeneutica, griglia che nuove valutazioni e nuove ricerche possono eventualmente sottoporre

¹¹⁸ A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Gallimard, Paris 1986-1996. Io mi riferirò alla traduzione in lingua inglese: A. Faivre, *Access*, cit., pp. 3 sgg.

¹¹⁹ Goodrick-Clarke assume piuttosto positivamente le categorie di Faivre e ne condivide in genere l'idea di considerare l'esoterismo come una realtà ontologica e culturale a sé. Cfr. Goodrick-Clarke, *The Western*, cit., p. 12: "My own perspective on this debate is that definitions of 'the esoteric' in terms of discourse, social constructions, and legitimacy lack a hermeneutic interpretation of spirit and spirituality as an independent ontological reality". Per una severa critica, cfr. invece C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 159-163. Lehrich avanza delle riserve soprattutto a causa dell'esclusivismo e dell'essentialismo nel quale Faivre, come già Eliade nel trattare il fenomeno religioso, sarebbe caduto nel ritenere l'esoterismo una categoria *sui generis*, ovvero non suscettibile di comparazione rispetto ad altri fenomeni. Cfr. anche la discussione di H. Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, SUNY Press, Albany 2007, pp. 10-13, che riprende le critiche di Hanegraaff.

a rettifica, ampliare o integrare¹²⁰. Conscio anche io di tale limite e passando appunto ad illustrare questi sei punti, cercherò di analizzarne criticamente le peculiarità, istituendo un primo intreccio con quanto sarà trattato più tardi.

1) La prima caratteristica individuata da Faivre corrisponde dunque all'*idea di corrispondenze universali*. Essenzialmente è l'idea, comune in genere alla letteratura ermetica (sia essa speculativa o operativa), dell'esistenza di un "principio di interdipendenza universale". Questo principio regola, in primo luogo, i rapporti fra realtà manifestata e realtà non-manifestata secondo il postulato derivato dalla *Tabula Smaragdina* secondo il quale "tutto ciò che è in alto, è come in basso". Così concepito, il mondo diviene, per così dire, una foresta di simboli e di specchi. Tutto si fa *signatura*, richiamo e rinvio, in un mondo animato da forze che si celano allo sguardo empirico e che esigono di essere interpretate da una più profonda saggezza. La Natura *in primis*, ma anche lo stesso essere umano divengono il luogo, o il *seminarium*, nel quale prendono vita corrispondenze simboliche ed elementari assai reali, corrispondenze che l'uomo deve essere in grado di trarre dal mistero e saper penetrare nel loro lato sottile. Così viene considerata una lingua cosmica, primigenia, severa e scevra da ogni inessenziale accessorietà: una *lingua del silenzio*¹²¹. Si fissano ad esempio corrispondenze ed equivalenze fra parti visibili ed invisibili della compagine umana ed enti planetari (per es.: Sole = Fuoco = Oro = Cuore = *Mens*), fra pianeti e metalli, fra metalli e animali, fra elementi cosmici ed elementi psicologici, ecc. Giustamente, Faivre sottolinea la necessità di mettere da parte, in questo campo, il principio aristotelico di non-contraddizione; principio che, contrassegnato come è dall'obbligo dell'esclusione rigorosa, evidentemente ben poco riuscirebbe a render conto di un mondo ove tutto si corrisponde e si accende a vicenda, e dove può benissimo darsi la coesistenza fra A e non-A. A caratterizzare tale

¹²⁰ Cfr. A. Faivre, *L'esoterismo*, cit., p. 17: "Elaborare questa costruzione equivaleva, in realtà, a costruire l'oggetto stesso di una disciplina per la quale non era stato ancora proposto nessun modello teorico (almeno, a carattere empirico-critico). Essa è stata spesso utilizzata da altri studiosi, anche se ha potuto, come ogni modello operativo o qualsiasi altra tassonomia, suscitare obiezioni su alcune delle sue implicazioni [...]. Nessuna costruzione, del resto, può essere considerata dal suo autore come una 'verità'; si tratta sempre e soltanto di un'euristica provvisoria, destinata a stimolare la riflessione critica".

¹²¹ Cfr. O. Wirth, *Il simbolismo ermetico*, Edizioni Mediterranee, Roma 1979, pp. 11-13.

saggezza – come è stato giustamente affermato – sta “l’intenzione dichiarata di far astrazione dalle parole, per dedicarsi alla contemplazione delle cose prese in se stesse, nella loro essenza propriamente considerata”¹²². Non che in un tale mondo non vi sia logica¹²³: solo che, in luogo della cogenza analitica, vige un criterio di sincronicità e di polivalenza (*coincidentia oppositorum*), criterio in base al quale si definisce la legge stessa del simbolo, linguaggio sintetico *par excellence*¹²⁴.

In linea con tale principio individuato dallo storico francese, parallelamente all’analisi ora storico-filosofica, ora più propriamente teoretica, nel presente elaborato si conferirà un particolare accento al valore simbolico e immaginale di alcune nozioni. Come si vedrà, se deve essere accolta la veduta di Perrone Compagni, secondo la quale la riforma spirituale portata innanzi da Agrippa trova una sua collocazione in seno al più ampio dibattito fra platonismo e aristotelismo, da parte nostra faremo valere quanto affermato da Faivre. In un mondo come quello descritto da Agrippa, mondo nel quale si assiste ad una contiguità essenziale e vivente fra i vari livelli del reale e dove ad ogni forma macrocosmica ne corrisponde una microcosmica nel senso di un invisibile che si fa visibile, tutto ciò che è immagine ieratica e simbolo si riveste di un valore decisivo e pieno di significato: perché, con la loro laconicità, immagine e simbolo rientrano in una modalità gnoseologica la quale, a differenza della pura rappresentazione mentale, mira meno ad una traduzione astratta che a risvegliare dati poteri intellettuali racchiusi nell’abisso della coscienza. Volendo mantenere

¹²² O. Wirth, *Il simbolismo*, cit., p. 84.

¹²³ Cfr. W. J. Hanegraaff, *Esotericism and Academy*, cit., pp. 190-191; A. Faivre, “Alchimie occidentale et logique aristotélicienne,” in *Revue de l’histoire des religions*, vol. 181, n. 1 (1972), pp. 105-110.

¹²⁴ Cfr. R. Guénon, *Il Verbo e il Simbolo*, in Id., *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano 2006, p. 20: “In generale, la forma del linguaggio è analitica, ‘discorsiva’ come la ragione umana di cui esso è lo strumento proprio e di cui segue o riproduce il cammino con la massima esattezza possibile; al contrario, il simbolismo propriamente detto è essenzialmente sintetico, e per ciò stesso ‘intuitivo’ in qualche maniera, il che lo rende più idoneo del linguaggio a servire da base all’‘intuizione intellettuale’, che è al di sopra della ragione, e che occorre star bene attenti a non confondere con quella intuizione inferiore alla quale si appellano molti filosofi contemporanei”. Sul linguaggio simbolico e le sue peculiarità, cfr. R. Alleau, *La scienza dei simboli*, Sansoni, Firenze 1983; G. Durand, *The Anthropological Structures of the Imaginary*, Boombana Publications, Brisbane 1999; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 398-416.

una fedeltà rispetto a tale specificità legata al mondo spirituale agrippiano, faremo dunque uso diretto, là dove occorra, di simboli ierogrammatici legati all'astrologia e all'alchimia.

2) La seconda caratteristica, correlata strettamente alla prima, è significata dall'*idea di una natura vivente*. Un cosmo il quale presenti continue interrelazioni non può, evidentemente, essere quel qualcosa di disanimato e meccanico che, in genere, iniziò ad essere il mondo all'indomani dell'avvento della Rivoluzione Scientifica e della concezione razionalistica, meccanicistica e cartesiana del mondo che ne seguì. Al contrario, esso è un organismo vivo, complesso, continuo soggetto di rivelazione e luogo di tensione fra simpatie e antipatie universali. È, per usare le parole di Eugenio Garin, un "Universo tutto vivo, tutto fatto di nascoste corrispondenze, di occulte simpatie [...] che è tutto un rifrangersi di segni, dotati di un senso riposto, dove ogni cosa, ogni ente, ogni forza è quasi una voce non ancora intesa"¹²⁵. Questo punto diviene ovviamente essenziale, là dove si consideri il piano del magico in senso stretto. Come vedremo, in Agrippa il mago, come tipo *sui generis*, è colui il quale è chiamato alla interpretazione di questa vita occulta e ad una correlativa azione ordinatrice su di essa.

3) La terza, importante caratteristica è a sua volta legata alle altre due, e di queste ultime estrinseca le implicazioni a livello gnoseologico. Essa è data dalla insistenza sul *ruolo delle mediazioni e dell'immaginazione*. Posta la legge delle corrispondenze universali e l'idea di una natura animata, è necessario individuare in primo luogo una forma comunicativa, poi una forma conoscitiva tale da consentire la adeguata intelligenza di tutto ciò. Si tratta, inoltre, di comprendere un mondo che non è né l'universo astratto dei concetti filosofici, né tantomeno il mondo empirico e soltanto materiale esplorato dalla scienza positiva. Al contrario, siamo di fronte ad una realtà mediana che, per così dire, traduce, come in un lampeggiamento, la relazione simbolica fra il piano materiale e il suo significato invisibile: significato che, peraltro, porta in sé il senso ultimo, archetipico e più recondito del mondo manifestato. In virtù di tale terza dimensione, ogni cosa si satura, di conseguenza, di un valore epifanico e

¹²⁵ E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 1954, p. 142.

teofanico. Questo è un punto essenziale, che non può essere trascurato. Da qui deriva l'uso, noto al campo esoterico, di oggetti e contesti simbolici (pentacoli, anelli, lettere, caratteri, formule, invocazioni, suoni, profumi, colori, cibi, luoghi e tempi fasti o nefasti ecc.), di riti, di azioni e gestualità allusive e sature di mistero; da qui deriva anche la centralità conferita ad entità spirituali mediatrici (angeli, dèmoni, gerarchie divine) atte a creare varchi fra i molteplici livelli che separano l'uomo dalla unica divinità trascendente.

Tutto ciò, poi, va appunto 'compreso'. È così che – nota Faivre – l'esoterismo riconosce una via percorribile non tanto nel pensiero astratto e raziocinante, quanto in talune forme immaginative (*imaginatio vera*) che riescano appunto a preservare il carattere intermedio, né materiale né immateriale, proprio al livello di realtà qui contemplato. Egli dunque scrive:

It is the imagination that allows the use of these intermediaries, symbols, and images to develop a gnosis, to penetrate the hieroglyphs of Nature, to put the theory of correspondences into active practice and to uncover, to see, and to know the mediating entities between Nature and the divine world¹²⁶.

Giustamente si mette in risalto, a fianco dell'immaginazione, il significato di una *gnosi*. Questa puntualizzazione è necessaria, perché per "immaginazione", in via di principio, l'uomo moderno intende tutt'altro rispetto a quello che qui si vuole indicare. L'immaginazione cui fa riferimento Faivre – che ha soprattutto in mente la nozione corbiniana di *mundus imaginalis* – equivale ad una speciale facoltà la quale, di rigore, trascende ogni concettualità e ogni materialità, entrando in contatto col potere primordiale delle cose. È ricco di forza suggestiva, ma nel contempo non privo di un significato oggettivo, il ricorso all'immagine data dallo studioso di un occhio igneo che, consumata l'esteriore scorza delle apparenze, si porta là dove l'occhio carnale non può: e tutto ciò non ha relazione con il credere o con la fede comunemente intesa, *bensì con un superiore potere di visione intellettuale, di illuminazione noetica e di irrevocabile certezza: con una gnosi*

¹²⁶ A. Faivre, *Access*, cit., p. 12.

*appunto*¹²⁷. Va da sé che, con gnosi, Faivre non intende necessariamente ricollegarsi alla tradizione dello Gnosticismo; di tale termine riprende invece il senso originario reperibile, per esempio, nei testi del *Corpus Hermeticum*, in Clemente d'Alessandria e nella Patristica: senso legato ad una conoscenza sacra, ad una saggezza interiormente formatrice e liberatrice (γνώσις) da concepirsi in drastica opposizione rispetto alla mera conoscenza scientifica e astratta (ἐπιστήμη)¹²⁸.

In questo senso e ad ulteriore specificazione di tali osservazioni, appare opportuna e assai condivisibile la distinzione operata da Faivre fra questa modalità di esperienza interiore e altre forme, rientranti in genere entro la sfera del 'mistico'. Mistico è soprattutto il conato alla dissoluzione immediata della soggettività egoica, avvertita come alquanto di illusorio e di caduco, nel calmo oceano della divinità. Così, per Faivre si pone il problema di una differenziazione fra una spiritualità 'notturna' (o, potremmo anche dire, 'lunare'), cioè praticante la rinuncia e tendente al disfacimento di ogni forma individuata, e una spiritualità a carattere 'solare'. Solare, nella gnosi, è non l'impulso allo scioglimento estatico dell'io nel materno grembo divino, bensì la nuda volontà di distacco e di supremazia dell'ente sovranaturale dell'io (νοῦς, *mens*) sulla parte inferiore transitoria soggetta a passioni che, in genere, controlla l'individuo e ne informa le azioni; solare è, poi, il conseguire tale distacco attraverso individuazioni in fasi di risveglio che procedono, gradatamente, sino alla liberazione finale; solare è, infine, il giungere a tale liberazione non passivamente e all'insegna del *sui juris non esse*, bensì sentendosi in un rapporto di dominio e

¹²⁷ Cfr. A. Faivre, *Access*, cit., p. 13: "The eye of fire pierces the bark of appearances to call forth significations, 'rapports' to render the invisible visible, the *mundus imaginalis* to which the eye of the flesh alone cannot provide access, and to retrieve there a treasure contributing to an enlargement of our prosaic vision. The accent is placed on vision and certainty, rather than on belief and faith. This imagination founded a visionary philosophy".

¹²⁸ Cfr. A. Faivre, *Access*, cit., p. 21: "The Greek root (gnosis), the same as in Sanskrit (*jñāna*) likewise for 'knowledge', 'Erkenntnis' or 'connaissance' means simultaneously 'to know' and 'sapient wisdom'. Late Greek thought, then patristic Christianity, as a result of distinguishing between 'gnosis' and 'épistème', introduced a separation between knowledge and its sacred source, while the root *Kn*, apparent in genesis, implies simultaneously knowledge and the coming to being". Sulla corrispondenza etimologica e sostanziale fra γνώσις e *jñāna*, cfr. P. Filippini Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 481.

di cosciente attività rispetto a ciò che si va realizzando¹²⁹. Perché lungo tale via – come vedremo quando tratteremo della concezione magica tritemiana e poi dell'elaborazione eseguita da Agrippa – lungi dall'ucciderla, si vuole *dignificare* la personalità: là dove, appunto, 'dignificare' vuol dire conferire una dignità superiore all'umano, mantenere sì intatta la 'forma' dell'operatore-mago (da qui, appunto, la centralità assunta nella magia agrippiana dall'*operator*), ma ad un grado intensivo, reintegrato e divinizzato.

Altrove, peraltro, Faivre offre la seguente definizione di gnosi, che io sottoscrivo:

Gnosis is a spiritual and intellectual activity that can accede to a special mode of knowledge. Unlike scientific or "rational" knowledge (which, moreover, gnosis does not exclude but uses), gnosis is an integrating knowledge, a grasp of fundamental relations including the least apparent that exist among the various levels of reality, e.g., among God, humanity, and the universe. Gnosis is either this knowing in itself or the intuition and the certainty of possessing a method permitting access to such knowledge. This project is more inclusive than Aristotelian metaphysics because it aims at integrating the self and the relationship of the subject to the self, as well as to that of the entire external world, in a unitary vision of reality. To a static metaphysics of being, gnosis thus opposes a dynamic and genetic metaphysics¹³⁰.

Come vedremo, questa formulazione concorda in larga parte con l'accezione data da Agrippa al termine in questione, in particolare per quanto concerne il rapporto fra gnosi e fede. Secondo Faivre, infatti, due sono le caratteristiche

¹²⁹ Cfr. A. Faivre, *Access*, cit., p. 23: "Mysticism, more nocturnal, would willingly cultivate renunciation; gnosis, more solar, would observe detachment and would practice systematization, although the mystic occasionally finds in his own path the same intermediary entities as the gnostic does. But while the gnostic first seeks illuminating and salvific knowledge, the mystic limits the number of intermediaries as much as he can and aspires above all to unite with his God a union that, in the three Abrahamic religions, maintains the ontological separation between God and Man".

¹³⁰ A. Faivre, *Access*, cit., pp. 19-20.

fondamentali attribuite in genere dalle correnti esoteriche a ciò che è gnosi: l'una è quella per cui "it abolishes the distinction between faith and knowledge", in quanto, come opportunamente ricorda lo storico, è lapalissiano che, nel punto in cui si 'sa', ovvero si volge per crescenti disindividuazioni (rispetto al centro caduco della personalità) giungendo all'Identità suprema espressa dalla *deificatio*, cade per ciò stesso ogni iato, ogni dualità fra soggetto credente e oggetto creduto: e l'accento non cadrà tanto sull'essersi affidati estaticamente alla potenza trascendente, quanto sull'averla conosciuta e interiormente realizzata come uno stato dell'essere. Come si vedrà a suo tempo, Agrippa, che aderisce ad una posizione ermetico-cristiana, pur non andando così lontano, non si scosta poi tanto da tale concezione. La seconda caratteristica riguarda la funzione soteriologica di cui la gnosi, in tale contesto, è rivestita. Essa è una conoscenza che salva o, per meglio dire, *libera*: che vale cioè a rigenerare concretamente e a decondizionalizzare la personalità di colui il quale vi partecipi rispetto al vincolo ordinario e contingente del mortale – "In bringing us to birth, or rather rebirth, gnosis unifies and liberates us. To know is to be liberated"¹³¹.

4) Quest'ultima considerazione apre direttamente la via alla quarta caratteristica. Faivre ne riconosce il valore sintetico nei riguardi delle precedenti. Si tratta della centralità data alla *esperienza della trasmutazione*. Per quanto riguarda il nostro lavoro, qui siamo al punto più essenziale; e anche Faivre, giustamente, conferisce a tale caratteristica una importanza capitale. Qui, evidentemente, occorre trascendere ogni forma di "spiritualità speculativa", perché è appunto ad una *esperienza* che si mira. Alla esperienza della trasmutazione lo studioso affianca in modo appropriato il significato che l'iniziazione e il valore correlato di una 'seconda nascita' (ri-nascita iniziatica, palingenesi), intesa come interna metamorfosi e come passaggio rituale da uno stato dell'essere ad un altro, posseggono in contesti vari. Si comprende però perché, fra essi, Faivre attragga in particolare l'attenzione sul dominio alchemico: esso è infatti quello più compatibile con una idea per la quale non vi è divario –

¹³¹ A. Faivre, *Access*, cit., p. 21.

né vi potrebbe essere – fra ciò che si conosce e ciò che si esperisce nel nucleo profondo della coscienza. Come dice lo studioso:

It [transmutation] consists in allowing no separation between knowledge (gnosis) and inner experience, or intellectual activity and active imagination if we want to turn lead into silver or silver into gold¹³².

Ora, come si vedrà, in Agrippa vi è motivo di far entrare in questione proprio questa nozione, qualora si intenda dare una base positiva a quella che l'autore definisce la *dignificatio* del mago. Qui, peraltro, si offrono margini per una critica costruttiva alla lettura svolta da Perrone Compagni. Se, nell'interpretare tale nozione, Perrone Compagni ne ha rivendicata giustamente la centralità e il valore squisitamente intellettuale (di contro ad ogni deviazione misticheggiante), noi vediamo come, allo stesso tempo, la studiosa ne abbia enfatizzati soprattutto i connotati morali e devozionali – in una parola, potremmo appunto dire: exoterici. Sua è, ad esempio, l'affermazione che “il richiamo alla pratica religiosa come presupposto ineliminabile per un esercizio legittimo della magia non deve essere però confuso con la richiesta di una iniziazione misterica”, e che “il criterio morale e religioso di legittimità, che consente la riabilitazione della magia in tutte le sue forme, risiede nel recupero della divinità che il Creatore volle partecipare alla sua creatura”¹³³. Personalmente ritengo invece che, per quanto il *De occulta philosophia* non esponga in termini *espliciti* un percorso iniziatico (come lo potrebbe, del resto?), né, d'altra parte, possa definirsi un trattato alchemico, occorre tener presente in primo luogo la funzione disarticolatrice esercitata dalla *dispersa intentio*; in secondo luogo, non bisogna minimizzare la centralità – che Perrone Compagni pare perdere di vista – di quella *clavis* che, come *clavis negotii*, Agrippa non si stanca di ripetere di avere riservato agli amici più intimi. Che lo si voglia o meno, ambedue gli aspetti ci riconducono senz'altro

¹³² A. Faivre, *Access*, cit., p. 13.

¹³³ V. Perrone Compagni, *Questa mente è Dio negli uomini.*, in G. Ernst e G. Giglioli (a cura di), *I vincoli*, cit., p. 60.

alla possibilità di una valorizzazione del testo in senso tecnico, iniziatico-operativo e, per usare questa espressione, anagogico¹³⁴.

È precisamente a tale riguardo che la linea interpretativa proposta da Faivre si rivela ricca di spunti suscettibili di un adeguato sviluppo. Continuando la sua esposizione, lo studioso istituisce un interessante raffronto fra la nozione di trasmutazione compresa come seconda nascita e la serie di fasi, opere o regimi dai quali la tradizione ermetico-alchemica intese essere appunto ritmata la Grande Opera, il *Magnum Opus*:

It seems that an important part of the alchemical corpus, especially since the beginning of the seventeenth century, had as its object less the description of laboratory experiments than the figurative presentation of this transmutation according to a marked path: *nigredo* (death, decapitation of the first matter or the old man), *albedo* (work in white), *rubedo* (work in red, the philosopher's stone). The rapprochement could have been suggested with the three phases of the traditional mystic's way: purgation; illumination; unification¹³⁵.

Naturalmente, non vi è bisogno di insistere sul fatto che, nell'operare tale associazione con il gergo alchemico, Faivre non intende rivolgersi ad una concezione grossolanamente materiale dell'alchimia. Egli, insomma, non indica i passaggi dell'Opera alla stregua di momenti pragmatici di una operazione metallurgica da condursi in laboratorio. Evidenziandone, invece, l'accezione essenzialmente simbolico-trasmutativa, lo studioso coglie, a mio avviso, ciò che nel magistero ermetico vale come elemento decisivo; elemento che insigni studiosi quali Eliade, Burckhardt, Corbin o Alleau hanno studiato e approfondito. Sto parlando, naturalmente, della finalità anzitutto interna della pratica

¹³⁴ Cfr. A. Faivre, *Access*, cit., p. 33: "The exoteric corresponds to the literal or moral level, the esoteric to the anagogic level, the allegorical and symbolic situated in between".

¹³⁵ A. Faivre, *Access*, cit., p. 13. Benché Faivre faccia cadere la sua formalizzazione all'inizio del diciassettesimo secolo (è molto probabile che qui l'autore pensi alle formulazioni legate agli esponenti di ispirazione rosacruciana), questo *itinerarium* articolato in *nigredo*, *albedo* e *rubedo* (senza considerare ora le fasi trasmutative intermedie) potrà essere agevolmente rinvenuto, sulla base di una attenta lettura dei testi, anche in autori precedenti. È peraltro provata una conoscenza a tale riguardo da parte di antichi alchimisti come ad esempio Zosimo di Panopoli (III-IV sec. circa) o Maria Prophetissa. Cfr. H. Bogdan, *Western Esotericism*, cit., p. 197.

alchemica, là dove essa fu concepita quale *Ars Regia* della trasmutazione interiore. In margine ad essa, simboli, colori e metalli divengono la base fisica di forze metafisiche attive in seno alla compagine umana; d'altra parte, il procedimento trasmutatorio subito da quelle sostanze prende le forme di un cammino *sub specie aeternitatis* vissuto dalla coscienza in cerca della propria rigenerazione o palingenesi¹³⁶. Se dunque di un *labor* occorre parlare, esso è quello da svilupparsi nel profondo di sé, quale figurazione del delfico γνῶθι σεαυτόν; e ciò avverrà in un luogo nel quale, di rigore, diviene problematico lo stesso distinguere fra una esperienza di tipo intellettuale e una di tipo ontologico-esistenziale. D'altra parte, un chiarimento in più verso tale direzione deriva, in Faivre, dalla associazione, anch'essa assai condivisibile, del succedersi dei tre momenti con lo schema assunto dalla tradizione mistica (in particolare, pseudo-dionisiana) articolato in purificazione, illuminazione e unificazione. Nella terza parte della presente dissertazione, è appunto mia intenzione applicare

¹³⁶ Questo genere di interpretazione 'interiore', che peraltro non esclude affatto, come talvolta si pensa, altri orizzonti ermeneutici, è stato valorizzato soprattutto dagli autori propugnanti una visione 'tradizionale' dell'alchimia, visione da tenersi ben distinta dall'esegesi in chiave psicologista e psicoanalitica applicata alla materia da Carl Gustav Jung in primo luogo, e poi da vari altri esponenti della sua scuola (Herbert Silberer, Maria-Louise von Franz sino allo stesso James Hillman). Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia. Significato e visione del mondo*, Edizioni Pizeta, Milano 2005, pp. 17, 21: "In realtà, possiamo definire l'alchimia l'arte della trasmutazione dell'anima [...]. L'alchimia non consiste in un semplice pragmatismo privo di prospettiva spirituale. La sua natura spirituale, e in un certo senso contemplativa, si nasconde per l'appunto nella sua forma concreta, nel simbolismo che stabilisce un'analogia fra il regno minerale e quello dell'anima; poiché una tale similitudine può essere percepita solo da una visione qualitativa delle cose materiali – in un certo senso visione di interiorità – che colga al tempo stesso le realtà psichiche 'materialmente', ossia in modo oggettivo e concreto. In altri termini la cosmologia alchemica è una dottrina dell'essere, un'ontologia. Il simbolo metallico non è una semplice formula, una descrizione approssimativa del processo interiore: come ogni simbolo autentico, è una specie di rivelazione"; M. Eliade, *Il mito dell'alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 15-16: "Le fasi dell'*opus* alchemico costituiscono un'iniziazione – e cioè una serie particolare di esperienze aventi come fine la trasformazione radicale della condizione umana"; R. Alleau, *Aspects de l'Alchimie traditionnelle*, Edition de Minuit, Paris 1953, p. 130: "L'Alchimie, en effet, constatant que tout ce qui est observable est symbolique affirme que tout ce qui est symbolique est observable et qu'en conséquence, le Symbole supreme du symbole, à savoir l'Unité, est observable et que l'homme vrai peut contempler l'incarnation du Logos dans la matière". Per ulteriori inquadramenti e valutazioni critiche, cfr. almeno A. Faivre, "Pour un approche figuratif de l'alchimie," in *Annales*, vol. 26, n. 3/4 (1971), pp. 841-853; M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, in part. pp. 137-151; D. Merkur, "The Study of Spiritual Alchemy: Mysticism, Gold-Making, and Esoteric Hermeneutics", in *Ambix*, vol. 37, pt. 1 (1990), pp. 35-45; K. C. Voss, *Spiritual Alchemy: Interpreting Representative Texts and Images*, in R. van de Broek, W. J. Hanegraaff (edd.), *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times*, SUNY Press, Albany 1998, pp. 147-182; M. Pereira, *Arcana Sapientia. L'alchimia dalle origini a Jung*, Carocci, Roma 2001, p. 276; L. M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 94-102 (il cui sguardo, tuttavia, si dimostra assai limitato).

questo schema come cornice entro la quale organizzare un commento alla nozione centrale di *dignificatio*. Tuttavia, onde preservare una trasparenza metodologica e non dar luogo a equivoci, sarà bene rimarcare fin d'ora che il nostro studio *non* sarà inteso a dimostrare la presenza di una esplicita *progressio* alchemica nel *De occulta philosophia*. A tale riguardo, occorre tener presente ciò che ha scritto lo studioso:

Nigredo, albedo, rubedo, correspond to a threestage path that can be undertaken without our having to consider ourselves alchemists. Thus we would not hesitate to recognize those three stages in the works of some people who do not claim to be 'esoteric' or 'alchemist' but who, more so than others who do make such claims, give evidence of a concrete involvement in an operative pathway which, one may legitimately claim, ends in the Great Work, the Philosopher's Stone¹³⁷.

Non sussiste dunque, secondo il metodo indicato da Faivre, un imperativo particolare di ritrovare *esternamente* tutti i tratti distintivi che un testo alchemico classico, in genere, presenta. Del resto, da parte nostra, si può rilevare che, se è vero che una dottrina iniziatica, nel suo aspetto più eminente, partecipa sempre di un carattere metafisico – ovvero, rigorosamente, 'senza forma' e non riducibile a nessuna applicazione specifica –, ciò varrà anche per l'alchimia presa nel senso qui indicato¹³⁸. Per quanto ci riguarda, si tratterà così di enucleare il processo *interno*, porre in risalto quel che le tre fasi appena indicate esprimono in via anagogica, nel restituire, appunto, "an operative pathway". Conformemente a ciò, si comprenderà già qui come nella Pietra Filosofale, vero e proprio *terminus ad quem* della Grande Opera ermetica, non si tratterà di ravvisare alcunché di materiale, né un concetto vagamente moralistico, bensì il *signum* della

¹³⁷ A. Faivre, *Access*, cit., p. 46.

¹³⁸ Tale considerazione, del resto, può estendersi alle scienze tradizionali in genere. Cfr. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972, p. 77: "Secondo la concezione tradizionale, una qualunque scienza interessa meno in se stessa che per il suo essere il prolungamento o il ramo secondario di una dottrina avente il suo nucleo essenziale nella metafisica pura".

realizzazione integrale dell'essere o, per usare le parole di Eliade, della "trasformazione radicale della condizione umana"¹³⁹.

Certo, il caso di Agrippa, come già si è visto e come subito vedremo meglio, non è quello descritto nelle righe appena riportate da Faivre. Il nostro autore, infatti, visse a stretto contatto con la pratica alchemica e può a buon diritto esser considerato un *insider* rispetto ad essa. Il rapporto fra il Coloniense e l'alchimia è spesso stato oggetto di dibattito fra gli studiosi. Senz'altro, è legittimo affermare, senza tema di smentita e di là da ogni forzatura, che, se non fu un alchimista nel pieno senso del termine, Agrippa praticò l'alchimia: ne è prova una quantità di epistole nelle quali non solo vengono riferiti i molteplici esperimenti da lui stesso eseguiti sin dai tempi del sodalizio segreto, ma talvolta sono riportate anche le istruzioni che il nostro autore impartiva ad altri sul come proseguire quanto da lui lasciato in forma incompiuta¹⁴⁰. Frances Yates è stata la prima studiosa ad intravedere il fondamentale ruolo avuto da Agrippa nell'innestare elementi alchemici sul tronco di pratiche magico-cabalistiche di origine ficiniana e pichiana: operazione, questa, che nei fatti avrebbe dischiuso la via ad importanti sviluppi successivi da connettersi all'opera di molti autori successivi, alcuni nomi dei quali abbiamo citati nella nostra *Nota introduttiva*. La saggista britannica lasciava però prive di risposta e di adeguato sviluppo le proprie intuizioni:

I am faced here with a historical question. What place had there been in the Hermetic-Cabalist tradition, stemming from Ficino and Pico, for the Hermetic science of alchemy? The Ficinian outlook, with its emphasis on astral correspondences, would, one would think, have been a philosophy favourable to application as alchemy. Little has, however, as yet been heard of alchemy as an interest of Ficino or of Pico, and their followers. Yet there is a point at which alchemy does enter this tradition, and that very decidedly, and that is with Cornelius Agrippa. In Agrippa's mysterious travels he was in contact with alchemists in many different places. Sometimes he is heard of

¹³⁹ M. Eliade, *Il mito*, cit., p. 16.

¹⁴⁰ Per un quadro delle epistole significative a tal riguardo, cfr W. D. Müller-Jahnke, "The Attitude of Agrippa von Nettesheim (1486-1535) towards Alchemy", in *Ambix*, 22 (1975), pp. 134-150.

performing alchemical operations in a laboratory; he certainly sought out alchemical books and was deeply interested in the subject. He cannot, surely, have been the only Cabalist to be interested in alchemy. Was there a Cabalist alchemy, or an alchemical Cabala, which represented some new kind of combination of such interests already formed in the time of Agrippa? This is at present an unanswered question¹⁴¹.

Più di recente, in ordine di apparizione, sono apparsi alcuni contributi, volti a far luce sulla discussa questione, di Wolf-Dieter Müller-Jahnke¹⁴², di Perrone Compagni¹⁴³ e, infine, di Lehrich¹⁴⁴. Basandosi soprattutto sull'esame del ruolo rispettivamente giuocato dall'alchimia in alcune epistole a vari amici e conoscenti (di cui si è già accennato nel quadro biografico) e nel *De incertitudine*, Müller-Jahnke e Lehrich hanno insistito su una componente in fondo razionalistica ed empiristica, quando non scettica, ironica e retorica¹⁴⁵: componente, che minerebbe la convinzione di Agrippa circa la reale attuabilità della Grande Opera sul piano interno. Lehrich, in particolare, ha potuto affermare che "there is no single 'Agrippan' position on alchemy; the majority of the extant texts are hostile to alchemical practice", e che "Agrippa himself had little faith in the Great Work". Nondimeno, non ha escluso "the possibility of a higher, transcendent alchemy",

¹⁴¹ F. A. Yates, *The Occult Philosophy*, cit., p. 97.

¹⁴² W. D. Müller-Jahnke, "The Attitude", cit.

¹⁴³ V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., *passim*.

¹⁴⁴ C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 76-86, 89-93. – Poiché esigerebbe un lavoro a parte e competenze filologiche assai specifiche, non prenderò in considerazione, né qui né nel corso dell'esposizione, l'operetta tratta dalla nota raccolta di testi alchemici *Auriferae artis* (1593), dal titolo *Liber de arte chemica* che, in tempi molto recenti, Sylvain Matton ha ritenuto verosimile attribuire non già a Marsilio Ficino, bensì proprio ad Agrippa. Cfr. H. C. Agrippa (attributable to), *De Arte Chimica (On Alchemy) – A Critical Edition of the Latin Text with a Seventeenth-Century English Translation by Sylvain Matton*, S.É.H.A.-ARCHÊ, Paris-Milan 2014.

¹⁴⁵ Cfr. W. D. Müller-Jahnke, "The Attitude", cit., pp. 149-150: "The position of the Nettesheimer with regard to alchemy is marked by profound scepticism at all stages of his literary activity [...]. The final verdict on Agrippa's expressed opinions about alchemy must be that in his youth he was not fundamentally opposed to the transmutation of metals, but at this time the theme of the fraudulent alchemists was everywhere current. From his letters it is evident that he always treated with mockery his friends who tried to make gold [...]. The satirical remarks about alchemy in *De vanitate* are, both in theme and form, in harmony with similar literature of the period, and are for Agrippa a summary of his literary and personal experience, with unmistakable original insight. His 'confession of faith' in alchemy is simple sarcasm, and no more than literary usage. Thus, considering his total work, Agrippa's sceptical point of view arose from a pre-existing literary theme, transformed into satire by his own experience".

tale possibilità corrispondendo a quel che tenterò di sviluppare in questa sede. Dopo aver peraltro esaminato un passo dal *De incertitudine* e dopo aver riconosciuto che “the obvious reading of this passage is a mystical, transcendent one”, giustificando tale orientamento con il rapporto fra Agrippa e Tritemio, Lehrich però traccia un bilancio negativo: “I argue instead for an ironic and satirical understanding of this passage”¹⁴⁶.

Dal mio punto di vista, quando la si voglia estendere a tutti i riferimenti di Agrippa all'alchimia, l'interpretazione scettico-ironica proposta da Müller-Jahnke e da Lehrich rischia di essere riduttiva ed errata. Come ha concluso Perrone Compagni (che però ha valorizzato soprattutto i passi alchemici presenti nel primo libro del *De occulta philosophia*), e, del resto, come l'analisi che condurremo di alcune epistole dal valore inoppugnabilmente alchemico ci dimostrerà a suo luogo, l'autore non intese destituire mai di una autorità superiore l'alchimia in quanto tale. Anzi: quando nel *De incertitudine* noi vediamo ad esempio l'autore ironizzare sul gergo sconcertante utilizzato dagli alchimisti per indicare le loro sostanze, egli attacca la fase degenerescente nella quale l'Arte dei Figli d'Ermete, divenuta strumento di arricchimento materiale nelle mani di usurpatori senza scrupoli, era ormai entrata. Sulle orme del maestro Tritemio e in linea di coerenza rispetto alla sua 'riforma spirituale' delle scienze occulte, Agrippa intese confutare l'applicazione dell'alchimia da parte dei mistificatori di una dottrina (i *cacochimici* o “soffiatori” del *De incertitudine*) che, ai suoi occhi, doveva invece apparire quale parte integrante di una scienza sacra e tradizionale, scienza legata e in gran parte confondentesi coi precetti dell'alta magia¹⁴⁷. Ora, è chiaro che, se si osservano le cose da tale punto di vista, lo stesso

¹⁴⁶ Per tutte le citazioni: C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 82, 84-85.

¹⁴⁷ Sul concetto di scienza tradizionale, cfr. R. Guénon, *La crisi*, cit., pp. 67-82; H. Corbin, “Science traditionnelle et Renaissance spirituelle”, in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1: Sciences Traditionnelles et Sciences Profanes*, André Bonne, Paris 1974, pp. 33-44. – In linea con la lettura di Perrone Compagni, ritengo altresì condivisibili le deduzioni di Michela Pereira. Cfr. M. Pereira, *Arcana Sapientia*, cit., p. 203: “Il caso di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim, autore del più rappresentativo testo rinascimentale della tradizione magico-occulta, il *De occulta philosophia*, appare in quest'ottica particolarmente significativo perché, nonostante la sua sarcastica critica dell'alchimia nel *De vanitate scientiarum*, mostra nel contesto della sua opera di distinguere, secondo la tradizione, la volgare ricerca dell'oro da un'alchimia 'nobile', parte non irrilevante del progetto di purificazione e riforma religiosa veicolato soprattutto dalla rilettura in chiave spirituale della magia naturale che egli propugnava”.

stabilire se Agrippa abbia dato luogo in modo più o meno efficace ad esperimenti di laboratorio intesi a produrre materialmente l'oro, passa decisamente in secondo piano. Così, quando rileva che

though, from a material vantage point, his efforts in this regard apparently were not very successful, *from a higher spiritual vantage point Agrippa's alchemical labours proved to be very fruitful*¹⁴⁸,

Noel L. Brann coglie nel segno e contribuisce, a mio avviso, a mettere un punto fermo alla questione. Ciò posto, resta appunto da comprendere in quale misura debba interpretarsi questo "higher spiritual vantage point" segnalato dallo studioso. La terza sezione di tale lavoro cercherà, fra gli altri aspetti, di dare una risposta a tale quesito.

Quella connessa all'esperienza della trasmutazione, secondo Faivre, rappresenta l'ultima delle quattro caratteristiche fondamentali o intrinseche. Di là da esse, come si accennava, egli ne fissa altre due che però valuta come secondarie e additive, in quanto non sempre ricorrono, né debbono necessariamente ricorrere affinché un dato testo possa catalogarsi come esoterico. Come vedremo subito e analizzeremo meglio più avanti, in Agrippa sono reperibili entrambe le caratteristiche.

5) Come quinto elemento caratteristico si ha, dunque, la *pratica della concordanza*:

This shows up in a consistent tendency to try to establish common denominators between two different traditions or even more, among all traditions, in the hope of obtaining an illumination, a gnosis, of superior quality¹⁴⁹.

Secondo Faivre essa è comune sia all'esoterismo moderno che a quello contemporaneo, e sta in rapporto:

¹⁴⁸ N. L. Brann, "Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: a Query into the Mystical Basis of their Relationship", in *Ambix*, vol. 32, n. 3 (1985), p. 138.

¹⁴⁹ A. Faivre, *Access*, cit., p. 14.

a) con l'idea, assai in voga fra '400 e '500, di una *prisca theologia* e poi, attraverso la riflessione di Agostino Steuco, di una *philosophia perennis*. È appunto l'idea coltivata in primo luogo dai neoplatonici fiorentini – e da noi evocata ripetutamente – di una unica verità teologica e metafisica da ritrovarsi in molteplici forme religiose (ermetismo, cabala, pitagorismo, teurgia, tradizioni sapienziali di varia origine e natura), verità discendente da una rivelazione divina originaria e quindi sovrastante la storia;

b) con ciò che si è detto circa l'idea di una “Tradizione primordiale” di ordine esoterico-iniziatico e puramente metafisico, per come tale idea fu formulata da alcuni autori (René Guénon *in primis*) nella prima metà del '900. In Agrippa, naturalmente, questa caratteristica non appare ancora sviluppata secondo l'ultima di tali assunzioni, né viene formulata con chiarezza l'ipotesi di una *philosophia perennis*. Come altri autori del periodo umanistico-rinascimentale, il Coloniense adotta e – proseguendo la linea radicale propria a Francesco Giorgio Veneto e a Ludovico Lazzarelli – estremizza la concezione della *prisca theologia*.

6) Da ultimo, è stata messa in rilievo l'idea di una *trasmissione*. Le dottrine e gli insegnamenti contemplati in sede esoterica non possono perpetuarsi che per via rigorosamente elitaria e confinata ad un altamente qualificato ordine di soggetti. In via particolare, essendo esclusa l'ipotesi di una autoiniziazione, il tutto è da intendersi sviluppato all'interno di un rapporto maestro-discepolo. Spesso, ma non sempre a dire il vero, a tutto ciò si accompagna la concezione secondo la quale alla trasmissione deve aggregarsi quella di una regolarità, per cui “an esoteric teaching can or must be transmitted from master to disciple following a preestablished channel, respecting a previously marked path”¹⁵⁰. Di là da tale aspetto, ve ne è poi un altro che ci riguarderà direttamente. Faivre indica giustamente il valore profondo, e ben lungi dall'averne una funzione esteriore, assunto dalla necessità della trasmissione iniziatica. In essa non può infatti vedersi l'espressione di un mero esclusivismo formalistico, perché – afferma lo studioso – “the ‘second birth’ comes at that price”¹⁵¹. La catena o canale di trasmissione diviene dunque parte inscindibile ed effettiva del processo già

¹⁵⁰ A. Faivre, *Access*, cit., p. 14.

¹⁵¹ A. Faivre, *Access*, cit., p. 14.

evocato di palingenesi interiore, giacché a mezzo di essa una ben precisa *influenza* (la cui natura resterà per ora indeterminata) viene trasportata e trasfusa da un essere ad un altro, determinando un vera e propria metamorfosi della coscienza.

PARTE SECONDA

L'ABATE TRITEMIO E LA SUA MAGIA

1. Cornelio Agrippa e l'abate Tritemio

I più recenti studi condotti sul *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa hanno dimostrato in larga misura come questa opera non possa essere ridotta al livello di una semplice “ rassegna di magia ”¹. Né da parte nostra pensiamo che l'opera possa limitarsi ad una sorta di enciclopedia erudita dalla quale però sarebbe problematico trarre un nucleo dottrinario, ossia un principio creativo agente di là dal mero dato compilativo. Se questa caratterizzazione può del resto possedere una propria legittimità in riferimento alla prima edizione giovanile del 1510, l'ultima edizione dell'opera, che vide la luce solo nel 1533, ossia nella piena maturità dell'autore, ci offre ben altro che una enciclopedia². Qui si assiste ad un potenziamento: si fa più forte la necessità, già peraltro palesatasi nella giovinezza dell'autore, di procedere ad una radicale opera di purificazione e di restaurazione del corpo di insegnamenti magici legati alla antica sapienza teurgica che Agrippa considerava funestamente obliata dietro le vesti di una conoscenza razionalistica dal carattere assolutamente profano e disanimato, conoscenza ben rappresentata dalle propaggini della scolastica crepuscolare e dalle correnti dell'umanesimo secolarizzato.

Nel 1510, dunque, il giovane Agrippa – dominando già un ingente *corpus* di fonti cui attingere per il proprio lavoro – poteva presentare al suo maestro abate Tritemio una prima, germinale stesura del *De occulta philosophia*. Uno scambio fra i due si era peraltro già tenuto, molto probabilmente nell'inverno del 1509, nel monastero di San Giacomo, presso Würzburg. Qui allora risiedeva, in qualità di

¹ Proprio nei termini di una “ rassegna di magia ” parla invece F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 187.

² Cfr. M. Valente, s.v. *Cornelius Agrippa*, in W. J. Hanegraaff, ed., *Dictionary*, cit., p. 7: “The first version – an encyclopaedic review rather than a treatise – most clearly reveals Agrippa's profound dependence on his predecessors, Reuchlin in particular. The final draft, as pointed out by Perrone Compagni, reveals a more mature grasp of the subject and of his claims about spiritual rebirth as necessary for religious reform”.

abate, l'autore della *Steganographia*: un colloquio assai fruttuoso – a quanto risulta dalla lettura di una nota epistola a Giovanni Tritemio³ – durante il quale Agrippa ebbe senz'altro modo di chiarire a se stesso vari elementi circa il valore da conferire agli studi di ordine esoterico e magico:

Cum nuper tecum, reverende Pater, in coenobio tuo apud Herbipolim aliquandiu conversatus, multa de chymicis, multa de magicis, multa de cabalisticis caeterisque [...]⁴.

Ora, proprio in tale documento è lo stesso Agrippa a presentarsi come personalità in possesso di una particolare, naturale inclinazione nei confronti di certi studi concernenti “misteriosissime operazioni”:

ego [...] qui ab ineunte aetate semper circa mirabilium effectuum et plenas mysteriorum operationes curiosus intrepidusque extiti explorator⁵.

Molto induce a pensare che quello fra Agrippa e Tritemio fu un vero e proprio rapporto di tipo iniziatico, nel cui quadro il maestro trasmise delle conoscenze e precise indicazioni al discepolo. Vi sono peraltro sufficienti prove – certificate da alcune lettere agrippiane comprese nel folto epistolario – che il giovane Agrippa, già prima di entrare in contatto con l'abate di Sponheim, ebbe a prender parte, in compagnia di figure con le quali aveva stretto un rapporto di amicizia durante il soggiorno parigino⁶, ad una sorta di sodalizio esoterico-iniziatico, presso il quale lo studio e la messa in pratica di dottrine non escludenti attività a fondo alchemico e l'assimilazione rigorosa di testi ermetici e platonici, dovettero essere

³ Trattasi della nota epistola dedicatoria, precedente all'8 aprile 1510, destinata all'abate Tritemio (in M. Freher, ed., *Opera historica*, Francofurti, 1601, II, pp. 572-573), e ora riprodotta in C. Agrippa, *DOP*, pp. 68-71. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 30.

⁴ *DOP*, p. 68.

⁵ *DOP*, p. 70.

⁶ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 14-15. Per le identificazioni dei sodali, cfr. in particolare le *Epp.* 1, 1-12 del 1508-9, ove figurano diversi ed enigmatici nomi (Bovillus, Clarocampensis, Brixianus, Adam, Stephanus, etc.) – aventi un probabile valore iniziatico – legati a figure che già il Nauert ha potuto in parte identificare (dietro Clarocampensis, ad esempio, si celerebbe il noto medico interessato all'occulto Symphorien Champier, Ganaeus potrebbe essere Germain de Ganay, Brixianus Germain de Brie, etc.), pur precisando la natura puramente congetturale di tali identificazioni: cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 17-20, 21-22. Cfr. V. Perrone Compagni, *Introduction*, in *DOP*, p. 2.

presi assai sul serio⁷. Benché siano tutt'altro che numerosi gli elementi utili per il chiarimento della natura di detta fratellanza, resta a nostro parere da rilevare che l'esperienza giovanile non si lascia ridurre né al mero dato biografico, né alla banale curiosità letteraria non suscettibile di una più accurata valorizzazione generale. Ad esempio, proprio il carattere segreto di questo sodalizio – che ha permesso a Nauert di riferirvi una “‘gnostic’ or occultist attitude”⁸ – potrebbe vedersi nei termini di un riflesso empirico e, in qualche modo, vissuto in prima persona rispetto a quella imperativa esigenza di tener celate *sub velum* le verità più eminenti della magia intorno a cui Agrippa avrebbe dissertato così a lungo nel terzo libro del suo capolavoro, trattando del segreto iniziatico⁹.

Certamente – come avremo modo di vedere nel corso di questo lavoro – le fonti, i prestiti e le sorgenti di ispirazione grazie alle quali Agrippa poté sistematizzare il *De occulta philosophia* nella sua versione definitiva, sono molti e di vario genere. Benché sia stato approfondito in minor misura rispetto a quello con altre figure familiari ad Agrippa, il rapporto intellettuale intrattenuto dal nostro autore con Tritemio fornisce, a mio avviso, una delle chiavi fondamentali per cogliere il valore assunto per il Coloniense dallo studio delle scienze occulte. Ciò, nel quadro di quella riforma intellettuale, ma anche e soprattutto di visione

⁷ Mi pare appropriata l'enfasi data da Nauert alla volontà 'operativa' di tale associazione. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 20: “This fraternal sense that linked Agrippa and his friends was not, however, the only tangible gain supposed to grow out of their association. The study of such ancient wisdom as was contained in the Hermetic books, the Orphic hymns, the Cabala of the Hebrews, and similar traditions, was no mere literary exercise. Occult study implied elevation of the soul by ancient truth, and not just acceptance of that truth. [...] But the aims of studying the occult went beyond elevation of the mind and praise of God. Neoplatonism and the many forms of occultism that were related to it taught clearly that once the mind of man had been illuminated by ancient wisdom and elevated to a state of religious exaltation, that mind became endowed with vast powers and was even able to draw down celestial powers from above. In a literal sense, knowledge was power”.

⁸ C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 18.

⁹ *DOP*, III, 2. A questo riguardo concordiamo con l'interpretazione di P. Zambelli, *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in E. Castelli [cur.], *Umanesimo e esoterismo: atti del V Convegno internazionale di studi umanistici*, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, CEDAM, Padova 1960, p. 153, la quale segnala a ragione che “è significativo come tutte queste e molte altre lettere presentino sempre un tono misterioso, o addirittura misterico: allusioni velate a discussioni avute insieme ad amici comuni di cui si presentano le credenziali, accenni a esperienze e a preghiere occulte, scambievoli appoggi per questioni di interessi concreti; ciò lascia supporre che, pur senza quella che sarebbe modernamente una società segreta, sussistesse intorno a lui [Agrippa] una rete di relazioni, una trama di obiettivi comuni e di solidarietà, quello insomma che egli stesso nelle lettere degli anni precedenti al 1510 indicava come un *sodalitium*”.

dell'uomo e del mondo¹⁰, che emergerà con nitidezza solo nella edizione finale dell'opera sulla magia. Come già sappiamo, l'importanza di questa riforma è stata rimarcata in modo decisivo e originale dagli innovativi studi sull'opera agrippiana condotti da Perrone Compagni. Come infatti ha rilevato questa studiosa, in seguito ad uno studio comparato realizzato in margine alla sua edizione critica del *De occulta philosophia*, il divario essenziale fra il manoscritto giovanile del 1510 e l'ultima edizione del 1533 di tale opera è costituito dalla netta preminenza ascritta, nella seconda, a tutta una serie di “new theological interests which really determined the direction that Agrippa was to impose on his reading after 1510”¹¹. Rispetto alla prima, la seconda edizione segnalerebbe dunque un notevole mutamento di prospettiva, là dove non si tratterebbe più di una semplice “enciclopedia della magia”, ma di un vero e proprio trattato con finalità dottrinali ben precise.

Questo, il fondamentale riconoscimento della studiosa italiana. Riconoscimento, che ha dunque condotto quest'ultima a studiare con dovizia – anche sulla scia del prezioso studio di Marc van der Poel, ove Agrippa è riletto come un “umanista teologo” – i rapporti fra Agrippa e Francesco Giorgio Veneto, una volta constatata la profonda e assai attestata influenza dell'ermetismo cristiano di quest'ultimo e della sua opera *De harmonia mundi* sulla rimodulazione in chiave teologico-spirituale del *De occulta* del 1533¹². La stessa studiosa e altri hanno dunque potuto approfondire, come abbiamo già visto, alcuni aspetti dell'influenza da parte delle scritture direttamente legate al *Corpus Hermeticum* sul *De occulta philosophia* e su altri scritti agrippiani.

¹⁰ Sull'incontro e, in generale, sul rapporto fra Agrippa e Tritemio, cfr. A. Prost, *Les sciences et les arts*, cit., vol. I, pp. 188 sgg.; W.-D., Müller-Jahncke, *Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, in R. Auernheimer e F. Baron (edd.), *Johannes Trithemius: Humanismus und Magie im vorreformatatorischen Deutschland*, Profil Verlag, Monaco-Vienna 1991, pp. 29-37; C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 30-33; N. L. Brann, *The Abbot Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden 1981, pp. 116-117; Id., *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. 152 sgg.; P. Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, Brill, Leiden-Boston 2007, p. 60.

¹¹ *Introduction a DOP*, p. 33.

¹² Cfr. V. Perrone Compagni, “Una fonte”, cit., pp. 45-74.

Se studi del genere sono stati fatti, non mi risulta che ve ne sia alcuno che abbia posto con pari sistematicità l'attenzione sull'influenza che, appunto, Johannes Trithemius, o Tritemio (trattasi di uno pseudonimo per Johann Heidenberg)¹³, potrebbe aver esercitato su Agrippa. Ciò, non solo ai fini di una rifondazione religiosa della magia in senso teologico, ma anche e soprattutto ai fini di un perfezionamento di essa sotto il profilo cerimoniale o, per meglio dire, *iniziatico*, da parte del Coloniense. Per quanto concerne gli studi non recentissimi, uno dei pochi studiosi che ha conferito un reale peso non solo alla relazione storico-biografica, ma anche a quella intellettuale fra Agrippa e l'abate di Sponheim, è François Secret. Nel suo noto studio *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, dopo aver rilevata la storia piuttosto nota dell'incontro fra i due, lo studioso aggiungeva: "On ne sait au juste ce qu'Agrippa prit à Trithème, qui, en approuvant le projet de son visiteur, le pria avec instance de poursuivre ses

¹³ Nato a Tritthenheim (Renania-Palatinato) nel 1462, dopo aver compiuto gli studi, progettò, insieme ad un amico, un viaggio nella Moselta. In seguito ad una tempesta di neve, smarrì il sentiero e trovò rifugio nell'abbazia benedettina di San Martino, presso Sponheim. Decise dunque di rimanervi e di prendere i voti. Assunta la carica di abate, si occupò per ventitré anni dell'abbazia, istituendovi uno speciale modello di studio (*vera eruditio monastica*). Rigidamente conservatore nei riguardi dei progressi apportati dalla scoperta della stampa, Tritemio volle mantenere il costume amanuense. Ciò, anche nel quadro di una disciplina che unisse alla formazione basata sui classici greci e latini una profonda devozione religiosa d'impronta cristiana e mistica. Degna di nota, in tale contesto, fu peraltro l'iniziativa volta ad organizzare una imponente biblioteca comprendente testi di vario genere, che l'abate metteva a disposizione degli eventuali visitatori. L'anno 1499 decretò uno spartiacque nella vita dell'abate. Avendo inviato ad un monaco carmelitano di Gent, Arnold Bostius, il manoscritto di una sua opera, ove si descriveva una misteriosa modalità di comunicazione a distanza mediante entità angeliche (*Steganographia*), il documento cadde sfortunatamente nelle mani del priore. Poco simpatizzante di pratiche occulte, quest'ultimo diffuse la voce di un Tritemio mago nero e versato in scienze demoniache. Per tal via si determinò la leggenda con la quale, da semplice abate e teologo, Tritemio divenne un noto cultore di scienze occulte. Notorietà accentuatasi dopo l'improvvida visita dell'importante umanista Charles de Bovelles presso l'abbazia di Sponheim. Avendo letto anch'egli lo scritto incriminato, de Bovelles ne fu inorridito, trovandovi vari elementi, a suo parere, riconducibili ad un tipo di magia illecita e demonica. Acuitisi i rapporti anche con i confratelli dell'abbazia, l'abate decise di abbandonarne la guida nel 1505. Divenuto intimo del margravio elettore Joachim von Branderburg, Tritemio si stabilì presso il monastero di San Giacomo in Würzburg: vi sarebbe rimasto sino alla morte, avvenuta nel 1516. Privato della propria biblioteca, questo nuovo periodo consentì malgrado tutto a Tritemio di riacquisire la necessaria tranquillità per mettere mano ad ulteriori fatiche letterarie e speculative (le epistole magiche a vari corrispondenti, la *Polygraphia*, l'autobiografico *Nepiachus*, il *De septem secundis*). Qui ebbe poi modo di formulare la sua visione di una magia non superstiziosa, connessa, e insieme alternativa, alla teologia mistica. D'altra parte, stigmatizzò ogni genere di stregoneria e di pratica illecita in opere come il *De demonibus*, l'*Antipalus maleficiorum* e il *Liber octo quaestionum*. Redasse anche importanti opere a carattere storiografico, come gli *Annales Hirsauensis* (1514), e poderose cronache monastiche.

études et de multiplier ses efforts pour montrer aux ignorants la lumière de la vraie sagesse”¹⁴.

Di là da Secret e dai risultati da lui conseguiti, eccettuando poi altri riferimenti sporadici¹⁵ e due raffinati saggi raccolti da Paola Zambelli in un recente volume¹⁶, si deve dunque ed essenzialmente a due studiosi – a Noel L. Brann e a Jean Dupèbe¹⁷ – la ripresa degli studi su Tritemio in relazione al contesto intellettuale e culturale dell’epoca. Se Brann ha prodotto due monografie di grande interesse non solo storico, ma anche dottrinale, intorno all’abate di Sponheim, è soprattutto al secondo – a Dupèbe – che si debbono alcuni studi di valore magistrale su Tritemio e sul contesto esoterico-iniziatico che lo circondò (Libanio Gallo, l’eremita Pelagio e le dottrine teurgiche a sfondo neoplatonico inserite in un contesto di carattere cristiano riferibili all’*ars notoria* e alle sue varianti), determinando quelle vocazioni e quegli interessi che Agrippa avrebbe poi ricevuto in eredità per la costruzione di una magia cerimoniale e religiosa assai prossima alle medesime istanze teurgiche.

Ora, poiché mia intenzione è appunto studiare – nel terzo ed ultimo capitolo di questo lavoro – alcuni temi portanti della magia cerimoniale di Agrippa per come essi appaiono ordinati nel terzo libro del *De occulta philosophia*, penso non si possa fare a meno di chiarire preliminarmente la misura essenziale dell’apporto di certe tematiche e di certi nuclei dottrinali tritemiani all’opera di Agrippa. Ciò a cui insomma dovrebbe introdurre il presente capitolo è una descrizione della ‘genesi’ della magia cerimoniale agrippiana a partire da un autore come Tritemio

¹⁴ F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1960, p. 160.

¹⁵ Cfr. per esempio A. Weeks, *German Mysticism*, cit., pp. 120-121.

¹⁶ Cfr. P. Zambelli, *White Magic, Black Magic*, cit., pp. 35-114. Zambelli si era d’altronde già occupata, della questione in studi di cui renderò conto man mano in questo capitolo.

¹⁷ Di Brann ho già citato i lavori. Per quanto riguarda Dupèbe mi riferirò a questo insieme di saggi: J. Dupèbe, “L’écriture chez l’ermite Pélagius. Un cas de théurgie chrétienne au XVe siècle”, in *Le texte et son inscription*, Textes réunis par R. Laufer, Editions du CNRS, Paris, 1989, pp. 113-53; Id., “Curiosité et magie chez J. Trithemius”, “Curiosité et magie chez J. Trithemius”, in *La curiosité à la Renaissance (Journée d’étude de la Société française des seziémistes) – Actes réunis par Jean Céard, avec la collaboration de G. Boccazzi, F. Charpentier, Cl.-G. Dubois, J. Dupèbe, A. Godin, S. Huot-Bokdam, A. Loechel, G. Mathieu-Castellani, A. Regond-Bohat*, Société d’édition de l’enseignement supérieur, Paris 1986, pp. 72-97; Id. “L’ars notoria et la polémique sur la divination et la magie”, in *Cahiers V. L. Saulnier*, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1987, vol. 4, pp. 120-34; Id., “L’ermite Pélagius et les Rose-Croix”, in *Rosenkreuz als europäisches Phänomen in 17. Jahrhundert*, Bibliotheca Philosophica Hermetica, Pelikan, Amsterdam 2002, pp. 134-57.

e dalle fonti di quest'ultimo. In particolare, motivi centrali come l'integrazione del concetto di magia naturale in un contesto di magia teurgica mirante ad una *dignificatio* dell'operatore, la dottrina della triplice *dignitas* del mago, la teoria della *mens* incorruttibile, la tipizzazione del mago quale sacerdote-teurgo o "uomo divino" e la sua predisposizione religiosa, il valore conferito al rito e alla consacrazione, persino vari echi alchemici – tutti questi motivi non sono stati adeguatamente studiati, documenti alla mano, col dovuto riferimento al rapporto intellettuale fra Agrippa e il grande maestro benedettino. Quest'ultimo – si sarebbe portati perfino a ipotizzare –, oltre ad aver trasmesso taluni insegnamenti specifici, potrebbe altresì aver agito in veste di speciale *mediatore* fra date dottrine e Agrippa.

A tale scopo ho dunque deciso di prendere in esame, in primo luogo, alcune fra le più importanti epistole tritemiane riunite nell'opera cabalistico-astrologica dal titolo *De septem secundeis* – di esse, almeno due servirono ad Agrippa in modo diretto e attestato per la stesura della sua opera fondamentale – e di analizzarne alcune parti¹⁸. Unitamente, farò riferimento anche ad altri brani estrapolati da opere tritemiane riconosciute e di comprovata originalità. Vale segnalare che delle opere e delle epistole tritemiane da cui estrapolerò all'uopo dei brani scelti, non si conosce ad oggi alcuna edizione critica¹⁹ e, per lo studioso, non resta che l'indagine sul testo della cinquecentina.

¹⁸ L'importanza di tali epistole è stata meritoriamente messa in luce, in Italia, da Paola Zambelli: cfr. P. Zambelli, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Longo Editore, Ravenna 2004, p. 79. Ad oggi, almeno per quanto concerne gli studi italiani, manca però un'analisi sistematica di tali preziosi documenti.

¹⁹ È unicamente da segnalare una prima, recente traduzione in lingua francese delle epistole allegate in appendice al *De septem secundeis* nell'opera: C. Thuysbaert (ed.), *Paracelse, Dorn, Trithème*, Editions Beya, Grez-Doiceau 2012, pp. 513-565, ove però, salvo qualche nota del traduttore, è assente un commento critico.

2. La magia 'naturale' di Giovanni Tritemio

In una epistola²⁰ del giugno 1503 indirizzata ad un Hohenzollern, il Principe elettore Joachim von Branderburg (1484-1535), da lui conosciuto durante la dieta di Francoforte in quello stesso anno²¹, l'abate Tritemio aveva già posto i termini concettuali della futura conversazione con il ventiquattrenne Agrippa. Tritemio dunque parlava dell'impellenza di una riforma dei saperi occulti che possedesse il carattere di una restaurazione – per così dire – dei “primi principi” e della primigenia *dignitas* della magia²². Proprio di questa importante lettera Agrippa si sarebbe servito, fra l'altro, per redigere l'epistola di risposta a Tritemio già citata, e si è già accennato che ne avrebbe fatto egual uso durante la stesura di alcuni centrali passi del *De occulta philosophia*.

Scrivendo al dotto principe, Tritemio lamentava dunque la decadenza del nome stesso di magia, ora ridotta – per via di una ignoranza radicale e di un eccesso di letteralismo da parte dei falsi maghi che avvicinarono tale disciplina – ad un ammasso di vane superstizioni e a scienza assai confusa nelle sue eretiche e diaboliche formulazioni²³. Occorreva così discernere essenzialmente “entre les héritières indignes qui, poussés par la curiosité, méconnaissent, par leur interprétation littérale, les mystères de cette tradition vénérable et les véritables disciples qui ont su préserver la pureté de la doctrine”²⁴:

Omnes enim quotquot novi, vidi & audivi in magia ipsa naturali, in compositione imaginum, annulorum & sigillorum, abditisque naturae operationibus laborantes nihil proficiunt, nec ullum suarum operationum consequuntur effectum: sed post longam & inutilem operationem saepe desperantes ad frivola & superstitiosa prolabuntur [...]. Sed videmus nomen Magiae cunctis pene hodie hominibus

²⁰ J. Trithemius, *Epistola de rebus convenientibus vero mago* (a Joachim von Branderburg, 26 giugno 1503), in *Joannis Tritemii Abbatis Spanheimensis de septem secundeis, id est, intelligentiis, sive spiritibus...Adjectæ sunt aliquot epistolæ ex opere Epistolarum*, apud J. Birckmannum, Coloniae, 1567, pp. 100-116 (d'ora in poi: SS). L'epistola si trova tradotta in P. Chacornac, *Grandeur et adversité de Jean Trithème*, Editions Traditionnelles, Paris 1985, pp. 66-68.

²¹ Sul rapporto fra Tritemio e von Branderburg, cfr. N. L. Brann, *The Abbot Trithemius*, pp. 85 sgg.

²² Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 121.

²³ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 121-122.

²⁴ J. Dupèbe, “Curiosité et magie”, cit., p. 84.

invisum et odiosum, ut omnes in ea studentes una sententia damnent, omneque usum eius Christianae religioni adversum penitus et contrarium existiment²⁵.

In tale “iniusta damnatio”, denunciata vigorosamente dall’abate all’illustre destinatario, occorre dunque ravvisare di contro l’elemento per dimostrare che, al contrario, la magia assolve, nei suoi principi più eminenti, una funzione di nobile origine, prima di tutto spirituale e, da ultimo, non distante dalle vocazioni della teologia, seppur intesa – come si vedrà – in un senso non ordinario o ricollegabile al mondo dell’ortodossia scolastica. Così Tritemio, rifacendosi in primo luogo alla regolarità dei sublimi principi della magia naturale, sostiene che essa è

pura, solida, stabilis et licita, quae Principes maxime decet et ornat, nec unquam ab ecclesia prohibita, nec etiam iure prohibenda, quippe quae puris principiis naturae innititur, nullamque superstitionem admittit²⁶.

Qui sono da rilevare due aspetti. In primo luogo, è abbastanza ovvio il riferimento, che vediamo riaffacciarsi, alla liceità della magia naturale dotata di principi e dogmi compatibili con la Chiesa e il suo magistero. Nell’ambito del magismo umanistico-rinascimentale – basti pensare a Marsilio Ficino e al già più intrepido e cabalistico Giovanni Pico – era infatti quasi un luogo comune²⁷ la distinzione cautelativa fra una forma di *magia licita* – facente corpo unico con la magia naturale – e una forma di *magia illicita*, equiparata alla *goetia* e interdetta per via del suo riferirsi a oscure pratiche connesse ad evocazioni demoniche e negromantiche²⁸. Ad esempio paradigmatico di tale *magia duplex*, è possibile

²⁵ J. Trithemius, *SS*, pp. 101-102, 105. Cfr. pp. 107-108, ove è approfondito il processo di decadenza.

²⁶ J. Trithemius, *SS*, p. 102.

²⁷ L’avvio dell’uso di tale distinzione deve farsi risalire essenzialmente a figure del magismo medievale quali, *in primis*, Guglielmo d’Alvernia (1180-1249 circa), ma anche Alberto Magno o Ruggero Bacone. Tutti costoro appunto si erano riferiti, per i loro interessi astrologici e magici, ai principi della *philosophia* o *scientia naturalis*. Cfr. P. Zambelli, “Il problema della magia naturale nel Rinascimento”, in *Rivista di Storia Della Filosofia*, vol. 28, n. 3 (1973), pp. 271-296. Su Alberto Magno e la questione, cfr. I. M. Resnick (ed.), *A Companion to Albert the Great*, Leiden-Boston 2013, pp. 410 sgg.

²⁸ Sul problema in generale cfr. P. Zambelli, “Il problema”, cit., *passim*; Ead., “Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta”, in *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 23-41; Ead., “Scholastiker und Humanisten

citare qui un noto passo estratto dall'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico, ove questa distinzione è esplicita:

“[...] duplicem esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio. Utriusque cum memimerint Graeci, illam magiae nullo modo nomine dignantes γοητείαν nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione μαγείαν, quasi perfectam summamque sapientiam vocant²⁹.”

A ragione o a torto, di tali pratiche lo stesso Tritemio – non a caso stigmatizzato come *der Teufel Abt* e, per certi versi, accostato al Faust storico³⁰ – si trovò in varie circostanze a dover rispondere.

In secondo luogo, va notato che in quanto scritto da Tritemio traspare una consapevolezza che conferisce un carattere originale e inaspettato all'insieme. È vero che Tritemio poté essere definito “Magiae naturalis magistro perfectissimo”³¹; eppure, nelle intenzioni dell'abate – che in questo si deve vedere a mio parere come uno dei principali ispiratori e anticipatori della magia del terzo grado, ossia cerimoniale e divina, ripresa in sistema da Agrippa – sussiste senz'altro una tensione al trascendimento della pura sfera naturale, sfera in cui generalmente si andava appunto a situare il ambito della magia legittima. Egli, infatti, scrive:

Agrippa und Trithemius zur Hexerei”, in *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 67 (1985), pp. 41-79; Ead., *Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft*, in A. G. Debus, I. Merkel, *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Associated University Presses, Washington 1988, pp. 125-153. Cfr. infine C. Lerich, *The Language*, cit., p. 45.

²⁹ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, ed. a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985, p. 52. Il tema sarà ripreso dall'autore nelle *Conclusiones* e nell'*Apologia*.

³⁰ Cfr. l'esauriente articolo di N. L. Brann, “Trithemius, Cusanus, and the Will to the Infinite: A Pre-Faustian Paradigm”, in *Aries*, vol. 2, n. 2 (2002), pp. 153-172.

³¹ Tale definizione figura sul frontespizio della *Steganographia*, l'opera più discussa e avversata di Tritemio.

Magia siquidem naturalis non solum effectus operatur visibiles, sed etiam *intellectum ipsius hominis* in ea periti mirabiliter *in cognitione divinitatis illuminat*, invisibilesque fructus animae praestat³².

Ci si soffermi sul termine *naturalis* e sul valore conferitogli da Tritemio in queste righe: senz'altro si assiste ad una continuità, però sviluppata in un quadro di potenziamento e di estremizzazione, del concetto magico-rinascimentale di Natura³³. Leggendo fra le righe – e lo vedremo meglio più avanti – saremmo infatti portati ad interpretare certe argomentazioni tritemiane come già sospinte verso le future, nuove istanze proprie ai teosofi barocchi e rosacruciani rivolti a pratiche alchemiche (Böhme, Gichtel, Dee, Dorn, ecc.), a Paracelso (con la sua dottrina del *lumen naturae*³⁴) sino, magari, ad uno Swedenborg e a certi volti del martinismo³⁵. Come è noto, da Ficino, autore con il quale può farsi iniziare ufficialmente l'epoca della magia naturale³⁶, fino alle soluzioni più estreme della magia cabalistica di Giovanni Pico della Mirandola (di cui Tritemio, per tramite del misterioso Libanio Gallo, fu peraltro devoto seguace), i difensori della magia naturale non rispettarono quasi mai, nei fatti, gli intenti o gli auspici teorici. Vari in realtà erano stati, in maggiore o minore misura, gli sconfinamenti della pura magia naturale in una magia a più ampie pretese ieratiche e sacerdotali. È vero che un Lefèvre d'Étaples, prima di distaccarsene totalmente, in principio sancì da parte sua la naturalità della magia, nel senso di un suo essere condizionata da

³² J. Trithemius, *SS*, p. 105.

³³ Per uno studio sulla nozione di Natura nel Rinascimento, cfr. D. Giovannozzi, M. Veneziani (curr.), *Natura: XII colloquio internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2007*, Olschki, Firenze 2008, in particolare pp. 244 sgg, e, su Ficino, pp. 269 sgg.

³⁴ Su questa importante nozione, cfr. P. Deghaye, *La lumière de la nature chez Paracelse, in Paracelse. "Cahiers de l'Hermetisme"*, Albin Michel, Paris 1980, pp. 53-88.

³⁵ È consuetudine concepire Tritemio in un rapporto assai stretto – ma ancora non ben chiarito in verità – con le idee paracelsiane. Cfr., a tale riguardo, K. Goldammer, "Die bischöflichen Lehrer des Paracelsus: Zum Hohenheimschen Werde- und Bildungsgang", in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Bd. 37, H. 3/4 (1953), pp. 234-245; più cauta, invece, la conclusione di N. L. Brann, "Was Paracelsus a Disciple of Trithemius?" in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 10, n. 1 (1979), pp. 70-82. Per quanto concerne il rapporto con i rosacruciani e, in special modo, con John Dee, cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 214 sgg.; N. H. Clulee, *Astronomia inferior: Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*, in W. R. Newman, A. Grafton (ed.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, MIT Press, Cambridge 2002, pp. 173-234; G. E. Szónyi, *John Dee's Occultism*, SUNY Press, Albany 2004, pp. 105 sgg.; P. J. Forshaw, "The Early Alchemical Reception of John Dee's *Monas Hieroglyphica*", in *Ambix*, vol. 52, n. 3 (2005), pp. 247-269.

³⁶ Cfr. P. Zambelli, "Continuità", cit., *passim*.

operazioni elementari e non implicanti in alcun modo il ricorso ai dèmoni³⁷. E tuttavia, già la innocua *magia astrologica* di Marsilio Ficino compie dei passi in avanti rispetto a codesto schema. Come testimonia soprattutto l'*Apologia* scritta a seguito della pubblicazione del *De vita coelitus comparanda* (il noto terzo libro del *De triplici vita*), se l'interesse del Fiorentino fu senz'altro quello di spiegare e di parlare “de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat”, doveva esser chiaro che il nome di mago era pur sempre un “nomen evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem”. E precisava:

Quid igitur expavescis Magi nomen formidolose? Nomen evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem. Quidnam profitetur Magus ille, venerator Christi primus? Si cupis audire, quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est. Nec propterea mundum hic adorat, quemadmodum nec agricola terram, sed sicut agricola humani victus gratia ad aerem temperat agrum, sic ille sapiens, ille sacerdos gratia salutis humanae inferiora mundi ad superiora contemperat; atque sicut ova gallinae, sic opportune terrena subicit fovenda coelo. Quod efficit semper ipse Deus, et faciendo docet suadetque facere, ut a superis infima generentur et moveantur atque regantur³⁸.

Ficino, insomma, teneva elegantemente legati due aspetti assai diversi. Se per un lato, applicando il principio dell'analogia erotica e della “scambievole carità”, questi formulava una base per la quale la magia si presentava come una “diligente applicazione di conoscenze fisiche”, per l'altro tutto ciò veniva trasceso in una dignità sacerdotale, tale da far apparire i poteri creativi del mago (simbolo più proprio della *dignitas hominis* e della sua possibile *deificatio*) non dissimili da quelli del supremo Creatore. Come ha potuto scrivere Perrone Compagni, in

³⁷ Su Lefevre e la questione della magia naturale, cfr. E. F. Rice, *The De magia naturali of Jacques Lefevre d'Etaples*, in P. Mahoney (ed.) *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Columbia University Press, New York 1976, pp. 19-29.

³⁸ M. Ficino, *De vita libri tres*, “Apologia”, ed. a cura di C. V. Kaske and J. R. Clarke, The Renaissance Society of America, Tempe 2002, pp. 396-398.

Ficino la magia diveniva “un vicariato, una garanzia della somiglianza della creatura con il Creatore e una via di accesso al pieno compimento della divinità dell'uomo”³⁹.

Ma se il pio e orfico Ficino seppe malgrado tutto difendersi dinanzi al suo argomentare di talismani e al suo riferirsi ad una magia nei fatti già non più semplicemente ‘naturale’ e facente da elegante corredo ai dotti interessi medici, con Giovanni Pico ci troviamo già di fronte a qualcosa di diverso. Con l’insistere sulla centralità dei principi di *cabala pratica*, il Mirandolano dischiuse di fatto le vie ad un tipo di operazioni e di ambizioni apertamente implicanti il ricorso ad una magia di ordine metafisico e sovraceleste. Benché parte pratica della scienza, non vi è secondo Pico alcuna magia al di fuori di una sua fondazione trascendente assunta per via diretta *in voce Dei*. La cabala – che già nel *Commento sopra una canzone d’amore* Pico aveva definita “scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi”⁴⁰ – è il soggetto di tale fondazione: “Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum, vel implicitum”⁴¹. Come per Ficino, in Pico la magia continua, certo, ad essere sacra arte del congiungere e del maritare. Così egli può affermare: “Magicam operari non est aliud quam maritare mundum”⁴². E tuttavia, ciò che distingue le due figure è sicuramente l’ampiezza dello sguardo. Là dove Ficino, in fondo, arrestava il proprio ardire all’ambito celeste e insisteva sulle corrispondenze astrali, Pico si vibrò verso i luoghi incorporei delle dieci

³⁹ V. Perrone Compagni, *Maritare il mondo. Magia naturale ed ermetismo*, in A. Clericuzio e G. Ernst, *Il Rinascimento italiano e l'Europa, V: Le scienze*, Fondazione Cassamarca Colla editore, Vicenza 2008, p. 101.

⁴⁰ Cfr. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 580-581: “[...] e Dionisio a Timoteo, esponendo de’ nomi di Dio e della gerarchia angelica e ecclesiastica molti profondi sensi, gli comanda che tenga el libro nascoso e non lo comunichi se non a pochi, che di tale cognizione siano degni. Questo ordine appresso gli antiqui ebrei fu santissimamente osservato e per questo la loro scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge si contiene, Cabala si chiama, che significa recezione, perché non per scritti ma per successione a bocca l’uno dall’ altro la ricevono. Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all’assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile”.

⁴¹ G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, Olschki, Firenze 1995, n. 15, p. 118. Su Pico e la cabala, cfr. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, London 1989.

⁴² Cfr. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, cit., n. 13, p. 118.

sephiroth, ove si articolano e agiscono le molteplici manifestazioni dell'Invisibile (*En-Soph*)⁴³. In tal quadro, la natura non è semplicemente contemplata come luogo di manifestazione materiale e neppure celeste. Essa assurge invece a sintesi del calmo svolgersi di un triplice orizzonte. Vi sarà dunque “Illa natura, quae est Orizon temporis et aeternitatis, propria est Mago, sed infra eum”⁴⁴: ciò non è che il mondo fisico o naturale. Poi, il mondo celeste: “Illius naturae, quae est Orizon temporis et aeternitatis, propria est Magica, inde est petenda per modos debitos, notos sapientibus”⁴⁵. Infine l’orizzonte eterno, di propria pertinenza alla cabala: “Illa natura, que est Orizon aeternitatis temporalis, est Mago proxima, sed super eum et ei propria est cabala”⁴⁶. È un superiore piano di causalità, dunque, a legittimare l’azione magica. Sebbene l’orizzonte eterno pichiano sia ancora ‘natura’ (Pico infatti, prudentemente, lo distingue dal piano ineffabile ove opera la divinità che potrà essere conosciuto solo per volere di Dio e quale fine escatologico⁴⁷) in quanto conoscibile, è chiaro che il Mirandolano, rivolgendosi senza compromessi al mondo intelligibile e alle possibilità di azione ad esso collegate, compie più di un passo in avanti rispetto a Ficino.

Volendo riassumere, già per i due “complatonic” le cose non si dimostrano così chiare. Nei suoi studi, Paola Zambelli, fra tutti, ha messo in risalto nel migliore dei modi e a varie riprese questo continuo e tacito transitare, da parte di molti autori magici dell’epoca, da un contesto di magia naturale ad uno di magia cerimoniale. Essa ha potuto scrivere dunque parole del tutto condivisibili:

Anche quando la magia rinascimentale [di Ficino e di Pico] aspira solo a operazioni naturali, non riuscirà mai a liberarsi né della ambigua concezione di un metodo come iniziazione né dell’immagine del mago come un eletto. Una lettura attenta di Ficino non permette di dire che la magia rinunci completamente all’intervento di spiriti. Pico introduceva una sua scoperta nuova e originale, la magia cabalistica:

⁴³ Cfr. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter*, cit., pp. 133 sgg.

⁴⁴ G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, cit., n. 16, p. 118.

⁴⁵ G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, cit., n. 17, p. 118.

⁴⁶ G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, cit., n. 18, p. 118.

⁴⁷ Cfr. V. Perrone Compagni, *Maritare il Mondo*, in A. Clericuzio e G. Ernst, *Il Rinascimento italiano e l’Europa*, cit., p. 104.

essendo fondata sul potere evocativo della parola, questa è a sua volta una magia che ricorre a spiriti. Credo che non solo Cornelio Agrippa, o poniamo Reuchlin e Tritemio, ma già questi due grandi pensatori fiorentini mantengano una certa commistione fra magia naturale e certi residui di una magia cerimoniale⁴⁸.

La questione insomma si porrebbe, di fatto, piuttosto che in termini di merito, in quelli di metodo: nei termini, cioè, di una maggiore o minore ‘sincerità’ da parte dei rispettivi autori. Volendo accogliere tale prospettiva, Tritemio, occorre dirlo, non contribuì, indulgendo malgrado tutto in una legittimazione completamente naturale della magia, ad operare le giuste distinzioni e le dovute chiarificazioni: distinzioni e chiarificazioni che solo il discepolo Agrippa avrebbe promosso nel suo rigoroso distinguere il dominio del magico secondo uno schema tripartito che avrebbe visto un ambito appunto legato alla “magia naturale”, un altro rivolto alla “magia celeste” e, da ultimo, una “magia divina”, “intellettuale” o “cerimoniale”.

Ritornando alla lettera tritemiana in analisi, vediamo come ‘natura’ suggerisca qualcosa di assai più ampio che non quanto si lega all’ambito stretto al mero naturale, dunque ad un mondo suscettibile di operazioni eventualmente condotte *senza* il diretto – o, per meglio dire, dichiarato – concorso di forze superiori e sovracosmiche. Tritemio afferma recisamente che “magia siquidem naturalis” non interessa solo la sfera dei *visibilia* accordando azioni in tal senso, ma si spinge sino a subordinare e abbracciare creativamente, in un unico sguardo interiore, i regni del manifesto e del non manifesto, degli effetti visibili e delle cause invisibili. È così che nell’ambito del “magico” viene in un sol colpo ricompreso, come in Pico, il trimundio: l’ambito terrestre, il celeste e, quale estremo orizzonte, quello divino e intellettuale delle pure potenze. Vi è di più. L’aspetto più rilevante è che alla magia non si riconnette più il solo carattere dell’operazione naturale, quand’anche in essa si riconoscesse un’operazione di

⁴⁸ P. Zambelli, *L’ambigua natura della magia*, Marsilio, Milano 1991, pp. 270-271. Cfr. Ead., *Magia bianca, magia nera*, cit., p. 15: “[...] c’è un filone segreto di magia cerimoniale, che Tritemio, Agrippa e Paracelso professano davanti a pochi adepti e che si fonda su preghiere ed evocazione di demoni astrali”.

ordine superiore atta a cogliere le leggi occulte della natura e – pichianamente – a “maritare mundum”; ad essa si riconosce invece l’esplicita facoltà di “illuminare l’intelletto” del soggetto perfezionato in essa, sino a condurre quest’ultimo ad una diretta *cognitio divinitatis* – cioè ad una conoscenza diretta del divino stesso e alla assimilazione ad esso nel senso di una rigenerazione o palingenesi. Da qui, quale attestazione pratica del pieno conseguimento della *vita nova*, la possibilità di operare *miracula*⁴⁹. Tale *cognitio* non è già di ordine meramente contemplativo, bensì operativo, attivo, con connessione cioè al vieto regno delle pratiche teurgiche, evocatorie e divinatorie ammissibili solo per mezzo di un diretto, denudato contatto con gli *invisibilia* e, al limite, con l’Unità divina stessa. Giustamente un tale fine, avvertito da Tritemio come ormai interno alla pratica magica, è stato felicemente definito da György E. Szönyi nei termini di una *exaltatio* magica, con riferimento ad un processo di progressivo e graduale distacco dalla compagine terrestre e corporea per giungere alla *deificatio*, cioè ad una totale reintegrazione da parte dell’operatore sul piano divino e incorporeo⁵⁰.

Ora, questo volgere con tenacia alla sfera cerimoniale e propriamente *divina* della magia a me pare rivelare da un lato una trasformazione rispetto al retaggio legato all’ancor prudente magismo ficiniano, dall’altro una stabilizzazione e, di più, una radicalizzazione degli esiti presenti, seppure *in nuce* e allo stato di latenza, nella magia cabalistica pichiana (soprattutto l’uso intersecato di motivi cabalistici e pitagorici)⁵¹. È dunque assai giusta la conclusione tratta da Dupèbe,

⁴⁹ Per ciò che concerne la possibilità di operare miracoli, riemergono senz’altro motivi propri alla parte più ardita della magia cabalistica di Giovanni Pico. Di là dall’operazione di “maritare mundum” attraverso l’intelletto, il Mirandolano aveva già indicato nella *Oratio* il motivo secondo il quale il mago, giungendo a penetrare il mondo delle cause prime, opera “in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex”. Cfr. G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. E. Garin, cit., p. 56. Nelle *Conclusiones*, poi, egli aveva stabilito il seguente principio: “Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam magia et cabala”. Cfr. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, cit., n. 9, p. 118. Cfr. P. Zambelli, *Magia bianca, magia nera*, cit., p. 74.

⁵⁰ Sulla teoria della *exaltatio*, cfr. G. E. Szönyi, *John Dee’s*, cit., pp. 34-37; p. 34: “[...] the doctrine according to which man [...] could bring himself into such a state that enables him to leave the body and seek the company of the Deity”.

⁵¹ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 28-29. Quanto a collegamenti storici, eccettuando la conoscenza del misterioso Libanio Gallo e dell’eremita Pelagio di Mayorca, di cui più in là diremo, Tritemio era potuto entrare in contatto con il retaggio della scuola neoplatonica fiorentina soprattutto per via della sua frequentazione di Konrad Celtis, il poeta umanista, e il vescovo di Worms Johann von Dalberg, nonché per essere collegato a Johann Reuchlin, il quale parimenti

per il quale, seppur in via tacita e implicita, Tritemio “englobe la *magie spirituelle* dans son apologie de la Magie”⁵². Brann ha invece parlato – non meno acconciamente – della teoria magica tritemiana come di una “*overall magical theory*”⁵³: di una teoria magica “totale”. Siamo insomma alle soglie di quella che, in Agrippa, diverrà, senza compromessi e lucidamente, una magia quale “scienza architettonica”⁵⁴, quale *scienza sacra* di derivazione essenzialmente teurgica e orientata ai più eminenti misteri non solo della natura e delle sue leggi occulte, ma pure volta all’indagine della sfera della del sacro (magia come ‘teologia pratica’), dei segreti della rigenerazione spirituale e della *deificatio* individuale del mago.

Se dunque la magia naturale subisce in Tritemio un notevole incremento riguardo al proprio campo d’azione, essa diviene allo stesso tempo il luogo privilegiato ed esplicitamente riconosciuto entro cui conseguire una forma compiuta e perfetta di conoscenza, una *sapientia* davvero onnicomprensiva e unitaria⁵⁵. Occorre pertanto rifarsi alle origini, e Tritemio si raccomanda al nobile principe:

Quod si Magia ipsa naturalis ad primam puritatem suam reduceretur,
fieret cunctis denuo amabilis et maxime utilis Principibus⁵⁶.

aveva fatto visita a Sponheim intorno al 1495. Cfr., per gli intrecci biografici, K. Arnold, *Trithemius, Johannes Trithemius (1462-1516)* – (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 23), Würzburg 1991, pp. 76-80; N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 25-26, 221-22 (su Dalberg); pp. 5-6, 15-16, 24-26, 77-81 e *passim* (su Celtis); B. Lång, *Unlocked Books*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2008, p. 259. Su Celtis, cfr. L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard University Press 1963, pp. 81-109. Su Dalberg, cfr. G. Bönner, B. Keilmann (Hrsg.), *Der Wormser Bischof Johann von Dalberg (1482-1503) und seine Zeit*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 2005. Per ulteriori approfondimenti, cfr. anche F. Posset, *Renaissance Monks*, Brill, Leiden-Boston 2005, *passim*.

⁵² J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 84n.

⁵³ N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., p. 114.

⁵⁴ Per l’espressione “scienza architettonica”, cfr. T. Dagron, *Secrêts de la nature et mystères divins: Corneille Agrippa lecteur de Pic*, in *D’un principe philosophique à un genre littéraire: les “Secrets”*, Actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 septembre 2002, publiés par D. de Courcelles, H. Champion Editeur, Paris 2005, pp. 105-132.

⁵⁵ Cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, cit., pp. 86-90; p. 89: “It should be noted that Trithemius’ astrological magic is not only a kind of telepaty: it is also a means of acquiring universal knowledge ‘of everything that is happening in the world’”.

⁵⁶ J. Trithemius, *SS*, p. 109.

Ritrovata una primigenia purità (“*primam puritatem*”) riguardo ai suoi principi performanti, la magia può assolvere finalmente e *sine impedimentis* il compito supremo: l’assoluta potestà di tutto il reale. Ossequiando tali condizioni – nota ancora Dupèbe – la magia diviene, in Tritemio, “le plus haut degré du savoir, le *Savoir Absolu*”⁵⁷. Per tal via noi possiamo ora comprendere meglio le suggestive parole che l’abate, nella sua lettera di risposta (datata 8 aprile 1510) al giovane Agrippa in seguito alla lettura del suo manoscritto, poteva ammonire questi a esigere da se stesso un superiore slancio e una più ambiziosa disposizione rispetto a quella legata allo studio delle “cose infime e particolari”, tanto da estendere l’indagine magica finora condotta al superiore ambito della metafisica e della intelligenza delle *res divinae* e degli *universalia*:

[...] *ingenium verum tuum ad omnia pleniter aptum non paucis nec infimis, sed multis et sublimioribus est rationabiliter occupandum*⁵⁸.

In questo senso può darsi che non svolga – o almeno non solamente – una mera funzione poetico-letteraria o polemico-agonistica⁵⁹, ma tradisca alcunché di sintomatico il riferimento ai *boves* e ai *volucres*:

⁵⁷ J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 84.

⁵⁸ Per l’epistola, cfr. Freher, *Opera historica*, II, pp. 573-74; ora in *DOP*, pp. 72-75: p. 72 (corsivo mio). Cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 154-155.

⁵⁹ Si è pensato, non a torto, che il riferimento ai *boves* possa avere un tono ironico, per riprendere sarcasticamente il nome di Carolus Bovillus, quel Charles de Bovelles che Tritemio aveva avuto in visita, senza trarne tuttavia particolari lodi: in una successiva lettera, presumibilmente datata 8 marzo 1509 a German de Ganay, Bovillus avrebbe infatti stigmatizzato la *Steganographia* dell’abate, rintracciandovi tinte blasfeme e riconducibili alla magia demonica (cfr. *Epistola Germanio Ganaio*, ex S. Quintino, 8 Martii 1509, in C. Bovillus, *Opera*, Amboise 1510, pp. 172-173). La stessa lettera si trova riprodotta in J. Wier, *Histoires, disputes et et discours des illusions et impostures des diables*, Paris, 1885, t. I, pp. 192-194 (cfr. P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 46-49). Tritemio avrebbe in seguito trovato modo di redigere, in presentazioni di alcune sue opere dinanzi a vari aristocratici a cui si riferiva, una autodifesa del proprio operato (cfr. p. es. la prefazione all’imperatore Massimiliano I in J. Trithemius, *Polygraphiae Libri VI*, apud Ioannem Birckmannum et Wernerum Richwinum, 1564, pp. 12-13). Per l’epistola ad Agrippa, cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 154-155. Per Tritemio e il “caso” Bovillus, cfr. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d’Italie (1494-1517)*, Champion, Paris 1916, p. 418; cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 87-91; Id., *The Abbot Trithemius*, cit., pp. 29-31; F. L. Borchardt, “The Magus as Renaissance Man”, in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 21, n. 1 (1990), p. 64; U. L. Gantenbein, *Converging Magical Legends: Faustus, Paracelsus and Trithemius*, in J. M. Van der Laan and A. Weeks (edd.), *The Faustian Century*, cit., pp. 100-101. Sulla lettera di Bovelles a de Ganay si sofferma anche F. Secret, *Les Kabbalistes*, cit., p. 158. Per Charles de Bouelles, cfr. J. M. Victor, *Charles de Bovelles (1479-1553): an intellectual biography*,

Tuum opus, quod nemo doctissimorum etiam virorum satis laudare sufficet, probamus. Deinde, ut studio pergas in altiora quo coepisti nec sinas tam excellentes ingenii tui vires otio tepescere, te qua possimus instantia monemus, petimus et rogamus, quatenus et te labore ad meliora semper exercites et lumen verae sapientiae, quo maxime et divinitus illustraris, etiam ignorantibus demonstre. Nec te retrahat a proposito quorumcunque consideratio nebulonum, de quibus vere dictum est: 'Bos lassus fortiter figit pedem', cum nemo sapientum iudicio veraciter octus esse queat, qui in unius duntaxat facultatis rudimenta iuravit. Te autem divinitas ingenio donavit et amplo et sublimi. Non ergo boves imiteris, sed volucres; nec circa particularia arbitreris tibi esse morandum, sed universalibus confidenter intendito animum⁶⁰.

Occorre portarsi di là dalla superficie di certa terminologia. Mentre da una parte Tritemio ci informa esservi il sapere legato all'ottusità e all'oscurità di tutto ciò che subisce il vincolo terrestre e partecipa così dell'individuazione propria al mondo degli elementi (è propriamente il mondo della magia naturale, cioè di quel solo *rudimentum* in cui è capace di perfezionarsi il "bove"), dall'altro lato dell'antitesi troviamo l'immaterialità – o la volatilità⁶¹, per utilizzare uno speciale linguaggio alchemico che ben si accorda agli interessi di Tritemio – dei corpi sottili e aerei, dunque, nell'analogia, la forma di una conoscenza 'angelica'

Libraire Droz, Genève 1978; E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1988, pp. 15 sgg., 75 sgg.

⁶⁰ DOP, p. 72. Cfr. la traduzione in P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 77-78.

⁶¹ Il simbolismo ornitologico ricorre variamente in alchimia a designare, in genere, la "materia della Grande Opera" sciolta dalla fissità e volta in spirito (= volatilità = Aria). Donde nel bestiario alchemico creature alate appaiono sempre in opposizione e spesso ingaggianti lotte con nature legate alla terra e senz'ali (cfr. J. van Lennep, *Art & Alchimie*, Editions Meddens, Bruxelles 1971, p. 27). In via più tecnica, nel volo di uccelli è indicata l'azione dissolvvente propria del Mercurio preso in un dato senso. Per un approfondimento, cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, chez Bauche, Libraire, à Sainte Genevieve & a S. Jean dans le Désert, Paris 1758, pp. 350-51. Cfr., peraltro, C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 199: nel commento ad una immagine tratta da un testo di M. Maier, si spiegano gli uccelli in volo che vi figurano nei termini di "pensieri e voli del pensiero", ossia di intuizioni e potenzialità spirituali. A tacere poi dei molteplici riferimenti che, anche fuor dal dominio alchemico ed ermetico in senso stretto, ricorrono – non da ultimo negli stessi Vangeli – circa l'intender la "lingua degli uccelli".

disciolta dalle accidentalità e dalle contingenze, rivolta all'eterno e costantemente intesa ad una *illuminazione interiore* capace di svelare gli arcani più alti della religione e della teologia⁶². Abolendo nei fatti la frontiera fra magia naturale e magia cerimoniale⁶³, Tritemio raccomandava dunque ad Agrippa, evangelicamente, la sola cosa necessaria in vista della formulazione di una sua propria concezione magica: non esiste vera, autentica magia che – nei sommi principi – non presupponga la ricerca del metafisico e non sia retta da un sapere 'dall'alto'. Tecnicamente, occorre dunque elevare e disciplinare la pratica magica perseguendo un rigoroso regime di rigenerazione spirituale dell'operatore stesso.

In questo senso, sono nuovamente condivisibili le affermazioni di Paola Zambelli, secondo cui “he [Tritemio] had unashamedly maintained that ceremonial practices were indispensable in magic and had criticized those who, following Ficino and Pico, claimed not to go beyond “natural” magic”⁶⁴. Senz'altro vi è chi ha rilevato, non a torto, che Tritemio non prese mai le distanze in modo dichiarato dall'ambito e dalle virtù della magia naturale, e già lo si è detto: per lui, come per Ficino o Pico, *magia bona et sancta* fa tutt'uno con la magia di segno naturale. Così nel tranquillizzare un conoscente, il monaco carmelitano Arnold Bostius, circa liceità della magia intessuta nella sua *Steganographia*, Tritemio garantisce ad esempio che, per poco che si osservi, la gran parte di quei fenomeni i quali, anche a uomini altamente qualificati, paiono trascendere la sfera del naturale, in realtà sono affatto naturali⁶⁵. E Tritemio conclude, a non esacerbare troppo l'animo dell'interlocutore, affermando non essere, egli, un

⁶² Cfr. J.-P. Brach, “Magic IV: Renaissance-17th Century”, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, cit., p. 734: “Concurrently, true magic is endowed with an illuminative virtue, which brings about internal transformation(s) within the human soul, in narrow correlation to its external effects on the world. Arising out of faith, allied with virtue, knowledge and love ensure – apart from realwonder-working – the magical cleansing and ascent of the *mens* towards occult wisdom, and its reunification with the Trinity”.

⁶³ Cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura*, cit., p. 149.

⁶⁴ Cfr. P. Zambelli, *White Magic*, cit., p. 75. Cfr. Ead., *L'ambigua natura*, cit., p. 148: “In realtà, malgrado i dubbi espressi dagli storici, Tritemio credeva nella magia cerimoniale [...]”. E, poco dopo, ancor più esplicita: “[...] pretendere di fare una magia che sia solamente naturale è inadeguato, vuol dire giurare in un solo *rudimentum*, cioè in un solo aspetto di questa disciplina. Per essere veramente padrone di tutto l'universo magico occorre anche, come Tritemio raccomandava ad Agrippa, avere il coraggio di affrontare da un lato la magia cabalistica e dall'altro propria la magia degli spiriti, la cosiddetta teurgia”.

⁶⁵ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 102.

magò, bensì un semplice e innocuo filosofo: “[...] non me magum dico existimares, sed philosophum”⁶⁶. Ma tutto ciò, in fondo, non risponde che ad una pura questione di formalità e, staremmo per dire, ad un giuoco, ad un *fair play* peraltro assai caratteristico in autori i quali ben sapevano di andare ad evocare forze sospette per ogni ortodossia⁶⁷. Tritemio, nel profondo della sua idea di magia, “was not content with reducing his magic to a mere phenomenon of nature”⁶⁸, giacché sua veduta era che la stessa natura, in ogni sua parte, presentasse aperture ove ad insinuarsi erano energie ed influenze, ora terrifiche ora benefiche, ma in ogni caso *superiori* e rispetto ai cui arcani la ‘natura’ era ben poca cosa. Non è dunque per caso che, in un punto della *Praefatio* alla *Steganographia*, l’abate, facendo esplicito riferimento ad un contesto altamente iniziatico, parlava della Cabala degli Ebrei – di “ineffabilia mysteriorum arcana” – il cui gran segreto sia da riservare ad una *élite* di esseri qualificati e da tener ben celato agli occhi e alle orecchie dei profani e degli inesperti:

[...] Ne aut hoc magnum secretum in aures vulgarium imperitorum aut pravorum hominum perveniat; officii mei rationem existimavi non ultimam, ita illud, quoniam mysteria docet intelligere nescientem,

⁶⁶ Trattasi della celebre epistola del 26 marzo 1499 indirizzata ad Arnold Bostius per avvisarlo della prossima uscita della *Steganographia*, ma mai letta dal destinatario che morì, lo stesso 3 aprile, prima di riceverla. L’epistola, che peraltro contiene un interessante sommario dei temi principali dell’opera incriminata, conosce una curiosa storia: indirizzata invano al carmelitano di Gand, la lettera raggiunse ugualmente il monastero e finì fra le mani del priore. Questi la copiò e iniziò a farla circolare pubblicamente, divenendo così la causa principale delle varie avversità che Tritemio dovette da allora in poi affrontare, sino alla nota condanna di Bovelles. Per l’epistola cfr. J. Trithemius, *Polygraphia*, pp. 101-102 (cfr. l’edizione cit. in N. L. Brann, *Magic Theology*, cit. p. 113; cfr. Id., *The Abbot*, cit., p. 18). Cfr. C. Schott, *Schola steganographica in classes octo distribuita*, Sumptibus J. A. Endteri, 1680, pp. 213-15. La lettera è riprodotta in guisa isolata da J. Wier, *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis Libri sex*, Basiliae, ex Officina Oporiniana, 1658, pp. 150-153. P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 38-40, l’ha invece riprodotta in traduzione. Cfr. L. Thorndike, *A History of Magic*, cit., vol. IV, pp. 524 sgg. Per l’epistolario di Arnold Bostius, cfr. A. Bostius and P. S. Allen, “Letters of Arnold Bostius”, *The English Historical Review*, vol. 34, n. 134 (1919), pp. 225-236.

⁶⁷ Uno dei primi biografi dell’abate, W. E. Heidel, ci ha lasciato, nella sua *Vita Trithemii* contenuta in un’edizione tarda della *Steganographia*, un saggio che illustra in modo abbastanza chiaro le preoccupazioni di un devoto ammiratore dell’abate e la volontà di rendere quest’ultimo estraneo ad ogni coinvolgimento in un tipo di magia ostile alla Chiesa e ai principi cristiani. Heidel, nel cap. XVII della sua biografia, portando a sostegno della sua difesa vari passi stralciati dalle epistole dell’abate, ribadisce dunque la appartenenza di Tritemio ad un genere di magia naturale, allontanandolo dall’infamia di esser alchimista, astrologo o mago. Cfr. W. E. Heidel, *Vita Johannis Trithemii abbatis, in Johannis Trithemii...Steganographia...nunc tandem vindicata, reserata et illustrata...*, Mainz, 1676, pp. 35 sgg.

⁶⁸ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 114.

mysteriis obvolvere, un nemo futurus sit ex imperitorum numero, nemo nisi studiosissimus [...]”⁶⁹.

Certamente, alla fine della stessa prefazione, l’abate assicura sempre: “Omnia et singula, quae in hoc opere dixi [...] veris catholicis et *naturalibus principiis* innititur [...]”⁷⁰. Esponendo poi all’Imperatore Massimiliano I d’Asburgo, nella epistola dedicatoria in capo alla *Polygraphia*, la sua verità circa gli eventi che avevano segnato in negativo la propria reputazione per via della *Steganographia*⁷¹, Tritemio poteva severamente redarguire de Bovelles. Questi, come si è visto, arrestandosi alla superficie della dottrina “in unius duntaxat facultatis rudimenta iuravit”:

Vidit Bovillus [la *Steganographia*], & obiter legit, mente aliunde occupatus se adinventum mirari dixit, laudavit, nec quo intelligeretur modo, curavit. Unde cum non peteret intelligentiae clavem, nihil eorum, quae continebantur ipsa lucubratione nostra, merui audire vel percipere⁷².

Per comprendere la sua magia, Tritemio invoca dunque, come mai nessuno aveva osato fare con siffatta sicurezza, una *clavis* speciale, cioè una chiave *iniziatica* per il possesso della quale i più non si dimostrano degni e di cui si comprenderà, peraltro, tutta l’importanza e l’occulto significato considerando l’opera di Agrippa (in primo luogo, le due lettere di questi ad un religioso agostiniano che egli ebbe modo di frequentare negli ultimi anni della propria esistenza). Sempre nei

⁶⁹ J. Trithemius, *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Francofurti, ex officina typographica Matthiae Beckeri, sumptibus Ioannis Berneri, 1606, praef.,) : (2^v).

⁷⁰ J. Trithemius, *Steganographia*,) : (4^r).

⁷¹ Non bisogna naturalmente dimenticare che la *Steganographia* conobbe, di là dai detrattori, anche degli estimatori. Cfr., per esempio, J. Gohory, *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium*, Basel, 1568, p. 160: “Sic idem Steganographiam...quae occultam scripturam significat, vir recondita eruditione insignis [Trithemius] ut eius monumenta testificantur: quemquidem Paracelsus noster lib. Chirurgiae minoris doctorem philosophiae libenter agnoscit:...”. L’opera fu appassionatamente difesa dall’amico di Tritemio, Johannes Butzbach, il quale compose l’apologia *Macrostroma de laudibus trithemianis* circa la quale cfr. P. Zambelli, *Scholastic*, in A. G. Debus, I. Merkel, *Hermeticism and the Renaissance*, cit., pp. 131 sgg; N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 369 sgg.

⁷² J. Trithemius, *Polygraphia Libri sex, ad Maximilianum Caesarem Praefatio*, L. Zetzneri Bibliopolae, Argentorati, 1613, p. 24.

riguardi dello speciale rango proprio alla magia tritemiana, si può rilevare che, a dire dell'abate, gli insegnamenti e le dottrine da lui esposte nelle proprie opere non dovevano essere considerate al pari di creazioni umane e di teorie legate ad una fondazione razionale della magia: tutto ciò, al contrario, corrispondeva all'esito visibile di una *rivelazione* divina, rivelazione ottenuta per vie segrete e angeliche di cui egli soltanto aveva il diritto di considerarsi mediatore. Quanto tale rivelazione possa avere delle relazioni con quel genere di teurgia cristiana, nota come *ars notoria*, pratica volta a stabilire connessioni trascendenti con entità e dominazioni angeliche, lo preciserò in seguito. Fatto sta che, nella lettera a Bostius, si legge di una teofania notturna dalla quale Tritemio, esortato da una misteriosa voce, avrebbe tratto le forze per proseguire i propri studi:

Si quaeris, unde mihi ista, quae nemo alius novit? Audis. *Non ab homine neque per hominem ista didici, sed per revelationem nescio cuius.* Cum enim praesenti anno (scilicet 1499) quadam vice cogitarem, quid novi possem invenire quod omnes lateret: coepi cogitare si ea possem excogitare quae dixi miranda. Cum potest longam phantasiam tanquam de re impossibili penitus desperarem, dormitum ea me nocte reposui, fatuitatem meam ipse mecum deridens, quam impossibilia quaerere tentaverim. Eadem nocte mihi adsistit quidam dicens: non sunt vana, o Trithemi, qua cogitasti, quamquam tibi sint impossibilia, quae nec tu nec alius tecum poteris invenire. Dixique ad eum: Si ergo possibile sunt, dic, obsecro, quomodo fiant et aperiens os suum, de singulis per ordinem me docuit, ostendens quomodo fieri, quae multis diebus frustra cogitaveram, de facili possent. Ecce coram Deo quia non mentior, sed veritatem dico⁷³.

Il che ci riporta direttamente alla particolare dignità tradizionale che, per Tritemio, spetterebbe alla magia di cui egli si fa banditore. Sempre nella prefazione alla *Steganographia*, noi leggiamo:

⁷³ Cfr. C. Schott, *Schola steganographica*, cit., p. 215. Cfr. F. Secret, *Kabbalistes*, cit., pp. 157-58.

Antiquissimos sapientes, quos Graeco sermone Philosophos appellamus, si quae vel naturae, vel artis reperissent arcana, ne in pravorum hominum notitiam devenirent, variis occultasse modis atque figuris, eruditissimorum opinio est. Moysen quoque israeliticae gentis famosissimum Ducem in descriptione creationis Coeli & Terrae ineffabilia mysteriorum arcana verbis operuisse simplicibus, doctiores quique Iudaeorum confirmant. Diuus etiam & inter nostros eruditissimus Hieronymus tot pene in Apocalypsi Ioannis mysteria latere affirmat, quot verba Graecorum Sapientes non parvae apud suos aestimationis praetereo: nostrosque & Philosophos & Poëtas doctissimos intermitto, qui fabulis conscribendis operam navantes, aliud imperitis, atque aliud eruditis hominibus unius narrationis serie sagaci adinventione tradiderunt. Hos ego Sapientiae studiosissimos amatores et si propter ingenii tarditatem perfecte imitari nequeo: admirari tamen & qua possum sedulitate legere non omitto⁷⁴.

È così che Tritemio, riprendendo la nozione, affermatasi con i neoplatonici fiorentini, di una *prisca theologia*, vede distintamente nella magia una arte sacra rivestita da un rito iniziatico e accompagnata ad un corpo di dottrine senz'altro occultato in significati simbolici ed eternato da una tradizione sapienziale. Compito di ogni vero amante della sapienza è dunque ritornare, rigettando ogni superstizione o corruzione, a tale tradizione elevata e dignificata da antichi saggi e sovrani⁷⁵. Nel *Nepiachus* è dunque indicativo che l'abate ricollegli la dignità della magia alla leggenda secondo cui i Magi, dalle lontane sedi persiane, si sarebbero come sapienti messi in viaggio alla volta di Betlemme, ove avrebbero veduto il Figlio di Dio per adorarlo e donargli le tre note sostanze simboliche:

Est autem hoc vocabulum Magia Persicum & Latine dicitur Sapientia:
inde Magi dicuntur sapientes, quales fuerunt illi tres viri, qui juxta

⁷⁴ J. Trithemius, *Steganographia*, praef., cit., inizio.

⁷⁵ Cfr. A. Grafton, *Johannes Trithemius: Magie, Geschichte und Phantasie*, in G. Frank (cur.), *Erzählende Vernunft*, De Gruyter, Berlin 2006, pp. 88 sgg.

Evangelium natum in carne Dei filium ab oriente venientes in cunabulis adorarunt⁷⁶.

La fase naturale della magia (o per meglio dire: *prudentermente* naturale) è trascesa – mediante riferimenti vari e precipui ad elementi pitagorici, alchemici, astrologici e cabalistici – e in lontananza pare già prendere inizio una nuova epoca di essa: una epoca dichiaratamente religiosa ove magia e teologia (anche se intesa, come vedremo, secondo una accezione ben diversa da quella aristotelico-scolastica) non dovranno più essere intese come cose distinte. Tale trascendimento è nodale in Tritemio e pone le basi della esigenza – ormai divenuta fatto ben attestato e strutturato in Agrippa – di trasferire il *centro* della magia dal piano *soltanto* naturale a quello cerimoniale e più schiettamente spirituale di una pratica ascetica e rigeneratrice. Ciò, naturalmente, al fine non di comportare una negazione della magia naturale, bensì una sua integrazione e soluzione in un livello più eminente.

3. Tritemio fra “teologia mistica” e “teologia magica”

Violando i confini di una innocua pratica naturale, la magia tritemiana assume i tratti di una speciale via per la quale si viene a cogliere, *dietro il velo* della natura, l'occulto *lumen*, il raggio primigenio della divinità trascendente. In margine a ciò, si ricordi la nota lettera all'amico de Ganay del 24 agosto 1505, ove Tritemio non sembra nutrire alcun dubbio nei riguardi della natura formidabile propria a questa conoscenza segreta, affermando drasticamente avere la magia una duplice potestà su cose fisiche e metafisiche e sulle corrispondenti virtù, ad un tempo naturali e divine:

⁷⁶ J. Trithemius, *Nepiachus*, in *Corpus historicum Medii Aevi, sive Scriptorum res in orbe universo ... e variis codicibus manuscriptis per multos annos collecti et nunc primum editi a Jo. Georgio Eccardo*, apud Jo. Paullum Krauss, Francofurti & Lipsiae, 1753, II, col. 1831. Sul tema del rapporto analogico fra la nozione di magia e quello di altre forme di *sapientia*, appunto nel quadro di una *prisca theologia*, cfr. D. P. Walker, “The Prisca Theologia in France”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 17, n. 3/4 (1954), pp. 212 sgg.

Enimvero nihil aliud per magiam intelligi volumus quam sapientiam, *physicarum scilicet et metaphysicarum intelligentiam rerum*, quae divinarum et naturalium virtutum scientia constat⁷⁷.

Questa plastica estensione dei limiti operativi e gnoseologici della magia sottintende in Tritemio una base dottrinale ben precisa, ed è merito di Noel Brann – uno dei rari studiosi ad essersi occupato in modo sistematico della riflessione magica dell'abate benedettino – averla individuata con chiarezza nei suoi lavori monografici. Giustamente è stato rilevato da questo studioso che “Trithemius’s express object in his occult writings was to chart a way, through magical means, to the same unobstructed vision of God – the so-called Beatific Vision – which traditional mystical theology assigned to the culminating stages of spiritual ascent”⁷⁸. Tale il fine della vera magia per Tritemio: riconosciute due vie di pari asperità – quella magica e quella propriamente mistica –, individuato in esse uno stesso fine – la visione divina –, si trattava di dimostrare che la prima via non fosse, per tradizione e dignità, da meno rispetto alla seconda. Secondo la giusta affermazione di Frank L. Borchardt, Tritemio volle vedere nella via magica una possibilità per giungere ad esiti virtualmente corrispondenti a quelli propri alla mistica e speculari rispetto ad essa. Ciò, però, percorrendo un sentiero *positivo*, cioè tale da oltrepassare ogni mero contemplativismo secondo un atteggiamento attivo e operativo, e seguendo la via secca e solare della magia anziché quella umida e lunare propria alla mistica. “Magic of the kind Trithemius practiced was a mirror image of the mystical way of self-abnegation, to whose via negativa it proposed an alternative via positiva”⁷⁹. Riprenderò più tardi questo aspetto.

⁷⁷ J. Trithemius, *Epistola Germano de Ganay viro doctissimo salutem* (a Germain de Ganay, 24 agosto 1505), in *SS*, p. 73. Per il contesto, cfr. S. Gentile, “Giano Lascaris, Germain de Ganay e la ‘prisca theologia’ in Francia”, in *Rinascimento*, II s., XXVI (1986), pp. 71-73; N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 125-129; Id., “George Ripley and the Abbot Trithemius: an Inquiry into Contrasting Medical Attitudes”, in *Ambix*, vol. 26, pt. 3 (1979), pp. 213-215.

⁷⁸ N. L. Brann, “Trithemius”, in W. J. Hanegraaff, *Dictionary*, p. 1137. Cfr. F. L. Borchardt, *Trithemius and the Mask of Janus*, in L. E. Kurth e.a. (ed. by), *Traditions and Transitions. Studies in Honor of Harold Jantz*, Delp, München 1972, p. 46: “The destination of the magical journey is an experience of the divine”.

⁷⁹ Cfr. F. L. Borchardt, *Trithemius*, in L. E. Kurth e.a. (ed. by), *Traditions*, cit., p. 46.

Il graduale passaggio da un terreno di meditazione teologica ad uno di formulazione esplicitamente magica trova con molta probabilità la sua origine nelle esperienze e negli avvenimenti che coinvolsero Tritemio durante il lungo periodo in cui ricopriva la carica di abate nell'abbazia di Sponheim. Fra il 1483 – anno della sua elezione ad abate – e i primi anni del 1500 egli aveva avuto tutto il tempo, redigendo alcuni scritti fondamentali a scopo sia monastico che teologico⁸⁰, di approntare gli elementi per portare a compimento – almeno nelle sue intenzioni – una riforma monastica idealmente assai vicina ai propositi avanzati dalla benedettina Congregazione di Bursfeld, con la quale l'abate era in contatto⁸¹. Ciò, allo scopo di ristabilire i principi di una *vera philosophia Christianorum* e di una *vera eruditio monastica*⁸². A tal fine egli – in questo rivelandosi perfetto umanista – si dette, negli anni di Sponheim, oltreché alla edificazione di una imponente biblioteca (ove accolse vari testi concernenti la magia e le scienze occulte), ad una minuziosa catalogazione e trascrizione di testi sacri appartenenti a religioni e tradizioni fra le più diverse, assecondando per tale via un intento non già legato alla pura erudizione, bensì rivolto alla ricerca spirituale e profonda del senso perenne di siffatti scritti⁸³. In una epistola del 20 agosto 1507 a tale Johannes Damius, suo amico e corrispondente, è lo stesso Tritemio ad informarci dell'onere dell'impresa:

⁸⁰ Sugli scritti teologici e monastici tritemiani, cfr. anzitutto, K. Arnold, *Trithemius*, cit., c. IV; cfr. "Anhang I", pp. 228-253, ove l'autore ha steso una tavola riassuntiva di tutti gli scritti tritemiani. Cfr. K. Ganzer, "Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius", in *Historisches Jahrbuch*, 101. Jahrgang, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1981, pp. 384-421.

⁸¹ Sulla "Congregazione" o "Unione di Bursfeld", cfr. E-U. Hammer, *Substrukturen, Zentren und Regionen in der Bursfelder Benediktinerkongregation*, in E. Bünz, S. Tebruck, H. G. Walther (Hrsg.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag* (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Thüringen, 24), Köln-Weimar-Wien 2007. N. Heutger, *Bursfelde und seine Reformklöster*, Hildesheim 1975. Sul rapporto fra Tritemio e la Congregazione, cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 22 sgg; N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 55, 56, 49-50, 76, 179-203. Cfr. anche R. Behrendt, "The Bursfeld Union: a Benedictine Reform of the XVth Century", in *American Benedictine Review*, vol. 7 (1956), pp. 150-159; Id., "The Library of Abbot Trithemius", in *American Benedictine Review*, vol. 10 (1959), pp. 67-85.

⁸² Per l'inquadramento approfondito di questo ideale di riforma, cfr. N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 105 sgg.

⁸³ A tale vocazione, per così dire, superfilologica, si può peraltro ricondurre quell'atteggiamento, stigmatizzato un po' superficialmente da Paola Zambelli come afilelogico e poco umanistico, che avrebbe caratterizzato il nostro abate fino a farne talvolta un adulteratore di testi, e un vero e proprio falsario. Cfr. P. Zambelli, *Magia Bianca*, cit., p. 116. Cfr., invece, A. Grafton, *Worlds Made by Words*, Harvard University Press, Cambridge 2009, p. 60. Sulla biblioteca di Sponheim, enormemente ampliata da Tritemio, cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 56 sgg.

Duo quippe milia numeravimus voluminum Bibliothecae monasterii Spanhemensis ante hoc triennium, quando Henricus de Bunau eques auratus Ducum Saxoniae doctissimus orator fuit nobiscum, quorum nullum fuit in loco tempore introitus nostri ad abbatiam, quod tu frater minime poteris ignorare, quippe qui et monasterium mecum intrasti, & multo tempore minister mihi & Camerarius fuisti. In omni facultate scientiarum multa volumina comportavimus non solum impressa, sed etiam pergameno scripta complura, preciosa & rara, ut confidenter ausim dicere, in tota Germania similem non esse bibliothecam, in qua tot, rara & pervetusta reperiantur volumina in omni varietate scripturarum tam divinarum quam saecularium: diversarum quoque linguarum, Hebraice, Graece, Latinae, Chaldaicae, Arabicae, Indianae, Ruthenicae, Tartaricae. Taceo reliquas consulto quae nostris utuntur characteribus, ut Italicae, Gallicae, Bohemicae, ac similes. Scio enim quod Graecorum voluminum scriptorum simul & impressorum numerus centenarium excedit, pro quibus ut curam habeas te vehementer oramus. Et siquidem venales sunt, pro nobis comparentur. Dabimus enim iustae aestimationis precium quod nemo alius daturus est, cum hodie sciamus neminem in omni provincia Rhenensium Graecarum literarum studiosum & doctum. Sin vero libris non sunt venales, quam optime sumus contenti, quatenus in suo loco permaneant⁸⁴.

Tutto ciò fu perseguito nel quadro polemico, peraltro comune a vari umanisti dell'epoca, di una drastica opposizione alla ufficialità teologica scolastica e ai suoi criteri metodologici. Dopo le distruzioni dovute al razionalismo tardo-scolastico e crepuscolare occorreva per l'abate gettare le fondamenta per la ricostruzione di una vera filosofia monastica, nel pieno spirito della *Regula Benedicti*: di una teologia radicalmente differente da quella di segno dogmatico e scolastico, in quanto fondata in primo luogo sullo studio intensivo e vissuto delle Sacre

⁸⁴ J. Trithemius, *Ioannis Trithemij abbatis Spanhemensis Epistolarum familiarium libri duo...*, II, 47, Haganoë ex Officina, Petri Brubachij, 1536, p. 311.

Scritture, poi sulla pratica di *exercitia spiritualia* e, infine, su un rigoroso metodo di avvicinamento esperienziale al divino. Tutto nel segno di quella paradigmatica convergenza di *amor* e *cognitio*, intorno alla cui orbita volgeva la riforma auspicata dall'abate. Lo stesso Tritemio scrisse: "Vana est enim omnis scientia huius mundi, si conversa non fuerit ad cultum Deum"⁸⁵, enunciando con ciò l'orientamento fondamentale nonché le categorie di ciò che, da un lato, è semplice *vanitas* e *curiositas* umana, dall'altro è *vera scientia* (o *sapientia*) e *studium*. Le fonti privilegiate poste a base della riforma tritemiana in seno al mondo monastico e religioso benedettino dovevano essere soprattutto quelle patristiche, *in primis* San Paolo e Sant'Agostino, e di orientamento mistico-sapientziale (Bernardo di Chiaravalle, San Girolamo, Jean Gerson, Niccolò Cusano)⁸⁶.

Già nell'importante trattato a carattere monastico e didattico *De triplici regione claustralium* (1497)⁸⁷, Tritemio aveva dunque potuto tratteggiare le linee principali intorno alla sua idea di *mystica theologia*⁸⁸. Ad essa teologia, appunto

⁸⁵ Cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 36, 74; J. Dupèbe, "L'eremite Pélagius", cit., p. 156: "Ainsi, la véritable théologie est non une connaissance, mais une *expérience secrète ou mystique* de Dieu". Cfr., infine, K. Ganzer, "Zur monastischen Theologie", cit., p. 392: "Das Ziel des monastischen Studiums ist für Trithemius nicht so sehr die intellektuelle Bereicherung des Mönches; das Studium ist vielmehr ein Mittel, um seinem eigentlichen Ziel, Gott, näherzukommen".

⁸⁶ Cfr. J. Dupèbe, "La curiosité", cit., p. 72; K. Ganzer, "Zur monastischen Theologie", cit., p. 420.

⁸⁷ J. Trithemius, *Liber de triplici regione claustralium et spirituali exercicio monachorum*, in J. Busaeus, *Opera pia et spiritualia*, Ex typographeo Ioan. Albini, Mainz, 1605, pp. 566 sgg. Sull'opera cfr. l'analisi di P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 91-94. Sull'opera, cfr. O. Legipont, *Vita et apologia ven. Joannis Trithemii*, in Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, Augsburg-Wurzburg, 1754, pp. 168-169. Sull'importanza di questo testo nel quadro della riforma benedettina promossa da Tritemio, cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 39-42; cfr. R. Behrendt, "Abbot John Trithemius (1462-1516), Monk and Humanist", in *Revue Benedictine*, vol. 84 (1974), p. 219: l'articolo rappresenta anche un agile riassunto della vita e delle opere dell'abate.

⁸⁸ Nel *De triplici regione* viene presentato il tema dell'ascesa conoscitiva progressiva attraverso "tre regioni" dell'essere, regioni o luoghi spirituali che per Tritemio simboleggiano, in pari tempo, tre gradi di progressione e di purificazione interna attraverso i quali il monaco deve transitare onde giungere, all'apice, alla piena realizzazione spirituale, identificata nell'unione mistica.

In tal modo si ha il primo stadio, identificato nella *regione inferiore*, connessa al preambito oscuro delle varie passioni e brame (*De triplici*, cit., p. 566: "Prima igitur animae regio sensualis infima & animalis dicitur, in qua radices omnium malorum continentur. In hac regione tenebrosa constituti homines cum bestiis in genere suo participant, quippe qui mores bestiales observant, dum rationi aut nihil aut parum deferunt, sed omnia sensualitati, ut bestiae concedunt"); poi il secondo stadio, o *regione razionale* (*Ivi*, p. 586: "Secunda igitur animae regio rationalis dicitur, in qua mens pro inquisitione summae veritatis labore continuo exercetur, quae quanto se ab infima longius segregat, tanto supremae magis appropinquat. Et haec regio certis modis coelo aethereo assimilando proponitur, in quo situs astrorum & motus continuus habetur"); da ultimo, giunge la terza regione, la *regione spirituale* propriamente detta e collocata simbolicamente nei cieli

mistica, iniziatica e simbolica, egli – a tal riguardo traendo ispirazione prevalentemente dal retaggio pseudodionisiano – assegnava senz'altro un rango superiore rispetto alla più profana teologia speculativa⁸⁹. Riferendosi alla terza regione spirituale, quella della assoluta identificazione divina, Tritemio accenna alle caratteristiche di tale teologia:

In hac regione spiritus vera sapientia Mariae pars optima in silentii tranquillitate legitur: Theologia mystica in secreto divinae caliginis ineffabili dulcetudine docetur, mens dilectum suum per fervorem sanctissimi amoris disposita in occulto alloquitur: & in ipsum assidue per desiderium elevatur. Haec autem sapientia seu mystica Theologia persuaderi quidem potest ab homine, sed doceri non potest, nisi divina eruditione. Opus n. sancti spiritus agitur, quando mens in veritate per contemplationem illustratur⁹⁰.

Nell'*Oratio septima de vera conversione mentis ad Deum* (1500), opera vigorosamente bursfeldiana, non rinveniamo una veduta troppo diversa:

[...] duplicem Theologiam sanctus Dionysius Praesul & martyr Christi confirmat: Alteram quidem secretam & mysticam, significativam, ac vere perfectivam, per amorem purificatam, supra mentem & intellectum dulciter agentem, quae paucis est pervia, paucioribus amica, his duntaxat qui carnem suam crucifigentes cum vitiis & omnemque tumultuantis seculi strepitum pro Dei amore calcantes, ipsam Theologiam, non verbis, sed operibus profitentur. Alteram vero notioem, apparentem receptivamque per literas & scripta hominum ad homines, philosophicam, quam hodie apud multos celebrem satis haberi, licet minus potentem quam prior sit, animam ad divinum

dell'Empireo (*Ivi*, p. 616: "Tertia, sive suprema animae regio spiritualis dicitur, in qua summa requies mentis & tranquillitas versatur. Et haec regio coelo comparatur Emyreo, in quo vera quies est omnium, & vera felicitas animorum. In hac regione consistens spiritus sub se rationalem deferit & per amorem elevatus in Deum mirabiliter ascendit"). Cfr. J. Dupèbe, "La curiosité", cit., p. 80.

⁸⁹ Cfr. N. L. Brann, *The Abbot*, cit., p. 193; cfr. J. Dupèbe, "La curiosité", cit., pp. 80-81; Id., "L'eremite Pélagius", cit., pp. 154-156; K. Ganzer, "Zur monastischen Theologie", cit., pp. 400 sgg.

⁹⁰ J. Trithemius, *De triplici*, cit., p. 618.

provocare amorem videmus. Ad primam nobis a secunda transitus quotidiano labore parandus est [...]”⁹¹.

Opinione di Tritemio era dunque che, al massimo, la teologia speculativa (da lui identificata con la teologia scolastica⁹²) – grazie al concorso delle facoltà razionali – potesse valere da via propedeutica. Valeva cioè nei termini di un *exercitium* filosofico della *ratio* da anteporsi alla conquista di un più eminente sapere, ad un viaggio dell’anima entro le proprie profondità che si proponesse quale centro – sulla linea gersoniana – una *purgatio* interiore raggiungibile solo mediante l’ascesi, la *pietas*, l’amore verso Dio e il conseguimento stabile ed effettivo – cioè: operativo – di una *divina perfectio*⁹³. Sempre nell’*Oratio septima* noi troviamo un preciso passaggio, che qui riportiamo, ove è descritto questo processo di *purgatio* interiore. Tritemio utilizza il paragone della statua la quale, a mezzo di un paziente lavoro di cesellatura da parte dello scultore, può infine rilucere in tutta la sua perfezione:

Animum quoque tuum experire, qualis sit, revoca te in teipsum atque contemplare: At si nondum te cognosces pulchrum & ab omni foeditate corporae familiaritatis purgatum, statuarium imitabere, qui ubi statuam optat pulchram, partim quidem abscindit, partim quoque dirigit, & expoliturus abradit, partim levigat & abstergit, donec faciem in statua exprimat speciosam: ita & tu, tolle supervacua: obliqua dirige, obsevera purgando collustra, neque desinas circa statuam tuam elaborare, quousque divinae virtutis fulgor tibi subrutilet, cernasque firmiter in maiestate pura sanctaque temperantiam sedentem. Cum vero mundus evaseris, atque purus iam habitaveris ipse tecum, nihil videlicet habens impedimenti, quo minus sic unus efficiaris, neque rursus habens aliud quicquam intus tecum admixtum, sed totus ipse

⁹¹ J. Trithemius, *Oratio septima de vera conversione mentis ad Deum*, in *Opera pia*, cit., p. 905; cfr. O. Legipont, *Vita et apologia*, cit., p. 275.

⁹² Sui rapporti polemici fra Tritemio e la scolastica è particolarmente esauriente K. Ganzer, “Zur monastischen Theologie”, cit., pp. 418 sgg.

⁹³ Cfr. K. Ganzer, “Zur monastischen Theologie”, cit., p. 400. Per una analisi della teologia mistica elaborata da J. Gerson, cfr. J. Fisher, *Gerson’s Mystical Theology: A New Profile of its Evolution*, in *A Companion to Jean Gerson* (ed. by Brian Patrick McGuire), Brill, Leiden 2006, pp. 205-248; Y. Masur-Matusevich, *Le Siècle d’or de la mystique française*, Archè, Paris 2004, cap. V.

liber, abstractus & absolutus ab omnibus passionibus carnis, & affectionibus malis, visus ipse tuus interior iam recte ordinatus & purificatus mentem ad contemplationem incircumscriptibilis luminis utcumque sustollere potest⁹⁴.

Questa perfezione era infine assimilata da Tritemio ad una vera e propria iniziazione spirituale, inaccessibile alle plebi. Il culmine di tale iniziazione consisteva in un *reditus* dell'anima (dispersa e caduta nella molteplicità delle contingenze terrestri e psichiche) all'ultima unità di un principio il quale, teologicamente, coincideva con Dio, ma metafisicamente equivaleva ad un luogo dello spirito scevro da febbri e attaccamenti. Uno spazio di assoluta libertà, di caligine divina di sapore pseudodionisiano – ci dice Tritemio – e di quiete mentale, ove si giungeva alla *mystica sapientia*:

In hac sanctissima libertate divina sapientia discitur, suavitas divinae bonitatis inaestimabili dulcedinae praegustatur, mens liberrima effecta supra se rapitur, in silentio divinae caliginis quiescens loporatur. Et haec mystica sapientia in mente elevata, & in Deum purificata consistere dicitur: quae nullo obstaculo cuiuscunque rei a suo effectuali progressu impeditur⁹⁵.

Riproponendo, interpretandola secondo una magistrale emeneutica simbolica, l'immagine biblica della salita di Mosé sul monte Sinai, ecco che Tritemio caratterizza efficacemente tutto ciò:

Quoniam Istrahelitici populi Dux Moyses, vocatus a Deo montem caliginosum solus ascendisse legitur, plebem prohibuisse ab accessu montis sub interminatione mortis memoratur, in caligine dominus apparuit, legem populo per ipsum Moysen dedit. [...] Omnia haec sunt plena mysteriis, quae si diligenti consideratione discussa fuerint hanc supremam regionem spiritus magnifice commendabunt. Mons enim Synai altitudinem huius regionis significat: caligo fumans

⁹⁴ J. Trithemius, *Oratio*, p. 910.

⁹⁵ J. Trithemius, *De triplici*, cit., p. 623.

contemplationis obiectum repraesentat: Moyses affectum in amore ardentem exprimit: populus turbam cogitationum & phantasmatum ostendit. Montem vero ascendere & intrare caliginem solus Moyses Dux populi permittitur, quoniam affectus divino inflammatus amore solus in verticem summae contemplationis elevatur. Populus autem sub interminatione mortis ad montem prohibetur accedere, quia nullus intellectus, nulla cogitatio, nulla imaginatio, vel ratiocinatio, divinae maiestatis secretum poterit ullatenus penetrare⁹⁶.

Aderendo da ultimo ad una via che, grazie a collegamenti iniziatici ben precisi, vedremo andare ad interferire con varie eredità di tipo neoplatonico commiste ad un particolare genere di magismo teurgico medievale, secondo Tritemio il culmine di ogni compito spirituale non risiedeva dunque nella conoscenza razionale di date verità, in una loro conoscibilità teorica e astratta (“[...] quia nullus intellectus, nulla cogitatio, nulla imaginatio, vel ratiocinatio, divinae maiestatis secretum poterit ullatenus penetrare”); al contrario, esso risiedeva in una loro realizzazione pratica e risoluta ottenuta a mezzo di precise opere (*experimenta*), nel senso di tecniche e ritualità, così come fondata su rigorosi procedimenti purificatori (“non *verbis* sed *operibus* profitentur”)⁹⁷. In virtù di tali convinzioni l’abate poteva dunque fissare risolutivamente una dualità di vie:

Sed considerandum nobis est, quod mystica theologia per exercitium affectus purificati acquiritur, per amoris incendium docetur. Speculativa aut theologia, quam scholasticam appellamus, per exercitium intellectus dicitur, dum studio mens continuo inferviens mancipatur⁹⁸.

A distanza di una decina di anni dagli scritti dedicati alla riforma monastica, Tritemio era pronto per traslare codesto piano di riforma a livello magico, e nel marzo del 1499 – come si è visto – poteva già annunciare a Bostius la stesura della

⁹⁶ *Ivi*. Cfr. anche, per il simbolismo del monte, *Oratio*, cit., p. 910.

⁹⁷ Cfr. K. Ganzer, “Zur monastischen Theologie”, cit., p. 400.

⁹⁸ J. Trithemius, *De triplici regione*, in *Opera pia*, cit., p. 618.

sua prima opera a sfondo magico e criptografico, la *Steganographia*⁹⁹. L'intento fondamentale di Tritemio consistette, da quel momento in poi, nel dimostrare che una magia degna di tal nome avrebbe dovuto necessariamente presupporre una base teologica in senso mistico, divenendo così – per usare questa espressione – una teologia a sfondo sperimentale. Non vi era autentica magia che non prevedesse, a un tempo, una preliminare restaurazione spirituale in chi vi mettesse mano, una rigenerazione e reintegrazione profonda della personalità dell'operatore. Il conseguimento di quella unità spirituale richiesta al buon monaco era ora visto alla stessa stregua di quello suggerito – nei termini di una *dignificatio* – al buon mago. Questa operazione, per la quale la dignificazione del mago poteva essere ora contemplata in corrispondenza con la nobilitazione stessa della magia restaurata nei suoi principi originari, si sarebbe rivelata peraltro coesistente al già visto progetto di riabilitazione e rinascita di pratiche (teurgia, cabala, alchimia ecc.) che o erano cadute nell'oblio, ovvero si erano ridotte a mera superstizione ed erano divenute cagione di riprovazione o irrisione: un progetto che Tritemio non avrebbe tardato a tramandare, quale gravosa eredità, al giovane e coraggioso Agrippa.

La necessità maggiore che si impose prepotentemente all'animo di Tritemio fu quella riguardante il rifiuto deciso della magia quale congerie di operazioni e dottrine dirette al commercio con forze equivoche e oscure: i dèmoni inferiori. Nella già citata prefazione al suo lavoro maggiore, Tritemio sosteneva dunque, in termini assai espliciti, di aver condotto ogni speculazione e ogni teoria fuori da qualsiasi orizzonte solidarizzante con pratiche demoniche o spiritiche,

cum Deo, cum bona conscientia sine iniura Christianae fidei, cum integritate Ecclesiasticae traditionis, sine sumptione quacumque, sine idolatria, sine omni pacto malignorum spirituum explicito vel implicito; sine suffumigatione, adoratione, veneratione, cultu,

⁹⁹ Sulla *Steganographia*, cfr. W. Shumaker, *Renaissance Curiosa*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, New York 1982, pp. 91-131; J. Reeds, "Solved: The Ciphers in Book iii of Trithemius's *Steganographia*", in *Cryptologia*, vol. 22 (1998), pp. 291-317; T. Ernst, "Schwarzweisse Magie. Der Schlüssel zum dritten Buch der *Steganographia* des Trithemius", in *Daphnis*, 25, Heft 1 (1996), pp. 1-205.

sacrificio, oblatione daemonum, & sine culpa vel peccato tam venali quam mortali¹⁰⁰.

Ora, di là dalla personalissima autodifesa che il benedettino era costretto ad approntare per tutelarsi dagli strali scagliatigli dal “bove” de Bovelles dopo la pubblicazione della contestatissima *Steganographia*, è opportuno notare, con Brann, che “the apologetic strategy adopted by Trithemius went beyond arguing for a mere toleration of magic by Christian, going a crucial further step, after removing magic from the exclusive domain of the demons, of putting it to the service of Christian theology”. In questo senso – continua Brann – “the essential affiliation of magic is not with the secular arts and sciences but with the religious quest of God”¹⁰¹. Questo punto è cruciale. Quello di Tritemio è il caso *sui generis* di un apparente critico ed estremo fustigatore di pratiche magiche. Egli, lungi dal rigettare in sé tali pratiche, ne condannò solo la modalità secondo cui esse poterono venire distorte o applicate in modo scriteriato, essenzialmente a causa di una degenerazione spirituale congenita all’uomo e ad un’epoca di caduta. Per l’abate non si trattò mai, dunque, di prender le distanze da una magia di tipo demonico con l’unico scopo di soddisfare delle mere formalità dogmatiche o per blandire eventuali contestatori. Non si trattò, insomma, di liquidare la magia in quanto pericolosa avversaria dell’ortodossia. Si trattò invece di dimostrare che, in una posizione di esatta antitesi rispetto alle correnti proprie alla magia oscura demonica – cioè, in questo senso, profana e secolarizzata – esistesse ancora la possibilità altrettanto reale di svilupparne una a carattere angelico e divino: una vera e propria *magia religiosa* che, senza confondersi e corrompersi con pratiche non lecite e censurabili, trascendesse, innalzandosi, i limiti della magia naturalistica e astrologica, assurgendo dunque a pratica di rigenerazione spirituale¹⁰².

¹⁰⁰ J. Trithemius, *Steganographia*, praef.,) : (4^r.

¹⁰¹ N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., p. 90.

¹⁰² Cfr. J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 84: “Ainsi, pour notre abbé, les héritiers indignes n’ont affaire qu’aux démons, tandis que les véritables disciples ne s’adressent qu’aux anges, intermédiaires entre Dieu et les hommes”.

4. La questione del ‘demonico’ e il vero mago

Ma prima di arrivare alla chiarificazione del concetto di magia teologica o spirituale tritemiana, concetto di per sé abbastanza vago, cerchiamo ora di approfondire – seppur nella necessaria sintesi – le vedute dell’abate in materia demonologica. Gli studi di demonologia impegnarono gran parte della vita di Tritemio¹⁰³, e può dirsi che le opere nelle quali essi emergono meglio sono le seguenti: il *Liber octo quaestionum* e l’*Antipalus maleficiorum*¹⁰⁴. Entrambi gli scritti risalgono all’anno 1508, a quello che è stato definito il “periodo di Würzburg” (1506-1516) – periodo appunto successivo all’abbandono da parte di Tritemio dell’abbazia di Sponheim e alle sue dimissioni dalla carica di abate ivi ricoperta¹⁰⁵.

Gli interessi che Tritemio rivolse alla demonologia recano, in se stessi, una ulteriore e più decisiva prova del superamento di una epoca naturalistica e tutto sommato intellettualistica della magia¹⁰⁶. Se Ficino aveva saggiamente eluso argomenti di tal genere e si era prodigato onde assicurare alla sua magia una assoluta indipendenza dalla sfera del demonico (da un ambito, cioè, che avrebbe esposto la pratica a pericoli vari e a rivolgimenti equivoci a causa dell’intervento di forze incommensurabili di esclusiva competenza del magistero ecclesiastico), caratteristica di Tritemio fu invece la decisa ripresa della tradizione demonologica tardo-antica e medievale¹⁰⁷, unitamente all’applicazione di alcuni

¹⁰³ Per Tritemio e i suoi interessi demonologici, cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., c. III.

¹⁰⁴ Per un sommario non recente su entrambi gli scritti, cfr. O. Legipont, *Vita et Apologia*, cit., pp. 292, 293-294. Cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 196 sgg.

¹⁰⁵ Per il periodo di Würzburg e i risvolti biografici, cfr. N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 54-104, 281 sgg.

¹⁰⁶ A tale riguardo vi è dunque chi, come Will-Erich Peuckert, ha creduto giusto riferire tale attitudine demonologica propria all’abate ad una pretesa regressione ‘medievalista’. In altre parole il fatto che, in piena epoca umanistica, Tritemio abbia dato ancora credito alle scienze demonologiche e concepisca quali realtà certe entità superterrestri accuserebbe secondo lo studioso tedesco la sussistenza di residui di credenze e di concezioni che, di fatto, non sarebbero ammissibili in ambito umanistico e, per tal via, farebbero di Tritemio *tout court* un mago medievale. Cfr. W.-E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, W. Kohlhammer, Berlin 1956, p. 108. Questa tesi, viziata a dir vero da un certo settarismo metodologico, è stata ampiamente superata, e proprio gli studi di Brann e Dupèbe hanno indicato la giusta direzione.

¹⁰⁷ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 33-84.

motivi cabalistici¹⁰⁸: tutti elementi da cui egli poté derivare la concezione per cui il cosmo, nei suoi intimi recessi, è tutto animato e compenetrato di forze sovrannaturali e di virtù occulte. Egli seppe, non in linea blandamente teorica ma effettiva e operativa, di un mondo inabitato da dèmoni:

In vita sancti Antonii divus Athanasius aerem plenum dixit esse daemonibus, quod & Mercurius antea dixerat ter maximus nullam videlicet mundi partem daemonum praesentia destitutam¹⁰⁹.

Accettando poi la realtà incontestabile del precetto ermetico racchiuso nella *Tabula Smaragdina* – enigmatico testo di cui Tritemio stesso avrebbe fornito, nella già citata lettera a Germain de Ganay, una magistrale interpretazione – Tritemio venne alla constatazione che

quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius, quia solis unitatibus constat omnis numerus ad perpetranda miracula unius rei multa¹¹⁰.

Tutto ciò che costituisce il mondo nel suo stato manifestato corrisponde dunque, in perfetta analogia, a vicende superterrestri e risolve in sede terrena gli effetti dell'azione di poteri invisibili, effetti da ricondurre in ultima analisi all'esistenza tangibile di un universo occulto. Perciò il demonico va assunto e considerato quale dimensione creativa che, ad un tempo, pervade macrocosmo e microcosmo, mondo e uomo, percorrendoli a guisa di corrente. Proprio tale

¹⁰⁸ Per l'influenza della tradizione cabalistica su Tritemio, cfr. *Secret, Kabbalistes*, cit., pp. 157-159, che però ne minimizza alquanto la misura. È molto probabile che una prima trasmissione di insegnamenti cabalistici e di ordine pitagorico sia avvenuta nell'abbazia di Sponheim in occasione della visita di Reuchlin all'abate, visita alla quale ho del resto già accennato. Cfr. P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 34-35.

¹⁰⁹ J. Trithemius, *Liber octo quaestionum*, in J. Busaeus, *Paralipomena Opusculorum Petri Blesensis, Et Joannis Trithemii, Aliorumque Nuper In Typographeo Moguntino editorum*, Moguntiae, 1605, p. 502. Cfr., a tale riguardo, *Diskussion* in R. Auernheimer e F. Baron (ed.), *Johannes Trithemius*, cit., pp. 73-74.

¹¹⁰ J. Trithemius, *SS*, p. 67. Cfr. N. L. Brann, "George Ripley and the Abbot Trithemius", cit., pp. 212-220. Sulla *Tabula Smaragdina*, cfr. il classico lavoro di J. Ruska, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Gesch. d. herm. Lit.*, Carl Winter, Heidelberg 1926 (Heidelberg Akt. d. v. - Portheim Stift., 16. IV); J. Read, *Prelude to Chemistry*, Bell, London 1939, pp. 51 sgg.; D. Kahn (a cura di), *La Table d'Émeraude Les Belles Lettres*, Paris 2002; R. van den Broeck, C. van Heertum (edd.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000, pp. 303 sgg..

persuasione stette alla base, in fondo, del netto rifiuto da parte dell'abate di elaborare una magia a titolo unicamente naturale e di portarsi ad un genere di magismo che accogliesse coscientemente e senza riluttanze la presenza del demonico nel mondo. Concepire il mondo, credere ad esso ritenendo di doverlo ridurre ad un fatto unilateralmente e ottusamente naturale equivaleva, per lui, ad ammettere l'assurdità più pura. Sul piano opposto, concepire forze superiori all'umano, porre il demonico in tutta la sua realtà per poi, però, cautamente prenderne le distanze al momento opportuno per appagare esigenze pratiche, avrebbe tradito una incoerenza di fondo.

È così che in un trattato teologico da Tritemio scritto in risposta ad alcune questioni teologiche postegli dall'Imperatore Massimiliano¹¹¹ – il *Liber octo quaestionum* – egli arriva ad ammettere senz'altro gli speciali poteri di cui si avvale la magia per operare i miracoli:

Pollicentur enim, qui talia astruunt nature, miranda facere, futura praedicere, secreta hominum pandere, morbos auferre & hominum subito consilia immutare. *Sed iste miraculorum modus non potest esse simpliciter naturalis, certus, communis, & infallibilis; quoniam si verus est, quod ego non sum expertus, necesse est etiam aliquid externe potestatis occurrere, & vel angelum bonum, vel spiritum malignum cogitantem in parte occupare*¹¹².

Come si vede, Tritemio ammette la non naturalità – nel senso di qualcosa di esposto necessariamente alla incertezza e al rischio spirituale – comune a pratiche connesse al mondo degli spiriti. Ma egli non si arresta qui. Pur dichiarandosi non pratico di certe dottrine, l'abate fa comunque passare il concetto – di una inaudita gravità – secondo il quale in un essere può benissimo verificarsi il caso di un intervento da parte sia di forze angeliche, sia – e ciò corrisponderà ad un vero e proprio invasamento – di un intervento ad opera di forze demoniache.

¹¹¹ Per il rapporto fra Tritemio e l'Imperatore Massimiliano, sul quale l'abate esercitò un certo ascendente, cfr. N. L. Brann, *The Abbot*, cit., pp. 91 sgg.

¹¹² J. Trithemius, *Liber*, pp. 472-473.

Di là dalla lettera del 1505 e d'altra parte non intendendo in questa sede prendere in esame il frammento noto come *De demonibus*¹³, un'opera tritemiana che può far luce sugli argomenti di nostro interesse è il *Liber octo quaestionum*. In questa opera emerge peraltro molto nitidamente il debito di Tritemio nei confronti di Alberto Magno¹⁴, sommo interprete della magia naturale e conoscitore di demonologia. Nella terza delle *quaestiones* – dal titolo: *De miraculis infidelium* – l'abate affronta dunque il tema del miracolo e pone la questione della relazione fra quest'ultimo e la fede del cristiano¹⁵. Il tutto, nel quadro di una violenta condanna di ciò che – contrabbandandosi per miracolo – non è null'altro che volgare superstizione nella quale, a parer di Tritemio, anche alti dignitari e sedicenti cristiani caddero e continuano a cadere troppo spesso:

Sunt denique nonnulli homines nimium curiosi, qui characteribus, schedulis, annulis, figuris, monilibusque & vocalibus ignotis fidem & confidentiam pertinaciter adhibentes mirandos saepe consequuntur effectus [...]. Heu quot hodie Christiani, quot clerici, quot sacerdotes (ut maioribus parcam) superstitionibus & multis & vanis utuntur in actionibus quotidianis [...]¹⁶.

È un fatto – sembra ammettere Tritemio – che anche dalla povertà di fede possano provenire azioni fuori dell'ordinario, sì che, per quanto compresi in uno stato di incredulità, possano esser conseguiti risultati sensazionali. Anche degli impostori sono, in via teorica e apparente, in grado di 'far miracoli'. L'abate, però, contesta che tale tipo di sensazionalismo possa esser valutato alla stessa stregua di un vero e proprio miracolo: questo infatti è suscettibile di dirsi propriamente cristiano solo in quanto può derivare dalla pura fede in Dio e da una trasparenza

¹³ Cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 36 sgg.; cfr. K. Arnold, 'Additamenta Trithemiana. Nachträge zur Leben und Werk des J. Trithemius, insbesondere zur Schrift *De daemonibus*,' Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, 37-38 (1975), pp. 256-67.

¹⁴ A tal riguardo, cfr. per esempio la lettera a von Westenburg in J. Trithemius, *SS*, p. 90: "Doctissimus ille & inter sanctos vere sanctissimus Albertus Magnus ratione profundissimi intellectus cognomento Magnus aeterna memoria dignus profunda philosophiae naturae scrutatus, miranda & caeteris inaudita discendo cognovit [...]". Cfr. J. R. Partington, "Trithemius and Alchemy", in *Ambix*, vol. 2, pt. 2 (1938), pp. 53-59.

¹⁵ Cfr. P. Zambelli, "Scholastic", in *Hermeticism*, cit., pp. 134 sgg.; cfr. Ead., *White Magic*, cit., pp. 64 sgg.

¹⁶ J. Trithemius, *Liber*, p. 467.

spirituale ottenuta – come vedremo – mediante una congrua purificazione da passioni, concrezioni, impurità psico-corporee e simili infezioni spirituali e corporali. Il miracolo, in altri termini, sorgerebbe solo e soltanto in seguito ad una trasformazione e ad una rigenerazione interiore vissuta da chi ne è l'autore. Tritemio giunge dunque a questa conclusione:

Unde non est dubium, ea miracula quae fiunt invocatione divini nominis in Ecclesia sanctorum, ministerio & cooperatione ipsorum exhiberi; sed miranda infidelium, si quae vel hodie fiunt, vel olim facta leguntur, aut conficta aut ementita sunt, aut daemonum ludificatione parantur¹¹⁷.

Così occorre distinguere: *miraculum* non è *mirandum*. Mentre l'autentico miracolo deriva da una fervida fede e può verificarsi solo presupponendo in chi lo accolga una *dignitas* spirituale ammessa dalla santità della Chiesa, il mero effetto degno di meraviglia non è che il frutto della *ludificatio* dei demoni; esso ha come destinatario una mente sviata e – aggettivo peculiare nell'opera tritemiana – curiosa (“homines nimium curiosi”), cioè inebriata dall'oscuro caos d'impulsi e cogitazioni e alquanto distante dall'impassibilità della luce sovrannaturale. Quando difatti Tritemio afferma:

manifestum credimus daemones omnia posse ostendere in falsa quadam similitudine, quaecunque sancti faciunt miracula in veritate¹¹⁸,

ciò significa che il rapporto fra vera e falsa magia – e dunque fra autentico *miraculum* e ingannevole *mirandum* – è lo stesso che verrebbe a porsi fra un oggetto reale e la sua copia capovolta. Ulteriore conferma di ciò è l'immagine utilizzata da Tritemio, secondo cui nel *mirandum* lo stesso demonio opererebbe in vesti scimmiesche e, appunto, antidivine¹¹⁹. I dèmoni così concepiti – nella veduta di Tritemio – incarnano dunque una forza inversa e diabolica – “in falsa quadam similitudine” – rispetto a quella posseduta dagli angeli, ovvero dalle forze

¹¹⁷ J. Trithemius, *Liber*, cit., p. 458.

¹¹⁸ J. Trithemius, *Liber*, cit., p. 462.

¹¹⁹ J. Trithemius, *Liber*, cit., p. 459: “[...] qui quasi simia imitari gliscit quodcumque viderit”.

celesti e gerarchicamente superiori non prive di relazione con le *intelligentiae* e coi dèmoni benigni della tradizione ellenistica e neoplatonica¹²⁰. Codesto netto differenziare fra due tipologie di entità incorporee secondo una vera e propria *discretio spirituum* adombra un motivo – lo rileverò qui di passata – che in Agrippa assumerà un ruolo di primo piano, e aggiunge un elemento di riflessione in più nei riguardi del debito che il Coloniense può aver avuto col proprio maestro in questo specifico ambito d'interesse.

Fatta codesta discriminazione, appare dunque evidente come, di là dall'interesse che gli scritti demonologici e antistregonici di Tritemio possono aver mantenuto ed ancor oggi mantenere nei riguardi della storia della magia e della stregoneria, il benedettino poté dedurre con lucidità le basi onde definire le difformità fondamentali fra un semplice stregone e un vero mago. Se infatti vi è difformità fra reale miracolo divino (e cristiano) e ciò che ha invece corrispondenza con la illusione e col giuoco fascinatore e pervertitore dei demoni, si può anche affermare che falso mago, lo *stregone* – il rappresentante di quella magia esecrabile che va estirpata – è colui che cede a quei miraggi: è colui che si pone dinanzi al demonico quale essere passivo, divenendone un oscuro servitore. Al contrario, vero mago e autentico operatore magico sarà chi non scarta, chi integra sovranaturalmente la personalità, chi guarda 'verso l'alto' preservando la propria incrollabile volontà di essere superiore e illuminato dalla fede. Questo mago – il vero mago cristiano – è tale da riconnettere la propria attività magica alla sfera divina e, mediatamente, a quella delle intelligenze angeliche, sì da organizzare una collaborazione con esse. Su tale base, si giunge ora a comprendere perché Tritemio asserì non esservi magia autentica che possa contraddire l'*auctoritas* della Chiesa. Interpretandola quale fonte di miracoli, Tritemio credette che la magia potesse e, anzi, dovesse assurgere al valore di una

¹²⁰ Alla base di tutto ciò sta molto probabilmente l'interferenza continua, operata in epoca medievale, nei riguardi della concezione di dèmon, per la quale cfr. B. Láng, *Unlocked*, cit., p. 21: "A vast debate developed in the theological and scientific discourse on the nature and power of demons, on how they can be compelled, and on the dangers threatening the invoker. A certain tension behind the debate was caused by the fact that the medieval concept of 'demon' was born of two different traditions: the Christian notion of 'demon' as a fallen angel working under the Devil, and the Greco-Roman concept of a more material 'daimon' who is a neutral (occasionally even benign), powerful, and knowledgeable spirit who, in certain circumstances, may obey its invoker".

arcana *sapientia* la quale regge, invisibilmente, il nucleo più profondo del magistero ecclesiastico si da sublimarlo su un livello più che religioso, magico-operativo. Rivestito di una dignità sacerdotale e pontificale nel senso arcaico dell'espressione, il mago tritemiano è effettivamente colui che può, padroneggiando precisi poteri, ostacolare l'irruzione delle forze demoniche inferiori nel mondo, è colui che alla tenebra di queste è capace di opporre una più alta luce e una sovrumana influenza.

In un'altra interessante opera del 1507 a sfondo autobiografico – il *Nepiachus* – Tritemio aveva affrontato la questione in termini assai simili, ma con una attenzione particolare all'ambito del magico. Dopo aver fatta la solita professione di innocenza e richiamandosi direttamente al retaggio 'naturale' di Pico della Mirandola¹²¹, l'abate si chiede appunto se l'operazione magica debba implicare necessariamente una origine demonica. A tale questione si cerca di rispondere distinguendo quattro differenti categorie di *praestigium*, delle quali le prime tre sono ascrivibili all'azione perniciosa propria al demonico, mentre la quarta riflette la magia pura, 'naturale', intesa da Tritemio. Si legge:

Praestigium vero cum sit multiplex, una non poterit sententia comprehendi. Est enim praestigium, quod sit arte diabolica, & malignorum cooperatione spirituum: & hoc ab Ecclesia sancta non est tolerandum. Est & praestigium malae & perversae crudelitatis: quod sit verbis, carminibus, incantationibus aut rebus, per modum tamen superstitiosum & malum. Est praestigium deceptionis, quo circumcelliones isti utuntur, quos vocant joculatores, & hoc ipsum non est unum, sed varium, & multiplex. Est ultimo praestigium naturale, quod solum ad Magiam pertinet naturalem: quando per applicationem naturalis virtutis occultam mirandi producuntur a scientibus effectus: quorum causas nesciunt, qui mirantur¹²².

¹²¹ J. Trithemius, *Nepiachus*, cit., coll. 1830-1832. Sull'opera, cfr. O. Legipont, *Vita et apologia*, cit., p. 291.

¹²² J. Trithemius, *Nepiachus*, cit., col. 1831.

Riconosciuta senz'altro la *realtà del demonico*, la questione essenziale posta da Tritemio è: chi può essere in grado di discernere il vero dal falso? Chi può riuscire a disperdere i dèmoni inferiori e attrarre quelli superiori? Ora, quando operano sull'interiorità di un essere insinuandosi attraverso le fenditure apertesesi nella sua personalità, le forze occulte si manifesteranno sempre in senso negativo e distruttivo. Viceversa, può verificarsi anche il caso in cui queste forze inferiori sappiano trovare ad attenderle una potenza uguale e contraria pronta a sbarrare loro il passo, e allora ciò darà luogo ad un esito creativo e liberatore. Per usare una immagine che ben si conviene all'abate, esistono forze che possono discendere dai cieli così come scatenarsi dagli inferni e il meditante può esserne pervaso e divenirne sede a pari titolo. È vero dunque che colui il quale si predisponga ad affrontare tutto ciò, si troverà letteralmente a vivere, come ha giustamente ricordato Grafton, una vita pericolosa¹²³: una esistenza trascorsa – aggiungerò io – su di un campo di battaglia, in seno ad un cosmo vivente ove, al luogo di entità materiali, irrompono, inesorabili, entità immateriali; ove forze celesti si fanno largo e conducono la loro guerra contro influenze di segno opposto; ove, infine, si fa cosa reale il detto del teosofo Jacob Böhme secondo cui l'uomo, pur trovandosi su questa terra, è destinato a combattere non già contro esseri terreni, ma contro dèi¹²⁴.

Tutto ciò, naturalmente, lo si dovrà intendere anche – e soprattutto – *sub specie interioritatis*, come intima dimensione dello spirito. Ora, in tale situazione tutto è rimesso, pichianamente, alla *libera volontà*, all'arbitrio illuminato di un essere il quale ha il potere di far sì che sia il volto luminoso di quel Giano bifronte che è l'uomo a trionfare, a che la tenebra non dilaghi e l'inferiore non insorga e possa avere ragione di lui. Occorre che la soglia fra umano e non umano venga varcata felicemente, senza che l'unità interna della persona ne esca minata o, nel peggiore dei casi, distrutta. È così che in uno scritto propedeutico rivolto ai monaci della propria abbazia, Tritemio può affermare:

¹²³ Cfr. A. Grafton, *Worlds*, cit., p. 60.

¹²⁴ "Wahrlich, du mußt allhie nicht mit Tieren, sondern mit Göttern kämpfen". Cfr. J. Böhme, *Aurore naissante ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la theologie*, XXI, 121, trad. fr. di L. C. de Saint-Martin, Archè, Milano 1977, p. 368.

Sed daemonum est mala suggerere, nostrum est non consentire, quia quoties eis *resistimus*, toties *superamus*, angelos honoramus, qui nostro certamini intersunt, Deum *glorificamus*, qui incitat nos ut *pugnemus*, adiuvat ut *vincamus*, consolidat, ne *deficiamus*¹²⁵.

Altrove l'abate può precisare, attraverso una metafora:

Monachus ergo ambulans in via malitiae, & declinans a semitis iustitiae, *morti est proximus*, & tanto magis in profundum vitiorum labitur, quanto minus iudicium corrigentis reveretur. Ille autem vere est monachus, qui ab omni iniquitate *custodit animam suam*, & nihil agit penitus, quod suum vellet ignorare pastorem. *Qui occultat viam suam, non est purus*: & qui fugit praesentiam iudicis, auget suspicionem. Quasi ovis in deserto ambulans quae a lupo rapitur, monachus negligens & impurus qui se a notitia subtrahit pastoris & a *daemonibus devoratur*¹²⁶.

In questi due passi, Tritemio allude alla retta via che i monaci debbono seguire onde non divenir preda di influenze malvage. Ma questo, nell'ottica di una trasposizione da termini ancora teologico-morali a quelli più impersonali e tecnici propri ad una magia religiosa, può benissimo esser interpretato come un distinto messaggio che Tritemio intende lanciare al tipo di mago rigenerato e cristiano da lui vagheggiato. Il fondamentale richiamo alla *fides* e alla purità così come alla fermezza e alla *stabilitas* dell'anima (*custodire animam*); il riferirsi a più riprese a quella lotta e a quell'ardimento interiore cui l'animo rinvigorito verrebbe esortato da Dio; l'ammonimento, infine, a non farsi travolgere o divorare dal demone, ovvero a non divenire succube di esso imponendovisi trionfalmente – sono tutti i motivi di quella grande guerra condotta al fine di acquisire una dignità più che umana e una *forma spirituale*.

A questo punto, come sfondo chiarificatore a quanto detto fin qui, può essere istruttivo far entrare in causa quel che un teologo tedesco, Paul Tillich, ha

¹²⁵ J. Trithemius, *De religiosorum tentationibus libri duo*, in *Opera pia...*, p. 668.

¹²⁶ J. Trithemius, *Sermonum, vel exhortationum ad Monachos libri duo*, in *Opera pia...*, p. 462.

appunto precisato in un suo magistrale ed insuperato saggio nei riguardi dell'essenza del demonico e del tipo di atteggiamento che può osservarsi di fronte ad esso in sede religiosa¹²⁷. Concepiuto nei termini di una dimensione dell'essere o stato dello spirito e avendone rilevata la trascendenza rispetto ad ogni scoria o istanza moralistica¹²⁸, Tillich sostiene che nel demonico si deve vedere all'opera una forza antidivina. Ma ciò, non tanto nel senso che sia qualcosa di antitetico al divino a creare la potenza demonica, quanto nel senso che al divino il demonico va ad opporre una *corruzione* del divino. È un principio di creazione invertita in senso ossessivo e, appunto, catagogico che agisce nella demonizzazione. Per tale via, nel demonico occorre vedere la viva estrinsecazione di quelle forze vitali primordiali (*vitalen Urkräfte*) così spesso allegorizzate dal simbolismo artistico e religioso arcaico in forme feroci e bestiali. Queste, nel violento prorompere e nel portarsi oltre ogni forma (*Gestalt*), patiscono la contraddizione per la quale è proprio di un limite spirituale (*geistige Form*) che esse necessiterebbero per realizzarsi come realtà compiuta e risolta¹²⁹. Nei termini dell'umana personalità, nello sfuggire al dominio di sé, nel rifiutarsi di divenire signore del proprio spirito e nel soggiacere infine alla demonizzazione degli impulsi e delle passioni animali (possessione), un soggetto si spoglia della libera personalità, abdica rispetto a ciò che in lui è unità e autonomia interiore per divenire succubo e giuocato fatalmente dalla possanza demonica: finisce così per divenire un *ossesso*¹³⁰.

È proprio nei termini formulati da Tillich, in fondo, che si pone il dilemma in base al quale Tritemio avvertì il bisogno di dar vita ad una alta magia. Venendo a

¹²⁷ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Mohr, Tübingen 1926. Per un inquadramento dell'ermeneutica tillichiana, cfr. W. M. Zucker, "The Demonic: From Aeschylus to Tillich", in *Theology Today*, vol. 26, n. 1 (1969), pp. 48-50.

¹²⁸ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 20: "Die Schau des Dämonischen *überwindet* den moralistischen Begriff der Sünde".

¹²⁹ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 12: "Dämonie ist gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen [...]. Die vitalen Urkräfte, die ins Grenzenlose über jede Gestalt hinaustreiben und doch nur in der Gestalt zur Wirklichkeit kommen können, die innere Unruhe alles Lebendigen, die Unfähigkeit, seiner selbst mächtig zu sein und das einige Sein als eigenes zu erfassen und darin zur Ruhe zu kommen".

¹³⁰ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 13: "In der geistigen Persönlichkeit kommt das Dämonische zur Erfüllung, und darum ist die geistige Persönlichkeit das vornehmste Objekt der dämonischen Zerstörung. Denn die Persönlichkeit ist die Trägerin der Form in ihrer unbedingten Geltung. [...] Die Freiheit, die Selbstmächtigkeit des Persönlichen ist begründet in ihrer Einheit, in dem synthetischen Charakter des bewußtseins. Die Besessenheit ist der Angriff auf die Einheit und Freiheit, auf das Zentrum des Persönlichen".

conclusioni analoghe, Brann ha formulato la questione così: tutto dipende da “how the Christian magician is successfully *to overcome* the ontological barrier separating the realm of divinely instituted miracle from that of demonically instigated magic”¹³¹. *È nel cercare di fornire una risposta al grande enigma della trascendenza del proprio essere e della propria volontà rispetto alla veemenza dissociatrice del demonico, ponendo eventualmente le basi per una integrazione di tale essere e di tale volontà nella dimensione del divino – è qui che va individuato l’argomento essenziale tritemiano*. Ora, è di nuovo Tillich ad aver accennato alla varietà di vie o di soluzioni difensive prospettate dalla storia dello spirito in sede di battaglia contro il demonico. A riguardare in maggior misura lo studio che stiamo conducendo, è la terza via: via che lo studioso mette in relazione, indicativamente, con quella perseguita dai Misteri dell’antichità (*der Weg der Mysterien*), dalla teurgia appunto, e che trova una sua equivalenza in quella dell’alta magia. Qui si ha il seguente quadro: la natura divina – ovvero: l’uomo-dio –, conservando una incondizionata libertà (*freiwillig*) e una volontà di forma, si rivolge in se stessa contro la distruzione agita eteronomamente dal demonico e finisce per trascenderla, in via anagogica, costringendo quest’ultimo a disertare. Non già perché qualcosa lo distrugga, ma perché è esso stesso a non poter più sostenere l’alto potenziale ad esso contrario, che il demonico è obbligato a desistere¹³².

In tali termini, se si vuole, sta propriamente il miracolo invocato dalla magia angelica e teurgica di cui Tritemio si fece banditore: il miracolo di una forza – incarnata dal mago – la quale, per sopportare la distruzione agita dalle forze infere del proprio essere, sussiste, unificato e impassibile, in una forma spirituale. Resosi ente autonomo, egli fa della propria autonomia – una “autonomia eroica” – l’assoluto metro di giudizio e di azione di contro all’eteronomia demonica¹³³. Così il punto è questo: solo una forza divina vale a neutralizzare una influenza deviatrice e parimenti non umana; di là da essa non vi sono che vanità terrena e

¹³¹ N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., p. 44.

¹³² Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 29.

¹³³ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 37: “Heroische Autonomie erhebt sich gegen dämonische Heteronomie”.

umano arbitrio, vanità e arbitrio che nulla potrebbero dinanzi al gran pericolo scaturente dalla demonizzazione¹³⁴. Dalla misura in cui il mago potrà far sì che la propria arte condivida i principi di quell'arte ieratica della quale si avvale l'antica teurgia; dalla misura in cui egli si dimostrerà capace di 'saggiare' il demonico in semplicità di spirito sì da portarsi oltre le forze del sottosuolo e ivi costruire una autonomia e una *invulnerabilità magica* – in base a ciò risulterà più o meno intatta la sua *dignitas* di mago cristiano, accogliente in sé le virtù di Ermete e del Cristo ad un tempo: di vero operatore di angelici *miracula* alieno e, soprattutto, immune da ogni genere di perversione stregonica.

5. Il ricollegamento iniziatico-teurgico: Libanio Gallo e Pelagio di Maiorca

Giunti a questo punto, è impossibile addentrarci nell'esame più approfondito delle tematiche basilari e più complesse proprie alla magia tritemiana senza soffermarci prima sul quadro culturale e sulle fonti non solo libresche, ma anche viventi di cui Tritemio poté avvalersi per lo sviluppo delle proprie dottrine. È sufficientemente assodato che la magia tritemiana affonda le proprie radici –

¹³⁴ Cfr. P. Tillich, *Das Dämonische*, cit., p. 30. Il tema del necessario ricorso del mago a forze non-umane e trascendenti la sfera naturale atte ad arrestare l'assalto di influenze oscure e affioranti dal basso costituisce, se si vuole, un elemento caratteristico per ciò che concerne non solo forme superiori di magia, quali la teurgia antica, ma anche forme di magismo primitivisticamente inteso. Riferendosi al "mondo magico" in genere, l'etnologo e storico delle religioni Ernesto De Martino ha appunto svolto alcune interessanti considerazioni sulla funzione che la figura del mago rivestirebbe, come tipo spirituale *sui generis* di una comunità, presso contesti sciamanici e di analogo orientamento. Per quanto faccia valere una discutibile veduta psicologista e sociologicamente condizionata, il De Martino interpreta la funzione del mago come quella di un essere il quale, trovandosi ad agire in una realtà lesa da un complesso di angoscia – nel quale, naturalmente, può vedersi un riflesso moralistico di forze demoniche – mette le proprie virtù extranormali al servizio di una finalità protettiva. Così in una realtà spezzata, perché posta di fronte all'incombente rischio di una "crisi della presenza", solo il mago diviene il centro cristallizzatore di quelle influenze dinanzi alle quali l'individuo ordinario non conosce in genere difesa. De Martino parla appunto di un "perdersi, che [se] per gli altri può essere definitivo, si trasforma per il mago in un momento del processo che conduce alla 'salvezza'". Egli usa la felice immagine di "barriere che circoscrivono" una "presenza [e che] franano sotto l'urto del demoniaco", donde "il caos avanza e tutto inghiotte nella sua notte. Per arrestare la dissoluzione, c'è però una via: portarsi deliberatamente al limite della propria presenza, assumere questo limite come oggetto condendo di una prassi definita, farsi centro e padrone della limitazione, identificare, figurare, evocare gli 'spiriti', e limitarsi nel fatto rispetto ad essi con l'acquistare il potere di chiamarli a volontà e di giovare della loro opera nella pratica professionale [...]. Il mago è colui che sa andare oltre di sé, non già in senso ideale ma proprio in senso esistenziale". Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 97-98.

come ho già accennato – in una elaborazione e in una radicalizzazione di alcune istanze pichiane. L’abbiamo visto nel paragrafo appena precedente: se pichiana è, in Tritemio, la volontà di trascendimento in una sfera angelica della sfera naturale della magia facendo propri, peraltro, motivi assai prossimi a quelli della magia cabalistica del Mirandolano, altrettanto debitrice del pensiero pichiano mi sembra essere soprattutto la profonda riflessione circa la relazione fra magia e libertà (e *dignitas*) del mago in funzione antidemonica; relazione che io ho provato a chiarire con riferimento alle tesi di Tillich, ma che vedremo più in là riaffacciarsi in relazione alla posizione polemica osservata da Tritemio nei confronti dell’astrologia divinatoria¹³⁵.

Ad ogni modo, rilevare doverosamente la connessione fra Tritemio e il Mirandolano non basta, a mio avviso, a spiegare la questione nella sua interezza. Altre sono le connessioni e le implicazioni da mettere in luce: aspetti utili, in ultima analisi, a chiarire e approfondire il legame fra l’abate e Agrippa. Uno di tali aspetti è costituito senz’altro dal complesso rapporto esistito e attestato in vari documenti epistolari fra l’abate benedettino e due enigmatiche figure, a loro volta connesse: Libanio Gallo e l’eremita Pelagio di Maiorca. Ben poco si conosce circa l’entità storica di questi personaggi e Paola Zambelli – basandosi anche sul fatto che, in effetti, i loro nomi non figurano in altri documenti – ha perfino avanzato l’ipotesi che essi siano in realtà il prodotto di una deliberata escogitazione di Tritemio volta a giustificare surrettiziamente l’oggettività di certe dottrine e di rituali da lui difesi¹³⁶. Ora, se codesta aura di mistero contribuisce certamente a non chiarire, sotto il profilo storico e documentario, la questione, rimane il fatto che, a mio avviso, la carenza di attendibilità su tale fronte non deve costituire un dato imprescindibile di impedimento nell’analisi di documenti non privi di interesse.

Ma studiamo partitamente la questione a partire dagli scritti tritemiani, iniziando da Libanio Gallo. Nell’opera biografica già citata, il *Nepiachus*, è proprio

¹³⁵ Cfr. F. Baron, *Trithemius and Faustus*, in R. Auernheimer e F. Baron (ed.), *Johannes Trithemius*, cit., p. 41.

¹³⁶ Cfr. P. Zambelli, *Magia bianca*, cit., pp. 93 sgg.

Tritemio a parlarci di un misterioso personaggio giunto, intorno al 1495, dalla Francia (dalle Gallie, appunto) a Sponheim, in visita all'abbazia e verosimilmente attratto dalla fama guadagnata nel frattempo dall'abate. Libanio, nella descrizione, appare come un

vir in omni doctrina celebris institutionis et non minus fide christiana
morumque sanctitate, quam eruditione venerabilis¹³⁷.

Già queste righe attestano a sufficienza la incondizionata devozione dimostrata da Tritemio nei confronti di colui il quale, a suo dire, fu il grande maestro di una vita, l'iniziatore per eccellenza che avrebbe dischiuso, a lui neofita, le vie a molteplici arcani e ad un tipo superiore di conoscenza. Giustamente si è potuto affermare che l'intensità verbale, ad un tempo associata ad un senso di ieratica distanza, quale traspare dai carteggi e dai documenti pervenutici fra Tritemio e il suo misterioso maestro, fa pensare ad un collegamento analogo a quello che può istituirsi fra un mago e un neofita¹³⁸.

Un tale sentimento è peraltro confermato in molteplici punti dell'opera tritemiana. Una epistola assai esemplare, a tale riguardo, è quella datata 5 ottobre 1507. Questo documento, oltre a rivelarsi utile per comprendere quale sentimento potesse legare i due personaggi, è anche valido per ricostruire, almeno in parte, i particolari di una storia di per sé enigmatica e satura di elementi poco chiari. In essa, dunque, traspare l'immagine di un Tritemio assai dispiaciuto a causa della decisione presa da Libanio di trasferirsi definitivamente nell'isola di Maiorca, in territorio ispanico. Di ciò vedremo fra poco il motivo. Ad ogni modo, ecco le parole di Tritemio:

Nescio Libani quid mali nobis intulerit fortuna, quidve inviderit boni,
ut cum natura simul & gratia nos mente & spiritu fecerit unanimes, illa
tanto locorum intervallo voluerit ab invicem corporibus esse distantes:
unde fit, quod uterque vehementer dolemus, neque verbis quidem,

¹³⁷ J. Trithemius, *Nepiachus*, cit., XIII, col. 1830. Su tutto ciò cfr. F. Secret, "Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?", in *Estudios Lulianos*, vol. 6 (1962), pp. 127-37. Id., *Hémetisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 91 sgg. Cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., p. 80.

¹³⁸ J. Dupèbe, "Curiosité", cit., p. 82.

neque literis mutuis, nisi post menses & annos plerumque plures, nos posse consolari, & interdum ne hoc ipsum quidem, propter rarum qui literas perferant nostras, referantque occursum. Accepi nuper in fine mensis Septembris literas, quas ad me cuidam mercatori Francfordiam petituto, in Hispania vicesimaquarta die mensis Iunii, ut apparuit, tradidisti, ornatas simul & multis philosophiae nostrae mysteriis plenas, in quarum lectione saepius & iterum repetita, usqueadeo miratus et laetatus sum, ut pene mihi viderer extra me factus, nec esse in Francia mecum, sed in Hispania, vel in Maiorica tecum [...]. Cellam te brevi proponis intrare magistri, quem imitari moribus sanctis tempore parvo in terris, te perpetuo nunquam pudebit in coelis. Sed interea praeceptor discipulum, cui imbuendum commendas, si pro Christi amore tu eremum, ille inhabitat mundum?¹³⁹

Questo lungo passo dimostra assai bene come il rapporto epistolare fra Tritemio e Libanio dovesse essere intenso.

Ma chi è Libanio Gallo? Tutto ciò che ci è possibile asserire nei riguardi di questa inafferrabile figura deriva essenzialmente dalle informazioni contenute in alcune epistole, attribuite a Libanio stesso. Dalla lettura di una di esse, avente come destinatario un anonimo “discepolo”, ma probabilmente indirizzata al già noto Joachim von Branderburg, ne emerge una figura dai tratti affini a quelli di un mago-asceta¹⁴⁰. Indefesso viaggiatore, molto probabilmente di origine normanna¹⁴¹, Libanio avrebbe trascorso ben trent’anni portandosi da un luogo all’altro della terra alla ricerca della chiave e dei misteri della magia ad un tempo naturale e spirituale, non prima di essersi impossessato dei princìpi delle arti liberali e di aver conseguito un preliminare perfezionamento in essi:

Annis enim iam ferme 30 post liberalium artium rudimenta, utramque
Magiam ubique terrarum non solum per Europam pene totam, verum

¹³⁹ J. Trithemius, *SS*, pp. 167-169.

¹⁴⁰ La lettera, *Epistola Magistri Libani Galli viri in Magicis ad quendam discipulum suum de circulo veritatis*, scritta in data 6 aprile 1499, è contenuta in B.N. ms. lat. 7869, fol. 74r- 74v, ed è stata editata da J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., app. II, pp. 95-97.

¹⁴¹ Cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 139.

& in insulis procul & in Africa caeterasque nationes barbaricas cum multis periculis, laboribus & impensis, maximo studio prosecuti sumus & vix tandem ad nucleum tanti boni & misterii per antiquos philosophos sub aenigmatibus absconditi nobis licuit pervenire¹⁴².

È a questo punto che, prendendo atto dell'inefficacia e della vanità di una simile ricerca, che a nulla lo conduce in ragione della propria ignoranza, Libanio fa finalmente tappa nell'isola di Maiorca, ove sembra ottenere le risposte da lui tanto agognate. In quel luogo semidesolato egli non si è recato per caso, ma perché attratto – per vie quasi provvidenziali e fatidiche – dalla fama di un misterioso eremita, di nome Pelagio, il quale ivi sembra condurre, ormai da mezzo secolo, una vita ascetica tesa al perfezionamento corporale e spirituale. Perfezionamento, questo, ottenuto per mezzo di speciali diete vegetariane ed esercizi interiori ben precisi:

O quoties post immensos labores, vias, pericula expansasque de profectu huius inquisitionis & propositi nostri assecutione desperantes, omnia Magiae studia intermittere cogitabamus, propterea quod nullum in eis profectum eatenus potuimus invenire. Sed nescio qua virtute astrorum impellente, nos etiam vanum existimantes studium & sine profectu, recedere ab eo quod semel incepimus, natura vi occulta operante, nequivimus; inter duo nimis angustiati, cum nec mysteria magiae cogitata consequi, nec ad alia studia quantumlibet laudata poteramus converti, tandem miserante deo, ad insulam Majoricarum pervenientes, fama celebri divulgante, audivimus quendam esse in solitudine senem non longe a mari nomine Pelagium, qui per annos ferme 50 vitam duxerat heremiticam, vino abstinens & carnibus, solis leguminibus, pane, sale & aqua corpus alebat; de quo inaudita primis diebus nostris miracula publice

¹⁴² J. Dupèbe, "Curiosité", cit., pp. 95-96.

narrabantur, usque adeo ut insulam totam in stuporem videretur convertisse¹⁴³.

È così che, una volta riconosciutagli da Pelagio una particolare *dignitas*, Libanio ha modo di farsi istruire dall'eremita in pratiche occulte. Anche se le fonti non sono certe a tale riguardo¹⁴⁴, sembra attestato che Libanio si poté trattenere per ben sedici mesi nell'isola iberica per apprendere i principi di quella magia, il cui segreto poi Tritemio riceverà in custodia unitamente alla biblioteca del maestro.

Portandosi ad una seconda lettera, verosimilmente riconducibile al 1496¹⁴⁵, vediamo come Libanio offra, invece, una più circostanziata descrizione dell'identità di Pelagio, suo iniziatore. Italiano originario di Genova, proveniente da una famiglia di umilissima estrazione, Pelagio vanta nondimeno una qualificazione interiore e intellettuale *sui generis* che gli consente di apprendere le basi della magia naturale:

Oriundus erat ex territorio Januensium, infimis pauperibusque parentibus; qui literis sese applicans nullo patrimonio aut suffragio suorum adjutus, eleemosynis sustentatus aliorum, in virum evasit doctissimum, naturaque in ipso mirabiliter operante, mysteria illius secretissima cum tempore cuncta penetravit¹⁴⁶.

Giunto alle soglie dell'età adulta, Pelagio diviene oggetto di attenzione e di meraviglia in Germania, ove però riesce ad attirarsi nello stesso tempo ostilità da parte di "teologi ignoranti", i quali, a dire di Libanio, sono mossi da invidia nei suoi confronti e nelle di lui doti magiche. È così che, infine, Pelagio decide di lasciare l'Europa, a cui seguirà prima un trasferimento in Africa per sette anni, e infine nell'isola di Maiorca, ove egli stabilirà definitivamente la propria dimora

¹⁴³ J. Dupèbe, "Curiosité", cit., pp. 95-96.

¹⁴⁴ Cfr. J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 141.

¹⁴⁵ Trattasi dell'*Epistola Libani Galli ad quendam amicum atque discipulum de institutione, magicis libris & operibus Pelagii heremitae* (B.N. ms. lat. 7869, fol. 81r-81v) – molto probabilmente inviata a Tritemio stesso – che Dupèbe riporta in "Curiosité", cit., pp. 91-93. Si fa menzione della lettera in questione anche in P. F. Arpe, *Feriae Aestivales. Sive Scriptorum Suorum Historia...*, Hamburgi, 1726, pp. 115-118. L'Arpe offre anche un dettagliato quadro degli scritti di Pelagio.

¹⁴⁶ J. Dupèbe, "Curiosité", cit., p. 91.

dandosi ad un vita eremitica sino alla morte, avvenuta, secondo la preziosa testimonianza dello storico Friedrich Arpe, il 26 agosto 1480¹⁴⁷:

Cum autem post annos eatatis virilis esse coepisset, faceretque mirandas operationes magiae naturalis in Francia, Theologorum ignorantium occultas naturae vires invidiam & suspitionem, ut fieri solet, incurrit; qua motus necessit ab indoctorum docta caterva & transiit in Africam, indeque post annos 7 reversus navigioque delatus in Majoricae insulam, Regnum quondam famosum, solus, nulli cognitus, heremitorum ingressus habitavit annis, ibidem perseverans, ferme quinquaginta, religiosae & sanctae conversationis vitam agens usque ad mortem¹⁴⁸.

Ciò, quanto ad un primo ragguaglio circa un inquadramento storico e i contenuti biografici, per il resto scarni e – come accennato – assai ipotetici.

Venendo ora all’aspetto dottrinale e sostanziale dei complessi intrecci fra un tale genere di figure indecifrabili, è importante mettere in evidenza un primo elemento: se non è possibile differenziare in modo troppo marcato Libanio da Pelagio, problematica risulta, da un punto di vista dottrinale, la differenziazione fra Libanio e Tritemio. Al di là delle già menzionate speculazioni tese a chiarire la misura dell’attendibilità storica di tali figure, io credo che, nei loro riguardi, sia più appropriato pensare non ad esseri staccati e indipendenti l’uno dall’altro – valutabili solo dal punto di vista storico né concepibili alla stregua di proiezioni letterarie –, bensì ad elementi solidali di una unica catena iniziatica e, per tale via, a voci varie legate ad una sola influenza dottrinale. Per cui, a tratti, in tutti costoro, pare determinarsi un unico tipo sacerdotale e ascetico, essenzialmente anonimo e impersonale, nel quale si va appunto a riconoscere l’incarnazione e l’ideale eterno del vero mago che, da tempi antichi, corre fra le trame della storia¹⁴⁹. Molteplici sono infatti i fattori che, già dai brani epistolari qui trascritti,

¹⁴⁷ P. F. Arpe, *Feriae*, cit., p. 116.

¹⁴⁸ J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 91.

¹⁴⁹ Sono interessanti e assai adeguate, a mio avviso, le seguenti espressioni di E. Canseliet, *Introduzione a N. Flamel, Il libro delle figure geroglifiche*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003, p. 17: “La personalità iniziatica presenta pochi rapporti con l’individualità storica. Una rimane, l’altra

riescono da sé a stabilire una relazione più che fondata fra il mago qui tipizzato e uno sfondo in ultima analisi riconducibile – come accennato da Dupèbe – alla fondamentale figura religioso-sapienziale dello θεῖος ἀνὴρ, del cosiddetto “uomo divino”. È un tipo, questo, legato sia al retaggio pitagorico, neoplatonico e, in parte, cristiano¹⁵⁰, sia – nella variante di “uomo santo” – alla tradizione continuatasi nel Medio Oriente siriano e bizantino¹⁵¹.

Tanto nelle vicende di Libanio quanto, soprattutto, in quelle di Pelagio, ha in gran parte luogo la traduzione vivente di questo tipo ideale originario, dello θεῖος ἀνὴρ. In essi la qualità propria a chi è saggio e già perfezionato in conoscenze a carattere umano – in modo conforme, del resto, al concetto di mago rinascimentale – si fonde, sino a farsi una e inscindibile, con le superiori istanze di un essere pervenuto alla *deificatio*, ovvero al compimento trascendente della personalità. Pelagio ci viene infatti descritto come uomo assai colto: conosce il greco e padroneggia, così come il discepolo Libanio, le arti liberali. Tritemio stesso confermerà, in un punto, analoghe verità. Trattasi, dunque, se ci è concesso utilizzare questo termine, di ‘uomini universali’. Per circoscrivere il quadro, un primo elemento di rilievo è senz’altro costituito dalla componente ascetica ed eremitica contrassegnante sia Libanio che Pelagio. Uomini solitari, spesso attivi al limite della vita consociata, ambedue ad un certo punto si traggono definitivamente da essa e dalle sue miserie, finendo, dopo simboliche peregrinazioni a bordo di navigli (il nome stesso di Pelagio, derivando dal greco πέλαγος, che significa appunto “mare”, può non essere privo di una implicazione

passa. Una riappare, mentre l'altra svanisce nella misura stessa della risurrezione di un certo stile dello spirito, che taccia spesso di insignificante lo strumento effimero della sua manifestazione. Si potrebbe tutt'al più trovare in una *critica dello stile spirituale*, molto più profonda della critica della storia letteraria, una via d'accesso alla comprensione della vera originalità dei maestri”.

¹⁵⁰ Sullo θεῖος ἀνὴρ, cfr. J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., pp. 83 sgg.; Id., “Pélagius”, cit., pp. 143 sgg. Cfr. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956; L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des “göttlichen” Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, in particolare vol. I; D. Zeller, *Menschwerdung Gottes: Vergöttlichung von Menschen* (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, Band 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; M. Thiebaut, “Apollonios de Tyane et la tradition du *theios aner*”, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 24, n. 2 (1998), pp. 200-231.

¹⁵¹ Cfr. P. Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, in *The Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), pp. 80-101.

simbolica), per fissare la propria dimora in remote contrade al fine di consacrare l'esistenza al perfezionamento magico e sapienziale.

Qui – rileviamolo di passaggio – vi è appunto da considerare che, per reale che possa essere stato, al viaggio per mare può anche attribuirsi un significato simbolico, peraltro non privo di relazione con il tema dell'immortalità. È anzi questo senso simbolico che, di rigore, conferisce all'evento effettivamente verificatosi un valore più alto e legittimo. È così che, una volta abbandonato il punto di vista sterilmente letterario, il viaggio e l'erranza cui sono destinati Pelagio e Libanio, così come talune figure della più tarda tradizione rosacruciana (si pensi alla *Fama Fraternitatis*), divengono i simboli per un tipo di peregrinazione che è anzitutto un *iter salutis*, un viaggio interiore riferibile al senso di una ricerca spirituale e di una iniziazione: giacché, in genere, per viaggi o traversate debbono intendersi quelli di chi da una vocazione più forte del suo io animale è chiamato a lasciare la vita ordinaria per gettarsi in esperienze selvagge, i cui pericoli valgono alla stregua di prove da superare. Superamenti che trovano appunto in un mare da attraversare (il “mare delle passioni”, *mar tenebrosum* o “mare della morte”) o in acque e correnti da sfidare (si veda, in genere, il valore profondo da attribuirsi alla navigazione come atto iniziatico ed eroico) la migliore espressione per ostacoli al compimento spirituale e al conseguimento dell'immortalità. E simbolico, ad ugual titolo, è il raggiungimento finale dell'isola – l'isola iniziatica – nella quale ha sede un ‘centro’ o un luogo di elezione e di ‘pace’ (la *pax profunda* dei Rosacroce, la “grande Pace”) atto a conferire speciali qualificazioni. Chi sia pervenuto a tale centro è entrato nell'ordine di una essenziale atemporalità, per avere risolto e trasceso la dimensione transitoria delle ‘Acque’, e così, sempre ai sensi di una speciale simbolica, sarà detto un ‘Salvato dalle Acque’, cioè un essere risvegliato e invulnerabile, svincolato per sempre dalla morte¹⁵².

¹⁵² Cfr., anzitutto, R. Guénon, *Autorità spirituale e Potere temporale*, Luni, Milano 2005, pp. 92-93; S. Vieme, “Le voyage initiatique”, in *Romantisme*, n. 4 (1972), pp. 37-44. In genere, sul simbolismo dei viaggi iniziatici concepiti come pellegrinaggi, sulla tradizione dei “nobili viaggiatori” ecc., cfr. R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 297-299; Id., *Studi sulla Massoneria e il*

Per tali tipi umani, la scienza profana non rappresenta il fine; non è bastevole a creare quella compiutezza la quale dovrà di necessità prevedere sviluppi di là dalla componente soltanto umana: a tanto è necessario un *altro* compimento, reale, operativo e ottenuto mediante specifiche ritualità a sfondo iniziatico. Solo così avrà luogo la distruzione dell'uomo vecchio e la genesi di un nuovo, trasformato essere. Così già si comprende il significato del 'ritiro' materiale di Pelagio, nel quale deve vedersi la concreta trascrizione di una neoplatonica fuga dalla molteplicità e dalla dispersione che prepari il terreno per l'ascesa all'Uno. E la consacrazione della vita ai più inflessibili rigori di una ascesi tesa al distacco progressivo dalle cose caduche e dalle contingenze del mondo materiale non è che il passo preliminare all'ascesa verso le dimore degli dèi: fuor dall'immagine, ad una condizione, *stricto sensu*, divina. A ciò si aggiunga la parte avuta – sulla linea della tradizione encratica¹⁵³ – da certi riferimenti ad abitudini alimentari, in quanto diete a base vegetale ed escludenti prodotti carnei sono – secondo varie documentazioni – aspetti caratteristici e precipui del modello di una vita purificata, improntata all'astinenza e scevra da accidentalità: modello prescelto da figure di antichi uomini straordinari, a cominciare dallo stesso Pitagora sino ai riaffioramenti ellenistici di cui la filostratea *Vita di Apollonio di Tiana* e il *De abstinentia* porfiriano esprimono una vivida testimonianza.

Ma tutti questi riferimenti alla vita solitaria, all'isolamento dal mondo civilizzato e all'osservanza di un sobrio regime alimentare e, in genere, alla conduzione di una vita ridotta all'essenziale ci portano ad un'ulteriore considerazione: nel punto in cui Pelagio è immagine vivente dello θεῖος ἄνθρωπος egli riproduce anche quella dell'antico *teurgo*. Permanendo in purità e in semplicità, rimuovendo tutto ciò che è brama e febbre materiale, distolto dalla prosaicità del vivere quotidiano, assorto in perenne contemplazione e quasi trasfigurato in un continuo sacrificio di sé, Pelagio non solo assimila il proprio essere a quello di un dio, ma finisce per assumerne le proprietà anche sotto l'aspetto propriamente

Compagnonaggio, 2 voll., Arktos, Carmagnola 1991, vol. I, pp. 49-55; J. Reyor, *Études et recherches traditionnelles*, Éditions Traditionnelles, Paris 1991, pp. 94-100, 174-178.

¹⁵³ Sull'enkrateia, cfr. U. Bianchi (cur.), *La Tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche: atti del Colloquio Internazionale* (Milano, 20-23 aprile 1982), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.

operativo; egli, ora, *agisce* come un dio: “Le saint homme – chiosa Dupèbe – devient un Mage”¹⁵⁴. Per cui, vita e dottrina finiscono per confondersi, divengono l’una la fonte e il sostegno per l’altra. È in un simile quadro che vanno collocate le azioni magiche e prodigiose di cui Libanio ci racconta esser stato autore l’eremita. Oltre ad essere praticante di magia naturale, a mezzo della quale egli guadagna le virtù occulte degli elementi, grazie alle sue conoscenze Pelagio è anche maestro di una magia astrale e indagatrice, in virtù delle scienze matematiche, delle ragioni occulte del mondo sopralunare. Al di sopra e quale coronamento di essa, egli si occupa infine di una magia puramente spirituale il cui fine sta, appunto, nell’attrarre forze provenienti dal mondo intellettuale e in una collaborazione con le varie classi di intelligenze, di dèi e di dèmoni volta a produrre una *visio intellectualis*. In una parola, trattasi di una forma di teurgia¹⁵⁵, che ora andremo ad analizzare in alcune sue parti.

6. La teurgia di Pelagio di Maiorca

Come ha scritto Julien Véronèse, fra i maggiori studiosi di una particolare e in gran parte sconosciuta forma di magia medievale, l’*Ars notoria*, il misterioso Pelagio ci appare “comme l’un des protagonistes importants du ‘mouvement de libération’ de l’écriture magique [...] et qui est sans doute le phénomène le plus original intervenant dans le petit monde de la magie à la fin du Moyen Âge”¹⁵⁶. Lo stesso studioso nota come questa figura di eremita attivo alla fine del XV secolo ai margini del mondo civilizzato, possa essere inserito in quell’ampio fenomeno – situato al volgere dell’età medievale – di valorizzazione e diffusione di molti manoscritti di “magia rituale”¹⁵⁷. Tipo di magia, questo, facente parte a sé per via del suo riferirsi specifico non tanto ad una scienza talismanica (come è il caso per la “magia astrale” di Ficino e anche di Giovanni Pico), quanto ad un vero

¹⁵⁴ J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 154.

¹⁵⁵ Per tutto ciò cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 143; Id., “L’ars notoria”, cit., p. 128; J. Véronèse, “La notion d’‘auteur-magicien’ à la fin du Moyen Âge : Le cas de l’ermite Pélagius de Majorque († v.1480)”, in *Médiévales*, 51, autunno 2006, [in rete] <http://medievales.revues.org/1476> (27 marzo 2009).

¹⁵⁶ J. Véronèse, “La notion”, cit., p. 2.

¹⁵⁷ J. Véronèse, “La notion”, cit., p. 1.

e proprio recupero di una forma esplicita di teurgia, di una “magia divina”. Questa, per esser calata in un contesto dichiaratamente cristiano, appare nondimeno legata al retaggio neoplatonico e misterico. Per quanto concerne Pelagio in particolare, si dovrà poi tener presente tutta una rete di influenze arabe che, avendo l'eremita fatto di un'isola ispanica la propria sede, possono senz'altro aver agito su di lui anche con riferimento allo sviluppo di pratiche teurgiche. Il carattere prevalente di questo genere di magia a sfondo rituale e cerimoniale è – lo si vedrà – l'uso di *experimenta*, ovvero di ritualità impiegate a scopi sapienziali e di ricongiungimento, a mezzo di una elevazione interna, con la sfera divina.

La pratica pelagiana di una magia tripartita a sfondo naturale, celeste e spirituale, la si può dedurre principalmente da quel soddisfacente (anche se non del tutto esaustivo) *comptes-rendu* offertoci da Libanio nell'epistola già citata, e probabilmente avente come destinatario il discepolo Tritemio¹⁵⁸. Qui egli ci parla delle molte e disparate opere di cui sarebbe autore Pelagio, iniziando da quelle di astronomia:

Multa scripsit multaque substilissime in omni scripturarum pene varietate disputavit [...]. In astronomia iuvenis multa composuit, inter quae liber est de principiis magiae naturalis & quod ex astronomia necessarium sit scire Magum naturae, opus perfectum, breve sed pulcherrimum, utile & necessarium instituendis in magia naturali, quod sic incipit: “Qui sine scientia principiorum astronomiae, Magia, profitetur naturalem similis est homini sine cognitione chartarum alphabeti librorum se lectorem opinanti”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Si ricordi che di questa epistola – come segnala Dupèbe (“Curiosité”, cit., p. 93) – esiste una ulteriore copia, riconducibile al secolo XVIII e conservata nella Biblioteca Reale di Copenaghen (coll. Thott), e riguardo alla quale l'autore ringrazia la Biblioteca Universitaria Karl Marx di Lipsia per avergli fornito una copia simile in microfilm del C. M. 25. Ora è interessante che, in quest'ultima edizione, il titolo dell'epistola suoni in modo assai più completo: *Epistola Libanii Galli nomine scilicet ad amicum & discipulum suum Trithemium, de operibus Pelagii Heremitaie omnium Magorum, qui unquam fuerunt Principiis*.

¹⁵⁹ J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 91. Per una prima analisi di questi passi, cfr. anche J. Véronèse, “La notion”, cit., pp. 4-5.

Qui si ripresenta un motivo già visto: la necessità di possedere rudimenti in quella che è la *magia naturalis*, base e principio di ogni perfezionamento magico. In particolare, parte fondamentale della magia in questione, è l'astronomia, scienza da cui dipende direttamente *magia coelestis*, la conoscenza della quale è per Pelagio equiparabile alla funzione che ha l'alfabeto per chi intenda imparare a leggere. Ma Pelagio – ci dice Libanio – scrisse di ogni tipo di magia, non arrestandosi a quella naturale bensì spaziando a forme varie che comprendevano anche l'ambito negromantico:

Item de Magia omnimoda scripsit libros 20, opus mirabile, profundum, magnum atque prolixum, in quo divisiones, proprietates, operationes & principia totius Magiae naturalis, divinae, angelicae, praestigiosae, superstitiosae atque diabolicae, in quo tanta sunt mysteria ut mirum sit hominem mortalem talia compraeendere potuisse. [...] Item scripsit librum de Magia spirituali, id est de coarctatione daemonum tam bonorum quam malorum: opus valde profundum, utile & admirandum [...]¹⁶⁰.

Ma la parte più importante Pelagio la dedicò, appunto, a scritti ad orientamento teurgico e divinatorio; a scritti – dunque – facenti da base, assai verosimilmente, a quella che Libanio definisce la “magia spirituale” osservata dall'eremita di Maiorca, e che presenta varie relazioni con la *magia ceremonialis*. Libanio ci riferisce innanzitutto di un trattato inteso all'insegnamento della pratica di invocazione dello “spirito familiare”, un'opera – viene detto – divisa in due libri e capace essa sola di avviare ad una scienza magica integrale (“Item de spiritu familiari [...] libros duos composuit vere admirabiles, qui soli possent ad omnia quae in Magia tota cupiuntur ab hominibus sufficere [...]”¹⁶¹). Poi si passa ad uno scritto concernente lo studio della varietà di condizioni metafisiche proprie alle anime separate nel *post mortem*. Infine figurano due testi, “inter alia”, l'uno dal

¹⁶⁰ J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., pp. 91-92.

¹⁶¹ J. Dupèbe, “Curiosité”, cit., p. 92. J. Véronèse, “La notion”, cit., p. 13 n. 32, sottolinea la difficoltà di identificazione del manoscritto che, in ogni caso, non deve confondersi con il *De proprio angelo*.

titolo *Tabula veritatis*, evidentemente dedicato a Libanio¹⁶², l'altro, un opuscolo, dal titolo *De proprio angelo*. L'*excursus* ricostruito da Libanio non ha, come dicevo, l'ambizione della totale esaustività. Fra i grandi assenti di esso – come segnala anche Véronèse – vi è infatti un testo di grande importanza, il quale può a buon diritto essere annoverato fra le fonti principali di Tritemio per l'elaborazione della propria magia spirituale e, con certo margine di verosimiglianza, anche di Agrippa. Trattasi del *Peri Anacriseôn* o *Anacrisis*¹⁶³.

L'*Anacrisis*¹⁶⁴ si mostra, a tutti gli effetti, come un'opera fortemente improntata da elementi coessenziali ad una sorta di *ars sacra* o teurgia cristiana a base rituale, con uso di cerimonie e caratteri segreti a netto sfondo neoplatonico¹⁶⁵. Per vie sotterranee, in realtà non ben precisate¹⁶⁶, Pelagio poté accogliere tale *ars* configurandola e adattandola in chiave cristiana: a ciò accennavamo già in apertura. Ora, a tale riguardo è opportuno sottolineare – seppur di passata – come qui non sia in questione una *mistica*. Pur presentando in larga misura un fine comune, la teurgia¹⁶⁷ procede, in genere, lungo una via

¹⁶² J. Dupèbe, *ivi*. Trattasi del manoscritto BN, ms. lat. 7869, fol. 75r-80v: "Compositio Tabula veritatis magistri Pelagii [...] ad discipulum suum Libanium Gallum". Cfr. J. Dupèbe, "L'ermite Pélagius", *cit.*, p. 147, ove si indica, sulla scorta della segnalazione di C. Gilly, la presenza di un'altra copia dell'opera in ms. Leipzig, Universitätsbibliothek, C.M. 25. Cfr. J. Véronèse, "La notion", *cit.*, p. 13.

¹⁶³ A fianco di questa figurerebbe a dir vero anche l'*Ars crucifixi*, con la quale l'*Anacrisis* presenta diverse relazioni e analogie. Cfr. J. Véronèse, "La notion", *cit.*, p. 6. Sull'*Anacrisis* in relazione al contesto di cui si tratta, cfr. F. Secret, *Hermetisme*, *cit.*, pp. 94 sgg.

¹⁶⁴ I manoscritti di riferimento sono: B.N. di Parigi, mss. lat. 7486A (XVe s.), fol. 1r-99v, lat. 7456 (XVI sec.), fol. 3r-63v, e quello conservato a Vienna, Ö.N.B., ms. lat. 10477 (XV sec.), fol. 1r-63r. Cfr. J. Véronèse, "La notion", *cit.*, p. 13.

¹⁶⁵ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", *cit.*, p. 114.

¹⁶⁶ Dupèbe crede ("L'écriture", *cit.*, p. 114), forse non a torto, di ricondurre le convergenze fra i motivi classici della teurgia neoplatonica e gli elementi (rituali, culturali e culturali) propri all'opera pelagiana al contesto bizantino, ove – in posizione divergente rispetto al corso preso dalla tradizione cattolico-romana – lungi dal verificarsi un irrigidimento intellettualistico in senso scolastico, si ebbe in effetti il recupero di una tradizione sapienziale ricca di elementi rituali e cerimoniali, lungo le vie di una conciliazione fra la *gnosis* pagana e una forma di 'esoterismo cristiano'.

¹⁶⁷ Sulla teurgia la bibliografia è sterminata. Per i riferimenti al *De Mysteriis* mi riferirò a Giamblico, *De Mysteriis*, ed. a cura di C. Moreschini, Rizzoli, Milano 2003. Per riferimenti di carattere generale mi appoggerò soprattutto a C. van Liefferinge, *La Théurgie: Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, Liège 1999. Cfr. J. Bidez, "La Liturgie des mystères chez les néo-platoniciens", in *Bull. Acad. Roy. de Belgique, Cl. des Lettres*, n.5 (1919), pp. 415-430; S. Eitrem, "La theurgie chez les neoplatoniciens et dans les papyrus magiques", in *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 22, n. 1 (1942), pp. 49-79; E. R. Dodds, "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism", in *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, I-II (1947), pp. 55-69.

sostanzialmente dissimile da quella battuta dalla mistica. Là dove quest'ultima s'incentra nel concetto di "ascesa razionale", cioè di un processo interno da cui non vengono escluse facoltà di tipo razionale e dialettico, la teurgia aderisce ad un genere del tutto differente di mezzi e di strumenti espressivi onde giungere all'ένωσις, all'unificazione divina¹⁶⁸. Allo stesso tempo, vi è netta distinzione fra teologia e teurgia: se quella è una ἐπιστήμη o un *logos*, questa è una τέχνη¹⁶⁹. Simboli, suffumigazioni, caratteri sacri, rituali, visioni, preghiere, sacrifici, purificazioni liturgiche – sono sì tutti elementi mediatori fra l'uomo e la divinità, ma riguardo ai quali si conviene assai più l'analogia e la corrispondenza diretta fra un significante e un significato, fra una forma visibile e una sostanza invisibile, che non le forme legate al pensiero astratto o semplicemente contemplativo. È il "potere del muto simbolo" che qui ha la preminenza pressoché assoluta¹⁷⁰.

È così che essendo appunto un concreto operare sugli dèi e con gli dèi¹⁷¹, la teurgia trova la propria base in *experimenta*, in "atti significativi" (gesti, posizioni, prese rituali, ecc.) tenuti, durante il rito, a riprodurre una "opera divina" (θεῖον ἔργον)¹⁷², sino a far tralucere e affiorare nel mondo i contatti con forze tanto invisibili quanto reali. A tale riguardo è da ritenersi dunque ancora valida l'espressione di Joseph Bidez, il quale, nel definire la pratica teurgica, ritenne opportuno distinguerla dalla teologia affermando che "il teurgo non si limita a parlare di dèi, ma conosce come essi agiscono"¹⁷³. Come si vede, dunque, l'assoluta priorità è data all'azione, insieme ad una visione positiva della

¹⁶⁸ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", cit., pp. 114-115.

¹⁶⁹ C. van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., p. 26. Cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania University Press, University Park 1995, p. 5: "For theology was merely *logos*, a 'discourse about the gods', and however exalted, it remained a human activity, as did philosophy. Theurgy, on the other hand, was a *theion ergon*, a 'work of the gods' capable of transforming man to a divine status".

¹⁷⁰ Cfr. *De Mysteriis*, II, 11, ed. Moreschini, cit., p. 182.

¹⁷¹ Quanto alle varie applicazioni del termine, soprattutto in Giamblico, cfr. C. van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., pp. 26-27.

¹⁷² La teurgia, più che come arte umana, è concepita nei termini di una vera e propria arte rivelata e accordata dagli dèi agli uomini: è, letteralmente, un'"arte divina". Cfr. *De Mysteriis*, III, 1, ed. Moreschini, cit., p. 186. Cfr. C. van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., p. 58; A. Charles-Saget, *La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, in H.J. Blumenthal e E.G. Clark (edd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Classical Press, London 1993, p. 107-115.

¹⁷³ J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris 1930, p. 369, cit. in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 277.

spiritualità. Ad egual titolo è sempre utile ricordare che, proprio presso gli antichi, questa pratica religiosa assunse in genere il significato di una “arte ieratica” o “divina” – ἱερὰ τέχνη, τέχνη θεία –, termine non privo di relazioni con certe discipline a sfondo alchemico, che condividevano un medesimo fine purificatorio, sapienziale e reintegrativo¹⁷⁴.

In effetti, l'arte sviluppata da Pelagio nell'eremitaggio iberico reca vari punti di contatto con un tale mondo. In questo quadro, comunque, se l'*Anacrisis* trova visibili riscontri appunto nella teurgia neoplatonica, la quale dal tardo ellenismo fa sentire la propria influenza fino alle risorgenze pseudo-dionisiane¹⁷⁵, non vanno trascurate pure le affinità fra essa e altre forme di “teurgia” medievale. Con queste ultime, a parte la comunicazione con le creature angeliche, l'arte anacritica condividerebbe lo stesso fine purificatorio e conoscitivo. Fra queste tarde forme di riviviscenza teurgica in ambito cristiano si può annoverare anzitutto l'*ars notoria*, un insegnamento che si vuole esser stato rivelato da una creatura angelica, emissaria di Dio, al sapiente Salomone, e che per tale via non è priva di relazione con la lunga e antica tradizione della *Sapientia Salomonis*¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cfr. J. Bidez, “La liturgie”, cit., pp. 422 sgg.; p. 423: “Armé de cette foi qui se combine avec les vieilles croyances astrologiques et met en relations étroites notamment les planètes et les métaux, et en recourant à l'intervention toute-puissante de la sympathie universelle, l'art sacré des alchimistes – tout comme l'art non moins sacré des theurgés – prétend réaliser des prodiges, et le but suprême de ses opérations est d'abord de révéler la matière, en la préparant à recevoir et à manifester la présence des dieux”. Fin da Zosimo di Panopoli, da Ostane o da Olimpiodoro, in antichi testi alchemici ricorre, dopo quelle già citate, anche l'espressione di “arte dogmatica” (τέχνη δογματική), il cui significato è anche quello di un “grande mistero” (μέγα μυστήριον). Cfr. E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Springer, Berlin 1919, pp. 76-79; G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, Istituto Nazionale Medico Farmacologico, Roma 1925, p. 6.

¹⁷⁵ Cfr. A. Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, in *The Journal of Theological Studies*, New Series, vol. 37, n. 2 (1986), pp. 432-438 (con bibl.); E. Des Places, “Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité”, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7 (1981), pp. 323-332.

¹⁷⁶ Sull'*ars notoria*, cfr. J. Véronèse, *L'Ars notoria au Moyen Age. Introduction et édition critique*, Sismel, Firenze 2007; Id., “Les anges dans l'Ars notoria: révélation, processus visionnaire et angéologie”, in *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 114, n. 2 (2002), pp. 813-849. Cfr. J.-P. Boudet, *L'Ars notoria au Moyen Age: une Résurgence de la Théurgie Antique?*, in *La Magie*, actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, études rassemblées par A. Moreau, J.-C. Turpin, 4 voll., Publications de la Recherche – Université Montpellier III, Montpellier 2000, vol. III, pp. 173-96 (che contesta, come unilaterali, le deduzioni di Dupèbe sull'*ars notoria* quale reinsorgenza dell'antica teurgia *tout court*); M. Camille, *Visual Art in Two Manuscripts of the Ars Notoria*, in C. Fanger (ed. by), *Conjuring Spirits, Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998, pp. 110 sgg. Sulle premesse di una purificazione, cfr. B. Láng, *Unlocked*, cit., pp. 40-41, 165-167; p. 165: “Only a closer look reveals that

Una forma più cristianizzata di quest'arte è l'*ars paulina*, che sembra trarre ispirazione dalle visioni di San Paolo, rapito, secondo la tradizione, al "terzo cielo"¹⁷⁷.

Per come ci è pervenuta in un manoscritto (ms. lat. 7456 della Bibliothèque National di Parigi), l'opera pelagiana ha l'apparenza di una lettera, inviata al discepolo Libanio¹⁷⁸. Non è chiaro il significato preciso della parola "anacrisis"; o, per meglio dire, è problematico comprendere la genesi di tale significato nel contesto pelagiano, se si pensa che il termine ἀνάκρισις, anche appoggiandosi ad un ordinario dizionario di lingua greca, lo vediamo figurare (in relazione al verbo da cui dipende, ἀνακρίνω) in contesto filosofico (per esempio in Platone) con riferimento ad una generica "richiesta" o ad una "domanda"; ricorrente è anche la relazione del termine con l'ambito giuridico-giudiziario¹⁷⁹.

Operando una rimodulazione del significato originale, l'eremita utilizza però il termine "anacrisi" in tutt'altro senso, vedendovi piuttosto il sinonimo per una 'richiesta' di tipo teurgico che l'iniziato all'arte, conseguito uno stato particolare per via di una lunga e aspra asceti, rivolgerebbe, nel sonno, agli enti superiori e divini (angeli, dèi, ministri angelici). L'ultimo scopo di tale richiesta è una "visione" o "illuminazione". Da qui, l'acquisizione di una onniscienza, di una "scienza infusa" e di una assoluta certezza, la quale dischiude al teurgo una *dignitas* divina, sorta di stato di divinizzazione permanente¹⁸⁰. È un ulteriore

the text, by means of its large variety of prayers, invocations of divine and angelic names, and numerous rituals, actually promises intellectual perfection, learning, the acquisition of memory, and the ability to understand difficult books. To use its procedures one must first practice a course of confession, fasting, chastity, penitence, and the cultivation of physical and psychological purity lasting several months".

¹⁷⁷ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", cit. p. 116.

¹⁷⁸ Il titolo completo è: *Magistri Pelagii heremite sanctissimi, ad Libanium suum in philosophia naturali discipulum epistola in opus subjectum Peri anacriseon ton hypnoticon feliciter initium capit ad laudem Dei*. Cfr. J. Véronèse, "La notion", cit., p. 13.

¹⁷⁹ H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 109.

¹⁸⁰ La divinazione durante il sonno era già conosciuta in ambito neoplatonico da Giamblico, e se ne ritrovano testimonianze presso Cicerone, *De divinatione*, I, 114 e Apuleio, *De magia*, 43. Cfr. *De Mysteriis*, III, 3, ed. Moreschini, cit., pp. 194-196: "Nel sonno noi ci liberiamo completamente da dei legami, per così dire, che ci sono stati imposti e viviamo quella vita separata che costituisce la conoscenza. In quel momento, dunque, quel genere di vita, intellettuale o divina che sia, ecco che questa forma della vita si desta in noi e opera secondo la sua natura [...]. E l'anima attua una divinazione ancora più perfetta [...] quando unisce alla totalità, dalla quale è stata staccata, le parti

contrassegno dello θεῖος ἀνήρ: porre fine all'esistenza umanamente condizionata per risorgere ad una nuova vita sostanziata dal solo intelletto. Pertanto, in questo contesto, "anacrisi" può divenire sinonimo di "rivelazione" concessa da Dio o "visione ottenuta per mezzo di una richiesta"¹⁸¹. Questo elemento rivelativo è di essenziale importanza: per Pelagio è inequivocabile la dipendenza dell'arte in questione dalla pura volontà divina più che da una scelta o brama umane. Egli scrive:

Scientia ista non est in hominis potestate constituta, sed in divina potius voluntate, nec est volentis magis aut desiderantis, sed omnipotentis et miserantis est Dei¹⁸².

Qui di seguito cercherò di indicare, nel modo più schematico possibile e senza entrare in una analisi che qui non troverebbe spazio, i lati più importanti di questo genere di "teurgia cristiana" patrocinata dall'eremita Pelagio nelle sue opere, limitandomi ai temi utili rispetto a ciò che andrò a trattare nel prossimo capitolo, inerente alla magia cerimoniale di Agrippa.

Per prima cosa occorre riferirci a quel *segreto*, che il maestro richiedeva al discepolo, quale condizione decisiva alla trasmissione dell'*ars*. A tale riguardo è anzitutto interessante quanto riferisce il già citato Arpe nelle sue *Feriae aestivales*. Egli infatti parla di un *juramentum fidei* da cui i libri di Pelagio sarebbero stati suggellati in vista della preservazione di una loro integrità. Giuramento che, premesso all'opera, suonava ad un dipresso così:

Ego indignus servus JEsu Christi, spontanea voluntate juro & promitto omnipotenti DEO, Patri & Filio & Spiritui S. & tibi Praeceptorum meo, quod hanc sacro sanctam scientiam, semper tenebo secretam, quam diu vixero, nec eam revelabo alicui, nisi quem certis manifestis indiciis dignum credam & in gratia DEI constitutum. Insuper juro & promitto, quod non abutar hac ipsa doctrina, in rebus vanis, levibus,

della sua vita e della sua attività intellettuale; infatti allora essa è riempita dalla totalità di tutta la scienza, in modo da raggiungere assai spesso con i suoi pensieri quello che si compie nel mondo".

¹⁸¹ Su tutto ciò, cfr. J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 147.

¹⁸² *Peri anacriseon*, BN ms lat 7456, f. 46v (cit. in J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 155).

vel divinae justitiae contrariis, sed in his tantum, quae mihi & meis
conducunt, ad salutem animarum & corporum, rerum & honoris.

Sic me DEUS adjuvet & sacra Evangelia Christi. Amen¹⁸³.

La fedeltà dimostrata nell'osservanza di tale segreto – come avveniva nell'antica teurgia – assumeva dunque i tratti quasi cavallereschi di un giuramento, che non poteva in alcun modo venire disatteso. Donde il carattere rigorosamente elitario di questo genere di pratiche¹⁸⁴, ovviamente inaccessibili al volgo. Doveva aver luogo, in genere, un isolamento dalle masse, affinché il rito avesse un buon esito. La distanza e la ripugnanza provata nei riguardi della vita consociata era, infatti, una traduzione di quell'amore nutrito per tutto ciò che può condurre l'essere ad una semplicità e ad un rigetto di ogni carattere accessorio anche nei riguardi della vita concreta. Era, in fondo, una fuga e un isolamento rispetto alla demonia delle masse. Data l'impossibilità di visionare direttamente il manoscritto, ai fini di un esame testuale è tuttavia sempre possibile fare riferimento ad un altro documento, di pari interesse, il quale in fondo ricalca, quasi costituendone un valido riassunto, il contenuto del *Peri Anacriseon*. Trattasi di una lettera, indirizzata ad un certo prete Marcello e dedicata alla visione angelica durante il sonno (*Magistri Pelagii heremitae de proprio Angelo in somniis apparente cum revelatione*), ove Pelagio riassume le qualità indispensabili per accedere all'*experimentum*¹⁸⁵. In essa troviamo, alla settima regola, il riferimento al segreto iniziatico, in questi termini:

[regula mandat tibi] ut (omnes) actiones [tuas] ad experimentum [huis modi] pertinentes secretissime teneas nec eas aliqui homini reveles, quoniam omnes spiritus boni fugiunt publicum¹⁸⁶.

Ma l'aspetto più importante e ricco di implicazioni è quello concernente la preparazione morale e intellettuale richiesta preliminarmente all'iniziato, onde

¹⁸³ F. Arpe, *Feriae aestivales*, cit., pp. 117-118.

¹⁸⁴ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 117.

¹⁸⁵ La prima lettera a Marcello è parimenti editata da J. Dupèbe nella App. I di "L'écriture", cit., pp. 124-145. Il manoscritto di riferimento è B.N. ms. lat. 7869, fol. 82r-87v. Lo studioso ne riporta anche un'altra, destinata alla stessa figura e sempre tratta dallo stesso manoscritto, nell'App. II.

¹⁸⁶ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 135.

giungere all'illuminazione legata all'*ars*. Come in ogni rituale teurgico, infatti, anche qui è previsto un graduale avvicinamento allo scopo, ma soprattutto è richiesto che l'iniziando sia in possesso di alcuni requisiti essenziali in termini di *dignitas*: ciò sarà avvertito immediatamente dal maestro che, su tale base, potrà decidere o meno di procedere con l'iniziazione. Dupèbe, sulla scorta dello studio diretto del manoscritto, ha fornito una agevole schematizzazione delle qualità iniziatiche richieste, qualità tutte afferenti, in qualche modo, alla disposizione interna dell'iniziando:

- 1) dignità naturale;
- 2) temperamento equilibrato;
- 3) perfetta moralità;
- 4) fede solida e fervente;
- 5) volontà incrollabile;
- 6) *modus vivendi* improntato all'ascesi e alla pureità;
- 7) amore ardente verso Dio¹⁸⁷.

Una simile serie figura nella già menzionata lettera a Marcello. Anche qui si inizia con un riferimento alla natura dell'adepto:

Primo igitur naturam tuam, inclinationem, mores & animi dispositionem considerabilis, que cum non sint in omnibus uno [et in conformi modo] varium necessario consequuntur effectum¹⁸⁸.

Per prima, dunque, è esaminata una *dignitas naturalis*. Questa, apparentemente, viene fatta coincidere con una "inclinazione", cioè – potremmo pensare – con una condizione autonoma, interna e forse determinata da una felice congiuntura astrale (in Agrippa ciò apparirà a chiare lettere), che permetterebbe all'adepto, già di per sé, l'avvicinamento alla disciplina. Ora, Libanio nella sua lettera a von

¹⁸⁷ Cfr. J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 147; Id., "L'écriture", cit., pp. 119-120.

¹⁸⁸ J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 127.

Branderburg, aveva toccato questo punto. Raccontando del suo precettore, egli ci riferisce, citandole in prima persona, le parole rivoltegli da Pelagio stesso in occasione del loro primo incontro sull'isola di Maiorca, dopo il quale Libanio sarebbe stato accolto, come si è visto, in qualità di discepolo dall'eremita e sarebbe stato a contatto con quest'ultimo per ben sedici mesi. Ecco, dunque, le sue parole:

Ad hunc cum venissem eumque in utraque Magia reperissem consummatum, me ut in discipulum admitteret suum instantissime rogare coepi. Qui annuens placidissime dixit: Congratulor tibi, Libani, quod spiritu ductus presago me praeceptorem adiisti. Spero enim quod te brevi Magistrum faciam omnium Magorum qui hodie in terra vivunt Christianorum, cum te aptum videam ad studia nostra non solum animi voluntate, sed etiam *dignitate naturae*¹⁸⁹.

Ma la *dignitas naturalis* non è l'unica ad esser considerata. Di seguito, Libanio aggiunge nei riguardi di Pelagio che, a parer suo, non vi sarebbe potuto essere migliore precettore di lui, grazie al suo sterminato sapere intorno ai più disparati argomenti. Il particolare grado conferito dalla ricchezza dell'erudizione e dalla conoscenza dottrinale, molto probabilmente, va a riflettere una seconda categoria di dignità, la *dignitas meritoria*. Ad essa Libanio, poco sotto, aggiunge l'ultima e suprema: la *dignitas artis*. Questa va legata essenzialmente a ciò che l'adepto è in grado di conseguire una volta venuto a contatto con le pratiche dedotte dal rito religioso. È dunque, a pieno titolo, una *dignitas religiosa* e connessa all'*operatio* rituale. In Pelagio si sarebbero raccolte e fuse, cingendolo della loro virtù trasfigurante, tutte e tre queste dignità:

Praeceptor autem meus *triplici dignitate fulgebat naturae, meriti & artis* [...] ¹⁹⁰.

È un motivo, questo, che riapparirà, assai sviluppato, in Agrippa, e, più sotto, vedremo il ruolo mantenuto dal concetto di *dignitas* magica in Tritemio. Nella

¹⁸⁹ J. Dupèbe, "Curiosité", cit., p. 96.

¹⁹⁰ J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 127; cfr. p. 97.

epistola a Marcello, Pelagio approfondisce il quadro delle qualità richieste all'iniziando, riprendendo quasi alla lettera la serie esposta nel manoscritto del *Peri Anacriseon*. È così che figurano qualità morali e di intimo portamento, si parla di un essere

bonus, placidus, [tranquillus], inclinatus ad scientiam secretorum perscrutandam, moribus civilis non turbulentus, sed pius, mansuetus, dulcis, misericors & gratosus [...]¹⁹¹.

Ciò rientra sicuramente in qualificazioni che, ancora, afferiscono alla natura profonda dell'essere. Poi si fa un riferimento più interessante alla fede e all'incrollabilità dell'animo, parlando di una condizione

animo constans, fidelis, credulus, nil dubitans, non curiosus neque experimenti derisor [...]¹⁹².

e si sostiene che, dandosi una natura contraria a tutto ciò, mai si potrà pervenire alla "mirabilem operationem". Da ultimo, il candidato dovrà attestare una natura caritatevole e tesa costantemente verso la ricerca della verità divina:

Postquam te [naturamque tuam diligenter animadverteris] invenirisque dignum, tunc statue animo tuo quod non ad vanam gloriam, non <ad> quaestum, non ad alicuius lesionem ista praticare velis, sed ad dei honorem ac proximi charitatem & solius veritatis amorem¹⁹³.

Tali le condizioni onde pervenire all'*experimentum*. In base a quanto detto, vediamo come la *dignitas naturalis* e ogni altro fattore non valga, in tale ottica, che come elemento preparatorio, assolutamente preliminare al vero fine, ovvero la *dignificatio* conferita dal perfezionamento rituale. Così là dove la *dignitas* stabilisce un tipo spirituale al quale si mira, la *dignificatio* designa il processo destinato a realizzare quel tipo. Lungi dal valere come astrazione mistico-religiosa, la *dignitas* equivale dunque ad una qualificazione interna dell'essere: è

¹⁹¹ J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 127.

¹⁹² J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 127.

¹⁹³ J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 127.

un *character indelebilis*, l'aura' o il vivente criterio operativo in ordine al quale un essere si rivela più o meno suscettibile di iniziazione.

Dopodiché si inizia un processo di purificazione, della durata di trenta giorni, il quale comprende l'uso della preghiera e il ricorso a un regime vario di austerità: una ascesi corporale e interna. In sé è un metodo teso alla *purgatio* nei confronti di ogni agente molesto, visto come uno spirito maligno proveniente dall'impurità del corpo. La preghiera è, in fondo, la *quaestio* o richiesta che dà il nome all'arte. Essa non ha un mero valore religioso, rivestendosi al contrario di una funzione magica, attrattiva ed evocativa¹⁹⁴. Trattasi di una preghiera o invocazione da compiersi non per scritto né a voce, ma silenziosamente, *in spiritu*. Ciò per noi – e per quanto tratteremo nel prossimo capitolo – è di particolare interesse perché, nel sottolineare l'impotenza della scrittura e perfino della parola a stabilire una comunicazione con gli esseri superiori, Pelagio vuole mettere in luce altresì la centralità assoluta della *mens* o del νοῦς, cioè del principio puramente intellettuale, e la parte che questo ha nel rito. *Mens* che assurge, in ultima analisi, a *clavis* del rituale stesso:

[...] nec vocales orationes essent necessariae et utiles: ad quid enim versaretur mens circa orationes vocales, quae instrumenta potius sunt orandi peregrina quam propria [...]. *Vocem deus homini in obsequium mentis, non in obsequium vocis mentem [...]*¹⁹⁵.

La base dottrinale per tale preghiera formulata non per iscritto o oralmente, bensì all'interno della propria anima intellettuale (della *mens*) e, per ciò stesso, non suscettibile ad esser comunicata in guisa manifesta, va ritrovata – oltreché nella teurgia antica¹⁹⁶ e in certi motivi caldaici – già in alcuni riferimenti neoplatonici

¹⁹⁴ Cfr. J. Dupèbe, "Ars notoria", cit., p. 131.

¹⁹⁵ *Peri anacriseon*, B.N. ms. lat. 7456, f. 35v (cit. in J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 118).

¹⁹⁶ Nella teurgia giamblichea la preghiera rivestì una funzione essenziale. Parte nodale del sacrificio teurgico, esprimendosi a mezzo di *verba mystica* razionalmente inintelligibili, la preghiera – strumento di purificazione per eccellenza – non era vissuta, profanamente, nei termini di una richiesta tesa al conseguimento di scopi terrestri, bensì quale mezzo onde giungere all'illuminazione folgorante (ἐλλαμψις) e, al limite, per gradi, ad una identificazione assoluta con il dio che si invocava. Ciò concerneva in particolar modo la "preghiera filosofica", in cui la relazione fra teurgo invocante e divinità invocata (concepita quale "puro intelletto" – cfr. *De Mysteriis*, I, 15, ed. Moreschini, cit., pp. 112-118) non sussisteva nei termini di una disparità o di una

con particolare relazione al tema sacrificale¹⁹⁷. Qui la preghiera o l'invocazione silente è detta essere aspetto decisivo a che ogni exteriorità e fermento di molteplicità disordinata vengano tacitati, sì da ricondurre ogni psichismo errante ad una immobile unità centrale e propiziare realmente, in ordine ad una stessa dignità, un contatto diretto con gli dèi e con presenze angeliche: è il sensibile riflesso di quell'ascesi di cui si è già detto, di quel graduale distacco da operarsi nei riguardi delle forme umane di esistenza (psichiche e corporee: i dèmoni inferiori) che deve qui tradursi, per così dire, in una castità della parola. Immobilizzato l'organo corporeo, dominata ogni varietà di movimento, sia esso fisico o psichico, operato un supremo distacco, in piedi non rimane – dopo una paziente e problematica enucleazione – che un principio di incorruttibilità e di non caducità. Questo principio, interno all'anima, è riferibile al puro *voûç* (o alla pura *mens*) – nel quale si regge, fermo e impassibile, un ente di origine divina¹⁹⁸.

Per Pelagio l'uomo, con tutte le sue qualità, è dunque tenuto a integrarsi e a risolversi nella irriducibilità della *mens*. Quest'ultima viene appunto interpretata come la parte più nobile e aurea dell'anima, intorno alla cui stabilità deve convergere il resto del composto umano: tutto procede dalla permanenza e dall'unità della *mens* e tutto vi deve ritornare. Vedremo più sotto come questo accento posto sulla centralità del principio *mens* nell'operazione divenga essenziale nel passaggio di queste dottrine a Tritemio e, da questi, finalmente, ad Agrippa.

Quanto all'ascesi corporea, è interessante mettere in luce il carattere di assoluta castità, sobrietà e purità richieste, sotto l'aspetto sessuale e alimentare, ma anche genericamente attitudinale, nell'arco dei trenta giorni. Sia corpo che anima debbono sottoporsi ad una rigorosa e tenace *praeparatio theurgica* preliminare, senza la quale non vi può essere accesso alcuno alla realizzazione

verticalità, bensì finiva per esaurirsi in quelli di una perfetta parità e continguità ontologica fra due enti dotati della stessa dignità e della stessa trascendenza. Cfr. in particolare *De Mysteriis*, V, 26, ed. Moreschini, cit., pp. 374-378; C. van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., pp. 57- 58, 113-114, 115.

¹⁹⁷ Cfr. Porfirio, *De abstinentia*, II, 34, 2, cit. in J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 144. Sul tema, cfr. A. Camplani - M. Zambon, "Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale", in *Annali di Storia dell'esegesi*, vol. 19 (2002), pp. 59-99.

¹⁹⁸ Cfr. J. Dupèbe, "L'écriture", cit., p. 118.

spirituale, alla visione della luce. Più precisamente, Pelagio stila una serie di otto regole. È così che viene detto, come prima regola:

Prima regula [est]: oportet quod per istos 30 dies caste vivas & nullo te genere coeundi polluas¹⁹⁹.

Si fa, dunque, nuovo riferimento ad una fede immutabile – “fide firma” – per la quale si giungerebbe alla purificazione. Poi ecco l’evocazione di una purità di luogo, per cui

[oportet te] per istos 30 dies manere in [uno] loco tranquillum in [tua] devotione, & non vagari hinc inde nec occupari nimum externis rebus [& turbacionibus ne mens occupacionibus districta & devocionis tramite aberret]²⁰⁰.

Il carattere immacolato e vergine del sito ove ha luogo la purificazione è evidentemente una efficace traduzione della castità che l’anima – la quale deve mantenersi scevra da distrazioni ed erranze – deve osservare. Isolare ogni confusione, spezzare i turbamenti e le molteplici febbri ingenerate dalla vita materiale: tale il compito. Inoltre, pari arginamento di forme smodate e incomposte di desiderio carnale:

(praecipio tibi ut) per istos dies in cibo & potu sis temperatus [& sobrius] ne venter mero aestuans [aut] in libidinem carnem excitet aut mentem evertens impediatur devotionem [...]²⁰¹.

Alla sesta regola, invece, unitamente alla ingiunzione di celebrare e di assistere a ben precise funzioni di carattere religioso (“per istos dies 30 unam messam audire...celebrare”²⁰²), si prescrive di indossare vesti pure:

[...] et sis indutus mundis vestibus [idque pro tua facultate caveasque te ab immundis cogitacionibus & actionibus]²⁰³.

¹⁹⁹ J. Dupèbe, “L’écriture”, cit., p. 135.

²⁰⁰ J. Dupèbe, “L’écriture”, cit., p. 135.

²⁰¹ J. Dupèbe, “L’écriture”, cit., p. 135.

²⁰² J. Dupèbe, “L’écriture”, cit., p. 135.

È così che attraverso abluzioni, purificazioni e preliminari costituiti da un impiego ricorrente di preghiere e cerimonie liturgiche, si perviene ad una interna condizione di “irraggiamento diffuso” capace di accogliere, infine, la *visio* e l’illuminazione. Di là da una *visio somnialis* o *anacrisis hypnotica* la quale, a dire di Pelagio, non è scevra di pericoli a causa della eventualità di possessione da parte di influenze demoniache e invertite²⁰⁴, sta quella che per l’eremita è la forma più compiuta di visione, la *visio intellectualis*. È, questo, un genere di visione – assai eccezionale e riservato ad una scelta *élite* – che, per dipendere immediatamente dal potere incondizionato della *mens* folgorata dalla grazia divina, ha in proprio un carattere di intangibilità e di infallibilità. Essa assicura a chi la abbia conseguita il dono di una conoscenza assoluta e anche profetica. Il concetto sotteso a tutto ciò è che la *mens*, presenza radiante sussistente di là da ogni corruzione, non erri e da nulla possa esser lesa:

Visio intellectualis prophetarum fuit et est ceteris omnibus maior, perfectior, certior et clarior: quae cum sit donum spiritus sancti nostra tempestate datur paucissimis. Et haec visio superat omnes daturque novissime illis quos deus disposuit, mediante libero arbitrio per gratiam²⁰⁵.

Alla *visio* segue così, per l’eletto che vi abbia partecipato, il contatto con i mondi superiori, con le altezze sottratte ad ogni gamba terrena. È la conquista di uno stato immortale, rapito – per così dire – in un clima di illuminazione permanente, di immobile teofania²⁰⁶, stato a cui fa riscontro un nuovo tipo umano alcune caratteristiche del quale, poco fa, già abbiamo potuto riconoscere nel prototipo ellenistico dello θεῖος ἀνὴρ.

Aspetto essenziale di codesta acquisizione sovrumana, come dicevo, è l’*onniscienza*²⁰⁷. Venire a possedere la gnosi identificandovisi significa avere deposto la spoglia corporea, avere isolato ogni elementarità, e però partecipare

²⁰³ J. Dupèbe, “L’écriture”, cit., p. 135.

²⁰⁴ Riaffiora di nuovo il tema della *discretio spirituum*. Cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 148.

²⁰⁵ *Anacrisis*, f. 29r (cit. in J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 148).

²⁰⁶ Cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., p. 300.

²⁰⁷ Cfr. J. Dupèbe, “Ars notoria”, cit., p. 130.

letteralmente ad uno stato incorporeo, risolto senza residuo nella attività senza tempo della *mens imperitura*. Da qui, una libertà e una absolutezza a livello gnoseologico, che l'essere, il quale ancora soggiaccia alla compagine mortale, è ben lungi dal poter sperimentare. E la *virtus prophetica*, il sapere non-umano che vi sarebbe connesso, ne è una sensibile prova: dato uno stato di libertà metafisica, data una libertà in cui il centro non è più rappresentato dalle ragioni del corpo, la *mens* opera svincolata da alcunché: “sta e non cade” potremmo dire – anticipando un tema che vedremo riaffiorare spesso, e soprattutto far da perno alla veduta cerimoniale di Agrippa.

Sono tutti elementi già noti sia alla tradizione misterica ed ermetica di epoca tardo-ellenistica sia a quella del paolinismo²⁰⁸. Negli scritti ermetici si ha infatti il tema fondamentale della gnosi divina (γνώσις θεοῦ) quale conoscenza assunta di là dal Regno del Fato (εἰμαρμένη) e della necessità, perché reintegrata in una dimensione sovrasensibile²⁰⁹. La gnosi accorda una forza reale, non-umana, stabilendo per tale via il tipo del mago come essere eccezionale. Ad un tempo mago e sacerdote²¹⁰, egli è innalzato ad una resurrezione delle proprie forze: trascesi i limiti della natura, pervenuto ad unità, può imporre ordini agli elementi, evocatore di potenze cosmiche, testimoniando con ciò la sua parità rispetto agli dèi²¹¹. È infine il Compiuto (τέλειος γνωστικός) in possesso di doti profetiche, in quanto fatto di puro νοῦς²¹². Tale tipo lo vedremo riapparire fra poco, parlando di Tritemio.

²⁰⁸ Cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., pp. 284 sgg; per San Paolo e l'influenza sul paolinismo da parte di elementi ermetici, pp. 333 sgg.

²⁰⁹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, ed. e comm. di A.D. Nock e A.-J. Festugière, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, XII, 9, p. 345 e App. E, pp. 367-370.

²¹⁰ Cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., p. 299.

²¹¹ Cfr., per esempio, *Corpus Hermeticum*, XIII, 18, ed. P. Scarpi, 2 voll., Mondadori, Milano 2011, vol. I, p. 208.

²¹² Cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., p. 328.

7. Magia, *purgatio*, *reformatio mentis*

Come si vede, dunque, molti sono i temi di interesse. Fra tutti, quello della *mens* occupa un ruolo di fatto centrale all'interno della magia divina di Pelagio. Magia che, a tutti gli effetti, si pone come una delle più immediate fonti di ispirazione a livello dottrinale per l'elaborazione di quella magia cerimoniale e spirituale che il discepolo Tritemio, per mezzo di Libanio, potrebbe aver trasmesso per via diretta al giovane affiliato Agrippa. Sarà infatti di questi l'affermazione, in apertura al suo terzo libro del *De occulta philosophia*, circa la univocità assunta dal principio *mens* nella riuscita completa della *praxis* magica.

Ma è proprio a Tritemio che ora è necessario tornare per vedere come il tema qui in questione sia stato sviluppato dall'abate. Intanto, un rapido riferimento storico-biografico non sarà inutile. È appunto nella sua autobiografia, nel *Nepiachus* che Tritemio ricorda, oltre Libanio, anche Pelagio di Maiorca²¹³, in questi termini:

Hic aliquandiu cum Pelagio illo Monacho & Heremita in insula Majorica conversatus omnium Librorum ejus, mortuo illo, factus est haeres, & multa ab eo didicit arcana in Philosophia, in fide Christiana, de natura Spirituum bonorum & malorum, & de naturae mysteriis, & alia multa, quae non sunt passim vulgaria in Scholis hominum istius tempestatis. Iste, inquam, Libanius vir certe undecunque doctissimus, cernens mei dispositionem animi, & indefessum Studiorum affectum, congaudens dicebat mihi: Tritemium quaesivi & inveni, quem Minerva suo est dignata cognomine insigniri, dignumque facere, quem nihil debeat eorum latere, quae nos cum labore magno primum a Pelagio ac

²¹³ Più tardi, nel redigere i due possenti volumi di una opera a sfondo storico (cfr. J. Trithemius, *Annales Hirsauenses: Opus nunquam hactenus editum, & ab Eruditis semper desideratum: Complectens Historiam Franciae Et Germaniae, Gesta Imperatorum, Regum, Principium, Episcoporum, Abbatum, Et Illustrium Virorum. Tomus II*, Typis ejusdem Monasterji S. Galli, 1690, pp. 585-586) Tritemio finirà per confondere l'eremita di Maiorca con un altro personaggio, il cui nome corrisponde ad un umanista ed erudito effettivamente esistito: Fernando di Cordoba. Su quest'ultima figura, cfr. L. Thorndike, *History of Magic*, cit., vol. IV, pp. 586-587. Benché i principali biografi di Tritemio non abbiano prestato molta attenzione a tale aspetto, Dupèbe (cfr. "Curiosité", cit., p. 83; "Pélagius", cit., p. 142) ha fatto notare che questo non può che essere un errore imputabile alla vecchiaia di Tritemio, perché ciò indurrebbe a riportare la figura dell'eremita nell'alveo della tradizione lulliana, il che sembra altamente improbabile.

deinde a Joanne Pico Mirandulano Comite, aliisque multis per annos triginta capere potuimus²¹⁴.

Così fra Tritemio e Libanio Gallo si ripete, impersonalmente, il medesimo passaggio di influenze spirituali da noi già visto fra Libanio Gallo e Pelagio: è una trasmissione iniziatica. Come già abbiamo visto, giunto a Sponheim nel 1495 perché richiamato dalla fama dell'abate, Libanio trasmette a Tritemio lo stesso corpo di dottrine e insegnamenti che egli ebbe ad apprendere a Maiorca. Nelle righe or ora riportate vediamo poi come Tritemio accenni, similmente a quanto aveva fatto Libanio nelle sue epistole, alla *dignitas* che lo stesso Libanio colse nell'essere suo, riportando ancora una volta al centro l'importanza di tale aspetto. Libanio dunque avvia Tritemio alla pratica, comunicandogli precetti i quali, a suo dire, egli poté apprendere nel giro di trent'anni, *prima* (primum) da Pelagio, e *poi* (deinde) dall'altro illustre mago italiano, Giovanni Pico della Mirandola, e da altri²¹⁵. Ora, la priorità data a Pelagio nella trasmissione delle dottrine e dei principali insegnamenti è a mio giudizio indicativa e può riuscire abbastanza istruttiva per un approfondimento a tale riguardo. Essa infatti getta una viva luce sull'ascendente che, di là da una figura nota come Giovanni Pico, anche un personaggio ai più sconosciuto come Pelagio di Maiorca e la tradizione teurgica cristiana ad esso connessa possono aver esercitato su alcuni fondamentali protagonisti del magismo rinascimentale.

Lo stretto rapporto fra tutti questi personaggi sospesi a metà fra storia e leggenda, rapporto che spingerebbe a ritenere valida l'ipotesi della vera e propria costituzione di una catena iniziatica, è abbastanza visibile in due epistole, contenute entrambe nell'opera a noi ormai nota *De septem secundeis*: nell'una, datata 6 giugno 1505²¹⁶, Libanio istruisce Tritemio circa i veri fini della pratica magica; nell'altra, scritta il 20 agosto del medesimo anno, l'abate risponde al proprio maestro cogliendo l'occasione per appuntare varie annotazioni

²¹⁴ J. Trithemius, *Nepiachus*, XIII, col. 1830. Cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 109-112.

²¹⁵ J. Dupèbe, "Pélagius", cit., p. 145, crede che, fra questi "altri", vi possa essere anche Ficino. Ad ogni modo è da rilevare, con lo stesso Dupèbe, come l'ambiente nel quale sia Libanio Gallo che Pelagio poterono muoversi sia da mettere in stretta relazione con il mondo del neoplatonismo fiorentino.

²¹⁶ Su tale epistola, cfr. anche F. Secret, *Hermetisme et Kabbale*, cit., p. 95.

interessanti. Nella sua epistola Libanio si riferisce al sacrificio al quale chi intenda iniziarsi alla sapienza deve consacrarsi, calcando le orme di una vera e propria *imitatio Christi*:

Nulla mihi requies mentis, o pater Tritemi, donec ivincamus hanc horam, non dixerim malorum sed exercitationis. Ad laborem sumus nati, laboremus agendo simul et patiendo, quoniam sic penitus oportet expeditque nobis. Non metuas hanc hominum adversum te invidiam, dabit enim rebus tuis fortem in brevi meliorem. Eius amore patienter tolera, qui pro te mortuus est in cruce, ne contristeris, sed tacitus mente tranquilla sequere Dei consilium, quoniam aliorum vocaris. Custodi propositum tuum, neque divitias cures, neque vanissimos mundi honores²¹⁷.

Il lavoro interiore, il muto sacrificio correlativo a quello di colui “qui pro te mortuus est in cruce”, è lo scopo ultimo della pratica. Essa, di nuovo, si caratterizza secondo le sembianze di una impersonale, severa asceti: il Cristo e la passione della croce, non dovendosi qui interpretare che in un senso fondamentalmente simbolico. Oltre a concernere la personale fatica patita dal saggio per arginare i pericoli derivanti dall’invidia degli ignoranti, il *labor* – di cui qui si parla – ricorda assai limpidamente quello che certa alchimia, interpretata come pratica rivolta alla trasmutazione interna e all’ottenimento dell’*Elixir*, pone a base del *magisterium* e della “Grande Opera”²¹⁸. Sotto tale riguardo si è ad esempio potuto parlare di un “lavoro, lavoro tenace, spesso duro, pericoloso e

²¹⁷ J. Trithemius, *SS*, pp. 76-77.

²¹⁸ Qui sembra dunque già serpeggiare il motivo, che si affermerà sistematicamente in alcune figure di teosofi e alchimisti del XVII secolo (si pensi a Robert Fludd, Heinrich Kuhnraht, Guillaume Postel, Jacob Böhme ecc.), secondo il quale lo sforzo vissuto a che si realizzi la Grande Opera viene assimilato alla passione cristica. Donde il frutto dell’opera, la Pietra Filosofale, è paragonato al Cristo stesso, presso ad una sottile convergenza di motivi neoplatonici e cristiani. Cfr. M. Eliade, *Il mito*, cit., pp. 27 sgg.; C. G. Jung, *Psicologia*, cit., pp. 333-413; N. Michel, “Le Grand Oeuvre, liturgie de l’alchimie chrétienne”, in *Revue de l’histoire des religions*, t. 186, n. 2 (1974), pp. 149-183.

incompatibile con le mani troppo bianche”: solo ciò avvia a quella conoscenza capace di rendere invincibili, vincitori e signori della morte²¹⁹.

Codesto liberarsi della spoglia psichico-corporea ai sensi di una interiore mortificazione onde pervenire ad una rinascita e ad una rettificazione spirituale²²⁰, contrassegna fra l'altro, in sede di processo ermetico-alchemico trasmutativo, la prima fase definita *nigredo* o “Opera al Nero”. Con essa ha luogo la *putrefazione* ermetica, punto in cui la rettificazione non vale solo al livello corporeo, ma anche e soprattutto al livello psichico. Nelle sue espressioni basilari e individuali, l'anima essendo abitualmente controllata da processi a carattere fisico e periferico, è l'illusione della chiusa individualità a dover venire meno. Circa tale momento di completa negazione, è stata giustamente rilevata la corrispondenza con quella ‘morte al mondo’ di cui vi è traccia in vari casi di mistica cristiana. Solo che la via ermetica assume sì la morte, ma in senso iniziatico, come *mors philosophorum*, cioè quale mezzo per proseguire oltre sorretti da una più lucida intenzione. Lungi dall'apparire come un abbandono, questo morire vale nei termini di un raccogliersi in qualcosa di più essenziale, e dunque costituisce la premessa alla superiore reintegrazione. Il requisito basilare per giungere a tanto è dunque che “la coscienza ha da essere distaccata dai sensi e rivolta all'interno. Finché la luce interiore non è scaturita, il distacco dal mondo esterno è vissuto come una *nox profunda*”²²¹. Su ciò ritorneremo nella prossima parte di questo lavoro.

Con riferimento ad un essere “nati ad laborem”, Libanio tutto ciò lo pone quasi nei termini di una superiore vocazione riservata ad una schiera di eletti. Ogni scoria egoica, ogni legame carnale e ogni vanità legata a terreni sentimenti o

²¹⁹ Cfr. E. Canseliet, *Mutus liber. L'alchimia e il suo libro muto*, Edizioni Arkeios, Roma 1995, p. 64. Cfr. le suggestive espressioni di un serio occultista moderno, G. de Givry, *Le Grand Oeuvre*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, p. 29: “Devi ascendere nella vita superiore esaltando vigorosamente la tua volontà, operando una vera segregazione di te stesso dal mondo fisico ed esteriore. Innalza attorno a te un muro che fermi ciò che da te emana verso le cose terrene; ritirati nella cittadella ermetica da dove, un giorno uscirai, invulnerabile”.

²²⁰ Cfr. H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Heller & co., Wien 1914, p. 178.

²²¹ T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 173. Cfr. M. Aniane, “Note sull'alchimia, ‘Yoga’ cosmologico della Cristianità medioevale”, in *Archivio dell'Unicorno*, 5 (1981), p. 10.

galvanizzata dai *mundi honores*²²² – e dunque dalle ricompense materiali che una certa magia può dare – debbono essere estinti, guardando bene a non scostare mai la mente da tale precetto:

Finem cogita quo tendimus, principium ama unde sumus²²³.

L'unità spirituale, l'unificazione con Dio – con il principio in virtù del quale noi siamo – ha bisogno però di una condizione interna adeguata. È interessante allora vedere come Libanio esorti il proprio discepolo ad aver la “mente tranquilla” e denudata, ad obbedire, in tale stato di beatitudine, al consiglio divino. Già Pelagio, come abbiamo visto, invocava un luogo tranquillo e una placidità spirituale quale necessario preliminare. Dopo avere riferito alcuni ragguagli astrologici inerenti alla condizione privata di Tritemio, Libanio conclude la sua epistola profondendosi appunto, nel modo più neoplatonico, in una esaltazione di quella superiore unità che l'iniziando – rifuggendo dalla molteplicità – deve cercare²²⁴. Per tal via ecco che Libanio rievoca, in modo enigmatico, il silenzio legato alla pratica dell'*Anacrisis* rivelatagli da Pelagio:

²²² Nella sua epistola di risposta, Tritemio dimostrerà di aver ben inteso, scrivendo: “Nihil unquam, ut nosti, quaesivi mundanum, nihil amavi terrenum, omnes mundi voluptates fugi atque despexi, et persecutionem ab hominibus sustinui gratis, sine demerito, sine causa, sine culpa [...]” (J. Trithemius, *SS*, p. 136). Cfr., su questo tema, anche l'epistola datata 20 luglio 1505 e inviata da Tritemio ad un giovane corrispondente e probabile neofito, Johann Steinmoel. Questa epistola è utile per comprendere il particolare clima spirituale e pregno di elementi ascetici propri al credo magico a cui Tritemio fu iniziato. Facendo propri gli argomenti del proprio precettore Libanio, Tritemio intima ora al suo giovane allievo di provar vergogna per aver inteso la magia e i segreti della sapienza come strumenti finalizzati ad un mero arricchimento materiale. In un punto troviamo scritto: “[...] tu vane jactabundus nimium, ea quae susceptisti a nobis philosophiae secretioris archana, pro turpi lucro, ut facti sumus certi, venalia circumferas”. Cfr. J. Trithemius, *Ioannis Tritemij abbatis Spanhemensis Epistolarum familiarium*, I, 24, cit., p. 57

²²³ J. Trithemius, *SS*, p. 77. Come giustamente ricorda T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 173, non diversa, in fondo, era la via degli antichi misteri: qui si trattava di testimoniare, di là da ogni immediata apparenza di morte, la propria indistruttibilità, l'intimo sussistere in un centro immortale, di un principio atemporale e indivisibile il quale, però, non poteva essere guadagnato che a patto di rinunciare alla compagine peritura costituita da anima e corpo.

²²⁴ Libanio fa poi seguire, nell'ultima parte dell'epistola, tutta una serie di precetti riferentisi alla scienza astrologica e, talvolta, a carattere altamente simbolico. Non vi è qui spazio per soffermarvisi.

Silentio anacrisim serva nec ante tempus emitte columbam. Unus esto tecum, et cave ne solus. Multitudinem fugito omnem, quia unum est omnia, et sine uno est nihil²²⁵.

È così che Libanio riconferma a chiare lettere la filiazione iniziatica, suggellando l'epistola con l'ammonimento a Tritemio non solo di rimanere fedele alla parola cristiana, ma anche di "esser pitagorico": "Tu tantum in Christo manens fidelis, in uno solo, quod licite potes, Pythagoricus esto"²²⁶. Tale esortazione, a tutta prima, potrebbe suonare strana, ma potrà essere meglio chiarita in seguito con riferimento ad altre epistole tritemiane.

Nella sua importante risposta del 20 agosto, Tritemio dimostra comunque di avere ben recepito i motivi essenziali delle indicazioni di Libanio. Qualche dettaglio interessante: egli si rivolge devotamente al maestro, lo definisce "saggio sacerdote"²²⁷, non senza qualche segnalazione polemica rispetto alle vicende che lo angustiavano²²⁸; poi, esortando Libanio a scrivere a Joachim von Branderburg²²⁹, gli chiede di inviare al Margravio "aliquid ex officina Pelagii"²³⁰. L'abate poi invoca il principio di una riforma della *mens*, nei termini di una *purgatio*. Riportiamo le sue parole:

²²⁵ J. Trithemius, *SS*, p. 78.

²²⁶ J. Trithemius, *SS*, p. 80.

²²⁷ Cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 133: "preceptorum optime". Ad attestare ulteriormente il legame fra l'abate e Libanio, in una seconda epistola – l'ultima – dell'ottobre del 1507, Tritemio utilizzerà una intensa immagine per definire il suo maestro: "animae dimidium meae" (*SS*, p. 169).

²²⁸ J. Trithemius, *SS*, p. 134: "Bobus et capris foenum subtraxi, et magnum mihi cum simiis bellum, sed hactenus victor evasi".

²²⁹ Le relazioni fra Tritemio, Libanio, Pelagio e von Branderburg sono assai intricate. Nella successiva epistola del 5 ottobre 1507 a Libanio, già citata, i riferimenti a Joachim von Branderburg si riaffacciano, seppur sotto segno cifrato. Qui Tritemio, lamentando il definitivo ritiro del maestro nell'isola di Mayorca, accenna ad un misterioso "fidelem imo fidelissimum" Melanio, evidentemente un religioso ben conosciuto da Libanio, poi chiede: "Maioricam sicine Libani abibis confusioni exponens Triandricum, moerori quoque Megalopium, quorum alter promisit, alter iam diu anhelus praestolatur adventum?". Ora, nella sua sezione dedicata a Pelagio, il già menzionato Arpe accenna (*Feriae Aestivales*, p. 117) che esiste una epistola indirizzata "ad Melanium triandrum Philosophum, quem in partem haereditaris venire volebat" [del 1 maggio 1509], nonché un'altra epistola di Melanio "ad Megalopium Regem, super interpretationem Pelagii". Poi, continua l'Arpe, vi è una "Praefatio Melanii, in librum Sanctorum somnialium [di Pelagio]. Qui è nominato un certo "Megalopius Rex Articularum": lo stesso "quem Jaimielem vocat, virum sapientissimum, Trithemius, Polygraph. libr. VI, p. 603". Cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., p. 199, che ha dunque chiarito come Triandricus corrisponda a Melanio e stia per Tritemio, mentre Megalopius sia uno pseudonimo dietro cui si cela proprio von Branderburg.

²³⁰ J. Trithemius, *SS*, p. 134.

Scribo sapienti & Deo dilecto sacerdoti, qui nos iuvare potest precibus & votis, *ut mens reformetur inversa, sit unum in amore & cognitione unius summi boni, Patris & Filii & Spiritus sancti, gratiam assecuta principii, a quo multitudine labitur, unita te ad ipsum reformatur.* Utinam o praeceptorum omnium post Deum fidelissime, vel nunc tandem fieri posset quod optavimus saepe, *quo nobis veros et sanctos liceret imitari sapientes, qui per abstractionem sibi veraciter unitum cum ardentissimo amoris desiderio in Deum salutis tramitem tenuerunt*²³¹.

È, questo, un passo assai importante dal punto di vista della dottrina, nel quale riecheggiano sottilmente motivi centrali utili ai fini di una comprensione di certi passi agrippiani che andremo ad analizzare nel prossimo capitolo. Come si vede, la riforma della *mens*, ossia del principio intellettuale, è da concepirsi come il tentativo di invertire un processo di caduta (*reformatio* e *conversio*) dovuto al disperdersi dell'unità metafisica intrinsecamente propria alla *mens* in un contesto di molteplicità caotica ("multitudine labitur") affiorante dal basso dell'essere, dalle affezioni carnali. Il verbo usato da Tritemio a tale riguardo – *labor* – è indicativo, perché nel significato di dispersione sussiste anche quello di una *caduta*, di un venir meno; caduta che, però, secondo le fonti ermetiche, neoplatoniche e cabalistiche donde è tratta tale teoria, non potremmo riferire direttamente alla *mens*, in quanto essa è in sé inalterabile e non suscettibile di esser lesa da qualsiasi peccato o errore. Come già il Pico della Mirandola delle *Conclusiones* – autore che Tritemio afferma apertamente di seguire non diversamente da un altro suo maestro, Johannes Reuchlin – l'abate, alla stessa stregua di quel che ripresenterà la "magia divina" di Agrippa, concepisce la *mens* quale nucleo immortale nell'uomo. A tale nucleo Tritemio sembra attribuire anche la funzione di una parte incorruttibile, divina e "non cadente" dell'anima – come dirà Pico e ripeterà Agrippa – che solo per via di una caduta dell'essere individuale da un piano di perfezione ad uno di imperfezione ontologica, si trova

²³¹ J. Trithemius, *SS*, p. 135.

anch'essa dispersa nella molteplicità e partecipa, come in uno stato di tramortimento, dei limiti propri alla compagine corporea e sensibile.

A tale riguardo è istruttivo ricordare l'esistenza di una ulteriore epistola del 1505 e, precisamente, del 18 luglio, inviata ad un conoscente, l'astronomo e matematico parigino Johannes Cappelarius (Jean Chapelier). Qui Tritemio espone con dovizia di particolari il processo di caduta e la possibile resurrezione dell'anima umana mediante il concorso e la enucleazione della *mens*. Secondo una linea perfettamente pichiana, l'abate sottolinea come, avendo Dio accordato all'uomo il libero arbitrio e la possibilità di scegliere la propria condizione nel bene o nel male, è l'uomo stesso ad aver permesso, divenendo insufficiente a se stesso, l'errore:

Quem enim indurat Deus, propriae voluntatis aversae demerito indurat: et quem salvat utique propriae voluntatis conversae bonitate salvat. Tuae voluntatis est currere, Dei bonitatis est salvare. Non salvabit te gratia, si tua voluntas fuerit ociosa. Impossibile namque est bonam non salvari voluntatem. Sed et ipsa donum Dei est, quoniam nec velle bonum nec perficere sine gratia Dei possumus. Deus autem benedictus qui vult omnes homines salvos fieri: misereri nobis, et dare gratiam semper quidem paratus est, mens vero nostra carnis nimium delectata commertio, quoties in peccatum avertens se a summo bono prolabitur, toties nubem reatus interponit, qua gratia miserentis Dei alioquin semper prompta, in ea minime operetur²³².

E Tritemio, utilizzando una metafora cosmica, parla subito dopo di quella via lungo la quale volse l'uomo nel punto di cadere:

Enimvero quemadmodum ad solem conversus lunae globus illius splendore luminosus ac lucidus efficitur, et quanto plus appropinquaverit directae oppositioni, tanto magis illustratur. Quod si terrae corpus interuenerit, eclipsim mox luna patitur, et involutionibus obfuscat. Sic mens nostra ad deum per voluntatem

²³² J. Trithemius, *SS*, p. 131.

bonam et interni desyderium amoris conversa pulcherrimis atque dulcissimis gratiarum illustrationibus perfunditur, et in sancto speculationis acumine mirifice roboratur. Mox vero ut peccati nubes intercesserit, se lumen illud in deficiens abscondit. Praeoccupatum namque secularibus siue carnalibus desyderiis animum, Dei gratia nequaquam illuminat. Neque misceri poterunt vana veris, aeterna caducis, spiritualia carnalibus, ima summis, impuraque sanctissimis, coelestia terrenis, ut pariter mens sapiat quae sursum, et quae super terram²³³.

La caduta dunque, secondo Tritemio, non è che un momentaneo rivolgimento dovuto alla interposizione di quanto di terrestre e di caduco vi è in noi rispetto a quel che è eterno e immutabile. Essa è, propriamente, il prodotto di una *eclissi*, di un offuscamento che è compito dell'uomo retto rimuovere onde ricongiungersi con la Luce originaria. Ma se noi ora, fatte tali considerazioni, ci riportiamo al già detto circa la posizione tritemiana sui demoni malvagi, sulla forza della demonizzazione e sulla energia di segno contrario di cui il mago cristiano deve poter disporre al fine di trascendere le barriere generate dai dèmoni e dalle forze oscure, ecco che qui abbiamo modo di integrare qualche elemento, come segue.

Se magia significa – come si è visto – la conoscenza più alta delle cose sia fisiche che metafisiche, sia naturali che divine, ciò diviene possibile, per Tritemio, solo esaurito un processo di riforma e di *purgatio* che costituisce per quella conoscenza il presupposto interno fondamentale. Ogni azione magica la quale intenda seguire le tracce lasciate dai *sapientes*, dice Tritemio, dipende da un'azione di *reductio* della molteplicità ad una unità originaria. Se – come è stato giustamente ricordato da Brann – la riforma a cui Tritemio fa riferimento nella sua epistola può legarsi alle vicende interne all'abbazia e dunque alludere a quel progetto intrinseco alla comunità benedettina che l'abate avrebbe voluto promuovere nei riguardi dei monaci travati dalle forze demoniache, è pur vero che l'espressione è carica di significati dottrinali da porsi al di là di ogni contingenza storica o esistenziale. È dunque vero che “the reformation to which

²³³ J. Trithemius, *SS*, pp. 131-132.

Trithemius referred in his letter to Libanius is a *reformatio magica*, entailing a passage of the soul, on the model of alchemy, through a series of purgative stages to a state of godlike sanctity and ‘enlightenment’²³⁴. È così che, da un punto di vista metafisico, nella veduta dell’abate la molteplicità psico-corporea assurge a forza demoniaca essenziale, a fattore di ostruzione e di disarticolazione che occorre dissolvere e da cui è necessario distaccarsi (“per abstractionem”), mentre l’unità dell’anima nella *mens*, inesausta fonte di illuminazione intellettuale, diviene il simbolo della reintegrazione angelica e propriamente divina dell’essere.

In questo senso, malgrado i molteplici riferimenti qui ricorrenti a motivi cristiani di intonazione soprattutto agostiniana, trovo particolarmente adeguato richiamarmi – come lo fa, seppur senza approfondire troppo l’analisi, Brann – alla tradizione règia dell’alchimia e al suo complesso linguaggio²³⁵. Abbiamo già rilevato esservi – già a partire da tempi antichi – un punto in cui teurgia e alchimia divengono come i due volti di una stessa pratica. Ora, l’eremita Pelagio, parlando della propria arte, già aveva asserito:

Quod Dei concernit honorem, quod tuam vel proximi salutem, quodque communem patriae vel regni utilitatem, si neque humano consilio neque industria naturali scire potueris, necessitate urgente, confidenter recurre ad Deum: crede, vive, ora et invenies consolacionem magnam. *Si iusta, recta et syncera intentione operari volueris in aliqua arte licita, ut est alchimia [...]*²³⁶.

²³⁴ N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 116.

²³⁵ Con i suoi lavori, Brann è stato il primo a mettere in luce la possibilità di esistenza di un *Trithemius Alchemicus*, rilevando, peraltro, interessanti correlazioni con un altro grande alchimista britannico, George Ripley (1415-1490). Del resto, anche Dupèbe è concorde nel considerare una interferenza fra un particolare genere di ‘alchimia spirituale’ e la teurgia pelagiana. Cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 149: “Le but de la liturgie de l’ermite est [...] de purifier le corps pour dégager, pendant le sommeil, l’âme et sa partie plus divine, l’intellect (*nous, mens*) [...]. Cette opération, longue et douloureuse, peut être comparée au travail de l’alchimiste [...] dans ce rituel complexe, l’ascèse du corps doit isoler le pur de l’impur, la partie immortelle de la partie mortelle”; cfr. p. 156: “Enfin cette théologie supérieure apparaît aussi comme une alchimie spirituelle [...]”.

²³⁶ *Peri anacriseon*, BN ms lat 7456, f. 13v (cit. in J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 150-51).

Aderendo alla teurgia pelagiana attraverso il *vir platonicus* Libanio²³⁷, anche Tritemio, come lo testimoniano varie epistole, vede in fondo nell'*Ars Regia* dell'alchimia un'arte lecita e valida ad interpretare il processo purificatorio²³⁸. In essa, infatti, il fattore speculativo ha modo di saldarsi con una visione altamente rituale e operativa, che Tritemio mai dimostra di abbandonare in favore di una pura teoresi a sfondo teologizzante. Di là dai riferimenti teologici infatti, l'operazione evocata da Tritemio si rivela in fondo assimilabile a quel metodo di progressive separazioni e riunificazioni (è il volgere lungo la via di interminabili *solve et coagula* delle sostanze proprio all'*arte spagirica* – termine probabilmente desunto dall'unione dei verbi *σπάω* = “separare” e *ἀγείρω* = “riunire”)²³⁹. E tuttavia una siffatta arte andrà intesa qui non come mera tecnica di trasmutazione fisica dei metalli, bensì come quella disciplina legata ad una iniziazione reale e ad una reintegrazione spirituale. È alla luce di ciò che i metalli e le trasmutazioni fisiche poterono apparire alla stregua di simboli allusivi di stati e di condizioni *interne* alla coscienza procedente lungo la via di una iniziazione effettiva. Solo più tardi l'arte spagirica sarà elevata a gloria da Paracelso e dalla sua scuola (Thomas Vaughan, Gerhard Dorn) anche, ma non solo, in senso strettamente medico²⁴⁰.

²³⁷ Cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 145; F. Secret, *Hermetisme*, cit., p. 95.

²³⁸ Circa i rapporti fra Tritemio e l'alchimia, cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., pp. 187, 252, che riporta vari titoli di opere spurie a tema alchemico attribuite all'abate; P. Chacornac, *Grandeur*, cit., p. 112, cita un passo tratto da un contributo breve, ma assai interessante, di R.-H. Blaser, *Paracelse et sa conception de la nature*, Librairie Droz, Paris 1950, p. 5: “Pour Trithème, l'alchimie n'est pas une simple transmutation des métaux vils en métaux précieux, mais une technique d'une philosophie de la métamorphose laquelle conduit dans la 'lumière de la Nature', à la connaissance de mystérieuses métamorphoses auxquelles participe le déroulement cosmique”. Chacornac inoltre crede che l'interesse di Tritemio nei confronti delle scienze ermetiche e dell'alchimia debba essere ricondotto all'influenza che ebbe su di lui la frequentazione di Joachim von Branderburg, imparentato con Friedrich von Nurnberg, primo margravio di Branderburgo e definito l'"alchimista" (cfr. P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 112-113). Cfr., poi, l'esautivo J. R. Partington, “Trithemius and Alchemy”, cit., *passim*.

²³⁹ Cfr. J. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 15. A.-J. Pernety, insistendo appunto sul valore interno della pratica, parla di essa come di una “science qui apprend à diviser les corps, à les réfondre, & à en separer les principes, par des voies, soit naturelle, soit violentes. Son objet est donc l'altération, la purification, & même la perfection des corps [...]” (*Dictionnaire*, cit., p. 470). Con il Lippmann (*Entstehung*, cit., p. 79) non devesi dimenticare, del resto, che fin dai tempi più antichi la scienza alchemica parve assumere il carattere di un'*arte sacra* intesa alla trasformazione – μεταβολή o ἀλλοίωσις – dei “corpi”, cioè dei metalli filosofali, sì da condurre questi ad una rigenerazione immateriale – ad una rettificazione – mediante il concorso di specifiche ritualità.

²⁴⁰ Cfr. W. Pagel, *Paracelsus*, Karger Medical and Scientific Publishers, New York 1982, pp. 110, 117; N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., p. 180.

Il principio intrinseco alla spagiria, del resto, è riconducibile al contenuto del settimo e dell'ottavo dogma della *Tabula Smaragdina*, testo di cui Tritemio, non a caso, predisporrà un magistrale commento a Germain de Ganay in una sua importante, già citata epistola. Nella *Tabula* – mitico e antico testo alla cui base sta ogni ulteriore sviluppo dei principi ermetico-alchemici e che nel Rinascimento era stato fatto ampiamente circolare grazie alla divulgazione ficiniana²⁴¹ – troviamo appunto queste parole: “Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter, cum magno ingenio”, e: “Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiat a te omnis obscuritas”²⁴². Ora Tritemio, in un punto delle *Octo quaestiones* dedicate all’Imperatore Massimiliano, aveva alluso a come il fattore decisivo sia costituito dalla capacità di distaccarsi dalla molteplicità, dalla terra intesa, in senso deteriore, come principio di arresto²⁴³; poi dalle contingenze, al fine di trasmutarsi, di ascendere dalla terra al cielo, di rientrare nelle profondità della *mens* svincolata e di pervenire, grazie ad una *divina virtus*, alla illuminazione e al miracolo:

[...] modo sciat se ab omni adventitio in seipsam supra sensum in unitatem reuocare. Pollicentur enim qui talia astruunt naturae miranda facere futura praedicere, secreta hominum pandere, morbos auferre, & hominum subito consilia immutare²⁴⁴.

Da qui, il sospingere l’essere verso le libere aerità proprie alle realtà intellettuali:

Cernimus enim in his, qui plerunque amoris interni ad Iesum desiderio carnis modum contemplantes excedunt a terra sursum

²⁴¹ Cfr. S. Gentile, C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Centro DI, Firenze 1999, pp. 199 sgg.

²⁴² Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2; T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 187-188.

²⁴³ Cfr. M. Aniane, “Note sull’Alchimia”, cit., p. 12: “Mentre l’uomo ordinario non conosce degli elementi che la loro iscrizione ‘tellurica’ (poiché egli li conosce solamente attraverso i suoi sensi fatti di terra), l’alchimista osserva direttamente la loro sostanza ‘animica’: dopo gli spiriti della terra, quelli dell’acqua, dell’aria e del fuoco gli si rivelano e, con essi, i principi della vita minerale, vegetale: egli comprende la ‘lingua degli uccelli’. Egli ‘rettifica’ questi ‘spiriti’ ambigui e li riassorbe nei loro prototipi angelici, li volge verso Dio”.

²⁴⁴ J. Trithemius, *Liber*, in J. Busaeus, *Paralipomena*, cit., p. 472.

levatos in aera, quos non sua duntaxat acie mentis, sed divina nihilominus virtute pondus excedere corporale putamus²⁴⁵.

Ciò si pone, del resto, in continuità diretta con le parole utilizzate dall'abate nell'epistola esortatrice, da noi vista all'inizio, indirizzata al giovane Agrippa. Qui erano in questione buoi e uccelli, cioè i simboli rispettivamente propri agli stati non-integrati, ancora controllati dalla gravità mortale²⁴⁶, e a quelli affrancati da tale servaggio. Parole le quali, ora, si rivestono di un ben altro valore che non quello soltanto poetico o intensamente suggestivo. L'ermetico separare "la terra dal fuoco, il sottile dallo spesso" non è infatti che il più eminente contrassegno della *purgatio*, corrisponde, in altri termini, alla *dignificatio* magica. Trattasi di un veder con diverso occhio se stessi e il mondo, microcosmo e macrocosmo. Abbandonare, infrangere, separarsi da ogni scoria, impurità o da ogni 'segno di morte', risorgere dal *sepulcro* che è il corpo²⁴⁷: sì da dare unico risalto alla origine immortale in esso celata – alla luce, al "Grano fisso dell'Oro", ovvero alla dignità di una *mens* incorruttibile²⁴⁸, perennemente stabile e, in virtù di ciò, capace di operare ogni miracolo terrestre e celeste (l'ermetica "gloria totius mundi") – tale il

²⁴⁵ J. Trithemius, *Liber*, in J. Busaeus, *Paralipomena*, cit., p. 473.

²⁴⁶ Cfr. M. Aniane, "Note sull'Alchimia", cit., p. 8: "La natura come la vede l'uomo separato non è quindi, in fondo, che un immenso campo di battaglia cosparso di cadaveri: cadaveri 'precipitati' senza posa [...]. Il mondo sensibile nella sua opacità non è allora che un 'sepulcro' dove l'anima è seppellita".

²⁴⁷ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 460. Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 187, che afferma esser sottintesa, in tale principio ermetico, l'idea dell'estrazione dell'anima dal corpo. "Uccidi il vivo, vivifica il morto", "volatilizza il fisso, fissa il volatile" sono, peraltro, le suggestive formule, dal senso complementare, che si materializzano ricorrentemente nei testi a caratterizzare le corrispondenze operative evidenti nell'Opera. Il vivo da uccidere e il fisso da volatilizzare altro non rappresentano che la forma di coscienza sottesa alla corporeità volgare ("sepulcro" o "tomba"), la quale ha da risollevarsi dalla condizione di morte e di prostrazione sino alla rianimazione nella vita più alta propria ad un essere spirituale. È anche il principio ordinatore di quell'*arte ieratica* intesa a dar vita al "corpo di resurrezione" di cui parleremo, per la quale cfr. intanto H. Corbin, *L'alchimia come arte ieratica*, Aragno, Torino 2001, p. 41.

²⁴⁸ Riprenderò più sotto tale concetto. Per ora basti sapere che in taluni testi d'alchimia operativa si parla a vario titolo di un "vrai Grain du fix" o "Grain de l'Or". Insieme all'espressione di "Oro vivo", in detto principio di fissità l'*Ars Regia* va ad indicare la somma produzione fiorita dall'*opus alchymicum*. Vi individua dunque lo stadio ultimo della trasmutazione, un vertice presso al quale il principio corpo, ultimatosi l'estenuante ritmo di soluzioni e coagulazioni, può effettivamente dirsi disciolto da ogni accidentalità e risolto nell'ultima delle sue fissazioni, tanto da sussistere ora, eternamente, in una condizione di "corporeità spirituale". Cfr. N. Flamel, *Sommaire philosophique*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris, 1740-1754, vol. II, pp. 270 sgg.; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 354.

processo di elevazione, il *secretum secretorum* nel quale Tritemio vedeva il *terminus ad quem* della sua magia spirituale, della sua teurgia.

8. Pitagorismo, alchimia e magia. L'epistola tritemiana a Germain de Ganay

Fin dalla sua *Polygraphia*, è ad una superiore luce – alla luce della *mens* immortale – che esorta a rivolgere lo sguardo Tritemio. Il cercar di portarsi in alto, l'aspirare alla luce dell'intelletto superiore è garanzia della conquista della sapienza e di una nuova esistenza sorta dalla palingenesi. Nell'opera dedicata all'Imperatore asburgico, dove Tritemio parla delle virtù miracolose della sua segreta criptografia (già argomento della *Steganographia*, come sappiamo), noi appunto udiamo l'abate esporre di nuovo la questione fondamentale:

Magnus in his labor est annosaque mentis exercitatio longa, in qua nemo fit repente peritus ad usum. Omnia necessitas suffert. Fuerunt etiam quos harmonia coelestis peregrinas docuit componere voces quarum duplex fuit intelligentibus usus, dum alter sensum suspendebat, alter in aethera mentem. Deus omnia potest. Conati sunt plures in umbra sine lumine quaerere lucem, minime tamen potuerunt, quia sepultus jacet in cineribus ignis²⁴⁹.

Di nuovo, il riferimento va ad una nozione operativa: al *labor*, ad una lunga e spossante *exercitatio mentis*, attraverso cui “cultus mens grandia potest”. Viene in mente l'altro detto, fatto proprio dagli adepti ermetici e atto a far avvertire il valore impersonale di tale pratica: *Ars longa, vita brevis*. Raffiorano gli elementi dianzi visti in Libanio. L'*exercitatio* trova ora una ulteriore esplicitazione: essa è il *quaerere lucem*, la possibilità di una ricerca da cui rimarrà escluso chiunque non si lasci condurre, in via prioritaria, da una luce che discende dall'alto. Viene riaffermata l'onnipotenza divina nel punto in cui l'opera va a dipendere non da un umano arbitrio, ma da Dio che, quale impersonale principio, agisce in seno

²⁴⁹ J. Trithemius, *Polygraphia*, praef., pp. 20-21.

alla persona dell'operatore magico. Solo per quest'ultimo il fuoco – un fuoco celeste ed esso stesso esprime la sapienza – cessa di brillare “sotto le ceneri”, palesandosi fulmineamente allo sguardo interno – alla *mens* – del *quaerens*. È una magica interferenza di luci. Coloro i quali, però, rimangono ciechi alla luce dall'alto, ben poco potranno trarre da un tale genere di esperienze. E là dove essi vengano ad una ricerca, tale cercare non sarà che un inconcludente errare simile a quello di colui che, perduto nell'oscurità, si provi a rintracciare un prezioso metallo essendo però privo di lampada. Per cui il vero mago viene indicato, con una espressione suggestiva, quale “amante della luce” e viene assimilato al gufo – animale primordiale per eccellenza e custode di ogni mistero:

[...] alter vero lucis amator philosophos tenebras odit, lucem diligit, arcanum bubone custodit²⁵⁰.

Più oltre, Tritemio scioglie le immagini e offre una spiegazione assai più chiara sostenendo:

Nota visibilum rerum multitudo est magna, nobis vero manent invisibilia remota, si prudenter illis coaptatur ista, mens hominis illuminata cognoscerent & intuerentur miranda²⁵¹.

L'intelletto superiore – “mens hominis illuminata” –, ricevuta la luce dall'alto e divenuto una sola cosa con essa, intuendoli e conoscendoli, viene in ultima analisi ad operare i “miracoli” sulla terra. Qui peraltro – lo rileverò di passaggio – si coglie nitidamente il senso profondo di ciò che già dissi – sulla linea di Borchardt – circa la via magica (intesa da Tritemio quale alternativa complementare alla via teologica) come *via positiva* rispetto a quella battuta da una teologia più o meno misticheggiante. Nella via magica si procede lungo un itinerario in fondo affermativo e attivo, itinerario al vertice del quale vi è – e vi deve essere – la reintegrazione dell'ente umano su di un piano effettivamente non-umano; ciò, a che al luogo dell'antico essere sorga, trasmutato dalla

²⁵⁰ J. Trithemius, *Polygraphia*, p. 21.

²⁵¹ J. Trithemius, *Polygraphia*, p. 21.

palingenesi, un nuovo essere dotato di possibilità e forme di espressione del tutto differenti.

Ad ogni modo, se ciò attesta ancora una certa approssimazione sul piano speculativo, Tritemio si dimostra però più preciso nel comunicare all'imperatore Massimiliano i risvolti dottrinali e operativi della sua magia spirituale. Egli fa dunque cenno ad un intricato sistema di simbologia numerica ispirata al linguaggio pitagorico (la cui riscoperta e diffusione nella letteratura esoterica di quell'epoca si deve, essenzialmente, all'opera divulgatrice di Reuchlin²⁵²). È così che, nelle righe successive della prefazione all'opera or ora ricordata, egli scrive:

Adest viro sapienti mens sana in corpore bene morigerato, quae desiderio sublimioris intelligentiae sursum acta, cum per similitudinem binarii a ternario redierit in unitatem, deinceps jam facile ad denarium consurget. Pythagoras Samius ille philosophus, discipulos monuit non esse quaternarii obliviscendum, in quo prima numerandi perfectio comprehenditur. Sic etiam numeramus, Unum, duo, tria, quator. Siste mentem, habes namque decem. Denarius enim perfectionis est caput²⁵³.

Una analisi il più possibile dettagliata dei concetti espressi in questo passo è d'obbligo, vista anche la varia ricorrenza di essi in altri passi ed epistole tritemiane. È facile constatare come Tritemio si richiami *ex cathedra* a dottrine numerologiche in tutta evidenza riconducibili ad una sorta di "metafisica del numero" nonché facilmente riscontrabili all'interno del *corpus* pitagorico²⁵⁴, ma riguardo alle quali è abbastanza chiara la derivazione dagli insegnamenti dell'eremita Pelagio e del maestro Libanio. Vale qui accennare che tale tradizione

²⁵² Cfr. P. Zambelli, *Magia bianca*, cit., p. 111, ove si ricorda, sulla scorta dei *Macrostroma* di Butzbach, che Tritemio poté approfondire certamente le opere di Ficino, di Pico della Mirandola e proprio di Reuchlin, col quale, come si è visto, l'abate fu del resto in contatto diretto.

²⁵³ J. Trithemius, *Polygraphia*, p. 22.

²⁵⁴ Sul simbolismo numerico in ambito pitagorico, cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972. Per le applicazioni e la riscoperta generale del pitagorismo nel Rinascimento, cfr. S. K. Heninger, Jr., *Touchees of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, The Huntington Library, San Marino 1974; C. L. Joost-Gaugier, *Pythagoras and Renaissance Europe: Finding Heaven*, Cambridge University Press, New York, 2009.

– nella quale, a fianco dell’ermetismo alchemico, confluiscono fino a confondersi anche motivi cabalistici – si continuerà in figure in parte definibili come gli epigoni del retaggio magico tritemiano: pensiamo alle articolate riflessioni pitagorico-cabalistiche sulla *Monas hieroglyphica* del già citato John Dee, e a tutto un insieme di autori connessi in modo vario alla corrente paracelsiana e rosacruciana (Cesare Della Riviera, Gerhard Dorn, Robert Fludd, Thomas Vaughan ecc.)²⁵⁵.

Abbiamo già visto come Libanio invitasse Tritemio ad agire come un pitagorico. Questi motivi costituiranno peraltro il *leitmotiv* di alcune sue importanti epistole. Nell’indicare il processo di purificazione già visto, avente quale fine la *visio intellectualis*, Pelagio poteva suggerire a Libanio un enigmatico metodo di ascesi, l’“ascensus” per cui egli avrebbe dovuto ridurre, con animo pitagorico, il quaternario all’unità attraverso il ternario:

[...] animi Pythagorici per ternarium reducti a quaternario in unitatem
[...]²⁵⁶.

Nell’*Anacrisi* l’eremita riprendeva lo stesso tema, e affermava:

Modus enim geomantiae operationis non aliunde quam e punctuantis
animo procedit, qui, binario multiplicatus, in monadem ternarium
reducit et miranda facit²⁵⁷,

mentre nell’ultima lettera, datata 5 ottobre 1507, di Tritemio a Libanio Gallo – verosimilmente una confidenziale risposta ad una missiva del maestro purtroppo non pervenutaci²⁵⁸ – l’abate afferma enigmaticamente di essere riuscito, grazie alla emancipazione dagli impedimenti mondani, a conseguire un crisma ascetico per cui il ternario è riconfluito in unità:

Mearum cupide rerum Libani, vivo hic tanto liberior mihi, quanto
mundi pauperior rebus, ternarium pro viribus ad unitatem reducens,

²⁵⁵ Sull’eredità speculativa di Tritemio, cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 176-227.

²⁵⁶ *Tabula veritatis*, BN ms lat 7869, f. 78v (cit. in J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 149).

²⁵⁷ *Peri anacriseon*, BN ms lat 7456, f. 18v (cit. in J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 150).

²⁵⁸ Cfr. F. Secret, *Hermetisme et Kabbale*, cit., p. 96.

mentemque restituens sibi, quo purior intellectus ad metas evadat principii iure propositas²⁵⁹.

Ora, è ben possibile – come è stato variamente suggerito²⁶⁰ – che a tale astrusa terminologia debba presupporre la seguente interpretazione metafisica:

1) La *unità* o monade sta a significare il *principio primo*, divino e sovranaturale, ove tutto è contratto secondo una assoluta identità, centralità e ineffabilità – il ‘luogo primordiale’ precedente ogni creazione.

2) Il *binario* invece può essenzialmente intendersi sotto due riguardi: esso simboleggia la *ratio*, intesa qui come attitudine astratta e distraente o, più precisamente, dualizzante. Ma esso può essere compreso anche come *corpus* o, per meglio dire, come principio generatore della corporeità. In ogni caso, vi si può vedere in genere espresso l’*ἕτερος* e l’*ἄλλος*, ovvero il principio di *alterazione* e di *dieresi par excellence*. L’antico detto ermetico attribuito ad Ostone, secondo il quale “la natura gode della natura” – il godimento alludendo qui a quella sete ardente, febbre o cieco istinto che si genera nel punto ove non è lo spirito a dominare la materia, ma la materia lo spirito – vi si riferisce. In altre parole, questo principio, quale impulso negativo e disgregatore al livello cosmico, interviene a spezzare l’unità originaria facendo affiorare una fondamentale opposizione, un decentramento fra il principio spirituale e il principio corporeo (polarità di passivo e attivo, femminile e maschile, etc.). È così che l’essere, leso nella sua primordiale armonia, si trova paralizzato. Portato poi da un moto di discesa o di caduta, finisce per soggiacere al regno più basso, a quella terrestrità ove impera l’ermetica ‘Legge del Fato’, del divenire e degli elementi.

E qui si giunge al punto in cui si verifica l’arresto e la cristallizzazione in un mondo di corpi: inibendo se stesso, l’ente spirituale e intellettuale diviene passivo

²⁵⁹ J. Trithemius, *SS*, p. 170.

²⁶⁰ Cfr. le letture date da J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., pp. 149-150; F. Secret, *Hermetisme*, cit., pp. 96 sgg.; D. Kahn, *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Librairie Droz, Paris 2007, pp. 145-149. Cfr. anche il saggio di C. Gilly, *Tra Paracelso, Pelagio e Ganello: l’ermetismo in John Dee*, in C. Gilly - C. van Hertum (ed. by), *Magia, alchimia, scienza dal Quattrocento al Settecento. L’influsso di Ermete Trismegisto*, Centro DI, Firenze 2002, pp. 275 sgg, ove è trascritto un passo assai complesso di Pelagio nel quale è visibile una ulteriore interpretazione degli elementi numerologici.

di fronte alla corporeità, non ha più ragione di essa e si smarrisce nel caos degli impulsi. In questi termini rigorosamente simbolici è designata precipuamente la condizione dell'uomo decaduto, dell'uomo che conosce solo e soltanto a mezzo del corpo, condizione nota anche, in chiave moraleggiante, al mito cristiano dell'allontanamento dal Paradiso e dell'interdizione dall'Albero della Vita (l'unità primordiale). Siffatto stato di degenerazione – ammesso sia da Pelagio che da Libanio e Tritemio – non significa però altro che lo spostamento del centro ontologico dall'unità primordiale a ciò che è caotica e demonica molteplicità, simbolicamente espressa dal binario.

3) Ma non abbiamo ancora delucidato il significato esoterico del *ternario*. Ad esso, come si è visto, Pelagio attribuisce una funzione essenziale, là dove ne fa il veicolo attraverso cui occorre operare una riduzione al fine di ricongiungersi, nuovamente, con la monade e, per tal via, operare dei miracoli (*miranda*). Per fare chiarezza intorno al ternario, mi riferirò qui ad una epistola di Tritemio dell'agosto 1505 a cui già ho fatto cenno in più luoghi, indirizzata a Germain de Ganay²⁶¹. In questa lettera (che, insieme a quelle inviate a Joachim von

²⁶¹ Germain de Ganay (?-1520) fu consigliere reale e vescovo di Chaors, poi di Orléans e già in contatto con vari esponenti del magismo rinascimentale, da Lefèvre d'Étaples a Ficino, e, come già si è visto, con de Bovelles. Cfr. Joseph M. Victor, *Charles de Bovelles*, cit., p. 50; E. F. Rice, *The Magia Naturali*, cit., p. 21. Su Germain de Ganay nel contesto rinascimentale, cfr. C. Vasoli, *Sugli inizi della fortuna di Ficino in Francia: Germain e Jean de Ganay*, in S. Toussaint (cur.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*. Actes du XLIIe Colloque International d'Études Humanistes, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, pp. 299-312. Vi è una epistola di poco precedente dello stesso Germain de Ganay a Tritemio (del 30 luglio 1505), la quale può considerarsi testimonianza viva dell'interesse verso l'esoterismo e la magia da parte di questo prelado francese, e si trova in J. Trithemius, *SS*, pp. 62 sgg. Risalta peraltro la devota ammirazione nei confronti di Tritemio: "Non potest abscondi, dignissime vir, solare iubar, cum nostrum percurrit hemisphaerium, neque humanis subtrahi obtutibus, sed fulgidissima suae lucis spicula, in omnium diffundit oculos, eosque rapit in suae claritatis admirationem. Ita quoque lucidissimus tuae doctrinae fulgor haud quaquam delitescere potest, sed in omnes quantolibet locorum interstitio semotos sui luminis emittit radium. Hinc apud exteros tuum nomen habet celebratissimum, mirisque effertur praeconiis, qui singularis doctrinae tuae fama exciti, nihil ardentius optant, quam insignis scientiae tuae radio illustrari" (pp. 62-63). E de Ganay, facendo riferimento ad una epistola scritta dall'abate al già menzionato Johann Steinmoel, che ebbe a capitargli fra le mani, pare chiedere a Tritemio ulteriori delucidazioni in merito data la difficoltà propria alle dottrine esposte in detta epistola. Difatti aggiunge: "Et ipse quoque tuae humanitatis fiducia fretus, has ad te literas dare non sum veritus, quibus et tuae dignitati congratularer, et meum tibi desyderium explicarem. Incidit in manus meas epistola a te profecta ad quendam Ioannem Steinenmoelen, quem in ipso salutationis exordio, post tui nominis expressionem, virum desyderiorum in sacris nuncupas. Ea sane raram et admirabilem continet philosophiam, tum de numeris, tum de elementis, adeo tamen aenigmatibus obvelatam, et archanis obstrusam verbis, ut eius nullo modo peruia sit intelligentia, meique longe excedat animi captum" (pp. 63-64).

Branderburg e a Johannes von Westerburg, va considerata una delle più importanti epistole di teoresi magica dell'abate²⁶²) il benedettino riprende letteralmente i temi affrontati da Pelagio facendone propria la metodologia ascetica, e ne approfondisce il senso. Tritemio esordisce così:

Ad unitatem reducendus omnino est ternarius, si mens harum rerum velit intellectum consecui perfectum. Unarius enim non est numerus, & ex ipso numerus omnis consurgit. Reiciatur binarius & ternarius, ad unitatem convertibilis erit. Verum, o Germane, ut Hermes inquit, sine mendacio certum, et unitatis cognatione verissimum²⁶³.

Come si vede, le argomentazioni ricalcano alla lettera quanto già l'eremita indicava, unendovi anche *l'ipse dixit* ermetico. Tritemio cerca di far comprendere al corrispondente de Ganay che l'unica via per giungere alla comprensione degli arcani della sua magia è quella di operare una riduzione, un rivolgimento – si potrebbe dire – per cui il ternario deve essere ridotto all'unità. Più sotto, l'abate dà però una istruzione fondamentale: egli infatti dice che là dove il binario sia rigettato, il ternario potrà finalmente essere convertito in unità²⁶⁴. Alla luce di quanto abbiamo detto poco fa, cosa si può dedurre da tale simbologia? È evidente che il ternario, in tale ottica, rappresenta un terzo principio, un *tertium quid* agito essenzialmente per mano diretta dell'operatore magico. Esso equivale, per usare un gergo alchemico, ad un "frutto dell'Arte"; e più tardi vedremo la interferenza

²⁶² Cfr. P. Zambelli, *Magia bianca*, cit., p. 79.

²⁶³ J. Trithemius, *SS*, pp. 66-67; cfr. gli stessi concetti alle pp. 86-87 (epistola a Johannes von Westerburg, 10 maggio 1503). Per una analisi dell'epistola a de Ganay, cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 125 sgg.; cfr. invece pp. 118-121 per l'epistola a von Westerburg; Id., "George Ripley and the Abbot Trithemius", cit., *passim*.

²⁶⁴ L'alchimista paracelsiano Gerhard Dorn (1530-1584) appronterà una serie di scritti – tutti raccolti nel primo volume del *Theatrum chemicum* di L. Zetzner – alcuni dei quali sono volti alla interpretazione della speculazione tritemiana. In uno di questi scritti, la *Clavis totius philosophiae chemicæ* (1567), al cap. VII (*De excellentia Ternarii*) Dorn offre una spiegazione assai chiara dei concetti numerologici espressi da Tritemio. Circa l'unità Dorn dice: "Unitas enim non est numerus, sed concordia foedus". Sul binario: "Binarius vero primus numerus, discordiae fons & origo, per assumptionem materiae dissectus est ab unitate, & rursus in unum coniungi non potest, nisi vinculo plurimum indissolubili: quod solum unum est" (in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, 6 voll., Argentorati, 1659, vol. I, p. 200). Una traduzione della *Clavis* si trova in G. Dorn, *La Clef de toute la philosophie chimistique*, Éditions Beya, Paris 2014. Su Dorn e l'alchimia, cfr. J.-F. Marquet, *Philosophie et alchimie chez Gérard Dorn*, in J.-C. Margolin e S. Matton (edd.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, J. Vrin, Paris 1993, pp. 215-221. Per la relazione fra Tritemio e Dorn, cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 183-184; D. Kahn, *Alchimie et Paracelsisme*, cit., pp. 145-149.

di tutto ciò con la nozione di *dignitas meritoria* e con l'ascesi da essa prevista in Agrippa. Grazie al ternario la deviazione e la lotta dovuta all'impulso distruttore proprio al binario (principio di alterità e di demonia corporea) sull'unità vengono rimosse e, appunto, rigettate – tanto che l'essere può ritrovare l'unità perduta e risaldarsi alla monade originaria, facendosi oggetto di un processo di reintegrazione e di dignificazione sovranaturale²⁶⁵. In tale rivolgimento, determinato dalla libera azione del mago, consiste tutto lo scopo della pratica. Dal godimento narcisistico di se stessa, la natura passa alle forme di un autodomínio e di un limite trascendente da imporsi all'illimitata dualità, per cui il nuovo detto sarà: “La natura trionfa sulla natura”.

È così che dietro ai simboli nel ternario noi dobbiamo individuare l'influenza decisiva del principio intellettuale (*mens*) il quale, come terzo elemento o nuovo ‘uno’, reagisce al principio di passività binaria e va ad innestarsi al ‘due’ (2+1). Dopo aver dominato e ripreso in una *forma* la diade disarticolatrice, la nuova unità trionfa infine su di essa e consegue una sintesi superiore e una perfetta stabilità nel segno della rinnovata alleanza – o Triunità – fra *corpus*, *anima* e *spiritus*. Da qui, l'imposizione di una corporeità (quaternario) questa volta, però, risorta, armonica, spiritualizzata e reintegrata perché magicamente convertita nell'unità della *mens*. Ciò, sino all'estrema perfezione insita nel denario o decade – evidente allusione alla τετρακτύς pitagorica (1+2+3+4) – il quale “perfectionis est caput”. A comporre tale decade, infatti, non sta solo la quaterna presa nel suo insieme, ma anche l'unità che si aggiunge, per così dire, a se stessa sotto specie di:

$$10 = 1 + 0 = 1^{266}.$$

²⁶⁵ Così paragrafa e spiega Dorn (L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, pp. 200-201): “Reiiciatur itaque binarius, & ternarius reducibilis erit ad unitatis simplicitatem: ut ait Joannes Trithemius in epist. ad Germanum Gnaum [sic], & ulterius. Non est humanus mi Germane hic ascensus, sed solum his familiaris, quorum est in mente ternarius (id est) qui reiecto binario per assumptionem ternarii, sunt ad unitatis simplicitatem assumti”.

²⁶⁶ Cfr. N. H. Clulee, *Astronomia inferior*, in W. R. Newman, A. Grafton (ed.), *Secrets*, cit., pp. 180-181. Il denario simboleggia, per Tritemio, la perfetta ricongiunzione del piano manifestato alla unità primordiale. In esso sta il magico compimento di ogni cosa perché in suo nome ogni essere ritorna all'uno e trova in esso esaltazione. Nel denario, però, si transita solo ed esclusivamente attraverso il ternario e il quaternario, cioè attraverso fasi nelle quali il principio unitario si è già di nuovo imposto. Per tale motivo Tritemio avverte che occorre tener sempre presente l'Uno, il quale – dietro ai vari processi – resta la chiave di ogni operazione magica. Cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 93: “Primum principium in uno consistit: non a quo, sed per quod omnis mirandorum naturalium

Ora, tutto questo argomentare sotto un linguaggio volutamente ermetico e ardito circa una mistica del numero, non è che un modo formalmente diverso, ma nella sostanza identico, di esprimere quel percorso ascetico o quella *purgatio* operativa culminante nella *exaltatio* o reintegrazione nell'unità intellettuale a cui ci siamo riferiti a più riprese. Tritemio illustra ora questo percorso al Francese ricorrendo ad un complesso intreccio di temi cristiano-cabalistici, pitagorici ed ermetico-alchemici²⁶⁷: intreccio che trasforma l'epistola a de Ganay, come già detto, in una magistrale esposizione della *Tabula Smaragdina* ermetica²⁶⁸. Di tale epistola, vediamo ora di fornire una analisi²⁶⁹.

virtus producitur in effectum, de quo diximus, quia purum ab uno procedens non componitur, non mutatur. Ad ipsum a ternario & quaternario fit ad monadem progressus, ut denarius compleatur: per ipsum enim est numeri regressus ad unum simul descensus in quatuor & ascensus in monadem. Impossibile est compleri denarium, nisi per ipsum: quia monas in triade laeta convertitur. Omnes hoc principium post principium monadis ignorantes nil in ternario proficiunt, & ad sacrum quaternarium non pertingunt". – Il tema è pitagorico, ma anche nell'ermetismo si mantiene una eco. Cfr. *Corpus Hermeticum*, XIII, 12, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 204, ove si dice la *décade* – in opposizione al *duodenario* zodiacale – esser generatrice dell'anima. In essa vita e luce sono unite. In essa nasce il numero dell'unità, del *pneuma*. Così dunque, secondo logica, l'unità contiene la *décade*, e la *décade* l'unità (ή γὰρ δεκάς [...], ἐστὶ ψυχογόνος· ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἠνωμένα εἰσὶν, ἔνθα ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος, ἡ ἐνάς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἡ δὲ δεκάς τὴν ἐνάδα). Sulla *decade* nel pitagorismo, cfr. P. Kucharski, *Etudes sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Les Belles Lettres, Paris 1952.

²⁶⁷ Cfr. G. E. Szönyi, *John Dee's*, cit., p. 107: "In Trithemius' system, alchemy, cabalistical number symbolism, and magic are united and magic is interpreted as the means of *exaltatio*, the theologically justifiable mystical elevation to God"; N. H. Clulee, *John Dee's Natural Philosophy*, Routledge, London - New York 1988, p. 104; "Trithemius develops the idea of a connection of numerology with magic and alchemy in several letters in which he defends himself against the reputation he had gained as a devotee of demonic magic, arguing that his magic was natural and the foundation of a mystical theology Trithemius does not deny his interest in magic but attempts to dignify his magic as a spiritual quest of the soul that is religiously legitimate. Thus his major theme is that the key to all magic is an understanding of the process by which diversity, embodied in the binary, is restored to unity through the ternary, which clearly echoes trinitarian associations. All things proceed from an original creative monad, which is the source of all number but not a number itself, and the order, number, and measure that establish the harmony of the universe are governed by the Pythagorean tetractys through which the diversity that is generated from unity nonetheless returns to unity in the decade through the ternary and the quaternary. It is through the understanding of these numbers that the soul can ascend to mystical insights, gain insight into occult mysteries, and achieve the power to perform miraculous feats".

²⁶⁸ Nel *De Spagirico Artificio Io. Thritemii Sententia della Physica Trithemii* (in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, cit., vol. I, pp. 388 sgg.) Dorn offre una analisi magistrale della lettera a de Ganay, concentrandosi, appunto, sulle implicazioni alchemiche qui presenti. In particolare si cfr. la *Elucidatio clarior interpretis* alle pp. 396-399. Di quest'ultima parte, P. Chacornac dà una sua traduzione: cfr. P. Chacornac, *Grandeur*, cit., pp. 125 sgg.

²⁶⁹ Qui cfr. in particolare N. H. Clulee, *Antronomia inferior*, in W. R. Newman, A. Grafton (ed.), *Secrets*, cit., pp. 191 sgg.

Il principio appena enunciato di una riduzione del ternario all'unità Tritemio lo vede già agire *in nuce* nel primo principio della *Tabula*, ove si ricorda il dipendere di ogni aspetto della realtà dall'unità principale:

Quod est superius est sicut quod est inferius, et quod est inferius, est sicut quod est superius, quia solis unitatibus constat omnis numerus, ad perpetranda miracula unius rei multa. Nonne res omnes ab una re fluunt bonitate unius, et quicquid unitati coniungitur, non potest esse diversum sed fructificat simplicitate et aptatione²⁷⁰ unius? Quid ex unitate nascitur? Nonne ternarius? Accipe. Unarius est simplex, binarius compositus, ternarius vero ad unitatis reducitur simplicitatem²⁷¹.

Tritemio pone al centro della propria riflessione la complessità e la molteplicità agente nel reale. Ma egli individua subito il principio-base di ogni veduta magica: tutto, secondo una interrelazione fra piani gerarchici, dipende dall'*unità* e ogni forma di creazione (si può anche leggere: il quaternario degli elementi = terra, acqua, aria, fuoco) avviene in virtù di essa ("fructificat simplicitate et aptatione unius")²⁷². Questa è la situazione nel suo stato originario, dal punto di vista logico e metafisico. Come abbiamo visto poco fa, però, Tritemio introduce l'azione del binario, il quale anche in questo passo viene contrapposto – in quanto "compositus" – alla semplicità dell'Uno. Per via dell'azione dualizzante e impura propria al binario, "Cielo" e "Terra" (regno non-manifestato e regno manifestato) finiscono dunque per essere vissuti dall'uomo decaduto quali enti distinti e, per così dire, terrestri. Le correnti cosmiche, ben simboleggiate dalle serpi annodantisi intorno al Caduceo ermetico, si sono interrotte; si viene a perdere, in

²⁷⁰ Il termine "aptatione", dato da Tritemio, potrebbe derivare da un errore in quanto nel testo della *Tabula* figura l'espressione "adaptatione". Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2. Per una discussione, cfr. W. Newman, "Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa von Nettesheim", in *Ambix*, vol. 29, n. 3 (1982), p. 137.

²⁷¹ J. Trithemius, *SS*, p. 67.

²⁷² Cfr. l'epistola a von Westerburg in J. Trithemius, *SS*, p. 95: "Quaternarius autem Pythagoricus numerus ternario sussultus, si ordinem gradumque observat purificatus purus in uno ad binarium in ternario miranda & occulta naturae operari potest. Hic est quaternarius, in cuius mensura ternarius binario coniunctus in uno cuncta facit, quae mirabiliter facit".

altri termini, il *principio dell'analogia* fra macrocosmo e microcosmo per via del prevalere sempre più spinto della corporeità e delle leggi da cui essa è retta²⁷³.

Così l'abate enuncia nuovamente il modo in cui la composizione-alterazione può respingere se stessa, purificandosi e risorgendo alla originaria semplicità: transitare per il "magico ternario". Tutto ciò – come anche esplicitato da Dorn nella sua *Elucidatio* – significa però far sì che il polo spirituale abbia, di nuovo, a imporsi sulla compagine grossolana, subordinandola a sé e dando luogo ad una nuova gerarchia di forze procedente dallo stato rigenerato. Tritemio, giuocando abilmente sul proprio nome e su quello di Ermete Trismegisto – essere, cioè, dotato delle "tre potenze" e incarnazione del trimundio –, dice di rallegrarsi di possedere una *mens* agente nel ternario:

Non sum Tritemius mentis triplicis, sed in una mente numero gaudens
ternario, qui vere parit mirabilem foetum²⁷⁴.

Poi si aggiunge:

Pater eius sol, mater vero luna. Portavit semen in utero ventus, terra
nutrivit. Pater omnis perfectionis totius mundi hic est. Virtus eius
integra et immensa [...]²⁷⁵.

La polarità essenziale è espressa ora nei termini di una contrarietà fra Sole – principio attivo, spirituale e virile – e Luna – principio psichico, passivo e femminile²⁷⁶. Essi si trovano neutralizzati e 'congelati' – cioè: in stato di precipitazione – nell'ente saturnio del corpo²⁷⁷. L'Opera consiste appunto nello

²⁷³ Cfr. G. Dorn, *Physica Trithemii*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 396.

²⁷⁴ J. Trithemius, *SS*, p. 67.

²⁷⁵ J. Trithemius, *SS*, pp. 67-68.

²⁷⁶ Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 186. Sul binario in alchimia, cfr. H. Silberer, *Probleme*, cit., p. 118: "Die Zweiheit, die Dyas, stellt gegenüber dem einigen himmlischen Sein das zerteilte irdische Sein dar, das durch den Widerstreit der Dinge beherrscht wird und nur ein vergängliches Teilwesen ist: die Gegensätze Flüchtig und Fix, Sulphur und Mercur, Trocken und Feucht usw."

²⁷⁷ Codesto congelamento o impietramento delle nature sarà meglio compreso, là dove si rilevi che la simbologia alchemica conosce il principio corpo appunto come *Saturno*, *Piombo* o *Sale*. Esso è pure, sotto il profilo geroglifico, una espressiva figurazione dell'azione paralizzante del binario, inteso come sincope o frattura: ☉. Circa il fatto, poi, che, come si è detto, è possibile applicare il senso del binario sia alla qualità corporea, sia a quella raziocinante che determina l'alterazione dell'unità, cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 74: "[...] se il piombo è il corpo o, più propriamente, la coscienza corporea, Saturno-ragione e Saturno-corpo stanno l'uno di fronte

svincolare la polarità Sole-Luna dal servaggio, vivificarla e *sposarla nel vento* – visibile simbolismo designante il *primus agens*, ovvero l’“Anima del Mondo”, il principio mercuriale²⁷⁸ – nel quale giace il *seme* (= Oro o Solfo volgare, che la simbolica Terra deve portare a maturazione e trasmutare in “Oro potabile”). Così, sino a purificarne le infermità e far sì che la potenzialità associata a quella primordiale “*virtus integra et immensa*” converga, di nuovo, in un atto e in una presenza. E qui urge la suprema azione spagirica – la *separatio* – di cui già si è detto:

Si versum fuerit in terram, separabis terram ab igne, spissum a subtili,
et ternarius iam sibi redditus cum ingenio et suavitate magna a terra
conscendet in coelum, iterumque virtute et pulchritudine decoratus
revertetur ad terram [...] ²⁷⁹.

Mediante l’azione del ternario, occorre dirigere gli occhi interiori – gli “occhi della mente”²⁸⁰ – sul corpo, non sostando alla superficie di esso, bensì per discendervi secondo il noto assioma: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem Veram Medicinam*²⁸¹. Il tema della *mens*, dunque, è qui

all’altro; essi denotano i due estremi della coscienza individuale la quale, nel suo stato ‘saturniano’, è come divisa fra corpo e pensiero [...]. Conoscenza ed essere si riflettono pertanto separatamente nella coscienza individuale sotto le forme distinte della mente e del corpo. Per sfuggire a tale dualità, la coscienza deve volgersi verso il ‘sole’ del cuore”.

²⁷⁸ Cfr. J. Trithemius, *SS*, pp. 83-84: “Numeratur autem ab unitate unum non absolutum, sed inclusum, et dicitur unum exclusum, unum inclusum, unumque per unum ab uno, *scilicet anima mundi*, fitque ternarius, esse cum uno vult naturaliter, unum per se potens, in uno impotens, in altero impotens, in sphaera semper voluitur, in unoque manet igne unum, sed non sic imaginatur”. Ciò che filosoficamente è l’Anima del Mondo, concetto ben noto al neoplatonismo rinascimentale, dal punto di vista alchemico-operativo è l’Argento Vivo, ovvero il Mercurio – ☿ – a cui subentra, attraverso il sulfureo ♁, lo stato ☿ di esaltazione e di ignificazione. Quale imperiosa corrente e, ad un tempo, tenue soffio vitale esso porta entro di sé il germe aureo, il “Figlio dell’Aria”, ovvero il Solfo incombustibile in cui, potenzialmente, già vive l’essere rigenerato. Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 128-130, 133-134, 171-172, 186.

²⁷⁹ J. Trithemius, *SS*, p. 68.

²⁸⁰ Agli “occhi della mente” – alla facoltà propria ad una contemplazione immateriale e diretta delle verità supreme – Trithemio sembra alludere in un punto della epistola a von Westerburg. Cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 97: “Secreta est huius institutionis philosophia & coelestis, in qua si quis scire & intelligere veraciter cupit, tumultus hominum fugiat necesse est, mundum deserat, coelum non oculis tantum sed et mente contempletur”. Il tema è senz’altro proprio all’ermetismo, nei cui testi figurano espressioni equivalenti, e ricorre, come si vedrà nel prossimo capitolo, nella letteratura paolina e patristica; cfr. *Corpus Hermeticum*, V, 2; VII, 1-2; X, 4-5; XIII, 14, 18.

²⁸¹ V.I.T.R.I.O.L.: il noto motto alchemico coniato da Basilio Valentino stante a caratterizzare la logica dell’*opus alchymicum* nel suo complesso.

centrale: in questo esatto punto abbiamo la chiave decisiva per comprendere la futura affermazione di Agrippa, per cui il centro fondamentale di tutta l'opera magica – “clavis totius negotii” – consisterebbe nella *mens*²⁸². È lo stesso Tritemio, del resto, a parlare altrove di un “lumen singulare intelligendi” – concesso dalla divinità a una chiusa *élite* di saggi²⁸³. Questa luce intellettuale, che ora conosceremo come  – nodo di ogni operatività magica e di ogni iniziazione ai misteri di essa –, oltre ad essere concessa da una particolare grazia divina, procede, nelle parole dell'abate, secondo un simbolico ascenso e un progressivo dispiegamento di realizzazioni ermetiche:

[...] cum lumine ignis, cum igne ventus, cum vento potestas, cum potestate scientia, & cum scientia sanae mentis integritas²⁸⁴.

Come si vede, è l'incorruttibilità della *mens* (*integritas mentis*) che si cerca. Ad ogni modo, partire dalla “terra”, impegnandovisi con un costante e solerte lavoro: ecco l'*opus remotionis*. Il tutto va accompagnato ad una calma conversione e rettificazione degli elementi: ciò che è grossolano e spesso deve esser dissolto²⁸⁵, sì da accordare all'intimo fuoco²⁸⁶ di elevare la materia verso i

²⁸² Cfr., qui, le giuste deduzioni di C. G. Jung, *Psicologia*, cit., pp. 252 e sgg.; p. 257: “Sempre e ovunque si insiste sulla importanza o sulla imprescindibile necessità della *mens* e della intelligenza, e non soltanto perché per eseguire un'opera talmente difficile è necessaria un'intelligenza più che normale, ma anche perché nella mente, nello spirito umano, è insita, si suppone, una sorta di forza magica capace anche di trasmutare la materia”.

²⁸³ Il motivo della libera e incondizionata concessione del *lumen* da parte della divinità è richiamato apertamente da Tritemio, là dove fa riferimento, nella epistola a von Westerburg, al giovanneo “spirito divino che soffia dove vuole”. Cfr. J. Trithemius, *SS*, pp. 97-98: “Spiritus Dei ubi vult spirat, quem vult illuminat, quem suo numine obumbraverit in omnem cognitionem veritatis inducit [...]”.

²⁸⁴ J. Trithemius, *SS*, p. 88. Cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., p. 119.

²⁸⁵ Più precisamente: la terra deve essere ridotta in acqua, questa in aria e l'aria deve passare al fuoco – da qui all'unità incondizionata. È il processo della conversione o purificazione degli elementi, per cui l'*elementato* deve reintegrarsi nell'ordine dell'*elementante*, e a cui Tritemio in parte allude anche nella epistola a von Westerburg, mescolandovi considerazioni numerologiche: “Terra composita elementum natura purum, simplex & unicum: sed quia compositum necesse fit multiplex, varium & impurum, reducibile tamen per ignem in aquam, ab illa in ignem, ab illo in unum simplex, & est numerus et numeratur, & non est numerus & non numeratur [...]” (J. Trithemius, *SS*, p. 83); “Terra de compositio elementum est, et non est elementum, per quod ternarius in binarium reducitur, quator ab uno gradibus distante. Mira continet, varium est & multiplex, corruptibile: & tamen extra unitatis circulum non vagatur huius cum ternario per binarium in uno secretorum omnium magisterium est” (J. Trithemius, *SS*, p. 84). Cfr. G. Dorn, *Physica Trithemii*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 396.

²⁸⁶ Il “fuoco” è, qui, quello cosiddetto “contro natura”, “segreto” o “filosofale”, atto a “cuocere”, a togliere le impurità e le fecce. Circa detto fuoco, cfr. *Rosarium Philosophorum*, Francoforti ex

cieli: farla ‘respirare’ in essi ridestandola all’esperienza e al contatto con stati sovrasensibili. È, propriamente, la fase del *solve* ermetico. Una volta raggiunto il vertice, acquisita che sia ogni virtù e incorporato ogni splendore della sfera sovrasensibile, il processo deve però ripetersi in senso inverso – “*iterumque virtute et pulchritudine decoratus revertetur ad terram*”. Ed ecco la ridiscesa sulla terra, contrassegnata dal *coagula*:

[...] et recipit vim superiorem et inferiorem, eritque iam potens et gloriosus in claritate unitatis, omnem aptus producere numerum, et fugiet omnis obscuritas²⁸⁷.

Centro assoluto in cui ogni mondo converge, l’essere compiuto – la Pietra Filosofale – può ora scendere provvisto esso stesso di una forza irresistibile – “*potens et gloriosus in claritate unitatis*”. Esso si palesa come uno e, ad un tempo, molteplice; presso di lui “*fugiet omnis obscuritas*”. L’ombra corporea è tolta: l’Uno è ricreato, separato dal composto (binario) e riaffermato su di esso (ternario). Il ternario – segno di vittoria e di trionfo²⁸⁸, da Tritemio definito poco dopo “*virtuosus et potens*” – si è dunque interiormente realizzato ricongiungendo l’essere all’Unità primordiale. Fuori dai simboli, ciò implica l’aver sciolto il proprio essere dalle accidentalità comuni al corpo fisico, e aver saldato una nuova corporeità nella forma incorruttibile insita nella *mens* – e cioè l’aver reso senza residuo il corpo conforme e sufficiente alla vita una dello spirito: tanto che fra corporeità e incorporeità non possa, ora, più sussistere alcun divario²⁸⁹. Si può

officina Cyriaci Iacobi, 1556, p. 171: “*Combure in aqua, lava in igne*”, cit. in E. Canseliet, *Mutus liber*, cit., p. 90; J.-A. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 165. Tritemio accenna nitidamente ad esso nella epistola a von Westerburg: “*Si per ignem purificatum ad simplicitatem suam congrua lotione reducitur, omnia mysteria scientiae profundae operari potest*” (J. Trithemius, *SS*, p. 84).

²⁸⁷ J. Trithemius, *SS*, p. 68. Cfr. il commento dell’Ortulano in J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 185: “[...] descendendo, ide est, quod corporeum est, fiet spirituale sublimando, et quod spirituale est, fiet corporeum descendendo”.

²⁸⁸ Sul ternario in alchimia, cfr. H. Silberer, *Probleme*, cit., p. 118: “*In dem Zeichen der Dreizahl, das häufig in der Form des Winkelhakens auftritt (drei Punkte, durch zwei Gerade verbunden), wird erkennbar, wie die zerteilte und sinnliche Natur durch die höhere Kraft der heiligen Dreizahl zur Harmonie der Kräfte und zu einer neuen Einheit geführt wird. Das Symbol der über die Materie zum Siege gelangenden Vernunft wird sichtbar*”.

²⁸⁹ Cfr. G. Dorn, *Physica Trithemii*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 396: “*Quod ut efficiat in hac vita, superandus erit per ternarius, id est, corpus ad spiritus naturam conformandum, & spiritus ita corpori coniungendus, ut in eo deinceps pacem habeat*”. La “pace”, di cui qui Dorn parla, è evidentemente quella quiete che scaturisce dalla irriducibile adeguazione o congiunzione di

per tal via parlare di un atto in virtù del quale la *mens* si è *fissata* nel corpo, e non lo abbandona più. È così che l'immobilità ad esso propria non corrisponderà più a quella della morta consistenza di corpo caduto, bensì a quella di un ente risorto, impassibile e glorioso. Qui noi abbiamo l'eco del principio della "corporeità spirituale" (il "corpo magico", "glorioso" o "di resurrezione") degli alchimisti²⁹⁰, stadio il quale fa tutt'uno con l'ultimazione e l'intima enucleazione del *lapis philosophicus*²⁹¹. Non solo: anche con le possibilità di proiezione e di moltiplicazione magica (è ciò dietro cui, forse, si cela la genia miracolosa, il "mirabilem foetum" di cui sopra) associate ad essa. Tutto ciò, peraltro, non sarà privo di riscontri nella parte successiva di questo lavoro.

Tritemio riprende ora il suo gergo numerologico, ribadendo l'opera redentrice del ternario:

Unum est principium purum, binarius ab unitate recedens componitur, quia impossibile est duo esse principia. Solus ergo ternarius, sacratur, virtuosus, et potens, binario superato in suum principium non natura, sed similitudinis participatione revertitur, in quo sine contradictione omnia mysteria intelligit mens archani pulchre ordinati²⁹².

Mi sembra importante rilevare, soprattutto, l'ultima parte del passo. Tritemio dice che – pervenuta a tale stato di suprema unizione grazie al riconfluire del ternario nell'unità – la *mens* è ora in grado di apprendere "sine contradictione

essenza spirituale e sostanza corporea, comprese ora in quell'unico e invincibile essere che gli adepti hanno ricorrentemente allegorizzato nella figura del *Rebis* (appunto: il "due in uno" = ternario), vero e proprio "Signore delle due nature" o "Androgine ermetico". Per tutto ciò, cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 426-427; H. Silberer, *Probleme*, cit., pp. 85, 118, 126-127, 203, 248.

²⁹⁰ Vi è una espressione di Dorn che vale più di molte parole: "Transmutemini ex lapidibus mortuis in vivos homines & sapientes [altrove si trova la traduzione: "in vivos lapides philosophicos" – cfr. C. G. Jung, *Psicologia*, cit., p. 264]" (G. Dorn, *Philosophia meditativa*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, cit., vol. I, pp. 406-407). È il tema della ermetica "resurrezione dei corpi", il quale ricorre nei testi ad individuare il *terminus ad quem* dell'Opera. Donde l'espressione altrettanto eloquente, per quanto a tutta prima contraddittoria, di un "corporificare gli spiriti", azione da cui è destinata a prendere infine vita la "Veste di Porpora" del Flamel – la "nostra Pietra", ossia la materia compiutamente fissata e assurta ad una dignità regale. Cfr. *Turba philosophorum*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 17; *Le Pseautier d'Ermophile*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. IV, p. 438.

²⁹¹ Cfr. N. L. Brann, "George Ripley", cit., p. 214.

²⁹² J. Trithemius, *SS*, p. 68.

omnia mysteria”. A mio avviso l’abate non potrebbe essere più chiaro: egli intende dire che, di là da sé, la *mens* non saprebbe più trovare ostacolo alcuno. La consumazione è avvenuta. È il sommo orizzonte della realizzazione magica e, parimenti, della *dignitas* che ne consegue. Siffatto stato non può, di rigore, essere più trasceso o alterato; esso rappresenta il fine dell’*opus alchymicum*, l’*aurea apprehensio*, l’apparizione dell’“Oro dell’Arte” (*aurum non vulgi*), e colui il quale vi si sia realizzato ha parimenti risolto sé nel centro immortale e nella *unità mentale* ☉ – è divenuto tale individuazione irraggiante²⁹³. Avevo già accennato alla nozione di “Grano fisso dell’Oro” come quel principio cui gli adepti ermetici conferiscono il potere di una sussistenza assoluta di là da ogni distruzione. Orbene, tale nozione qui si riaffaccia e va a connettersi con la realizzazione del *verum solem*, di cui Tritemio aveva già parlato – utilizzando una terminologia mistico-teologica d’ascendenza neoplatonica – a Johannes von Westerbürg. Da siffatto Sole (il quale riconduce senz’altro all’*operatio Solis* o *magisterium Solis* di cui nel tredicesimo dogma della *Tabula Smaragdina*²⁹⁴) promana una luce dalla quale quella propria all’astro materiale è trascesa:

Si operationes tua a sole, quem tibi natura videtur abscondere, ut a cunctis ad verum solem qui Deus est per studium cognitionis purificata ab inferioribus mente in desiderio animae fervore sanctissimi amoris successive convertas²⁹⁵.

²⁹³ Cfr. H. Silberer, *Probleme*, cit., pp. 223, 227; M. Aniane, “Note”, cit., p. 14.

²⁹⁴ Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2: “13. Completum est quod dixi de operatione Solis”.

²⁹⁵ J. Trithemius, *SS*, p. 99. Di là dal linguaggio scelto da Tritemio, per cui il “*verum solem*” si identifica teologicamente con Dio, la distinzione fra le due solarità è con tutta probabilità riconducibile – data l’assimiliazione analogica presente nell’ermetismo alchemico fra l’oro e il principio solare – al differenziare fra “oro volgare” e “Oro dei Filosofi”, “Oro dell’Arte”, “Nostro Oro”, “Oro Vivo” o “ente primo dell’oro”. Già l’Ortolano, nel suo noto commento alla *Tabula*, aveva detto: “Quia verissimum Sol per artem procreatur. Et dicit verissimum in superlativo gradu, quia Sol generatus per hanc artem excedit omnem Solem naturalem, in omnibus proprietatibus medicinalibus et aliis” (cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 182). Ne parlerà, più tardi, C. Della Riviera, *Il Mondo Magico de gli Heroi, del sig. Cesare Della Riviera*, per Pietro Locarni, Milano 1605, pp. 57-58, 156-157: “Il Sole dunque altro non è, che l’oro, né questo può dirsi altro, che Sole [...]. Di più detto oro nella Magia operativa è parimente duplice, sì come s’è detto del Sole, cioè superiore, & inferiore [...]. L’Ente primo dell’oro è l’istesso oro metallico non ancora congelato dal suo sale, ma soluto e fluvido; e perciò è vivo, per conseguente di virtù, e valore inestimabile. Questo finalmente nell’Huomo è propio Spirito di vita”; cfr. p. 58: “[...] e questo nostro [oro] è unico mezzo di tutte le magiche meraviglie; è vivo corpo lucido, chiaro, e spirituale; anzi è spirito & anima corporea, visibile e palpabile”. – Su questo tema, cfr. l’interessante saggio di T. Miguet,

È un grado di realizzazione interna, al quale si conviene l'espressione di *autarchia magica*. A tale condizione, peraltro, va legata l'affermazione dianzi vista circa il fuggire di ogni oscurità. Là dove la reintegrazione abbia avuto correttamente luogo, là dove la *mens* incorruttibile abbia trionfato sulla compagine terrestre e abbia improntato quest'ultima di sé, ogni forma malferma del conoscere è destinata a venir meno. Si accederà invece, per così dire, ad uno stato di 'invulnerabilità gnoseologica', per cui tutto avrà svolgimento secondo una oggettività, una evidenza e certezza di carattere trascendente. Come successivamente sosterrà un grande (ma purtroppo poco noto) commentatore ed interprete della magia tritemiana, Cesare Della Riviera – in un'operetta ermetico-alchemica dal valore fondamentale recante il titolo *Il Mondo Magico de gli Heroi*²⁹⁶ – si tratta di una trasfigurazione della conoscenza e di una onniscienza che vale a conferire dei reali poteri trasmutativi all'*operator*. Della Riviera²⁹⁷, infatti, parlerà in modo analogo di una "soprana cognizione" che

"L'or vivant de l'alchimie médiévale", in *L'or au Moyen Âge: Monnaie, métal, objets, symbole* [en ligne]. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1983 (généré le 20 janvier 2018). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/pup/2769>>.

²⁹⁶ L'opera, da ascrivere al quadro della letteratura ermetico-alchemica prodotta fra XVI e XVII secolo, ebbe due edizioni: la prima, recante il titolo *Il Magico Mondo de gli Heroi*, è datata 1603 in Mantova, mentre la seconda, quella definitiva, vide la luce nel 1605 a Milano e fu dedicata a Carlo Emanuele Duca di Savoia. Quest'ultima è l'edizione cui farò riferimento. Essa è stata volta in caratteri moderni: C. Della Riviera, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1986, di cui si può anche consultare con profitto l'ottima introduzione di P. Fenili. Inoltre cfr. l'ulteriore edizione del testo, che è una "ristampa modernizzata" del testo secentesco, a cura di J. Evola, Laterza, Roma-Bari 1932. Cfr., infine, la versione francese eseguita da Pierre Pascal sulla edizione italiana a cura di Evola: C. Della Riviera, *Le monde magique des héros*, Archè, Milano 1977, ove peraltro figura una esauriente bio-bibliografia a cura di L. Thoth.

²⁹⁷ Benché si tratti di un'opera assai profonda e interessante, quanto ad approfondimenti riguardo al testo e all'autore di esso, non figura molto. J. L. Blau, *The Cristian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1944, p. 105, parla dell'autore inserendolo fra i cabalisti. A parte poi il generico e limitato riferimento dato da L. Thorndike, *A History of Magic*, cit., vol. VII, pp. 275-76, che attribuisce all'opera di Della Riviera un carattere "teosofico", si possono vedere i lavori di F. Secret, che dedica dello spazio al nostro autore: ad esempio, cfr. F. Secret, *Hermetisme*, cit., pp. 104-107, ove viene appunto approfondita la relazione fra Della Riviera e Tritemio riguardo – dice Secret – all'"alchimia spirituale"; cfr. Id., "Notes sur quelques alchimistes de la Renaissance", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 33, n. 3 (1971), pp. 629-632. Più di recente, sempre relativamente all'influenza di Tritemio sull'autore, cfr. N. L. Brann, *Magical Theology*, cit., pp. 182-183, e, più estesamente, cfr. Id., *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 284 sgg. Sul piano di una analisi specifica, però, soprattutto degli aspetti retorici de *Il Mondo Magico*, cfr. A. Maggi, "Il secondo albero della vita: l'esaurirsi del pensiero rinascimentale nel *Mondo Magico degli Eroi* di Cesare Della Riviera", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 7, n. 1 (2001), pp. 107-125.

leva dalli cinque sensi humani, tanto interiori, quanto exteriori, qualunque nocivo accidente; e quelli depura, assottiglia, & acuisce in modo tale, che l'anima senza veruno impedimento con la potenza intellettuale passa felicemente per quella, come per prima porta, al conseguimento delle scienze²⁹⁸.

Della Riviera aggiunge anche che codesta conoscenza sovrana deve intendersi quale *exaltatio* di ogni facoltà intellettuale:

Et ecco il primo effetto [...], communamente Illuminatione & Essaltatione detto²⁹⁹.

A tale riguardo, neppure vi sarà bisogno di appoggiarsi a forme umane di intelligenza, perché si vivrà e si agirà, letteralmente, *in divinis*. Ed è infatti ad un 'sussistere privi di sostegno' – sostegno dato, nello stato di decadenza e di impietramento, dall'aggregato psico-corporeo – che, in parte, si riferisce anche il passo immediatamente seguente della epistola a de Ganay:

Haec est totius fortitudinis pulcherrima virtus, quae vincit omnia mundana, & penetrat solidum corpus omne, tingens unumquodque pulchritudine optabili [...]³⁰⁰.

È, di nuovo, un riferimento diretto alla *Tabula Smaragdina*. La "totius fortitudinis pulcherrima virtus" è la parafrasi di ciò che l'antichissimo testo ermetico dà nei termini di quella "totius fortitudinis fortitudo fortis"³⁰¹ – ossia della virtù che, in altre parole, per essere pervenuta a quintessenza, è ora in grado di esprimersi quale forza autosufficiente – "agente senza subire l'azione"³⁰². Questa virtù non patisce coercizione alcuna da parte di qualsiasi realtà esteriore. Il "corpo

²⁹⁸ C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 114. Il "conseguimento delle scienze", che tale conoscenza sovrana assicurerebbe, riporta alle parole rivolte da Tritemio a Joachim von Branderburg, allorché l'abate definì la sua magia come quella scienza "non solum effectus operatur visibiles, sed etiam intellectum ipsius hominis in ea periti mirabiliter in cognitione divinitatis illuminat, invisibilesque fructus animae praestat".

²⁹⁹ C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 116.

³⁰⁰ J. Trithemius, *SS*, pp. 68-69.

³⁰¹ Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2.

³⁰² L'espressione risale alla voce forse più antica della tradizione alchemica, l'egizio Zosimo di Panopoli; cfr. C.-E. Ruelle-M. Berthelot, *Collection des anciennes alchimistes grecques*, 3 voll., Georges Steinheil, Paris 1888, vol. II, p. 213: ἀπαθῶς γὰρ ἐργάζεται.

spirituale” dal quale essa è portata – simbolo del riassorbimento supremo di ogni potenzialità e di ogni modalità corporea in una pura attualità intellettuale – non conosce arresto. Si che grazie al suo partecipare della stessa natura comune a ciò che risiede di là da ogni corruzione³⁰³, esso si porta in ogni tempo e in ogni spazio. Onnipotente, impugna il simbolo imperiale del dominio spirituale sul mondo, ⚔, e travolge e piega al proprio volere “omnia mundana”³⁰⁴.

9. “Mens super fatum est”: libertà e antifatalismo

Onde sottrarsi ad ogni genere di accusa legata a stregoneria o demonismo, Tritemio non si arresta, nella sua epistola a de Ganay, ad una pacifica esposizione dei principi³⁰⁵. Come aveva già fatto ben intendere a von Westerbürg, egli tiene ben presente il fatto che fra coloro i quali impegnano la propria vita in operazioni di alta magia, si potrebbero nascondere – e, in linea di massima, si nascondono – dei volgari mistificatori della dottrina:

Quantos errantes in magia ipsa naturali solus ego novi viros alioquin doctissimos, quorum nonnulli & tempus & substantiam Alchymiae impendentes perdunt, nonnulli vitam cum rebus amittunt, alii medicinam ex ipsa elicere cupientes post longos labores nihil proficiunt, alii mirandorum effectuum secreta perscrutantes ad nullam experientiam pervenire queunt, alii futura praedicere gestientes pro veris falsa loquuntur: hi dum opiniones sui capitis ventosas ingerunt

³⁰³ L’Ortolano precisa: “Nulla est comparatio aliarum fortitudinum huius mundi, ad fortitudinem huius lapidis” (cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 185). A tale corporeità si lega il già menzionato simbolo della “Veste di Porpora”, della quale l’alchimista medievale N. Flamel, facendo uso di una interessante terminologia, parla come di qualcosa di “étincellante & flamboyante, qui est incapable de changement & d’altération: sur laquelle le Ciel même & son Zodiaque ne peut plus avoir domination ni puissance, donc l’éclat rayonnant & éblouissant semble en quelque façon communiquer à l’Homme quelque chose de surcéleste, le faisant (quand il la contemple & connoit) étonner, trembler & fremir en même tems” Cfr. N. Flamel, *Explication des figures hiéroglyphiques*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 260.

³⁰⁴ Variazione effettuata da Tritemio sul testo della *Tabula*. Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2: “9. Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis: quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit”.

³⁰⁵ Sull’analisi dei passi che seguiranno, cfr. A. Rotondò, *Studi di storia ereticale del cinquecento*, 2 voll., Olschki, Firenze 2008, vol. II, pp. 547-548.

ab expertis dudum conscriptis, quae non intelligunt bona & vera, mala
& falsa imperite efficiunt³⁰⁶.

Tali ingannatori e felloni, occorre smascherarli. Essi, ora, appaiono all'abate nella
guisa di "falsi alchimisti", i quali

promittunt in corporibus compositis, sed errant, fallantur, et decipiunt
omnes, quibus libenter fuerint auditi. Volunt imitari naturam, et
facere partes quod solius est universalis, cum radicem virtutis naturae
non intelligant. Non acquiescas insipientissimis Alchimistis, quoniam
fatui sunt et simearum discipuli, hostes naturae, et coelestium
contemptores, sine quorum intelligibili cognatione nihil est Alchimia
[...]³⁰⁷.

Codesti "discepoli delle scimmie" e "nemici della natura" – cioè praticanti la sacra
scientia in guisa capovolta e demonica – sono coloro i quali un autore moderno
ebbe a definire i "soffiatori" o "bruciatori di carbone"³⁰⁸. E non si deve credere,
che la invettiva di Tritemio si portasse contro *tutta* l'alchimia. I tempi –
suggerisce l'abate a de Ganay – attraversano una decadenza e una oscurità tali
che pochissimi fra coloro i quali si dicono adepti sono in grado di ricollegare le
scienze ai propri principi primi.

³⁰⁶ J. Trithemius, *SS*, p. 92.

³⁰⁷ J. Trithemius, *SS*, p. 69. La polemica di Tritemio contro una tale errata e degenerata veduta delle
pratiche alchemiche, non è circoscritta al contenuto di queste epistole. Tracce ricorrono in J.
Trithemius, *Annales Hirsaugenses*, II, pp. 225 ("Est autem Alchimia casta meretrix..."); cfr. p. 288,
ove trova spazio peraltro una polemica contro l'alchimista e autore del *De quinta essentia*
Giovanni da Rupescissa; e nella *Polygraphia*, libro VI, f. 5v. Cfr., su questo argomento, J. R.
Partington, "Trithemius and Alchemy", cit., pp. 58-59.

³⁰⁸ Cfr. R. Guénon, *La crisi*, cit., pp. 75-76: "La vera alchimia era essenzialmente una scienza
d'ordine cosmologico e, simultaneamente, essa si applicava all'ordine umano per via dell'analogia
esistente fra il 'macrocosmo' ed il 'microcosmo'. Essa inoltre era formulata in modo da permettere
una trasposizione nel ambito puramente spirituale, che, conferendo ai suoi insegnamenti un
valore simbolico ed un significato superiore, faceva di essa uno dei tipi più completi di 'scienze
tradizionali'. A far nascere la chimica moderna non è stata questa alchimia, con la quale tale
scienza non ha insomma alcun rapporto: è stata una deformazione e una deviazione di essa nel
senso più rigoroso del termine, a cui dette luogo, forse a partire dal Medio Evo, l'incomprensione
di alcune persone, le quali, incapaci di penetrare il senso vero dei simboli, presero tutto alla
lettera e, credendo trattarsi solo di operazioni materiali si dettero ad un più o meno disordinato
sperimentare. Proprio queste persone, chiamate ironicamente 'soffiatori' e 'bruciatori di carbone'
dagli alchimisti veri, furono gli autentici precursori dei chimici attuali; ed è così che la scienza
moderna si è costruita per mezzo di residui di scienze antiche, con materiali respinti da queste
ultime e abbandonati agli ignoranti e ai 'profani'".

Essenzialmente, dunque, la polemica tritemiana era quella di un autentico adepto sdegnato nei riguardi di una degenerazione dell'Arte. Abbiamo già visto, del resto, di quale polemica qui si tratti, nell'esaminare la lettera sulla magia a Joachim von Branderburg. L'equivoco in cui incorrono vari falsi alchimisti – fa intendere Tritemio – consiste nel considerare le operazioni presupponendo una concezione affatto grossolana della natura e delle proprie leggi. Ora, è azione alquanto deprecabile quella di conoscere e di operare sugli elementi considerandone il loro carattere misto o composto, ovvero il coefficiente parziale serrato nella loro terrestrità. Così facendo, l'alchimista volgare, autentico “hostis naturae” e “coelestium contemptor”, non osserva la natura che con l'occhio di chi vive come un morto aggirandosi fra cadaveri, fra spettri e impietramenti di forze. Egli è dunque, e nel senso più letterale, un negromante in quanto conosce e opera su entità senza vita, su inerti precipitati di nature cosmiche e supercosmiche. Egli in tanto è un profano, in quanto profana, ottusa e materialistica è la sua appercezione della realtà³⁰⁹. Conseguente sarà, per costui, la completa ignoranza dell'aspetto simultaneamente metafisico, simbolico e magico della pratica ermetica, aspetto legato alla penetrazione della luce primordiale, della radice unitaria e dei principi interni e sovrasensibili della Natura³¹⁰.

³⁰⁹ È in base a ciò che Tritemio si domanda ironicamente: “Sed qui terrena non intelligit, sicut dominus noster Iesus Christus dixerat, coelestia quomodo inveniet?” (cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 69). L'allusione è a *Gv*, 3, 12.

³¹⁰ La distinzione fra vera e falsa alchimia è un motivo ricorrente presso gli adepti di ogni tempo, i quali hanno talvolta tenuto a distinguere rigorosamente fra “filosofia ermetica” – vera arte legata ad una conoscenza occulta della natura nonché ad una simbolica della trasformazione interiore – e “alchimia” quale manipolazione di sostanze grossolane e composte. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 186, 189, pone una netta linea di confine fra la propria “Scienza Heroica” o “Aurea” e l'alchimia volgare: “Quindi appare manifestamente l'Alchimia essere arte solamente apparente, sofistica, e delusoria, sì come ella medesima afferma [...] Di modo tale, che stando questo sodo, e real fondamento, come sia giamai possibile, che l'Alchimista arrivi al fine, ch'ei pretende, non avendo in effetto pure una scintilla di cognitione di sì fatta verità, cioè dell'alma della Natura? E non pure egli non la conosce, e per conseguenza non è di lei imitatore, anzi sprezzando l'inviolabili sue leggi, apertamente si dichiara reo della lesa Maestà di quella [...] non avendo alcuna contezza della Monarchia, cioè della sacra unità di lei [...]”; A.-J. Pernety, *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe...*, 2 voll., chez Delalain l'aîné, Libraire, rue Saint-Jacques, Paris 1786, vol. I, pp. 20-21: “Mais enfin en quoi consiste donc la différence qui se trouve entre la Chymie vulgaire & la Chymie Hermétique? La voici. La première est proprement l'art de détruire les composés que la Nature a faits; & la seconde est l'art de travailler avec la Nature pour les perfectionner. La première met en usage le tyran furieux & destructeur de la Nature: la seconde emploie son agent doux & bénin. La Philosophie Hermétique prend pour matière de son travail les principes secondaires ou principiés des choses, pour les

È dunque il principio incondizionato celantesi dietro la trama dei fenomeni – l’Unità tanto bramata – che il vero alchimista deve cogliere. A tutto ciò Tritemio aveva fatto riferimento a von Westerburg:

Quicquid Astronomi, quicquid Mathematici, quicquid Magi, quicquid invidentes naturae persecutores Alchymistae, quicquid daemonibus deteriores Necromantici promittunt, novit discernere, intelligere, rectificare, invenire, suisque principiis aptata sine malitia perficere, *hoc ipsum elementum non elementum per numerum a se remotum cum sibi coniuncto in unitatem simpliciter reductum*. Sine huius medii finis principiique cognitione per numeros, gradus & ordines, nec Magus imaginibus virtutem daret sine crimine, vel etiam cum scelere dare potest, nec Alchymista imitari naturam, nec homo spiritus compellere, nec futura praedicere vates naturae, nec quisquam curiosus experimentorum capere rationem³¹¹.

È tale ente radicale – “elementum non elementum” – a dover essere compreso, quale essenza unitaria di tutto il reale, dal vero alchimista e dal vero mago – secondo una conoscenza oggi ritenuta sovrumana, ma che dagli *antiqui sapientes*, ovvero da quei saggi che conquistarono i segreti della natura, fu concepita esser sapienza naturale e normale:

Haec ad superos via, o Germane, per quam antiqui sapientes intelligibiliter profecti rationes ductu plurima perceperunt, quae ultra humanam comprehensionem a nostris nunc reputantur sapientibus³¹².

Ora, come si è ripetutamente rilevato, unicamente la *mens* è tale da costituire, secondo Tritemio, l’organo spirituale idoneo a tanto: essa apprende in stato

conduire à la perfection donc ils font susceptibles, par des voies & des procédés conformes à ceux de la Nature. La Chymie vulgaire prend les mixtes parvenus déjà au point de leur perfection, les décompose, & les détruit [...]. Mais la marque la plus infaillible à laquelle on puisse distinguer un Adepté d’avec un Chymiste, est que l’Adepté, suivant ce qu’en disent tous les Philosophes, ne prend qu’une seule chose, ou tout au plus deux de même nature, un seul vase ou deux au plus, & un seul fourneau pour conduire l’oeuvre à sa perfection; le Chymiste au contraire travaille sur toutes sortes de matières indifféremment”.

³¹¹ J. Trithemius, *SS*, pp. 85-86.

³¹² J. Trithemius, *SS*, p. 72.

creativo – ovvero a mezzo di un assoluto atto di intuizione intellettuale esente da errore e slegato dai processi corporeo-cerebrali – quello strato che altrimenti rimarrebbe inaccessibile alle vie ordinarie di intelligenza empirica³¹³. Non a caso, l'abate parla di una conoscenza esplicita a mezzo di una “*similitudinis in mente coniunctio*”, unione senza la quale non vi potrebbe essere passaggio alcuno alla trascendenza della manifestazione e del molteplice:

Nisi enim fiat unitas, non fiet similitudinis in mente coniunctio, neque boni participatio, et sine his nulla transcensio: nisi autem haec praecedant, neque superiorum intelligentiam, neque inferiorum propriam consequi poterit operationem³¹⁴.

Già l'abate aveva probabilmente alluso a ciò, scrivendo a von Westerburg di una virtù che

ex intellectus procedens non permittit errare per tres gradus operanti, discernit omnia, quae homines dicunt³¹⁵.

Tritemio indica nuovamente a de Ganay qualcosa di simile, mettendo mano ad una modulazione teologico-religiosa del linguaggio:

Nostra philosophia coelestis est non terrena, ut summum illud principium quod Deum nuncupamus, mentis intuitu per fidem et cognitionem³¹⁶ fideliter aspiciamus Patrem et Filium, et Spiritum sanctum, unum principium unum deum, unumque summum bonum in Trinitate personarum sempiternum, existentem veraciter credentes, pure cognoscentes, et cunferuentissimi amoris et servitutis cultu semper adorantes, a quo sunt omnia quae uspiam esse possunt. Ad

³¹³ Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 27 sgg.

³¹⁴ J. Trithemius, *SS*, p. 71.

³¹⁵ J. Trithemius, *SS*, p. 85.

³¹⁶ Il binomio *cognitio-fidem*, oltre ad esser esplicitamente ripreso da Agrippa nel suo terzo libro del *De occulta philosophia*, è oggetto privilegiato della epistola, da me già citata, del 18 luglio 1505 inviata da Tritemio a Johannes Cappelarius. Qui Tritemio amplia anzi il motivo, parlando di una terna *cognitio-amor-fidem*, che starebbe a base della distinzione fra conoscenza profana (*curiositas*) e vera conoscenza (*scientia vera*), quest'ultima evidentemente essenziale alla pratica magica e inaccessibile al mago volgare e all'uomo comune. Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 124.

hunc nisi mens animata consurgat, nihil eorum quae sunt pulchra intelliget, sed in sua ignorantia tabescet³¹⁷.

Qui si ha dunque qualche elemento in più per caratterizzare la conoscenza magica secondo Tritemio come una *exaltatio* delle facoltà. Essa è *par excellence* una conoscenza di ordine *sovrazionale*, guadagnata mercé una illuminazione della coscienza la quale trova la propria radice nella natura sovraperonale e divina. E se tale conoscenza può ben esser conoscenza *della* natura, lo sarà non in quanto scienza dei processi o dei determinismi meramente esteriori di essa (come avviene nel ambito della scienza profana), sì invece in quanto scienza dei rapporti intelligibili, delle luci e delle realtà sottili celate nel seno di *Mater Natura*. In altri termini, la magia – che Tritemio continua sistematicamente a sovrapporre all’esercizio alchemico – può ben definirsi come l’arte per cui mezzo l’universale in ogni ente vien ridestato a vita. Così gli elementi e la realtà cosmica vengono vissuti dall’alchimista-mago quali teofanie a un tempo interne ed esterne alla propria coscienza, ma, in ogni caso, sempre quali realtà concepite in uno stato di originaria autonomia noetica rispetto a ciò che è chiusa sede corporea³¹⁸. Ribadendo poi il carattere integralmente sovranaturale della magia da lui propugnata e, in margine a ciò, definendo l’atto conoscitivo come una intuizione mentale, l’abate stabilisce l’istanza per cui è solo apprendendo, a mezzo di una ascesa interiore, non volgare, il primo ed unico Principio – “unum principum unum deum” – che è lecito venire ad operare magicamente

³¹⁷ J. Trithemius, *SS*, pp. 69-70.

³¹⁸ Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 17: “La magia è scienza, la quale c’insegna chiamar in luce, e fuori dalle tenebre, tutte le virtù sparse, e seminate da Dio per tutte le parti del Mondo”. Qui, dunque, occorre a mio parere prendere le distanze da quanto asserito dal già menzionato Szőnyi. Se questo studioso offre un condivisibile saggio circa il concetto di *exaltatio* nel mondo magico rinascimentale, accusa un pregiudizio illuministico e razionalistico, esteso peraltro anche ad altre figure, quando osserva: “However, for Ficino, Pico, and also for Trithemius, this revelation did not result from sacred simplicity, but rather from the cognitive faculties of the human intellect. [...] Trithemius appears as almost a forerunner of the rationalism of Hobbes and Locke [...]” (G. E. Szőnyi, *John Dee’s*, cit., p. 109). Cfr. invece, il giudizio più oculato di N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 116: “In presenting his notion of enlightenment [...] Trithemius was far from prefiguring the future age, dominated by mathematical rationalism and quantifiable mathematical science, with which later historians customarily came to associate that term. What Trithemius envisaged had far more in common with the received illuminations of Christian mystics than with mathematically quantifiable intellectual constructions of the scientific age to follow”.

scongiurando distorsioni dottrinali, dissipando infine l'ignoranza legata ad una cognizione banalmente materiale delle cose:

Non est vulgaris o Germane iste ascensus, neque eorum imitatione sufficient, qui una duntaxat ala sursum feruntur, sed omnino paucissimis familiaris, illis videlicet, qui semet in unitatem non temere reducerunt. Multi quidem conantur, sed non omnium est in mente ternarius. Nonne suspecture coelum necessario primum caput elevamus, reducimusque postea quam suspeximus³¹⁹.

Col captare poi i segreti poteri o le virtù sepolte negli elementi, nei termini di una unica e organica essenzialità, una tale conoscenza oltrepasserà inevitabilmente ogni forma, riprendendo in sé ciò che è naturale e divino:

Enimvero nihil aliud per magiam intelligi volumus quam sapientiam, physicarum scilicet et metaphysicarum intelligentiam rerum, quae divinarum et naturalium virtutum scientia constat³²⁰.

Ora, coesenziali a questa conoscenza sono due caratteri fondamentali: uno è la *libertà* e l'altro è la *natura sovrana* – elementi ai quali si è già accennato analizzando i passi di Della Riviera, ed entrambi distintivi di ogni sapere al quale sia dato un conoscere effettivamente *magico*. Ma una tale conoscenza non potrà evidentemente scaturire in un essere il quale dipenda in tutto e per tutto dal piano individuale e caduco, e percepisca se stesso in relazione ad un tale piano. Essa dovrà piuttosto scaturire dal centro della personalità spirituale, e dunque risultare come l'esito di un perfezionamento interno e come il frutto di una ascesi individuale. In altre parole, la conoscenza incondizionata del mondo e della natura non potrà dischiudersi al soggetto fintantoché questi non abbia operato in sé, in sede preliminare, una radicale metamorfosi della propria personalità storica e variamente condizionata. Non si sarà mai ribadito a sufficienza infatti che, nell'ambito qui considerato, *conoscere equivale ad essere la cosa conosciuta*: e

³¹⁹ J. Trithemius, *SS*, p. 70.

³²⁰ J. Trithemius, *SS*, p. 73.

altra via, non vi è. In questo senso, è giusta l'interpretazione di Brann, quando concepisce l'alchimia tritemiana come una dottrina dietro la quale si cela, prima di tutto, un'operazione interna e un itinerario spirituale.

Ma vediamo di seguire, partitamente, il filo del ragionamento tritemiano. Esiste – dice Tritemio – un ordine di realtà composto dal mutuo, immateriale corrispondere di relazioni cosmiche, relazioni in ultima analisi fissate dalle leggi astrali e da rapporti di armonia celeste traducibili sul piano di una matematica spirituale:

Harmoniam coelestem non materialem, sed spiritualem consonantiam nobis suspiciendam scias oportet, ubi numerus, ordo et mensura per ternarium in unitatem conveniunt, ad quam consonantiam inferiora nostra omnia sunt conformanda. Fatuum est harmoniam arbitrari coelestem, stellarum consonantium motu causante auribus perceptibilem formare sonum. Est autem harmonia coelestis, numero, ordine, et mensura distributionum corporum inviolabilis consonantia³²¹.

È il mondo dell'astrologia tradizionale, la cui pertinenza è propria, in magia, all'ambito della cosiddetta magia celeste o matematica. Benché esso non partecipi essenzialmente della materia in quanto si dà nei termini di una consonanza sottile ("harmonia coelestis...consonantia"), tale ordine è nondimeno quello retto da una ferrea e inesorabile necessità: è l'ermetico "legame degli astri"³²² – il Regno del Fato. Da siffatta necessità, secondo un criterio gerarchico, procede tutto ciò che si situa al livello inferiore e terreno, ovvero lo strato corrispondente alla sfera sublunare. Ora, è di primaria importanza avere cognizione di un tale ordine di cose³²³, soprattutto là dove si vogliono apprendere i misteri di questo mondo, le

³²¹ J. Trithemius, *SS*, p. 73.

³²² Cfr. A.-J. Festugiere, *Ermetismo e mistica pagana*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 20.

³²³ Cfr. J. Trithemius, *SS*, pp. 111-112, ove l'abate, scrivendo a Joachim von Branderburg, illustra la quinta regola di ogni vera magia: "Quinto necesse est, ut sciat divisionem totius universi superiorum et inferiorum, ab uno usque in quaternarium in ternario quiescentem, noveritque ordinem descensus & ascensus, gradum, numerum, inflexum & reflexum esse et non esse in unum & tria: & hoc scire difficillimum est: quia omnis mirandorum effectuum radix, quocunque modo fiant in Magia tam naturali quam supernaturali huius principii fundamento innititur".

leggi sue più o meno invisibili e occulte³²⁴, e, insomma, là dove ci si voglia iniziare alla conoscenza di tutto quell'insieme di elementi dai quali è animato e trae esistenza il piano macrocosmico della manifestazione universale. Ma arrestarsi a ciò non basta. L'autentico indagatore dell'occulto ("philocryphus"), colui che miri ad una completa realizzazione magica, deve dar prova di portarsi oltre: dalla stessa magia celeste a quella divina. Egli è dunque chiamato ad una attiva trasformazione interiore, la quale deve partire dal centro o punto nel quale la stessa necessità astrale non ha più presa. Ecco la articolazione fondamentale: egli dovrà volgere là dove non vige più necessità e coercizione alcuna, ovvero nel punto in cui ogni molteplicità e ogni legge, per quanto suprema e divinamente stabilita, è trascesa nel mondo delle pure forme, poi nell'Unità innominabile – in ciò che, dunque, ha sede di là dal Fato³²⁵. In tale punto – e solo in esso – fiorirà la gnosi e, conseguentemente, la capacità magico-operativa potrà considerarsi pienamente attuata³²⁶.

Ora codesto argomento, che definirò *antifatalista*, era già stato sviluppato nel quadro di complesse riflessioni sulla natura umana da esponenti coevi del magismo rinascimentale, autori peraltro ben noti a Tritemio. Ad esempio, ne troviamo evidenti tracce già in Ficino. Il canonico fiorentino dette luogo nelle sue opere ad una coinvolgente speculazione sul rapporto fra natura soggetta alla

³²⁴ Cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 71: "Res autem tam universales quam singulares necessario, et rerum conditiones quaedam sunt manifestae, quaedam manifestiores, et quaedam manifestissimae. Et aliae quidem sunt occultae, aliae occultiores, aliae occultissimae, tam sensui quam rationi. Quam diversitatem operatur ipsarum rerum natura".

³²⁵ Cesare Della Riviera specificherà bene questo punto, nel tratteggiare la realizzazione ermetica dell'Heroe che, prima nel mondo elementare, poi nel mondo celeste, infine in quello delle pure forme intelligibili (gli "Angeli"), porta lentamente le specie a manifestarsi secondo la loro fissità primordiale svincolata dalle 'Acque'. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 98-99: "Finalmente nel magico nostro Mondo non pure si manifestano le spetie corporee, ma le incorporee ancora si rendono visibili. Il detto Mondo viene formato dall'Heroe co'l seguente ordine: Della prima materia, che vuol dir prima magica Terra, egli trahe con mirabile artificio spagirico [...] tutte le spetie elementali, e corrottibili; e queste sono il Mondo elementare; da questo poi con esattissima diligenza si cavano le spetie celesti, incorrottibili, dette incomposte, rispetto alla loro omogeneità; e quivi vengono formati tutti li celesti corpi, e viene dato ad ogni Cielo il suo Pianeta; & ecco il Mondo ethereo [...]. Formate tutte le spetie elementari, e celesti, si viene per ultimo alla formatione delle altre interamente perfette; le quali, per essere separate, e libere da ogni corporeità, possono dirsi spetie intellettuali, e *magiche Menti sciolte*".

³²⁶ Cfr. A. Rotondò, *Studi*, cit., vol. II, p. 548: "Nel continuo flusso che c'è fra l'universale e il particolare, l'uomo ha la sovrana possibilità di non soggiacere ad alcun influsso particolare, di non seguire alcun moto specifico: 'mens est libera', essa comunica soltanto con un principio superiore, dal quale deriva e dal quale è continuamente fecondata".

necessità e libertà umana, libertà che coincide necessariamente con la sua *dignitas*. Nel delineare una propria antropologia filosofica, Ficino definiva, nella sua *Theologia Platonica*, un regno psichico composto da una triade di *providentia*, *fatum* e *natura*³²⁷. Questi tre ordini – data la legge di partecipazione analogica – si riflettono congiunti in unità in seno al microcosmo dell’anima umana. Quale principio libero e incorruttibile, la *mens* risponde al primo termine della triade, ovvero alla provvidenza (*providentiae particeps*) e alla sola volontà divina, l’anima razionale al *fatum* (trovandosi dunque in una posizione mediana) e il corpo alla natura. Non potendo qui estendere troppo l’analisi, che riprenderò nella prossima sezione in margine all’analisi dei passi agrippiani sull’antropologia occulta e la dottrina psicologica, rileverò solo che l’argomentazione di Ficino in proposito non lascia spazio a dubbi o fraintendimenti:

Anima igitur per mentem est supra fatum, in solo providentiae ordine tamquam superna imitans et inferiora una cum illis gubernans. Ipsa enim, tamquam providentiae particeps ad divinae gubernationis exemplar regit se, domum, civitatem, artes et animalia. [...] Itaque mens super fatum in providentia est³²⁸.

Dopo Ficino, è poi con Giovanni Pico che il tema si ripropose con irresistibile forza etica, andando ad interferire con la querela circa la *Willensfreiheit* e la grandiosa riflessione rinascimentale sull’antinomia fra *dignitas hominis*, come natura profonda dell’uomo, e *miseria hominis*, quale condizione transitoria, precaria e solitamente tragica in cui egli viene a trovarsi come essere storico. Ciò,

³²⁷ Cfr. P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Peter Smith, Gloucester 1964, pp. 80, 375. Sul tema generale della libertà e della necessità nel Rinascimento, cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 84-138. Su Ficino, C. Trinkhaus, *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1986, vol. II, pp. 197-210; J. Lauster, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 198-199; (in connessione col tema della *dignitas hominis*) C. Vasoli, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 73-89. Cfr. anche M. Heitzman, “La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 28 (1936), pp. 350-371, e vol. 29 (1937), pp. 59-82; M. Vanhaelen, “Liberté, astrologie et fatalité: Marsile Ficin et le 'De fato' de Plotin”, in *Accademia*, 7 (2005), pp. 45-60.

³²⁸ M. Ficino, *Theologia Platonica*, XIII, 2, ed. a cura di J. Hankins, 6 voll., Harvard University Press, London-Cambridge 2001-2006, vol. IV, p. 138. Cfr. anche l’epistola ficiniana a Giovanni Cavalcanti cit. in E. Cassirer, *Individuo*, cit., p. 114.

soprattutto nei quadri della ben nota disputa contro l'astrologia divinatoria svolta dal Mirandolano nelle *Disputationes in astrologiam*, ma già vigorosamente annunciata nella *Oratio* e nell'*Heptaplus*³²⁹. Poggiando su di una antropologia avente al centro l'affermazione inattenuata della libertà umana, Pico denunciava i falsi astrologi, accusandoli di difendere una concezione deterministica e illegittima del rapporto fra libertà spirituale e leggi di natura. Capovolgendo le gerarchie, gli astrologi impostori (i quali potrebbero vedersi in correlazione con i falsi alchimisti denunciati da Tritemio) facevano dipendere ciò che è legato al regno superiore della volontà e della libertà – ove l'uomo diviene uno con Dio – da ciò che è astretto alla necessità naturale, scivolando così in un deprecabile fatalismo. Per Pico “accettare l'astrologia significa rovesciare non tanto l'ordinamento dell'essere quanto quello dei valori delle cose, significa cioè dichiarare la ‘materia’ sovrana rispetto allo ‘spirito’”³³⁰. Poco importa che il sapere astrologico si appoggiasse ad un insieme di causalità immateriali, che facesse riferimento agli astri onde definire l'umana sorte: tutto ciò avrebbe pur sempre tagliato fuori l'uomo da quanto rappresentava per lui il primo e intangibile valore, ovvero la libertà di ergersi fra gli esseri come signore di se stesso e natura svincolata fra esseri vincolati.

Rimarcate che siano le continuità e le affinità con gli autori contemporanei, ai fini di una maggior comprensione del tema in relazione a Tritemio e alla sua magia è però forse necessario rifarsi a fonti più antiche, cui del resto gli stessi

³²⁹ Sul tema della critica dell'astrologia giudiziaria in Giovanni Pico, cfr. H. Baron, *Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola*, in *Kultur- und Universalgeschichte*, Walther Goetz Festschrift, Leipzig-Berlin 1927, pp. 145-170; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Edizioni di storia e letteratura, Roma-Firenze 2011 (in realtà è la ristampa anastatica della prima edizione del 1937), pp. 169-193; S. J. Rabin, *Pico on Magic and Astrology*, in M. V. Dougherty (ed. by), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 152-178. Sul tema più generale della *dignitas hominis* nel Rinascimento, cfr. G. Di Napoli, “*Contemptus mundi* e *dignitas hominis* nel Rinascimento”, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 48, n. 1 (1956), pp. 9-41; E. Garin, “La *dignitas hominis* e la letteratura patristica”, in *La Rinascita*, vol. 1, n. 4 (1938), pp. 102-46; Id., *Il platonismo e la dignità dell'uomo*, in E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 94-132; L. Sozzi, *La “dignité de l'homme” à la Renaissance*, G. Giappichelli, Torino 1982; *La dignité de l'homme, Actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992*, éd. par P. Magnard, Honoré Champion, Paris 1995; A. Pellegrini, “Libertà e dignità dell'uomo in Giovanni Pico della Mirandola: con particolare riferimento alla *Oratio de Hominis Dignitate*”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 58, fasc. 4, *Filosofia No Rinascimento: Autores e Problemas* (2002), pp. 801-828.

³³⁰ E. Cassirer, *Individuo*, cit., p. 134.

autori rinascimentali si riferirono precipuamente. Come ho già avuto modo di accennare nel concludere il sesto capitolo, quello della possibilità di vincere il Fato – εἰμαρμένη – in accordo sia col tema della *mens* al di sopra della necessità, sia con la figura non-umana e svincolata dello θεῖος ἀνὴρ, è motivo che risale in primo luogo alle scritture del *Corpus Hermeticum* e al mondo teurgico-neoplatonico³³¹. La veduta basilare è la seguente: da una condizione di primigenia libertà, di sovranità e di somma identità con l'immutabilità propria alle nature divine, l'anima umana sarebbe stata attratta verso il mondo inferiore per via di un *eros* impuro, impulso o sete radicale alla identificazione corporea. Ciò è dato come sonno, oblio e morte. In un testo si parla appunto di uno stato di cupo deliquio e insieme di ossessione dal quale la natura immortale, propria all'“uomo essenziale” (οὐσιώδης ἄνθρωπος), ad un certo punto sarebbe stata soverchiata e sincopata nella sua perfezione. Secondo la dottrina ermetica, difatti, all'uomo appartiene una duplicità essenziale, per cui esso è mortale nel corpo ed immortale nella sostanza di “uomo essenziale” (ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον). Di qui, una ulteriore condizione: pur essendo immortale e godendo del potere sugli esseri inferiori, l'uomo soggiace al Fato e alla morte (τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ). Non più androgine (emblema della perfezione, del possesso originario delle due nature), l'uomo viene meno alla propria natura di essere senza sonno (ἄπνοος) – in quanto partecipante *ab origine* del solo essere intelligibile e distaccato da ogni divenire – e si lascia vincere dal sonno e dalla brama³³².

L'originaria sussistenza secondo una forma scevra da sonno e androgina, rimanda qui alla veglia perenne e al risveglio ermetico; questa forma

³³¹ Cfr. B. P. Copenhagen, *Hermetica*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 109. Il motivo si riaffaccia in Giamblico, *De Mysteriis*, VIII, 6-8, ed. Moersch, cit., pp. 420-426. – Prescinderò qui dalle presenze attestate in varie forme di gnosi occidentale (sette gnostiche, *Oracula Chaldaica*). Sul tema nelle correnti gnostiche cfr. H. Jonas, *La Religione gnostica: Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Flammarion, Paris 1978, pp. 66,90, 132-134, 200-201, 271, 332 sgg., 427. Cfr., poi, F. Cumont, “Fatalisme astral et religions antiques”, in *Revue d'histoire et littérature religieuses*, vol. 3 (1912), pp. 513-543; Id., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, P. Geuthner, Paris 1929, p. 39. Per i riferimenti agli *Oracula*, cfr. F. Cumont, *Lux Perpetua*, P. Geuthner, Paris 1949, p. 364.

³³² *Corpus Hermeticum*, I, 15, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 38; cfr. IX, 5, vol. I, p. 124; XIII, 14, vol. I, p. 206; *Asclepius*, 7, vol. II, p. 108.

contrassegna chi a nulla sia soggetto, chi può rivendicare il potere su tutti gli esseri³³³, avendo unica relazione con un nucleo intellettuale assolutamente semplice e disciolto da corporeità³³⁴. I testi ermetici parlano poi del progressivo disporsi della natura asservita al Fato, e ricordano l'azione condizionante avente il proprio riflesso nella gerarchia planetaria; corrispondenza data nella figurazione dei sette Ministri, Arconti o Reggenti (il termine utilizzato è οὐσιάρχης) che reggono l'Armonia dell'universo³³⁵. Accompagnandosi nei gradi di una discesa cosmica, l'originaria luce immanente alla natura essenziale viene dunque ad essere sepolta sotto le ombre (o, come vedremo più avanti, sotto le "infermità") della materia, che i Sette simboleggiano nelle sue varie stratificazioni e qualità. L'οὐσιώδης ἄνθρωπος si sprofonda nello ὑλικὸς ἄνθρωπος, l'"uomo naturale" composto dai quattro elementi. Raggiunto il fondo, al luogo della veglia sovranaturale di cui si è detto subentra lo stato di torpore, l'ermetica ἀγνώσια propria alle nature generate e materiate di morte. Da tale punto in poi, l'uomo non si conoscerà che come corpo avvinto al Fato che tutto presiede. Ma tale condizione concerne il solo uomo ordinario, cioè colui il quale identifichi sé, appunto, col proprio corpo. Di là da tale genia di spezzati se ne erge un'altra, eroica, quella dei sapienti e dei trionfatori³³⁶. Essi ottengono la vittoria sulle

³³³ Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 16, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 38, ove si dice del momento in cui l'uomo essenziale aveva *in sé* la natura dell'armonia dei Sette (ἔχοντος γὰρ αὐτοῦ τῆς ἁρμονίας τῶν ἑπτὰ τὴν φύσιν), cioè osservava di fronte ad essi il distacco proprio di chi d'è, e non di chi subisce l'azione.

³³⁴ L'οὐσιώδης ἄνθρωπος, lungi dal definire una entità concreta, adombra qui la funzione interna e assoluta, antitetica al sussistere naturalistico e storico dello ὑλικὸς ἄνθρωπος. La natura del primo è in parte analoga a quella altrove espressa, ad esempio in certo gnosticismo e in San Paolo, dallo πνευματικὸς ἄνθρωπος. Cfr., ad esempio, Ippolito, *Raefutatio omnium haeresium*, V, 8, 18, ed. M. Marcovich, De Gruyter, Berlin-New York 1986, p. 158; S. Paolo, *Rom*, 7, 22-23; *II Cor*, 4, 16; *Ef*, 3, 16.

³³⁵ Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 9, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 34. Cfr. *Asclepius*, 19, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 126: "Septem sphaerae quae vocantur habent οὐσιάρχας, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut εἰμαρμένην, quibus inmutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata".

³³⁶ Cfr., a tale riguardo, Giamblico, *De Mysteriis*, V, 18, ed. Moerschini, cit., p. 356, secondo il quale la gran parte del gregge umano soggiace alla natura ed è retta da potenze naturali (ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται). Questa umanità compie la volontà del fato e prende ordine di ciò che si realizza secondo il fato (συμπληροῖ τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ'εἰμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν). Vi sono, poi, rare nature – i teurghi – che, utilizzando una potenza dell'intelletto superiore alla loro natura, si separano dal fato e volgono intorno a quell'intelletto che è separato e non misto con la natura: costoro sono superiori anche alle potenze naturali (ὀλίγοι δὲ τινες ὑπερφυεῖ δὴ τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἵτινες ἅμα καὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίνονται κρείττονες). – Sulla natura

‘Acque del Fato’ e assumono su di sé la potestà dei Sette. Per questi ultimi – e solo per essi – è considerata l’eventualità di un affrancamento, come si evince con chiarezza da un passo del *Corpus Hermeticum*. Qui, Ermete, esortando Tat a sbarazzarsi di ogni discorso capzioso, gli preannuncia il conseguimento dell’intelletto: una volta che si sia scoperto che quest’ultimo signoreggia su tutto, sia sul Fato, sia sulla legge che su ogni altra cosa, si comprenderà altresì che nulla gli è impossibile, né porre l’anima umana al di sopra del Fato, né, se è negligente, porla al di sotto del Fato³³⁷.

Ora colpisce che, seppur sotto forma di accenno, Tritemio dia l’impressione di rifarsi nelle sue epistole proprio al motivo ermetico del settenario astrale, evocando altresì la possibilità, per colui che ne sia degno, di un superamento. Il discorso a von Westerborg è sottile e colmo di enigmi, ma l’intenzione essenziale traspare senz’altro ad un occhio non sprovveduto:

Ille autem, cui scire ista sublimia donatum non fuerit, aut socordiam suam intelligat, quia non laboravit ut sciret, aut misericordiam Creatoris collaudet, qua in bonum eius voluit ut impedimenta nesciret, aut si non acquiserit, Deum sibi non existisse debitorem donationis fateatur, & non murmuret. Amicus es audi consulentem tibi amicum, intelliges factum & propinquorum victor invidiae ignem, non aere pedibus calca, mortalium Dei immortalis odio periculum minatur levitas. Fuge synodum omnium per hominem non hominum etiam coelestium, *in nidulo hirundinum salus tua, periculum gallinarum, velum raptum a vento persequeris, fatigaberis in septenario, sed per ternarium in unitate iterum consurges & te felicem invenies*³³⁸.

Ho sottolineato il passo più rilevante. Già abbiamo visto il riferimento all’*élite* cui spetterebbe la *gnosi*: Tritemio differenzia fra coloro ai quali non è dato accedere a

‘eroica’ di simili realizzazioni e sul senso da conferire al termine “eroe” in casi del genere, cfr. G. R. S. Mead, *Some Mystical Adventures*, J. Watkins, London 1910, pp. 134-147.

³³⁷ *Corpus Hermeticum*, XII, 9, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 184: ἐὰν γὰρ τοὺς ἐριστικούς λόγους ἀκριβῶς ἀφέλῃ [...], εὐρήσεις ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ. ὁ νοῦς [...], καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων· καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι.

³³⁸ J. Trithemius, *SS*, pp. 98-99.

tale sublime sapere e chi, invece, sconfitta ogni passione umana e individuale, varca la soglia del mistero e diviene un dignificato. In fondo, qui l'abate preconizza già gli ammonimenti che, più tardi, avrebbe reiterato ad Agrippa. È facile vedere come il raffronto fra rondini e galline richiami fin troppo scopertamente quello fra uccelli e buoi – cioè fra stati sovrasensibili e sensibili della coscienza, la cui individuazione configura l'orizzonte più alto, religioso e cerimoniale del sapere magico. Per il resto, nel “fuoco dell'invidia” (*invidiae ignem*) può forse cogliersi una corrispondenza con quanto in gergo alchemico è fuoco, ma non concepito come agente delle purificazioni e delle trasmutazioni, bensì come fuoco volgare ed impuro, atto solo ad ardere e a distruggere avidamente, per esser privo di ogni controparte creatrice. Viceversa, l'aria è il simbolo della purità e di stati trascendenti della coscienza.

Ma ad un aspetto di maggior rilievo si lascia ricondurre il riferimento fatto da Tritemio al “faticare nel settenario” (“*fatigaberis in septenario*”). Qui l'allusione ai motivi ermetici pare fuori dubbio, e ci conduce a varie considerazioni. Codesto “faticare” potrebbe adombrare infatti la serie di prove di un *ascensus animae*, l'iniziazione alla quale nei testi ermetici l'anima viene avviata onde risalire la china e riguadagnare i gradi del settenario astrale, o Ebdomade, lungo i quali si era svolta la caduta³³⁹. Se questa caduta aveva visto l'ente intellettuale (*νοῦς* = *mens*) avvilupparsi, volta per volta, in sette “vesti di prigionia” o impedimenti – in corrispondenza dell'influenza paralizzante dei pianeti – che ne avevano tacitato la forza conducendolo ad individuazione terrestre, ora si tratta di ripercorrere la via in senso opposto, catartico, espresso da un denudarsi basato sulla consumazione dei vizi e sulla estinzione della mania³⁴⁰: sino ad occupare, da una

³³⁹ L'ascesa attraverso i Sette è figurazione ricorrente anche fuori dai testi ermetici in senso stretto. Il motivo si riaffaccia presso contesti rituali e iniziatici: per esempio nel cosiddetto rituale mithraico dell'*Apathanatismos*, ove, secondo la testimonianza di Origene (*Contra Celsum*, VI, 22), la progressione dell'adepto procede lungo sette gradi dell'iniziazione associati altresì alla evoluzione planetaria. Cfr. su questo tema, J. J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida, Napoli 1989, pp. 484-491; F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, H. Lamertin, Bruxelles 1913, pp. 145-146; Id., *Textes et Monuments relatifs au culte de Mithra*, 2 voll., H. Lamertin, Bruxelles 1899, vol. I, pp. 117-118; vol. II, p. 31 (sul passo di Origene); R. Turcan, *Mithras Platonius*, Brill, Leiden 1975, pp. 44 sgg. Cfr. per altri riferimenti, J. P. Culianu, *Psychanodia I*, Brill, Leiden 1983, pp. 48-54.

³⁴⁰ Sempre in fatto di corrispondenze analogiche, anche per il linguaggio impiegato, è interessante riprodurre qui un passo da un testo alchemico siriano, l'ascesa lungo i Sette avendo relazione con

postura di prostrazione, la centralità eonica fuori da tempo e spazio. È il dominio di chi, facendo ingresso nella Ottava Sfera o Ogdoade, si fissa olimpicamente nella sua sola potenza intellettuale ☉ e vi si regge, vi rinasce (palingenesi) quale essere unificato e risorto. Benché lo associ al *post-mortem*, il *Poimandres* descrive il passaggio da una condizione di *caducità* mortale ad una condizione di *stabilità* iniziatica. Risalendo vittoriosamente la corrente, per così dire, l'iniziato dissolve grado per grado le potenzialità negative simboleggiate dai "Sette": tutto ciò può vedersi come l'effettivo superamento di una serie di prove. Trattasi, in essenza, di un recupero dell'autonomia e della signoria su quelle forze cosmiche rispetto alle quali, prima, ci si trovava in un rapporto di eteronomia e di prostrazione³⁴¹. Dopodiché, spogliato da ciò che l'armonia delle sfere aveva prodotto, l'uomo varca la soglia dell'Ogdoade – il regno dell'identità assoluta, di "coloro-che-sono" – provvisto della propria potenza, e leva inni in gloria al Padre insieme con gli esseri³⁴².

un tempio, detto "Le Sette Porte". Queste porte simboleggiano il settenario delle metallità, il cui superamento e la cui purificazione conduce, infine, allo Specchio della contemplazione assoluta ove risiede l'Occhio dello Spirito. Cfr. M. Berthelot, *La chimie au Moyen-Age*, 3 voll., Imprimerie Nationale, Paris 1893, vol. II, pp. 262-263: "Le miroir n'était pas disposé dans ce but, qu'un homme s'y contemplât matériellement; car aussitôt qu'il quittait le miroir, à l'instant il perdait la mémoire de sa propre image. Qu'était-ce donc que ce miroir? Écoute. Le miroir représente l'esprit divin; lorsque l'âme s'y regarde, elle voit les hontes qui sont en elle, et elle les rejette; elle fait disparaître ses taches et demeure sans blame. Lorsqu'elle est purifiée, elle imite et prend pour modèle l'Esprit-Saint; elle devient elle-même esprit; elle possède la calme et se reporte sans cesse à cet état supérieur, où l'on en est connu. Alors devenue sans tache (sans ombre), elle se débarasse de ses liens propres et de ceux qui lui sont communs avec son corps, et elle (s'éleve) vers l'Onnipotent. Que dit en effet la parole philosophique? Connais-toi toi-même. Elle indique par là le miroir spirituel et intellectuel. Qu'est donc ce miroir, sinon l'esprit divin et primordial (du Pere?). [...] Ce miroir est placé au-dessus des Sept portes, du côté de l'Occident, de telle sorte que celui qui y regarde voit l'Orient, là où brille la lumière intellectuelle, qui est au-dessus du voile. C'est pourquoi il est placé aussi du côté sud, au-dessus de toutes les portes qui répondent aux Sept cieux, au-dessus de ce monde visible, au-dessus de Douze maisons et des Pléiades, qui sont le monde des treize. Au-dessus d'eux existe cet Oeil des sens invisibles, cet Oeil de l'esprit, qui est présent là et en tous lieux. On y voit cet esprit parfait, en la puissance duquel tout se trouve, dès maintenant et jusqu'à la mort". Sulla settuplica purificazione ermetica, cfr. Anche I. Filalete, *Regles du Philalethe pour se conduire dans l'Oeuvre Hermétique*, V, Phoenix, Genova 1979: "[...] il faut purifier le Mercure au moins jusques à sept fois; ce qui étant fait, ce Mercure est préparé pur bain du Roy".

³⁴¹ *Corpus Hermeticum*, I, 25, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 44.

³⁴² *Corpus Hermeticum*, I, 26, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 44: καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα; cfr. VI, 1, 3, vol. I, pp. 100, 102; IX, 3, vol. I, p. 124; XIII, 15, vol. I, p. 206, ove si associa alla sfera ogdoadica la nozione stessa di Poimandres, ovvero il "Nous del ambito assoluto" (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς). Sul passo citato dal *Poimandres* sulla ascesa attraverso le sfere celesti, cfr. C. Moreschini, *Soteria ermetica e soteria cristiana: affinità generiche e punti di contatto*, in *Pagani e*

Tale reggersi impassibile non è inoltre privo di relazione con una ulteriore nozione, per noi di grande importanza. È la nozione legata al già più volte menzionato principio di incrollabilità iniziatica, ovvero all'aspetto "non cadente" resosi trasparente all'essere una volta che questo abbia attualizzata in sé la *παλιγγενεσία*. È anche l'*integritas mentis*, di cui già si è detto nel precedente paragrafo. Nei testi, l'attributo appena descritto è contrassegnato e tradotto dall'aggettivo *ἀκλινής* (= "stabile", "in quiete")³⁴³ il quale, sotto vari riguardi, presenta correlazioni in primo luogo con ciò che è stasi in senso eminente e non inerte (*στάσις*, *νοητή στάσις*), poi con lo stile scevro da febbre o scomposti conati (*ἀνάπαυσις*) impersonato dal Rigenerato (*τέλειος ἄνθρωπος*)³⁴⁴, infine appunto con una stabilizzazione delle facoltà³⁴⁵. Il riferimento preciso lo daremo più oltre, nel parlare della *anima stans et non cadens* di cui tratta Agrippa.

Codesta *stabilità sovranaturale*, coesenziale al più alto grado di ermetico compimento, deve valerci come chiave. Avendo trionfalmente oltrepassato i gradi soggetti al Fato, l'ente di fronte al quale ci troviamo è ormai qualcosa di nudo e di indipendente da ogni privazione o individuazione menomatrice. Esso non rappresenta più un dato – non è più un *fatto*, ma un *atto* esprime il puro, invisibile potere al di sopra di ogni molteplice manifestazione o alterazione legata alla sfera terrestre. Ora, i testi ermetici parlano anche di una "generazione intellettuale" – *νοερά γένεσις* – ovvero di una rigenerazione avente luogo nell'incorporeità (seconda nascita); essa tiene il luogo della antica generazione in un involucro materiale, a cui l'iniziato è defunto³⁴⁶. È in tale punto che si perverrà, sotto il profilo gnoseologico, a quella conoscenza assoluta (*γνώσις*

cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III), XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 5-7 Maggio 2005, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma 2006, pp. 261-274 (con bibliografia). Sull'Ogdoade nell'ermetismo, cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Teubner, Leipzig 1904, pp. 53-54; B. P. Copenhaver, *Hermetica*, cit., pp. 117-118; J.-P. Mahé, *A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi codex VI.6)*, in R. van de Broek, W. J. Hanegraaff (edd.), *Gnosis and Hermeticism*, cit., pp. 79-86.

³⁴³ *Corpus Hermeticum*, XIII, 11, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 204.

³⁴⁴ Cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., pp. 242-243, 290-291.

³⁴⁵ Cfr., per tutto ciò, G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 309-330.

³⁴⁶ Cfr. R. Reitzenstein, *Poimandres*, cit., pp. 368-370; Id., *Mysterienreligionen*, cit., pp. 48, 181-182, 260-262.

θεοῦ), trasfigurata³⁴⁷ e universale (si parla, infatti, di un contemplare attraverso una νοητικὴ ἐνέργεια, cioè l'“energia intellettuale delle potenze”); conoscenza peraltro riflettente una vera e propria *deificatio* (= ἀποθεωθῆναι, “divenire dio”), di cui un suggestivo passo del tredicesimo trattato del *Corpus Hermeticum* dà testimonianza³⁴⁸.

In questo stato di là dal Fato, come si riferisce altrove, l'essere è da se stesso, conosce se stesso, possiede integralmente se stesso. Non dipendendo più da nulla, ad ogni ordine che la coscienza si impone, segue un atto corrispondente e immediato. Si parla dunque di un ingiungere all'anima di volare sino ai cieli sì che essa, laggiù, non trovi, neppure negli elementi più puri, ostacolo di sorta. Occorre, insomma, che l'anima prenda coscienza del proprio illimitato potere: passando attraverso tutte queste cose, si porterà in alto fino all'ultimo corpo. Se volesse trascendere anche quest'ultimo limite, essa lo potrebbe. Di là dalla soglia corporea, trasceso tempo e spazio, divenuto esso stesso eternità vivente, l'essere esperisce l'immortalità e l'onniscienza. La realtà è quella di una esperienza estatica. Ci si sente dunque in ogni elemento, si colgono immaterialmente e con prodigiosa certezza le proprietà interne degli enti cosmici, delle scienze, delle arti ecc. Al limite, non sussisterà che l'Unità perfetta, la γνῶσις θεοῦ³⁴⁹.

Ora, tutti questi motivi ermetici, mediati senz'altro dalle influenze ficiniane e soprattutto pichiane, agiscono già in Tritemio nel senso della rivendicazione di una assoluta libertà nel segno ermetico-cristiano. Il senso della originaria *dignitas hominis* è data, come nel passo ermetico ora citato, dalla *similitudo* della *mens* con la natura divina: è la similitudine rinnovata con l'essersi privati delle

³⁴⁷ Sulla trasfigurazione, cfr. R. Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, cit., p. 40.

³⁴⁸ *Corpus Hermeticum*, XIII, 8, 10, 11, ed. Scarpi, cit., vol. I, pp. 202, 204.

³⁴⁹ *Corpus Hermeticum*, XI, 19-20, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 172: κέλευσον δὲ αὐτῆ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι, καὶ οὐδὲ πτερῶν δεηθήσεται. ἀλλ'οὐδὲ αὐτῆ οὐδὲν ἐμπόδιον, οὐ τοῦ ἡλίου πῦρ, οὐχ ὁ αἰθῆρ, οὐχ ἡ δίνη, οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστέρων σώματα· πάντα δὲ διατεμοῦσα ἀναπτῆσεται μέχρι τοῦ ἐσχάτου σώματος. εἰ δὲ βουληθείης καὶ αὐτὸ ὅλον διαρρήξασθαι καὶ τὰ ἐκτός [...] θεάσασθαι, ἔξεστί σοι. [...] ἴδε ὅσην δύναμιν, ὅσον τάχος ἔχεις [...]. παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν· μεδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἤγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζώου ἦθος. παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπνεινότερος· πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ, καὶ ὑγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ [...] δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν.

influenze negative insite nel sepolcro corporeo per mezzo di una separazione dal molteplice, dunque con l'aver infranto l'obbligo e la legge della necessità. Ed ecco il passo con il quale si chiude l'epistola a de Ganay. Lo riporto, qui, in tre sezioni:

Sed hanc supergredi necesse est, ut ternario paretur ascensus ad eam quae supercelestis est harmoniam, ubi nihil materiale sed spiritualia sunt omnia. Inde menti assumenda similitudo unde venit. Stellaris enim harmonia mentem nec dedit nec influit. Quidam philocryphus dicebat sic. Quicumque conditionem coelestis harmoniae notam haberet, tam praeterita quam futura cognosceret. Quis autem mihi dabitur ex milibus unus, qui harmoniam hanc intelligat coelestem? Ad supercelestem mens nata est, cuius similitudine vivit. Astra nihil intelligunt, nec sentiunt quidem, unde nec sapientiam menti nostrae conferunt, nec aliquod in nos dominium habent, qui spiritu ambulamus, confitentes dominum Iesum Christum omnia in sua potestate habentem, ad cuius nos similitudinem pro viribus fideliter oportet conformare³⁵⁰.

Tritemio riprende la sua numerologia. La *conditio sine qua non* al raggiungimento dell'unità tramite il ternario è, appunto, il farsi coscienti del superamento della sfera materiale e perfino celeste, sì da riappropriarsi della propria origine divina (“ad supercelestem mens nata est”) e da ricongiungersi con la prima Luce. Ci si deve rendere sufficienti – attraverso una intima *conversio animi* e un “ritorno al centro” – a quella realtà integralmente noetica propria agli *spiritualia*. Trattasi della “purezza semplicissima” (forse, prefigurazione della futura *Monas Hieroglyphica* del Dee), elargitrice di un sapere sovranaturale ove il binario (lo stato di diversione e di disorganicità) non è ammesso perché, mediante il ternario, è divenuto una sola cosa con la dimensione spirituale, come in altro luogo l'abate aveva elucidato:

³⁵⁰ J. Trithemius, *SS*, p. 73.

Unitas hic et ternarius binarium non admittunt, sed omnem exuti multitudinem innata sibi puritate simplicissima in primo consistunt³⁵¹.

Questa è appunto la via della vera magia, della magia nemica dei ciarlatani perché compiutamente fedele al sentiero e alla vena centrale della tradizione promanante in via diretta dall'Unità divina e a tale Unità rivolta, nonché detta "fons et origo scientiae" e "centrum animi". Attestando qui una netta influenza pichiana, l'abate dà vita ad una personale disputa contro gli astrologi falsi e vani, contestandone e dileggiandone le frivolezze:

Ipsa est enim sapientia dei patris, ipsa est fons et origo scientiae, ipsa est animi centrum, per quem facta sunt omnia. Abeant homines temerarii, homines vani, et mendaces astrologi, deceptores mentium, et frivola garrientes³⁵².

Sino alla proclamazione della libertà e dell'immortalità della *mens*:

Nihil enim ad mentem immortalem, nihil ad scientiam naturalem, nihil facit ad sapientiam supercelestem stellarum dispositio, sed corpus in corpus duntaxat suum habet imperium. Mens est libera, nec stellis subiicitur, nec earum influentias concipit, nec motum sequitur, sed supercelesti principio, a quo et facta est et foecundatur, tantum communicat³⁵³.

10. Dignità magica e miracolo

Fin qui, Tritemio segue fedelmente le scritture ermetiche e, con ogni probabilità, la speculazione di Pico contro l'astrologia giudiziaria. Quello che però mi pare importante mettere in evidenza, in chiusura, è il risvolto rigorosamente operativo di tali argomentazioni. È in tale elemento che bisogna individuare un aspetto originale della magia tritemiana, aspetto destinato a

³⁵¹ J. Trithemius, *SS*, p. 74.

³⁵² J. Trithemius, *SS*, p. 74.

³⁵³ J. Trithemius, *SS*, pp. 73-74.

giuocare un ruolo essenziale nella sistematizzazione magica agrippiana. In Tritemio la coscienza della assoluta libertà della *mens* e il senso della immortalità scaturita dalla *purgatio* magica (discioglimento dalla molteplicità animale e corporea) e culminante nel ricongiungimento con l'Unità primordiale (dignificazione iniziatica), non restano fattori legati ad una generica ammissione di una *dignitas hominis*, né ad una contemplazione improduttiva. Si è insistito ripetutamente sul fatto che la via magica così concepita si caratterizza di fronte ad ogni mistica, o pratica spirituale analoga, per conoscere una linea di condotta immediatamente associata al fattore pratico e tecnico. In tale prospettiva il mago non è chiamato soltanto ad una trasmutazione dell'essere suo. Il puro fatto di essere assunto al rango di rigenerato e di aver conseguito un dato fine sovranaturale con l'iniziazione, non costituisce che la condizione preliminare indispensabile onde dar luogo anche ad una trasformazione integrale del proprio *modo* di essere e di agire, con ripercussioni palesi nel campo della prassi. In altri termini è qui implicito il definirsi di quella *dignità* di cui spesso si è detto, dignità la quale però non può altro che sfociare nel vero e proprio *miracolo*.

Dopo aver esposto a grandi linee l'insegnamento ascetico e contemplativo per il quale l'uomo-mago può risollevarsi dalla materialità e riconquistare l'unità suprema, Tritemio inserisce, facendo ancora una volta uso di una sibillina terminologia, quello che Brann ha definito "the magician's arduous spiritual journey"³⁵⁴:

Studium generat cognitionem, cognitio autem parit amorem, amor similitudinem, similitudo communionem, communio virtutem, virtus dignitatem, dignitas potentiam, et potentia facit miraculum³⁵⁵.

In realtà, questo passo di Tritemio non espone qualcosa di diverso da quanto già detto col simbolismo alchemico-numerologico, ma mira a recuperarlo in altri

³⁵⁴ N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 127.

³⁵⁵ J. Trithemius, *SS*, p. 72. Cfr. gli stessi concetti, formulati però meno magicamente che teologicamente, nell'epistola a Capellarius: J. Trithemius, *SS*, p. 121: "Scientia enim vera & salutaris Dei parit cognitionem, cognitio amorem, amor frequentiam, frequentia familiaritatem, familiaritas fiduciam, fiducia omnium quae postulaveris a Domino Jesu facilem impetrationem".

termini. Putroppo Tritemio non offre alcuna spiegazione additiva, se non ricordare subito dopo a de Ganay che:

Hoc iter unicum ad finem magicarum perfectionum tam divinarum quam naturalium, procul omne superstitiosum, praestigiosum atque diabolicum³⁵⁶.

In essenza, a prescindere dal significato mistico-teologico quasi bonaventuriano che si gli potrebbe attribuire³⁵⁷, questo *iter* appare dunque orientato alla descrizione di un percorso operativo di purificazione interna, percorso in cui l'operatore magico è chiamato ad impegnare il proprio essere per non cadere in forme di magia negromantica e superstiziosa. Il significato profondo di tutto ciò ci risulterà più avanti, parlando di Agrippa. Certo è che a tale processo, come ha opportunamente osservato Borchardt, non deve essere attribuito un significato mistico, bensì affermativo, relativo al conseguimento di un potere divino³⁵⁸.

³⁵⁶ J. Trithemius, *SS*, pp. 72-73.

³⁵⁷ Cfr. F. L. Borchardt, "The Magus", cit., p. 58: "Although Trithemius employed biological imagery in this description of the spiritual process of his kind of magic (*generat . . . parit*, 'conceives gives birth to'), his underlying metaphor is gradual in the etymological sense and hierarchical in the applied sense. One rises from study within the lowest spheres of the terrestrial, by stages, upward across the seven planetary spheres to the sphere of the stars. But even that is not far and high enough [...]. The course up and beyond this ladder of spiritual advancement duplicates a nine-step process which Trithemius had proposed to his monks some twenty years before (1486), there, however, employing a formula wholly consistent with Saint Bonaventure and the conventions of medieval piety". Senz'altro, l'ispirazione teologica di questo passo non può essere messa in dubbio e, come rileva Borchardt, a sostegno possono essere adottati ulteriori testi tritemiani fra cui il Sermone VII *De novem ascensionis gradibus*, che figura nelle *Exhortationes ad monachos*, per cui cfr. J. Busaeus, *Opera pia*, cit., pp. 557-61.

³⁵⁸ Dopo aver constatato una possibile relazione con la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi, le opere del quale Tritemio conosceva e tradusse, F. L. Borchardt, "The Magus", cit., pp. 69-70, rileva: "The magical system, even at most idealistic among the Italians before Trithemius and certainly at its most hazardously practical in the writings of Agrippa after him, proceeds 'positively', 'affirmatively'. Study leads to knowledge and, by stages, to power and miracle. The process neglects the doctrine of grace and presumes that the order of the universe is such that one can rise to supernatural power (the making of miracles, which, by definition, defies the natural order) and can do so by natural means (study). The 'negative theology' alone rescues any such process from the blasphemous conclusion that man can coerce spirit by virtue of his own activities. However pious the intentions of the magi, their system usurped divine prerogative. In Christian Europe the exclusive authority that could assure a spiritual result from a physical activity was the Church, and then only in the sacraments, which presumed a divine covenant and hence the consent of the deity. As vigorously as the magi attacked other people's black magic, their own white magic had to collide with the same uncircumnavigable theological obstacle: the freedom and omnipotence of God".

Quando il già menzionato Della Riviera, nel suo *Il Mondo Magico*, riprenderà nel suo commento il senso occulto del passo tritemiano, indicativo sarà l'accostamento di quest'ultimo al termine – verosimilmente tratto da Pico e, soprattutto, da Agrippa – “anima stante e non cadente”: “Cotale scala non può in modo alcuno ascendere l'anima cadente”. Anima descritta da Della Riviera in questi termini:

l'anima cadente è quella, la quale, lasciando le sempre esistenti divine bellezze, nelle fallaci voluttà, e nelle lordure de' sensi si immerge & in tal guisa miseramente cade nel precipitio de gli abominevoli vitij & errori. Dall'altro canto quella anima stante diviene, qualhor sprezzando i sensuali piaceri, e fuggendo i dilette transitori di questo materiale immondo Mondo & in somma astenendosi dalle gravi offese del suo Creatore, tutta nella mental sua unità ristretta, si unisce; & unita si stà con la suprema unità sapienza divina, e Verbo incarnato, nel quale sono, come scrive il glorioso Dottor delle genti, Omnes scientiae & sapientiae thesauri absconditi³⁵⁹.

È chiaro che per Della Riviera l'ascesa della scala delle realizzazioni tritemiane non può essere concessa ad una anima ancora “cadente”, ovvero assorbita e fascinata dai miraggi della materia. Altro non essendo che tracce di approssimazione ascetica alla solarità pienamente dischiusa e artefice di miracoli propria alla *mens*, queste realizzazioni di dignità possono al limite ravvisarsi come una riproduzione di quello sviluppo svoltosi lungo i gradi di ascesa e di denudazione cosmica, di cui già abbiamo constatata la persistenza in ambito ermetico e a cui lo stesso Tritemio aveva conferito il senso di un sacrificio. Seguendo la sagace esegesi di Della Riviera, osserveremo la possibilità di interpretare quella serie nei termini di un concatenarsi di attuazioni (o di “generazioni”, non più però secondo l'accezione terrestre o genesiaca, bensì secondo il senso di una generazione occulta, spirituale) in ordine a fasi di sempre più integrata individuazione noetica e di distacco dal mondo corporeo. Dallo *studium*, al quale è da ricollegarsi il grado più esteriore di realizzazione

³⁵⁹ C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 214-215.

intellettuale, si procede asceticamente verso una sempre maggiore consapevolezza che garantirà al mago il completo dominio delle proprie potenzialità interiori, sino a condurle a pieno dispiegamento sul mondo circostante (*miraculum*).

Appare in altre parole formulato in modo esplicito il processo – già definito come una *dignificatio* magica o come una *exaltatio* – che, con van Lennep, può concepirsi anche nei termini di una “ascèse permettant a libération de l’individu hors du chaos matériel et sa concentration progressive vers le centre de son être”³⁶⁰. È appunto qualcosa di analogo ad un procedere dalla circonferenza di un cerchio (mondo periferico delle impressioni, sensazioni ecc.) alla sua Unità e al suo punto centrale, aureo, in ⊙ (puro apprendimento intellettuale e svincolato dal corpo). La scienza perfettissima (il simbolico “Antro di Mercurio” che in Della Riviera deve esser raggiunto) fiorisce là dove si sia occupato senza residuo il centro della personalità, il punto di magico equilibrio mentale presso il quale l’anima e le sue potenze vanno a raccogliersi e ad assumere una dignità speciale in operazioni sovranaturali, avendo rimosso le scorie dell’umana individualità e avendo di fatto trasceso il vincolo di vita e di morte.

Oltre a Della Riviera, sarà però un altro seguace e commentatore di Tritemio, Dorn, a fornire una linea interpretativa più approfondita e capace di gettare maggior luce sull’enigmatico passo tritemiano. Partendo da una lettura alchemica, Dorn concepisce la scala per la quale si procede dallo *studium* al *miraculum* come una trasmutazione interna (che, anche se Dorn non ne fa parola, dovrà leggersi nell’arco classico di regimi *nigredo*, *albedo*, *rubedo* propri alla Grande Opera, regimi conducenti alle “qualità sublimi della mente” – *sublimia mentis*). Con lo *studium* si inizierebbe dunque il Nero, ovvero la fase di *putrefactio* che conduce, gradatamente, alla *solutio* ermetica (identificantesi con la *cognitio*). È il calmo separarsi della coscienza spirituale e del “sottile” dalla compagine spessa e grossolana:

³⁶⁰ Cfr. J. van Lennep, *Art*, cit., p. 16.

Studio philosophorum comparatur Putrefactio chymica, quia sicuti philosophi per studium ad cognitionem disponuntur, ita res naturales per putrefactionem ad solutionem [...] ³⁶¹.

Così, grado per grado, dopo il *solve* ecco imporsi il primo *coagula* al Bianco. Vi corrisponde la *tabula rasa* della distruzione di tutti i dubbi, la “cessazione dell’ignoranza” e la resurrezione in uno stato di gnosi permanente:

[...] cui comparatur, cognitio philosophica, nam ut per solutionem corpora solvuntur, ita per cognitionem resolvuntur philosophorum dubia ³⁶².

Dopodiché con l’*amor* (cui evidentemente qui non si dà un significato morale ma tecnico di *meditatio* filosofica) e i gradi successivi (*similitudo*, *communio*) sopraggiunge lo stadio della *congelatio*, volto a dar luogo, a mezzo di reiterate operazioni centrifughe e centripete (ulteriori *solve* e *coagula*), al Rosso e alla fissazione regale (*fixio* e *proiectio*):

Non alias quam ex amore philosophico, studiorum frequentatio sequitur, ex congelatione chymistarum unio prima fit per assiduitatem, & operationum reiterationes: sicuti etiam frequentia philosophorum acuuntur ingenia, ablutione chymica subtiliantur corporum partes. Eo modo quo per virtutem uniuntur philosophi, per compositionem elementa componuntur. Per potentiam philosophicae virtutes confirmantur, ita per fixationem spiritus in suis corporibus figuntur, ut non amplius fugiant. Non secus ac per miraculum opera philosophica suam virtutem ostendunt, per projectionem Chymisticae medicinae suam perfectionem patefaciunt ³⁶³.

Vedremo nella prossima sezione il significato reale da conferire a tutto questo insieme di considerazioni, che – data anche la terminologia impenetrabile propria

³⁶¹ Cfr. G. Dorn, *Speculativa philosophia*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 270. Per una analisi, cfr. D. Kahn, *Paracelsisme*, cit., pp. 147-148.

³⁶² G. Dorn, *Speculativa philosophia*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 270.

³⁶³ G. Dorn, *Speculativa philosophia*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. I, p. 270.

a Tritemio – in gran parte restano alcunché di inintelligibile ad un primo sguardo. Ad ogni modo, solo là dove l'insufficienza e l'eteronomia proprie al 'vivere-fuori-dal-centro' si siano convertite in un 'vivere-nel-centro', la *dignitas* magica può manifestarsi. Beninteso che dignità qui non riflette alcunché di moralistico o deteriormente umanistico: l'essere degno annuncia piuttosto la sorgente di sconfinata autonomia e trascendenza di là dall'umano di cui già si segnalò la portata, e che ora costituisce la forma specifica di chi si impegni nell'arte magica. Conseguentemente, tutte le designazioni corrispondenti a virtù, dignità e potenza debbono per tale via venir comprese alla stregua di caratteri simbolici riflettenti la sempre più attiva e crescente trasfigurazione da cui il mago, come da luce il cui fulgore accresca poco a poco di intensità, è investito. Ultimatosi il processo, egli appare come colui la cui potenza di essere dignificato è confluita in un atto puro. Incarnazione diretta dell'Agente primordiale ☉, soggetto assoluto³⁶⁴ che ha arso ogni volgare privazione e che ha congiunto lo spirito nel corpo, egli agisce non più dalla periferia del cosmo, bensì dal centro archetipale e invisibile di esso. Ha approfondito e forgiato la propria natura avendo rescisso i legami col *caput mortuum* della vita fisica e mortale.

Tutto ciò ci conduce in via naturale all'esame più particolareggiato degli ultimi due gradi: la *potentia* e il *miraculum*. Tritemio vi si sofferma diffusamente in un punto della epistola a von Westerburg, ove è in questione il terzo principio della sua magia. Vediamone una prima parte:

Principium tertium per se non est principium; sed inter ipsum, et binarium est finis omnis scientiae, et artis mysticae, ac infallibile medii centrum: in alio quam in ipso facilius non erratur, quoniam paucissimi vivunt in terris, qui profunda eius intelligant. Varium est compositum, et per septenarium in ternarium octies multiplicatum consurgens, et manens fixum. In ipso est consummatio numeri, gradum et ordinis,

³⁶⁴ Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 31. Con riferimento alla saggezza ermetica, l'autore rileva la misura in cui l'Intelletto agente si presenta come ciò rispetto a cui ogni oggettivazione viene meno, non conoscendosi che come soggetto unico di intellezione.

per quod omnes philosophi occultorum Dei naturae veri inquisitores,
mirabile effectus consequuti sunt [...] ³⁶⁵.

Nell'enunciare il dogma, Tritemio non si esime dal ricordare come esso rappresenti meno un principio magico vero e proprio che non, piuttosto, la logica deduzione o il τέλος di un processo (verosimilmente conclusivo rispetto alla catena dianzi disaminata). Vediamo dunque come l'abate elegga a fine supremo e a luogo naturale di ogni scienza e arte magica un *centro* dichiarato infallibile. Volendo utilizzare un gergo matematico, si potrebbe dire così: che quale punto di assoluto compimento (*consummatio*) di numero, grado o ordine, cioè quale spazio di ultima *sintesi* e *conversione* degli opposti e delle varietà creative, in tale centro magico si assiste ad una sorta di passaggio dalla derivata all'integrale. Assopite in seno alle oscurità della compagine umana, realtà e forze prima sussistenti qua e là allo stato disperso e di fronte alle quali l'uomo storico non poteva dirsi cosciente perché ancor piegato ai fati terrestri, ora si liberano, si quintessenziano, passano da uno stato di tacitazione ad un orizzonte di eternità, di pura e univoca attualità. L'antitesi che si viene a stabilire, non potrebbe dunque esser più netta: mentre da una parte abbiamo un essere temporale, mortale e finito, un essere che è in quanto patisce per non assumere su di sé la creazione (prigioniero del settenario ermetico), dall'altra vi è il mago (che si è portato di là dal settenario risolvendolo nella immutabilità trascendente di un principio superiore = Ogdoade ermetica). Questi è colui che ha risolto le opposizioni, ha trasceso la fenomenicità del reale, ne ha colte le cause prime, assolute – e vi si è fissato ³⁶⁶.

³⁶⁵ Cfr. J. Trithemius, *SS*, p. 96.

³⁶⁶ Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 91-92, che a commento del terzo principio di Tritemio pone un passo sul compimento del magistero alchemico, il conseguimento della 'regalità ermetica': "In questo tempo la natura animale di novo si riduce all'atto [...]. Intanto essendo la gran madre Natura mai sempre all'ultima sua pefettione intenta, perciò superate hormai con la fida scorta dell'Heroe tutte le difficoltà, colà felicemente s'incamina. Fatto dunque il figliuol nostro adulto, e già deposti i leggiadri vestimenti di tanti, e di sì vari colori, di veste candidissima, simbolo della celeste sua purità, adorno si mostra: e quivi vien'egli pomposamento coronato el divitioso argenteo Regno della Luna madre [Opera al Bianco]. Fermato, e stabilito cotal Regno, indi accompagnato dall'intrepido Heros verso'l paterno Impero, veloce il passo muove. Posto poscia il piede ne i primi limiti di quello, spogliandosi incontante il pretioso manto, di lustro candor vincente l'orientali perle, in sua vece adornandosi d'un altro di colore di finissimo oro. Finalmente essendo egli in poco spatio di tempo pervenuto al maestoso Trono solare, di nuovo

Che proprio dalla *potentia* Tritemio faccia scaturire l'ultima realizzazione magica, il *miraculum* ("potentia facit miraculum"), non è dunque peregrino. Senonché bisogna intendersi circa la potenza. Qui sarà bene prevenire l'equivoco sbarazzando il campo da qualsiasi idea riconducibile ad un generico e affatto moderno superomismo. Come si è più volte detto, una ascesi e il fatto di essersi resi sovrani del proprio io empirico e del fato ad esso correlato, sono i presupposti essenziali e tali da accordare al mago la possibilità di divenire Signore della Creazione, quindi volgere l'imperio universale sulle nature a lui subordinate. Lungi dal *bramare* la potenza e dall'identificarsi con essa, il mago deve trarsi da ogni corrente che gli ostacoli la via alla realizzazione, deve dar prova di un lucido distacco capace di allontanarlo da ogni brama o passione sì da affermare in sé una natura effettivamente più che umana, una trascendenza affine a quella delle nature divine. Essendo risorto alla Vita (in senso superbiologico), il mago può servirsene e operare sulla Terra a mezzo di una azione intellettivamente integrata – tale il senso ultimo di ciò che è miracolo. Questo aspetto assumerà una specifica declinazione in Agrippa, ove la dimensione di tutto ciò che è purificazione, lucido distacco dalle passioni, disciplina interiore e palingenesi assurge a valore essenziale della pratica. Di là dalle astrusità della sua numerologia, come si è visto, già nell'opera di Tritemio risulta però chiaro lo schema rigenerativo culminante nella riunificazione della personalità sotto il centro, l'unico punto assolutamente semplice. Tanto che

[...] per ipsum ad simplex elementum in ternario reductum subito fiunt curae infirmorum miraculosae & naturaliter omnium agritudinum: opusque in magia naturali & praeternaturali operantis, consequitur effectum³⁶⁷.

Dopo l'unificazione, la strada al *miraculum* è virtualmente dischiusa. Esso, con le parole di Dorn, può essere paragonato a quel magico effetto, a quella *proiezione* che, forgiato il *Lapis* ed essendo apparso l'Oro potabile, va a vibrarsi subitamente

trattosi l'aureo manto, e postosi quello della vivace, regia porpora, gloriosamente l'imperiale scettro prende [Opera al Rosso]. Et in questo sublime stato termina il vittorioso Heroe l'alto magistero, e la meravigliosa formatione del magico Mondo, vero Microcosmo & Uomo nostro".

³⁶⁷ J. Trithemius, *SS*, p. 97.

sulle nature imperfette col vigore di una potente tintura – alcuni testi evocano nel riguardo il simbolo della *folgore*³⁶⁸ – la quale designa, ad un tempo, la “Medicina” o il “Farmaco Universale” capace di rimuovere ogni corruzione e ridestare l’anima sulfurea dei metalli. Come primo effetto della virtù sovrumana del miracolo, Tritemio stesso segnala dunque la capacità di guarire, in guisa naturale e sovranaturale, qualsiasi genere di “infermità”: tale termine non alludendo qui che allo stato di disgregazione, di insufficienza e di arresto corporeo di cui già abbiamo detto in rapporto all’irruzione del demonico nell’unità della persona umana volgare³⁶⁹, stato cui l’alchimia oppone la riconquista di una perfezione, sottoforma di “Oro dei Filosofi”, con corrispondente esito di immortalamento terrestre. Non è d’altronde un caso se Tritemio alle varie potenzialità miracolose della realizzazione magica va ad attribuire la funzione di esercitare un dominio sui demoni, ovvero di determinarne una vera e propria fuga con l’elemento infero ad essi associato:

Fugiunt daemones acceduntque vocati secundum dispositionem
quaternarii [...] ³⁷⁰

³⁶⁸ Cfr. J.-A., Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 173.

³⁶⁹ Abbiamo già accennato alle “infermità” come al prodotto dell’ombra che, col crearsi dell’uomo corporale, grava, sottoforma di influenze planetarie nefaste, sulla natura spirituale ed essenziale corrompendola e sincopandola. La “Medicina” o “Farmaco Universale”, termine conosciuto dal gergo dell’alchimia operativa, è appunto l’antidoto atto a reintegrare le nature, ad ucciderne le infermità. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 285: “Ils [i Maestri] appellent *Médecine de l’ordre supérieur*, leur élixir quand il est parfait pour la guérison des maux du corps humain, et pour la transmutation des métaux imparfaits en or. Ils lui ont quelquefois donné ce nom quand leur pierre est seulement parfaite au blanc”. Della Riviera, dopo aver parlato di “Medicina grandemente dal Demonio abhorrita, essendo egli capital nemico della Luce, & appresso delle virtù, proprietà, e qualità solari, & amando sopramodo le cose triste, melanconiche, oscure, tenebrose, e partecipanti la natura, e complessione di Saturno e di Marte, sì come fanno i superstiziosi Incantatori, a’ quali conviene nelle loro malefiche operationi osservare le costellazioni delli detti Pianeti [motivo del settenario malefico]”, soggiunge: “Però riducendo la magica Medicina nell’uomo quell’ottima temperie, e perfetta disposizione [...] fa ancora di bisogno, che nel medesimo istante sgombri dall’uomo l’umor melanconico, l’atra bile, & in somma ogni impurità, ogni fetore & oscurità, dall’infelice influsso di Saturno cagionata; le quai cose avendo similitudine con le miserie dell’inferno, sono gl’immondi spiriti amate, e fatte loro proprie habitationi, e nidi, così ne’ corpi humani, come fuori. All’incontro, eglino odiano, e fuggono il Cielo, e tutto quello, che rappresenta le celesti, e divine cose, e la gloria del Paradiso [...] ovvero effetti de’ solari influssi, tutti per lo magico Sole, e Medicina comunicati all’uomo”. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 176-177.

³⁷⁰ J. Trithemius, *SS*, p. 96.

Son tutte caratteristiche distintive di una magia cerimoniale, che non teme di affrontare l'enigma e l'eventuale pericolo rappresentato dagli spiriti e da ostili entità incorporee. Né si può tacere del prodigio – cui sarebbero associate la proprietà di vaticinio e di previsione di avvenimenti futuri che l'aver trionfato sulla morte e sulla fatalità astrale ascriverebbe al mago – circa il quale riferiscono le seguenti righe:

[...] praedictio futurorum per ipsum verificatur, occultorumque insinuatio non aliunde quam per ipsum a natura percipitur. Hoc unico medio secretum naturae aperitur Alchymistis, sine quo nec intellectus artis acquiritur, nec operationis effectus invenitur³⁷¹.

Già si è discusso di ciò, accennando alla onniscienza e alla virtualità di una conoscenza liberata dagli ostacoli corporei. Come lo potrebbe chi abbracci con lo sguardo il mondo da una sommità alpestre, al mago è dato contemplare l'ordine di cose ancor subordinate alle leggi macrocosmiche del nascere e del morire. Egli – o meglio sarebbe dire: la sua *mens* – vive, come si è già detto, 'al di sopra delle Acque'. Quello magico non è più lo sguardo serrato da limiti o congiunture, e per ciò stesso fatalmente parziale, dei mortali; esso è lo sguardo risolto, assoluto, è lo sguardo *ciclico* di coloro i quali – puri intelletti – occupano col loro essere una sede superiore alle categorie di spazio e di tempo, e si fanno dèi. Ancora una volta, seguendo il commento di Della Riviera, si comprende essere in essenza la virtù dell'"anima stante e non cadente" la sola capace di accordare un simile potere:

[...] preparata l'anima, con la purgatione appresso, e sottigliezza de' sensi, e l'essaltatione de gli altri suoi stromenti, e di più per acquistarsi in ciò forza maggiore, divenuta co'l congiungimento dell'unità mentale all'incomprensibile Unità Suprema, anima, secondo gli antichi Magi, ferma, e non cadente, potrà senza ostacolo di qualunque sorta si sia, liberamente fruendo i doni suoi, scorgere tanto le future, quanto le presenti, e passate cose. [...] Questa vaticinatoria scienza è, come

³⁷¹ J. Trithemius, *SS*, pp. 96-97.

insegna Iamblico, una virtù da gl'Iddij intelligibili sparsa per tutti gli elementi, la quale inalzando sopra 'l Fato gli humani intelletti, puri, e di Divinità capaci, dimostra loro la Concatenatione dell'Universo. Di questa Concatentione intese Homero, mentre ei disse, il mondo essere un'aurea catena, il cui supremo capo era tenuto dalla mano del sommo Giove³⁷².

Nella prossima sezione riprenderemo e offriremo ulteriore sviluppo a quest'ordine di problemi.

11. Magia e consacrazione

Resta un ultimo punto da rilevare. Che si vada a conferire alla realizzazione magica qualificazioni associate ad una reale superiorità e a tutto ciò che è *dignitas* e *potentia* in un senso che non lascia certo ridursi al solo fattore umano, è risultato in modo fin troppo evidente. Si è appena rilevato il rango di cui si rivestirebbe il mago quale sovrano del creato; e, a partire da ciò, non si sarà trascurato il riferimento da noi fatto al segno ermetico ⚔. Per un lato, il geroglifico indica l'*Antimonio*. Questa sostanza, secondo il gergo cifrato di alcuni testi, simboleggia appunto una virtù affine a quella della Pietra Filosofale: è il "Grande Arcano", la "Pietra di Fuoco" (*lapis ignis*) avente il potere di purificare e detergere l'Oro, curando ogni malattia³⁷³; per l'altro lato, il segno rievoca il *globus cruciger*, simbolo già di per sé allusivo allo stato di consacrazione ad un potere di comando trascendente sulla sfera delle azioni elementari (la croce in dominazione sulla Terra)³⁷⁴. E questo, anche dal punto di vista storico, è tratto

³⁷² C. della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 117, 120.

³⁷³ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 37.

³⁷⁴ Cfr., per esempio, Lambsprinck, *Antiqui libellus de lapide philosophico*, in *Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678, pp. 358-359, il nono emblema (fig. 1), ove figura il Re ermetico con in mano i simboli del potere universale: lo scettro e il *globus cruciger*; sotto di lui, il Drago delle forze elementari ormai vinto e domato. I sette scalini che conducono al trono simboleggiano manifestamente la settuplica trasmutazione interna all'*opus*, di cui già si è detto alludendo al settenario. All'emblema si accompagnano peraltro le seguenti espressioni: "Qualiter Rex se super omne genus efferat, / Et audite quid nobilis sylvarum dominus dicat, / Hostes meos omnes superavi & vici, / Venenosumque draconem pedibus meis fugebi, / Sum rex eximius & dives in terris, / Me nemo superior natus /

peculiare da inquadrarsi in modo omogeneo e rigoroso entro una simbologia regale-pontificale³⁷⁵.



Fig. 1: Nono emblema da: Lambsprinck, *Antiqui libellus de lapide philosophico*, in *Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678.

Considerando sotto un unico sguardo tali caratteri, vi è da rilevare che la discendenza simultaneamente regale e sacerdotale dell'arte ermetico-alchemica e dell'alta magia, non è cosa ignota. Fu a principi e a sovrani, i quali peraltro non presentavano attributi e dignità troppo difformi dal tipo sacerdotale investito di poteri prodigiosi, che detta Arte (che, più tardi, avrebbe infatti assunto il nome di *Ars Regia*) convenne fin da tempi antichissimi³⁷⁶. Ciò, quasi a voler legittimare ed

Nec artibus, nec natura / Ab omni viviente creatura: / Omnia enim facio quae homo cupit, / Do potestatem, salutem durabilem, / Insuper & aurum, argentum, gemmas, pretiososque lapillos, / Omnenque medicinam maximam & minimam / Inprimis enim eram genere ignobili, / Antequam sublimi loco natus & constitutus essem. / Et quod ad tantum fastigium devenerim, / Hoc mihi Dei & naturae beneficio datum est, / Quodque ex pessimo fit factum optimum, / Et ad tantum gradum evectum sit / Nempe ad statum regium, / Hinc mihi Hermes nomen sylvarum domini tribuit".

³⁷⁵ Sul simbolo del *globus cruciger*, cfr. P. E. Schramm, *Sphaira, Globus, Reichsapfel*, A. Hiersemann, Stuttgart 1958.

³⁷⁶ Cfr. H. Silberer, *Probleme*, cit., p. 125.

elevare la natura di quei capi su un piano sacrale e, in ogni caso, ben più che terrestre³⁷⁷. Tutto ciò è messo bene in luce dai testi. Evocando direttamente le origini egizie, Pernety ci parla di un'arte sacerdotale o ermetica “sur lequel ils [esseri superiori alle masse] s'obligeoient par serment de garder le secret & qu'il leur étoit défendu, sous peine de mort, de divulguer en aucune maniere à d'autres qu'à ceux qu'ils jugeroient dignes d'êtres initiés dans l'Ordre sacerdotal, d'où les Rois étoient tirés”³⁷⁸. Di là dai confini del sangue e fuori dalla stessa nobiltà legata alla stirpe – ma più appropriato sarebbe dire: ad integrazione di tali caratteri – non vi erano dunque che una eminente forma di dignità sapienziale e una iniziazione vera e propria ad accordare ai monarchi il diritto al comando dei popoli e delle genti. Così, essi divenivano sovrani per diritto divino – “chefs des empires naissants [...] constamment désignés et presque marqués par le ciel de quelque manière extraordinaire”, come dirà un moderno propugnatore della mistica regale come Joseph de Maistre³⁷⁹. In queste nature regali si ravvisava la promanazione letterale e animata del mistero dei “Figli d'Ermete”. Volgendo sotteraneamente lungo i secoli tale tradizione giunge sino alle soglie dell'età moderna prima di dissolversi quasi del tutto, una volta divenuta preda delle spinte dovute al moto di secolarizzazione generale; e proprio nella persona di un

³⁷⁷ Sul tema della “regalità sacra” e di una sua simbolica, tema a cui, malgrado le differenze, si lega senz'altro una universalità che lo conduce ben oltre i limiti della tradizione occidentale, esiste una estesa bibliografia, di cui qui è impossibile rendere conto in senso compiuto. Per ciò che riguarda le civiltà arcaiche, sono utili tutt'ora, come orientamento, gli studi di J. G. Frazer, a partire dal celebre *The Golden Bough*. Cfr. poi M. Bloch, *Le taumaturghi*, Einaudi, Milano 1989; F. Kampers, *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, Teubner, Leipzig 1924; T. Mayer (hrsg.), *Vorträge und Forschungen: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Mainau-Vorträge 1954), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963; P. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981; J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire: The Idea of Monarchy 1400–1525*, Oxford-New York, 1992; F. Cardini, M. Saltarelli (a cura di), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Il Cerchio, Rimini 2002. Sui simboli e i contrassegni della regalità in particolare, si può cfr. con profitto P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert* (= *Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Bd. 13, 1–3*), 3 voll., A. Hiersemann, Stuttgart 1954-1956; C. Bonvecchio, *La spada e la corona: studi di simbolica politica*, Società editrice Barbarossa, Milano Cusanino 1999. Da un punto di vista strettamente storico-religioso, è utile il volume *La Regalità Sacra – The Sacral Kingship. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (Roma, aprile 1955), Brill, Leiden 1959.

³⁷⁸ A.-J. Pernety, *Les fables*, cit., vol. I, p. 231.

³⁷⁹ J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, in J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, 14 voll., E. Vitte, Lyon 1891, vol. I, pp. 267-268.

Tritemio o di un Agrippa trova modo di esprimersi con rinnovata forza, andando così a gettar insospettati lumi sul rapporto fra magia e politica.

Il nesso fra magia e potestà regale – o, ad un più eminente livello, imperiale – è stato opportunamente segnalato, nei riguardi di Tritemio, solo da Noel Brann³⁸⁰. Secondo questo studioso – e, a mio avviso, assai giustamente – la prossimità fra l'abate benedettino e figure di nobile stirpe, prima fra tutte l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo, lascerebbero trasparire qualcosa che trascende il mero rapporto di mecenatismo. La posizione osservata dal religioso di fronte a sovrani e aristocratici in veste di consigliere occulto, indurrebbe effettivamente a pensare che egli prestasse fede ad una specie di 'religione regale'. E qui non vi è solo da valutare la suggestiva veduta, propria al Tritemio storiografo, secondo la quale in seno alla compagine imperiale sussisteva una organica continuità a livello di stirpe e una unità spirituale³⁸¹. Piuttosto, non è privo di interesse rilevare l'accoglienza senz'altro sincera che un monarca come Massimiliano poté riservare all'idea di una metafisica della regalità. Questi valse infatti, nella tradizione, da una parte come *der letzte Ritter*, (l'"ultimo cavaliere")³⁸² e lo strenuo difensore di una vita improntata all'onore cavalleresco ("Alles auf der Welt vergeht, nur die Ehr'bleibt stet", era uno dei suoi detti più frequenti), dall'altra – prima di Carlo V – come estremo propugnatore di un

³⁸⁰ Cfr. N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., pp. 105-109.

³⁸¹ Cfr. K. Arnold, *Trithemius*, cit., p. 153.

³⁸² In questo quadro, sospeso fra storia e leggenda, va segnalata la parte avuta dalla appartenenza di Massimiliano I, in qualità di Gran Maestro, al noto "Ordine del Toson d'Oro", istituzione cavalleresca di probabile derivazione ermetico-iniziatica formata a Bruges nel 1429 (secondo altri nel 1530) da Filippo III di Borgogna. Al dire di un alchimista del XVIII secolo, Hermann Fictuld, che ne tratta nell'opera *Aureum Vellus Oder Goldenes Ulies* (1749), quest'Ordine fu l'unico a possedere un riferimento pagano (nel mito ellenico della conquista dell'*aureum vellus* da parte di Giasone e degli Argonauti) e ad esser posto sotto il segno della Grande Arte ermetica. Sintomaticamente, secondo una associazione che qui ci è impossibile disaminare nei suoi profondi significati, pietra e fuoco valsero come i simboli caratteristici dell'Ordine e della sua dignità. Sempre del Fictuld è poi la testimonianza che, al formale dissolversi dell'Ordine, la fiamma di esso si sarebbe conservata e avrebbe continuato ad ardere, sino a dar finalmente luogo all'assai più nota Società o Fraternità dei Rosacroce d'Oro. Sul tema, cfr. A. Faivre, *Access*, cit., pp. 56, 178-186; Id., *Toison d'Or et Alchimie*, Archè, Milano 1990. Cfr. anche il saggio introduttivo di Anna Maria Partini a S. Trismosin, *Il Toson d'oro o il Fiore dei tesori*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994, pp. 9-67, in particolare pp. 44-67. Quale insieme documentario di testimonianze sulla storia dell'Ordine, cfr. il catalogo della mostra *La Toison d'Or: cinq siecles d'Art et d'Histoire* (Exposition organisee par le Ministre de l'Education Nationale et la Ville de Bruges au Musee Communal des Beaux-Arts 14 juillet - 30 septembre 1962), Editions Lannoo, Bruges 1962. Sul simbolismo ermetico dell'*aureum vellus* e dell'impresa giasonica, cfr. A.-J. Pernety, *Les fables*, cit., vol. I, pp. 437-479.

Weltreich corrispondente ad una idea universale, supertemporale e, in gran parte metafisica della regalità e dell'*Imperium*. È poi noto in qual misura Massimiliano tenesse in sommo riguardo i rappresentanti più eminenti della tradizione imperiale: in Carlo Magno (l'imperatore soleva appunto definirsi *der größte Kaiser nach Karl dem Großen*) e nella gloriosa stirpe degli Hohenstaufen sopravvivevano per lui i simboli viventi e mai morti di una tradizione eterna e inestinguibile. Riportantesi prima alle altezze del mito e delle genealogie divine, poi alla maestà cesarea degli antichi sovrani, questa tradizione si sarebbe continuata, appunto, nei secoli del Medioevo cavalleresco e ghibellino, nel segno di una essenziale identità fra la scaturigine originaria incarnata da Roma – *Thron des Imperiums* – e le forme di un retaggio conservatosi, dopo la *translatio imperii*, in terra germanica. Così, si comprende perché Massimiliano, che a tutti gli effetti riconosceva in sé l'erede ultimo di tale retaggio, sia potuto passare alla storia, come ci confermano numerose testimonianze documentarie dell'epoca, ora nella veste dell'*Hercules Germanicus* impugnante la clava olimpica, già rivendicata da Federico Barbarossa, e l'arco, ad incarnare il *pacator orbis, salvator mundi*; ora quale personalità oscuramente legata a riviviscenze occulte. A questo riguardo, è assai degna di nota una complessa xilografia di Albrecht Dürer, l'*Arco trionfale*, appositamente dedicata all'imperatore. Qui si scorge un Massimiliano ravvicinato a simbologie e ad associazioni varie, alcune delle quali palesemente riconducibili alle origini ermetiche della regalità (il serpente e lo scettro, il basilisco e la corona, l'aquila, il leone, ecc.)³⁸³.

³⁸³ Per tutto ciò, cfr. H. Wiesflecker, *Maximilian I: Die Fundamente des habsburgischen Weltreiches*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1991, pp. 356, 365, 14; L. Silver, *Marketing Maximilian: The Visual Ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2008, pp. 23-24, 58.



Fig.2: Frontespizio di J. Trithemius, *Polygraphiae* libri sex Ioannis Trithemii abbatis peapolitani, quondam spanheimensis ad Maximilianum Caesarem, Ioannis Haselbergi de Aia, 1518.

Vi è di più. Come era evidente che solo ad un essere di origine regale, dotato di capacità più che ordinarie e forgiato secondo una speciale educazione potesse destinarsi la misteriosa arte racchiusa negli scritti magici, del pari per Tritemio non vi erano dubbi circa il fatto che la vera gloria dei condottieri e la dignità dei monarchi si decidesse non tanto in base a meriti terreni, quanto per via di influenze occulte non escludenti, appunto, una consacrazione sapienziale. È appunto nell'immagine che figura sul frontespizio della prima edizione (1518) della *Polygraphia* (fig. 2), che noi possiamo rinvenire alcuni elementi simbolici assai eloquenti a tal riguardo. Nel soggetto centrale del quadro appare l'imperatore Massimiliano, assiso sul trono ed impugnante lo scettro regale. Dinanzi a lui, l'abate Tritemio è ritratto nell'atto di porgere al sovrano il volume della *Polygraphia* mentre – dettaglio interessante – dietro di questi vediamo un'altra figura, verosimilmente un secondo religioso, tendere a Massimiliano *due chiavi*. Dietro ancora, un ultimo soggetto regge una fiaccola illuminata. A parte la simbologia legata alle insegne imperiali, vi è da rilevare il possibile significato

della doppia chiave (l'una aurea e l'altra argentea): significato che per ora può ricondursi eminentemente al titolo di *Pontifex Maximus* e, nell'idea primordiale, sia al mitico sacerdozio di Melchisedec sia – almeno in parte – all'antico dio Giano, personificazione della regalità divina, signore delle iniziazioni e custode delle soglie, nonché “signore della chiave e dello scettro”³⁸⁴. Trattasi della duplice potestà, temporale e spirituale che, in modo emblematico, Titemio conferisce all'imperatore nel trasmettergli date conoscenze a carattere iniziatico³⁸⁵. La prossima sezione ci consentirà di ritornare su questa simbolica e di indagarne, secondo un'altra luce, alcuni significati occulti.

A parte Massimiliano, per ulteriori occorrenze, ci si può riferire alla più volte citata epistola a Joachim von Branderburg. In essa Titemio, fra le qualità della sua magia, annovera appunto quella di conferire una speciale *dignitas* ai sovrani. Egli parla così di quella magia “*quae Principes maxime decet et ornat*”, subito dopo soggiungendo, in una sorta di *captatio benevolentiae*:

Verum si tua velit Serenitas, ut opus licet arduum valde aggrediar, me facile provocabit non parvo temporis spacio consumendum: vehementer enim laetor & gaudeo te in his artibus & studiis delectari, quae & solos Principes decent & veteres Reges, Duces atque praecellentes Imperii amaverunt [...]. Quid enim pulchrius, quid utilius, quam Principe genere, rebus & sapientia insignem invincibilemque exposcam eis oblectari studiis, quorum usu Reges & Principes olim sapientes & potentissimi caeteris in terra omnibus metuendi facti sunt, non solum his studiis potentes, metuendi mirabilibus effecti, subditas sibi gentes prudentissimae gubernarunt, sed etiam cum divitiis honore ac felicitate nomen acquisiverunt aeternum? Utinam Reges & Principes nostri omnes tuae serenitatis

³⁸⁴ Sui vari attributi simbolici di Giano, circa i quali qui non è possibile scendere in dettaglio, cfr. P. Grimal, “Le dieu Janus et les origines de Rome”, in *Lettres d'humanité*, t. 4 (1945), pp. 15-121; R. Schilling, “Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages”, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 72 (1960), pp. 89-131; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974, pp. 333-339; R. Del Ponte, *La religione dei Romani*, Milano, Rusconi 1992, pp. 117-127.

³⁸⁵ Per il simbolismo generale della doppia chiave, cfr. R. Guénon, *Autorità spirituale*, cit., p. 89.

studium imitarentur: quam bene Republica regeretur, quamque essent felices hic in tempore & post mortem in aeternitate?³⁸⁶

Di là dalle parole cui ognuno, ad una prima lettura, potrebbe essere portato a dar poco peso, vi sono degli elementi di interesse. La dignità regale, secondo l'abate, va a manifestarsi nella forma di una catena o di una tradizione secolare. Facendosi erede delle ultime formulazioni medioevali circa la sacralità del potere politico, non ancora concepito quale pura *weltliche Obrigkeit*, Tritemio si rallegra della facoltà sacerdotale di cui si vede investito. Egli può iniziare Joachim a certe arti e a precisi studi, sì da recuperare attivamente la scienza sacra che, in tempi trascorsi, designò e illuminò le antiche *élites* dominatrici (“*veteres Reges, Duces atque praecellentes Imperii*”) che resero grande l'Impero. Se ad un vero re si conviene una virtù capace di innalzarlo al di sopra di ogni mortale, è però chiaro a Tritemio che detta virtù non potrà informarne l'*auctoritas* e vincolarne il diritto al comando se non come potere ricevuto dall'alto. Assai poco si spiegherebbe il cenno fatto da Tritemio alla proprietà insita nel monarca di “atterrire” o di “incutere timore” (il verbo utilizzato è “*metuor*”), se non risultasse evidente che non è in ragione di ciò che è violenza materiale o di un ingegno quasi machiavellico, bensì grazie all'autentica qualificazione spirituale conferitagli da un principio che lo sovrasta, che il capo politico appare tale e degno di venerazione agli occhi delle masse: egli è dunque concepito come *rex et sacerdos*, ad un tempo capo temporale e capo sacrale. È il *sacrum* a sancire – non apparentemente, ma propriamente – la dignità e la maestà del re in terra. Non solo: esso ne salvaguarda anche la perpetuità e l'onore in vita e di là dalla vita (“in tempore & post mortem in aeternitate”). Il timore e tremore che egli o, più precisamente, il *numen* che in lui alberga desta negli uomini, è così dovuto al suo esistere in quanto immagine vivente della divinità³⁸⁷.

Per tale via – lo si ripeta – è ad una consacrazione magica nel senso più stretto ed augusto del termine, che Tritemio si volge. In proposito Brann ha rilevato un

³⁸⁶ J. Trithemius, *SS*, pp. 103-105.

³⁸⁷ Cfr. O. Höfler, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, in T. Mayer (hrsg.), *Das Königtum*, cit., pp. 82, 84.

punto interessante: là dove alla veduta platonica fu proprio il concepire, come signore dello Stato ideale, il filosofo-re, l'abate teorizza un altro tipo, quello del re-mago o re-teurgo³⁸⁸. Ciò è esatto. Al luogo di un sovrano formato dal sommo potere della *ratio* filosofante e avente l'applicazione del Bene razionale quale esito, anche terreno, del proprio speculare, qui è l'arcaica concezione dell'investitura a mezzo di una influenza animatrice e di una trasmissione rituale di poteri miracolosi, ad essere recuperata. Per concludere, il re è tale in quanto riesca a congiungere al proprio compito di luogotenente di Dio in terra degli effetti prodigiosi, sì che – con le suggestive espressioni di de Maistre – può dirsi effettivamente “un talisman, une puissance magique qui donne à toutes le forces et à tous les talents une direction centrale”³⁸⁹.

³⁸⁸ N. L. Brann, *Magic Theology*, cit., p. 107.

³⁸⁹ J. de Maistre, *Étude sur la Souveraineté*, in J. de Maistre, *Oeuvres*, cit., vol. I, p. 438. – Vi è qui da osservare che, derivando dal greco μαγεία, il termine “magia” presenta un legame assai stretto (anche se ancora non stabilito con certezza) con una nozione legata all'antico mondo irano-mazdeo, quella di *maga*. Ad essa i Magi, figure di sacerdoti connesse ai primordi della tradizione, dovettero appunto il nome. Dagli studiosi, il *maga* è stato messo in relazione con uno stato di coscienza sovrasensibile o d'estasi lucida e attiva, partecipando del quale i Magi, distaccati dalla dimensione greve e corporale, conseguivano appunto una illuminazione interiore capace di trasportarli in una condizione di cosmica trasfigurazione e di gnosi visionaria. A sua volta, da Pio Filippini Ronconi è stato notato come, in una produzione più recente da ascrivere all'*Avesta*, il *maga* non sia privo di relazione con la nozione di *x'arənah*, designante la gloria sovranaturale o *Fortuna Regia* rappresentata come una sorta di inestinguibile fuoco sidereo di cui il sovrano in particolare era aureolato e dal quale era condotto, enigmaticamente, alla vittoria. Su tutto ciò, cfr. P. Filippini Ronconi, *Zarathustra e il Mazdeismo*, Irradiazioni, Roma 2007, pp. 143-144, 251-255; G. Gnoli, “Lo stato di ‘maga’”, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. XV, pp. 105-117; A. Lubotsky, *Avestan xvarənah-: the etymology and concept*, in *Sprache und Kultur*. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22-28 September 1996, ed. W. Meid, Innsbruck 1998, pp. 479-488. Sui Magi e l'origine del termine “magia”, cfr. A. F. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Leiden 1997, pp. 213-214; J. Bremmer, “The Birth of the Term 'Magic'”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 126 (1999), pp. 1-12.; M. Pasi, s.v. *Magic*, in K. von Stuckrad (ed. by), *The Brill Dictionary*, cit., vol. III, p. 1134; W. J. Hanegraaff, *Esotericism and Academy*, cit., pp. 164-177.

PARTE TERZA

LA VIA REGIA DELLA DIGNIFICAZIONE NELLA 'MAGIA DIVINA' DI CORNELIO AGRIPPA

1. La magia di Cornelio Agrippa di Nettesheim

La precedente sezione ci ha consentito di esaminare più da vicino l'opera di una figura della cultura rinascimentale germanica che, a differenza di altri esponenti più quotati in campo scientifico, non ha finora dato luogo, soprattutto per quanto concerne la concezione magica, ad analisi approfondite. Quale deterrente a tale riguardo, vi sono certo da ascrivere gli oggettivi ostacoli ermeneutici che le dense epistole tritemiane, a sfondo ora ermetico, ora cabalistico, ora alchemico-numerologico, presentano ad ogni piè sospinto. In più, non è da trascurare la dimensione propriamente 'operativa' che, come si potrà immaginare, comporta in linea di principio competenze del tutto speciali. Nondimeno, lo studio dell'opera magica di Tritemio si è rivelato prezioso e non privo di una precisa utilità per la nostra ricerca. Soprattutto, esso ci ha aiutato a gettare una prima, nitida luce su un tema che, pur affiorando, in altri autori non si impone con pari forza, né col corrispondente scopo operativo. Mi riferisco a quel processo di alta ascesi o di perfezionamento che, nell'universo occulto tritemiano, il mago è tenuto ad affrontare – anche se l'abate non utilizza esplicitamente il termine – come preliminare, interiore *dignificatio*.

Alla luce di tutto ciò, in questa terza e ultima parte del lavoro prenderemo in esame una parte considerevole della maggiore opera – il *De occulta philosophia* – del principale allievo dell'abate benedettino: di quel Cornelio Agrippa che, giovanissimo, si presentò fra il 1509 e il 1510 sulla soglia del monastero di Tritemio, onde trarne lumi in fatto di scienze occulte, alchimia e analoghi arcani. Come già si è rilevato, è ormai assodato che fu proprio l'incontro col religioso benedettino e il conseguente scambio epistolare fra i due a determinare quell'ampia riformulazione in chiave teologico-religiosa cui Agrippa avrebbe in

seguito dato luogo, attingendo in modo vario ad una quantità di nuovi testi e di elementi dottrinali, sino alla edizione definitiva del luglio del 1533 (a parte una edizione incompleta apparsa nel 1531).

A tal proposito, sarà bene sgombrare il campo da un pregiudizio che, a dire il vero, si è mantenuto tenacemente fra vari studiosi: che, cioè, si possa considerare il *De occulta philosophia* come una mera enciclopedia erudita, opera peraltro a carattere essenzialmente centonistico e dotata di scarsa originalità¹: di ciò non è il caso, di là dal fatto che, già a limitarsi a tali caratteri, l'opera in questione non potrebbe ritenersi trascurabile, giacché costituisce l'unico esempio di una vera e propria sistematizzazione degli insegnamenti magici ed esoterici disponibili all'epoca². La verità è che il *De occulta philosophia* fu, fuori di ogni retorica, l'opera di una vita. Ciò traspare in modo vivido dalla epistola dedicatoria che nel gennaio del 1531 da Mechlinia (Malines) Agrippa inviava a quello che fu il suo principale protettore, l'arcivescovo di Colonia e principe elettore del Sacro Romano Impero, Hermann von Wied. Qui il nostro autore parla della propria come l'opera alla quale già da giovanissimo aveva messo mano e che, però, aveva poi trascurata e abbandonata per diversi anni. Aggiungeva, Agrippa, trattarsi di un'opera nuova ma, allo stesso tempo, di dottrina antichissima ed assai enigmatica: un lavoro, insomma, germinato da una curiosità giovanile. E tuttavia – continuava il Coloniense – nessuno, prima di lui, aveva avuto il coraggio di azzardarsi in una simile avventura intellettuale. Ora quest'opera veniva riproposta rinnovata, emendata da vari errori e integrata con capitoli nuovi³.

¹ Su ciò, cfr. le giuste considerazioni di C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 214-216.

² Cfr. F. Klaassen, *The Transformations*, cit., pp. 199-200: "The extent of Agrippa's influence resulted from a combination of brilliance, esoteric style, and the ambitious and encyclopedic nature of his project. Agrippa sought nothing less than a kind of humanist reconstruction of ancient holy magic from the remaining shreds scattered through the body of occult literature and its attestations in ancient literature. That he was reasonably successful is a testament to Agrippa's brilliance, but his value for contemporaries had as much to do with more mundane features of the work".

³ Cfr. C. Agrippa, *Reverendissimo in Christo Patri ac Principi illustrissimo Hermanno e comitibus Wydae...*, in *DOP*, pp. 74-75: "[...] ne solus ego velut cultus et venerationis tuae desertor ad tuam Amplitudinem vacuis manibus applicare ausim, cogitabundus ac circumspiciens in cella mea libraria quo munere te tam insignem Principem condonare possem, en inter recondita offerebant sese subito libri De occulta philosophia sive de magia, quos iuvenis amodum scribere aggressus et iam multis annis velut oblitus intermiseram. Mox tuae Amplitudinis veneratione ad illos

Il lungo processo di gestazione che portò Agrippa alla definitiva formulazione del suo capolavoro fu, senza dubbio, costellato di travagli e di rischi, anche a livello personale. Pensare che la mera *curiositas* erudita costituisse l'unico impulso alla ultimazione del lavoro, riesce dunque poco verosimile. Né ciò basta. Vi è infatti da tenere nella adeguata considerazione l'orizzonte ideale al quale tutto il progetto del *De occulta philosophia* fu inteso sin dalle origini; orizzonte esprimente una nobile volontà, rimasta peraltro invariata negli anni. Già nella lettera inviata (insieme al primo manoscritto dell'opera) al maestro Tritemio nel 1510, tale volontà traspariva con nettezza: mi riferisco, naturalmente, a quel progetto di riforma e di *restauratio* o *vindicatio* della originaria *dignitas* della magia. Scienza suprema, venerata e rispettata fin dai primordi da una tradizione di severe figure di sapienti e di sacerdoti, la magia ora languiva, precipitata in una voragine di sospetto, di onta ed oblio. Ma quale fu la causa di una tale decadenza? A tal riguardo, il Coloniense poteva scrivere:

Eius causam speculatus, meo iudicio non alia est nisi quod fatali quadam temporum hominumque depravatione subintroierunt multi pseudophilosophi ac mentito nomine magi, qui per varias errorum sectas et falsarum religionum factiones multas admodum execrandas superstitiones atque ferales ritus, multa etiam ex orthodoxa religione scelerata sacrilegia in naturae persecutionem hominumque perniciem ac Dei iniuriam congerentes, multos admodum, quales hodie circumferri videmus, reprobatae lectionis libros ediderunt, quibus

consummandos velut ad vota reddenda properavi, sane quod persuaderem mihi nihil me tibi gratius dare posse quam antiquissimae abstrusissimaeque doctrinae novum opus – opus, inquam, curiosae iuventutis nostrae, sed antiquitatis doctrinam, ausim dicere, a nullis hactenus restituere tentatam. Attamen non in hoc tibi adscribuntur haec nostra, quod te digna sint, sed ut patefaciant mihi aditum ad benevolentiam tuam: quaeso itaque, si non est improbum, habeant apud te quandam excusationem, omnia tibi vota praefaturus, si haec iuventutis meae studia tuae Amplitudinis auspicio in notitiam veniant ac, fugata invidia, perennitatis iure illorum remaneat memoria nobis ad fructum bonae conscientiae, cum plura in illis etiam seniori mihi visa sint cum utilissima, tum cognitu necessaria. Habes itaque opus non tam iuventutis, quam etiam praesentis aetatis nostrae; multa siquidem iuvenilis operis errata castigavi, multa compluribus locis interfulsi, multis capitibus adauxi, quae ex ipsa orationis inaequalitate facile deprehendi possunt [...]”.

magiae honestissimum nomen atque titulum furto et rapina praefixerunt⁴.

Per Agrippa, dunque, a porsi come essenziale era una questione di dignità: era la dignità della magia come scienza sacra e inestinguibile fonte di saggezza, ad esser fatalmente venuta meno. E tuttavia, se di indegnità occorreva parlare, essa non andava imputata alla magia in sé, bensì all'ignoranza, alla superstizione e alla inanità spirituale diffusasi come un cancro nel caos imperante dei tempi contemporanei.

Le linee di una tale polemica contro il proprio tempo Agrippa le poté appunto svolgere, a parte e in modo più ampio, in opere come il *De triplici ratione cognoscendi Deum* (1515) e, soprattutto, nel *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (1526), opere che valsero a preparare idealmente il terreno all'ultima edizione del *De occulta philosophia*. Che, ad esempio, nessuno più coltivasse la scienza magica; che perfino si temesse il nome di mago, sempre concepito nell'accezione peggiorativa di 'stregone'; che, infine, non vi fossero che le fattucchiere di campagna a far credere di poter sconvolgere mari e monti coi loro incantesimi – ciò era quanto di più lesivo vi potesse essere nei riguardi dell'"honestissimum nomen" di magia⁵. Come è noto, si trattava di un tema già svolto da Tritemio, il quale conduceva nel frattempo una propria battaglia contro i contraffattori delle scienze occulte. In una importante epistola inviata al prelado de Ganay, l'abate poteva invocare d'altra parte una *philosophia coelestis e non terrena* dignificata dalla fede, dall'ascesi e dalla gnosi; è probabile che pensasse ad essa quando, nella sua epistola di risposta ad Agrippa, pur con le necessarie esortazioni alla prudenza, incoraggiava apertamente il giovane a proseguire nei suoi intenti di riforma. In quel che seguirà, noi studieremo appunto in quale

⁴ C. Agrippa, *R. P. D. Ioanni Tritemio, abbati divi Iacobi in suburbio Herbipolis...*, in *DOP*, pp. 68-69.

⁵ C. Agrippa, *R. P. D. Ioanni Tritemio...*, in *DOP*, p. 69: "Hi itaque, cum sacrosancto hoc magiae titulo suis execrandis nugis fidem sese conciliaturos sperarent, id egerunt quod laudatissimum olim magiae nomen hodie bonis et probis omnibus odiosissimum redditum sit ac capitale crimen habeatur si quis doctrina operibusve magum sese audeat profiteri, nisi forte demens aliqua vetula rus habitans credi velit admodum perita 'et divini potens' ut, sicut ait Apuleius, possit 'coelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sydera extinguere, Tartarum ipsum illuminare [...]".

misura il motivo della *dignitas* e, soprattutto, quello della *dignificatio*, al pari di Tritemio, giuochi anche in Agrippa una funzione decisiva e sia propriamente esso a conferire una profondità a tutto il *De occulta philosophia*.

1.1 *Il mondo magico*

Alla luce di quanto osservato in questo breve preambolo, è dunque senz'altro fuori luogo definire il *De occulta philosophia* nei termini di una mera enciclopedia. Nella sua ultima edizione, risalente come si è detto al luglio del 1533, anno in cui uscì a Colonia (presso l'editore Johannes Soter) completa del suo terzo e ultimo libro, quest'opera si presentava nei termini di una trattazione assai complessa, eclettica e articolata.

Come si è detto, varie erano le fonti alle quali Agrippa poté attingere nell'arco di un ventennio. Oltre ad una profonda erudizione in fatto di letteratura antica greca e latina e di testi enciclopedici volti a fornire il materiale di primo appoggio e a supportare le proprie conclusioni (Omero, Lucrezio, Ovidio, Plino il Vecchio, Virgilio ecc.), l'autore raccoglieva e faceva creativamente convergere nella propria opera tutti i principali lavori di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, autori riconducibili entrambi al circolo dei neoplatonici fiorentini, fautori della *prisca theologia*. Di Ficino Agrippa utilizzava, oltre alle opere originali (fra tutte, la *Theologia Platonica* e il *De vita*), tutte le traduzioni che il Fiorentino aveva approntato, a partire dal 1460, di antichi testi misterici (gli *Hymni* orfici), neoplatonici (Plotino, Proclo, Porfirio, Giamblico, Alcino), ermetici (i principali trattati del *Corpus Hermeticum*), teurgici (*Oracula Chaldaica*) e pitagorici (gli *Aurea Carmina*). In generale, a Ficino Agrippa doveva la principale fonte di accesso alla tradizione platonica. Quanto a Pico, la maggior parte dei riferimenti andava, naturalmente, alle *Conclusiones*; ma anche scritti già frequentati dalla gioventù, come l'*Heptaplus* e l'*Oratio*, trovavano il loro spazio presso ad una profonda rielaborazione dottrinale.

Al *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin, altro importante umanista e principale seguace, in terra germanica, dell'Accademia fiorentina, Agrippa poteva accedere già nel 1510 (l'opera era uscita nel 1494 e, come sappiamo, Agrippa ne aveva data lettura a Dôle nel 1509). Al pari di Ficino, anche il *De verbo* valse al nostro autore come essenziale fonte dalla quale attingere vario materiale di seconda mano (citazioni neoplatoniche, neopitagoriche ecc.). Nel 1533 era uscito da vari anni il *De arte cabalistica* (1517), fondamentale lavoro nel quale al neopitagorismo tipico dell'umanista di Pforzheim si univa una eccellente padronanza della letteratura cabalistica. Anche quest'ultimo lavoro fu, per Agrippa, fondamentale. Contestualmente, non mancavano poi ampi riferimenti ai cosiddetti "cabalisti cristiani" (conosciuti da Agrippa durante il suo soggiorno italiano), alcuni dei quali non immuni peraltro da una forte influenza ermetica, come l'ebreo convertito Paolo Ricci (traduttore dello *Sha'are Orah* di Joseph Gikatilla), Pietro Galatino (autore del *De arcanis catholicae veritatis*), Ludovico Lazzarelli (*Crater Hermetis*; da quest'opera Agrippa poté trarre peraltro le citazioni dall'opera cabalistica più importante, lo *Zohar*) o il francescano Francesco Giorgio Veneto. In particolare, l'opera di quest'ultimo, il *De harmonia mundi* (1525), eminente tentativo di sintetizzare cristianesimo, neoplatonismo, ermetismo e dottrina cabalistica, risultò essenziale – come si è più volte messo in rilievo – ai fini della profonda rielaborazione in senso religioso e teologico del *De occulta philosophia*.

A tale ambito teologico si ricollegano poi i numerosi riferimenti alla letteratura paolina (allo studio della quale Agrippa si era appositamente dedicato in vari momenti della propria esistenza); alla letteratura patristica (San Girolamo, Sant'Ambrogio); in special modo a Sant'Agostino e allo pseudo-Dionigi, ma anche ad un teologo come Guglielmo di Alvernia. Ampio credito riscuoteva infine la grande tradizione di magia naturale medievale che dal maestro Alberto Magno passava per Pietro d'Abano, per *Picatrix*, per Ruggero Bacone, per la letteratura

araba (Alkindi, Algazel, Almadel, Avicenna e Averroè), e giungeva, infine, a Tritemio⁶.

Così accresciuta e approfondita, nel 1533 la struttura del *De occulta philosophia* appariva organizzata secondo una forma di suddivisione strutturale in tre libri, la quale corrisponde a sua volta ad una ripartizione del cosmo in tre livelli distinti, connessi a loro volta a tre rispettivi gradi di sviluppo magico⁷. Codesta costruzione, che Agrippa aveva già illustrato nel giovanile *Dialogus de homine*⁸, derivò all'autore dallo studio e dall'adesione ad una concezione gerarchica e organica di origine in parte neoplatonica e in parte cabalistica, concezione che autori noti ad Agrippa come Pico della Mirandola (*Heptaplus*) e Reuchlin (*De arte cabalistica*), avevano già fatta propria nelle loro opere⁹. Allo stesso tempo, Agrippa trascendeva in un sistema ben controllato gli stessi tentativi tritemiani di oltrepassare una magia a carattere puramente naturalistico mediante una estensione della *scientia* magica ad altri, più eminenti campi del sapere.

Così, il primo libro s'incentra sulla disamina del livello più basso, quello legato alla sfera naturale e propriamente fisica, cui si riferisce in via analogica la magia naturale; essendo dedicato alla trattazione della sfera intermedia e celeste, il secondo libro si occupa invece della relativa forma di magia, astrale o matematica; infine, il terzo libro analizza quel grado di magia che investiga il piano sovraceleste e prettamente intellettuale, piano connesso appunto al regno delle essenze eterne e dei principi immateriali. Questa impostazione appare chiaramente fin dall'inizio dell'opera, nelle celebri righe ove Agrippa espone la ragione essenziale di ogni concezione magica in senso superiore e purificato:

Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis et intellectualis, et
quisque inferior a superiori regatur ac suarum virium suscipiat

⁶ Per una analisi sistematica e approfondita delle fonti utilizzate da Agrippa, è ancora fruibile, benché in varie sue parti ormai obsoleta, la rassegna di C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 116-156.

⁷ Per uno studio, cfr. A. B. Kavey, *Building Blocks: Imagination, Knowledge, and Passion in Agrippa von Nettesheim's De Occulta Philosophia Libri Tres*, in A. B. Kavey (ed. by), *World-Building and the Early Modern Imagination*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 35-58.

⁸ Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 48r-v, ed. Zambelli cit., pp. 60-61.

⁹ Cfr. V. Perrone Compagni, *Introduction to DOP*, cit., p. 86; F. Klaassen, *The Transformations*, cit., p. 200.

influxum ita ut ipsa Archetypus et summus Opifex per angelos, coelos, stellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides. Suae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit, non irrationabile putant magi nos per eosdem gradus, per singulos mundos, ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificiem et primam causam, a qua sunt omnia et procedunt omnia, posse conscendere: et non solum his viribus quae in rebus nobilioribus praeexistunt fruit posse, sed alias praeterea novas desuper posse attrahere¹⁰.

In questo passo è lecito ritenersi racchiuso *in nuce* tutto il significato dell'opera. Vi sono esposti, in termini essenziali e perentori, la concezione e il dogma propri alla visione ermetica del reale, così come statuito in origine dalla *Tabula Smaragdina*: "Quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius: ad perpetranda miracula rei unius"¹¹ e come ripreso in una tradizione immutabile dai testi ermetici, neoplatonici e anche cabalistici riscoperti e ampiamente valorizzati in età rinascimentale. Secondo Agrippa, nulla vi è nell'universo che, trovandosi ad un livello inferiore, non possenga un rigoroso rapporto di corrispondenza e di analogia con un ente superiore, e viceversa. Il mondo magico è dunque un cosmo vivente, trasparente; un cosmo nel quale ogni parte non deve esser conosciuta arrestandosi al suo modo di apparire più esteriore e tangibile, giacché esistono molteplici livelli di conoscenza di uno stesso essere.

Siffatta qualificazione 'vivente' non è priva, naturalmente, di una sua giustificazione in senso teoretico. Se Agrippa è pronto ad ammettere una legge di corrispondenza universale fra i vari esseri che costituiscono la realtà cosmica, e non solo, ciò può avvenire solo nella misura in cui è accolta una interpretazione non materialistica del mondo. Così, l'idea di influenze e di *virtutes*, dalle quali i vari livelli e gradi (cielo, corpi astrali, elementi, piante, animali, pietre, metalli ecc.) sono reciprocamente interessati, non potrà che procedere da una

¹⁰ *DOP*, I 1, p. 85.

¹¹ J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2.

concezione *animata* del cosmo. È il principio dell'*Anima Mundi*, che in Agrippa fonda tanto la veduta speculativa, quanto l'applicazione magico-operativa della dottrina¹². Pertanto, in genere, l'autore non ha difficoltà a stabilire il seguente assunto:

Coelum corporaque coelestia, cum ipsa vim habeant et influxum ac manifestam operationem in ista inferiora, necesse est ea esse animata, siquidem operatio a puro corpore provenire minime potest¹³.

La nozione di *anima mundi* Agrippa la poteva desumere in primo luogo dalla tradizione platonica; ma essa, come è noto, fu fatta altresì propria dal neoplatonismo fiorentino, e, in particolare nella *Theologia Platonica*, Ficino poteva offrirne una magistrale interpretazione¹⁴. Ed è appunto a Platone che l'autore fa riferimento, riprendendone la dottrina secondo cui il mondo è stato creato dal Bene e, in virtù di esso, dovrà essere connotato non solo dal senso e dalla vita, ma anche dall'intelligenza e dalla mente¹⁵. Costituendo la perfezione ("perfectio") del corpo universale – *Corpus Mundi* – l'*Anima Mundi* configura per Agrippa una sorta di principio celeste animatore e datore di intelligenza universale e ubiqua ad ogni essere, principio unitario in virtù del quale, peraltro, ogni operazione magica diviene possibile:

Est itaque anima mundi vita quaedam unica omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam sitque velut unum monochordum ex tribus generibus creaturarum, intellectuali, coelesti et corruptibili reboans, unico flatu tantummodo et unica vita¹⁶.

Degna di nota, in tale contesto, è poi l'accezione data dall'autore al Principio primo e onnipotente, a Dio, nonché al rapporto fra tale Principio e il mondo.

¹² Per la trattazione dell'*anima mundi*, cfr. *DOP*, II 55-57, pp. 383-387.

¹³ *DOP*, II 55, p. 383.

¹⁴ Cfr. Platone, *Timeo*, 28a-30d; M. Ficino, *Theologia Platonica*, XI, 4, ed. J. Hankins, cit., vol. 3, pp. 265-267.

¹⁵ *DOP*, II 57, p. 386: "[...] quod si mundus ab ipso Bono quam optimus effici poterat est effectus, erit certe non solum vitae < sensus et rationis > sed etiam intelligentiae mentisque particeps".

¹⁶ *DOP*, II 57, p. 387.

Neoplatonicamente, Agrippa definisce la divinità come *archetypus* e come *opifex*. Ora, se di azione creatrice occorre parlare, è necessario aggiungere che, il cosmo essendo appunto dotato di un carattere vivente, esso non andrà percepito alla stregua di un oggetto muto, di un puro non-Io che sussiste anodino e irrigidito, secondo un rapporto di tipo dualistico fra creatore e creatura. Esso costituirà, invece, una vera e propria immagine di Colui che lo ha tratto a vita (*imago Dei*). La divinità, poi, qui è sì creatrice, ma lo è in quanto *elargitrice* di poteri, di forze, di *virtutes*. Queste ultime penetrano e percorrono in guisa verticale – dallo splendore archetipale alla finitudine e alla relatività del piano manifestato – i vari livelli dell'essere, secondo un eterno e vicendevole svolgimento di animazione universale¹⁷. Donde la pregnante immagine – tratta da Ficino – che Agrippa impiega in un punto, del mondo come grande strumento musicale. Essa contribuisce senz'altro a trasmettere quel senso di universale *συνπάθεια*, o di *continuitas* e di *colligantia* – così si esprime l'autore – stabilentesi fra i vari livelli della manifestazione:

Ea enim est naturae colligantia et continuitas, ut omnis virtus superior per singula inferiora longa et continua serie radios suos dispartiendo usque ad ultima fluat et inferiora per singula sua superiora invicem connexa sunt, ut influxus ab eorum capite prima causa, tanquam chorda quaedam tensa, usque ad infima procedat, cuius si unum extremum tangatur, tota subito tremat et tactus eiusmodi usque ad alterum extremum resonet < ac moto uno inferiori moveatur et superius, cui illud correspondet, sicut nervi in cythara bene concordata >¹⁸.

Seppur attraverso sensi 'sottili', i quali non corrispondono a quelli ordinari e che fanno riferimento ad una 'saggezza' del tutto impenetrabile da parte della mentalità scienziata moderna¹⁹, una tale corrispondenza fra mondi superiori e mondi inferiori deve avvertirsi, secondo Agrippa, come qualcosa di assai reale e di

¹⁷ È la nozione di "grande catena dell'essere", oggetto di in un celebre studio di A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1964.

¹⁸ *DOP*, I 37, p. 155.

¹⁹ Sulla "saggezza ermetica", cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 27-46.

percepibile. Trattasi insomma della traduzione di una precisa, efficace *esperienza* del mondo. In base ad essa, pur nella logica varietà delle sue manifestazioni, risulterà che la realtà procede da una sola ed unica scaturigine sovrana ed è sorretta da un potere, la cui impronta o *signatura* qualifica tanto gli esseri superiori e disincarnati, quanto quelli condizionati dal mondo della natura e obbedienti alle leggi di esso. Dotato di un carattere, per così dire, di trascendenza immanente, il mondo magico delineato da Agrippa può dunque dirsi un vero e proprio *simbolo* mediante cui il divino, causa prima di ogni cosa, annuncia ovunque la propria presenza.

Da ultimo e unitamente a quanto or ora detto, vi è da insistere sul rapporto gerarchico dal quale i livelli di realtà sono ordinati. Quella di Agrippa non è la veduta sostanzialmente moderna che, ad esempio, Giordano Bruno farà propria²⁰. Come si vedrà meglio più tardi nel descrivere le linee base della sua antropologia, lungi dal porre ad un eguale grado di dignità gli esseri, il Coloniense propugna l'idea di una disuguaglianza essenziale; disuguaglianza improntata alla legge generale secondo la quale è il superiore che ha la preminenza sull'inferiore. L'autore sostiene infatti che sono le influenze dall'alto ad informare e a governare secondo una stabilità maggiore quelle collocate immediatamente più in basso. Ciò dà luogo ad una articolata progressione di enti, che Agrippa descrive nei termini di uno snodarsi di immagini. In una dinamica speculare, queste "convengono", grazie ad una speciale congruità, le une alle altre, prolungandosi nella immane catena cosmica:

Conveniunt enim lapides et metalla cum herbis et hae cum
animalibus, haec vero cum coelis et hi cum intelligentiis et istae cum

²⁰ Per le analogie e le difformità fra la concezione ancora saldamente neoplatonica e gerarchica assunta da Agrippa e la veduta moderna fatta propria da Bruno, cfr. S. Bassi, *La magia in Giordano Bruno*, in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, Einaudi, Milano 2010, pp. 248-249. Cfr. poi, la battuta riassuntiva di W. J. Hanegraaff, *Western Esotericism*, cit., p. 30: "Bruno realized that if the universe is infinite, this must have enormous implications for God and his relation to man and the cosmos. Formulated simply: if someone had asked Agrippa where God is to be found, he would have pointed up to the sky, for just by moving upwards beyond the fixed stars one was bound to reach the metaphysical world of angelic and divine realities. In Bruno's post-Copernican universe, however, one could keep travelling through space for all eternity without ever meeting God or the angels: all one could expect to find was a never-ending series of further solar systems".

divinis proprietatibus et attributis atque cum ipso Deo, ad cuius similitudinem et imaginem omnia creata sunt. Prima autem Dei imago mundus, mundi homo, hominis animal, animalis zoophytum, illius vero planta, plantae autem metalla et horum lapides similitudines imaginesque repraesentant²¹.

Qui trova approfondimento ciò che si accennava circa la rappresentazione ermetica e magica del mondo come qualcosa di *qualitativo* e di vivente, concezione opponentesi nel modo più drastico a quella di segno meccanicistico, materialistico e tendenzialmente livellatore venuta in genere a prevalere con l'affermarsi dell'età moderna secolarizzata. Si è detto infatti che, lungi dal concepire la realtà nella sua accezione univocamente materiale e corporea, Agrippa crede che l'inferiore sia, in realtà, l'immagine o il simbolo di un ente superiore che ne determina la natura e il genere ad un piano più alto. Ma se ciò è vero, è parimenti concepibile che, secondo la veduta magica, ogni elemento il quale, ad esempio, partecipi del mondo naturale (mondo, dunque, sottoposto alla legge del divenire e della corruzione), possa essere gradualmente ridotto alla sua origine prima e assoluta: possa, dunque, passare dal grado terrestre al grado prima celeste, poi intellettuale e, al limite, totalmente trascendente, convergendo così nella perfezione dell'*Archetypum* stesso²²:

Dicunt Academici, simul cum Trismegistum [...] hac serie unumquodque infernum suo superiori et per hoc supremo pro suo

²¹ *DOP*, I 37, pp. 154-155; cfr. *DOP*, II 60, p. 395: "Sciendum igitur quod unumquodque superius movet suum proximum inferius in suo gradu et ordine non solum in corporibus, sed etiam in spiritibus: sic anima universalis movet animas particulares et anima rationalis agit in sensualem et illa in vegetabilem; et quaelibet pars mundi huius inferioris patitur a coelis secundum naturam aptitudinemque suam, velut pars una corporis animalis patitur ab alia; et mundus superior intellectualis movet omnia infra se, quandoquidem continet omnia eadem entia a primo ad postremum quae mundi inferiores. Corpora itaque coelestia movent corpora elementaris mundi composita, generabilia et sensibilia a concavo ad centrum per essentias superiores perpetuasque et spiritalis pendentis ab intellectu primario, qui est intellectus agens, sed et virtute a Deo per Verbum eius insita [...]"

²² Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 34: "In una prospettiva del genere non è la natura misurabile e numerabile delle cose, tal quale è determinata da cause e circostanze temporali, ma piuttosto le loro qualità essenziali che si possono immaginare come fili verticali di una tessitura, immagine del mondo. Appunto i fili orizzontali fanno della tessitura una stoffa uniforme e compatta. I fili verticali sono i contenuti immutabili o 'essenze' delle cose, mentre i fili orizzontali ne rappresentano la natura 'materiale' soggetta al tempo, allo spazio e ad altre condizioni similari".

genere respondere et ab eisdem suscipere – e coelis quidem vim illam coelestem, quam quintam essentiam, sive spiritus mundi, sive mediam naturam vocant; ab intellectuali autem mundo spiritualementemque vigorem, omnem qualitativam virtutem transcendentem; ab archetypo denique per haec intermedia pro gradu suo originalem vim totius perfectionis. Hinc ab istis inferioribus ad sydera, ab illis ad eorundem intelligentias et inde ad archetypum unaquaeque res apte reduci potest: ex quarum serie tota magia et omnis occultior philosophia emanat²³.

Per concludere, può dirsi che la filosofia occulta propugnata da Agrippa va a fissare, per così dire, una dottrina degli stati molteplici dell'essere. In base alla differenziazione della realtà in un mondo triplice, ogni singolo elemento si trova a partecipare non di una, ma di molteplici 'perfezioni'. Ciò che dunque assume una data caratteristica sulla terra, conserverà in cielo e, infine, nel pieno vigore proprio al mondo intelligibile il proprio genere essenziale, ma ad un grado più eminente, quintessenziato e compiuto²⁴.

1.2. "Quasi imaginis imago": *l'uomo come magus e operator. Il luogo della magia*

Posta tale veduta di fondo, Agrippa va oltre: si sposta cioè su un piano operativo, ove non più il cosmo, ma l'uomo viene ad assumere una parte dominante. Qui, naturalmente, Agrippa riprende motivi e tematiche le quali non erano affatto nuove in ambito rinascimentale. Circa il ruolo giuocato dall'uomo in seno alla grandiosa architettura del *De occulta philosophia*, non si è ancora detto. In essenza, l'uomo è visto da Agrippa quale "immagine di una immagine":

²³ DOP, I 37, pp. 153-154.

²⁴ Cfr. DOP, I 8, p. 101: "Sed in istis inferioribus elementa sunt crassae quaedam formae, immersae materiae, et materialia elementa; in coelis autem sunt elementa per eorum naturas et vires, modo videlicet coelesti et multo excellentiori quam infra Lunam: nam coelestis terrae soliditas illic est absque crassitudine, aquae et aëris agilitas procul ab effluxu, ignis calor ibi non urens, sed lucens omniaque suo calore vivificans".

Creavit Deus etiam hominem ad imaginem suam: nam, sicuti imago Dei mundus est, sic imago mundi homo est; < hinc putant quidam dictum esse quod homo non simpliciter imago Dei creatus est, sed ad imaginem, quasi imaginis imago: > iccirco microcosmus dictus est, hoc est minor mundus²⁵.

In altre parole, là dove il cosmo era concepito come prima immagine del divino (*imago Dei*), l'essere umano è *imago mundi*: essendo un *minor mundus* e procedendo dunque dalla medesima essenza divina, è dunque egli stesso immagine del divino, seppure transitivamente. Inoltre, poiché è *imago mundi*, si comprende perché talvolta Agrippa oscilli nella caratterizzazione della realtà dell'uomo, definendolo direttamente *Dei imago*:

Homo itaque alter mundus vocatus est et altera Dei imago, quia in seipso habet totum quod in maiori mundo continetur²⁶.

Come essere personificante ogni dignità e plenitudine (“humana natura [...] totius universi completissima imago, in seipsa omnem continens armoniam”²⁷), l'uomo – al pari del mondo, di cui è riproduzione esatta – gode di una intelligenza divina; non solo: egli partecipa di tutte le qualificazioni superiori ed inferiori da cui l'universo è composto.

Questa centralità assegnata all'uomo nel contesto universale, costituisce di fatto il cardine della concezione magica agrippiana. Se ora ritorniamo al primo passo citato in apertura, noi vediamo che, dopo aver riferito la struttura tripartita della realtà, l'autore specifica un secondo elemento. Nel punto in cui lo stato di cose gerarchicamente e armonicamente articolato (*harmonia mundi*) è avvertito come naturale e razionale (cioè coerente rispetto alla logica della Natura Universale), alcuni esseri – i Magi – stabilirono da tempo immemore un principio: che parimenti “non irrationabile” è l'idea per la quale, dandosi un processo di emanazione discendente, può aver correlativamente luogo un processo contrario,

²⁵ DOP, III 36, p. 507.

²⁶ DOP, III 36, p. 508.

²⁷ DOP, I 33, p. 148.

di tipo *ascendente*. In altre parole, esistendo una catena o una scala lungo la quale le *virtutes* discendono e si diffondono dal mondo superiore e archetipico in quello inferiore dominato dal molteplice, si può concepire che per questa stessa *via virtutis* – diciamo così – si possa risalire la china, sì da trascendere *per singulos mundos* prima il piano naturale, poi quello celeste, sino a conseguire lo stesso vertice intelligibile, l'*archetypum mundum* ove non vi è più che l'Uno dalla cui luce ogni essere trae la propria efficacia.

Ma qual è l'agente precipuo grazie al quale tale ascesa diviene possibile? Agrippa indica a tale riguardo una *virtus operativa* ("virtus opifex") e attrattiva; essendo sparsa ovunque, essa influisce in via diretta sul piano regolatore delle attrazioni e le reazioni cosmiche, determinando per tal via un perenne ciclo di trasmutazione nelle sostanze e negli enti:

Ea enim est mundi concordia, ut etiam supercoelestia trahuntur a coelestibus et supernaturalia a naturalibus conspirent ac trahuntur, quia una virtus opifex et specierum participatio per omnia diffunditur. Quae enim virtus opifex sicut ex occultis rationibus manifesta producit, ita magus assumit manifesta, occulta ut attrahat²⁸.

Sulla base di tale principio, si comprende dunque il supremo scopo di quella magia legittima e naturale che, come insegnava Tritemio, avrebbe dovuto essere, nella sua migliore accezione, scienza non solo operante sul piano visibile, ma anche su quello invisibile e connesso a una illuminazione intellettuale (Tritemio l'aveva definita: *lumen singulari intelligendi*). È appunto ad un tale potere illuminativo che, in tutta evidenza, Agrippa fa riferimento quando parla di quella influenza che il mago, attraendo nuove forze dall'alto, conduce dal piano occulto sulla sfera delle manifestazioni sensibili.

Ciò a parte, ai nostri fini è da rilevare l'accento che Agrippa, ponendosi nell'alveo già condiviso da Ficino, da Giovanni Pico e – come si è visto – da Tritemio, pone sul valore dell'*ascesa interiore*. Viene cioè contemplata la possibilità insita originariamente nell'interiorità dell'uomo di svincolarsi dai

²⁸ DOP, I 38, p. 156.

propri gravami terrestri e di trascendersi come egoità relativa sì da attingere a poteri e a forze capaci di trasmutarlo, di porlo davvero di là dall'umano, proiettandone il valore e il potere in un orizzonte cosmico e, al limite, supercosmico – di là da ogni Fato²⁹. È l'ideale della *deificatio*, al quale – ancora una volta – non corrisponde una pura astrazione intellettualistica, né tanto meno una volontà superomistica in senso deteriore. Alla base di esso, vi è piuttosto l'intima persuasione – comune a tutti gli autori rinascimentali – circa il carattere o dignità *integrale* (si pensi al simbolo pichiano del Proteo e del Giano bifronte) congenita all'uomo; persuasione del fatto che l'uomo non si riducesse a ciò che di volgare e di animale si suole intendere con tale espressione. L'idea, insomma, era quella di un uomo potenzialmente equiparabile agli esseri divini, ovvero concepibile al di là di ogni peccato o corruzione³⁰. Era, del resto, un'idea ermetica la quale, fatta propria dallo stesso Giovanni Pico, soprattutto nell'*Asclepius* veniva a compendiarsi nella celebre espressione dell'uomo come grande miracolo – *homo magnum miraculum*³¹.

Tuttavia, se è vero che questa *deificatio* Agrippa la riconosce come il τέλος cui ogni uomo può giungere, è tuttavia ad un particolare tipo di uomo che essa si manifesterà nella pienezza della coscienza, ovvero al *magus*. Come essere eccezionale che – come vedremo – un estenuante processo purificatorio e realizzativo ha condotto di là dai confini ordinari e oltre ogni umana cognizione, soltanto il mago è in grado di forzare le porte dei segreti naturali e divini e

²⁹ Cfr. G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. Garin, cit., pp. 8-10: "Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: 'Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra præscriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam præfinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quæ sunt bruta degenerare; poteris in superiora quæ sunt divina ex tui animi sententia regenerari".

³⁰ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 279: "What really made Agrippa's world view magical, rather than merely another expression of the widely held Neoplatonic picture of a hierarchically ordered world, was the position he assigned to man [...]. Potentially, man was what he had been before the fall of Adam [...]"

³¹ Cfr. G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. Garin, cit., p. 6: "Cui sententiæ illud Mercurii adstipulatur: 'Magnum, o Asclepi, miraculum est homo'". Cfr. *Asclepius*, 6, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 102: "Propter hæc, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus [...]"

giungere alla conoscenza attiva e operativa del Principio primo. Egli si pone, per così dire, come colui il quale esprime e attualizza in sé, nel modo più preciso e cosciente, quella *imago mundi* di cui si è già parlato. Nel punto in cui all'uomo ordinario sfugge il piano ove ad agire è un mondo di forze non avvertibili dagli organi fisici, il mago – il quale è visto come il portatore di una particolare tradizione conoscitiva, *adeptus* – sa innestarsi ad una tale zona ignota e, da lì, va a carpire le proprietà più profonde delle cose (*virtutes* o *proprietaes occultae*) per utilizzarne le potenzialità a proprio vantaggio:

Vocantur autem proprietates occultae, quia causae earum latentes sunt, ita quod humanus intellectus non potest eas usquequaque investigare; quare philosophi maximam earum partem longa experientia plus quam rationis indagine adepti sunt³².

Come sappiamo già, queste *virtutes* non vanno a ridursi per Agrippa al solo piano astrale, cioè a quel piano che interesserebbe il secondo livello di magia individuato dall'autore; di là dal mondo celeste, vi è infatti il piano archetipico ove le proprietà direttamente partecipano della realtà divina, ove gli elementi non valgono più che come potenze pure, idee o forme (in senso platonico) aventi origine nell'*Anima Mundi* e svincolate da ogni gravità materiale:

Est Platoniorum omnium unanimis sententia, quemadmodum in archetypo mundo omnia sunt in omnibus, ita etiam in hoc corporeo mundo omnia sunt in omnibus esse, modis tamen diversis pro natura videlicet suscipientium: sic et elementa non solum sunt in istis inferioribus, sed et in coelis, in stellis, in daemonibus, in angelis, in ipso denique omnium Opifice et Archetypo³³.

Ora, il mago è appunto quell'essere il quale, possedendo non solo una capacità di penetrazione *sui generis*, ma essendo pure in grado di esercitare un'attività del tutto particolare e di mobilitare strati della realtà ignoti all'occhio ordinario,

³² DOP, I 10, p. 105. Sulle "qualità occulte" e il destino di tale espressione dopo la Rivoluzione Scientifica, cfr. K. Hutchison, "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?", in *Isis*, vol. 73, n. 2 (1982), pp. 233-253; p. 239 (su Agrippa).

³³ DOP, I 8, p. 101.

riesce a unificare i livelli di realtà (naturale, celeste e intellettuale) in una unica, potente operazione reintegratrice. Riprendendo una nozione da lui attribuita originariamente all'antico mondo egizio, Agrippa definisce nei termini di *maga siffatta forza agente*³⁴. Essa, invero, è presente già di per sé nel mondo determinandosi nella forma già evocata di una *σμπάθεια* fra gli enti dei vari livelli; ma può anche derivare, là dove se ne presenti la necessità, dalla libera arte del mago, il quale è chiamato, per così dire, ad inserirsi nel processo cosmico in un'opera di attivo congiungimento delle nature:

Trahitur enim quotidie aliquid naturale per artem, trahitur quotidie divinum aliquid per naturam: quod intuentes Aegyptii naturam magam vocavere, hoc est vim ipsam magicam in attractu similium per similia et convenientium per convenientia³⁵.

Qui noi vediamo appunto come Agrippa spieghi nel modo più proprio la posizione dell'uomo-mago quale *operator*, come cioè terzo potere e microcosmo operante fra cielo e terra, fra il fisico e il metafisico. Come tale, se il mago è chiamato a riassumere in sé l'intero universo, egli deve appunto per questo rappresentare il veicolo a mezzo del quale il piano formale e quello informale della realtà possono, in un vero e proprio giuoco di azioni e reazioni concordanti, convergere e ritrovare la loro integrità primordiale. L'idea fondamentale (ma qui – occorre ricordarlo – siamo al piano legato alla sola magia naturale) è, insomma, quella che già Pico della Mirandola aveva potuto enunciare classicamente, parlando, in una delle sue *Conclusiones*, di un “*maritari mundum*”.

Agrippa sintetizza in un punto tutti questi aspetti, offrendo una efficace definizione di ciò che egli intende per scienza o facoltà magica:

Magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur et quomodo res inter se differunt et

³⁴ *DOP*, I 37, p. 154.

³⁵ *DOP*, I 37, p. 154.

quomodo conveniunt non instruit, hinc mirabiles effectus suos producens, uniendo virtutes rerum per applicationem earum ad invicem et ad sua passa congruentia, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans et maritans: haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctiorque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio³⁶.

Come si vede, riprendendo apparentemente stilemi pichiani, l'autore fa della magia la scienza di tutte le scienze. Là dove le singole scienze interessano ambiti distinti del sapere assolvendo dunque un compito relativo, la magia – così come il mago è chiamato a reintegrare i poteri e le virtù di tutte le cose in una sola operazione – è quella scienza dalla quale tutti i saperi sono ordinati e reintegrati su di un piano assoluto e onnicomprensivo. Sennonché, a differenza di Giovanni Pico, Agrippa aggiunge un particolare decisivo, il quale non fa che ampliare e radicalizzare la nozione già di per sé arditata che il Mirandolano aveva formulato. Se infatti quest'ultimo aveva proposto la definizione di una magia quale “consummatio”, ovvero quale supremo compimento della filosofia naturale restringendo appunto alla sola qualificazione naturale il ruolo della magia, Agrippa va oltre: non solo la filosofia naturale, ma tutta quanta la filosofia, ovvero ogni aspetto dello scibile diviene ora suscettibile di trovare nella magia il proprio superiore invero operativo.

Ad ogni modo, proprio quanto appena rilevato circa l'estensione operata da Agrippa nei riguardi della concezione pichiana ci consentirà ora di individuare con maggior precisione il luogo, per così dire, che la scienza magica occupa nella visione agrippiana. Ora, già abbiamo detto della divisione tripartita della realtà, come questa si lasci esporre in tre sfere distinte facenti capo l'una al mondo della natura, l'altra al mondo celeste e astrale, l'ultima al mondo intellettuale. Dopodiché, abbiamo anche accennato alle tre forme di magia che, nel disegno agrippiano, vanno a corrispondere a quella tripartizione generale. Ecco appunto Agrippa riprendere il concetto e scrivere:

³⁶ *DOP*, I 2, p. 86.

Nam, cum omnis philosophia regulativa divisa sit in physicam, mathematicam et theologiam, physica docet naturam eorum quae sunt in mundo illorum causas, effectus, tempora, loca, modos, eventus, integritates et partes investigat [...]. Mathematica vero docet nos planam et in tres porrectam dimensiones naturam cognoscere motusque ac coelestium progressus suspicere [...]. Theologia autem quid Deus ipsa docet, quid mens, quid intelligentia, quid angelus, quid denique daemon, quid anima, quid religio, quae sacra instituta, ritus, phana, observationes sacraque mysteria; instruit quoque de fide, de miraculis, de virtute verborum et figurarum, de arcanis operationibus et mysteriis signaculorum et, quod ait Apuleius, docet nos “rite scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, atque ius religionum”³⁷.

Come è stato osservato, prima di Agrippa già un altro autore, Johannes Reuchlin, aveva indicato nel suo *De verbo mirifico* – che il Coloniense già conosceva molto bene nel 1510 tanto da rendersi protagonista, appena un anno prima, di alcune letture da tale opera presso l’Università di Dôle – una tripartizione simile, ma non identica. Nell’espone i domini principali della propria *ars miraculorum*, Reuchlin aveva dunque parlato di una disciplina coinvolgente lo studio della fisica, dell’astrologia (che Agrippa indica come “mathematica” secondo un uso assai frequente all’epoca) e, in ultimo luogo, della magia³⁸. Ciò appunto, se indica una indubbia corrispondenza, mostra anche gli elementi nei quali Agrippa diverge essenzialmente rispetto all’umanista di Pforzheim. Anzitutto, là dove quest’ultimo considerava le prime due discipline a se stanti e solo in terzo luogo poneva la magia, Agrippa estende il termine ad ogni area operativa da lui contemplata. Reuchlin negava, appunto, che fisica e astrologia potessero compiersi in senso magico: se la prima godeva di poteri ristretti e poco estendibili in senso magico, alla seconda rimproverava l’instabilità e il fatto di dar spesso luogo a falsità. Ma vi è di più. Come approfondimento della magia, Reuchlin

³⁷ DOP, III 2, pp. 86-88.

³⁸ Cfr. V. Perrone Compagni, *Introduction a DOP*, pp. 17-18.

indicava due forme, l'una negativa e l'altra positiva: la magia si poteva declinare dunque in *goetia* da una parte – e questa era una forma superstiziosa, deviata e avente a che fare con i dèmoni maligni – e in *teurgia* dall'altra³⁹. A quest'ultimo riguardo, benché non corrispondesse in via di principio a qualcosa di illecito ed operasse con dèmoni buoni, Reuchlin obiettava anche alla *teurgia* di non essere esente da problematicità di ordine pratico. Così, l'ebraista metteva in campo, in luogo della *teurgia*, una via alternativa, che egli riconosceva nella *ars soliloquia*: sorta di pratica taumaturgica consistente nell'invocazione del nome del Cristo sotto forma di pentagramma (IHSUH) e capace, quale culmine di una intensa esperienza religiosa e ascetica, di conferire potere miracolosi.

A fronte di tutto ciò, volendo riassumere, si comprende bene l'originalità del programma di Agrippa: se, da una parte, questi si poneva oltre la concezione pichiana estendendo la giurisdizione del magico a ogni campo dello scibile e facendone una scienza dalle capacità straordinarie, la stessa formulazione reuchliniana veniva accettata là dove, di là dalla fisica e dalla astrologia, indicava una terza facoltà legata all'operatività religiosa, ma subiva una rettifica nell'atto di accogliere appunto tutte “tutte le sue forme storiche legittime [e dunque anche la *teurgia*] per costituire una ‘ars miraculorum’ restaurata e potentissima e per permettere l'esplicazione operativa di tutti i campi del sapere”⁴⁰. Non altra era la via, del resto, lungo la quale la magia avrebbe potuto ritrovare quella primigenia dignità di cui Agrippa tanto parlava, dignità che una lunga teoria di eminenti figure sapienziali – come Ermete Trismegisto, i neoplatonici Porfirio, Giamblico, Plotino e Proclo, ma anche Apollonio di Tiana, Pitagora, l'alchimista Ostane e molti altri – poteva magistralmente attestare⁴¹. Occorreva dunque che non una, ma tutte le discipline allora conosciute, dalla fisica alla teologia, convergessero per trasformarsi in potere agente. Da Tritemio, poi, Agrippa riprendeva il motivo

³⁹ Cfr. J. Reuchlin, *Capnion seu De Verbo Mirifico*, J. Amerbach, Basileae 1494, 3r-v, cit. in V. Perrone Compagni, *Introduction a DOP*, p. 17: “Miraculorum omnis ars – si qua vere nominari queat [...] – in tres partes divisa <est>, quarum unaquaque per se speciali set propria facultas sit: videlicet in physicam, astrologiam, magicam (quae tam goetiam in se quam theurgiam continet) coniungunturque omnes ita invicem suntque cognatae, ut qui astrologiam sine physica polliceatur nihil agat et qui magiam sine astrologia et physica profiteri aurea a vera ratione multum aberret”.

⁴⁰ V. Perrone Compagni, “Riforma della magia”, cit., p. 118.

⁴¹ Cfr. *DOP*, I 2, p. 88.

della necessità da parte del mago di conoscere a dovere tutti gli ambiti del sapere, pena l'irrealizzabilità di qualsiasi opera magica:

Has tres imperiosissimas facultates magia ipsa complectitur, unit et actuat: merito ergo ab antiquis summa sanctissimaque scientia habita est [...]. Quincunque igitur nunc in hac facultate studere affectat, si non fuerit eruditus in physica, in qua declarantur qualitates rerum et in qua aperiuntur proprietates occultae cuiuslibet entis; et si non fuerit opifex mathematicae et in aspectibus et figuris stellarum, ex quibus cuiuslibet rei sublimis virtus et proprietates dependet; et si non fuerit doctus in theologia, ubi manifestantur substantiae immateriales, quae dispensant et administrant omnia, non poterit intelligere magiae rationabilitatem: nullum enim opus ab ipsa magia perfectum extat nec est aliquod opus vere magicum, quod has tres facultates non complectantur⁴².

In questo modo, Agrippa poteva agevolmente procedere a quella tripartizione cui si è già accennato in principio, perfettamente corrispondente alla suddivisione tripartita del mondo magico. La fisica, disciplina centrata sullo studio del mondo naturale propriamente detto, poteva potenziarsi in *magia naturalis*, magia indagatrice, in primo luogo, del piano informale legato alle *virtutes occultae* di cui si è parlato; le discipline legate all'astronomia, alla geometria e alla matematica venivano sussunte sotto la *magia coelestis* o *mathematica*, volta a far luce sulle forze da cui traggono origine le proprietà di enti più perfetti di quelli naturali, gli astri; infine, la teologia si dignificava, per così dire, in una forma di 'teologia operativa' o 'sperimentale', nella cosiddetta magia cerimoniale o *intellectualis*, là dove si occupava del lato interno di tutto ciò che è religione: studio e indagine delle cose sacre e delle sostanze immateriali dalle quali tutto è organizzato e governato dall'alto dell'*Archetypum*⁴³.

⁴² DOP, III 2, pp. 88-89.

⁴³ Cfr. A. B. Kavey, *Building Blocks*, in A. B. Kavey (ed. by), *World-Building*, cit., p. 43: "God is the obvious place to start, as he created the world and designed the forces that govern it and the systems through which they operate. Agrippa conceives of no difference between theology and magic, arguing that both represent epistemological systems that provide insight into God". In

Se questa suddivisione rigorosa rifletteva un programma che Agrippa poteva aver ben chiaro già nel 1510, nell'edizione finale del 1533, come abbiamo detto, erano in particolare l'ultima forma magica e il correlativo libro a presentare i mutamenti più importanti. Senz'altro furono gli ammonimenti di Tritemio a ricercare i principi fondativi più alti a indurre Agrippa ad esaltare la posizione e il valore gerarchico della magia cerimoniale, che già nella forma manoscritta giovanile rivestiva una funzione 'protettiva' nei riguardi degli altri due generi di magia. Ora, volendosi appunto soffermare sui contenuti di questo terzo libro e tenendo conto dei risultati ai quali siamo pervenuti nella sezione precedente di questo lavoro, trovo che l'aspetto più importante di esso consista appunto nello sforzo compiuto da Agrippa nel definire lo statuto ontologico e gnoseologico del mago al livello *individuale*. Se la magia religiosa costituisce l'apice di ogni specializzazione magica e l'applicazione operativa della teologia, se è quella magia in cui "la più alta dignità del mago è fatta consistere nella sua funzione di sacerdote, deputato a riti religiosi e al compimento di miracoli religiosi"⁴⁴ – è evidente che al mago sarà richiesto un percorso, un vero e proprio *opus* di elevazione di là dalle condizioni ordinarie di esistenza: è ciò che Agrippa, seguendo su questo piano il maestro Tritemio, definisce nei termini di una *dignificatio*.

1.3 *La magia cerimoniale o divina: il potere della religione*

Nell'esordio del terzo libro del *De occulta philosophia*, Agrippa sembra implicitamente rispondere agli ammonimenti che l'abate Tritemio gli aveva rivolto nella sua giovinezza di futuro mago. Come si è notato al principio del precedente capitolo, di là dalla dibattuta questione se Tritemio suggerisse al giovane di intraprendere una magia di tipo più o meno demonico, un elemento può considerarsi assodato: che l'abate inducesse Agrippa ad estendere i limiti

realtà, a differenza di quanto ammesso da Kavey e come rilevato a più riprese da Perrone Compagni nei suoi scritti, Agrippa determina una differenza fra teologia e scienza magica, in quanto quest'ultima – nella accezione cerimoniale o divina di cui diremo fra poco – non è che l'applicazione pratica o sperimentale delle verità proprie alla teologia.

⁴⁴ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 204.

della magia oltre i confini di una pratica puramente naturalistica, adottando una prospettiva veramente metafisica e religiosa. Il Coloniense, dunque, dopo aver esposto nel dettaglio le prime due parti della sua impalcatura magica, dice – nel capitolo da titolo *De necessitate, virtute et utilitate religionis* – esser giunto il tempo

ad altiora non convertere et ad eam magiae portionem, quae nos docet callere et scire leges religionum et quomodo veritatem religione divina debeamus adipisci et quomodo animum et mentem, qua sola possumus veritatem comprehendere, rite debeamus excolere⁴⁵.

Avendo esplorato dapprima il regno della natura e degli elementi, poi quello dei domini celesti, un vero trattato di magia non può esimersi dal prendere in considerazione – quasi portandovisi in un volo trasfigurato dello spirito e in un ricordo di ciò che la vita terrestre troppo spesso ci oscura – la chiave di volta di ogni magia: la branca ordinata alla cognizione dei più alti misteri divini e metafisici propri al mondo immutabile degli intelligibili e delle essenze eterne ed invisibili (“occulte”, appunto), sino alla contemplazione e alla realizzazione di sé nell’Archetipo stesso, nel Primo Agente, “quo omnes aliae creaturae existunt quique existit in autore princeps, quod est Verbus creans, ad quod tandem omnia revertuntur”⁴⁶. Ciò è appunto messo bene in luce da Agrippa in una nuova epistola a von Wied:

Hoc autem solum et maxime praestat nobis divinae scientiae notio, quando eius maiestatis recordatione divinis semper studiis occupati, res divinas per omnia horarum momenta sagaci ac pervigili inquisitione contemplantur et, per singulos creatorum gradus ad

⁴⁵ DOP, III 1, p. 402.

⁴⁶ DOP, II 60, p. 395. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 48r, ed. Zambelli cit., pp. 60-61: “[...] horum supremum, ex divine mentis natura constantem, vocant mundum intellectualem, sive angelicum, sive mundum lucis et igneum, propter lucis candorem, in quo viget vita perpetua, stabilisque operatio ac fons cognitionis, creatus ad intelligendum”.

ipsum usque Archetypum ascendentes, ab illo rerum omnium inerrabilem haurimus virtutem [...] ⁴⁷.

In ciò dunque consiste la *magia cerimoniale* che, alla luce di tutto ciò, è preferibile definire *religiosa, intellettuale* o *divina*. Come elemento generale, sarà subito utile rimarcare che, benché la struttura conservi un carattere organico e interrelato, rispetto agli altri due rami magici (naturale e celeste), quello legato alla magia religiosa occupa un ruolo a sé: non è azzardato affermare – senza il rischio di manipolare abusivamente le affermazioni di Agrippa – come anzi sia essa la *vera* magia.

In ordine alla struttura gerarchica che regola il suo sistema, l'autore precisa senz'altro che *ogni* forma relativa di magia è indispensabile alla buona riuscita della magia pichianamente concepita – lo si è detto – come “*totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio*”, ovvero come scienza prioritaria, onnicomprensiva e suprema. Sennonché, come ha potuto rilevare Tristan Dagron nell'ambito di un serrato confronto fra la magia agrippiana e la teoresi pichiana ⁴⁸, per il Coloniense la magia si pone anzitutto quale “scienza del tutto” e “scienza architettonica”, e ciò – sottolinea lo studioso – *precisamente in virtù della sua elevazione cerimoniale o divina*. Occupandosi contestualmente della *quaestio* sul *De incertitudine* e integrando in modo più precipuo le deduzioni di Vittoria Perrone Compagni, Dagron ha posto in risalto quello che, a mio avviso, è il punto vero. In realtà quella formulata nella *declamatio invectiva* non fu una polemica contro la magia, bensì una polemica diretta contro la *riduzione naturalistica* della magia: concepita quale pratica ad orientamento naturalistico la magia è esecrabile, in primo luogo, per via della sua *inefficacia* e vacuità; in secondo luogo, non è raro che, priva di un crisma più alto e trascendente, essa degeneri in pratiche illecite spesso facenti tutt'uno con la goezia o negromanzia ⁴⁹. In ogni caso, senza il compimento cerimoniale la magia naturale è un nulla. E l'attitudine

⁴⁷ C. Agrippa, *Epistola dedicataria* ad Hermann von Wied, in *DOP*, p. 399.

⁴⁸ Cfr. T. Dagron, *Secrêts de la nature et mystères divins: Corneille Agrippa lecteur de Pic*, in *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les “Secrets”*, Actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 septembre 2002, publiés par D. de Courcelles, H. Champion Editeur, Paris 2005, pp. 105-132.

⁴⁹ Cfr. T. Dagron, *Secrêts de la nature*, in *D'un principe philosophique*, cit., pp. 110-111.

polemica propria al *De incertitudine* non deve trarre in inganno: “Malgré le point de vue critique qu’Agrippa adopte ici, on peut relever pourtant que le *De Vanitate* s’accorde toutefois très précisément avec le *De occulta philosophia* pour caractériser ainsi toute magie proprement dite comme cérémonielle, c’est-à-dire comme un savoir pratique embrassant et unifiant toutes les sciences et les ‘mélangeant’ de religion”⁵⁰.

Alla luce di tutto ciò, è dunque possibile tracciare una ben netta linea di demarcazione fra le prime due forme magiche e questo terzo, distinto genere di *magia intellectualis*: se infatti con le prime due forme di magia si era trattato in fondo di una disciplina operativa *sui generis* volta ad attivare e dirigere forze più o meno sottili sfruttando la legge universale della simpatia e basandosi sui legami analogici fra macro e microcosmo⁵¹, con la magia religiosa siamo introdotti ad una vera e propria tecnica di *realizzazione interiore*⁵². Ed è proprio questo carattere, ad un tempo contemplativo e operativo, a situare la magia divina su un piano ontologicamente differente. In questo senso, concordo in parte con l’ipotesi formulata in proposito da Wouter J. Hanegraaff. Intendendo offrire una interpretazione alternativa soprattutto rispetto a quella classica di Yates, questo studioso ha spiegato la magia religiosa di Agrippa come qualcosa di autosufficiente e, in certo modo, autonomo dallo stesso dominio del magico (ha appunto parlato di “better than magic”), dischiudendo invece al mondo della gnosi quale conoscenza liberatrice, conoscenza altresì legata all’acquisizione di

⁵⁰ Cfr. T. Dagron, *Secrêts de la nature*, in *D’un principe philosophique*, cit., p. 112.

⁵¹ Con speciale riguardo ad una dottrina dell’immaginazione magica, cfr. per esempio il recente contributo di A. Sannino, *Il potere dell’immaginazione nel De mirabilibus mundi e nel De occulta philosophia*, in L. Bianchi, A. Sannino (a cura di), *Immaginazione e potere* (Convegno Internazionale Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Université de Bourgogne, Napoli 24-25 ottobre 2014), Bibliopolis, Napoli 2016, pp. 21-36.

⁵² Cfr. J.-P. Brach, *Une pratique du livre...ou de bibliothèque(s)? La naissance de la kabbale chrétienne (XV-XVI siècles)*, in *Octagon. La recherche de la perfection* (éd. par H. T. Hakl), Scientia Nova, Gaggenau 2018, vol. 4, pp. 74-75; p. 75: “C’est un type de ‘magie intellectuelle’ – de ‘théurgie’, si l’on veut – à finalité avant tout spirituelle, fondée sur l’idée que la transformation intérieure, une fois obtenue ou même au cours de sa recherche, fait directement appel aux puissances divines et angéliques pur conférer à l’homme la domination sur lui-même et, conséquemment, sur la nature et le monde extérieur”.

poteri non-umani⁵³. In effetti, per operare l'una con le essenze naturali, l'altra con un piano già distinto e più sottile, ma pur sempre vincolato alle leggi della manifestazione cosmica, le magie di tipo naturale e celeste non oltrepassavano il regno del condizionato. La magia di terzo grado conduce di là da tale regno di contingenza, *nella misura in cui affiora la possibilità di una reintegrazione trascendente della personalità umana in un nucleo che sussiste, assolutamente libero, al di sopra della sfera del divenire cosmico*⁵⁴. Qui sarà in essenza la dimensione dell'ascesi, del rito (esterno e interno) e del simbolo ad importare, ove la magia – come osservò giustamente Yates – è “di fatto una magia sacerdotale, religiosa, implicante il compimento di veri e propri miracoli”⁵⁵. Dato codesto rango sacerdotale e severamente ieratico dal quale è caratterizzata, come si è visto lungo l'intera sezione precedente parlando della posizione e delle specificità della magia tritemiana, anche nei riguardi della magia divina di Agrippa sarà dunque il caso di parlare non tanto di semplice magia, quanto di *alta magia*⁵⁶. Sotto un certo aspetto e ricordandosi di tenere nel giusto riguardo le peculiarità dovute al contesto storico, in questa magia di terzo grado può vedersi una prefigurazione di ciò che un serio continuatore della stessa tradizione in epoca contemporanea, Giuliano Kremmerz (ps. di Ciro Formisano), ebbe a definire quella “scienza integrale” che “risveglia, esercita, sviluppa in noi gli attributi che finora l'ignoranza ha attribuito agli dèi”. Questa scienza – continua il

⁵³ W. J. Hanegraaff, “Better than Magic”, cit., p. 2; cfr. pp. 23-24: “Agrippa’s true and pure divine magia—the sublime theurgy belonging to the third and highest level in his system—had nothing to do with astral magic or any other procedures or techniques that were under man’s control. Wholly in line with the ‘skepticism’ of his *De incertitudine et vanitate*, such human arts and sciences may have their uses and legitimacy, but are uncertain and vain when it comes to attaining true and wholly reliable knowledge”.

⁵⁴ Cfr. B. P. Copenhaver, *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 286, ove si specifica che il livello sul quale opera il mago in magia divina è quello delle “immaterial angelic minds, free of all bodily quality and quantity”. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 275: “The *magus* who knows natural philosophy and mathematics will be able to do many things apparently but not really beyond the power of nature”. Assai condivisibili, peraltro, le espressioni di J.-P. Brach, *Une pratique du livre*, in *Octagon* (éd. par H. T. Hakl), cit., vol. 4, p. 75: “La maîtrise des forces appartenent aux mondes céleste et terrestre est ici une contingence, un effet collatéral de l’*ascensio mentis*, c’est-à-dire de la transformation ou régénération spirituelle de l’individu et de son union à Dieu”.

⁵⁵ F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 199.

⁵⁶ Il termine “alta magia” è divenuto noto in tempi più recenti, dopo un periodo di totale oscuramento dovuto al declino delle scienze occulte, soprattutto grazie all’opera e all’aggiornamento di colui che forse è da considerarsi uno dei massimi eredi contemporanei della magia cabalistica ed ermetica agrippiana, ossia il già citato Eliphas Lévi.

Kremmerz – “è dedicata a preparare l’ascenso spirituale dello studioso, in maniera da rendere possibile le relazioni dell’uomo con le nature superiori invisibili all’occhio volgare”⁵⁷.

Duplici, secondo le parole del primo passo citato, è lo scopo di questa eminente forma di magia. Da una parte, essa dovrà offrirci lumi onde indagare e apprendere i vari dogmi delle religioni, sì da svelarci, al limite, la verità suprema ivi riposta (“docet callere et scire leges religionum et quomodo veritatem religione divina debeamus adipisci”). Come secondo compito, la magia religiosa dovrà fornire a chi vi si consacrì gli insegnamenti e gli strumenti volti a “excolere”, ovvero a coltivare e a predisporre il terreno interiore nei riguardi di ciò che per Agrippa vale come la più importante preconditione (come ha scritto Klaassen: “an indispensable element in any magical operation”⁵⁸) di ogni operazione occulta: la *dignificatio* magica. Con tale termine il Coloniense intende la nobilitazione rituale o edificazione interiore dell’operatore: a tutti gli effetti, dunque, una realizzazione *iniziatica* del soggetto, realizzazione che, sola – per riprendere le espressioni del *De homine* –, conduce alla “fons cognitionis” e ad una relativa “stabilis operatio”⁵⁹. Solo *dopo* aver onorato tali compiti supremi, si potrà dunque prendere in considerazione la dimensione propriamente cerimoniale della magia, nel punto in cui l’operatore si pone in un lucido rapporto di cooperazione nei riguardi della sfera del sovrasensibile (intelligenze, spiriti, dominazioni, demoni, creature angeliche etc.). A questo secondo scopo, che la magia religiosa di Agrippa si prefigge, dedicheremo, in gran parte, il presente studio.

Il passo evidenziato in apertura ci induce peraltro alle seguenti riflessioni. In primo luogo, è degno di nota che Agrippa non faccia riferimento ad un tipo

⁵⁷ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, 3 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1975, vol. II, p. 221; vol. I, p. 131.

⁵⁸ F. Klaassen, *The Transformations*, cit., p. 202.

⁵⁹ L’esigenza della *dignificatio* è chiaramente posta anche in C. Agrippa, *Epistola dedicatoria* ad Hermann von Wied, in *DOP*, p. 399: “[...] nulla in re nobis in hac vita magis elaborandum esse, quam ut ab animi nobilitate, quo Deo proxime accedimus divinamque induimus naturam, minime degeneremus: ne quando inani ocio torpescens animus, ad terreni corporis fragilitatem, carnisque vitia resolvatur, illumque tanquam proiectum per perversarum cupiditatum tenebrosa praecipitia perdamus”.

particolare di religione, ma parli, genericamente, di una *religione divina* (“religio divina”). Ciò, in verità, non deve suonare come una semplificazione: è ben possibile infatti che Agrippa dia qui prova di adesione alla dottrina della *prisca theologia*. Com'è noto, secondo tale dottrina centrale nel Rinascimento occulto, dottrina ufficialmente propugnata da Marsilio Ficino, esisterebbe una teologia a carattere trascendente e superstorico nella quale trovano espressione, come un'unica verità – il *sacrum* –, i contenuti immanenti delle varie dottrine esoteriche e sapienziali. Dottrine, che proprio nel periodo umanistico-rinascimentale ebbero una grandiosa ripresa⁶⁰. È a tale verità, molto probabilmente, che Agrippa addita. Riprenderemo fra poco questo motivo.

In secondo luogo, Agrippa sostiene che è per mezzo di un *rito* che la verità verrà alla luce: solo uno studio tale da tener fermo il carattere *operativo* del tutto potrà, dunque, dirsi valido. L'avverbio *rite* (utilizzato da Agrippa in più occorrenze e a vario titolo) ci introduce subito a vari contesti i quali, nel corso della esposizione, vedremo affacciarsi e, talvolta, interferire reciprocamente: non solo quello legato all'alta magia e all'antica *teurgia*, ma anche a quello concernente precise pratiche alchemiche e trasmutatorie (rito come *opus interno*) che, in quanto ordinate in egual modo ad una *ιερατική τέχνη* e ad una *γνώσις*, con la *teurgia* fanno spesso unico corpo⁶¹. Come l'autore specificherà più avanti:

⁶⁰ Sul tema della *prisca theologia* la bibliografia è sterminata. Cfr. almeno D. P. Walker, “The Prisca Theologia in France”, cit., *passim*; C. Schmitt, *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in G. Tarugi (a cura di), *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Olschki, Firenze 1970, pp. 211-236; C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, cit., pp. 11-50; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden 1990, vol. I, pp. 283 sgg; D. J. Heiser, *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, CreateSpace, Seattle 2011.

⁶¹ Già abbiamo detto nel precedente capitolo sulla relazione fra *teurgia*, *gnosi* e *alchimia*. Cfr., poi, T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 21: “Per il modo impersonale in cui considera il mondo e l'anima, l'alchimia si trova in rapporto più diretto con la ‘via di conoscenza’ (la *gnosi*) che con la ‘via d'amore’”. Non può, peraltro, risultarci come un caso la presenza del termine “*teurgia*” nel *Dictionnaire* del Pernetty, in margine al fatto che, per lui, la dottrina dei Magi dovette far tutt'uno con quella dei Figli d'Ermete. Cfr. A.-J. Pernetty, *Dictionnaire*, cit., p. 260: “Les Mages croyaient la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme. Us faisaient profession de la Magie, mais de cette Magie sublime, et pour ainsi dire céleste, exercée par les plus grands hommes de l'Antiquité, à laquelle on a donné dans la suite le nom de Théurgie, pour la distinguer de la Magie superstitieuse et condamnable qui s'exerce par l'abus des choses naturelles et des choses saintes, avec l'invocation des esprits malins”.

Est itaque religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tamquam per signa quaedam admonemur; quae ita nobis a natura insita est, ut plus illa quam rationabilitate a caeteris animantibus discernamur⁶².

Immagini religiose, oggetti sacri, riti, gestualità ieratiche, tecniche, tempi, luoghi, ecc., vengono cioè assunti e vissuti da Agrippa non alla stregua di inani cerimonie da eseguirsi meccanicamente, bensì come dei *simboli di realizzazione*. Ponendosi quali punti di tramite o, si potrebbe dire, nodi magnetici fra l'ordine esterno di realtà e quello interno ed incorporeo, i riti della religione vengono infatti ad esprimere *per signa* un atto interiore intellettuale corrispondente, atto che costituirà il centro vivente dell'azione magica. Mediante il rito, la magia conferisce alla religione un crisma operativo, e la religione fornisce una base legittima, interiore alla magia. Approfondiremo più oltre questo aspetto.

Non dunque alla cognizione della religione qualificata come scialbo complesso di credenze o come corpo devozionale, bensì ad una vera e propria *scienza sacra* e ad una pratica di *realizzazione trascendente*, Agrippa intende avviare. A tale riguardo, è assai notevole il riferimento a quella somma qualità che la religione conserverebbe, qualità grazie alla quale noi ci differenzieremmo dagli altri esseri animati: non la socievolezza, né il fatto di avere una ragione, ma l'interno partecipare al *sacrum* e ai simboli della religione valgono a conferire all'uomo la massima *dignitas*. È la *religio* ad elevare l'uomo di là dall'animalità, a condurlo da una forma biologica ad una forma superbiologica e, appunto, rituale di vita, a distaccarlo dalle componenti umane e imperfette del suo essere per vibrarlo verso il divino, preparandone l'ultima trasfigurazione. Ciò, però, senza perdere mai di vista il contatto con la sfera sensibile: questa infatti, come si è già visto, non è che l'immagine fedele di un mondo più alto, il quale non aspetta che essere risvegliato, per così dire, nei gradi più bassi a mezzo di contatti e corrispondenze analogiche che vi attirino nuove influenze dall'alto.

⁶² DOP, III 4, p. 409.

Quanto segue conferma, in gran parte, tali deduzioni. Il riferimento privilegiato va ad Ermete Trismegisto, col quale Agrippa espone già qui il programma completo di questo suo terzo libro:

Est enim magorum vulgaris sententia quod, nisi mens atque animus bene valuerint, corpus bene valere non posse; tunc autem esse hominem vere sanum, quando anima et corpus ita copulantur et inter se conveniunt, ut firmitas mentis et animi corporis viribus non sit inferior. Firmam autem et robustam mentem, ut inquit Hermes, consequi non aliunde possumus quam a vitae integritate, a pietate, a divina denique religione⁶³.

È universale sentenza della magia – sostiene Agrippa – che a lato della perfezione del corpo, si deve accompagnare anche quella dello spirito. Ora, questo fu appunto il principio intorno al quale orbitò non solo l'antica teurgia a sfondo ermetico e neoplatonico, ma anche l'alchimia concepita alla stregua di pratica ascetica e tecnica della trasmutazione interiore. Per tutte queste discipline, non tanto una mortificazione fine a se stessa, quanto un pieno, armonico e virile potenziamento di corpo e di anima avrebbe potuto far da positiva base alla realizzazione iniziatica dell'operatore⁶⁴. Realizzazione, questa, che si caratterizzò appunto come una *reintegrazione* e una ricomposizione dell'essere sotto il principio sovranaturale e immutabile della personalità, principio che qui Agrippa coglie già nella “firma et robusta mens” ermetica e che, come si vedrà, costituirà il centro – o, come viene detto, la *clavis* – della *dignificatio* magica⁶⁵. Circa siffatta realizzazione deve render conto la religione, e ciò vale senz'altro a

⁶³ DOP, III 1, p. 402.

⁶⁴ Cfr. F. Klaassen, *The Transformations*, cit., p. 205.

⁶⁵ Cfr. C. Agrippa, *Epistola dedicatoria* ad Hermann von Wied, in DOP, p. 399: “Divinorum autem intelligentia purgat mentem erroribus, redditque divinam, virtutem operibus nostris infallibilem praestat, & malorum omnium daemonum fraudes & obstacula longe propellit, illosque simul imperio nostro subiicit, etiam bonos angelos & universas mundi virtutes in nostrum ministerium cogit, attracta videlicet ab ipso archetypo operum nostrorum virtute: ad quem quum ascendimus, necesse est omnem creaturam nobis obedire, totusque nos sequitur coelestium chorus”.

giustificare la felice espressione di Yates, quando definisce la *religio* di Agrippa una “religione della mente”⁶⁶.

Ma non vogliamo precorrere nei dettagli gli argomenti della nostra esposizione. In questa sede ci basterà capire la fondamentale importanza rivestita per Agrippa dalla nozione di religione per la parte di magia che vi si connette. Traendo spunto dal Ficino del *De vita* per condurne il ragionamento alle estreme conseguenze, il Coloniense accorda alla religione la funzione di corroborare ed esaltare su di un piano trascendente, a mezzo di una purificazione, ogni virtù già conseguita nella dominazione naturale e in quella celeste, così come il medico fortifica la salute corporale o l'agricoltore incrementa col proprio zelo la fertilità del suolo:

Religio enim sacra mentem purgat redditque divinam; iuvat etiam naturam naturalesque roborat virtutes, quemadmodum medicus corporis iuvat sanitatem et agricola terrae virtutem adiuvat⁶⁷.

Illuminare la natura e le opere di essa scorgendovi il punto di transito verso piani superiori e immateriali; trasfigurare ed eternizzare l'immanenza; adeguare, infine, ad un tale contesto una azione corrispondente – tale il potere della religione applicata alla magia. Come divino *artifex* e terzo potere fra Cielo e Terra, il mago sarà dunque colui che redimerà, per così dire, la natura dalla sua apparente ottusità, conducendola alla trasparenza di una corrispondenza analogica col mondo archetipico sì da divenirne il collaboratore⁶⁸. Del resto, già nel suggellare l'ultimo capitolo del secondo libro (dedicato alla magia celeste) Agrippa aveva asserito esser solo la magia cerimoniale o religiosa quella più essenziale. Essa infatti presuppone in chi vi si applica la contemplazione diretta della prima luce o principio archetipico (“archetypum mundum”) dal quale le altre sfere di realtà

⁶⁶ Cfr. F. A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 204.

⁶⁷ *DOP*, III 1, p. 402.

⁶⁸ L'alchimista A.-J. Pernety, *Les fables*, cit, vol. I, p. 128, esprimerà un analogo concetto: “La Religion vient du Ciel, c'est la vraie science, parce que Dieu, source de toute vérité, en est l'auteur. La Physique est la connoissance de la Nature; avec elle l'homme fait des choses suprenantes. Mens humana mirabilium effetrix”.

(mondo naturale e mondo celeste) traggono alimento e da cui dipendono gerarchicamente:

Oportet igitur animam nostram, volentem operari aliquid opus, mirandum in istis inferioribus, speculari suum principium, ut ab illo roboretur, illustretur vimque agendi recipiat per singulos gradus ab ipso autore primo. Igitur danda est opera, ut magis contemplemur animas stellarum quam corpora, magis mundum supercoelestem intellectualem quam coelestem corporeum, quoniam ille est nobilior, quamvis etiam hic insignis et preliminaris ad illum existat et sine quo medio non possit⁶⁹.

Il principio generale è che il livello del fenomenico e del naturale, quando esso sia accolto ed osservato con occhio irreligioso ed empio, ovvero insensibile alla trascendenza, non varrà ad accordare alcunché sul piano del magico. Occorre pertanto volgersi alla regione delle intelligenze sciolte da corporeità e dei principi eterni e immobili, sì che quel livello di realtà possa per loro tramite portarsi, per così dire, dalla potenza all'atto e, soprattutto, in quest'ultimo *fissarsi* ed agirvi purificato e fortificato per via del contatto supremo. Tutto ciò è ben esemplificato nel seguente passo a carattere fortemente neoplatonico, ove Agrippa prende come esempio – per nulla fortuito⁷⁰ – il culto magico dell'astro solare:

Sol, rex stellarum, luce plenissimum, recipit illam a mundo intelligibili super omnes alias stellas, quoniam anima sua illius intelligibilis splendoris capacior existit; quapropter, qui Solis attrahere cupit influxum, oportet illum contemplari Solem non tantum speculatione exterioris luminis, sed etiam interioris; atque hoc nemo potest, nisi redeat ad ipsummet animum Solis evadatque illi assimilis visuque intellectuali comprehendat illius intelligibile lumen, sicuti oculo

⁶⁹ *DOP*, II 60, pp. 395-396.

⁷⁰ Né fortuita – ma anzi, alquanto strategica – è la posizione di questo passo in rapporto alla struttura generale dell'opera: ponendolo a suggello del secondo libro, Agrippa intende necessariamente alludere al fatto che, nel terzo e ultimo libro, si tratterà non più del perfezionamento naturale o celeste del mago, bensì di quello legato ad una realizzazione supersensibile e divina dell'essere.

corporeo sensibile lumen: hic namque illius splendore implebitur et lumen eius, quod est hypotypus a superno orbe impressus, in se suscipiet; cuius illustratione indutus, vere illi par et tanquam sublevamento adiutus, supremam illam claritatem omneque eius particeps formas pro voto intellectus consequetur; cumque hauserit lumen gradus supremi, tunc anima illius accedet ad illius perfectionem assimilabiturque spiritibus Solis attingetque virtutes et illustrationes virtutis supernaturalis illarumque potestate fruatur, si nacta fuerit fidem in autore primo⁷¹.

Giunti al grado di magia divina, non è più questione di attingere ai piani condizionati o ipotipici della realtà: è una rottura di livello che si impone alla coscienza dell'operatore-mago nel senso di un passaggio al dominio della reintegrazione supercosciente e, appunto, *solare* dell'essere. Questi ora è chiamato ad ascendere gradatamente sino alla virtù archetipa e onnipotente delle cose – nell'analogia solare appena vista: l'astro non è più colto né come apparenza naturalistica né come emanazione di una forza cosmica, bensì quale luce interna ed essenziale, quale stato di coscienza – o, per meglio dire – di *supercoscienza* che l'essere interiore deve realizzare e con il quale si deve identificare. Cogliere quella luce, per Agrippa, equivale a stabilire un contatto con l'anima degli enti e con la parte più nobile (cioè integrale, perfetta) di essi. È dunque evocato un mondo di forze pure e assolute, forze alle quali un potere altrettanto svincolato da tutto ciò che è prigione corporea e psicologica deve farsi sufficiente. Ma come quello che qui ci si dischiude è il regno della somma libertà, dell'assoluta potestà di forze non-umane che reintegrano e dignificano l'essere in grado di elevarvisi, così tale regno è anche quello, come vedremo più tardi, di un estremo pericolo.

A tal riguardo, Agrippa accenna ad un ufficio 'protettivo' che la divina religione svolgerebbe, riproponendo con ciò il motivo della *discretio spirituum* e della funzione 'difensiva' della magia, motivo già presente in Tritemio e nella linea di figure a lui connessa (Libanio e Pelagio di Maiorca). Data la saturazione demonica del reale e dato il fatto che la maggior parte dei mortali cede – per

⁷¹ DOP, II 60, p. 396.

congenita insensibilità nei riguardi dei dogmi religiosi – al traviamiento dovuto alla influenza di forze occulte prive di luce proprie alla goezia (o stregoneria), compito della religione è determinare un tipo *sui generis* – il mago – capace di isolare il proprio essere da tali influenze e di costituirsi indipendentemente da esse:

Quicumque vero religione relictis naturalibus tantum confidunt, solent a malis daemonibus saepissime falli; ex intellectu autem religionis contemptus medelaque nascitur vitiorum et contra malos daemones tutamentum⁷².

È, questo, un motivo ancora accentuatamente teurgico. In un passo magistrale del *De Mysteriis*, già Giamblico tratteggiava la natura del teurgo rispetto a coloro i quali, macchiandosi di sacrilegio, disprezzano il culto divino e fanno lega coi dèmoni maligni, “ingannatori e causa di dissolutezza”. Il neoplatonico, riferendosi alla sovrumana dignità dei teurghi, dice che da costoro è espulso e avversato ogni spirito malvagio, cioè è delusa l’oscura mania che i dèmoni inferiori insinuano negli uomini sotto specie di passioni, di vizi e di seduzioni deviatrici. Chi partecipi dunque al bene promanante dall’alto della sfera intelligibile, è riempito – continua Giamblico – dal “fuoco della verità”, non è leso da alcunché, non è conquistato dagli impulsi grevi del ventre e tutto, intorno a lui, arretra e non lo sfiora neppure, come colpito dalla folgore⁷³. Quanto al “fuoco della verità”, si tratta di un simbolo di origine caldaica dietro il quale si nasconde il νοῦς – l’ente radiante che, in virtù della sua ignea potenza, folgora, dissipandola, la tenebra demonica. E, come tale, questo ente intellettuale incoercibile da realizzare in sé e con il quale amalgamare l’intero composto

⁷² DOP, III 1, p. 402.

⁷³ Giamblico, *De Mysteriis*, III, 31, ed. Moerschini, cit., pp. 290-292: τούτοις γὰρ πᾶν μὲν πνεῦμα πονηρὸν ἐξίσταται καὶ ἀνατρέπεται ἄρδην, πᾶσα δὲ κακία καὶ πᾶν πάθος ἐκκόπτεται παντάπασι, καθαρὰ δὲ μετουσία τῶν ἀγαθῶν πάρεστιν ἐν τοῖς καθαροῖς, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς πληροῦνται τῆς ἀληθείας· οἷς οὐδὲν ἐμπόδιον γίγνεται ἀπὸ τῶν κακῶν πνευμάτων, οὐδ’ εἰς τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ, κώλυμα [...] ἀλλὰ πάντα ὡσπερὶ κεραυνίῳ τινὶ βολῇ πληγέντα ἀναφῶς ὑπέικει καὶ ὑποχωρεῖ, μηδὲ προσπελάσαι αὐτοῖς δυνάμενα.

umano, ente che al contempo è una potenza e una *forma* intellettuale, incorpora il vero agente e il vero scopo della magia religiosa agrippiana⁷⁴.

Come nei tempi antichi il teurgo partecipava col suo essere a questa realtà di luce traendosi dalla volgare turba dei mortali e prendendo parte alla schiera di individualità ‘olimpiche’, autonome e sovrastanti la legge del Fato, così in Agrippa il mago aperto ai misteri divini della religione, alla gnosi e agognante la rigenerazione universale, è da considerarsi un “uomo pio”, ben voluto dal dio e dalle intelligenze sovracelesti (“Deo gratius et acceptus”):

Homo perfecte pius ac vere religiosus, qui tam homines caeteros praecellit, quam ipse a diis immortalibus distat⁷⁵.

Come si vede, Agrippa propone una concezione assai originale e aristocratica di ciò che dovrebbe essere un *homo religiosus*. Da una parte, il fatto che codesto tipo umano si distingua per qualificazione ed interiore rango da tutti gli altri uomini, ci riporta in gran parte al prototipo elitario, evocato a più riprese nella sezione precedente, dello θεῖος ἀνήρ e dell’iniziato; d’altra parte, la stessa categoria di *pietas* viene declinata secondo un particolare carattere (vedremo qualcosa di analogo nel parlare della *fides*): quello di un attivo operare, il quale si appella non alle consuete categorie exoteriche di una umiltà remissiva e di una devozione meramente confessionale, bensì a quelle, più impersonali, virili ed oggettive, legate alla purità e all’integrità dei costumi dell’operatore intento a trascendere la condizione umana e a divenire tutt’uno con il divino⁷⁶. Tutto ciò,

⁷⁴ Si deve riprendere qui l’ordine di considerazioni svolte nella sezione precedente nei riguardi del demonico, della necessità di organizzare una forma spirituale in senso difensivo e della interpretazione data a tale riguardo da Paul Tillich. Cfr. F. Klaassen, *The Transformations*, cit., p. 203: “First, pious and religious behavior can protect the operator from demons, which are a ubiquitous threat. Second, pure magic cannot be accomplished by regulating technique (such as avoiding unknown words) but only by discovering the truth through divine illumination. Third, divine illumination not only helps the operator to discover the truth (and presumably to arrive at appropriate techniques); it is also an end in itself and the central goal of high magic”.

⁷⁵ *DOP*, III 1, p. 403.

⁷⁶ Già nella parte precedente di questo lavoro, con riferimento alla distinzione di cui in Tritemio fra una “mystical theology” e una “magical theology”, si è cercato di mettere in luce la differenziazione essenziale fra una via religiosa puramente contemplativa e una via positiva e affermativa, finalizzata alla reintegrazione attiva dell’essere cosciente nel principio divino. Cfr., a tale riguardo, le fondamentali considerazioni di G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. I, p. 107: “La magia [...] è la chiave di tutte le religioni classiche. Il religioso e il discepolo in magia cercano tutti

infine, ai sensi di una gnosi e, come vedremo, di una *tecnica spirituale* da porre in atto. Ciò è appunto tratto caratteristico dell'ermetismo. Come si è del resto già visto nella sezione precedente, nell'*Asclepius* e nel *Pimander* soprattutto noi possiamo ritrovare l'idea per cui vera *pietas* (ἐυσέβεια) e *religio* è quella intesa a far riguadagnare all'uomo una immortalità, una dignità e un potere di origine divina (*deificatio*, θεωθῆναι); caratteri rispetto ai quali egli è venuto meno e dei quali può, tuttavia, ritornare ad essere padrone⁷⁷. Per cui, lungi dal figurarvi una concezione capace di vedere nell'uomo null'altro che l'oggetto di irredimibile peccato, negli scritti ermetici sempre si indica la via onde risalire e riassumere su di sé – così come del resto indicato dallo stesso principio davidico del *dii estis et filii excelsi omnes* – l'incorruttibilità e la trascendenza.

Questa è anche la via di Agrippa; una via di segno ascetico, aristocratico e impersonalmente iniziatico, per cui è un ideale di *rigenerazione* a divenire centrale:

debemus nos igitur prius quidem purgatos offerre et commendare divinae pietati et religioni et tunc divinum illud ambrosianum nectar – nectar, inquam, quod Zacharias propheta appellat vinum germinans virgines – sopitis sensibus, tranquilla mente expectare, laudantes et adorantes supercoelestem illum Bacchum, summum deorum et sacerdotum antistitem, regenerationis autorem, quem bis natum

e due la conoscenza del mondo divino, il primo passivamente, mettendo in pratica i precetti religiosi, il secondo attivamente tentando di forzare la natura umana ad entrare nel mondo invisibile per scoprirne le leggi e servirsene come padrone per la conquista delle podestà divine [...]. La santità è una virtù dell'iniziato, non è il fine. *Il Mago ha per fine la integrità divina e le sue virtù sovrumane*. Il santo può ottenere la grazia; il Mago deve compiere opera divina. La santità si ottiene, la magia si conquista”.

⁷⁷ Cfr. *Asclepius*, 6, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 102: “Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus [...]; II, p. 114: “[...] nisi eo quo parentes nostri munerati sunt, quo etiam nos quoque munerari, si foret diuinae pietati complacitum, optamus piissimis votis, id est ut emeritos atque exutos mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutos, naturae superioris partis, id est diuinae, puros sanctosque restituat?”; *Corpus Hermeticum*, I, 24-26, ed. P. Scarpi, cit., vol. I, p. 44, ove, dopo il passo sull'ingresso nell'Ogdoad, di cui già si è detto, si dice che coloro i quali vi pervengono, risalgono al Padre, risorgono nelle potenze e, infine *divengono dio* (καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι); cfr. VI, 5-6, p. 104 e IX, 4, p. 124, ove la pietà, assunta come qualcosa di aristocratico, è letteralmente assimilata alla gnosi divina: ἐυσέβεια δὲ ἐστὶ θεοῦ γνῶσις.

veteres cecinere poetae, a quo tam divinissimi rivi in corda nostra emanant⁷⁸

In tali parole, non vi è solo dell'ingenua poesia o della retorica. Studiamo brevemente i simboli. Per iniziare, è fin troppo scoperto il riferimento al *nectar*, la “bevanda d’immortalità”, l’ambrosia (ἄμβροσία avendo relazione con ἄμβροτος = immortale)⁷⁹ che negli antichi consessi misterici era conosciuta come simbolo liturgico per la conquista appunto di uno stato di là da morte. In essa si vedeva l’emblema di resurrezione e di rigenerazione olimpica. Eguale significato lo possiede il *vino*, al quale in particolare si lega la nozione di *ebbrezza* corrispondente allo stato di esaltazione sovranormale cui l’iniziazione dionisiaca, come grande mistero, indirizzava⁸⁰. La tacitazione dei sensi e la tranquillità mentale valevano poi da elementi di purità interna ed esterna propri al contesto misterico in genere, segni del fatto che colui il quale partecipava alla dimensione bacchica era tenuto ad emanciparsi dalla generazione inferiore e mortale onde pervenire a resurrezione: ne ripareremo più avanti nel capitolo dedicato alla purificazione. Conseguo da tutto ciò l’equivalenza, assai sintomatica, che l’autore istituisce fra il mago e il “supercoelestem Bacchum”. Codesto Bacco è, in realtà, ravvicinabile all’orfico Dionysus Zagreus: non a caso Agrippa ne parla nei termini di “summum deorum et sacerdotum antistitem, regenerationis autorem”⁸¹. Com’è noto, il mito vuole che Zagreus fosse stato dilaniato dai titani (la natura titanica esprime, in genere, l’involuzione e la degradazione di un principio spirituale ad un livello di contaminazione materialistica) per poi risorgere a nuova vita. Nel suo significato esoterico complessivo, è dunque ravvisabile l’esplicito richiamo da parte di Agrippa alla rigenerazione immortalante concepita come “seconda nascita” o palingenesi iniziatica.

⁷⁸ DOP, III 1, p. 403.

⁷⁹ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968, p. 197.

⁸⁰ Anche in alchimia, peraltro, il vino conserva un suo speciale significato purificatorio, legandosi con proprietà di dissoluzione e di volatilizzazione. Secondo A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 523, il “vin des Sages” è “principe & matiere de la quintessence philosophique”, “le dissolvant des Philosophes”.

⁸¹ Su Dioniso Zagreo e i riferimenti iniziatici, cfr. V. Macchioro, *Zagreus*, Firenze, Vallecchi 1920. – Per il linguaggio cifrato dell’alchimia, Dioniso è altresì il “fine”, colui che compie l’opera di rigenerazione e incarna la “Pietra al Rosso”. Cfr. A.-J. Pernety, *Fables*, cit., vol. II, pp. 180-199.

1.4 Il “*dono delle lingue*”, il segreto iniziatico e la disciplina arcani

Che Agrippa volesse intendere ben altro che non la religione presa nel suo senso ortodosso e consueto, bensì iniziatico ed ermetico, lo si desume principalmente da due fattori, i quali concernono il quadro di una speciale metodologia.

In primo luogo, applicando in senso operativo e con particolare radicalismo il già evocato principio della *prisca theologia* (qui mediato in particolare da temi largamente tratti dalle posizioni più radicali proprie al *De harmonia mundi* di Giorgio Veneto⁸²), ovvero l'esistenza di una teologia superiore e antecedente rispetto alle varie incarnazioni storico-dottrinali, l'autore professò una sorta di *unità supertradizionale e trascendente* di tutti i culti religiosi:

Religionis autem ritus cerimoniaeque pro temporum regionumque varietate diversi sunt et unaquaeque religio boni aliquid habet, quod ad Deum ipsum creatorem dirigitur. Et licet unam solam christianam religionem Deus approbet, caeteros tamen eius gratia susceptus cultus non penitus reprobatur; et, si non aeterno, temporaneo tamen premio irremuneratos non relinquit vel saltem minus punit [...]. Nulla enim religio, teste Lactantio, tam erronea est, quae non aliquid sapientiae contineat, qua veniam illi habere possunt qui summum hominis officium si non re ipsa, tamen propositio tenuerunt⁸³.

Non ci si deve far fuorviare dalla prudenza dimostrata nei riguardi dell'ortodossia cristiana: essa è quasi un luogo comune presso autori che, come Agrippa o Tritemio, mirarono a trascendere i rigidi limiti imposti dalla molteplicità delle confessioni e di fissare verità più alte e assolute ai fini di una resurrezione dell'antica *sapientia* a carattere universale (e, si badi bene, non universalistico in senso moderno e illuministico). L'idea era appunto che, essendo subordinati al tempo e alle contingenze, i riti propri alle varie tradizioni religiose non potessero

⁸² Cfr. V. Perrone Compagni, “Una fonte”, cit., p. 55.

⁸³ *DOP*, III 4, p. 410.

scampare alla corruzione o alla definitiva scomparsa. Ma, ad accomunarne la natura di là dal divenire storico era, in ogni caso, una solidale ricerca del *sacrum* e della via per la rigenerazione spirituale. Così stando le cose, sebbene Agrippa indichi la priorità della religione cattolica quale rappresentante della vera fede circoscrivendo gli altri culti alla cerchia della superstizione, sarebbe illusorio aspettarsi una impostazione sterilmente dogmatica della questione. E già qui sarà bene ricordare come, nel prosieguo della nostra analisi, a più riprese ci troveremo ad affrontare corrispondenze, integrazioni e interferenze fra motivi esplicitamente cristiani e risorgenze legate ad antiche nozioni pagane. Come poi ha notato Walker, diversamente da altri autori della propria epoca, Agrippa non si limita a fornire delle suggestioni di tipo storico o meramente informativo circa culti e forme di devozione pagana, ma cerca sempre di comprendere le ragioni essenziali che ricongiungono tali forme con quelle note ai cristiani e all'ortodossia della Chiesa; cerca, in altre parole, di scoprire quell'unica religione trascendente che sovrasta e domina tutte le altre⁸⁴. Come quadro interpretativo di tutto ciò, è del resto lo stesso Agrippa a proporre, mutuandolo dall'ideale di *concordia philosophorum* inaugurato da Giovanni Pico, un presupposto metodologico, che a parer suo ogni autentico aspirante alle pratiche occulte dovrebbe possedere:

Oportet ergo scire sensibiles proprietates per viam secretioris analogiae perfecte intellectualizare quicumque hymnos Orphei et veterum magorum sane intelligere debeat: ita nanque comperiet haec ab cabalisticis arcanis orthodoxisque traditionibus minimum differre⁸⁵.

Questo “per viam secretioris analogiae perfecte intellectualizzare” le proprietà sensibili, ovvero il saper cogliere secondo uno sguardo sagace e predisposto

⁸⁴ Cfr. D. P. Walker, *Spiritual Magic*, cit., pp. 93-95. Più che nei trattati teologici giovanili, è soprattutto nel *De occulta philosophia* che Agrippa, assai più che il Ficino del *De christiana religione* o lo stesso Pico, fu portato ad attenuare il primato teologico ed escatologico del cristianesimo, accentuando invece la continuità fra le religioni e i vari culti di ogni spazio e tempo, nel segno di una intima, comune adesione al *sacrum* e ad una visione supertradizionale della stessa dottrina cristiana.

⁸⁵ *DOP*, III 10, p. 424.

all'analogia le singole manifestazioni tradizionali e religiose, facendole convergere in un'unica radice occulta senza tuttavia alterarne le naturali difformità – tale attitudine *sintetica* per Agrippa è essenziale a che non ci si chiuda in sterili particolarismi privi di senso superiore ed inefficaci (o addirittura nefasti) dal punto di vista tecnico-operativo tipico dell'alta magia⁸⁶. Circa questo punto, non credo sia possibile parlare, come fanno Walker e Nauert⁸⁷, di un 'sincretismo' per quel che riguarda l'intento agrippiano, giacché con tale termine è quasi sempre ad un mescolamento e ad una giustapposizione, assai spesso a carattere disorganico ed eteroclitico, che si è portati a pensare. Ritengo appunto più appropriato e prossimo alle reali intenzioni di Agrippa il riferimento ad una *sintesi*, come a ciò che mira a comprendere le forme singolari dall'alto più che dal basso, dal vertice più che dalla base e, infine, dal nucleo interno della dottrina piuttosto che dall'esterno delle applicazioni di essa⁸⁸.

La facoltà richiesta è dunque assai più quella legata alle qualità *simboliche* e *sintetiche* proprie all'intelletto: qualità che, anziché procedere per schemi dialettici e razionalistici, volgono appunto lungo una via costituita da analogie gerarchizzanti l'una rispetto all'altra, via vivificata da interne e immateriali corrispondenze. Per tal via, è chiaro come il sentiero proprio alla magia religiosa sia, per Agrippa, ben lungi dal seguire uno schema improntato al miope

⁸⁶ Ciò traspare, ad esempio, in un passo, ove Agrippa, citando Apuleio, accenna, peraltro, ad una comprensione elitaria del vero Dio, che il mago ha da conoscere come unità universale di là dai particolarismi devozionali e culturali. Cfr. *DOP*, III 7, p. 418: "Apuleius autem describit ipsum basileum, hoc est regem, totius rerum naturae causam, rationem et originem initialem, summum animi genitorem, aeternum animantium sospirantem, sine propagatione genitorem, neque loco neque tempore nec ulla vice comprehensum eoque paucis cogitabilem, nemini effabilem". Cfr., peraltro, J.-P. Brach, *Une pratique du livre*, in *Octagon* (éd. par H. T. Hakl), cit., vol. 4, p. 74.

⁸⁷ D. P. Walker, *Spiritual Magic*, cit., p. 93; C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 125.

⁸⁸ Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano 2012, pp. 14-15: "Il sincretismo consiste nel mettere insieme, dal di fuori, elementi più o meno disparati che, visti sotto questo aspetto, non hanno possibilità alcuna di essere veramente unificati; si tratta, in definitiva, di una specie di eclettismo con tutto ciò che sempre vi è implicito di frammentario e di incoerente; cioè di qualcosa di puramente esteriore e riuniti in modo del tutto artificioso, non possono che avere il carattere delle cose raffazzonate, incapaci di integrarsi effettivamente in una dottrina degna di questo nome. La sintesi, al contrario, si effettua essenzialmente dall'interno: vogliamo dire che essa consiste appunto nel considerare le cose nell'unità del loro stesso principio, nel senso della derivazione e della dipendenza da questo principio, e pertanto nell'unirle, o meglio nel prendere coscienza della loro unione reale, che è tale in virtù di un legame del tutto interiore, inerente a ciò che di più profondo vi è nella loro natura".

dogmatismo⁸⁹. Quasi in reazione ad un periodo di fratture religiose e di disintegrazioni al livello di coscienza e di civiltà come quello in cui l'autore concepì e forgiò la propria opera, il mago avrebbe dovuto dimostrare di possedere quel che la successiva ed enigmatica tradizione rosacruciana avrebbe definito il "dono delle lingue": una capacità metarazionale di comprendere e di trasmettere una medesima verità metafisica celata sotto forme esteriori difformi⁹⁰.

In secondo luogo, l'ulteriore fattore legato alla extraconfessionalità propria alla concezione agrippiana di *religio*, riesce ancor più chiaro là dove venga considerato il punto in cui l'autore fa entrare in questione il *segreto iniziatico*. Occorre non dimenticare i termini in cui, già in apertura dell'opera, l'autore faceva ammenda presso l'autorità ecclesiastica per aver osato esporre fin dall'adolescenza, pubblicamente, un tema così arduo e tale da doversi riservare ad un consesso di pochi designati. Ma egli assicurava non trattarsi in alcun modo di conoscenze discordanti con gli assiomi della Chiesa:

Quamobrem quaecunque hic a me dicta sunt et inferius dicentur, his nolo quenquam plus assentiri neque ipse ego plus assentior, nisi quatenus ad Ecclesia catholica fideliumque coetu non fuerint reprobata⁹¹.

⁸⁹ Nauert ha fatto valere, a tale proposito, la categoria del "teismo universale" e ne ha giustamente rilevate le criticità nei riguardi dell'ortodossia religiosa, se concepita in senso rigidamente dogmatico. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 254-259, pp. 257-258: "This universal theism, with its tendency to minimize the distinctive elements of Christian religion, and with its usual concomitant of a depreciation of the ceremonies and dogmatic formularies of the church, was probably in itself a danger to orthodoxy even though many of its principal adherents were deeply pious and wished to be orthodox".

⁹⁰ Sul "dono delle lingue" e la sua relazione con il mondo rosacruciano, cfr. R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano 1996, pp. 283-288. – Come ha rilevato Nauert, questa attitudine universalistica non ebbe, in Agrippa, altro scopo che fondare il reale oggetto del suo interesse, ovvero l'ideale della rigenerazione iniziatica; ideale che, evidentemente, trova la sua attuazione di là dal piano meramente confessionale attingendo ad una fonte sì compatibile con la fede cristiana, ma anche più impersonale e incondizionata. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 259: "Far from thinking his magical work to be incompatible with his faith, he believed that the cabalistic, Hermetic, and other supposedly ancient sources would restore knowledge of God's original revelation, and so would assist the work of religious regeneration". Degne di nota anche le espressioni di Arturo Reghini. Cfr. A. Reghini, *Cornelio Agrippa e la sua magia*, in C. Agrippa, *La filosofia occulta*, cit., p. xciii: "La parte dottrinale, culturale, della tradizione non è che il contorno del piatto. L'essenziale è sopra razionale, e si raggiunge, non col pensare, ma col dominare e trascendere il pensiero, non con le opere, ma con l'opera".

⁹¹ *DOP*, I 1, p. 86.

Al tema del segreto iniziatico, al quale le verità della religione debbono essere consacrate, Agrippa accenna in modo esplicito nel capitolo immediatamente successivo (*De silentio et occultatione eorum quae secreta in religione sunt*)⁹². Qui l'autore passa in breve rassegna svariati antichi contesti religiosi e cultuali presso i quali era ingiunto il silenzio⁹³, come una sorta di *sacramentum fidelitatis*, intorno ai più eminenti saperi: violarlo, venir meno al giuramento, rivelare il segreto ai non adepti, cioè ai profani, avrebbe in dati casi comportato conseguenze assai gravi, non da ultimo la stessa morte fisica. Ciò, peraltro, non rimaneva tratto peculiare del solo contesto pagano:

Ideo antiquorum studium semper fuit Dei et naturae sacramenta involvere et variis aenigmatibus obtegere; hanc legem sic observarunt Indi, Brachmanes, Aethiopes, Persae, Aegyptii. Hinc Mercurius, Orpheus omnesque antiqui vates et philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoxenus, Ammonius inviolabili fide servarunt [...]. Ipse etiam Christus, dum adhuc in terris ageret, ea lege et ratione loquutus est, ut tantummodo secretiores discipuli intelligerent mysterium verbi Dei, caeteri autem solas parabolas sentirent [...]⁹⁴.

Quelli di Agrippa non volevano essere, naturalmente, ammonimenti di tipo più o meno esteriore. Di là dall'imperativo formale di non divulgare le norme dei riti più occulti della religione, all'autore premeva sottolineare la reale e intrinseca incompatibilità di certi insegnamenti con la gran massa di individui, i quali non sarebbero mai stati capaci di trascendere le forme esteriori e accessorie di una data religione sì da penetrarne il nucleo assoluto. Se perfino il Cristo isolò determinati insegnamenti sigillandoli in ermetiche parabole e celandone il segreto agli occhi e alle orecchie dei più, ciò avvenne perché – come ha

⁹² Sul tema, cfr. P. O. Long, *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*, JHU Press, Baltimore-London 2001, pp. 159-162.

⁹³ La "tradizione del silenzio" era nota, in genere, all'antico contesto mistico, soprattutto eleusino, ove appunto il μύστης, ovvero colui che era avviato alla μύσις, era esortato al silenzio (entrambi i termini derivando, appunto, dal verbo μύω, legato, secondo una lezione, all'atto del chiuder la bocca) e a non diffondere i segreti di là dal circolo ristretto degli iniziati. Cfr., per tutto ciò, P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Mondadori, Milano 2007, vol. I, pp. xvii-xviii.

⁹⁴ *DOP*, III 2, pp. 405-406.

giustamente scritto Perrone Compagni – “la sublimità del *mysterium* non consente al sapiente di estendere il compito pedagogico all’intera umanità: soltanto Dio può colmare l’abisso e svelarsi benignamente ai pochi eletti, poiché non la conoscenza razionale, ma una illuminazione permette all’uomo di abbracciare in uno sguardo totale l’infinita grandezza del Creatore e ripercorrere all’inverso il cammino dell’*egressio* dall’unità”⁹⁵. Se dunque la *religio*, come si è visto, deve in primo luogo riprodurre, nell’idea di Agrippa, una tecnica corrispondente di *dignificatio* interna e tale da dar luogo ad una trasformazione ontologica deificante, è chiaro come tutto ciò dovesse cadere fuori dai confini di una pratica accessibile a chicchessia: non tutti sono predisposti al ‘risveglio’ e, fra quei pochi, un ancora minor numero porterà codesto compito ad esecuzione effettiva.

Contestualmente, è evidente che un pari silenzio e riserbo, Agrippa lo richiedesse anche per gli insegnamenti racchiusi nella propria opera. Non introduttivamente, ma come elemento di commiato, nella *Operis totius conclusio* Agrippa avvisa i propri lettori del fatto che tutto ciò che come insegnamenti e precetti essi hanno trovato nel *De occulta philosophia*, non presenta né ha voluto presentare un carattere sistematico e organico:

Horum autem quaedam cum ordine, quaedam sine ordine scripta sunt, < quaedam per fragmenta tradita sunt, quaedam etiam occultata et investigatione intelligentium relicta >, qui in his quae scripta sunt acutius speculantes et perscrutantes artis magicae completa documenta simul et infallibilia experimenta consequi possunt⁹⁶.

Ciò che vi è di essenziale nell’opera è stato dunque lasciato agli intelligenti – o, per meglio dire, ai saggi – i quali, possedendo una conoscenza più sottile e perspicua rispetto alla gran parte degli uomini, sapranno addentrarsi e

⁹⁵ V. Perrone Compagni, “Una fonte”, cit., p. 53.

⁹⁶ *DOP*, III 65, p. 599.

destreggiarsi nei meandri del labirinto occulto sapientemente predisposto da Agrippa⁹⁷. Per gli altri – per gli ignoranti – la rovina è certa:

Tradidimus anim hanc artem taliter ut prudentes et intelligentes latere non accidat, pravos vero et incredulos ad secretorum illorum arcana non admittat, sed in stuporem adductos sub ignorantiae et desperationis umbraculo destitutos relinquat⁹⁸.

Questo genere di avvertimento – sarà bene metterlo subito in rilievo, a prevenire una falsa svolta – non corrisponde, anche qui, ad una mera trovata retorica. Appellandosi esplicitamente all'autorità della tradizione alchemica, l'autore riprende appunto dallo pseudo-Geber⁹⁹ l'idea per cui gli Adepti non scrivono che per altri Adepti, obbedendo alla anonima e immutabile legge dei Figli dell'Arte o Figli di Ermete:

Vos igitur, doctrinae et sapientiae filii, perquirite in hoc libro colligendo nostram *dispersam intentionem* quam in diversis locis proposuimus et quod occultatum est a nobis in uno loco, manifestum fecimus illud in alio, ut sapientibus vobis patefiat¹⁰⁰.

Al livello occulto e sapienziale in cui si pone la magia divina di Agrippa, la modalità di trasmissione del sapere presenta un regime comunicativo che non può in tutta evidenza incontrarsi con quello comune alle conoscenze ordinarie.

⁹⁷ Cfr., su ciò, le giuste conclusioni di C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 174-178.

⁹⁸ *DOP*, III 65, p. 599. Agrippa distingue dunque intelligenti o savi, che egli definisce anche *prudentes*, e malvagi, i quali sono anche "increduli" nel senso di insipienti. Si potrebbe qui pensare alla differenziazione in due categorie data in *Corpus Hermeticum*, IV, 3-4, ed. Scarpi, cit, vol. I, p.78, fra coloro che hanno l'intelletto (γνωστικοί) e coloro che, partecipando della sola ragione discorsiva (λογικοί), sono concepiti quasi alla stregua di animali per non sapersi spingere oltre l'attitudine dialettica e logica. Peraltro, vedremo più tardi la stretta correlazione fra gnosi e fede, quest'ultima concepita nel senso di potere di identificazione intelligibile con l'oggetto conosciuto.

⁹⁹ È indicativo che Agrippa suggelli la propria opera costituendo tutto il capitolo 65 con passi rimaneggiati dallo Pseudo-Geber. Fra gli studiosi, a partire da Marcellin Berthelot in poi, è tutt'ora opinione dibattuta circa la reale entità dell'autore del testo citato da Agrippa, la *Summa Perfectionis*. Recentemente, William Newman ha indentificato l'anonimo autore con un francescano del XIII secolo di nome Paolo di Taranto, e ha ritenuto di non dover attribuire il testo al ben più antico alchimista arabo Jābir ibn Ḥayyān, attivo nel IX secolo. Cfr. E. J. Holmyard, *Storia dell'alchimia*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 145-154; P. O. Long, *Openness*, cit., pp. 146-147. Per la *Summa*, cfr. W. R. Newman, *The "Summa Perfectionis" of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study*, Brill, Leiden 1991.

¹⁰⁰ *DOP*, III 65, p. 599.

Là dove infatti al conoscere profano è proprio rivelare ogni aspetto di sé, perché in esso vige la legge della volgarizzazione e di un anarchico comunicare secondo un registro univoco, al conoscere qui in parola è invece proprio il palesarsi esclusivamente a coloro i quali, essendosi in loro accesa una dignità interna a tanto, abbiano l'ardire di varcare la soglia proibita e di carpire la dottrina. Di questa dignità e del processo per giungervi, parleremo. Qui basterà soltanto rilevare come quello che è un vero e proprio metodo utilizzato da Agrippa (ma ripreso anch'esso dallo pseudo-Geber), ovvero la *dispersa intentio* cui egli fa riferimento nel passo, risponda precisamente a siffatto genere di esigenza¹⁰¹. Parlare ai soli saggi come i primi alchimisti, disperdere la dottrina in vari punti dell'opera, fare occulto il manifesto e manifesto l'occulto – sono motivi tradizionalmente ermetici e principi i quali non debbono considerarsi invenzioni estemporanee e soggettive di Agrippa, né d'altra parte vanno concepiti alla stregua di espedienti retorici brillanti volti ad un confondere fine a se stesso¹⁰². Al contrario, tutto ciò procede da una logica strettamente legata al livello gnoseologico contemplato da Agrippa, logica essa stessa inseparabile dal silenzio e, in genere, da un atteggiamento di distaccata castità verbale.

Così, al senso profondo e precipuamente dottrinale posseduto della *dispersa intentio* noi possiamo giungere, solo che ci si ponga dal giusto punto di vista¹⁰³. Se Agrippa dice che solo ai saggi sarà garantito l'accesso a ciò che egli ha esposto, è perché solo a costoro è dato portarsi di là dalla dimensione di superficie ove

¹⁰¹ Sulla *dispersa intentio*, cfr. W. R. Newman, *The "Summa"*, cit., pp. 249-250, 264-266, 296-297, 589-590; Id., *Alchemical Symbolism and Concealment: the Chemical House of Libavius*, in P. Galison, E. Thompson (edited by), *Architecture of Science*, The MIT Press, Cambridge 1999, p. 71. Sul tema in Agrippa, cfr. V. Perrone Compagni, "*Dispersa Intentio*", cit., pp. 160-177.

¹⁰² Per ulteriori riferimenti, cfr. G. Braccesco, *La Esposizione di Geber filosofo*, Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1562, p. 65: "El bisogna che noi sappiamo fare del manifesto occulto, & dell'occulto manifesto. *Et questo occulto è di natura di sole & di fuoco, & è preciosissimo oleo di tutti gli occulti, & tintura viva, & acqua permanente*"; M. Sendivogius, *Cosmopolite ou nouvelle lumiere chymique*, Chez Laurent d'Houry, Paris 1723, p. xi: "Au surplus, je prie instamment les Enfants de l'Art, qu'ils prennent en bonne part l'envie que j'ai de leur rendre service, & lorsqu'ils auront fiat *ce qui est occulte devienne manifeste*, & que suivant la volonté de Dieu par leur travail constant & assidu [...]".

¹⁰³ Cfr. V. Perrone Compagni, "*Della vanità delle scienze. Note di lettura*", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 11, n. 1 (2005), p. 133, che ha opportunamente parlato di frammenti di verità "disseminati qua e là secondo una tecnica di frammentazione testuale, deliberatamente celati secondo una strategia espositiva fatta di rimandi interni e di connessioni imprevedibili". Sul tema, cfr. C. Celenza, "The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm", in *The Journal of Religious History*, vol. 25, n. 2 (2001), p. 128.

impera il molteplice: ed esattamente nell'unità ha luogo la vera sapienza. Così, il parlare di una dottrina dispersa, ovvero data in modo rapsodico, comporterà logicamente che chi voglia comprenderne la portata in senso effettivo avvii un processo interiore avente esso stesso i tratti di un rito. Questo rito sarà inteso, per così dire, alla "riunificazione di ciò che è sparso"¹⁰⁴. Chi metta mano ad una simile impresa ricostruttiva da condursi rigorosamente nella propria interiorità e secondo un distacco dalle forme sensibili apparenti, si accorderà presto del fatto che il disperso e il frammentario corrisponde, in realtà, ad un livello cognitivo affatto illusorio e contraffatto, che occorre forzare e superare onde guadagnare alla coscienza una dimensione più sottile. A tale proposito, è stato giustamente osservato che "in tale circostanza l'intelligenza riceve un brusco arresto della mente che è appunto lo scopo dell'esposizione. Il discepolo è condotto a fare l'esperienza diretta dei limiti della propria ragione (*ratio*), sì che finalmente possa guardare dentro di sé"¹⁰⁵: è il principio delfico del γυνῶθι σεαυτόν, così come del V.I.T.R.I.O.L. alchemico. In tale punto, ove, in luogo della conoscenza dialettico-discorsiva (regno del manifesto), subentra la contemplazione e la visione ciclopica e solare (regno dell'occulto), ha luogo l'inversione delle luci: l'illuminazione folgora consumando le forme esteriori; il senso unitario dell'insieme, in una subitanea *evidenza*, può finalmente palesarsi ed imprimersi nello sguardo interiore.

Per cui, in virtù della legge secondo la quale il simile è compreso dal simile, è appunto il profano a non possedere gli occhi giusti (gli "occhi del cuore", sulla capacità di visione extranormale dei quali diremo più avanti), ovvero l'intelligenza – una intelligenza occulta e centrale – atta a scorgere la sottile e immobile trama non-manifestata degli insegnamenti di là dall'apparente caos espositivo:

Vos enim soli servatam vobis doctrinam invenietis et arcana multis abscondita, quae non eliciuntur nisi *intelligentia abscondita*; quam ubi adsecuti fueritis, integra se vobis inexpugnabilis magicae disciplinae

¹⁰⁴ Su questo fondamentale simbolismo, cfr. R. Guénon, *Simboli*, cit., pp. 259-262.

¹⁰⁵ T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 25.

scientia insinuabit apparebuntque vobis illae, quales olim Hermes, Zoroaster Apollonius et caeteri mirabilium operatores consecuti sunt¹⁰⁶.

Seguendo una linea ieratico-sapientiale prolungantesi fin dai primordi, lungo le trame della storia, in vari centri tradizionali e in altrettante figure iniziatiche, Agrippa affronta il tema della trasmissione del sapere: chi riesca a comprendere nel profondo ciò che già Ermete, Zoroastro o Apollonio di Tiana compresero, sarà colui il quale, ritrovata che abbia la vena e risvegliata in sé la presenza imperitura di quella stessa tradizione occulta, potrà conseguire le stesse virtù degli antichi adepti. Non in modo implicito, ma a chiare lettere noi ritroviamo perciò l'idea, secondo la quale

non decet itaque arcana, quae *inter paucos sapientes solo ore communicanda sunt*, publicis committere literis: quare veniam mihi dabit, si multa eaque potiora ceremonialis magiae arcana sacramenta silentio fuerim praetergressus¹⁰⁷.

A tal riguardo, si può notare come sia indicativo che l'opera stessa di Agrippa non abbia conosciuto pubblicazione e sia circolata in manoscritto fino al 1530. Ma, già in una importante epistola del 1524 ad un anonimo corrispondente, Agrippa poteva soggiungere di aver riservato a degli intimi la "chiave del negozio":

Clavem tamen totius negotii mihi, amicisque quorum te unum ne debutes, reservo¹⁰⁸.

Tutto ciò non è forse privo di relazione col tema di quella *clavis* che tanto Tritemio aveva raccomandato al giovane Agrippa di tener ben lontana dai profani e da tutti coloro i quali non avrebbero colto il fine non solo della *scientia*¹⁰⁹, ma

¹⁰⁶ DOP, III 65, p. 599.

¹⁰⁷ DOP, III 2, p. 406.

¹⁰⁸ C. Agrippa, *Ep.* III 56, in C. Agrippa, *Opera*, vol. II, p. 813. Sulla *clavis*, cfr. C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 216.

¹⁰⁹ Cfr. *Ioannes Tritemius abbas...*, in DOP, p. 72: "Tanto enim quisque doctior esse putatur, quanto ignorat pauciora: ingenium verum tuum ad omnia pleniter aptum non paucis nec infimis, sed multis te monemus custodire praeceptum, ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana altioribus atque secretis tantum communices amicis".

anche – e per ciò stesso – del *negotium*, ovvero del *labor* o dell'*opus* in senso ermetico-alchemico. Ora, di una *clavis scientiae*, come si è già accennato, Agrippa parla anche nel *De incertitudine*, derivandone il senso da *Lc* 11, 52¹¹⁰. Quasi a volerne integrare il senso teologico su un piano operativo, Agrippa ci parla ora non più di una *clavis scientiae* che permette di comprendere gnosticamente affidandosi al *verbum Dei*, bensì appunto di una occulta *clavis totius negotii*: è dunque una chiave la cui signoria avvia ad una determinata opera da portare a compimento. Ora, *negotium* significando, etimologicamente, la negazione dell'*otium*, ovvero un lavoro cui è lecito attribuire il senso di uno sforzo e di una impresa, l'impiego di tale termine può assumere due significati. Il primo, più superficiale, riconduce al piano generale dell'opera di Agrippa – il *De occulta philosophia* – intesa come scritto da penetrare e da liberare dal mistero; il secondo significato è appunto quello legato al ritenere che l'opera, qui, non sia più quella esteriore, bensì l'Opera interiore, il *magnum opus* ermetico da realizzare in se stessi, circa il quale diremo più oltre.

La sapienza, in ogni caso, è – e non può che essere – affare di pochissimi. Sacrilego e delittuoso è il renderne noti gli enigmi ai più:

Nefas siquidem esset & sacrilegium, hunc omnium conscientiae
publicare¹¹¹.

Ma quanto Agrippa aggiunge a tali parole è, forse, ciò che più importa. La *clavis* – egli dice – non si può trasmettere per iscritto, ma infondere appunto *solo ore*, oppure perfino a mezzo di un *atto dello spirito*, una sorta di determinazione telepatica, la cui immateriale influenza è destinata a rimanere alquanto di oscuro alla maggior parte delle coscienze. Come vedremo meglio più avanti, trattasi di quella 'via cabalistica' silente e inaccessibile agli indegni, via che, ben prima di

¹¹⁰ Cfr. C. Agrippa *De incertitudine*, 100, in *Opera*, vol. II, pp. 233: “[...] qui habeat clavem scientiae et discretionis [...]. Clavis autem haec sola est, nec quicquam aliud, quam verbum Dei”; “Operis peroratio”, p. 244: “[...] qui agnus solus est sanctus et verus, qui solus habet clavem scientiae et discretionis, qui aperit, et nemo claudit, qui claudit. Et nemo potest aperire”. Cfr. C. Lehrich, *The Language*, cit., p. 216: “In sum, Agrippa’s ‘secret key’ cannot be anything other than faith in Christ”.

¹¹¹ C. Agrippa, *Ep.* III 56, in *Opera*, II, p. 813.

Agrippa, vari alchimisti avevano eletto a garanzia del divino segreto racchiuso nell'*Ars Regia*:

Ideo non traditur ille scriptis, *sed spiritui per spiritum infunditur*¹¹².

Come fiamma accende tacitamente fiamma, non sarà che una influenza spirituale e una *comunicazione* espressa di là da ogni contingenza o inane letteralismo e fortificata nel silenzio, a conferire al degno il giusto orientamento della pratica e ad indicargli la soglia onde accedere all'*experimentum* magico. In più, questa comunicazione dovrà aver luogo seguendo una precisa forma di riserbo fra l'adepto e il proprio maestro, o coadiutore. Di tale tenore, appunto, è la verità generale che Agrippa teneva a veicolare col presentare il suo terzo libro del *De occulta philosophia*, come egli stesso afferma, riprendendo quasi alla lettera il maestro Tritemio:

Illud praeterea vos in hoc initio admonitos esse volo quod, quemadmodum ipsa numina detestantur publica atque prophana amantque secreta, sic experimentum omne magicum fugit publicum, quaerit occultari, silentio roboratur¹¹³, propalatione autem destruitur, nec completus inde sequitur effectus. Oportet igitur magicum operatorem, si fructum inde consequi velit, secretum esse ac nullis neque opus suum, neque locum, neque desiderium, neque voluntatem

¹¹² C. Agrippa, *Ep.* III 56, in *Opera*, II, p. 813. Probabile una influenza pseudo-dionisiana, tratta da Giovanni Pico. Cfr. G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. Garin, cit., p. 60: "Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent comunia, scribere noluerunt. Quod maxime confirmat Dyonisius Areopagita, qui secretiora mysteria a nostrae religionis auctoribus ἐκ νοῦ εἰς νοῦν διὰ μέσων λόγων, idest ex animo in animum, sine litteris, medio intercedente verbo, ait fuisse transfusa". Cfr., poi, A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. xvii: "Notre Science est comme une partie de la Cabale, elle ne doit s'enseigner clairement que de bouche à bouche".

¹¹³ Come già rilevato, il *silentium*, strettamente connesso al tema del *secretum*, ebbe una parte essenziale nel dominio misterico, non solo: esso non fu ignoto alla stessa tradizione ermetica, ove permangono peraltro tracce misteriche. Nello specifico, se Agrippa parla appunto di una "fortificazione nel silenzio", nei testi ermetici noi troviamo esplicite indicazioni, come quella di tener segreti nel cuore i misteri e ricoprirli di silenzio. Cfr. *Asclepius*, 32, ed. Scarpi, cit. vol. II, p. 152: "[...] et uos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate"; cfr. *Corpus Hermeticum*, XIII, 2, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 198: Ὡ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ. Il riferimento al *cuore*, nel quale qui non è da vedersi la sede di facoltà legate al sentimento e al passionale, bensì il centro sottile di una conoscenza più intima e profonda, Agrippa lo riporta in più punti: cfr. *DOP*, III 2, pp. 403, 406. Su ciò, ritorneremo. Per ulteriori riferimenti, cfr. G. Sfameni Gasparro, "La gnosi ermetica", cit., pp. 318-319, 325.

suam propalare – nisi aut praeceptorum, aut coadiutorum sive socio, qualem etiam oportebit esse fidelem, credentem et taciturnum et a natura aut institutione dignificatum, siquidem ipsa etiam socii loquacitas incredulitasque atque indignitas in omni operatione effectum impedit atque disturbat¹¹⁴.

Ora, che Agrippa, con tali riferimenti piuttosto scoperti al mondo misterico arcaico, lasciasse davvero sospettare una dimensione iniziatica per quanto concerne la sua visione magica, è questione dibattuta presso gli studiosi. Se, a tal riguardo, Paola Zambelli ha potuto scrivere in una occasione di una “manovra tendente a scoraggiare i non iniziati, allontanandoli da quelle lezioni, alle quali il professore si sforzava, coi suoi mezzi, di procurare un pubblico di ‘puri’ il più possibile ristretto e chiuso”¹¹⁵, Vittoria Perrone Compagni, in netta opposizione, ha negato, nei suoi studi più recenti sulla materia, ogni finalità elitaria o vagamente gnosticheggiante alle intenzioni di Agrippa, scrivendo: “la distinzione tra i ‘ben accetti’ e i ‘profani’ non ha nulla a che vedere con la separazione gnostica fra due tipi di umanità – i semplici e gli ignoranti e i pochi adepti e iniziati, che sono stati prescelti per cogliere la verità su un piano sovrarazionale”¹¹⁶.

Per quanto opposte, ambedue le conclusioni sono a mio avviso viziate da un eccessivo unilateralismo: esso è legato al concepire quella iniziatica come una dimensione *ipso facto* esclusivista ove impera il non *voler* trasmettere date verità; ciò, tanto da produrre una discriminazione arbitraria, egoistica e, in fondo, inessenziale fra chi è adepto e chi non lo è. In verità, occorre vedere le cose da

¹¹⁴ Cfr. *DOP*, III 2, p. 406. Cfr. J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., pp. 114-115: “Non in his, quae solus perficere non potest, socios oportet habere, aut natura dignos, aut institutione dignificatos: quia sociorum indignitas operationis effectum impedit in omni operatione Magiae tam naturalis quam superstitiosae, ac etiam supernaturalis [...]. Undecimo oportet volentem in Magia naturali operari fructuose omnia conservare secretissima, & nulli perfectum vel defectum operationis, neque ipsam operationem neque voluntatem neque artem neque tempus revelare, nisi praeceptorum & discipulo. Quia haec scientia publicum fugit, & divulgata raro inde perfectus consequeretur effectus”.

¹¹⁵ P. Zambelli, E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, (a cura di), *Testi umanistici su l'ermetismo*, Fratelli Bocca, Roma 1955, p. 111.

¹¹⁶ V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., p. 28.

una diversa prospettiva. Si può dunque pensare che quando Agrippa parla della *clavis* da riservare a pochissimi e agli amici, così come quando allude ad una trasmissione immateriale, non è ad un generico e aprioristico divieto di divulgare che egli si riferisce, bensì alla norma ferrea per cui alcune verità non si *possono* effettivamente – per loro interna, oggettiva struttura – comunicare a chiunque. Come si vedrà più avanti nel riportare una di quelle dottrine sulle quali è Agrippa stesso a far discendere, ad un certo punto, il silenzio, il tema fondamentale è quello di una esperienza interiore e inesprimibile: ad essa, in fondo, è sospesa ogni effettiva comprensione della scienza che egli espone. Ciò, a tacere del fatto che, così facendo, si incorrerebbe fatalmente in una volgarizzazione e in una banalizzazione dei contenuti di siffatte verità¹¹⁷. Così concepita, la disciplina del *secretum* (*disciplina arcani*) viene a prescindere dalla individualità contingente che lo impone e lo sorregge, ne trascende la particolare volontà e va ad inerire alla natura più propria e *universale* della verità suscettibile di trasmissione. Quest'ultima non potrà dunque che verificarsi ai sensi di un *ethos* aristocratico, in seno ad un gruppo scelto di *primi inter pares*, fra quei pochi sapienti i quali nulla hanno a che fare col *profanum vulgus*¹¹⁸. A mio giudizio, vi è insomma da tener presente come prioritaria una *dimensione naturale del segreto e del silenzio* legata al noto detto “non omnibus datum”, tutto ciò che, in genere, verte intorno al *sacrum* nel senso non ordinario-devozionale del termine: dimensione la quale, se ad Agrippa dovette esser ben chiara, né Zambelli né Perrone Compagni sembrano prendere propriamente in esame.

¹¹⁷ Qui entra in questione ciò che nell'antico ambito misterico era noto come quel carattere di numinosa *ineffabilità*, legato al termine greco ἄρρητον, da cui i culti e le azioni misteriche erano investite e nel quale si preservavano. L'ἄρρητον designa appunto ciò che, essendo ineffabile, più che non volersi, non si poteva dire, per via di una oggettiva limitazione dovuta al carattere, inesprimibile nella sua trascendenza, proprio alle verità esperite durante i riti a mezzo di simboli e drammatizzazioni ieratiche. Cfr. P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, cit., vol. I, p. xviii; K. Kerényi, *The Mysteries of Kabeiroi*, in J. Campbell (ed.), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton University Press, New York 1955, pp. 37-38.

¹¹⁸ Cfr. G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. Garin, cit., p. 61: “At mysteria secretiora et sub cortice legis rudique verborum pretestu latitantia, altissimae divinitatis archana, plebi palam facere, quid erat aliud quam dare sanctum canibus et inter porcos spargere margaritas? Ergo haec clam vulgo habere, perfectis communicanda, inter quos tantum sapientiam loqui se ait Paulus, non humani consilii sed divini precepti fuit”. Ad accentuare la differenziazione gerarchica fra adepti e profani, in *Asclepius*, 1, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 96, si ha il motivo sintomatico dell'accesso ad un santuario (*adytum*), ove Hermes prende la parola “sanctoque illo quattuor virorum religione et divina dei completo praesentia”. Cfr. G. Sfamini Gasparro, “La gnosi ermetica”, cit., p. 318.

In ultima analisi, si potrà certo assumere che Agrippa non abbia mai concepita una separazione gnostica fra due tipi di umanità; e tuttavia le affermazioni di perfetto carattere iniziatico or ora viste, volte a fissare una *élite* e una gerarchia di dignità, rimangono tali. A meno di volerne piegare il significato ad un mero fine retorico, come spiegarle? A mio avviso, in primo luogo per quel che concerne la trasmissione “da spirito a spirito”, è legittimo pensare che ad Agrippa non fosse del tutto estranea l’idea – o quantomeno la possibilità di costituzione – di quella che in genere si chiama una *catena* iniziatica. Le esperienze giovanili legate al sodalizio iniziatico, nonché gli elementi che traspariranno dalla nostra successiva analisi di alcune epistole alchemiche dell’autore, porteranno ulteriore luce su ciò. Ad ogni modo, per enigmatica e stravagante che possa risultare a tutta prima, questa idea rappresenta un punto di capitale importanza sul quale torneremo più avanti. A questo proposito non guasterà peraltro un confronto con i risultati ottenuti nella parte precedente di questo lavoro. Studiando le complesse vicende dell’abate Tritemio e delle enigmatiche figure a lui connesse (Libanio Gallo, Pelagio di Maiorca), si è infatti visto come la trasmissione degli insegnamenti obbedisse ad una severa norma di segretezza e d’impersonalità: già il fatto che sia incerto se a questi personaggi debba conferirsi, o meno, una esistenza storica, ci riporta ad un analogo ordine di idee.

Ciò detto, dopo questa sezione introduttiva, converrà passare ad uno studio più approfondito dei contenuti propri a questo terzo libro del *De occulta philosophia*. I temi prescelti già li abbiamo messi in rilievo: si tratterà ora di rifarsi dal principio, tentando di ricostruire – per quanto in modo necessariamente succinto – le linee essenziali della concezione dell’uomo offerta da Agrippa, per giungere, infine, al nucleo vivo dell’opera in parola, concernente la già evocata dottrina della *dignificatio*.

2. L'antropologia occulta

Come si è detto al principio, la magia agrippiana si regge su di una concezione tripartita della scienza magica, concezione a sua volta connettentesi con una visione tripartita e rigorosamente gerarchizzata del macrocosmo, suddiviso in mondo naturale, mondo celeste e mondo intellettuale. Nel riportare la celebre frase di apertura del *De occulta philosophia*, noi abbiamo peraltro visto come per Agrippa non vi possa essere magia là dove a questa struttura macrocosmica non si aggiunga l'azione libera di un terzo ente 'pontificale' o terzo potere fra Cielo e Terra, ovvero l'uomo: è l'uomo, ed esso soltanto, in quanto *nodus et vinculum universi*, a render possibile l'azione magica¹¹⁹. Innestandosi nei circuiti impalpabili della grande *scala mundi*, egli appare infatti come quell'*operator* che un percorso ascensivo e conoscitivo vale a ricondurre organicamente al Principio archetipico e incondizionato della creazione, tanto da pervenire ad una *deificatio* e, per tale via, all'acquisizione di poteri superterrestri.

Nel terzo libro del *De occulta philosophia* Agrippa espone appunto una sua compiuta visione dell'uomo, di come esso si componga e, soprattutto, di come esso, in quanto microcosmo vivo e *imago Dei*, rifletta e incorpori in via analogica la struttura dell'universo: un macrocosmo altresì concepito in guisa vivente e organica¹²⁰. È quanto Agrippa, riprendendo un argomento di Giovanni Pico da lui già svolto nel *Dialogus de homine*, riassume nel seguente passo:

Homo itaque alter mundus vocatus est et altera Dei imago, quia in seipso habet totum quod in maiori mundo continetur, ut nihil relictum sit quod ipsum non etiam vere et realiter in ipso homine

¹¹⁹ Cfr. R. Guénon, *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 2009, p. 31: "Così, l'Uomo, posto com'è fra il Cielo e la Terra, dev'essere considerato prima di tutto come il prodotto o la risultante dei loro reciproci influssi; ma poi, in virtù della duplice natura che gli viene dall'uno e dall'altra, egli diventa il termine mediano o 'mediatore' che li unisce e che, secondo un simbolismo sul quale torneremo ancora, costituisce per così dire il 'ponte' gettato fra loro. Possiamo esprimere questi due punti di vista con una semplice modifica dell'ordine in cui sono enumerati i termini della Triade: se li enunciamo nell'ordine 'Cielo, Terra, Uomo', l'Uomo vi appare come il Figlio del Cielo e della Terra; se invece l'enunciamo nell'ordine 'Cielo, Uomo, Terra', egli vi appare come il Mediatore fra il Cielo e la Terra". Cfr. anche S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, SUNY Press, Albany 1989, pp. 160-188.

¹²⁰ Sulla concezione dell'uomo come microcosmo, cfr. R. Allers, "Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus", in *Traditio*, vol. 2 (1944), pp. 319-407, in part. pp. 390 sgg.

reperiatur: et haec omnia apud eum eisdem quibus in maiori mundo officiis fungantur. Sunt in ipso elementa per verissimas naturae suae proprietates; est in ipso aethereum corpusculum, animae vehiculum, coelo proportione correspondens; sunt in ipso plantarum vita vegetativa, animalium sensus, coelestis spiritus, angelica ratio mensque divina: et omnium horum simul in unum confluentium vera coniunctio et divina possessio [...]. Est igitur homo expressissimum Dei simulacrum, quando homo omnia in se continet quae in Deo sunt: sed Deus per eminentiam quandam omnia continet virtute sua et simpliciter sicut omnium causa et principium; homini autem dedit virtutem ut similiter contineret omnia, sed actu et compositione quadam, velut omnium nexus, vinculum atque nodus¹²¹.

Nella descrizione che ci accingiamo a svolgere, l'uomo varrà alla stregua di simbolo della reintegrazione del segmento e del frammento (l'uomo come essere parziale e storicamente individuato) nel corpo unitario della Realtà cosmica e supercosmica, e dunque quale sintesi, entità mediana e nodo di forze planetarie e spirituali. Ad importarci sarà in altri termini il Signore degli Elementi, l'Uomo Universale¹²² o Uomo archetipico inscritto nell'asse verticale e in quello orizzontale della Croce elementare – Fuoco in alto, Terra in basso, Aria a destra, Acqua a sinistra; la falce lunare a contrassegnare il luogo della generazione¹²³; nel

¹²¹ DOP, III 36, p. 508. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 46r-46v, ed. Zambelli, cit., pp. 49-50.

¹²² Sull'Uomo Universale, cfr. R. Guénon, *Il simbolismo*, cit., pp. 25-28. Guénon, giustamente, ricorda che l'Uomo Universale è principio da concepirsi in senso rigorosamente virtuale, quando sia messo in relazione con la condizione umana individuale e, appunto, storica. Infatti, "l'Uomo Universale' non esiste che virtualmente e in certo modo negativamente, come un archetipo ideale, fino a che la realizzazione effettiva dell'essere totale non gli abbia conferito un'esistenza attuale e positiva; e questo è vero per qualsiasi essere, nel momento in cui effettua o deve effettuare tale realizzazione". Come vedremo più avanti, la "realizzazione effettiva dell'essere totale" di cui dice Guénon è ciò a cui è ordinato, nel nostro caso, il processo di *dignificatio* del mago e la corrispondente reintegrazione supermondana.

¹²³ Ai vari plessi corrispondono anche i sensi sia *esterni* che, come vedremo fra poco, quelli *interni* (sensi dell'anima). Per le corrispondenze con i sensi esterni, cfr. DOP, I 61, pp. 216-217: "Dividunt autem sensus in externos et intimos; externos quincque omnibus notissimos partiuntur, quibus pariter buuntur sic disposita, ut quae eminentiore parte corporis collocantur potioem quoque puritatis ordinem obtineant: oculi enim supremo loco collocati purissimi sunt, ignis lucisque naturae sunt cognati; deinde aures, secundum loci et puritatis ordinem obtinentes, comparantur aëri; tertium gradunt possident nares, medium inter aërem aquamque continent; deinceps vero gustandi organum crassius et aqueae naturae simillimum; postremo gradu tactus, per totum corpus diffusus, terrae crassitudini deputatur".

centro immobile infine: il plesso solare dell'Intelletto incondizionato – e nel Pentagramma magico, simbolo di assoluto dominio della sfera elementare, di cui nello stesso *De occulta philosophia* (fig. 3)¹²⁴.

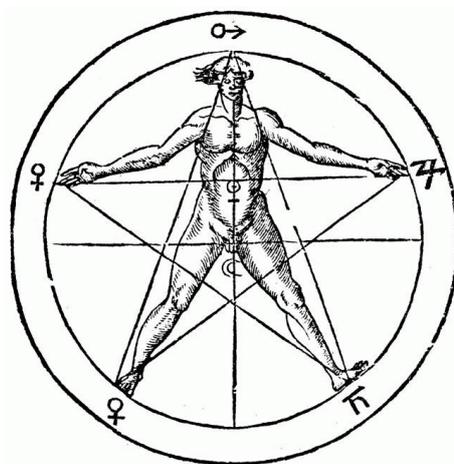


Fig. 3: Il Pentagramma di Cornelio Agrippa.

Tutto ciò, nell'insieme, lo andremo ora a riferire ad una *dottrina antropologica* che, per quanto occulta anch'essa perché dispersa qua e là nel testo, può trovare tuttavia una sistematizzazione ed essere resa secondo un ordine intelligibile. La disamina, in cui ora andremo ad impegnarci, riuscirà infine essenziale per restituire un quadro completo della visione agrippiana dell'uomo e della sua complessa psicologia.

Come si è accennato, la visione dell'uomo e della sua struttura interna in Agrippa è fortemente condizionata dalle sue vedute in materia di cosmologia. Così come l'universo si presenta secondo una logica triadica, del pari l'uomo, che è "minor mundus [...] totius universi completissima imago"¹²⁵, presenta in sé una medesima tripartizione. Più esattamente, Agrippa delinea due differenti strutture a base tripartita che però, sotto un certo riguardo, si riflettono e interferiscono a vicenda. La prima tripartizione fa capo, per così dire, ad una macrostruttura: essa

¹²⁴ DOP, II 27, p. 331. Sul simbolismo del Pentagramma, cfr. F. Secret, "Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance (avec un appendice de J.-P. Laurant)", in *Revue de l'histoire des religions*, t. 180, n. 2 (1971). pp. 113-133; E. Dufour-Kowalski, *Symbolique du Pentagramme*, Editions Slatkine, Paris 2012.

¹²⁵ DOP, I 33, p. 148.

comprende in sé il principio *anima*, il principio *corpus* e, da ultimo, quale mediatore fra i due, lo *spiritus*. La seconda è una microstruttura: si riferisce al solo principio *anima* che si compone di *mens*, *ratio*, *idolum*.

Tuttavia, tale schema può anche vedersi da un'altra prospettiva. Si potrà dunque concepire il primo schema come configurazione dell'antinomia essenziale fra un ente spirituale (*anima*) e un ente materiale (*corpus*), e poi, considerando anche lo *spiritus*, come il *ternario* elementare principale ($1+1+1 = 3$). D'altra parte, la seconda struttura concernendo una tripartizione del solo principio *anima*, si potrà continuare a tener fermo il principio corpo come base fissa e opporvi le tre parti psicologiche, sì da formare un *quaternario* antropologico: *corpus*, *idolum*, *ratio* e *mens* ($1+3 = 4$). Come vedremo, il terzo elemento, lo *spiritus* mediatore ha corrispondenza diretta con le due componenti inferiori dell'anima (*idolum* e *ratio*), e può giuocare un ruolo nell'analisi sia della prima che della seconda triade. In margine a ciò, si può rilevare che, sussistendo, come si è detto, un ternario e un quaternario, è possibile ricavare un ulteriore elemento dalla somma di entrambi, e cioè il *settenario*. Con esso, in genere, si indica in ambito ermetico un gruppo di principi visibili e invisibili dai quali è presieduta e retta la compagine umana nella sua integralità e nella sua congiunzione con la dimensione cosmica (i sette pianeti e le forze che corrispondono loro)¹²⁶. Del resto, già avevamo introdotto tale argomento nella sezione precedente, quando si era parlato dei 'Sette' come di quei Signori del Fato, Reggenti o Arconti dalla relazione con i quali il *Corpus Hermeticum* fa dipendere il mistero tanto della caduta primordiale, quanto della resurrezione e della dignificazione superterrestre dell'uomo. Su ciò ritorneremo.

¹²⁶ Non è dunque un caso che Agrippa, riprendendo una dottrina pitagorica, attribuisca al settenario la funzione di dominare e determinare la natura e i suoi processi generativi nel suo complesso. Cfr. *DOP*, II 10, pp. 272-273: "Vocantque ipsum Pythagorici humanae vitae vehiculum, quod non tam ex partibus suis mutuatur, quam totalitatis suae proprio iure perficit; complectitur enim corpus et animam: nam corpus constat ex quatuor elementis et quatuor qualitatibus afficitur; ternaris quoque ad animam spectat propter triplicem vim eius, scilicet rationalem, irascibilem et concupiscibilem. Septenarius itaque, quia ex tribus constat et quatuor, animam corpori coniungit; ad genituram quoque hominum vis huius numeri pertinet hominemque concipi, formari, edi, nutrir, vivere omninoque constare facit".

Da ultimo, mi preme però ribadire un aspetto già posto in rilievo in apertura: che gli elementi di antropologia occulta, circa i quali ora diremo, non dovranno essere interpretati in senso né materialistico e praticistico né, a maggior ragione, in senso puramente concettuale e astratto. Essi invece varranno nella nostra esposizione come dei veri e propri *poteri*, come *virtutes* formatrici: forze di vita organica ed extraorganica aventi sede nella compagine umana, ma non senza relazione con il mondo archetipico; forze, infine, suscettibili, per tal via, di una applicazione al livello magico-operativo. Per tale ragione, potrà riuscire utile una comparazione fra detti principi psicologici e antropologici e talune corrispondenze elementari legate alla scienza astrologico-alchemica¹²⁷: scienza concepita, come si è detto più volte, a titolo di *Ars Regia* della trasmutazione interiore. Peraltro, la segnalazione di tali corrispondenze non è priva di utilità perché offre un quadro coerente e compiuto nel quale poter inscrivere la materia su cui ci intratterremo nella seconda parte di questa sezione: la dottrina della *dignificatio* magica. A tale riguardo, per sostenere le nostre affermazioni e gli avvicinamenti ci appoggeremo ad uno schema di concordanze che Agrippa stesso riporta nel § 7 del secondo libro: è la *Scala Quaternarii*, dalla quale, mediante una

¹²⁷ Gli elementi in ordine ai quali si chiariranno in seguito le corrispondenze, non debbono dunque essere concepiti quali elementi terrestri e contingenti (elementi elementati), bensì come principi invisibili, immateriali e propriamente occulti, capaci di far conseguire a colui che li conosca operazioni mirabili. Sono insomma quelle *pure forme* (elementi elementanti) alle quali corrispondono quelli che Agrippa, sulla scia di Tritemio, chiama “elementi del terzo ordine”. Cfr. *DOP*, I 14, p. 91: “Tertii ordinis elementa haec primo et per se non sunt elementa, sed decomposita, varia multiplicitate et inter se invicem permutabilia; ipsa sunt infallibile medium, ideoque vocantur media natura, sive anima mediae naturae: paucissimi sunt qui illorum profunda mysteria intelligant. In ipsis per certos numeros, gradus et ordines est consummatio omnis effectus in quacunque re naturali, coelesti et supercoelesti; miranda sunt et plena mysteriis quae operari possunt in magia tam naturali quam divina: per ipsa enim omnium rerum ligationes, etiam solutiones et transmutationes et futurorum cognitio et praedictio, etiam malorum daemonum exterminatio et bonorum spirituum conciliatio ab illis descendit”. Cfr., a tale riguardo, B. P. Copenhaver, *Magic in Western Culture*, cit., pp. 288-289. – Per ulteriori corrispondenze con i testi dell'alchimia operativa, cfr. M. Sendivogius, *Lettre philosophique...*, Chez Laurent d'Houry, Paris 1723, pp. 10-11: “L'élément est un corps séparé du chaos, afin que les choses élémentées consistent par lui & en lui: c'est le principe d'une chose, comme le lettre de la syllabe”; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 130: “Ils le prennent souvent pour l'essence et la substance même des individus, et pour leur forme; comme l'élément de Vénus est la substance du cuivre, c'est-à-dire, les principes; de même que l'on dit les Eléments d'une Science, pour dire les Principes de cette Science”. Cfr. infine T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 35: “Tali elementi non sono i componenti chimici delle cose, bensì le determinazioni qualitative della ‘materia’ in quanto tale, cosicché, invece di parlare di terra, acqua, aria e fuoco, si può comunque parlare dei modi di essere della materia: solido, liquido, aereo o igneo”.

opportuna lettura, possono trarsi interessanti conclusioni (per la tavola, si veda più avanti, p. 306)¹²⁸.

2.1. *Anima, Corpus, Spiritus*

La prima struttura tripartita, di ascendenza neoplatonica e che vede opporsi un'*anima* ad un *corpus* e, come terzo elemento, l'intermediazione dello *spiritus*, ad Agrippa derivò, in larga misura e in prima istanza, dallo studio approfondito (già evidente nella edizione del 1510) della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino. Ad essa, in genere, Agrippa deve la propria visione in tema antropologico. Tuttavia, come faremo via via notare, nel discorso di Agrippa non sono assenti riferimenti ad altri autori, fra i quali spiccano Giorgio Veneto e Ludovico Lazzarelli.

ANIMA. Ecco come Agrippa circoscrive la nozione di anima, in un punto del § 37 del terzo libro:

Anima humana est lux quaedam divina ad imaginem verbi, causae causarum, primi exemplaris creata, substantia Dei sigilloque figurata cuius character est verbum aeternum. Item anima humana est substantia quaedam divina, individua et tota cuique corporis parti praesens, ab incorporeo autore ita producta ut ex agentis virtute solum, non ex materiae gremio dependat¹²⁹.

Perrone Compagni ha segnalato quale fonte di questo passo un brano del *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli, che Agrippa riprende con qualche variazione¹³⁰. Ora, proprio in virtù dell'ispirazione lazzarelliana, cominceremo col rilevare in questa definizione una influenza ermetica assai accentuata che, in fondo,

¹²⁸ *DOP*, II 7, pp. 266-268.

¹²⁹ *DOP*, III 37, p. 514.

¹³⁰ Cfr. L. Lazzarelli, *Crater Hermetis*, 21, 2, in C. Moreschini, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 324: "[...] respondebo lumen scilicet Dei animam esse hominis, vel secundum Philonis sententiam in libro de agricultura animam hominis Verbi, causae causarum, primi exemplaris ad imaginem esse factam ac substantia Dei sigilloque figuratam, cuius character est Verbum aeternum".

trascende gli stessi orizzonti ficiniani. Tale radicalismo si chiarisce secondo un duplice ordine di analisi. In primo luogo, noi vediamo come Agrippa tenda ad indicare qui l'anima non più come immagine del mondo (*imago mundi*), bensì come una riproduzione diretta e immediata della prima 'ipostasi' divina, ovvero del *verbum Dei* (*imago verbi*). In secondo luogo, non è meno importante ricordare l'idea di una identità pressoché assoluta fra l'anima e la luce e la sostanza divina ("lux quaedam divina [...] substantia Dei sigilloque figurata cuius character est verbum aeternum"). Ora, queste affermazioni contribuiscono a distaccare, e di molto, il nostro autore da vedute cristiane in senso ortodosso. Se è vero che in un punto Agrippa riporta la concezione paolina dell'uomo come *templum Dei* (delimitandone però il significato al solo ente anima, là dove San Paolo la estende all'uomo tutto¹³¹)¹³², sono assai più frequenti i passaggi tratti esplicitamente dalle scritture ermetiche o, in alternativa, dai loro moderni mediatori (Giorgio Veneto, Lazzarelli) ai quali Agrippa si ispira.

Tutto ciò lo si può desumere dalla lettura di un lungo passo tratto dal § 36. Qui l'uomo viene sì glorificato, ma non quale essere integrale e partecipante della dimensione materiale: Agrippa sembra piuttosto alludere alla sua sola qualificazione di puro *essere spirituale*, di possessore di un'anima immortale, infinita e capace di ogni azione. Vedremo più sotto in quale misura sia lecito definire l'anima come propriamente immortale, perché risulterà evidente che con tale termine Agrippa non intende affatto un ente univoco e semplice, quanto un complesso psicologico dinamico e suscettibile, nelle sue varie componenti, di destini differenti e non tutti aventi quale coronamento l'immortalità in senso stretto. Qui essendo in questione la sola *anima*, basterà rilevare come sia soprattutto ad essa che il nostro autore si riferisce per caratterizzare l'uomo di là dalle altre creature. L'uomo, sembra intendere Agrippa, è tale *perché* è in

¹³¹ 1 Cor 3, 16, 1 Cor 6, 19; 2 Cor 6, 16.

¹³² *DOP*, III 36, p. 508: "Hinc in Sacris Literis vocatur homo omnis creatura nec solum homo alter mundus effectus ipsius partes omnes in se complectitur, sed etiam ipsum Deum concipit et continet. Hinc Xystus Pythagoricus ait hominis animum esse templum Dei, quod etiam multo lucidius expressit Paulus inquit: 'Templum Dei estis vos' idemque pluribus locis Sacra Scriptura testatur".

possesto di un'anima. È l'anima a conferirgli quella particolare *dignitas*, che costituì già il tema cardinale della riflessione pichiana:

Veruntamen vera Dei imago Verbum suum est, sapientia, vita, lux et veritas, per seipsum existens, cuius imaginis animus humanus imago est, propter quam ad imaginem Dei facti esse dicimur, non ad imaginem mundi aut creaturarum: nam, sicut Deus nec tangi potest nec auribus percipi nec oculis intueri, ita animus hominis nec videri nec audiri nec tangi potest et, sicut Deus ipse infinitus est et a nullo potest compelli, sic et humanus animus liber est et nec cogi nec mensurari potest; tum, ut Deus totum hunc mundum et quicquid in eo est sola mente gerit, sic illum humanus animus etiam cogitatione complectitur atque, quod soli illi cum Deo peculiare est, ut Deus mundum totum solo nutu movet atque gubernat, sic animus humanus nutu solo corpus suum agit atque regit¹³³.

Leggendo con attenzione il passo ora riportato, veniamo ad alcune considerazioni. Affermando da una parte che grazie all'anima che alberga in sé, l'uomo non può, al pari di Dio, essere sfiorato o lesa ("sicut Deus nec tangi potest nec auribus percipi nec oculis intueri, ita animus hominis nec videri nec audiri nec tangi potest"), dall'altra che è l'anima a sorreggere il composto corporeo e ad imprimergli dall'alto una salda forma ("ut Deus mundum totum solo nutu movet atque gubernat, sic animus humanus nutu solo corpus suum agit atque regit"), Agrippa fa del nucleo *anima* ciò da cui l'uomo è governato in senso superiore, sovrano e, per togliere una espressione agli Stoici, *egemonico*.

Per Agrippa, l'anima equivale insomma alla sede della *volontà cosciente*, volontà che però non va intesa qui nella sua accezione individualistica e psicologica, bensì in senso superindividuale. Non è un caso che l'autore, in luogo della femminile *anima*, impieghi nel passo riportato (ma anche in vari altri punti dell'opera, dando così luogo ad una continua sovrapposizione) un termine assai

¹³³ DOP, III 36, pp. 507-508.

espressivo, e cioè il virile *animus*¹³⁴. Tale opzione non è a mio avviso casuale e cela una finalità ben precisa. Più che caratterizzarla dal punto di vista vagamente psicologico, animico e vitalistico (come ψυχή), Agrippa pare quasi assimilare l'anima alla sua componente noetica e supercosciente (il νοῦς ellenico), la *mens*. Perciò, a volersi attenere rigorosamente alla tavola di concordanza che abbiamo menzionato al principio e circa la quale diremo più oltre, occorre fare una precisazione. Benché l'autore indichi l'*anima* allineandola alla sua specializzazione fantastica – la quale, come vedremo, inerisce alla sola sua parte inferiore e semicorporea –, è evidente che quel che si è appena osservato ci costringe ad una revisione dello schema: identificheremo pertanto l'anima con la dimensione dell'*intellectus*, e dunque con la proprietà *sulfurea* e *igne* \triangleup , quale potenza dell'Oro \odot ¹³⁵.

Per tal via, noi siamo altresì riportati ad una importante nozione ermetica di cui già si è discusso, che compare nel *Pimander* ermetico. Senza dunque ripetere cose già dette, ci limiteremo a rilevare come, nel riportare il mito cosmogonico di creazione universale, questo trattato ermetico formuli la nota dottrina della duplicità propria alla natura umana. Secondo tale dottrina, nelle origini archetipe precedenti alla caduta materiale, l'uomo non figurerebbe quale essere mortale e caduco, bensì alla stregua di essere coesenziale al *Nous* creatore (che è uno col *Logos, Verbum*); essere, dunque, incorporeo, indiviso e compiuto in sé: è la nota nozione di οὐσιώδης ο ἑνδιάθετος ἄνθρωπος (“uomo essenziale”, “vero” o “interiore”), che ad un tempo è, seppur in via potenziale, il τέλειος ἄνθρωπος, l’“uomo perfetto” o “compiuto” delle rigenerazioni iniziatiche. È a questo preciso significato che, nel considerare l'anima come principio incorruttibile, Agrippa ci riporta. Ciò – lo osserviamo qui, di passaggio – è aspetto primario, perché nel ricondurre *ipso facto* l'uomo alla propria natura di immortale e di essere

¹³⁴ Per un approfondimento sui due concetti, cfr. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, pp. 168-173. Cfr. anche A. K. Coomaraswamy, *La tenebra divina*, Adelphi, Milano 2017, p. 52. L'autore, fra gli altri, riporta il detto di Accio (fr. 296): “Sapimus animo, fruimur anima; sine animo, anima est debilis”.

¹³⁵ Sulle convergenze fra proprietà sulfurea e volontà trascendente, cfr. R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., pp. 100-101.

condizionato solo in via *subordinata* da una veste corporea, il Coloniense prepara già il terreno alla futura riflessione sulla *dignificatio*.

CORPUS. Per quanto essere immortale e a sé sufficiente nella sua più profonda essenza, l'uomo si presenta ciò malgrado anche come dotato di un corpo e di una spoglia percettibile dall'occhio materiale. Questo Agrippa lo ammette senz'altro, e segue la vasta sintesi pichiana dell'*Heptaplus* nel conferire all'ente corporeo un senso preciso e, a suo modo, un fine necessario nell'economia del processo di creazione universale (o, per meglio dire, di emanazione). Egli dice:

Animum igitur hominis sic verbo Dei sigillatum necesse fuit etiam corporeum hominem ad consummatissimum mundi exemplar induere. Homo itaque alter mundus vocatus est et altera Dei imago, quia in seipso habet totum quod in maiori mundo continentur, ut nihil relictum sit quod ipsum non etiam vere et realiter in ipso homine reperiatur: et haec omnia apud eum eisdem quibus in maiori mundo officiis fungatur¹³⁶.

Questo passo apre ad interessanti considerazioni. A tutta prima, leggendo queste righe e attenendosi rigorosamente al testo, non saremmo in grado di pervenire alla conclusione che Agrippa vi stia contemplando una concezione volta a squalificare ciò che è corpo e corporeità: essendosi rivestita di un corpo, in fondo, l'anima aderisce alla legge che ha voluto render l'uomo un secondo mondo e *imago* cosmica ("alter mundus vocatus est et altera Dei imago"), e dunque, in ogni caso, un essere divino. D'altronde, non si può tacere una chiara componente ermetica che, rispetto alla riflessione ora fatta, sembrerebbe orientare altrove, verso una veduta negativa. Ora, se Agrippa parla di un *induere* e di un *homo corporeus*, per chi frequenti il gergo in questione non vi è mistero circa il fatto che tanto il primo, quanto il secondo termine figurano nel *Corpus Hermeticum* a veicolare una idea non certo benevola nei riguardi del mondo della corporeità. Come nemico e appunto veste d'ignoranza (τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα), come vincolo di corruzione e morte vivente (τὸν τῆς φθορᾶς δεσμὸν [...] τὸν ζῶντα

¹³⁶ *DOP*, III 36, p. 508.

θάνατον), ma anche come sensibile cadavere e sepolcro (τὸν αἰσθητὸν νεκρὸν, τὸν περιφόρητον τάφον) vien definito il corpo, dalla stretta del quale – dice un testo – si è tenuti, in via d’ascesi, ad emanciparsi¹³⁷. E, sempre in questi scritti, si usa l’espressione di ὑλικὸς ἄνθρωπος per designare, come già si disse, l’“uomo materiale” o “corporale”, costituito della quaterna elementare: un essere non più semplice e divenuto esteriore rispetto alla propria essenza più profonda¹³⁸.

Ora, è fuor di dubbio che Agrippa accolga una tale veduta dal punto di vista generale. Sennonché, sarebbe errato dimenticare che nelle stesse scritture ermetiche vi sono anche passi i quali contribuiscono a equilibrare, almeno in parte, una concezione assolutamente avversa al regno della corporeità. È soprattutto il caso dell’*Asclepius*, ove la prospettiva è abbastanza specificata. Qui si sostiene che se l’uomo è composto di una doppia natura, immortale l’una e mortale l’altra, ciò non è un male: tale duplicità, anzi, è segno sintomatico della grandezza e della compiutezza dell’uomo (*magnum miraculum*). Sono perfezioni esplicantisi tanto nel suo potersi elevare sino alle vertigini celesti, cioè nel suo farsi angelo ed essere divino, quanto nel suo sondare ogni profondità terrestre, divenendo ente mortale¹³⁹. Data la loro natura esclusivamente immortale, gli dèi uranici – si dice altrove – non potrebbero giungere a tanto, sì da poter affermare che l’uomo è un dio mortale e il dio un uomo immortale (διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητὸν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον)¹⁴⁰. Questo perché appunto, volendo utilizzare il linguaggio puramente

¹³⁷ *Corpus Hermeticum*, VII, 2-3, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 108.

¹³⁸ In *Asclepius*, 7, ed. Scarpi, cit. vol. II, p. 106, si parla appunto di un corpo quadruplice, con riferimento alla quaterna elementare che lo compone e di cui già si è detto: “[...] solum enim animal homo duplex est; et eius una pars similitudinis formam et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod ὑλικόν Graeci, nos mundanum dicimus, e quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine diuinum esse iam diximus, in quo purae mentis diuinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis septa”.

¹³⁹ *Asclepius*, 9, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 110: “Animal ergo homo: non [quod] is eo minor quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitate auctus esse uideatur. scilicet quoniam utrumque nisi ex utraque formatus est, ut et terrenum cultum et diuinitatis posset habere dilectus”.

¹⁴⁰ *Corpus Hermeticum*, X, 24-25, ed. P. Scarpi, cit., vol. I, pp. 152-154. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 53v, ed. Zambelli, cit., p. 65: “Homo ex hoc quod mortalis est, non est minor angelis neque celestibus diis immortalibus; sed potius supra illos mortalitate auctus est, efficaciusque ex utraque mortali et immortalis natura compositus, ut et terrenum ac diuinum habere possit liberum delectum. Melior angelis, qui ex sola immortalis natura formati sunt [...] Unde cum plus dicat

metafisico di René Guénon, “l’essere umano, nell’ambito dell’esistenza individuale che gli è proprio, ha una funzione che si può veramente dire ‘centrale’ in rapporto a tutti gli altri esseri che si trovano anch’essi in tale ambito”¹⁴¹.

Lungo tale via, si perviene appunto ad una veduta che Agrippa (ispirandosi qui anche alle dottrine cabalistiche mediate da Giorgio Veneto) sembra tenere in grande considerazione e che non sembra porsi in contraddizione alcuna con la celebrazione dell’anima come ente privilegiato. Celebrando l’uomo nel suo insieme – e non la sua sola anima – come grande *symbolum* e, paolinamente, come *templum Dei*, l’autore ritiene, in un punto, che, al pari delle componenti immateriali, così pure il corpo materiale ed elementare vada a rivestire una propria parte specifica in questa formidabile architettura simbolica:

Homo itaque solus hoc honore gaudet, quod cum omnibus symbolum habet et cum omnibus operationem, cum omnibus conversationem: symbolizat cum materia in proprio subiecto, cum elementis in quadrifario corpore [...] ¹⁴².

natura in uno subiecto per immortale et mortale, quam per immortale tantum, profecto ex hoc natura humana nobilior est natura angeli. Preterea natura, quo ad interiorem hominem, ita est intensa spiritualitate, sicut natura angeli. Tum per corpus mortale sibi coniunctum magis extensa quam natura angeli, que extra se nichil agit naturaliter; hinc nobilior est natura humana quam natura angelica, cum plus dicat intensum et extensum, quam intensum tantum”.

¹⁴¹ R. Guénon, *Il simbolismo*, cit., p. 27.

¹⁴² *DOP*, III 36, p. 508. Questa valorizzazione dell’ente corporeo come agente reale del *miraculum* rappresentato dall’uomo, Agrippa l’aveva già sostenuta nel giovanile *Dialogus de homine*. Qui, riprendendo e portando alle estreme conseguenze la nozione pichiana di uomo-microcosmo (attraverso la mediazione lazzarelliana), l’autore aveva appunto messo da parte l’idea ficiniana secondo la quale è la sola anima a costituire la *copula mundi*, e celebrava la *dignitas hominis* nella sua integrità e completezza ontologica, quale congiunzione cioè di una qualità mortale e immortale, corporea e spirituale ad un tempo. Oltre al senso complessivamente positivo ricavato dall’*Asclepius* ermetico, raccoglieva dunque l’eredità peripatetica, sostenuta dal magistero ecclesiastico, nell’affermare la sostanzialità umana come unione di anima e di corpo. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 46r, ed. Zambelli cit., p. 59: “Homo microcosmus hoc est minor mundus dicitur quum in seipso habet totum quod in maiori continetur: nam in ipso mixtum ex elementis corpus, celestis spiritus, plantarum vita vegetative, brutorum sensus et ratio, angelica mens et atque dei similitudo conspiciuntur [...]”; 49v: “C. Est communis theologorum sententia quod anima nostra est imago dei, et sanctissime trinitatis per suas potentias voluntate, intellectu et memoria; et per unitate sue substantie et nature, est imago unitatis substantie et nature divine. A. Non igitur nunc, quomodo anima sit imago dei, sed quomodo homo sit imago dei. Et si tu dixeris cum tuis theologis hanc imaginem non nisi de homine substantiali sive interiori dictum esse, quem platonici diffiniunt esse animam utentem corpore ut instrumento, tamen rectius peripatetici locui sunt, dicentes hominem esse illud suppositum, quod constat ex anima et corpore, quam sententiam sacrosantam confitetur catholica ecclesia. Hinc illud in simbolo sicut

A questo punto, però, ci si può chiedere perché concepire il corpo ora come fardello e impedimento, ora, invece, come parte integrante e necessaria di un preciso disegno simbolico. Ciò che a mio avviso in Agrippa può aiutare a risolvere la contraddizione è il duplice modo col quale corpo e corporeità possono venire intesi. Si può dunque concepire il corpo quale semplice estrinsecazione di materia organica; in quanto tale, esso varrà come l'integrale arresto, come il *caput mortuum*, come l'ombra e la sincope oscura di un elemento puramente spirituale che, per tal via, si vedrà privato della propria autonomia e subirà la tacitazione impostagli dal *carcer animi*. Così concepito, il corpo diviene appunto l'obiettivazione della caduta nella materia, il simbolo di quel sonno e dell'ἄγνῶσια di cui tanto parlano i testi ermetici.

In relazione a ciò, ha particolare valore il riferire la corrispondenza segnalata da Agrippa nella sua tavola di concordanza indicata all'inizio. Nella colonna riservata al *corpus*, l'autore riporta quale facoltà collegata ad esso il *sensus*, ovvero l'immediata percezione avente radice nella sensibilità più periferica: terrestre, come indicato appunto dalla congruenza analogica con l'elemento *Terra*. Dopodiché, ricordando che le imprecisioni potrebbero risalire ad un errore di stampa, qui si accusa qualche sovrapposizione semantica. Sul piano delle convergenze metalliche, se è adeguato infatti porre in relazione l'elemento terrestre e rigido col *Piombo* ♁, metallo impuro e pesante per eccellenza, non è chiaro perché quale pianeta di riferimento venga indicata la bianca *Luna* (e le stelle fisse) anziché il più appropriato, nero *Saturno* (che viene posto, invece, a segno dell'anima sensitiva o *idolum*). Volendo escludere l'errore deliberato, si può pensare, come rileveremo più avanti, che Agrippa concepisca il corpo e la parte dell'anima a suo diretto contatto, cioè l'*idolum*, come due enti l'uno riflettentesi nell'altro e traenti vita l'uno dall'altro: quasi due aspetti di uno stesso volto. Vi è poi da segnalare una corrispondenza aggiuntiva: quella del corpo col *Sale* ☉, simbolo di ogni sostrato materiale, di ogni pietrificazione, di ogni stabilizzazione e individuazione finita e fissa che ostruisce le facoltà sottili dell'essere.

anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est christus". Su questi aspetti e per una più ampia analisi, cfr. V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., pp. 41-51; W. J. Hanegraaff, "Better than Magic", cit., pp. 18-19.

Senonché, quando si cessi di vedere da tale prospettiva l'insieme, quando, non limitandosi più a vedervi un mero precipitato di brame e di impulsi irrazionali, vi si ravvisi invece un punto di tramite verso un principio più alto che lo anima e gli conferisce un senso cosmico, ecco che, al luogo di ostacolo, il corpo può trasformarsi in quel simbolo o ricettacolo vivente, al quale Agrippa si riferisce in vari punti della sua opera. Osservare l'ambivalenza in questione vale tanto di più, se si considera che il § 36 – uno dei più importanti di tutto il *De occulta philosophia* – è anche il capitolo ove, come diremo più sotto, viene formulata la misteriosa dottrina circa un 'corpo di gloria', quale corpo deificato e investito da una reintegrazione e *dignificatio* superterrestre. Così, non si può essere inflessibili: occorre rendere conto di entrambe le concezioni che, lungi dal contraddirsi, completano e integrano il discorso di Agrippa. A conferma di tutto ciò, si può considerare un passo in cui, peraltro, la linea ermetico-neoplatonica è palese. Seguendo alla lettera Ficino, l'autore descrive il processo di caduta che portò l'anima immortale a trovarsi chiusa, attraverso un passaggio lungo la quaterna elementare, nel corpo più grossolano:

Talis itaque anima humana, iuxta Platoniorum sententiam, immediate procedens a Deo per media competentia corpori huic iungitur crassiori; unde primo quidem in ipso descensu coelesti aëreoque involvitur corpuscolo, quod aethereum animae vehiculum vocant, alii currum animae appellant. Hoc medio iussu Dei, qui mundi centrum est, in punctum cordis medium, quod est centrum corporis humani, primum infunditur et exinde per universas corporis sui partes membraque diffunditur, quando currum suum naturali iungit calori, per calorem spiritui ex corde genito; per hunc se immergit humoribus, per illos inhaeret membris atque his omnibus aequae fit proxima, licet per aliud transfundantur, quemadmodum calor ignis aëri atque aquae haeret proxime licet per aërem tollatur ad aquam. Ita patet quomodo

immortalis anima per immortale corpusculum, videlicet aethereum vehiculum, corpore clauditur crassiore et mortali¹⁴³.

L'analisi partita dei principi psicologici e delle varie costituenti sottili cui i primi via via corrispondono, troverà spazio più avanti. Qui vorrei concentrarmi solo su un punto. Dopo essersi rivestita di un veicolo sottile e transitando per il punto mediano del cuore, l'anima perde il suo carattere igneo e autocosciente, si amalgama gradatamente con le componenti sempre più dense della persona umana per raggiungere, infine, la compagine corporea. Dal punto di vista dell'anima, ciò non potrà che essere una 'caduta'. E tuttavia, in virtù di tale contatto, il corpo viene animato: diviene, con le sue membra, alcunché di vivente e di armonico; e a chi lo sappia osservare dal profondo della sua creazione, al luogo di una massa amorfa e inintelligibile, apparirà come qualcosa di significativo e degno di lode.

Per spiegarci meglio, con riferimento alle corrispondenze col mondo delle forze elementari indicate dall'autore nella tavola di concordanza, si può ricordare quanto segue. Se in genere il Sale, nel significato dianzi visto, designa ciò che è carcere o tomba, è quasi un luogo comune presso vari autori alchemici che esso si offra, solo che lo si depuri, come l'elemento più prezioso, ciò da cui si deve partire onde dar luogo ad ogni operazione ulteriore e, da ultimo, alla creazione del *lapis philosophicus*¹⁴⁴; e un discorso analogo vale per Piombo-Saturno, il quale – è detto in modo ricorrente col solito linguaggio ermetico – cela l'Oro-Sole (potenzialità di palingenesi e di fissità trascendente) dentro le proprie viscere¹⁴⁵.

¹⁴³ DOP, III 37, p. 514.

¹⁴⁴ Cfr. J. de Monte-Snyder, *Commentario sul Farmaco Universale*, VII, 1-2, Archè, Milano 1974, p. 33: "Il Sale è conservazione, costanza e perdurazione di tutte le cose, nonché preservazione unica da dissolvimento; perciò lo aggiunge Natura per compagno e protettore a tutti gli elementi stabili e creazioni permanenti [...] è di terrea natura [...]. La terra filosofale è l'unico sale indecomponibile incombustibile, inattaccabile e gli antichi Filosofi, per le di lui virtù sì strapotenti, assomigliarono al Sole alla divina Maestà, gli ascrissero un divino potere [...]. E se il divino Fisiarca non avesse disposto questo principio a tutela di quei due deboli altri, il Mercurio e il Solfo, perire avrebbe dovuto la sua creatura, quasi riducendosi a nulla; e la stessa radical verità, la Pietra Filosofale non potrebbe mai ottenersi se Dio non avesse creato il Sale".

¹⁴⁵ Cfr. J. Böhme, *De Signatura rerum*, VIII, 47-48, Amsterdam 1682, p. 83: "Das Paradis ist noch in der Welt / aber der Mensch ist nicht darinnen / es sey dann daß er aus Gott wiedergebohren werde / so ist er nach derselben neunten Wiedergeburch darinnen / und nicht mit dem vier-elementischen Adam (...). Sehet im Saturno lieget ein Gold verschlossen / in ganz unachthahrer

Se peraltro lo stesso Agrippa aveva già indicato la via, lungo la quale è necessario coltivare (*excolere*) l'animo, ma anche il corpo, si da decretare l'essenziale discrepanza fra la via mistica e quella propriamente affermativa della magia, vedremo che la purificazione – senza la quale ogni operatività propriamente detta è impraticabile – esige un lavoro di pari impegno tanto sulle componenti psicologico-animiche, quanto su quelle corporee. Col che, il valore del corpo, nel *De occulta philosophia*, è senz'altro riaffermato.

SPIRITUS. Ad esaurire questo sguardo panoramico sulla prima tripartizione antropologica, passeremo ad un succinto esame del terzo ente che Agrippa, seguendo rigorosamente la speculazione ficiniana, identifica con lo *spiritus*. Lo *spiritus* è l'ente mediano per eccellenza, è il *medium* a mezzo del quale l'*anima* – il principio immateriale – e il *corpus* – il principio grossolano – possono entrare in contatto. Come già teorizzato da Ficino nel *De triplici vita*¹⁴⁶, Agrippa determina una correlazione fra lo *Spiritus Mundi* come principio universale e macrocosmico, e lo *spiritus* individualizzato nell'umana creatura. Ecco come Agrippa descrive lo *spiritus* nel primo libro del *De occulta philosophia*:

Cum vero anima primum mobile sit [...] corpus vero vel materia per se ad motum inefficax et ab ipsa anima longe degenerans, iccirco ferunt opus esse excellentiori medio (scilicet quod sit quasi non corpus sed quasi iam anima, sive quasi non anima et quasi iam corpus), quo videlicet anima corpori connectantur. Medium autem tale fingunt esse spiritum mundi, scilicet quam dicimus essentiam quintam, quia non ex quatuor elementis, sed quoddam quintum super illa aut praeter illa subsistens¹⁴⁷.

Farbe und Gestalt das wohl keinem Metallähnlich siehet (...); IV, 23: “[...] da es doch kein Tod ist / sondern eine Einschliessung / und im und im Gleichniß eine Darstellung eine Darstellung der Göttlichen, himmlischen Wesenheit”; J. de Monte-Snyder, *Commentario*, IX, 2, cit., p. 40: “Morbo, avversione e morte per tutti i metalli, ne è inversamente anche resurrezione e vita; intendo qui adesso il Saturno Filosofale in cui solo risiede l'autentica risurrezione e la vera vita inscindibile”.

¹⁴⁶ Cfr. M. Ficino, *De vita libri tres*, III 3, ed. Kaske-Clark, cit., pp. 254-256. Sul rapporto fra Agrippa e Ficino sulla questione dello *spiritus*, cfr. B. Lavillatte, *Les leçons de l'humanisme italien chez Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Rapporti e scambi tra Umanesimo Italiano ed Umanesimo Europeo*, Nuovi Orizzonti, Milano 2001, pp. 397-408.

¹⁴⁷ *DOP*, I 14, p. 113.

Onnipervadente, ubiquo e plastico, lo *spiritus* compenetra la realtà manifestata (il *Corpus Mundi*), conferendo al mondo la qualità di un grande essere animato¹⁴⁸, e agendovi a titolo di forza vivificante e sottile. Per essere composto di un “elemento non elemento” o elemento di là da ogni elemento (della quaterna elementare) – l’*etere* – esso è dunque assimilato (come già in Ficino) ad una *quintessentia* distinta dall’aria terrestre¹⁴⁹, sì che – per seguire ancora una volta la nostra tavola di concordanza – è lecito far corrispondere questo ente a ciò che la tradizione alchemico-operativa ha identificato in genere col Mercurio filosofale ☿¹⁵⁰. Quale principio di vita-luce ed elemento chiave per la realizzazione della Grande Opera, lo *spiritus* si differenzia radicalmente tanto dall’anima immortale (proprietà sulfurea) quanto dal corpo (proprietà minerale)¹⁵¹. Altrove Agrippa descrive ancora lo *spiritus*, indicandolo ora come una “forza celeste” (*vis coelestis*), ora come una “natura media” (*media natura*):

[...] atque hac serie unumquodque infernum suo superiori et per hoc supremo pro suo genere respondere et ab eisdem suscipere – e coelis quidem vim illam coelestem, quam quintam essentiam, sive spiritus mundi, sive mediam naturam vocant¹⁵².

¹⁴⁸ Cfr. D. P. Walker, *Spiritual Magic*, cit., pp. 12-13, che rileva l’origine stoica del concetto.

¹⁴⁹ Cfr. W. Schmidt-Biggeman, *Philosophia perennis*, Springer, Dodrecht 2004, p. 316. Per Ficino e l’alchimia, cfr. H. Hirai, *Concept of Seeds and Nature in Marsilio Ficino*, in M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2001, p. 273; S. Matton, *Marsile Ficin et l’alchimie: sa position, sa influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, cit., pp. 123-192.

¹⁵⁰ A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 422-423: “La quintessence, le magnétisme spécifique, le lien, la semence des éléments, la composition des éléments purs, sont, dit le Breton Philosophie Spagyrique), des expressions synonymes d’une même chose, d’une même matière ou sujet, dans lequel réside la forme. C’est une essence matérielle dans laquelle l’esprit céleste est enfermé, et opère. On pourrait définir la quintessence un cinquième principe des mixtes, composé de ce qu’il y a de plus pur dans les quatre éléments. C’est le mercure des Philosophes. Raymond Lulle et Jean de Roquetaillade, connu sous le nom de Jean de Rupe Scissa, ont fait chacun un Traité qui la pour titre: de Quinta essential, dont l’objet est la composition du mercure hermétique”. Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 83: “Nel linguaggio alchemico, il mozzo della ruota è la quinta essentia. Con tale termine viene designato sia il polo spirituale dei quattro elementi, sia la loro sostanza fondamentale comune, l’etere, in cui sono indivisibilmente contenuti”.

¹⁵¹ Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 129: “[...] l’anima corrisponde all’anima immortale, quale ‘forma essenziale’ dell’uomo, mentre il termine *spiritus* non indica lo spirito trascendente bensì lo ‘spirito vitale’, la forza sottile che congiunge l’anima individuale al corpo e al mondo corporeo nel suo insieme...Lo ‘spirito vitale’ si diffonde nello spazio cosmico; aspirato dagli esseri come l’aria nella respirazione, è il continuo nutrimento del ‘corpo’ sottile delle loro forze vitali”.

¹⁵² *DOP*, I 37, pp. 153-154.

Attraverso i raggi astrali, tale forza s'irradia nel mondo sublunare, impregnando di sé e connettendo simpaticamente di loro gli elementi naturali:

Hic quidem spiritus talis ferme est in corpore mundi, qualis in humano corpore noster: sicut enim animae nostrae vires per spiritum adhibentur membris, sicut virtus animae mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia. Nihil enim reperitur in toto mundo quod suae virtutis scintilla careat: magis tamen ac maxime infunditur his qui huiusmodi spiritus plurimum hauserint; hauritur autem per radios stellarum, quatenus res his se reddunt conformes. Per hunc itaque spiritum omnis occulta proprietates propagatur in herbas, lapides et metalla et in animantia per Solem, per Lunam per planetas perque stellas planetis sublimiores¹⁵³.

Ciò, considerando lo *spiritus* come forza universale e impersonale. In senso individuale, questo principio sarà invece congruente col “veicolo etereo dell’anima” (*aethereum animae vehiculum*), col “carro dell’anima” (*currum animae*) e con il “corpuscolo celeste e aereo” (*coeleste aërumque corpusculum*), di cui si è già detto. Portando alle estreme conseguenze il ragionamento ficiniano – che, a parte l’ampliamento di vedute che si registra nel *De vita coelitus comparanda*, in genere si tiene ad un livello di magia naturale e di innocua speculazione medica¹⁵⁴ – Agrippa approfondisce la nozione di *spiritus*, conferendole una più vasta valenza antropologica e uno specifico ruolo nel quadro della sua speculazione magica, speculazione non soltanto legata al piano della magia naturale. Se dunque lo *spiritus* ha come fine immediato quello di poter far sì che *anima* e *corpus* si possano congiungere, determinando un graduale transito ontologico del principio incorporeo verso la materialità, vi è una seconda, ben più importante funzione che esso deve assolvere. In quanto *medium*, lo *spiritus* consentirà dunque alla parte inferiore della personalità di

¹⁵³ DOP, I 14, p. 113.

¹⁵⁴ Cfr. D. P. Walker, *Spiritual*, cit., p. 4. Per la dottrina dello *spiritus* in Ficino, cfr. H. Hirai, *Concept of Seeds and Nature in Marsilio Ficino*, in M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2001, pp. 273-275.

entrare in contatto con quella superiore, sì da fare della compagine umana un essere organico, compiuto in ogni sua parte.

Questo è un punto fondamentale. Già si era vista la misura in cui per Agrippa la corporeità non rappresentasse in fondo, malgrado la polivalenza registrata, alcunché di negativo. Ma, lungi dall'essere il corpo, è proprio lo *spiritus* a costituire, secondo l'autore, quel principio in virtù del quale l'uomo può differenziarsi effettivamente dagli altri esseri viventi, come essere partecipe di una superiore *dignitas*. Come deità immortale, l'uomo parteciperebbe sì di una vita infinita e compiuta, ma, chiuso nella sua perfezione, ad esso non sarebbe concesso di conoscere i mondi inferiori; viceversa, là dove il centro della propria vita cadesse in modo unilaterale nella sfera dell'istintualità più greve, egli equivarrebbe ad una bestia e si vedrebbe sbarrata ogni via alla trascendenza. Ma l'uomo non è né un dio né un animale: egli, almeno in potenza, si trova di là da queste due sfere di esistenza; ermeticamente, è un dio mortale ed è proprio per tale motivo che può considerarsi al di sopra degli stessi dèi. Grazie allo *spiritus* – sorta di ente fluidico che lo percorre a guisa di corrente, che lo pone in una vivente comunicazione col Tutto e che per ciò stesso vi desta contatti creatori – l'uomo è tutto ed è in tutto; si conosce mortale, ma può pervenire, ciò malgrado, ad immortalità. Così noi vediamo che quando Agrippa parla di quella qualità di simboleggiare il Tutto che l'uomo albergherebbe in sé e che, contemplando se stesso, egli dovrebbe conoscere 'dall'interno', quando egli aggiunge che tale qualità non rimane inoperante ma, al contrario, rende uomo operatore, mago, dominatore delle nature e signore degli elementi – quando Agrippa dice questo, ha in vista la funzione incarnata dallo *spiritus*:

Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in seipso omnia: cognoscet in primis Deum, ad cuius imaginem factus est; cognoscet mundum, cuius simulacrum gerit; cognoscet creaturas omnes, cum quibus symbolum habet et quid fomenti a lapidibus, a plantis, ab animalibus, ab elementis, a coelis, a daemonibus, ab angelis et ab unaquaque re habere et impetrare possit quomodo singula singulis suo

loco, tempore, ordine, mensura, proportione et harmonia aptare queat et ad se trahere atque deducere non secus atque magnes ferrum¹⁵⁵.

Questi aspetti antropologici trovano un più ampio approfondimento e una dovuta integrazione nel terzo libro dell'opera. Qui Agrippa, dopo essersi appoggiato all'autorità di Ermete, offre una definizione più articolata dello *spiritus*, operando un distinguo ed espungendo da tale nozione ogni tipo di sospetta contaminazione naturalistica. Ecco il passo:

Mercurius etiam Trismegistus divinam Trinitatem repraesentare ait: inest enim illi mens intelligens et verbum vivificans et spiritus tanquam fulgor divinus sese tamen hoc intelligendum de spiritu naturali, qui est medium per quod unitur anima cum carne et corpore, per quem corpus vivit et operatur et unum membrum operatur in aliud, de quo spiritu in primo libro locuti sumus; sed hic agitur de spiritu rationali, qui tamen etiam corporeus quodammodo est, non tamen habet corpus crassum, tangibile et visibile, sed corpus subtilissimum et facile unibile cum mentem, scilicet superiori et divino illo quod est in nobis. Nec miretur quispiam si animam rationalem dicimus esse illum spiritum et quid corporeum sive habere et sapere aliquid corporeitatis, dum est in corpore et illo utitur tanquam instrumento, si modo intellexeritis quid sit apud Platonicos aethereum illud animae corpusculum, ipsius vehiculum¹⁵⁶.

Agrippa tiene dunque a precisare che lo *spiritus*, concepito nel senso elevato dianzi accennato, non deve essere confuso col mero *spiritus naturalis*: esso è solo lo *spiritus rationalis* il quale, sebbene non completamente incorporeo, è tuttavia in grado, qualora lo voglia, di congiungersi con la parte suprema dell'anima (la *mens*). Solo per lo *spiritus* si può dunque immaginare una congruenza con quell'*aethereum vehiculum*, ovvero col "corpo sottile" che, come si vedrà, tanta importanza possiede tanto in fatto di dottrina del *post-mortem*, quanto in talune applicazioni di tipo magico-teurgico. A ciò si lega la dibattuta questione di un

¹⁵⁵ DOP, III 36, p. 509.

¹⁵⁶ DOP, III 36, pp. 510-511.

superamento da parte di Agrippa delle stesse posizioni ficiniane. Se Ficino, come ha rilevato Nauert, aveva di fatto sminuito la nozione neoplatonica di *aetherum vehiculum* (“a dangerous concept”) in ossequio al dogma cristiano negatore della preesistenza delle anime e dell’idea pagana di una metempsicosi, il nostro autore pare non preoccuparsi al riguardo¹⁵⁷; dimostra poi, in relazione a ciò, di nutrire una maggior sensibilità circa le possibilità operative connesse a quella nozione, possibilità che il Fiorentino considerò in genere – a tacere delle formulazioni più ardite del *De vita coelitus comparanda* – dal punto di vista esclusivamente speculativo (come dimostra del resto la *Theologia Platonica*)¹⁵⁸.

Ciò posto, si aprirebbe poi un fronte interessante là dove Agrippa sembra sovrapporre la nozione di *spiritus* con quella di *ratio*, ovvero con quella parte dell’anima, presa come ente a sé stante, che, a sua volta, media fra le altre due componenti che la costituiscono. Tale interferenza si tradisce anche nella tavola di concordanza, ove vediamo significativamente allineati la *ratio* e lo *spiritus*. Ciò detto, prendendo per valida tale identificazione, ci si potrebbe chiedere a cosa corrisponda, per spirito di coerenza, quello *spiritus naturalis* che Agrippa tiene rigorosamente distinto dal primo. Per una risoluzione di tali nodi problematici, si rinvia più avanti. Per ora, ci si può limitare ad osservare e a ribadire come per l’autore una concezione schematica e inflessibile della propria antropologia non sia possibile.

2.2 *Mens, Idolum, Ratio*

Per proseguire e concludere queste linee orientative riguardanti la visione agrippiana del microcosmo umano, occorrerà portarci ora alla seconda struttura antropologica. Come la prima, anch’essa è articolata secondo un ordine tripartito, questa volta però facente capo al solo principio *anima* e alle componenti che vanno a costituire singolarmente quest’ultima. Cominceremo con una analisi

¹⁵⁷ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 282.

¹⁵⁸ Come Nauert, anche noi rimandiamo alla discussione fatta a tal riguardo da D. P. Walker, *Spiritual Magic*, cit., pp. 38-40.

particolareggiata di tali componenti, per poi passare a studiare come Agrippa interpreti il singolo destino di esse, secondo quella che è una autentica dottrina occulta del *post-mortem*.

Di nuovo, circa la concezione di una tripartizione dell'anima, va anzitutto rilevato esser evidente come Agrippa faccia primario riferimento allo schema di cui si può trovare chiaro riscontro nella *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino. A questa opera, assai conosciuta e largamente seguita a tale riguardo da un altro autore di cui Agrippa resta debitore, Johannes Reuchlin¹⁵⁹, occorrerà dunque fare primario riferimento per ciò che concerne la dottrina psicologica agrippiana. Seguendo *in primis* la veduta plotiniana della tripartizione dell'anima, Ficino aveva distinto l'anima secondo una forma più originale: si ha dunque una parte concepita come interamente intellettuale e immortale (*mens*), poi una parte mediana detta razionale (*ratio*) e, infine, un terzo ente (*idolum*) più o meno designante un principio vitale e avente in parte comunicazione col corpo¹⁶⁰. Ecco che Agrippa riprende esattamente questa tripartizione:

Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima¹⁶¹.

Allo stesso modo di Ficino, vediamo come anche Agrippa non concepisca la struttura in modo rigido, intendendo plotinianamente l'anima come un tutto organico e non divisibile. Nel corso della seguente esposizione, occorrerà pertanto tener ben presente codesto aspetto; non si dovrà concepire il tutto troppo schematicamente, prendendo coscienza del fatto che l'eventualità di una reciproca interferenza fra gli elementi costitutivi può esser assai ricorrente.

¹⁵⁹ Cfr. J. Reuchlin, *De verbo mirifico*, Basel 1494, b4r, f6r. Per l'influenza di Reuchlin su Agrippa, cfr. C. Zika, *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*, Thorbecke, Sigmaringen 1998, pp. 176-187; Id., "Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 39 (1976), p. 138.

¹⁶⁰ Questa struttura appare vividamente soprattutto in M. Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, 4, ed. J. Hankins, cit., vol. 6, pp. 103-110. Per la trattazione della tripartizione dell'anima in Ficino, cfr. P. O. Kristeller, *Philosophy of Ficino*, cit., pp. 368-401. Cfr. anche T. Moore, *The Planets Within: The Astrological Psychology of Marsilio Ficino*, Lindisfarne Books, Great Barrington 1982.

¹⁶¹ *DOP*, III 43, p. 538.

Oltre all'ovvio riferimento a Ficino, vi è però da segnalare un ragguaglio più esplicito operato da Agrippa circa la propria dottrina psicologica: quello alle scritture ermetiche, mediato – come ci informa puntualmente l'edizione critica messa a punto da Perrone Compagni – dal profondo studio da parte dell'autore del *De harmonia mundi* del cabalista cristiano Giorgio Veneto¹⁶². Ecco il punto di nostro interesse:

Plotinus itaque et Platonici omnes post Trismegistum tria ponunt in homine, quae vocant supremum, infimum et medium: *supremum* est illud divinum, quam mentem sive portionem superiorem sive intellectum illustratum vocant; Moses in Genesi vocat ipsum spiritaculum vitarum, a Deo videlicet vel a spiritu eius in nos spiratum. *Infimum* est sensitiva anima, quam etiam idolum dicunt; Paulus apostolus animale hominem noncupat. *Medium* est spiritus rationalis utraque connectens extrema atque ligans, videlicet animam animale cum mente et utriusque sapiens naturam extremorum¹⁶³.

Tale è dunque lo schema fondamentale su cui basarsi¹⁶⁴.

MENS. Per rifarsi dal principio, consideriamo la *mens*. Agrippa fa corrispondere la *mens* alla parte gerarchicamente più elevata dell'anima ("portio superior"), a quella che sovrasta le mere dinamiche psicologiche e a quella che, in modo precipuo, può dirsi divina ("est illud divinum")¹⁶⁵. Quanto a funzioni, essa

¹⁶² Questa opera, com'è noto, fu impiegata in larga parte da Agrippa, che ne riprodusse interi passi nella seconda edizione del *De occulta philosophia*. Perrone Compagni ha anche rilevato come da Giorgio Veneto Agrippa poté desumere la sintesi fra la concezione neoplatonico-ficiniana e quella ebraico-cabalistica – che si trova esposta nello *Zohar* – di una tripartizione dell'anima in una parte superiore corrispondente alla *mens* (*neshamà*), in una parte mediana riflettente la *ratio* (*rùach*) e, infine, in una parte inferiore consimile all'*idolum* (*nèfesh*). Cfr. V. Perrone Compagni, "Una fonte di Cornelio Agrippa: il *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi", in *Annali dell'Istituto di Filosofia*, vol. 4 (1982), pp. 45-74, in part. (per i riferimenti cabalistici), p. 66; ead., *Introduction a DOP*, cit., pp. 42-43, 46. Per una trattazione completa della psicologia nella tradizione cabalistica, cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Milano 1993, pp. 246-247; I. Tishby, *The Doctrine of Man in Zohar*, in L. Fine (a cura di), *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, New York-London 1995, pp. 109-153.

¹⁶³ *DOP*, III 36, p. 511.

¹⁶⁴ Cfr. in ogni caso l'esposizione essenziale, ma chiarificatrice in C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 280-284.

¹⁶⁵ Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 23, che con riferimento al νοῦς riferisce: <οὐ> οὐδέν ἐστὶ θεϊότερον καὶ νεργέστερον καὶ ἐνωτικότερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους.

eguaglia ciò che sia nel neoplatonismo, sia presso gli scritti ermetici appare come il νοῦς, l'ente o forma intellettuale che gode per eccellenza della luce derivatagli dal mondo intelligibile (κόσμος νοητός) presieduto dal Principio Uno, supremo e trascendente¹⁶⁶. Non limitandosi alle scritture pagane, Agrippa coglie poi una equivalenza fra la *mens* e lo spirito o soffio divino che animò, alle origini, l'Adamo primordiale¹⁶⁷.

Dati tali elementi, per Agrippa la *mens* designa dunque il nucleo centrale, incondizionato, immutabile e stabile presente nell'uomo. È il principio supernaturalistico e autocosciente della personalità spirituale. Allo stesso tempo, è ciò che mantiene a titolo permanente, seppur ad un livello virtuale, l'uomo in contatto con la sfera divina. Ciò, perché essa – come l'“anima santa”, la *neshamà* cabalista – sfugge ad ogni peccato, ovvero ad ogni degradazione nel mondo materiale e, libera, risplende al di sopra di esso. Infine, in forza del detto ermetico per cui ψυχή γὰρ χωρὶς νοῦ οὔτε τι εἰπεῖν οὔτ'ἔρξαι δύναται¹⁶⁸, essa è il principio che dell'anima controlla in senso stretto e dall'alto l'unità ontologica, preservandone la vita in senso eminente. Dal punto di vista gnoseologico, è dunque palese il nesso della funzione noetica incarnata dalla *mens* con una conoscenza la quale è, in ultima analisi, *gnosi* in grado di cogliere le forme intelligibili per intuizione diretta. Più sotto vedremo, peraltro, come tale forma suprema del conoscere non sia priva di relazione, nel complesso regime di corrispondenze definito da Agrippa, con la *fides* – quest'ultima concepita nei termini di una forza teurgica essenziale, deificante, capace cioè di trasmutare l'anima umana ad un livello di pura identità con le essenze e i poteri immateriali.

Infine, si segnali qui la stretta corrispondenza di questo ente di pura intellettualità con ciò che il gergo alchemico ha tradotto in essenza col già visto e

¹⁶⁶ Cfr. l'immagine in *Corpus Hermeticum*, XII, 1, ove appunto si parla dell'intelletto come ente non disgiunto dalla sostanzialità divina, da essa piuttosto dispiegandosi come luce irradiata dal sole (ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ'ὡσπερ ἠπλωμένος, καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς). È peraltro interessante che si stabilisca per tal via un principio elitario, per cui negli uomini tale principio equivalendo al dio, solo *alcuni* fra essi possono dirsi immortali, mentre nella gran massa di essi l'intelletto non esiste che come puro istinto naturale (οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι [...] ἐν δὲ τοῖς ἀλογοῖς ζῴοις ἢ φυσικῶς ἐστίν).

¹⁶⁷ Cfr. *Gen*, I, 7.

¹⁶⁸ *Corpus Hermeticum*, X, 24, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 152.

più volte spiegato ideogramma ☉¹⁶⁹, ovvero col principio di individuazione assoluta (il punto centrale che irradia i propri raggi fino alla circonferenza) da intendersi ad un tempo come *Oro*, *Sole* e come *Fuoco* uranio nell'uomo (componente sulfurea ☿ allo stato nativo o puro). Che Agrippa, nella tavola delle corrispondenze, indichi poi l'analogia non solo della *mens* (facoltà corrispondente: *intellectus*) col Sole e con l'Oro (metallo inalterabile, incorruttibile), ma anche con *Marte* e col *Ferro*, non deve stupire¹⁷⁰. Se è vero che in alcuni testi posteriori si scorgerà talvolta l'indicazione secondo la quale il ferro è il metallo vile dal quale si può trarre più agevolmente l'"Oro dei Filosofi", "Oro potabile" o "vivente"¹⁷¹, non si deve dimenticare che, nel processo conducente alla Grande Opera, la quinta fase, presieduta appunto dal rosso ed igneo Marte (♂ o ♂), è quella che anticipa immediatamente il *magisterium solis*¹⁷². Peraltro, il ricorso a tale simbolismo è estremamente utile nei riguardi di ciò che vedremo più avanti, quando si tratterà di stabilire la natura di quella che Agrippa definisce *l'anima stans et non cadens*.

Partecipando di una natura divina e sovranaturale, dimorando e avendo il proprio principio e fine in se stessa, la *mens* non è coinvolta che per via assai indiretta nelle vicende umane e terrestri. Da un certo punto di vista, è dunque possibile cogliere una corrispondenza fra la *mens* di cui qui si parla e la nozione plotiniana di "anima non discesa". L'anima, dice Plotino, non è rimasta in ogni sua parte invischiata nelle cose terrestri: vi è una scintilla di essa che sussiste lassù, immobile e imperturbabile, sempre fra gli intelligibili (οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ

¹⁶⁹ Per un approfondimento su questo simbolo, cfr. E. Soldi, *La Langue Sacrée*, A. Heymann, Paris 1897, pp. 111-147.

¹⁷⁰ Sulle corrispondenze di Sole, cfr. *DOP*, I 23, p. 131: "Sic solaria sunt inter elementa ignis et lucida flamma; inter humoribus sanguis purior et spiritus vitae..."; su quelle di Marte, cfr. *DOP*, I 27, p. 139: "Martialia sunt inter elementa ignis, pari modo adusta et acuta omnia; inter humores cholera..."

¹⁷¹ Cfr. G. Braccesco, *La Espositione*, cit., p. 117: "[Il Ferro] ha la potentia più propinqua da convertirsi in Elixir...Io Ferro, io forte, pistante, pistato, ogni bene è per me - et la luce, il secreto de' secreti per me si genera"; J. Böhme, *De Signatura*, cit., VIII, 47-48, p. 79: "Mars hats zu hart im Besitz: / mag der davon gebracht werden, / so ists Gold, / welches der Artista wohl verstehet".

¹⁷² Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 177: "Come nel ferro, metallo di Marte, il potere fissativo dello zolfo, nonostante la sua presenza integrale, non può manifestare il suo fulgore, così in questa fase dell'opera, lo Spirito sembra immerso nel corpo ed estinto in esso. È la coagulazione estrema e la soglia della realizzazione finale, la trasformazione del corpo in spirito-divenuto-forma".

ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί)¹⁷³. Nelle *Enneadi*, noi possiamo trovare peraltro una varietà di passi a conferma di tale nozione: in uno di essi il neoplatonico, riferendo una propria esperienza, parla appunto di quella vita più alta, raccolta in un centro interiore, e di quell'attività che lo pone di là da ogni altro essere spirituale¹⁷⁴. Ad un analogo ordine di idee rimanda appunto Agrippa. Conseguentemente, si comprende perché l'autore parli della *mens* – parafrasando alla lettera Ficino – come di quella parte che mai pecca e non è lesa da alcun genere di influenza, sia essa terrena ovvero celeste:

Mens autem supra fatum in providentia est: iccirco nec coelestium corporum influxibus, nec rerum naturalium qualitatibus afficitur; sola igitur illi medetur religio¹⁷⁵.

Ritorna dunque in primo piano il tema ermetico dell'esser al di sopra del Fato e della necessità, fato e necessità risultando come il diretto prodotto della natura propriamente detta e, ad un livello superiore, della disposizione rigorosa, ma armonica degli astri. Il sussistere distaccato da tale ordine di realtà è qualificazione propria ad una natura, la quale si vuole appunto *impassibile*, ovvero sottratta ad ogni divenire o trasformazione avente luogo nella sfera sublunare.

Ciò ci conduce all'ultimo elemento, che qui vogliamo rilevare partendo da queste parole:

Mens, quia a Deo est sive a mundo intelligibili, iccirco immortalis est et aeterna¹⁷⁶.

Data la naturale appartenenza ad una dimensione di puro essere e di assoluta fissità, la *mens* è concepita da Agrippa alla stregua di quel 'principio olimpico'

¹⁷³ Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 8, ed. a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2000, p. 772.

¹⁷⁴ Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1, ed. Faggin, cit., p. 758: Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλικὸν ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας.

¹⁷⁵ *DOP*, III 43, p. 540.

¹⁷⁶ *DOP*, III, 44, p. 542.

conferente all'uomo, in senso stretto, una forma di libertà e di sovranaturale *dignitas* estranee ad ogni altro essere¹⁷⁷. Per cui, in virtù di una ulteriore associazione, in essa si può vedere celato l'elemento 'regale' nell'uomo (si può anche rilevare la relazione stabilita in alcuni testi fra l'Oro e il Re ermetico)¹⁷⁸. Avendo la propria dimora nel mondo intelligibile, la *mens* rappresenta in sé il raggio e la scintilla, ovvero l'unica garanzia di una partecipazione vivente e perenne da parte dell'individuo terrestre alla dimensione dell'immortalità. Una volta compreso ciò, si comprenderà anche il valore nodale conservato dalla *mens* quale vera *clavis* o agente primo della *dignificatio* e della *deificatio* dell'anima nel quadro della dottrina magica formulata da Agrippa.

IDOLUM. In misura antinomistica rispetto alla *mens*, cioè rivestendo la posizione di parte vile e inferiore dell'anima, si trova l'*idolum*. Come si è detto, Agrippa eredita codesto termine in primo luogo da Ficino, ma quest'ultimo già si era richiamato, nella *Theologia Platonica*, all'autorità di Zoroastro e di Plotino onde darne una definizione più precisa¹⁷⁹. Ad ogni modo, per Agrippa l'*idolum* (cfr. appunto l'εἶδωλον di ascendenza plotiniana) rappresenta quel che nell'anima implica il maggior rapporto con la dimensione sensibile, quasi individuando in esso una sorta di nodo, di punto di transito dalla realtà incorporea a quella corporea¹⁸⁰: donde l'espressione sintomatica e apparentemente contraddittoria di *sensitiva anima*. Agrippa vi associa anche l'*homo animalis*, di cui in San Paolo¹⁸¹. Siffatta sensitività si esplica appunto nel presiedere dell'*idolum* a tutto ciò che è facoltà legata alla generazione, alla riproduzione, al sostentamento e al nutrimento sottile e umorale del rigido ente corporeo, di quest'ultimo andando a

¹⁷⁷ Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 24, ed. P. Scarpi, cit., vol. I, p. 152, ove figura l'idea per cui l'uomo essendo un animale divino per via dell'intelletto, esso non può trovare paragone con gli altri esseri viventi a lui inferiori, bensì solo con gli esseri uranici divini (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷον ἐστὶ θεῖον καὶ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῷοις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ λεγομένοις θεοῖς).

¹⁷⁸ Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 4, ed. Faggini, cit., p. 764, ove si attribuisce indicativamente alle anime che rimangono nella sfera intelligibile una qualità regale: [...] ἐν οὐρανῷ δὲ μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν ἐκείνη, οἷα οἱ βασιλεῖ τῶν πάντων, κατοῦντι συνόντες συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 441.

¹⁷⁹ Cfr. M. Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, 4, ed. Hankins, cit., vol. 6, pp. 106-109.

¹⁸⁰ Sulla nozione di *idolum*, cfr. C. Moreschini, "Idolo, fantasia e poesia da Ficino a Mazzoni", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 22, n. 1 (2016), pp. 47-60; per la connessione con Plotino, cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 15 sgg.

¹⁸¹ *DOP*, III 36, p. 511.

costituire in modo proprio il principio vitale e vivificatore nel senso più elementare:

Dico autem animae idolum potentiam illam vivificativam et reatricem corporis, sensuum originem per quam ipsa anima in hoc corpore vires explicat sentiendi; sentit corporalia per corpus, movet corpus per locum, regit in loco, alitque in corpore corpus¹⁸².

In sintesi, se all'*idolum* si può riferire forse quello *spiritus naturalis* che l'autore aveva già detto sostenere il corpo, esso può essere altresì concepito come *coscienza animale del corpo* nella quale quest'ultimo si riflette come in uno specchio. Coscienza la quale però, non è più quella dominatrice e impassibile obiettivata nella *mens*, bensì quella che si caratterizza per il suo apparire quasi in guisa di 'doppio' più impalpabile, ovvero come l'"ombra" e il *simulacrum* – come il riflesso di un mondo acqueo-lunare (elemento Acqua) e vegetale nel corpo stesso¹⁸³. Per cui, osserveremo anche qui la possibile corrispondenza operativa fra tale componente psichica e ciò che, nello schema riportato da Agrippa, designa il più elementare e comune senso del *Mercurio lunare*. Come principio-vita esprime la mobilità (*agilitas*) indifferenziata del corpo fluidico, l'ente mercuriale, preso nella particolare accezione di *Luna ☽* o *Argento vivo ☿*¹⁸⁴, vale appunto come ciò che è ancora condizionato dalla sfera naturale e sublunare. In balia dei cangiamenti in atto in quest'ultima, l'*idolum* si limita per tale via a riprodurre da un punto di vista più sottile la coscienza grossolana e inerte del Piombo, coscienza coesenziale all'ente saturnio (corpo volgare). Ciò forse spiega perché Agrippa, nel segnalare le corrispondenze planetarie, indichi,

¹⁸² *DOP*, III 43, p. 541.

¹⁸³ Nel Pentagramma riportato al principio di questo capitolo, la Luna figura appunto *in loco generationis*. Per tal via, si può indicare la connessione, nota universalmente fin dai primordi del simbolismo religioso, fra il simbolo acqueo-lunare e la funzione generativa. Cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 138-168.

¹⁸⁴ Sulle corrispondenze del Mercurio, cfr. *DOP*, I 29, p. 141: "Mercurialia sunt inter elementa aqua, licet indistincte omnia moveat; similiter et humores praecipue tamen permixtos; sed et spiritum animale regulat..."; per quelle della Luna, cfr. *DOP*, I 24, p. 134: "Lunaria vero sunt inter elementa terra, deinde aqua tam maris quam fluviorum, et omnia humida, humores arborum et animalium, maxime albi ut albumina ovorum, pinguedines, sudores, pituitae et superfluitates corporum...".

congiuntamente a Mercurio, in un giuoco di interferenze reciproche, proprio *Saturno* quale governatore di tale componente psicologica.

In più, vi sono ulteriori elementi a contrassegnare l'*idolum*. Per quanto parte infima esso tradisce in ogni caso una certa complessità e mantiene una grande importanza nel discorso magico di Agrippa. Sempre appoggiandosi alla trattazione ficiniana, il nostro autore approfondisce le facoltà rette dall'*idolum* in sede gnoseologica, individuando in particolare due principali e potenti virtù:

In hoc idolo duae potentissimae dominantur virtutes, una videlicet quae dicitur phantasia sive virtus imaginativa sive cogitativa, de cuius potentia iam dictum est atque etiam ubi de passionibus animae tractavimus; altera virtus est quae appellantur sensus naturae, de quo iam dictum est ubi mentionem fecimus de aruspicina¹⁸⁵.

Ora, tanto il fantasticare quanto l'immaginare sono attività da porsi in speciale relazione con le capacità riflesse, sensitive e, per così dire, fluidiche o sottili dell'anima; esse ben esprimono quella forma di cognizione che occupa un luogo intermedio – acqueo appunto – fra ciò che è pura intellettualità priva di forma e razionalità (luogo solare e semisolare), e ciò che, invece, si dà come percezione densa, impura, integralmente condizionata dalla compagine sensibile dell'organismo (luogo terrestre-minerale). Siamo insomma al regno dell'immaginazione, delle impressioni, delle suggestioni, delle proiezioni e di un conoscere il quale, anziché per concetti, procede attraverso immagini piene di significato¹⁸⁶. È qui da segnalare che la facoltà immaginativa, la quale, insieme alla *phantasia*, all'*idolum* fa riferimento, può esprimersi secondo una modalità più o meno adiacente alla soglia corporea: essa media, trasmettendo all'intendimento (*memoria*) ciò che il *sensus communis* legato ai sensi più

¹⁸⁵ *DOP*, III 43, p. 541.

¹⁸⁶ Cfr. *DOP*, III 41, p. 523, ove Agrippa ha una espressione suggestiva per l'*idolum*, ovvero "animae imago". Nel secondo libro, poi, seguendo uno schema di Giorgio Veneto Agrippa aveva appunto messo in relazione la facoltà immaginativa con l'elemento acqueo. Cfr. *DOP*, II, 28, pp. 340-341: "Praeterea anima correspondet terrae per sensum, aquae per imaginationem [...]". Indicheremo una concreta applicazione di queste corrispondenze più avanti

periferici aveva già in precedenza raccolto¹⁸⁷. Nel primo caso, si avrà il comune immaginare, come un conoscere al quale i sensi offrono sia l'appoggio che il contenuto in base al quale poi si desta plasticamente l'immagine o la proiezione magica. Nel secondo caso, vengono suscitate possibilità extranormali ad un grado più alto: possibilità cui, con tutta probabilità, fa cenno lo stesso Agrippa parlando del *sensus naturae* – nozione principalmente mutuata da Guglielmo d'Alvernia – e dell'arte degli aruspici: è la dote legata alla divinazione e alla predizione¹⁸⁸, nonché – quando la si trovi in relazione diretta con l'*Anima Mundi* – deputata alla percezione extrasensoriale comune ai pochi esseri dotati di una immaginazione particolarmente sviluppata e aperta, anche con l'ausilio di date ritualità purificatorie, al sovrasensibile¹⁸⁹.

Dati questi caratteri di seppur parziale soggezione al vincolo corporeo, non sorprende che l'*idolum* venga inteso da Agrippa alla stregua di qualcosa che non può che partecipare, *ipso facto*, di una realtà altrettanto prigioniera della legge di quel Fato – alle 'Acque del Fato', appunto, per utilizzare di nuovo il simbolismo legato alla sfera acquee – e a quella necessità di natura rispetto alla quale la *mens* invece resta completamente avulsa:

¹⁸⁷ Cfr. *DOP*, I 61, p. 217: “[...] secundus vis imaginativa, cuius officium est, cum ipsa nihil praesentiat, imagines a prioribus sensibus acceptas retinere easque tertiae sentiendi naturae, quae phantasia existimandi atque cogitandi vis est, offerre; [...]”.

¹⁸⁸ Cfr. *DOP*, I 61, p. 217: “Haec autem est, quae per somnia nobis futura monstrat: unde phantasia aliquando nominatur intellectus phantasticus; est enim ultimum vestigium intelligentiae quae, ut ait Iamblichus, omnibus animi viribus adnata omnes figuras effingit, similitudines specierum et operationes visaque seu impressiones virium aliarum transmittit in alias: quae quidem a sensu micant, in opinionem excitat; quae vero ab intellectu, secundo loco offert opinioni; sed a seipsa ab omnibus imagines suscipit atque per suam proprietatem secundum assimilationem proprie designat, omnes actiones animae fingit atque externas accomodat intimis, etiam corpori impressiones imprimit”.

¹⁸⁹ Sul *sensus naturae* Agrippa ritorna in *DOP*, III 43, p. 539: “In quolibet autem homine est ista virtus et inest animae humanae a radice creationis suae, sed variatur in diversis hominibus in fortitudine et debilitate et augetur et minuitur secundum exercitium et usum per quae de potentia extrahitur in actum; quod qui rite novit potest ascendere in cognitione sua quousque imaginativa virtus sua transcendat et iungatur cum virtute universali, quem Alchindus, Bacon et Guglielmus Parisiensis vocant sensum naturae, Vergilius sensum aethereum et Plato sensum vehiculi appellant”. Sul *sensus naturae* in Guglielmo d'Alvernia, L. Thorndike, *History*, cit., vol. II, pp. 348-349; W. Högrefe, *Metaphysik und Mantik: Die Deutungsnatur des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 2013, pp. 256-268. Cfr. anche C. G. Jung, *Structure and Dynamics of the Psyche*, Princeton University Press, New York 1969, pp. 195-196.

Idolum autem animae in fato est, supra naturam quae corporis et animae quodammodo nodus est, sub fato supra corpus: iccirco coelestium corporum influxibus immutatur rerumque naturalium et corporalium qualitibus afficitur. [...] Homo itaque per naturam corporis est sub fato; anima hominis per idolum in fato natura movet [...] ¹⁹⁰.

Che, per il suo patire il vincolo di necessità, l'*idolum* – come si vedrà subito – condivide col corpo la stessa sorte di brama, di alterazione e, per così dire, di succubato rispetto alla sfera irrazionale delle passioni affiorante dai bassi anfratti dell'essere, ciò è testimoniato là dove il nostro autore specifica con nitidezza – chiarendo ciò che si è già accennato – il regno cosmico da cui questo ente trae vita:

Idolum vero, quia ex materiae gremio ac sublunari natura dependet, interitui atque corruptioni subiicitur ¹⁹¹.

Riprenderemo fra poco questi aspetti nello studio della dottrina del *post mortem*.

RATIO. Per concludere questa breve rassegna delle componenti dell'anima nello schema offertoci da Agrippa, passiamo a vedere l'ultima e, forse, la più importante e complessa di esse: la *ratio*. Anche qui, la mediazione di Ficino emerge con evidenza. La *ratio* designa propriamente il *tertium* dell'anima, nodo mediante il quale la *mens* e l'*idolum* vengono in qualche misura a trovarsi collegati. Alla *ratio* Agrippa si riferisce talvolta chiamandolo “spirito razionale”, talaltra “anima razionale”, e per tale via – come si è già messo in luce – si assiste ad una continua interferenza fra lo *spiritus* e questa componente psicologica. Se la *mens* s'incardina nel mondo di immobilità luminosa degli intelligibili e, viceversa, l'*idolum* trae alimento dalla sfera di semioscurità sublunare, la *ratio* è invece di origine celeste; la sua vita promana da quella dei corpi celesti e astrali. Rispetto all'*idolum* – del quale condivide in ogni caso la consistenza sottile e legata alla più ampia componente *spiritus* analizzata nella precedente

¹⁹⁰ DOP, III 43, p. 541.

¹⁹¹ DOP, III 44, p. 542.

tripartizione – la *ratio* si distingue per accogliere in sé non tanto la costituente naturale, quanto appunto quella propriamente razionale e sempre più vicina all'intelletto puro e incorruttibile (*mens*). È così che, in un passo del primo libro, noi troviamo un solo ente spirituale a raccogliere sia la *mens* – qui definita *intellectus contemplativus* – che la *ratio* – *intellectus activus*:

Supra sensibilem animam, quae per corporis organa vires suas explicat, supremum locum occupat mens ipsa incorporea et haec geminam naturam habens; unam rerum earum, quae naturae ordine continentur, causas, proprietates progressusque perquirentem et in veritatis contemplatione contentam, quem iccirco contemplativum intellectum vocant; altera mentis natura sive vis, quae agenda quaeque fugienda sint consultando discernens, tota in consultatione et actione versatur, quem iccirco activum intellectum vocant¹⁹².

In essenza, l'aspetto più considerevole della *ratio* è la sua *mobilità* e la sua *variabilità*. Ad un primo livello, essa designa il pensiero nel suo aspetto più proprio di organo predisposto al *cogitare* e all'analizzare. Come l'*idolum* rappresenta la coscienza vitale, sensitiva e animale del corpo, la *ratio* ne costituisce la coscienza razionale, facendo sì che il complesso umano appaia secondo una forma vigile, dotata di precise e lucide intenzioni e volizioni. Per tale ragione, il carattere mobile, sanguigno, fuggevole, aereo e semi-igneo della *ratio*¹⁹³ permette di operare una equivalenza con il secondo significato alchemico del Mercurio – ☿ – non a caso detto *Mercurio doppio*, *attivo* o anche *androgine*¹⁹⁴. Non solo: dopo aver riportato l'analogia fra *ratio* ed elemento Aria, Agrippa fissa anche una corrispondenza astrologico-metallica con il pallido Giove e la citrina Venere da una parte e i relativi metalli dall'altra, *Stagno* ♁ e *Rame* ♀¹⁹⁵. Sono appunto le metallità contrassegnanti l'una, la fase purificatoria, l'altra,

¹⁹² DOP, I 61, p. 218.

¹⁹³ Come la Terra costituiva l'arresto dell'ente acqueo, si può peraltro concepire l'Aria – △ – come la sincope del Fuoco.

¹⁹⁴ Cfr. DOP, II 28, p. 341, ove vien data la corrispondenza della qualità razionale dell'anima con l'elemento *aria* ("...aëri per rationem"). Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 134.

¹⁹⁵ Sulle corrispondenze di Giove, cfr. DOP, I 26, p. 138: "Iovialia sunt inter elementa aer; inter humores sanguis et spiritus vitae, cuncta quoque ad vitae augmentum nutrimentumque et

quella che anticipa le due ultime fasi dell'Opera¹⁹⁶. Là dove l'*idolum* riproduceva l'ente acqueo-lunare in cui il corpo si riflette e si eccita, la *ratio* tende invece ad esprimere una forma di esistenza ancor più sottile e fatta d'*Aria* vivente; la quale forma, se è svincolata dal corpo, non ha tuttavia conseguito il già rilevato splendore centrale, solare ed immutabile (☿ e ☼) proprio alla *mens*¹⁹⁷. Secondo Agrippa, gli stessi poteri connessi alle altre parti dell'anima dipendono strettamente dalla *ratio* e dalla sua deliberazione:

Tantum denique est rationis ipsius imperium ut quotiescunque aliquid incurrit vel in mentem vel in idolum vel in naturam veli in corpus, non potest transire in animam, nisi ratio sese ad hoc intendat. Hoc modo in sensibus exterioribus anima nec videre nec audire nec sentire nec pati se quicquam percipit, donec ratio cogitatrix id prius comprehendat; comprehendit autem quando vacat, non quando in aliud inhiat, sicut palam videmus in his qui obvios sibi non animadvertunt dum aliud quippiam attentius cogitant. Scias igitur nec supernos influxus neque naturales affectiones neque sensationes neque tam corporis quam animi passiones nec quodcunque sensibile in animam posset agere vel penetrare, nisi per rationis iudicium¹⁹⁸.

Per tal via, come punto di transito la *ratio* presiede anche a ciò che, in genere, si definisce il libero arbitrio e identifica la libera volontà specifica dell'uomo di disporre del proprio destino. Ecco che Agrippa specifica tutto ciò nelle seguenti righe:

[...] spiritus vero, quae rationalis anima a Plotino dicitur, cum sit natura sua liber et utrique ad libitum adhaerere potest, si superiori portioni constanter adhaereat illi tandem unitur et beatificatur, donec

vegetationes spectantia..."; su quelle di Venere, cfr. *DOP*, I 28, p. 140: "Venerea sunt inter elementa aer atque aqua: inter humores pituita cum sanguine, spiritu ac semine genitili...".

¹⁹⁶ Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 174, 176-77.

¹⁹⁷ Cfr. *DOP*, II 28, p. 341: "[...] coelo per intellectum".

¹⁹⁸ *DOP*, III 43, pp. 541-542.

adsumatur in Deum; si adhaereat animae inferiori, depravatur et demeretur, donec efficiatur malus daemon¹⁹⁹.

Proprio in virtù di questa radicale indefinitezza – se si vuole – la *ratio* è da comprendersi come la componente più ‘umana’ dell’anima, in quanto non appartiene né risponde in sé a nessuna delle altre parti che, invece, godono, in opposta misura, di una precisa e immutabile collocazione nell’economia della Provvidenza. A mo’ del pichiano Giano bifronte, la *ratio* può essere, a seconda dei casi, questo o quello, tutto o nulla. Per tal via, codesta complessa componente rappresenta il sapiente *medium* (“[...] utriusque sapiens naturam extremorum”) lungo il quale l’uomo può scegliere e decretare il proprio destino, e se quest’ultimo debba appunto essere – nel caso in cui la *ratio* decida di unirsi con la *mens* – un destino d’immortalità pari a quello dei numi, ovvero – quando essa si sprofondi nell’*idolum* e, da qui, nella gravità corporea – un destino di morte e di rapido spegnimento nel ricettacolo donde fu tratta la prima generazione. È per questo motivo che Agrippa, in modo acuto, non caratterizza la *ratio* come al di sopra o al di sotto del Fato, bensì ne stabilisce *de jure* la completa libertà:

[...] ratio autem libera sui iuris est; anima itaque per rationem modo has, modo illas partes sequitur; quandoque ascendit in mentem, ubi divino lumine repletur; quandoque descendit in idolum, ubi coelestium corporum influentiis rerumque naturalium qualitatibus afficitur sensibilibusque passionibus et occursu distrahitur [...]²⁰⁰.

In quanto libera, la *ratio* non è immune da errore²⁰¹. Compito precipuo della *ratio* è dunque, secondo Agrippa, il comprendere dove orientarsi: se verso la *mens* e determinare così la realizzazione trascendente delle proprie facoltà, oppure verso l’*idolum* sì da subirne il sortilegio e cadere insieme ad esso. E allo stesso modo per cui questa scelta si riverbererà come elemento decisivo nel corso intrapreso dall’anima umana di là dalla morte corporale, essa sta pure alla base di quella dottrina della *dignificatio* magica e iniziatica – da conseguirsi già qui, su questa

¹⁹⁹ DOP, III 36, p. 511.

²⁰⁰ DOP, III 43, p. 541.

²⁰¹ DOP, III 43, p. 538: “Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis”.

terra – da cui è percorso ed improntato l'intero terzo libro del *De occulta philosophia*.

			
<i>Mens</i>	<i>Spiritus</i>	<i>Anima</i>	<i>Corpus</i>
<i>Intellectus</i>	<i>Ratio</i>	<i>Phantasia</i>	<i>Sensus</i>
<i>Mars et Sol</i>	<i>Iupiter et Venus</i>	<i>Saturnus et Mercurius</i>	<i>Stellae fixae et Luna</i>
<i>Ignis</i>	<i>Aër</i>	<i>Aqua</i>	<i>Terra</i>
<i>Aurum et Ferrum</i>	<i>Cuprum et Stannum</i>	<i>Argentum vivum</i>	<i>Plumbum et Argentum</i>

2.3. Il destino dell'anima nel post-mortem

Equivalento – come si è visto – al *microcosmus* o al *minor mundus*, l'uomo partecipa di rigore degli stessi caratteri che contraddistinguono il macrocosmo, ossia il mondo propriamente detto. Questi caratteri sono appunto la razionalità e l'immortalità. Ora, per ciò che concerne l'attribuzione della prima qualità, quanto si è appena visto analizzando le varie componenti della compagine umana, può considerarsi come una valida verifica a tal riguardo: l'ordine che l'uomo riflette e incorpora in scala ridotta è senz'altro segno tangibile della sua razionalità. Lo stesso, però, non può dirsi quanto all'immortalità. È fin troppo chiaro che l'uomo, preso nel suo insieme, non può ritenersi, al pari del cosmo, immortale: e infatti Agrippa non lo crede. Riprendendo gli scritti ermetici e condividendone la prospettiva²⁰², l'autore scrive:

Mundus animal est rationale, immortale; homo similiter animal est rationale sed mortale, hoc est dissolubile; nam, ut inquit Hermes, cum mundus cum mundus ipse immortalis sit, impossibile est partem eius aliquam interire: mori igitur nomen vanum est et, quemadmodum vacuum, nusquam est; mori igitur dicimus hominem, quando anima et

²⁰² Cfr. *Corpus Hermeticum*, VIII, 1; XI, 14; XII, 16, ed. Scarpi, cit., vol. I, pp. 114, 168, 188-190.

corpus separantur, non quod aliquid eorum intereat sive convertatur in nihilum²⁰³.

Come si vede, Agrippa indica l'uomo come un essere mortale. Tuttavia, egli non si limita a dire questo. Ci dà, invece, un ragguaglio più preciso aggiungendo che, come sostiene Ermete, è inconsistente parlare di morte nel senso di una totale estinzione, cioè come di un ritorno al nulla²⁰⁴. Così stando le cose, lo stesso parlare di morte può dirsi dunque vano. Più appropriato è dire che l'uomo è un essere corruttibile. È pertanto concepibile che, al separarsi dell'anima (principio incorporeo) dal corpo (principio corporeo), si ponga una questione circa la sorte di ciascuna delle singole componenti da cui il complesso umano è organizzato: come si è visto, infatti, Agrippa adotta una prospettiva qualitativa, che induce ad una netta differenziazione fra ciò che nell'uomo è componente superiore e ciò che, invece, occupa un rango inferiore. Là dove – senza che vi sia bisogno di insistervi troppo – è evidente la mortalità propria al corpo come ente materiale, ci si dovrà chiedere quale sia l'opinione di Agrippa nei riguardi delle altre parti di cui si è già detto, ovvero del nucleo animico composto da *mens*, *idolum* e *ratio*. Tale questione apre appunto alla trattazione della concezione dell'autore circa il *post-mortem* dell'anima.

Prima di passare al complesso esame della dottrina del *post-mortem*, potrà riuscire istruttivo vedere come Agrippa organizza lo studio delle parti dell'anima in una suggestiva vicenda che coinvolge la condizione postuma dell'essere umano, tracciando le linee di una vera e propria teoria occulta dell'Oltretomba. Vi è peraltro ragione di credere che proprio la formulazione di un tale insegnamento – aggregante spunti pagani e motivi esplicitamente legati all'ortodossia cristiana – abbia costituito un motivo di forte scandalo all'epoca,

²⁰³ DOP, III 36, p. 507.

²⁰⁴ Nei testi ermetici, infatti, negandosi l'idea di una distruzione, si parla di una "trasformazione" (μεταβολή) alla quale tutto è subordinato. Cfr, per esempio, *Corpus Hermeticum*, XII, 16, ed. Scarpi, cit., p. 188, ove ci si chiede in che modo, in un mondo ove tutto è vita, potrebbe esistere la morte. E si parla di una dissoluzione la quale, lungi dall'esser morte, è mescolanza e rinnovamento (πῶς ἂν οὖν δύναίτο, ὃ τέκνον, ἐν τῷ θεῷ, ἐν τῇ τοῦ παντός εἰκόνι, ἐν τῷ τῆς ζωῆς πληρώματι νεκρὰ εἶναι [...] ἢ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις· διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ' ἵνα νέα γένηται). Ciò posto, poiché la μεταβολή ha luogo verso tutte le 'direzioni', essa potrà anche preludere alla *palingenesi* di cui diremo.

soprattutto per le conclusioni assai audaci alle quali, talvolta in modo neppure troppo nascosto, l'autore giunge. Ai fini di una comprensione preliminare, si può dunque partire col trascrivere un passo, ove Agrippa descrive quello che è il processo di discesa progressiva, ovvero di 'caduta' dell'anima nel corpo – motivo fondamentale del neoplatonismo e dell'ermetismo condiviso dal nostro autore, e di cui noi abbiamo già reso in parte conto nella precedente sezione con riferimento preciso a testi del *Corpus Hermeticum*:

Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima. Prima enim lux in Deo est supereminens omnem intellectum, quapropter non potest lux intelligibilis vocari; sed lux illa quando infunditur menti fit intellectualis atque intelligi potest; deinde quando per mentem infunditur rationi fit rationalis ac potest non solum intelligi, sed etiam cogitari; deinde quando per rationem infunditur in idolum animae efficitur non solum cogitabilis, sed etiam imaginabilis, nedum tamen corporea; quando vere exinde migrat in aethereum animae vinculum efficitur primum corporea, non tamen manifeste sensibilis, donec transierit in corpus elementale sive simplex aërumque sive compositum, in quo efficitur lux manifeste sensibilis ad oculum²⁰⁵.

Benché contenga un innegabile scopo epistemologico, questo lungo passo – l'unico nel *De occulta philosophia* in cui Agrippa tratteggia con chiarezza la disposizione gerarchica delle varie parti dell'anima e le linee dell'anzidetta discesa – riesce forse a chiarire i quadri propri alla dottrina escatologica enunciata dall'autore: perché è precisamente questa gerarchia, così come i rapporti di forza che vi si producono, a fissare, di rigore, il fine trascendente di ogni singola componente psicologica.

Col corpo – che ritorna alla radice terrestre e cade preda del dèmone Zazel, “dominus carni et sanguinis”²⁰⁶ – l'*idolum* condivide in sé un destino di morte e di oblio. Poiché partecipa in una certa misura della stessa natura elementare

²⁰⁵ *DOP*, III 43, p. 538.

²⁰⁶ *DOP*, III 41, p. 523.

formante la compagine sublunare e greve dell'essere, e poiché sorge dal grembo materno di essa a titolo di doppio, è fatale che l'*idolum*, così come l'ombra si dissipa al dileguarsi dell'agente che la provoca, conosca una esistenza fugace il cui arresto coincide più o meno col venir meno del sostegno fisico. Occorre nondimeno sottolineare il più o meno, giacché per Agrippa qui la questione si fa complessa. Da una parte l'autore scrive:

[...] ita *idolum animae sive ipsa sensibilis et animalis anima, quia ex corporeae materiae gremio educta est, resoluta corpore una cum illo interit aut in corporis sui resoluti vaporibus non diu superest umbra, nihil participans immortalitatis, nisi ipsa quoque sublimiori potentiae uniatur*²⁰⁷.

Rifacendosi però a varie antiche credenze demonologiche di origine pagana mediate in particolare da Sant'Agostino e Lattanzio, il nostro autore segnala come non rare siano le circostanze in cui l'*idolum* riesce a scampare alla dissoluzione del corpo e a reggersi – almeno per un dato periodo – in guisa di spenta immagine, ombra o spettro errante per ogni dove:

Si male agerit [anima], mens iudicat illam < atque relinquit daemonis arbitrio; > at moesta anima sine mente vagatur apud inferos *idolum, quam vocant imaginem, sicut apud Vergilium conqueritur Dido: Et nunc magna mei sub terras ibit imago*²⁰⁸.

Come si vede Agrippa fa intervenire un motivo morale, indicandoci peraltro il decisivo ruolo giuocato dalla parte sovranaturale dell'anima – la *mens* – nella triste sorte di quell'anima che non vi si sia congiunta. Egli rileva dunque che il destino ultraterreno dell'*idolum* può estendersi – e per la gran parte degli uomini si estende – a sorte postuma coinvolgente l'anima tutta, quando quest'ultima si sia macchiata di particolari colpe e abbia condotto, sulla terra, una vita improntata all'empietà, condizionata dalle passioni e dall'attaccamento al mondo della generazione materiale:

²⁰⁷ DOP, III 44, p. 542.

²⁰⁸ DOP, III 41, p. 523.

Quae vero impurae incontinentesque et peccatis iniustae migrant animae non tam felicibus somniis aguntur, nulla libera cognitione freti nisi abstracta per concessionem aut manifestationem, tum continua carnis et sanguinis appetentia ob corporeae labis aeruginem etiam sensui doloris subiiciuntur timentque gladios et enses. [...] Quae ergo animae contracta in corpore scelerum vitia in hac vita non expiarunt, illorum habitus secum ferentes apud inferos eluere coguntur et expendere commisorum poenas [...] ²⁰⁹.

Non avendo incontrata alcuna trasfigurazione di tipo superiore e, comunque, non avendo partecipato della visione divina e liberatrice, un'anima di tal fatta languisce in spettro. E qui, per essa, si aprono, in genere, due vie: nel caso in cui non abbia commesso completamente il male, si avrà ciò che l'antichità pagana chiamò i Māni – *dii Manes* – spiriti di defunti designanti il corpo collettivo dei morti di una data stirpe, ovvero i suoi avi primordiali. Nel caso opposto, si assisterà al sorgere di larve: esseri sostanzianti di sete, di torbide cupidigie e di sangue²¹⁰, i quali giungono talvolta ad apparire come ombre sulla terra palesandosi con forza alla facoltà immaginativa dei vivi e destando in loro terrore e caos²¹¹. Né nell'uno né nell'altro caso – lo si ripeta – trattasi di forme che, per quanto più o meno dotate di corporeità, giungono a partecipare dell'immortalità; anticamente legate alla terra, alle acque e ai cupi culti ctònio-funerari, esse piuttosto ripullulano, mai placate, nell'inesausto ciclo della generazione²¹².

In ogni caso, tali entità spettrali vengono viste da Agrippa come rivestite di un corpo più sottile e 'aereo' per cui esse riescono ad agire in autonomia, talvolta giungendo perfino a palesarsi e a rendersi percettibili all'occhio fisico:

²⁰⁹ *DOP*, III 41, p. 526.

²¹⁰ Cfr. *DOP*, III 19, p. 459.

²¹¹ Cfr. *DOP*, III 41, pp. 525, 527, 529-530; cfr. *DOP*, III 32, pp. 500-501.

²¹² Agrippa segue qui fedelmente la catalogazione di Apuleio. Su tutto ciò, cfr. C. Pascal, *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, Fratelli Melita, Genova 1987 (ripr. an. 1912), pp. 104-105; W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Springer, Berlin 1923, pp. 53-63; G. Dumézil, *La religion romaine*, cit., pp. 370-373; J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2007, p. 271.

Haec itaque animae imago quandoque aërum corpus ingreditur umbram, qua involuta nunc consulit amicos, nunc exagitat hostes, quemadmodum apud Vergilium Dido minatur Aeneae, inquiens: *Omnibus umbra locis adero; dabis, improbe, poenas*²¹³.

Malgrado il carattere piuttosto disorganico e confuso proprio alle testimonianze offerte da Agrippa, circa la effettiva natura di questo corpo-spettro occorre rilevare quanto segue. Esso va senz'altro differenziato dal corpo o veicolo etereo, di cui già si è detto in precedenza. Presentandosi infatti come una particolare tipologia di corpo sottile fra quelli conosciuti in ambito demonologico da varie scuole neoplatoniche (ὄχημα-πνεύμα), la sua aerità traduce solo una densità meno grossolana e quasi gassosa (correlazione con la costituente umida di ciò che sta sotto l'impero delle 'Acque'), ma che ha ben poco del carattere lucente, igneo e celeste dell'ἀγροειδὲς σῶμα mediante il quale l'anima – come vedremo fra poco – si vibra verso le residenze dei Superni, alla volta della *deificatio*. In un passo della *Theologia Platonica*, Ficino aveva già esposto partitamente la triplice natura dei corpi sottili e aveva individuato il veicolo aereo come agente di una “vitam irrationalem, sed longaevam, quae videlicet composito corpore aliquando dissoluto ad certum tempus supersit in simplici corpore”²¹⁴. Ebbene, il carattere aberrante e, in taluni casi, ossessivo e demonico assunto da tale corpo – derivato dalla irrazionalità propria all'anima che lo abita – è messo in risalto dallo stesso Agrippa:

Anima enim hominis immunda, quae in hac vita nimium abitum contraxit ad corpora, intimo quodam elementalis corporis affectu aliud sibi corpus ex elementorum vaporibus contextit ex materia facili quasi haustu quodam reficiens corpus illud iugiter evanescens; cui insuper veluti carceri et sensibili instrumento lege quadam divina mancipata, in illo patitur frigus et ignem et quaecunque corpus et

²¹³ *DOP*, III 41, p. 524.

²¹⁴ Cfr. M. Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, 5, 7, ed. Hankins, cit., vol. 6, p. III.

spiritum et sensum offendunt foetores, ululatus, planctus, stridores,
laceratus et vincula [...] ²¹⁵.

Ciò, per quanto concerne l'*idolum* e le sue varie declinazioni.

Data l'origine celeste da cui è caratterizzata, la *ratio* conosce una sorte di diversa natura. Agrippa ci dà qui alcuni ragguagli molto sommari, i quali purtroppo non si prestano ad una immediata comprensione. In ogni caso, vediamo come l'autore assegni alla *ratio* una permanenza ben più nobile e prolungata rispetto a quella caduca e anodina in cui langue l'*idolum*. La *ratio* infatti è longeva, si conserva – dice Agrippa – nel veicolo etero (ovvero nel “corpo di luce” che ne condivide la medesima natura siderea), ma tale conservarsi diviene anch'esso precario quando essa non si rinnovi o passi ad animare un nuovo circuito corporeo:

Anima itaque per mentem suam immortalis, per rationem in aethereo suo vehiculo longeva sed resolubilis, nisi in novi corporis circuitu restauretur, non ergo immortalis est, nisi uniatur menti immortalis ²¹⁶.

Come è stato opportunamente rilevato, il riferimento, piuttosto enigmatico, al nuovo tronco al quale la *ratio*, pena la definitiva dissoluzione, dovrebbe innestarsi, può possedere un nesso con la teoria della trasmigrazione delle anime ²¹⁷; ma, come vedremo, il corpo in cui l'anima può confluire e risolversi, è suscettibile di godere di una natura ben diversa da quella affatto contingente del corpo fisico. Dopodiché, Agrippa rileva un punto fondamentale: per la *ratio* non si prevede l'immortalità, salvo che non sia soddisfatta una precisa condizione: che essa vada ad unirsi con l'unica parte che partecipa attivamente dell'eternità e della sovrannaturalità, ovvero la *mens*. Agrippa declina tutto ciò nel quadro del *post-mortem*, associando motivi pagani e temi di pura ortodossia cristiana. Fa dunque cenno, in modo invero fugace, ad un periodo di lotta e di stazionamento

²¹⁵ DOP, III 41, pp. 527-528.

²¹⁶ DOP, III 44, p. 542.

²¹⁷ Cfr. C. Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy or Magic*, ed. by D. Tyson, Llewellyn Publications, S. Paul 1995, p. 614. Per questo punto specifico Perrone Compagni non offre, però, alcuna fonte cui far riferimento.

che l'anima scontrerebbe in una sorta di limbo ("secreta quaedam receptacula"), prima che il giudice sovrano decreti quale via debba intraprendere il suo destino ultimo.

Della sorte riservata all'anima che s'inabissi col proprio *idolum*, si è già detto. Resta da vedere il momento positivo e culminante in cui la *ratio* – avendo l'anima operato con rettitudine durante la propria permanenza terrestre – non vacilla e, anziché per il basso, opta per l'alto del proprio essere, per la *mens*. Con riferimento a San Paolo, Agrippa pone nei termini di una *separazione* provocata dal simbolico gladio divino (motivo, oltreché teologico, prettamente iniziatico, un senso del quale studieremo più avanti) l'azione di risveglio al quale, in caso di esito felice, si deve destare l'anima nel punto di liberarsi dalle componenti inferiori dell'*anima animalis (idolum)* e di volgere verso l'alto:

[Ratio] differt tamen ab illo supremo, qui intellectus illuminatus, mens, lux et portio suprema dicitur; differt etiam ab anima animali, a qua nos illum separare debere per virtutem verbi Dei docet Apostolus, dicens: "Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti pertingens usque ad divisionem animae et spiritus"²¹⁸.

Di là da ciò, ecco come Agrippa descrive il destino dell'anima immortalata:

Mens < vero humana, cuius sacra natura et divinum genus existit, > quia culpae semper insors etiam omnis poenae expers evadit. Anima vero, si bene operata fuerit, congauDET menti < et cum aethereo suo vehiculo egrediens libera ad heroum choros transcendit aut superos petit, ubi omnibus sensibus et potentiis suis perpetua felicitate beata, perfecta omnium rerum cognitione insuper et divina visione ac regni coelorum possessione fruitur divinaeque potestatis particeps, in inferiora haec benefica varia dona largitur ceu immortalis deus²¹⁹.

²¹⁸ DOP, III 36, p. 511.

²¹⁹ DOP, III 41, p. 523.

Qui Agrippa non fa altro che riassumere ciò che già in tempi arcaici valse realmente come quel destino *olimpico*²²⁰, al quale soltanto figure superiori e più che umane potevano essere consacrate: leggende e miti di varie civiltà che narrano di luoghi superterrestri, di paradisi oceanici o di simbolici soggiorni celesti conquistati dalle anime immortalate degli eroi e di imperatori ‘rapiti’, vi si riferiscono in primo luogo²²¹. Il nostro autore immagina appunto un esito del genere per quell’anima che, avendo agito un moto di trascendenza, abbia conseguito il distacco dalle cose terrestri e, pervenuta a purità, si sia volta, infine, sino all’ultima luce, identificandovisi e glorificandovisi.

Ma quella qui evocata è una via che rare nature – *nature regali*, appunto – possono battere. A questo punto, il discorso si fa assai interessante e complesso. Associando ai simboli pagani un insegnamento tratto dall’ermetismo, Agrippa passa insensibilmente dal piano della dottrina legata al *post-mortem* a quello della disciplina magico-iniziatica, determinando per tale via una sottile interferenza fra i due motivi. Come si è visto, la *mens* costituisce per l’anima la fonte dalla quale quest’ultima trae una vita che, lungi dall’essere quella propria alla pura, amorfa sussistenza elementare, promana per via diretta dal regno delle forme intelligibili. Se ora è vero che, di rigore, tutti gli uomini partecipano della *mens*, siffatta partecipazione per la gran parte di costoro non si traduce, nei fatti, che in via puramente potenziale, senza cioè che ve ne sia una effettiva consapevolezza. L’assumere passivamente la *mens*, *il non sapersi immortali* fu difatti – come già si disse, citando l’ἀγνώσια – la cagione della ‘prima nascita’ degli esseri, nascita che le dottrine ermetiche concepivano far tutt’uno con la generazione corporea, inferiore e finita²²². Di là dalla prima nascita, se ne poneva

²²⁰ Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 15, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 146, ove la conoscenza della divinità (ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ) viene identificata con l’ascesa all’Olimpo (αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀνάβασις).

²²¹ Cfr. C. Pascal, *La morte*, cit., pp. 274-288, 340-367.

²²² A questa prima nascita è da riferirsi il passo del *Corpus Hermeticum*, I, 20, ed. P. Scarpi, cit., vol. I, p. 40, ove ci si chiede quale colpa tanto grande gli ignoranti abbiano commesso per essere esclusi dall’immortalità (Τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν...οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας;). E si prosegue, chiedendosi perché siano degni di morte coloro che si trovano nella morte. La risposta: poiché il corpo di ciascuno proviene dall’odiosa oscurità, da cui procede la natura umida, a partire dalla quale si è costituito il corpo nel mondo sensibile e dalla quale si abbevera la morte (Ὅτι προκατάρχεται τοῦ οἰκείου σώματος τὸ στυγνὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρὰ φύσις, ἐξ ἧς τὸ σῶμα συνήστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρδεύεται).

dunque una seconda, che gli uomini avrebbero dovuto conquistare per sfuggire alla generazione sensibile dovuta all'ignoranza. Essa fu appunto definita nei termini di una ri-nascita, di una *palingenesi*. Il dato interessante è però costituito dal fatto che questa rinascita non fu in alcun modo intesa come un fatto automatico o da relegarsi al *post-mortem*, secondo una prospettiva puramente escatologica²²³. Più che una particolare grazia, essa richiedeva uno sforzo e un atto di revulsione dettato dalla volontà individuale, dopo che quest'ultima si fosse identificata col Principio divino²²⁴. Ciò al fine di conseguire – attraverso una μεταβολή e, come vedremo, una *dignificatio* impegnata già in questa vita terrestre – l'affrancamento dal *fatum* materiale cosmico-planetario e la reintegrazione in ☉ (livello supercosmico dell'Ogdoade). Citando Ermete e, curiosamente, trovando sostegno in un passo dell'Ecclesiaste, Agrippa specifica bene questo tema:

[...] verum non omnes homines mentem adepti sunt quoniam, ut inquit Hermes, voluit illam Deus pater tanquam certamen praemiumque animarum proponere; quod qui neglexerint, mentis expertes, corporeis sensibus mancipati, irrationalibus animalibus similes facti, eundem cum eisdem sortiuntur interitum, sicut ait Ecclesiastes inquis: 'Unus interitus est hominis et iumentorum et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia et nihil habet homo iumento amplius'²²⁵.

Agrippa parla appunto dell'aver raggiunto lo stato immortale dell'anima, nel senso letterale di un essere iniziati – *adepti* – alla *mens*: è la felice condizione dei “perfetti” e dei “compiuti” (οἱ τέλειοι ἄνθρωποι). Costoro, secondo il *Corpus*

²²³ Da questo punto di vista, si può indicare la differenziazione operata dallo storico delle religioni Culiuanu circa la forma *escatologica* e una forma *catartica* di reintegrazione. Cfr. I. P. Culiuanu, *Psychanodia I*, cit., pp. 10-15. Cfr. G. Sfameni Gasparro, “La gnosi ermetica”, cit., pp. 322-323.

²²⁴ Nella veduta ermetica, la volontà e la libera iniziativa individuale costituiscono l'aspetto essenziale: occorre saper *osare* onde farsi uguali agli dèi. Cfr., soprattutto, *Corpus Hermeticum*, XI, 21, ed. P. Scarpi, cit., vol. I, p. 172, ove si depreca chi dice di non potere nulla. Costui imprigiona la propria anima, le nega qualsiasi slancio, la inibisce nell'ignoranza radicale. Un tale essere, come può affermare di avere a che fare con la divinità? (ἐὰν δὲ κατακλείσης σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσης αὐτὴν καὶ εἴπης, 'οὐδὲν νοῶ, οὐδὲν δύναμαι· φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι· οὐκ οἶδα τίς ἦμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι', τί σοι καὶ τῷ θεῷ;).

²²⁵ *DOP*, III 44, pp. 542-543.

Hermeticum, appaiono come immortali di fronte a mortali (ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι); resisi sensibili in vita al proprio superiore compito e avendo presa coscienza della loro immortale origine, ottengono (nel senso di un interno riconoscimento, di una ἀνάμνησις) la *mens* (il νοῦς) e si vi si battezzano²²⁶, godendo così dello stato imperituro permanente in questa vita e, al limite, di là da essa.

Ritornando alla questione del *post-mortem*, se tutto ciò è vero non si può non rilevare come per Agrippa la questione dell'immortalità ponga dunque delle precise condizioni (si potrebbe parlare di una 'immortalità condizionata'), che finiscono per spingere la dottrina ben al di là delle vedute ortodosse cristiane. Il nostro autore non sembra affatto disposto a concedere che vi possa essere una immortalità per *tutte* le anime, quasi un premio che ad esse verrebbe indistintamente elargito dalla pietà divina. Benché egli ponga formalmente il tema del Giudizio Universale, non si potrà fare a meno di constatare come, premettendo a quello dell'immortalità dell'anima il tema di una ardua conquista della stessa, Agrippa tracci una netta linea di demarcazione fra ciò che è mera 'sopravvivenza' (quale destino 'democratico' proprio alla gran parte delle anime) e ciò che è vera 'immortalità' (sorte aristocratica, conseguibile dagli eletti e dagli iniziati). Il primo caso, quello della sopravvivenza, è stato ben ravvisato nella nostra discussione circa *l'idolum* e la sorte ad esso associata: una più o meno provvisoria e larvale sosta, seguita da una definitiva cessazione per opera della "seconda morte"²²⁷; e ciò per l'autore accomuna gli uomini con il resto degli animali. Il secondo caso è quello appena descritto di una immortalità, la quale però si dà alla stregua di evento assolutamente *subordinato* e per nulla scontato. Lungi dal manifestarsi nei termini di un mero prolungamento rispetto a ciò che dette il volto alla vita terrestre, *la vera immortalità non varrà così che come l'ultimo distacco, il definitivo affrancamento dalla sfera del fenomenico, che il fuoco*

²²⁶ Cfr. *Corpus Hermeticum*, IV, 2-4, ed. Scarpi, cit., vol. I, pp. 76-78.

²²⁷ La "seconda morte", secondo il gergo iniziatico, designa lo stadio successivo allo spegnersi del corpo, costituendo in pratica una 'morte psichica' nei riguardi della quale la coscienza può imboccare una via tanto ascendente (la rigenerazione, la seconda nascita), quanto discendente e regressiva. Considerando quest'ultima possibilità, non si è peraltro particolarmente lontani da interferenze con un contesto controiniziatico, che Agrippa definirebbe negromantico e tipico della magia nera. Su taluni aspetti legati alla necromanzia, si pone specialmente l'attenzione in *DOP*, III 42, pp. 535-538. Per tutto ciò, cfr. R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 216.

della gnosi già aveva provveduto a consumare. Ed ecco Agrippa delineare, da parte sua, queste due possibilità:

Quicumque vero divina gratia fulti mentem consecuti sunt, hi secundum operum comparationem immortales evadunt, ut inquit Hermes, intelligentia sua cuncta complexi quae in terra sunt et quae in mari et quae in coelis et si quid praeter ea super coelum, ut ipsum quoque bonum intueantur. Quos vero mediam vitam vivere contingit, licet divinam intelligentiam non sint consecuti sed eius quandam rationalem imaginem, horum animae cum e corpore excesserint, ad secreta quaedam relegatae receptacula ubi sensibilibus viribus affectae ac in quondam actus genere versantes ex opinione et irascibili et concupiscibili virtutibus aut effuse laetantur aut graviter dolent [...] ²²⁸.

Appoggiandosi ancora una volta ai testi ermetici, vediamo come Agrippa descriva la sorte dell'anima deificata: l'aver trasceso ogni limitazione, l'essersi fatta sufficiente al principio immortale che la regge dall'alto, consente all'anima di liberarsi dalla forma corporea, di pervenire alla gnosi e all'onniscienza, sì da dominare ed abbracciare col proprio sguardo invincibile e reintegrato tutti i regni del creato²²⁹. Tuttavia, concernendo già la specializzazione magica, approfondiremo più avanti questi aspetti.

2.4. *L'anima che sta e non cade*

Ad integrazione di quanto osservato circa il *post-mortem*, resta infine da osservare un punto. Parlando del destino e della natura dell'anima deificata – come anima divenuta ☉, cioè facente ormai sol corpo con la propria parte incondizionata e immortale – Agrippa utilizza una speciale espressione. Egli scrive dunque:

²²⁸ DOP, III 44, p. 543.

²²⁹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, IV, 5, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 78, ma anche XI, 19-20, vol. I, pp. 170-173.

Quae igitur menti unita est anima, haec dicitur *anima stans et non cadens* [...]²³⁰.

Rivestendo – come vedremo – una essenziale importanza nel discorso magico di Agrippa in relazione alla dottrina della *dignificatio*, converrà soffermarci qui sulla natura e sulla precisa accezione dello *stare* e del *non cadere* proprio all'anima presa in questo senso preciso.

Un primo elemento problematico sorge nei riguardi della fonte cui Agrippa avrebbe attinto tale espressione. Ora, benché Perrone Compagni abbia ormai individuato – con pochi margini di smentita – in alcune delle tesi magiche di Giovanni Pico la fonte diretta da cui Agrippa trasse questa importante nozione²³¹, vi è chi, come Michael Keefer, ha proposto una ipotesi alternativa. Il noto e suggestivo saggio del 1988 che Keefer destinò all'argomento, da titolo *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, presenta difatti una tesi ardita: una volta riconosciuta la forte influenza ermetica negli scritti di Agrippa e, in modo precipuo, in quella che Keefer giustamente ha individuato come una dottrina della rinascita o della palingenesi ermetica, molti dei temi affrontati dal Coloniense, in realtà, risentirebbero, secondo lo studioso, della adesione insospettata a motivi di origine eretica e gnostica, con particolare riferimento all'eresiologo Simon Mago. Ciò andrebbe a riguardare appunto anche il tema connesso alla *anima stans et non cadens* qui in oggetto.

Dopo aver dunque riprodotto i passi più salienti da noi riportati poco fa, Keefer trae questa drastica conclusione: “There can ben no doubt that he

²³⁰ *DOP*, III 44, p. 542.

²³¹ Cfr. V. Perrone Compagni, *Introduction a DOP*, pp. 47-48. I riferimenti sono: *Conclusio Magica secundum opinionem propriam n. 12*, in G. Pico della Mirandola *Conclusiones*, cit., p. 118: “Forma totius magicae uirtutis est ab anima hominis stante et non cadente”, da cfr. con la *Conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Abucaten qui dicitur auctor De Causis nn. 2, 9*, in *ivi*, pp. 104-106: “Cum dixit Abucaten Auenam, omnis anima nobilis tres habet operationes, divinam, intellectualem, et animalem: ita est intelligendum, quod primam habeat per imaginem proportionalitatis, secundam per formalitatem participationis, tertiam per proprietatem essentialitatis”; “Ex antepenultima propositione Abucaten colligi potest, quod declinare plus ad sensum quam ad intellectum, non est animae ut anima est, sed ut cadens est”, e, infine, con la *Conclusio secundum Adelandum Arabem n. 1*, in *ivi*, p. 36: “Intellectus agens nichil est aliud, quam pars animae, quae sursum manet et non cadit”.

[Agrippa] is speaking of Hermetic rebirth. But who are the unnamed magicians from whom he derives the doctrine that ‘The form of all magical virtue is from the soul of man standing, and not falling? Although Agrippa associates this doctrine with the name of Hermes, it is not to be found in any of the Hermetic texts. Its author is Simon Magus’²³². Alludendo a Simon Mago, Keefer si riferisce nello specifico alla dottrina attribuita all’eresiologo nelle *Recognitiones* pseudo-clementine, secondo la quale questi si sarebbe gloriato come un “*cupidus Stantem nominari*” (“Simon hic, ... gente Samareus ex vico Gethonum, arte magus, Graecis tamnen litteris liberalibus apprime eruditus, gloriae ac jactantiae supra omne genus hominum *cupidus, ita ut excelsam virtutem quae supra creatorem Deum sit, credit si velit, et Christum putari, atque Stantem nominari*”)²³³. In questo enigmatico titolo che Simon Mago attribuì a se stesso, Keefer ravviserebbe, appunto, la prova decisiva del fatto che Agrippa mescolava le carte: non guardava alle sole scritture ermetiche, ma anche – e semmai con occhio privilegiato – a quelle eretiche e proto-gnostiche, concependo nelle une (con grande scandalo dell’ortodossia cristiana) il logico complemento delle altre²³⁴.

Che, come si è detto, la tesi di Keefer sia suggestiva, è fuori dubbio. Ciò malgrado, vi è una precisa riserva da avanzare: essa concerne tanto la complessiva arbitrarietà delle conclusioni tratte dallo studioso, quanto il tentativo piuttosto strumentale di far apparire Agrippa come un eretico a tutti i costi, per di più preso da paranoia. Ci si potrebbe infatti chiedere perché, non facendo allusione alcuna a passi eresiologicali, Agrippa avrebbe dovuto fondare le proprie affermazioni proprio su una simile dottrina. Di là dal fatto che è in una dimensione non psicologica, bensì rigorosamente corporea che il passo pseudo-clementino inquadra l’espressione del *cupidus Stantem nominari*²³⁵, ritengo che,

²³² M. H. Keefer, “Agrippa's Dilemma: *Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*”, in *Renaissance Quarterly*, vol. 41, n. 4 (1988), pp. 648-649.

²³³ *Recognitiones*, II, 7, cit. in M. Keefer, “Hermetic”, cit., p. 646.

²³⁴ M. H. Keefer, “Hermetic”, cit., p. 650.

²³⁵ M. H. Keefer, “Hermetic”, cit., p. 646: “And he uses this name as implying that he can never be dissolved, asserting that his flesh is so compacted by the power of his divinity that it can endure to eternity”. Si sarebbe dunque riportati, piuttosto, ad una dottrina del “corpo glorioso”, dottrina che peraltro affronteremo più avanti.

quando si voglia trovare una fonte precedente a Giovanni Pico, è proprio agli scritti ermetici che si deve attingere. Non è vero dunque, come Keefer sostiene, che in seno a tali scritti non ricorre alcuna dottrina o spunto germinale suscettibile di giustificare l'espressione agrippiana.

A mio avviso, vi è dunque un preciso indizio che legittima a pieno titolo la filiazione ermetica della nozione di *anima stans et non cadens*. Questo indizio si ritrova precisamente nel tredicesimo trattato del *Corpus Hermeticum*, ove Tat risponde a Ermete, riferendogli di esser divenuto ben saldo per opera di Dio (ἀκλινής γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ)²³⁶. Nella sezione precedente del lavoro, ho avuto occasione di discutere questo passo, esplicitando già allora alcuni importanti significati, ai quali qui si rimanda senz'altro. Qui varrà rimarcare come il termine ἀκλινής esprima con forza sia il sussistere incrollabilmente, ovvero lo stare immutabile, sia – ed a maggior ragione – il non-cadere: essendovi l'α privativo posizionato dinanzi ad un verbo (κλίνω) il quale, preso in senso più esteso, significa appunto “venir meno”, “cadere”. Ad integrazione di ciò, si può peraltro rilevare che il medesimo termine lo ritroviamo in Plotino accostato al νοῦς, ad esprimere un concetto pressoché invariato. Parlando di quella Intelligenza, identica, sempre la stessa, fermissima e imitatrice di suo Padre per quel che può ([...] ἀλλ'ἕνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῆ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ'ὅσον οἶον τε αὐτῷ)²³⁷, Plotino mette appunto in relazione questa intelligenza con l'anima non discesa nel mondo sensibile, sulla quale già si è detto. Ad ogni modo, anche a voler prescindere dal suo stretto significato etimologico, risulta fin troppo evidente la contiguità logica e dottrinale fra la nozione agrippiana e quella ricorrente nel passo ermetico e in quello neoplatonico.

In entrambi i casi or ora analizzati, il riferimento sembra dunque andare alla nozione di un'anima che, avendo trasceso ogni imperfezione e rigettato ogni

²³⁶ *Corpus Hermeticum*, XIII, 11, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 204. Per ulteriori corrispondenze, cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 11, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 144, ove si parla dell'immobilità noetica – νοητὴ στάσις – che, non essendo mossa, determina il movimento delle regioni inferiori (ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν τὸν τρόπον τοῦτον).

²³⁷ Plotino, *Enneadi*, II, 9, 2, ed. Faggin, cit., p. 288.

privazione di carattere contingente, ascende di là dalla soglia mortale integrandosi nel piano increato dell'Unità divina secondo i termini di una pura attualità. Per tale via, è possibile cogliere anche una equivalenza fra questo stato dell'anima e l'espressione vista in Tritemio concernente una *integritas mentis* conseguita al culmine di un processo trasformativo e reintegrativo in senso alchemico ("Oro vivente" o "filosofale"); ma si dovranno inoltre tenere ben presenti i passi, riportati nella sezione precedente, tratti da *Il Mondo Magico degli Heroi* di Cesare Della Riviera, evidentemente ispirati ad Agrippa e tali da farci capire come la nozione in discorso abbia potuto influenzare, in senso prettamente alchemico-operativo, autori successivi²³⁸. Ove l'anima non asseconi più gli impulsi corporei, ove non inerisca più – volgendosi verso l'*idolum* e i suoi *phantasmata* – alla disintegrazione affiorante dalle false immaginazioni legate ai sensi dell'io volgare, essa diviene a sé sufficiente e, per ciò stesso, si fa stabile, non cadente (cioè: non suscettibile di venir meno rispetto alla propria autosufficienza) e impassibile. Ritornando a ciò di cui si parlava nel paragrafo precedente, si chiarisce dunque la relazione che tali qualità presentano con la dottrina del destino dell'anima nel *post-mortem* e, in particolare, con la questione dell'immortalità. Secondo Agrippa, non vi è anima che possa di diritto definirsi immortale, se non appunto quella che già in vita si sia resa partecipe e abbia creato un contatto vivente con lo stato di non-caducità espresso dal nucleo incorruttibile e inalterabile, la *mens*.

Ma qual è la via lungo la quale l'anima può determinare in sé una condizione del genere durante l'esperienza terrena? Una risposta a tale quesito si può forse ricavare dal seguente passo, ove, in modo più circostanziato, Agrippa definisce il tema dell'*anima stans et non cadens*:

²³⁸ Cfr. inoltre C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 117-118, che parla di quell'anima "divenuta co'l congiungimento dell'unità mentale all'incomprensibile Unità suprema, anima, secondo gli antichi Magi, ferma, e non cadente [...]". A tale riguardo, è interessante rilevare che, pur impiegando un linguaggio alchemico-operativo, l'operetta di Della Riviera, la quale meriterebbe senz'altro uno studio a sé, si riferisce appunto ad un "mondo magico". Il fatto che qui la magia divenga una "scienza heroica" facente tutt'uno con l'alchimia intesa nel suo senso più alto di scienza sacra e spirituale, non può essere un frutto del caso.

[...] ut nullum opus sit in tota mundi serie tam admirabile, tam excellens, tam miraculosum quo anima humana suam divinitatis imaginem complexa, quam vocant magi animam stantem et non cadentem, sua propria virtute absque omni externo adminiculo non queat efficere. Forma igitur totius magicae virtutis est ab anima hominis stante et non cadente²³⁹.

L'autore indica dunque il più alto e il più ammirabile fra i fenomeni osservabili in questo mondo proprio in quell'opera proveniente da ciò che la tradizione magica di ogni tempo e luogo ha definito, impersonalmente, l'"anima stante e non cadente". Come si sarà ormai capito, essa altro non è che quell'anima che, unitasi inscindibilmente con la propria parte immortale e intellettuale, è divenuta a tutti gli effetti e complessivamente l'immagine della suprema e intangibile divinità. Come tale – dice Agrippa – un'anima siffatta tutto può operare per virtù sua propria (ovvero – il che è lo stesso – *in virtute Dei*) e senza alcun soccorso esteriore. Circa tali qualificazioni, dopo aver ricordato che il carattere di non-caducità adombra in essenza una natura propriamente autocosciente, si può riprendere qui la nozione, già evocata, di una *autarchia spirituale*. Se Agrippa scrive che l'anima si regge immobilmente (*stans*) per sua propria virtù e senza l'ausilio di alcun appoggio esterno – sia peraltro esso psichico o corporeo – ciò significa che essa agisce in conformità alla sua sola natura (una col divino principio che la compenentra), che si trova ormai di là da ogni limitazione materiale e non è più tenuta a trovare nel mondo dei fenomeni la base e l'impulso della propria azione. Essa dimora in tutto e per tutto oltre il mondo dei corpi e oltre la sua necessità mortale, non sussistendo che in virtù della propria potenza immateriale²⁴⁰.

²³⁹ *DOP*, III 44, p. 544.

²⁴⁰ Forse si può cogliere una corrispondenza fra questo reggersi autonomo ed integrale, privo di alcun appoggio esterno che fa appunto dell'anima unita inscindibilmente alla *mens* la forma di ogni magia, con l'espressione ermetica, reperibile in *Corpus Hermeticum*, I, 26, ed. Scarpi, cit, vol. I, p. 44, per cui la liberazione dalle "Sfere del Fato" consisterebbe in un pervenire alla stabilità suprema dell'Ogdoade e sussistervi forniti soltanto della propria potenza (καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων [...]).

Ciò posto, la *anima stans et non cadens* rimane, come del resto già si è accennato, un *compito*. Come si possa conseguire, partendo dallo stato umano, un tale apice di invulnerabilità e di autocoscienza al livello interiore; come, in altri termini, l'anima possa aggregarsi e risolversi nella *mens* immortale e non caduca, sì da sfuggire alla morte, da rendersi 'degnà', da partecipare essa stessa di proprietà sovrumane e, infine, da orientare la propria azione in senso corrispondente – tutto ciò è qualcosa di assai problematico su cui dovremo far luce da ora in poi. In tale punto infatti, oltre a celarsi il più profondo mistero di tutto il *De occulta philosophia*, è nascosta anche e allo stesso tempo – come vedremo subito – la chiave di tutto l'operare magico, l'adito ad ogni saggezza.

3. La *dignificatio*

Quel che si è appena finito di osservare circa l'*anima stans et non cadens* apre subito la via a quanto vorrei ora prendere in esame. Essendoci dilungati sui punti fondamentali dell'antropologia occulta di Cornelio Agrippa, qui si tratterà di riprenderli per passare allo studio della controparte: controparte non teorica in questo caso, bensì *operativa*, nella quale non si dovrà peraltro vedere nulla più che la deduzione e l'applicazione pratica di taluni principi della prima.

Il fatto che nell'anima umana sussista una duplice natura, il fatto che una parte di quest'anima possa venire giuocata dal vincolo mortale, mentre l'altra – la *mens* – ne appare esente grazie al suo eterno partecipare di una superiore e trascendente stabilità, non rimane, in Agrippa, né una mera speculazione, né una teoria subordinata al destino postumo dell'anima umana. Su tale base l'autore formula invece la propria visione dell'uomo e della sua attualissima condizione esistenziale, nonché la propria teoria magica. Secondo Agrippa – che segue le dottrine ermetiche e neoplatoniche formulate in proposito – l'uomo vivrebbe dunque la condizione del *caduto*. Come si è visto nel tracciare le linee di antropologia, se la giusta gerarchia di potenze esige che – in nome del principio per cui l'uomo è una vera *imago Dei* – dovrebbe essere il principio intellettuale o *mens* a governare il composto umano, la realtà ci dimostra che il complesso

psicologico è in genere controllato dal corpo. Anziché portarsi verso la superiore luce della *mens* e deificarsi in essa, la *ratio* – quale *medium* ed entità libera per sua essenza – diviene fin troppo volentieri, nella gran massa degli uomini, l'oggetto di sortilegio da parte degli impulsi e dei conati sorgenti dal basso, dalle regioni oscure della corporeità giuocata dalle passioni: è il mondo che, simbolicamente, abbiamo definito quale sfera retta dal Fato, ossia dall'insieme di leggi che regolano il mondo manifestato. Così cade preda delle cogitazioni della fantasia affioranti dal mondo sensibile, riflesso fantasmagoricamente nell'*idolum* – nel simbolismo geroglifico: ☉, attraverso ☿, cade in ☾. Col che l'anima tutta incorre in una caduta, diviene appunto un'anima *cadente*. Ciò avvenendo, essa va a separarsi dalla immutabilità del principio superiore: lo oblia finendo per soggiacere vittima delle influenze inferiori e dell'ignoranza. Obiettivazione di ciò è appunto il suo trovarsi serrata in un corpo materiale, partecipe e succube delle sue leggi.

Per dovere di completezza, è utile rilevare che, nel *De occulta philosophia*, il tema della caduta non è pressoché mai trattato, ma quasi sempre sottinteso. In scritti precedenti al 1533 l'autore aveva trattato, soprattutto a titolo epistemologico e teologico, sia la complessa questione del peccato originale e della caduta, sia il motivo, ad essa correlato, della rigenerazione rispetto a tale caduta. Mi riferisco soprattutto a tre opere: al *De triplici ratione cognoscendi Deum* del 1515, al *De originali peccato* del 1518 (ma pubblicato solo nel 1528) e, infine, all'operetta *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* composta nel 1529. Non essendo questa la sede per un trattazione sistematica di opere diverse dal *De occulta philosophia*, a questo gruppo di lavori non potremo riservare, nel corso del presente studio, che occasionali riferimenti là dove potrà sortirne una qualche utilità. Oltre al debito dimostrato nei riguardi dei neoplatonici fiorentini, in quelle opere minori a sfondo prevalentemente teologico, era appunto la conoscenza della letteratura *ermetica* a figurare come decisiva. Il che peraltro sta a dimostrare come, dai tempi della prima edizione del *De occulta philosophia*, Agrippa avesse ampliato le proprie conoscenze al riguardo in seguito a letture, fra le quali occorre qui mettere in risalto soprattutto il già citato *De harmonia mundi*

di Giorgio Veneto e il *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli. Come d'altronde già si disse, è stata Perrone Compagni ad indagare nel modo più serio la parte fondamentale avuta da quegli scritti minori nella elaborazione concettuale e ideale dell'ultima edizione del capolavoro di Agrippa, ove è proprio l'influenza ermetica ad aver assunto un carattere prevalente.

Ermetica è, in primo luogo, l'accezione data da Agrippa allo stesso concetto di peccato. Lungi dal vedervi una colpa anzitutto morale nel senso più consueto del termine, il Coloniense concepisce il peccato e la conseguente 'caduta' a titolo di evento determinato da una *ignoranza* radicale, da quella che gli scritti del *Corpus Hermeticum* definiscono appunto ἀγνώσια e indicano come un vizio o affezione dell'anima caduta in preda al caos degli impulsi psico-corporei (κακία ψυχῆς)²⁴¹. Ad un tempo, a tale condizione di nescienza si associa, negli stessi testi, il senso di una indegnità, cioè di un interno venir meno di quella *dignitas* divina alla quale l'uomo – come *magnum miraculum* – in origine partecipò insieme alla gnosi universale e all'immortalità. In parte, di ciò si è già detto nella precedente sezione di questo lavoro. Ad ogni modo, nel *De occulta philosophia* i temi accennati cessano di apparire nei termini di una pura riflessione teologica e vanno a rivestirsi di un significato operativo, nel senso già chiarito di una attiva trasmutazione della condizione interiore e di una rimodulazione dell'azione umana.

Un tale significato, può riassumersi nel modo seguente. Come si è visto, se la *mens* costituisce il polo immortale nell'uomo, ovvero quel nucleo in virtù del quale egli può reggersi al di sopra del Fato, essa è parimenti e per ciò stesso *forma totius magicae virtutis*. In essa si deve dunque cogliere l'ente atto a conferire

²⁴¹ Cfr., per esempio, *Corpus Hermeticum*, X, 8, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 142, ove l'ignoranza è posta in correlazione con l'abbandonarsi alle passioni corporee lasciandosene dominare (ὡςπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ'ἀρχομένη); cfr. XI, 21, p. 172: ἡ γὰρ τελεία κακία, τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον. Cfr., poi, C. Agrippa, *De triplici ratione*, I, 4, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e cristianesimo*, cit., p. 96: "Vides modo quoniam ignorantia Dei omnium malorum fons est et origo omnium peccatorum et scelerum radix et lignum interitus summaque impietas et iniustitia, per quam 'omnia vitia conualescunt' et augentur. Haec animam ipsam pervertit, corrumpit naturam, subvertit hominem ipsumque ignominiosissimis peccatis implicat, corpus ipsum in omnem deformitatem naturaeque contumeliam demergit [...]. Unde praecipitantur in turpes sensuum illecebras, in letiferas peccatorum sordes, corruunt in omne flagitium et in naturae perversionem [...]"

simultaneamente una condizione ontologica superiore e un potere conoscitivo ed operativo *sui generis*: una gnosi efficace e autrice di miracoli focalizzata appunto sulla virtù “non-cadente” propria all’anima unita alla *mens* mediante una *virtus* divina. Tale formidabile potere essendo però neutralizzato dalla condizione di caducità da cui l’uomo divenuto preda del Fato è normalmente pregiudicato, onde ridestare la virtù magica occorrerà dunque trasformare siffatta *caducità umana* in una *stabilità iniziatica*²⁴². *Bisognerà in altri termini che l’uomo, il quale intenda operare magicamente, raccolga e, a mezzo di una trasformazione ontologica, faccia convergere il proprio essere intorno a questa qualità non-cadente* ☉ *sino a risolversi integralmente e, da lì, determinare i propri atti*. Questa trasformazione appare appunto come una *μεταβολή*, un mutamento di polarità, il quale presuppone una iniziazione: è ciò che Agrippa definisce nei termini di una *dignificatio*. Ora, si è già detto come col termine iniziazione qui si debba intendere una “mutazione ontologica del regime esistenziale”²⁴³; non aggiungeremo altro, se non per dire che, posto il rapporto fra iniziazione e *dignificatio*, quest’ultima tende a portarsi di là dal dominio tanto del teologico-religioso, quanto del mistico. Vi è a tale proposito da tener presente quanto osservato da Perrone Compagni, quando ha inteso parlare “not a mystical illumination, but an intellectual one, a reminiscence, the reappropriation of self-knowledge” agente da sottofondo essenziale al discorso agrippiano²⁴⁴; ma, come ha altresì ben compendiato Wouter Hanegraaff, ciò a cui si potrà fare riferimento è, in modo ancor più acconcio, “a process of initiation into successively ‘higher’ levels of knowledge and bodily/spiritual transformation that went far beyond rational philosophy and discursive language”²⁴⁵.

A tale dottrina – intorno alla quale si è detto orbitare l’intera teoria magica di Agrippa –, seguendo pur sempre il tipico stile enigmatico e, a dir vero, non sistematico, il nostro autore allude in molteplici punti del suo terzo libro,

²⁴² Traggo da Arturo Reghini queste due espressioni. Cfr. A. Reghini, *Cornelio Agrippa e la sua magia*, in C. Agrippa, *La filosofia occulta*, cit., p. cl.

²⁴³ M. Eliade, *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 10.

²⁴⁴ V. Perrone Compagni, *Tutius ignorare quam scire*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, cit., p. 102.

²⁴⁵ W. J. Hanegraaff, “How Hermetic was Renaissance Hermeticism”, in *Aries*, vol. 15, n. 2 (2015), p. 187.

costituendola quasi a *leitmotiv* di esso. Ebbene, dopo questo breve e preliminare preambolo, è mia intenzione tentarne ora una ricostruzione il più possibile organica e partita, rilevando gli spunti di riflessione di maggior interesse.

3.1. *La realtà della dignificatio*

Della *dignificatio* Agrippa parla per la prima volta nel capitolo da titolo *Quae dignificatio requiratur ut quis evadat in verum magum et mirandorum operatorem*. Qui l'autore ci parla della *dignificatio* come di quella

rem arcanam, necessariam et secretam unicuique qui in hac arte operari affectat, quae est principium et complementum et clavis omnium magicarum operationum²⁴⁶.

Agrippa dà dunque una prima risposta all'enigma che ci si era posto all'inizio: è la *dignificatio* la *clavis* di ogni operazione (*negotium*) o di quell'arte che l'autore aveva asserito riservare per sé e per pochi accoliti. In essa si cela il principio e il compimento di ogni cosa. Ma in che cosa consiste il soggetto della *dignificatio*? Ecco che Agrippa ne esplicita il soggetto:

Requirat enim haec facultas in homine mirandam dignificationem; ipse enim qui in nobis est *intellectus*, summa mens animae, *solus est mirandorum operator*²⁴⁷.

Solo l'*intellectus*, ovvero la *mens*, è in grado di determinare questa difficile operazione. Qui appunto si palesa il potenziale operativo, e non solo gnoseologico, di cui si parlava poco fa. È esattamente in virtù della sua prossimità al divino, della sua natura immortale e del suo carattere integro e immutabile, che la *mens* – parte somma dell'anima – può compiere e autoproclamarsi artefice di ogni operazione magica e di ogni miracolo. Ora, già questo è un tema che nel precedente capitolo abbiamo già studiato a più riprese in rapporto con la magia di Tritemio.

²⁴⁶ DOP, III 3, pp. 406-407.

²⁴⁷ DOP, III 3, p. 407.

Ma ancora non si è definito propriamente che cosa sia la *dignificatio*. Agrippa vi giunge mediante la definizione di un aspetto problematico. Benché l'intelletto valga quale unico operatore, occorre tener presente che

cum fuerit nimio carnis demersus commercio et circa sensibilem corporis animam occupatus, nullum meretur divinarum substantiarum imperium²⁴⁸.

Trovandosi 'sommersa' nel mondo terrestre, partecipando del commercio con quel che in essa è puro anelito vitale e irrazionale ("anima corporis", che qui sta, con tutta probabilità, per *idolum*), l'anima non è in grado di agire e operare secondo la propria intrinseca libertà e una fondamentale autonomia. Il corpo oscurando e condizionando la luce che, attraverso la *mens*, l'anima trae dall'alto della dimensione increata, avviene che l'azione di quest'ultima si fa essa stessa disintegrata, ostacolata, decentrata ed estroflessa. Anziché partecipare ed essere il riflesso dell'Uno, diviene succube del molteplice; non a caso Agrippa cita l'*imperium* che l'uomo si vedrebbe tolto nei riguardi delle sostanze divine.

Ora, questo è un tema che Agrippa aveva affrontato, in termini assai simili, negli scritti giovanili. Senonché qui più che quella magica, era la prospettiva teoretico-teologica ed epistemologica ad avere risalto. Nel 1515, ad esempio, nel *De triplici ratione* Agrippa poteva già scrivere:

Scimus utique humanam mentem superni vultus imaginem nobisque inscriptum lumen existere, quae de veritatis fonte migrans, sola veritatem capit et amplectitur; sed phantasmatum turbines eam (non quidem in se, sed in nobis) adeo obumbrant, distrahunt, dissipant, dispergunt, quo vix veritatis angustissimam portam intrare valeat. Anima itaque nostra, carne inclusa corruptibili nimioque eius demersa commercio, nisi viam carnis superaverit fueritque pristinam naturam

²⁴⁸ DOP, III 3, p. 407.

sortita evaseritque mens pura, quasi per angelo, frustra laborat in divinis²⁴⁹.

Come è evidente, vi è una quasi identità fra queste parole e quelle del *De occulta philosophia*. Ciò che però Agrippa aveva a cuore nello stendere il *De triplici ratione* era piuttosto definire epistemologicamente il sentiero lungo il quale l'essere potesse angelicamente ricongiungersi con Dio (“ad Deum accedimus [...] tota rationis intentione ascendendo in mentem”²⁵⁰) e aver di esso non una conoscenza astratta e aridamente concettuale, bensì una vera teologia, una conoscenza effettiva e a carattere rigorosamente esperienziale, una gnosi²⁵¹. Ciò avrebbe potuto avvenire solo seguendo la via della vera fede e della speranza intese quali basi veritative più alte e assolute, presso alla ricerca dell'unione con Dio e mettendo a tacere ogni umano fantasticare procedente dalla sfera del molteplice e della ragione naturale:

Sed quae anima haec est, nisi quae indubia spe et superni numinis desiderio phantasiam silere iubet? Et quae, veram fidem firmiter amplexa, assuetis rationis naturalis discursibus ammodo non confidit, et quae, ardenti amore adhaerens Deo, sola vivit mente, evasit angelus, capit toto pectore Deum? Unde illud Hieremiae: “In hoc gloriatur, qui gloriatur: scire me”²⁵².

In fondo, era una esigenza che Agrippa condivideva con il primo Tritemio, quello concentrato nel formulare i quadri di una nuova teologia a sfondo mistico e radicale di contro a quella aristotelico-scolastica delle odiate sette filosofiche.

²⁴⁹ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 142.

²⁵⁰ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 15-16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 141.

²⁵¹ Cfr. C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 14, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 134: “Ipsa vera sapientia Dei cognitio est, illustratio mentis, voluntatis correctio appetitioque ractae rationis, quaedam vitae certa lex, sanctificans animam hominis, Deo disponens vitam, quid agendum, quid omittendum demonstrans; quam nos sapientiam alio vocabulo theologiam vocamus”.

²⁵² C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 142.

Nel *De occulta philosophia* del 1533, ecco che il motivo dell'astrarsi dalle passioni terrestri così come quello, associato, del ripiegarsi dell'anima in se stessa per raggiungere la gnosi, passa a valere nei termini specifici del discorso magico; passa dunque ad un significato analogo a ciò che già si vide con lo stesso Tritemio allorché questi, come via alla sua magia divina, pose quale imprescindibile condizione la *via remotiois* e la *purgatio* da ogni impedimento terrestre; passa, infine, ad assumere il senso di una *exaltatio* dei liberi e incoercibili poteri della *mens* operatrice di miracoli al di sopra di ogni sapere condizionato. La *mens* insomma non viene più colta soltanto nella veste di fonte suprema di sapere: essa è la *radix miraculorum*, somma sorgente di *potere* e, come vedremo, la *clavis* di ogni operazione magica. Ciò detto, si comprende dunque come ciò che l'Agrippa teologo poteva esprimere nei termini – pur espliciti – di una elevazione per cui una “*talis anima, quotiens dimissis actionibus in se ipsam regreditur et ad aeternum Deum contemplandum se flectit*”²⁵³, nell'Agrippa teorico della magia si trasformerà in un vero e proprio processo di *dignificatio* a carattere teurgico e operativo. Tale carattere si palesa in modo distinto nelle righe che Agrippa fa seguire all'ultimo passo citato dal capitolo terzo:

Oportet nos itaque, qui ad tantam celsitudinem nitimur, duo potissimum meditari: *unum* videlicet qua ratione affectus carnales caducumque sensum materialesque passiones deseramus; *alterum* qua via et quo modo ad purum ipsum intellectum deorumque virtutibus coniunctum ascendamus – sine quibus haud feliciter unquam ad rerum secretarum scrutinia atque ad mirabilium operationum virtutem scandere possumus²⁵⁴.

Data l'importanza del suo contenuto, per noi è in primo luogo interessante indagare sulle fonti di queste righe. Quanto appena riportato Agrippa lo trasse sicuramente da un passo proveniente dal *De abstinentia* di Porfirio (I, 29): passo che, a sua volta, il Coloniense potrebbe aver letto o nella nota traduzione di

²⁵³ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 144.

²⁵⁴ *DOP*, III 3, p. 407.

stralci dall'opera porfiriana che Marsilio Ficino aveva predisposto fra il 1486 e il 1488²⁵⁵, ovvero che potrebbe aver estrapolato di seconda mano dal secondo libro del *De arte cabalistica* di Johannes Reuchlin (opera figurante fra le nuove letture di Agrippa dopo la riformulazione del suo capolavoro). Venendo appunto al *De arte*, parlando della “via pitagorica” conducente alla perfezione Reuchlin crede opportuno riportare una buona porzione del passo di Porfirio direttamente in lingua greca, “maximus Pythagoricorum explorator”, ad elucidare le proprie posizioni. Ne propone poi una traduzione latina:

Et nos oportet hinc, si quidem ad vere propria velimus redire, quae de mortali assumpsimus natura, abijcere universa, cum ipsa erga illa affectione per quam descensus nobis contingit: reminisci autem beatae & aeternae essentiae, & ad incorporeum ac impassibile studentes ascendere, duas meditationes facientes: unam quidem secundum quam omne materiale & mortale deponamus, alteram autem quatenus revertamur & redeamus, aliter ad ea ascendentes quam hic descendimus²⁵⁶.

Che Agrippa abbia appunto tratto da Reuchlin queste idee onde formulare la sua dottrina della *dignificatio*, è l'ipotesi più verosimile e peraltro accreditata dalla ricerca sulle fonti del *De occulta philosophia* condotta nell'edizione critica da Perrone Compagni. Sembra però essere sfuggito un particolare il quale, se a tutta prima potrebbe apparire come un dettaglio, in realtà nasconde qualcosa di suggestivo. È infatti del 1520 una epistola di Agrippa ad un anonimo corrispondente – già segnalata da François Secret – ove il Coloniense dà degli enigmatici consigli al destinatario in merito alla possibilità di operare più o meno felicemente in magia:

Itaque te scire volo, quia frustra laborant omnes, qui magicam profitentur, nisi qui, superato binario, ternarium cum quaternario per eundem noverint in monadem revocare, in binario siquidem semel

²⁵⁵ Cfr. M. Ficino, *Opera*, 2 voll., Basiliae 1576, vol. II, pp. 1932-1939. Cfr. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, vol. IV, p. 159.

²⁵⁶ J. Reuchlin, *De arte cabalistica*, J. Hervagius, 1561, II, p. 503.

consistit unitas: quae si a subsistente in ordinis sui recta linea per saccum substracta fuerit, quaternarium in purissimam sue monadis transit societatem (*Reuchlin. in fine secundi Cabala sua*)²⁵⁷.

Anche se nomi non ne vengono fatti, questa è certo una testimonianza abbastanza eloquente del fatto che Agrippa non ignorasse la ormai nota complessa dottrina a sfondo simultaneamente pitagorico-numerologico e alchemico di Tritemio, dottrina però risalente alla sua fonte originaria – mediata da Libanio Gallo – Pelagio di Maiorca. Vi è di più. Senza una apparente spiegazione, Agrippa segnala come riferimento della dottrina esposta proprio la parte finale del *De arte cabalistica* di Reuchlin, ove però l'unico accenno degno di nota è quello a Porfirio, direttamente ripreso da Agrippa per il passo sulla *dignificatio*.

Cosa si può dedurre da tutto ciò? A mio parere è possibile che, avvalendosi di un metodo di sintesi dottrinale, Agrippa abbia operato un implicito raffronto fra i due insegnamenti, e vi abbia colto una verità univoca: il metodo ascetico esplicitato da Porfirio (mediante Reuchlin) dovette cioè apparirgli non dissimile nella sostanza e nella dottrina rispetto a quello esplicitato *in aenigmate* dalla numerologia tritemiana e dal filone teurgico-sapienziale a lui connesso. Seppur nella sua sinteticità, la testimonianza racchiusa in questa epistola pare indicarci in modo più che evidente la chiara influenza su Agrippa da parte della stessa tradizione da cui trasse lumi l'abate benedettino²⁵⁸. E l'aspetto più notevole è che siffatta influenza sembra riferirsi ad uno degli aspetti di maggiore riguardo,

²⁵⁷ C. Agrippa, *Liber Epistolarum*, II, 63, in *Opera*, II, p. 780. Su tutto ciò, cfr. F. Secret, *Hermetisme*, cit., p. 98.

²⁵⁸ Se del resto avevamo già rilevata l'importanza dei colloqui fra i due nel 1510, è bene non dimenticare che sono altre due le epistole incluse nell'epistolario (una è di Agrippa, l'altra di un amico indirizzata all'autore) che ci conducono a pensare che Agrippa possa aver avuto un diretto contatto con la tradizione tritemiano-pelagiana. Cfr. C. Agrippa, *Liber Epistolarum*, II, 57 (a Ruggero Brennonio, 20 giugno 1520), in *Opera*, II, p. 774: "Hinc mitto ad te versiculos aliquot, pestiferum hoc cucullionum genus igni devoventes. Theodoricus meus in transscribendis Tritemianis reliquiis dies noctesque desudat, jamque Stenographiam in manibus habet [...]"; VII, 48, in *Opera*, II, p. 1061 (Amico ad Agrippa, 10 luglio 1533): "Proinde, ne humanissimus ille Princeps, qui me abjectum homunicionem in suae Amplitudinis & notitiam & familiaritatem admittere, quid dicam, non dedignatur, imo cupit & desiderat, hac sua expectatione omnia frustretur, mitto ad te praesentem f Pelagii eremita Majoricani libellum ad Libanium Gallum, philosophum, proanacriseos operatione Archipraestuli tuo meo nomine praesentandum, ea tamen lege, ut lectus & relectus tandem ad me redeat".

quello appunto inerente alla *dignificatio* magica. È stato del resto lo stesso Jean Dupèbe a stabilire una corrispondenza diretta fra la “religion esoterique”, come egli la chiama, di Pelagio e di Tritemio, e quella *teologia occulta* della quale Agrippa avrebbe fornito la migliore esposizione proprio col descrivere la magia cerimoniale nel terzo libro del *De occulta philosophia*²⁵⁹

Venendo ora ad una analisi dottrinale del contenuto del passo sulla *dignificatio*, riesce abbastanza chiaro stabilire il luogo in cui Agrippa ha potuto cogliere dei punti di contatto fra la veduta neoplatonica e porfiriana mediata da Reuchlin e la complessa numerologia di Tritemio. Secondo l'autore, due sono dunque le fasi o *meditationes* fondamentali in cui viene a compendiarsi la *dignificatio* dell'anima preliminare ad ogni esercizio magico.

La *prima fase* è quella in cui si opera il graduale *distacco* dall'caducità espressa dalle cose terrestri, dalle passioni e dall'amalgama corporeo. Trattasi di una fase analitica (da ἀνάλυσις = “scioglimento”, “dissoluzione”): è lo sforzo dell'anima di rivoltarsi alla fatalità della caduta. Si deve anzitutto comprendere che, per essere sostanzialmente di passioni e lesa da una perpetua precarietà, la vita svolgentesi su questa terra, nella quale l'uomo naturale si trova costretto e nella quale quasi sonnambolicamente si identifica, non è in realtà che una morte dalla quale è indispensabile *sciogliersi*. Occorre dunque venire all'ideale di una *morte attiva* la quale non esclude, come si vedrà più innanzi, tutta una serie di ritualità a sfondo purificatorio (largamente tratte da una congerie di fonti neoplatoniche, neopitagoriche e cristiane mediate dagli autori rinascimentali noti ad Agrippa) volte a sorreggere e a propiziare l'arduo esercizio interno. Come si è poi visto, il motivo del distacco e della morte iniziatica aveva costituito una parte di non poco rilievo negli insegnamenti teurgici tramandati da Pelagio a Libanio, e da questi a Tritemio. In quell'occasione avevamo peraltro constatato la prossimità fra questo genere di nozioni e quella *mors philosophorum* – nota al gergo alchemico – con la quale si identificava la fase basilare, e più problematica, della Grande Opera, la *nigredo* o “Opera al Nero”. Ad ugual titolo, in codesta prima fase si riconosce agilmente la funzione del *solvo*: il lento scioglimento dal vincolo

²⁵⁹ Cfr. J. Dupèbe, “Pélagius”, cit., p. 153.

obiettivato dal corpo, lo sprofondamento e la successiva liberazione dal senso materiale e mortale (cfr. l'operazione spagirica della separazione delle metallità e dei "misti"). Allo stesso tempo, infine, questa morte o distacco o gran rifiuto delle cose terrestri e mortali corrisponde propriamente a quel "rigettare il binario", binario dato da Tritemio quale simbolo della confusione prodotta in seno alla coscienza psico-corporea lasciata a sé.

La *seconda fase*, quella decisiva e sintetica (da σύνθεσις = "composizione", "unione"), adombra il logico compimento della prima. Realizzato l'isolamento dalle cose terrestri, l'essere deve trovare una interna unità sì da risalire e raccogliersi intorno a quanto in lui vi è di essenziale, di eterno e di immutabile. È, insomma, il conseguimento autocosciente della non-caducità dell'anima secondo il principio più volte esposto. Dal punto di vista neoplatonico, questa fase corrisponde al "ritorno" o ἐπιστροφή dell'anima alla propria origine sovrasensibile, ovvero alla presa d'atto autocosciente che la nostra vera vita è quella avente sede nel νοῦς²⁶⁰. Dal punto di vista ermetico, è il ritrovamento dell'uomo interiore ed essenziale (οὐσιώδης ἄνθρωπος). La fase in parola rappresenta così l'autentica *dignificatio*, nel senso di un nuovo conferimento della *dignitas* propria ad un essere, che si è trasceso come uomo, come pura animalità ed è passato e si è ripristinato in un altro (ovvero, all'originario) modo di esistenza. È perché il centro dell'essere è spostato, è perché si è morti alla vita contingente, che si è guadagnato il vero centro e si è pervenuti alla vera vita. Operativamente, si è alla reintegrazione e alla palingenesi di cui negli scritti ermetici si parla diffusamente. Dal punto di vista alchemico è il passaggio all'"Opera al Bianco" (*albedo*) e, infine, all'"Opera al Rosso" (*rubedo*) da cui procedono – come si vedrà nei capitoli finali – varie realizzazioni di dignità che, altrimenti, non riceverebbero spiegazione alcuna. In genere, questa fase contrassegna il *coagula* assunto in forme di crescente potenza, ovvero fino alla fissazione o stabilizzazione della coscienza nel principio sovranaturale e non-

²⁶⁰ Cfr. Porfirio, *Sententiae*, 13, ed. a cura di A. R. Sodano, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1979, p. 70: Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χειρὸν ἑαυτοῦ γεννᾷ, καὶ πᾶν τὸ γεννηθὲν φύσει πρὸς τὸ γεννησῶν ἐπιστρέφει· τῶν δὲ γεννῶντων τὰ μὲν οὐδ' ὅλως ἐπιστρέφει πρὸς τὰ γεννηθέντα, τὰ δὲ καὶ ἐπιστρέφει καὶ οὐκ ἐπιστρέφει, τὰ δὲ μόνον ἐπέστραπται πρὸς τὰ γεννήματα εἰς ἑαυτὰ μὴ ἐπιστρέφοντα.

cadente della personalità ☉²⁶¹. Infine, secondo il gergo tritemiano, qui si compie il transito del ternario alla monade unificatrice secondo un passaggio alla forma intellettuale che, al suo apice, va a creare una nuova struttura, un corpo rinnovato (*corpus glorificationis*), cioè una nuova forma di manifestazione sussunta sotto quella forma reintegrata (quaternario).

Ciò, ovviamente, non vale che come riepilogo assai provvisorio e sommario di un processo che studieremo partitamente in quanto seguirà, con precisi riferimenti testuali ed estendendo grado per grado lo spettro dell'indagine.

3.2 *Le tre dignità*

Proseguendo nella sua esposizione, Agrippa sostiene che la *dignificatio* è connessa ad una triplice forma di dignità, dalla quale la prima dipenderebbe:

In his enim tota consistit dignificatio, quam praestant *natura, meritum et ars quaedam religiosa*²⁶².

Nella sua ricostruzione delle fonti, Perrone Compagni indica giustamente il riferimento alla epistola di Tritemio a Joachim von Branderburg, nel punto in cui l'abate indica all'aristocratico i requisiti per operare in magia: noi stessi ne indicheremo le occorrenze ove se ne darà il caso. Alla luce delle nostre precedenti analisi, siamo tuttavia in grado di offrire una fonte ancora più precisa alla quale Agrippa, attraverso Tritemio, potrebbe avere attinto. Nella lettera al prete Marcello, Pelagio di Maiorca definiva infatti, con espressioni pressoché equivalenti a quelle usate dal Coloniense, le tre dignità costituenti la sovrumana

²⁶¹ Sull'interpretazione del processo di *dignificatio* in Agrippa come inveramento progressivo delle due fasi dell'Opera ermetica (*solve et coagula*), ha attratto per la prima volta l'attenzione – restando peraltro un caso isolato – Arturo Reghini nel suo saggio introduttivo alla prima ed unica traduzione in lingua italiana del *De occulta philosophia*. Cfr. A. Reghini, *Enrico Cornelio Agrippa e la sua Magia*, in C. Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, cit., p. cliv: “Sono questi i due obbiettivi da raggiungere, uno dopo l'altro, in quanto il primo non è che preliminare del secondo. La prima operazione consiste nella soluzione, nello scioglimento dei vincoli per cui la coscienza si sente legata al corpo, nella liberazione del senso materiale e mortale; la seconda consiste nel raggiungimento della stabilità, nella fissazione o coagulazione e nella unione ed unificazione con l'intelletto puro”.

²⁶² *DOP*, III 3, p. 407.

natura dello θεῖος ἀνὴρ, e parlava appunto di una *dignitas naturalis*, di una *dignitas meritoria* e, infine, di una *dignitas artis*. Pelagio, come si è visto, avrebbe posseduto, ad egual titolo, tutte e tre queste dignità²⁶³.

1) Per prima, esamineremo la *dignitas naturalis*. Ecco dunque le parole di Agrippa:

Naturalis dignitas ipsa est corporis organorumque optima dispositio, animam ipsam nulla crassitudine obscurans, nec ullo tumultu aut humore praeveniens; et haec provenit a situ, motu, lumine et influenza corporum animarumque coelestium quae in genesi cuiusque versantur, ut sunt quorum nona domus per Saturnum, Solem Mercuriumque fortunata est; Mars etiam in nona domo spiritibus imperat²⁶⁴; sed de his copiose tractatur in libris astrorum²⁶⁵.

²⁶³ Questa considerazione non vuole peraltro naturalmente mettere in discussione, ma semmai integrare e approfondire ciò che la stessa Perrone Compagni aveva esposto in un suo non recente saggio sull'influenza della magia cerimoniale propria a *Picatrix* – testo assai familiare all'epoca, circolante in molte biblioteche di maghi e che già Ficino e Tritemio ebbero fra le mani – nelle correnti del magismo rinascimentale. Riconoscendo in genere nel § 3 del libro terzo del *De occulta philosophia* una profonda influenza picatrixiana, Perrone Compagni insiste in particolare sul “modo in cui Agrippa lesse e utilizzò il *Picatrix*: cogliendone da una parte quei motivi che ancora gli parevano validi sul piano di una loro fondazione teorica e dall'altra la delineazione della figura del mago come sapiente che unisce in sé la compiutezza della conoscenza e la perfezione dell'ascesi morale; ma, nello stesso tempo, caratterizzandone negativamente il mancato rigore teorico e la presunzione di poter penetrare le ragioni profonde ed i legami occulti della natura, in nome di quella critica metodologica delle scienze e delle arti, vane se disgiunte dalla coscienza religiosa di sé, e di quella svalutazione dell'intelletto e dell'autorità che non siano sorretti dall'ispirazione divina”. Infatti, secondo la studiosa, “anche in *Picatrix* la perfezione del mago concilia la natura propria dell'individuo, la disposizione celeste, una cultura scientifica completa, una perfetta capacità di operare ‘mirabilia’, mentre l'idea di un sapere iniziatico porta in primo piano tutte quelle pratiche che ne esaltano la concentrazione intellettuale e la disponibilità a realizzare l'unione con le potenze spirituali che lo sovrastano” (V. Perrone Compagni, “La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento”, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. 88 [1977], p. 327). La nozione picatrixiana di “natura perfecta” (per la quale si rimanda alla nota successiva) e quella legata alla sintesi delle varie *dignitates*, non appaiono per nulla in contrasto con gli elementi ricavabili dalla tradizione teurgica pelagiana riferitaci da Tritemio, il quale a sua volta potrebbe aver tratto ispirazione proprio da *Picatrix*.

²⁶⁴ A fissare una congiuntura individuale favorevole, per Agrippa concorrerebbero taluni elementi fatali e sottili rigorosamente stabiliti dalle leggi astrali secondo speciali rapporti di simpatia fra macrocosmo e microcosmo. Tutto ciò ha indotto Perrone Compagni (*Introduction a DOP*, p. 40) a riconoscere qui l'influenza del *Picatrix*. A questo testo di magia medievale a carattere negromantico e fortemente compenetrato di ermetismo, è appunto nota la enigmatica nozione di “natura perfecta” o “natura completa”. Questo principio appare caratterizzare in primo luogo la virtus sussistente nel mago quale predisposizione intima e naturale alla pratica magica stabilita grazie alla complicità del quadro astrale immanente al momento della nascita (cfr. V. Perrone Compagni, “*Picatrix latinus*. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica”, in *Medioevo*, 1, 1975,

Come si è già visto parlando di Pelagio e di Tritemio, la magia richiede in linea di principio una forma di disposizione che si dà come innata. Avendone parlato in precedenza come di una ‘aura’, vediamo ora come Agrippa definisca la *dignitas naturalis* alla stregua di una felice disposizione (“optima dispositio”) per la quale chi intenda applicarsi all’Arte viene a trovarsi già da sé – per una congiuntura astrale favorevole e a prescindere da ogni ausilio esteriore – nella condizione più propizia a tanto. Là dove dunque la struttura del soggetto presenti una naturale perfezione, ovvero là dove nessuno squilibrio dovuto alle imperfezioni legate alla compagine mortale dell’organismo si palesi a titolo di ostacolo o di oscuramento (“animam ipsam nulla crassitudine obscurans”) – qui si avrà un tipo il quale, per così dire, già in sé reca i suggelli della *dignificatio*, incarnando senza residuo la *dignitas* che altri dovrà, invece, faticosamente conquistare aprendosi da solo – seppure non senza il concorso di una ispirazione più che umana a sorreggerne il cammino – le vie.

In certo modo, si potrebbe pertanto parlare, per colui che abbia la ventura di trovarsi nello stato corrispondente alla *dignitas naturalis*, di una ‘saggezza innata’. Volendo provare a seguire la *dispersa intentio* propria all’esposizione di Agrippa, questa saggezza viene in parte a connettersi col tema dello ‘stato primordiale’ in cui l’uomo ebbe a trovarsi prima della caduta, tema di cui lo stesso autore parla nel capitolo da titolo *Quod unicuique homini impressus est character divinus cuius vigore potest pertingere ad operandum mirabilia*²⁶⁶. In tale capitolo, l’autore ci descrive appunto un tipo umano concepito nel suo stato

p. 269). Gli studiosi hanno ricollegato la nozione di “Natura Perfetta” a vari contesti. Vi si è visto un riflesso di ciò che nel *Pimander* ermetico è il *nous* come “maestro interiore”, come principio dominatore e solare della coscienza colto dall’adepto lungo il cammino verso la rigenerazione in vertiginose visioni interiori (cfr. V. Perrone Compagni, “Picatrix”, cit., p. 269; E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 46, 61). Una ulteriore corrispondenza inclina per una relazione del concetto col significato rivestito dall’angelo custode ricorrente in ambito iranico-mazdeo (cfr. H. Corbin, *L’homme et son ange*, Fayard, Paris 1983, pp. 41 sgg.). In ogni caso, nella “Natura Perfetta” è ravvisabile una superiore entità di tipo spirituale, un “principe d’élévation et d’initiation qui permet au philosophe de devenir philosophe parfait” (F. Fauquier, *Le magicien-philosophe dans le Picatrix latin*, in A. Morea, J.-C. Turpin (ed.), *La Magie*, cit., vol. III, p. 138); esso illumina dall’alto la via al mago andandone così a costituire una sorta di ‘coscienza trascendentale’ con cui l’essere illuminato è sempre in contatto.

²⁶⁵ DOP, III 3, p. 407.

²⁶⁶ Va tenuto presente che, secondo le ricerche di Vittoria Perrone Compagni, l’intero capitolo qui in esame è tratto da passi del *De harmonia mundi* di Giorgio Veneto, insieme a tutte altre le citazioni classiche e bibliche. Cfr. V. Perrone Compagni, “Una fonte”, cit., p. 68.

originario o adamitico, ovvero di essere ancor contrassegnato dalla natura divina e non caduto per via del peccato originale. A determinare la dignità e la potenza di tale tipo vi fu per primo – dice Agrippa – un potere di dominio sulle altre creature associato ad una capacità di incuter loro *timore*:

Et plura his similia legimus apud varios autores qui de animalibus magnis voluminibus scripserunt; verum unde cognoscant animalia haec hominem timendum quem numquam viderunt et se saepe viderint et cognoverint unde timeant, tantis illo magnitudine, viribus et velocitate praestantiores, quaeve sit haec hominis natura feris hunc timorem incutiens, omnes quidem illi animalium historiographi inquirunt et innuunt, sed aliis reliquerunt docendum atque probandum²⁶⁷.

Quanto alla ragione di tale timore, è interessante che Agrippa riporti la testimonianza attribuita a Flavio Filostrato nella sua *Vita di Apollonio di Tiana*. Avendo chiesto Damone ad Apollonio come fosse possibile che un animale come l'elefante obbedisse ad un bambino, l'asceta rispose

id esse ex terrore quodam activo, homini ab Opifice immisso, quem praesentientes inferiores creaturae et animalia omnia ipsum hominem timent et reverentur; qui est velut character terrificus et signaculum Dei homini impressum, quo quaecumque illi subiciuntur superioremque agnoscunt sive servus sive animal sit; alioquin enim nec puer regeret armenta et elephantas, neque rex perterreret populum, nec iudex esse²⁶⁸.

Che il riferimento ad Apollonio di Tiana non sia privo di interesse lo indica il fatto che già si è avuto modo di parlare delle virtù ideali dello θεῖος ἀνὴρ: di quell'uomo divino noto all'epoca tardoantica (e incarnato nel nostro quadro dall'eremita Pelagio di Maiorca), che senz'altro Agrippa doveva aver ben presente nel redigere questa descrizione.

²⁶⁷ DOP, III 40, pp. 519-520.

²⁶⁸ DOP, III 40, p. 520.

Ma ciò che a noi ora deve interessare è il contenuto occulto del passo agrippiano. Come dotato di una terrificità – sostiene l'autore – l'uomo primordiale fece la sua prima apparizione sulla scena del mondo nella figura di profeti e di sapienti. Ciò, invero, non corrispose al puro aspetto esteriore: non fu la semplice immagine visibile a definire quel carattere, bensì un segno invisibile – un sigillo o *character indelebilis* forgiato in via diretta dalla mano divina da cui l'uomo accolse l'impronta, sì da poter destare, appunto in via spontanea, un oscuro presentimento di irresistibile superiorità negli altri esseri. Agrippa, appoggiandosi alle speculazioni cabalistiche, evoca anche la possibilità di poter associare tutto ciò alla *sephirot* Pahad (*Gevurah* o *Din*), che nella teosofia zohariana riflette appunto il lato “terribile” – il *mysterium tremendum*, direbbe Rudolf Otto – della manifestazione divina dietro la quale si cela l'inconoscibile (*l'En-Sof*), lato legato alla potenza e alla forza giudicante²⁶⁹. “Mano Sinistra” o “Spada di Dio”, specifica Agrippa:

Hic itaque character hominibus a divina idea impressus est quam Hebraeorum cabalistsae Pahad vocant et sinistram et gladium Dei [...]. Ab his divinis numerationibus per intelligentias et stellas nobis imprimuntur signa et characteres unicuique secundum capacitatem et puritatem suam; quae signa primus protoplastes in omni integritate et plenitudine proculdubio possidebat, quando placida mansuetudine attracta et terrore subiecta venerunt ad eum cuncta animantia veluti ad dominum, ut eis nomina imponeret²⁷⁰.

Secondo un criterio di integrità e completezza, questi caratteri o funzioni apparvero dunque privi di ombra nel Primo Uomo, nell’“uomo essenziale” ermetico (οὐσιώδης ἄνθρωπος) – o, secondo il gergo cabalistico, nell'*Adam Qadmon* – conferendo per tal via i caratteri principali della prima *dignitas* dell'uomo come quella di un essere essenziale, incorruttibile ed effettivamente formato *ad imaginem Dei*²⁷¹. È ciò a cui ci siamo già riferiti, quando si è parlato di

²⁶⁹ Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti*, cit., pp. 223, 276.

²⁷⁰ *DOP*, III 40, p. 520.

²⁷¹ Sull'*Adam Qadmon*, cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti*, cit., p. 225.

quell'“Uomo Universale” che l'essere nella sua modalità individuale storicizzata porta dentro di sé in uno stato letargico, ovvero virtualmente, e che una eventuale resurrezione potrà fare riaffiorare integralmente alla coscienza. Ciò che peraltro si determina è l'idea per cui l'uomo, concepito anteriormente allo stato di caduta, partecipò, per così dire, in modo spontaneo di una ‘invulnerabilità magica’ dalla quale fu elevato ad una condizione di ‘regalità’ rispetto agli altri esseri: l'immagine, data da Agrippa, per cui l'uomo, alla stessa stregua del Cristo, avrebbe imposto i nomi alle altre creature animate, ci riporta appunto a ciò²⁷².

Ma:

Verum post praevaricationis peccatum a dignitate illa decidit cum omnibus posteris suis; neque tamen omnino character ille in nobis extinctus est, sed quanto magis quis gravatur peccato, tanto magis a divinis suis characteribus longius abest minusque recipit et unde benignitatem et reverentiam recipet deberet, ipse in aliorum cadita servitatem atque timorem cum animalium, tum hominum et daemonum²⁷³.

Allorché incorse nel peccato – che da Agrippa viene inteso in primo luogo a titolo di menomazione gnoseologica ed esistenziale (l'ἀγνώσια degli scritti ermetici), più che in senso morale – l'uomo fu privato di codesti poteri: venne meno, ovvero rivelò in sé una insufficienza nei riguardi della impronta originaria. Per tal via, da sovrano delle creature e degli elementi, l'uomo ne divenne il servo e *ne ebbe paura*. Tutto ciò lo si può anche leggere, simbolicamente, così: da signore di essa, l'uomo soggiacque all'*animalità* albergante in lui quale parte infima, mortale e ‘fatale’ della propria natura²⁷⁴. È così che – come attesta Agrippa – se le

²⁷² Cfr. *DOP*, I 70, p. 233.

²⁷³ *DOP*, III 40, p. 520.

²⁷⁴ Cfr. la descrizione, intessuta di echi ermetici ma indipendente da ogni genere di implicazioni magiche, delle conseguenze del peccato originale in C. Agrippa, *De triplici ratione*, I 4, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 96: “Vides modo quoniam ignorantia Dei omnium malorum fons est et origo omnium peccatorum et scelerum radix ac lignum interitus summaque impietas et iniustitia, per quam ‘omnia vitia convalescunt’ et augentur. Haec animam ipsam pervertit, corrumpit naturam, subvertit hominem ipsumque ignominiosissimis peccatis implicat, corpus ipsum in omnem deformitatem naturaeque contumeliam demergit; in quibus et

simboliche figure di Sansone o di David poterono esercitare la loro potestà sulle fiere, lo stesso San Paolo avrebbe governato la serpe, evidenziandosi qui un simbolismo per cui, nel suo stato primordiale, nell'uomo predomina spontaneamente la qualità centrale e immutabile di ☉, e con essa una sovrana libertà nei riguardi della sfera passionale e della compagine inferiore dell'essere. Qui, naturalmente, non si può non ritornare a quanto già si è visto nella sezione precedente. Se ben ci ricordiamo infatti, quella originaria propria al Macrantropo ermetico, all'οὐσιώδης ἄνθρωπος, era, secondo il *Pimander*, l'emblematica condizione del "senza sonno" (ἄπνοος) e dell'Androgine, cioè di chi da una parte viva in uno stato di veglia perenne e non contaminata da passione, dall'altra stia in un rapporto di dominio incondizionato con gli esseri inferiori²⁷⁵. Per converso, allo stato di caduta, espresso nella tradizione cristiana dalla figura di Caino, corrisponde la condizione capovolta di chi, essendone divenuto succube, non per una qualche punizione provvidenziale, ma per sua stessa volontà, è appunto preso dal terrore per il mondo della natura²⁷⁶. E qui è opportuno segnalare una

'anima simul madens suffocatur', transformanturque homines 'in naturam ferarum moresque beluarum' peiora quoque quam bruta saepe patiuntur".

²⁷⁵ Nel *Dialogus de homine* la caduta è connessa al rapporto passivo venutosi a creare col corpo, sì che la luce divina si ritrae abbandonandosi in una condizione caotica gli elementi, mentre nel *De originali peccato* Agrippa ne indicherà la cagione nella *concupiscentia*, nella copulazione sessuale fra uomo e donna, sintomo dello stato di divisione e di negazione rispetto allo stato androgenico originario. Cfr. C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 55r-55v, ed. Zambelli cit., p. 67: "Homo itaque immortalis secundum portionem divinam, mortalis autem secundum naturam corporis, quod discordandibus et contrariis elementis qualitibusque erat compositum. Sed divina lux ipsum inhabitans, parem elementis inponens vitam illi perpetuam concessit. Homo autem cum in honore esset, omniumque haberet / arbitrium, prevaricatus divinum preceptum corpus amplectens, a lucida spera contemplationis, in speram concupiscentie et tenebrarum lapsus est, imitatus est iumenta non habentia rationem, et similis factus est illis. Tunc indignata et recedente divina luce, quod pacificum vinculum erat elementorum, relaxatis frenis et discordandibus humoribus, innumeri morbi morborumque cause peccata orta sunt, homoque propter peccatum morti factus est obnoxius".

²⁷⁶ Cfr. V. Perrone Compagni, "Una fonte", cit., pp. 67-68. Qui, naturalmente, si è ricondotti alla già vista concezione che il *Corpus Hermeticum* ha della caduta e del peccato come perdita della gnosi originaria; perdita dovuta alla discesa e alla graduale sedimentazione dell'οὐσιώδης ἄνθρωπος nel principio materia attraverso le sette forme planetarie. Per tal via, l'uomo, da "Signore del Fato" e "Signore delle Due Nature" si sarebbe trasformato in suo schiavo. Non è peraltro un caso che, nei due capitoli immediatamente precedenti a quello qui in esame, Agrippa esponga, da una parte *Quae divina dona homo desuper a singulis coelorum et intelligentiarum ordinibus accipiat*, dall'altra *Quomodo superni influxus, cum sint natura boni, in istis inferioribus depravantur et malorum causae efficiantur* (*DOP*, III 38-39, pp. 517-519). Qui l'idea sembra quella, più approfondita, di due settenari. L'uno è positivo, e per suo mezzo, dopo che gli uomini abbiano tratto virtù dall'alto ("Per septem planetas tanquam per instrumenta a summo honorum fonte omnes virtutes in nomine diffunduntur"), è possibile pervenire alla reintegrazione di là da esso, in ciò che nell'ermetismo corrisponde all'ottava forma, all'Ogdoade al di sopra del Fato ("Secundum

interferenza significativa. Se Agrippa afferma che “neque tamen omnino character ille in nobis [nello stato attuale] extinctus est”, ciò sembra ricondurci in tutto e per tutto ad una idea: che codesto *character* possa equivalere, in fondo, a quella *mens* la quale, appunto, sarebbe sopravvissuta alla crocifissione nella materia e si terrebbe malgrado tutto in piedi, illesa, in una stabilità sovranaturale al centro dell’anima umana, in attesa di essere ridestata da una congrua ascesi. Così appare chiaro come, per Agrippa, riacquisire codesta perduta sovranità sugli esseri animali coincida in realtà col ristabilirsi dei normali rapporti gerarchici, in primo luogo fra le varie parti dell’anima (recupero del simbolico dominio della *mens* sulle componenti psicologiche ed inferiori della compagine umana, secondo i già visti tratti propri ad una interiore rigenerazione e alla *dignificatio* dell’anima), in secondo luogo fra l’anima presa nel suo insieme e l’ente corporeo.

È dunque ben possibile che Agrippa avesse presente tutto ciò nel delineare i caratteri della *dignitas naturalis*. Sennonché questo genere di virtù essenziale, per cui il principio intellettuale non subisce offuscamento e risplende *sine impedimentis*, non si dà che in un numero assai circoscritto di casi: pochi sono coloro i quali non patiscono il vincolo della carne. Non sussistendo una siffatta compiutezza, si dovrà pertanto procedere ad una *rettificazione* e a quella che, di fronte ad una saggezza innata, può dunque dirsi una ‘saggezza acquisita’. Non si è impiegato il termine rettificazione per caso. La base da cui trae evidenza il secondo genere di *dignitas*, presenta infatti analogie con l’antico precetto alchemico attribuito ad Ostone, per cui la natura, da condizione di ottuso diletto solipsistico (“natura gode nella natura”), deve passare ad una purificazione radicale dalla materialità: sino a giungere alle forme di un ferreo dominio su di sé, spogliandosi di ogni orpello, di tutto ciò che di passionale, di irrazionale e, appunto, di animale può sbarrarle la via verso la trascendenza e una immateriale

quam dispositionem si bene operetur anima in hoc corpore, purgata et expiata revertitur ad numen et mansionem a qua descendit”). L’altro settenario è negativo, soggiace al peccato (“Omnium itaque malorum nostrorum causa peccatum est quod est deordinamentum et distemperamentum animi nostri”). Per cui, la dimensione di caduta conseguirebbe non tanto dal dominio cosmico dei Sette, quanto dal fatto che l’uomo, soggiacendo dinanzi ad essi, va ad interirvi secondo una cattiva disposizione e una disarmonia tutta essenziale alla *propria* natura di caduto.

sovranità (“natura trionfa sulla natura, la natura domina la natura”)²⁷⁷. In altri termini bisognerà far sì che ciò che la natura non ha predisposto e non ha fatto rifulgere da sé, lo si porti ad effetto (come in un risveglio di qualcosa che sia caduto in uno stato latente della coscienza) per opera di un atto essenzialmente *ascetico* dettato dalla volontà individuale e da un esercizio assiduo sorvegliato da chi già si sia portato avanti a tale riguardo: il maestro²⁷⁸. Agrippa sintetizza tutto ciò spiegando che, di là dal peccato e dall’ignoranza, rimane una via onde risalire la corrente e giungere di nuovo al primo potere, alla *dignitas* primigenia:

Sicut enim per peccatum obtenebratur divinus ille character, sic expurgato et expiato peccato, rursus ille magis magisque illucescit²⁷⁹.

Non occorre naturalmente rilevare che la *dignitas* ritrovata a seguito dell’opera di rettificazione e di purificazione non eguaglierà interamente la prima dignità, quella dalla quale l’uomo sarebbe caduto, ma in certo qual modo la trascenderà perfino. A quel punto, l’essere non vivrà più secondo l’innocenza originaria ma, avendo varcata la soglia del dolore e del sacrificio, potrà dire di aver conseguito, in sede di coscienza, una perfezione ancora più vasta perché prodotta da un’*opus* volontario e attivo.

2) Ciò introduce appunto alla seconda dignità, la *dignitas meritoria*. Per comprendere questo genere di dignità si deve riandare dunque alla nozione alchemica già vista di “frutto dell’Arte”²⁸⁰. Dipendendo da opere e dottrina, si comprende come sia solo con l’esplicazione del *meritum* che è possibile in verità

²⁷⁷ Cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. II, p. 43: Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 328-329. Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 111-125.

²⁷⁸ Questo del primato della volontà in magia è certamente un tema mutuato dall’insegnamento tritemiano, dato che anche il maestro benedettino – utilizzando sempre il suo gergo numerologico – ammetteva la possibilità di una correzione di ciò che la natura presenta di disarmonico a mezzo della volontà e dell’aiuto di un precettore fidato e preparato. Cfr. J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., p. 110: “Imprimis necessarium est, ut a natura sit ad istam artem non solum inclinatus, sed & dispositus, aut saltem praeceptoris magisterio disponibilis per rectificationem a ternario in unitatem per binarium divisum”; A. Rotondò, *Studi e ricerche*, cit., vol. II, pp. 549-550.

²⁷⁹ *DOP*, III 40, p. 520.

²⁸⁰ Al senso profondo della *dignitas meritoria* si lega fra l’altro il seguente dogma alchemico, che un testo più tardo esprime chiaramente: “L’Art commence à travailler où la Nature a fini son opération”. Cfr. H. von Batsdorf, *Le Filet d’Ariadne*, Chez Laurent d’Houry, Paris 1695, p. 41.

parlare di *dignificatio* secondo la ripartizione in due fasi di cui sopra. La *dignificatio* infatti procede per definizione da un atto supercosciente, da una illuminazione dettata dalla volontà trasfigurata superindividualmente e dal valore personale trionfatore di ogni automatismo naturalistico e di ogni ‘fato’. Come infatti si è già visto, non vi è che un ente capace di condurre al conseguimento del *verum*, e cioè la *mens*. Essa è la ‘chiave’. Essendo esente da peccato, anche se a prima vista risulta stordita dal contatto col corpo e dal senso animale, la luce intellettuale riesce in ogni caso ad irradiare col proprio splendore il soggetto e ad illuminarne la volontà più profonda, ridestandolo dal suo sonno di pietra. Così, quando si parlerà del *meritum* come di una volontà, occorrerà sempre tener fermo che qui trattasi di volontà, ovviamente, purificata e scevra da ogni infezione o impulso individualistico; è una volontà raccolta soltanto intorno al Principio divino e ordinata rigorosamente al fine positivo – τέλος – da raggiungere: l’opera di rigenerazione²⁸¹. Per cui, è la volontà profonda dell’iniziando, quando vi affiori cioè una *coscienza iniziatica*, ad avviare il cammino verso la *dignitas*:

Meritoria autem dignitas duobus perficitur, doctrina videlicet et opere.
Doctrinae finis est verum cognoscere: oportet ergo, sicut circa principium primi libri dictum est, in tribus illis facultatibus eruditum et expertum esse [...] ²⁸².

Ad un primo grado, la *dignitas meritoria* va a corrispondere a ciò che può conferire una educazione di tipo quantitativo. Come già per Tritemio, anche per Agrippa il futuro mago dovrà attestare in primo luogo una completa erudizione (*studium*) intorno ai saperi delineati dall’autore nei libri precedenti (scienze

²⁸¹ È forse la volontà di cui lo stesso Agrippa parla in *DOP*, II 29, p. 340: “Ipsa autem voluntas, tanquam Primum Mobile et omnium illarum virium ductrix ad libitum ipsaque cum intellectu superiori iuncta, semper est in bonum tendens”. Abbiamo del resto già riferito circa il potere della volontà negli scritti ermetici. Cfr. C. Agrippa, *De triplici ratione*, III, 7, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 112: “Omnis itaque homo potest Deum cognoscere, si velit”. Cfr. T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 113: “Nella sua essenza originaria, che si rende palese unicamente all’interno di un’arte sacra, la volontà spirituale è un moto che proviene dal centro dell’essere, un atto spirituale che trascende o ‘fende’ il piano del pensiero discorsivo producendo un duplice effetto sul piano dell’anima: ampliamento e approfondimento del ‘senso dell’essere’, da un lato, e, dall’altro, chiarificazione e stabilizzazione dei contenuti essenziali della coscienza”.

²⁸² *DOP*, III 3, p. 408.

naturali, astrologia, matematica ecc.)²⁸³. Lo stesso Tritemio aveva poi fissato non solo nei carteggi con Libanio (cfr. il motivo del *labor*), ma soprattutto nella epistola a Germain de Ganay, il motivo dello *studium* come primo fattore del perfezionamento e del processo ascensivo: “*Studium generat cognitionem*” aveva scritto l’abate, con ciò elucidando la catena di generazioni interiori poco a poco enucleantisi dal fondo dell’interiorità dell’iniziando e precedenti verso la *integritas mentis*. In quell’occasione avevo peraltro ritenuto appropriato far riferimenti a motivi alchemici e avevo chiarito – attraverso un testo del Dorn – come lo *studium* equivallesse analogicamente (cioè da un punto di vista puramente interiore) allo stadio operativo della *putrefactio* o “Opera al Nero” (isolamento, mortificazione, tacitazione di tutto ciò che è coscienza sensibile ed eteroclita)²⁸⁴. Anche Agrippa non pare lontano da un simile ordine di idee:

[...] deinde, sublatis impedimentis, animam ipsam contemplationi penitus admovere et in seipsam convertere²⁸⁵.

In sé, i saperi maturati dall’erudizione per la scienza magica sono come morti: essi vanno destati e trasformati in qualcosa di *agente*, debbono passare dalla potenza (facoltà legate all’*idolum* e alla *ratio*) all’atto (facoltà puramente intellettuali). *Essi debbono divenire poteri, potestà integrali dell’animo*. A tanto è però necessario che la coscienza conosca un *isolamento*, uno *scioglimento* (corrispondenza col *solve* alchemico) da tutti quei nodi, i quali trovano espressione tanto nel corpo, quanto nella psiche. È il lento passaggio dallo stato individuato a quello disindividuato, passaggio mirato, secondo il gergo degli Adepti, a far sorgere il *filius putrefactionis*; passaggio, poi, al termine del quale occorrerà, per usare questa espressione alchemica, che il vivo muoia e il morto

²⁸³ Cfr., anche qui, J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., pp.110-111: “Secundo oportet linguae sufficientem noticiam habere, propterea ut vulgaris non capiat tantam maiestatem scientiae ipsius Magiae naturalis. Sed & fundamentum Astronomicae institutionis scire necessarium est, aut saltem habere ad votum alium qui sciat. Tertio necessarium est habere copias librorum in hac scientia, & qui sunt emendati, sicuti inveniuntur hodie pauci, vel ut habeatur ad manum, qui vitia eorundem emendare veraciter possit & non augere”.

²⁸⁴ Per una esposizione sintetica ma chiara del simbolismo del color nero in relazione all’*opus*, cfr. Fulcanelli, *Il mistero delle Cattedrali*, Edizioni Mediterranee, Roma 2005, pp. 118-122, 138.

²⁸⁵ *DOP*, III 3, p. 408.

venga risuscitato²⁸⁶. Trattasi insomma di uno sciogliere, di un restituire grado per grado gli elementi distinti nella coscienza di veglia alle proprie radici più profonde, originarie e prelogiche, sì che affiori, finalmente, la *materia prima*, che costutisce il vero principio di ogni autentica operazione iniziatica.

Ad un secondo grado di sviluppo, la *dignitas meritoria* esprime così il punto in cui l'essere, una volta compiutosi l'approfondimento di ogni aspetto legato alla conoscenza esteriore, inizia col distaccarsi e purificarsi da ogni impedimento (corporeo e psichico: false immaginazioni, squilibri, oscillazioni legate al senso terrestre e all'io illusorio, psicologico) che siffatta conoscenza, se assunta quale fine in sé improntato ad un anodino razionalismo, comporterebbe precludendo l'accesso all'Arte²⁸⁷. Occorre dunque una *tabula rasa*. Dopodiché vi sarà un graduale volger dell'anima verso il *centrum animi* – ovvero, nel centro occulto dove, come vedremo, agisce l'*omnium mirabilium effectuum operator* – con associato passaggio dal puro sapere figlio della molteplicità ad una intima, vissuta fortificazione della radice immutabile di ogni cognizione (*exaltatio intellectus*). Tale è appunto il significato ultimo della *illuminatio* e della *contemplatio*: una visione unitaria, interiore e disindividuata, volta ai principi di quel cosmo intelligibile da cui la conoscenza è retta. In ciò si palesa la siderale differenza

²⁸⁶ Cfr. per esempio, *Turba philosophorum*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 45: “Et je vous dis que cette Science n'est que Don de Dieu, là où il veut: & que ce n'est autre chose que dissoudre, & tuer le Vif, & vivifier le Mort, & de tout faire une vie inséparable”; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 419: “La putréfaction est tant efficace qu'elle détruit la nature ancienne et la forme du corps putréfié; elle le transmue dans une nouvelle manière d'être, pour lui faire produire un fruit tout nouveau. Tout ce qui a vie y meurt; tout ce qui est mort s'y putréfie, et y trouve une nouvelle vie”.

²⁸⁷ Benché fra le fonti segnalate da Perrone Compagni in questa circostanza non figurino, a mio avviso qui si avverte sotto più di un riguardo l'influenza che un testo – peraltro, come vedremo, citato in altra sede da Agrippa – potrebbe aver esercitato sull'autore nel fissare questo tratto della *dignitas meritoria* come una vera e propria ascesi. Parlo della *Summa Perfectionis Magisterii* dell'alchimista Pseudo-Geber (o Geber latino), di cui già si è parlato. Nella parte iniziale di tale celebre opera, l'autore dà indicazioni circa le condizioni generali da soddisfare onde avvicinarsi alla pratica dell'arte alchemica. Si descrivono dunque due generi di “impedimenti” – l'uno legato al corpo, l'altro all'anima – che vanno risolti e che in genere ostacolano ogni realizzazione di tipo superiore. Cfr. W. R. Newman, *The summa perfectionis of Pseudo-Geber*, Brill, Leiden 1991, pp. 254-255: “Sunt ergo impedimenta huic operi supervenientia duo generaliter - naturalis scilicet impotentia et necessarie impense defectus vel occupationis laboris. Naturalem tamen impotentiam multipliciter esse dicimus, ex parte scilicet organi artificis et ex parte ipsius anime. Ex parte autem organi artificis multipliciter vel quia organum sit debile vel ex toto corruptum. Et anime impotentis multipliciter vel quia sit anima perversa in organis propter organa nil rectitudinis vel rationis in se habens sicut anima insani et fatui, vel quia sit fantastica, contrariarum”.

intercorrente fra il sapere profano e quello di segno ermetico qui evocato. Il primo, in fondo, è un sapere *alterato*, caduco, scisso, narcisistico, disintegrato, collegato e subordinato al corpo: corrisponde alla *curiositas*, al modo di una ragione separata dal proprio principio animatore intellettuale (*mens*) che, solo, può peraltro conferire dignità ed efficacia trascendenti agli stessi saperi umani. Di là da questi ultimi, il sapere autentico equivale invece ad una *liberazione* dalle passioni e dal circolo della generazione impura, e non è, per tal via, che il sintomo della rigenerazione o palingenesi interiore. Questa avrà luogo non alla periferia, bensì nel nucleo originario e sovranaturale dell'anima (*mens* o ☉):

Inest enim nobis ipsis rerum omnium apprehensio et potestas; prohibemur autem quo minus his fruamur per passiones ex generatione nobis obstantes, per imaginationes falsas et appetitus immoderatos; quibus expulsis, subito²⁸⁸ adest divina cognitio atque potestas²⁸⁹.

Proseguendo nella comparazione con quanto vedemmo nella sezione su Tritemio, può dunque dirsi che allo stesso modo per cui lo *studium* cela in sé la mortificazione appena decritta e riflette la *nigredo*, così in quella definita da Agrippa come “*apprehensio omnium rerum*” vi si può vedere adombrato il senso

²⁸⁸ Il fatto che Agrippa impieghi l'espressione *subito*, coniugata soprattutto al motivo dell'espellere le passioni tanto da guadagnare la *cognitio*, non è privo di relazione col tema della purificazione, sul quale ci soffermeremo più avanti. In genere, l'illuminazione è concepita, soprattutto nei testi ermetici e neoplatonici, secondo la forma di un repentino, improvviso balenio della coscienza: una *epifania*. Cfr. *Asclepius*, 3, ed. Scarpi, cit., vol. II, p. 100: “*Diunitatis etenim ratio diuina sensus intentione noscenda torrenti simillima est fluuio e summo in proum praecipiti rapacitate currenti[s]: quo efficitur ut intentionem nostram non solum audientium uerum tractantium ipsorum celeri uelocitate praetereat*”. Con una maggiore corrispondenza terminologica, Plotino, seguendo il noto motivo platonico del subitaneo apparir di fiamma (Platone, *Lettera VII*, 341 C7-D1), descrive l'apprendere il principio intelligibile a sé sufficiente di là da ogni dialettica e che richiede solo l'esperienza intensa di esso, come alcunché di istantaneo – ἐξαίφνης – e di lucente. Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 3, 17, ed. Faggini, cit., p. 854: οὕτω γὰρ καὶ διέξοδος· ἐν δὲ πάντα ἀπλῶ διέξοδος τίς ἐστιν; Ἀλλ' ἀρκεῖ κἄν νοερῶς ἐφάψασθαι· ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντα μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. Τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεῦειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ - τοῦτο τὸ φῶς. Quanto appunto all'“esperienza”, cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 175, il quale ci informa poi del carattere di *fulminazione* proprio al momento in cui avviene la “purificazione dei metalli”.

²⁸⁹ *DOP*, III 3, p. 408.

profondo e anagogico legato alla fase *albedo*²⁹⁰. Ad ugual titolo, va rilevata la connessione di ciò col *coagula*, quanto era pervenuto a dissoluzione ora dovendo fissarsi, sì da dar luogo ad una superiore forma di conoscenza noetica (*divina cognitio*), chiarificata e più che umana – gnosi, la *cognitio philosophica* del Dorn, mediante la quale si *distruggono* tutti i dubbi. Ora, con l'espressione di "Opera al Bianco", i testi indicano in genere il regime volto all'ottenimento della Vita immortale dopo la morte procurata dalla *putrefactio*. Siamo insomma a significati analoghi a quelli di rinascita e di palingenesi ermetica; siamo al primaverile, improvviso levarsi della *luce* intellettuale (γῶσις) dopo il lento ritrarsi dell'ombra espressa dal corpo mortale e dalle propaggini psicologiche ad esso correlate: tutto ciò essendosi ormai raccolto ed annerito alla base dell'*athanor* come *caput mortuum* e feccia da trascendere²⁹¹. Compiutosi lo *studium* e sospinto al massimo l'apprendimento esteriore, per giungere alla gnosi il baricentro non può che spostarsi altrove, *in interiore homine*. Da pratica esteriore, il conoscere diviene in ogni caso una meditazione su di sé e un cogliere la radice 'una', non-manifestata di ogni sapere. Diviene, in una parola, *autocoscienza*. Dal punto di vista gnoseologico, il sapere si sottrae ad ogni labilità e ad ogni mutevolezza anarchica

²⁹⁰ Si ricordi, qui, il passo della epistola di Tritemio a de Ganay: "...qui Deus est per studium cognitionis purificata ab inferioribus mente in desiderio animae fervore sanctissimi amoris successive convertas" (J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., p. 99).

²⁹¹ Già Plotino insegnava che, al limitare del processo conoscitivo, il quale può anche prevedere l'apporto di conoscenze astratte, deve subentrare una forma di conoscenza superiore, una gnosi appunto. Essa apparirà quale esito di purificazioni e in seguito all'impiego di date virtù e al perfezionamento interno, sì che chi ne partecipa diviene, infine, un "vivente perfetto" (ζῶον παντελές). Questa condizione, secondo Plotino, porta di necessità al rigetto o, per meglio dire, al superamento degli insegnamenti precedenti di carattere astratto, i quali agirebbero ora a titolo di condizionamento e di limite ai danni di un più alto slancio. Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI, 7, 36, ed. Faggin, p. 1278: "Ἐνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστὶ, μέχρι τοῦτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἢ θέα πλήσασσα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὄραν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. – Avendo poi una sorprendente attinenza dottrinale col nostro discorso, è interessante riportare le espressioni di Della Riviera e di Pernety circa l'*albedo*. Il primo parla di una regione ove "tutte le cose sono seminariamente comprese", "natura in se stessa lucente e trasparente, quasi di diafano, e di lume [...] non sottoposta a peregrina mescolanza né ad alcune passioni; *atto di pura intelligenza*, e c'ha lume invisibile, e incorporeo, il quale è cagione di questo lume visibile" (C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 20, 47). Pernety usa invece espressioni altrettanto eloquenti: "Le Philosophes disent que lorsque la blancheur survient à la matiere du grande oeuvre, *la vie a vaincu la mort, que leur Roi est ressuscité...La blancheur après la putrefaction est un signe que l'Artiste a bien operé. La matiere a pour lors acquis un degré de fixité que le feu ne scauroit détruire*". Ulteriore, significativa espressione: "[...] lorsque l'Artiste voit la parfaite blancheur, les Philosophes disent qu'il faut déchirer les livres, parce qu'ils deviennent inutiles" (A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 58). Sul simbolismo del color bianco, cfr. Fulcanelli, *Il mistero*, cit., p. 137.

andandosi a reintegrare nel principio aureo, nel fisso e nel non-cadente avente sede in ☉. Diviene così sede di universale *sapientia* e, per usare le parole del *Dialogus de homine*, “omnium miraculorum radix [...]”; quanto enim plura intelligimus ac cognoscimus, tanto maiora et promptius et efficacius operamus”²⁹². Qui ritroveremo non già l’uomo generato secondo una generazione naturalistica e partecipe in ogni caso della sfera passionale e chiusa nell’individuo, bensì quello risolto in una generazione essenziale, compiuta e a sé sufficiente (cfr. la nozione ermetica di οὐσιώδης ἄνθρωπος). Ritroveremo anche il tema dell’Albero di Vita, simbolo di vasta portata che interferisce significativamente con un tema eroico e legato alla cosciente riconquista di una dignità perduta.

A questo punto, la *dignificatio* avrebbe raggiunto già il suo punto culminante. Come fiamma che acquisti sempre più vigore (si ricordi qui l’immagine tritemiana del fuoco attraversante vari stati di luminosità sino alla completa *integritas mentis*), la *cognitio*, l’*omnium rerum apprehensio* o l’*actus intelligendi* deve però compiere un passo additivo: dopo aver appunto captato la potenza per cui “l’anima si riappropria della ‘capacità di comprendere’ e della ‘signoria’ su tutte le cose”²⁹³, è d’uopo potenziare e trasfigurare tutto ciò in una dimensione puramente *operativa*. Qui non è un caso che – seguendo ancora concettualmente Tritemio – Agrippa, ai termini legati alla pura conoscenza affianchi quello di *potestas*, là dove l’abate aveva scritto: “[...] dignitas potentiam, et potentia facit miraculum”. Dal punto di vista del simbolismo trasmutativo dell’*Ars Regia*, siffatto stadio traduce anagoricamente la *rubedo*, il regime innestato dal *coagula* finale. Simbolo del fuoco e del sangue, il rosso come tonalità solare e regale (perciò si definiva la *rubedo* anche *magisterium* o *operatio solis*) esprime un crisma di dignità ad un tempo intellettuale e corporea, spirituale e temporale; per tal via, esso simboleggia la presa sovrana della conoscenza sul reale²⁹⁴. Perciò la *rubedo* traduce lo stato dominatore e indomabile proprio alla *mens* la quale,

²⁹² C. Agrippa, *Dialogus de homine*, 52v, ed. Zambelli cit., p. 65.

²⁹³ V. Perrone Compagni, ‘Questa mente è Dio negli uomini’, in G. Ernst e G. Giglioli (a cura di), *I vincoli*, cit., p. 59.

²⁹⁴ Sul simbolismo del colore rosso, cfr. Fulcanelli, *Il mistero*, cit., p. 137.

pervenuta ormai alla piena realizzazione interiore e contemplativa, si solleva dal proprio ripiegamento per restituirsi e confermarsi nel mondo convertendolo, a guisa di tintura, a propria immagine e somiglianza. Analizzando le epistole tritemiane, già si è considerato tale punto, rilevando in esso il vero e proprio momento magico dell' Opera: il momento, cioè, *successivo* alla *dignificatio* propriamente detta. Qui l'essere opera, propriamente, il *miraculum* di cui parlava il benedettino: avendo unito inscindibilmente la propria natura rigenerata con la manifestazione cosmica, può dar luogo ai 'poteri' o miracoli.

3) Da ultimo, abbiamo la *dignitas artis*. Per Agrippa, quella legata all'Arte rappresenta propriamente la dignità ottenibile attraverso una vivificazione e, per così dire, una energizzazione di quanto già in sé accorda, come causa efficiente connessa alla virtù non-cadente dell'anima, la *dignitas meritoria*. Assai enigmaticamente, l'autore aveva definito dunque tale forma di dignità magica utilizzando la formula di *ars quaedam religiosa*. Qui di seguito, vediamo come Agrippa riprenda analoghi concetti:

Operatio autem religiosa non minorem efficaciam sortitur, quae saepe etiam se sola efficax est a acquirendam nobis deificam virtutem²⁹⁵.

L'*ars religiosa* diviene dunque una *operatio religiosa*: ma il senso non è diverso. Come si accennava all'inizio, l'autore dimostra assai chiaramente di considerare, in essenza, l'accezione teurgica di ciò che è rito e azione religiosa (questa *operatio*, del resto, potendosi in parte equiparare all'ἔργον nel senso teurgico). Se centrale è l'iniziativa individuale e l'interna volontà delle quali espressione è appunto il *meritum*, altrettanto fondamentale è una azione supportatrice: essa è data dal *modus vivendi* costituito dal quadro dei tempi da prediligere, dei luoghi da prescegliere e delle azioni materiali da compiere in cui quella iniziativa e quella volontà si debbono inserire e reciprocamente potenziare²⁹⁶. Tale quadro si

²⁹⁵ DOP, III 3, p. 408.

²⁹⁶ Cfr. J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., pp. 112-113: "Sexto oportet ut noverit arti convenientem vivendi modum, debitumque ordinem laborandi, temporis horam, opus operisque dominum, id est planetam, locum aptum, formam, materiam, & materiae commixtionem, purum et impurum, simile, diversum, connexionemque coniunctorum: & post haec omnia suae ipius animae mensuram, virtutem & bonitatem in potentia essendi".

configura, appunto, come prettamente *rituale* e *sacramentale*. A mio avviso, per elucidare con precisione il senso che Agrippa sembra conferire al rito in questo contesto, non è sufficiente un generico riferimento alla devozione religiosa ordinariamente concepita e occorre, più propriamente, inserirlo in un orizzonte iniziatico-operativo. Se è dunque vero che, per via del moto di secolarizzazione generale, oggi riesce piuttosto arduo poter parlare di una dimensione severamente rituale della vita, si deve in ogni caso riconoscere come Agrippa fosse ben conscio del valore originario di tutto ciò che a tale dimensione inerisce. Come è stato giustamente osservato, quello rituale traduce in origine un modo di intendere l'azione e la condotta umana in stretta correlazione con un ordine di tipo trascendente, in sé svincolato da ogni concettualismo. Agire *rite* significa dunque determinare la propria vita e la propria azione in base ad una modalità rigorosamente sciolta dal profano, ove “qualsiasi esperienza umana può essere trasfigurata, può essere vissuta su un altro piano: quello transumano”²⁹⁷.

Valorizzando il senso *tecnico* del rito, rinnovando l'affermazione già studiata secondo cui “religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tamquam per signa quaedam admonemur”, Agrippa giunge ad affermare come, in alcuni casi, il rito da solo basti a procurare la *deifica virtus*, ovvero il potere immortalante delle rigenerazioni²⁹⁸. Non diversamente dal francescano Giorgio Veneto²⁹⁹, Agrippa crede insomma che tutto ciò che è rito e celebrazione sacra possa accordare in senso letterale – o perlomeno propiziare, sorreggendo e associandosi al processo catartico individuale – una μεταβολή in colui che vi prende parte. Ciò, come del resto già si disse, presuppone evidentemente una concezione non esterioristica o semplicemente religiosa del rito; presuppone che in esso si vada a cogliere una forza suscitatrice e trasfigurante che poco ha a che fare con il semplice senso di una cerimonia meccanicamente eseguita. E tuttavia, come in teurgia, il rito, quale

²⁹⁷ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 109.

²⁹⁸ Giamblico, *De Mysteriis*, II, 11, ed. Moreschini, cit., p. 182, aveva appunto stabilito il principio per cui, senza che vi si pensi, sono i segni stessi del rito a compiere l'opera divina (καὶ γὰρ μὴ νοούντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ'ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον [...]).

²⁹⁹ Cfr. C. Vasoli, *Intorno a Francesco Giorgio Veneto e all'armonia del mondo*, in C. Vasoli, *Profezia e ragione*, Napoli, Morano 1974, p. 320; V. Perrone Compagni, “Una fonte”, cit., pp. 53, 70-71.

drammatizzazione simbolica, non abbisogna in sé di esser ‘compreso’ secondo una cognizione di ordine puramente razionale e cerebrale. Esso richiede piuttosto che ne venga riconosciuto il potere interiormente trasformativo; esige che sia l’operatore ad identificarvisi in integrità e ad avvertirne in sé la muta e nuda presenza; infine, e quale logica deduzione, impone che ne venga offerta un’*esecuzione* congrua ed armonica dal punto di vista interiore ed esteriore – la *direzione d’efficacia e l’esattezza del gesto* costituendo, in tale contesto, tutto ciò di cui vi è bisogno per riuscire felicemente³⁰⁰. Ed ecco Agrippa:

Tanta enim virtus sacrorum operum rite factorum exhibitorumque ut
 – etiam licet non intellecta, pie tamen et integre observata potestate
 decorare. Quae vero arte religionis acquiritur dignitas ipsa sacrisque
 ritibus perficitur ab eo, cuius spiritum publica religio consecravit; qui
 potestatem habet impositionis manuum et initiandi virtute
 sacramentali, ex qua imprimitur character divinae virtutis atque
 potestatis, quem vocant divinum consensum quo homo, divina natura
 subnixus et quasi coelitem consor effectus, insitam numinis gerit
 potentiam: et hic ritus inter ecclesiastica sacramenta relatus est³⁰¹.

Se compito precipuo del rito è quello di ‘istituire un passaggio’, ovvero di condurre l’operatore da un grado ontologico ad un altro grado ontologico, trasferendone per tal via il centro agente dal piano contingente del profano al piano assoluto del *sacrum*, è altresì chiaro come per Agrippa il potere rituale risieda eminentemente in ciò che in esso può connettere l’umano con la sfera del non-umano. Come tale, quello del rito e della *religio* è in Agrippa un potere chiamato ad assolvere in essenza un ministero ordinatore e *pontificale*, nel senso etimologico più arcaico di tale termine: quello, cioè, di un simbolico forgiar passaggi e guadi fra due rive, fra due mondi (fra il mondo intelligibile e quello

³⁰⁰ Cfr. Giamblico, *De Mysteriis*, II, 11; V, 21, ed. Moerschini, cit., p. 364. Sul rito, cfr. J. Ries, *Le costanti del sacro: Mito e Rito*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 269-272, 305 e sgg., 344. Per l’etimologia, cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 2001, vol. II, pp. 358-359; A. Ernout-A. Meillet, s.v. *ritus*, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001, p. 574.

³⁰¹ *DOP*, III 3, p. 408.

sensibile)³⁰². Rievocando appunto il segreto sacerdotale delle consacrazioni legato all'imposizione delle mani, Agrippa addita con precisione quella facoltà per la quale una sovranaturale influenza – *divinum consensum* – circola nel corpo impregnato di numinosità del mago operatore (*quasi coelitum consor*) e, per suo mezzo, va ad imprimersi – così dice esattamente l'autore – alla stregua di *character* o *signatura* in ciò che tocca; vi ridesta dunque, per vie di simpatia universale, contatti e virtù le quali ora oltrepassano perfino i regni celesti, raggiungendo infine quelli della pura intelligibilità. Con riferimento esplicito ad un simile potere 'pontificale', più oltre Agrippa definisce così la consacrazione:

Consecratio est sublimatio experimentorum per quam in materiam operum nostrorum, secundum artis magicae traditionem rite et legitime preparatam, anima spiritalis, proportione et conformitate tracta, infunditur opusque nostrum per spiritum intellectus vivificatur³⁰³.

Per tal via, come può dirsi che i riti propriamente detti non sono mai opere umane, bensì *azioni stabilizzatrici* traenti la propria stessa legittimità e la propria luce dai regni incorporei³⁰⁴, del pari è da riconoscere che la *dignitas artis* è per eccellenza quella dignità per via della quale l'uomo, a mezzo di atti simbolici e pieni di senso, può riallacciare i contatti con i mondi superiori, purificandosi, fortificandosi ed armonizzando la propria vita con quella olimpica e scevra di

³⁰² Alla sacralità dei pontefici si riferisce peraltro lo stesso Agrippa citando Lucano, per cui cfr. *DOP*, III 63, p. 590: "Dicuntur etiam sacri sacerdotes numinum deorumque ministri et ipsis sacriati, tum et sacra quaelibet administrantes resque consacrantes; unde Lucanus: 'Pontifices sacri, quibus permissa potestas'"; *DOP*, III 35, pp. 505-506. – Per l'etimologia di "pontifex", risalente ad un antico termine indoeuropeo e circa la quale, nel mondo latino, ci parla *in primis* Varrone (*De lingua latina*, V, 83), cfr. A. Ernout-A. Meillet, s.v. *pontifex*, in *Dictionnaire*, cit., p. 521. Cfr. A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Librairie A. Franck, Paris 1874, pp. 13-14; J. P. Hallett, "'Over Troubled Waters": The Meaning of the Title *Pontifex*", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 101 (1970), pp. 219-227; E. Evangelisti, *Per l'etimologia di "pontifex"*, Paideia, Brescia 1978; R. Del Ponte, *La religione*, cit., pp. 107-116; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. II, p. 195.

³⁰³ *DOP*, III 62, p. 584.

³⁰⁴ Cfr. G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. I, p. 353: "I riti sono per il discepolo come gli istrumenti magici, la chiave di ogni magia che si sviluppa, quindi i riti contro i quali tutti gli ignoranti si ribellano non sono che i più potenti aiuti per educare la volontà e dirigerla, per sostituire la scienza in coloro che non l'hanno, *per generare l'equilibrio negli uomini soggetti alle passioni*".

passione propria ai numi e alle intelligenze superiori³⁰⁵. Quando, nel § 63, parla delle immagini sacre, immagini nelle quali risiede letteralmente una forza superumana e numinosa con la quale, nei tempi e nei modi propri, si possono ritualmente istituire contatti invisibili sì da guadagnarne virtù divine, Agrippa si riferisce alla venerazione dell'immagine di Giove presso gli antichi. E ne riprende l'interpretazione simbolica tratta da Eusebio di Cesarea:

[...] quemadmodum antiqui venerabantur Iovis illud simulacrum, ita interpretati: nam per hoc quod hominis simulacrum gerit significari quoniam mens est, quae cuncta ratione seminali producit; sedere autem fingitur, ut stabilis virtus atque incommutabilis exprimatur; nuda apertaque habet superiora, quoniam conspicuus est intelligentiis et superioribus; inferiora vero teguntur, quoniam occultatur inferioribus creaturis; sceptrum laeva tenet, quia in his corporis partibus spiritualissimum vitae domicilium invenitur, creator autem intellectus, rex spiritusque vivificus mundi est; dextra vero et aquilam protendit et victoriam: alterum quia caeterorum deorum dominus quemadmodum aliarum avium aquila est, alterum quia omnia sibi subiecta sunt³⁰⁶.

In un certo senso, in questa descrizione noi cogliamo il significato più alto e anagogico che può assumere il lato cerimoniale della magia teurgico-divina di Agrippa. Magicamente intesa, la venerazione di una immagine non può limitarsi ad una mera finalità devozionale. Al contrario, nel rito corrispondente è centrale l'identificazione: ci si deve portare ad un livello di uguaglianza, ridestandone plasticamente l'immagine e poi afferrandone e realizzandone la potenza occulta, con la cosa stessa.

³⁰⁵ Cfr., a tal riguardo, Giamblico, *De Mysteriis*, VI, 6, ed. Moersch, cit., p. 388, ove si dice che, a mezzo della potenza dei simboli segreti, il teurgo esercita il comando sulle potenze cosmiche non più come uomo, ma come un dio: Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσσει χρῆται· οὐχ ὡς ποιήσων πάντα ἄπερ διισχυρίζεται, ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὅσην καὶ ἡλικὴν καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἔνωσιν, ἣν παρέσχεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

³⁰⁶ *DOP*, III 63, p. 589.

Solo attestando questo complesso di dignità, possedendole per natura o conseguendole col merito, potrà dunque aver luogo, senza pericoli, l'operazione magica nelle sue varie forme³⁰⁷. Prescindendo da ciò, vi è l'alto rischio di mancare l'impresa e – pare consigliare Agrippa – è preferibile che, trovandosi privo delle opportune 'protezioni', il profano non vi si avventuri neppure e lasci perdere:

Quisquis autem praeter autoritatem officii, absque sanctitatis et doctrinae merito, praeter naturae educationisque dignitatem aliquid in magicis operari praesumpserit, sine fructu laborabit ac se, simul et credentes sibi, decipiet ac numinum indignationem cum periculo incurret³⁰⁸.

Vedremo più in là come l'autore sviluppi un tema che già qui, in ogni caso, si pone con chiarezza, ovvero quello interente alla *qualificazione iniziatica* e ai seri rischi cui certi esperimenti in fatto di magia divina possono esporre l'incauto. Agrippa evidenzia in modo assai esplicito questo aspetto, enucleando il carattere drammatico e, per così dire, *fatale* dell'esperienza alla quale può dischiudere la via un genere di magia così elevato. Imboccare un simile sentiero, equivale infatti ad alterare in modo radicale il quadro di valori in ordine al quale si è abituati a percepire il reale e ad agirvi. A questo proposito, è importante notare come Agrippa, pur avendo fatta professione di fede nei riguardi della Chiesa e della religione cattolica, si rivolga preferibilmente ad espressioni legate alla categoria amorale del *numen*, al luogo del semplice *deus*³⁰⁹. Ciò è aspetto sintomatico del

³⁰⁷ Cfr. *DOP*, III 62, p. 585: "Efficacia consecrationum duobus potissimum perficitur, videlicet virtute ipsius personae consecrantis et virtute ipsius orationi ritusque, quibus consecratio ministratur. In persona requiritur vitae santimonia et sacrificandi potestas: primum natura praestat et meritum, secundum per initiationem et dignificationem acquiritur, de quibus diximus alibi; deinde oportet quod ipse consecrans hanc virtutem et potestatem firma et indubia fide in seipso cognosca".

³⁰⁸ *DOP*, III 3, p. 408.

³⁰⁹ Come è noto, nel mondo romano di età arcaica al *numen* corrispose il significato della divinità, ma concepita non tanto secondo le categorie moralistiche e personalistiche del buono, del bello ecc., quanto alla stregua di "potere divino", ovvero di pura, inattenuata presenza e attività dinamica. Cfr. F. Altheim *Italien und Rom*, 2 voll., Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam – Leipzig 1942, vol. I, pp. 47-51; H. Wagenwoort, *Roman Dynamism*, Blackwell, Oxford 1947, pp. 73 sgg.; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris 1963, pp. 69-88; G. Dumézil, *La religion romaine*, cit., pp. 36-48; A. Ernout-A. Meillet, s.v. *numen*, in *Dictionnaire*, cit., p. 802; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions*, cit., vol. II, p. 3; T. Gärtner, s.v. *Numen*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart

piano reale su cui vuole porsi l'autore; un piano che, ancora una volta, è tanto poco quello della religione a fondo devozionale ed ingenuo quanto invece quello legato al puro *atto ieratico* e al senso imperativo di una *potenza purificata* che agisce, vuole, trasfigura.

Per concludere, diremo che a mezzo del rito il mago viene a contatto con un potere radicale il quale, per ipotesi, come nel caso di una corrente elettrica ad alto voltaggio, potrebbe anche fulminarlo, conducendolo a morte sicura; sta a questi possedere, o meno, la dignità sufficiente a 'resistere', ovvero a sopportare e a non farsi travolgere dall'elevato potenziale sprigionantesi dal mettersi a nudo della forza e dell'ardore incandescente del nume. In ciò, in fondo, risiede il grande mistero della *dignitas artis* la quale, però, rinvia qui di nuovo al reciproco apporto del *meritum*, dando così luogo ad una unione inscindibile: perché – come già si diceva – non vi è possibilità né di amministrare bene il rito, né di elevarsi a signori del rito e al rango di veri sacerdoti, qualora internamente non vi si sia predisposti secondo volontà e in base ad una dignità individuale non-umana³¹⁰. Secondo il criterio di ciò che potrebbe dirsi una *praeparatio teurgica*, occorrerà dunque predisporre entro di sé il terreno propizio, portarsi in uno stato di ordine e di presenza a se medesimi lungo vie e tecniche che vedremo aver sostanziale relazione con tutto ciò che è purificazione, neutralità cosciente, detersione e lucido distacco del corpo e dell'animo dai vari 'complessi' cagionati dalla vita terrestre. Ciò, in modo tale da raggiungere, quale conquista di uno stato permanente, quello che, si potrebbe definire *l'equilibrio magico*: una neutralità

2013, Bd. 25, pp. 1160-1171. Per il resto, qui potrebbe entrare in questione anche la concezione dello storico delle religioni Rudolf Otto, il quale nell'opera capitale *Das Heilige* (1917) caratterizzò l'incontro col *sacrum*, ovvero l'oggetto *par excellence* del religioso, come qualcosa che si pone di là dalle categorie del razionale e dell'umano, oltrepassando gli stessi criteri morali e manifestandosi come pura *Überschuss* o "eccedenza": cfr. R. Otto, *Il Sacro*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 31-33.

³¹⁰ Fu proprio ciò, peraltro, a costituire, letteralmente, la divinità dei pontefici e di tutti coloro i quali, come i re dei tempi più arcaici, incarnarono nella storia virtù analoghe. È lecito dunque immaginare che Agrippa condividesse, col maestro Tritemio, l'idea di una superiorità spirituale reale incarnatasi, in via naturale, nei vari rappresentanti delle gerarchie e delle dinastie sacrali. E se ciò non può autorizzarci a dare una risposta affermativa alla questione posta a suo tempo da Yates, che cioè l'autore concepisse la possibilità di una riforma religiosa attuata attraverso una energizzazione magico-teurgica, è certo che nella culminazione regale-pontificale egli cogliesse la forma più verace di dignità magica, come del resto vedremo meglio più avanti.

cosciente ed inalterabile che pone al riparo dai pericoli e, ad un tempo, avvia agli arcani e ai riti dell'*opus magicum*.

3.3. *Il valore della fides*

Nel quadro della dottrina della *dignificatio* presentata da Agrippa, non vi è da considerare solo l'elemento proprio a ciò che è purificazione e rettificazione degli aspetti imperfetti e caduchi dell'umana natura, ma anche il fattore legato, per così dire, all'*atteggiamento* interno che l'operatore è tenuto ad osservare di fronte all'*ars*. Caratterizzando la terza forma di *dignitas*, quella legata al rito e alla *operatio religiosa*, abbiamo difatti visto il valore attribuito da Agrippa al fatto che, oltre alla dignità assegnatagli dalla natura, dal merito e dalle opere, il mago deve credere fermamente in ciò che fa. Allorché dunque si parla dell'agire *rite*, del comportarsi rigorosamente secondo le norme dell'Arte, del compiere, anzi, ciò che vi è da compiere anche senza comprenderne razionalmente i contenuti – è sempre all'elemento *fides* che Agrippa ci riporta come a qualcosa da cui l'intero processo di *dignificatio* è condizionato, legittimato e, per così dire, cementato.

Ciò che a noi interessa ora specificare è però la natura di questa *fides*. Di nuovo, quando si riferisce ad essa, Agrippa infatti non va mai ad attribuirvi un significato moralistico e grossolanamente religioso, bensì un significato tecnico. A siffatta accezione, Agrippa accenna del resto già nel primo libro del *De occulta philosophia*. Qui, in un punto, si legge:

Multa enim mens nostra per fidem operatur, quae est firma adhaesio, fixa intentio et vehementer applicatio operantis aut suscipientis, in quacunque re ad ipsum cooperantem et dantem vim ad opus quod facere intendimus, adeo ut fiat quodammodo in nobis idolum virtutis suscipiendae et rei in nobis vel a nobis faciendae³¹.

Come *fixa intentio* – fissità che richiama ancora, per altra via, il senso della stabilità iniziatica da osservarsi nelle operazioni di alta magia – è dunque vista la

³¹ DOP, I 66, p. 228.

fides. Nel primo libro, dedicato alla *magia naturalis*, tutto ciò resta però declinato ad un livello naturale e pertinente, al massimo, al campo psicologico. Non spostandosi qui dal piano già noto alla magia astrale ficiniana, Agrippa fa esplicito riferimento al fatto che la *fides* è lo strumento necessario a che si istituisca un legame magnetico fra l'operatore e il cooperatore, sì che le impressioni e le passioni dell'anima di quest'ultimo possano venire orientate e manipolate a piacere, vivificate all'uopo dal concorso di precise virtù astrali.

Nel terzo libro dell'opera, ove è contemplata una magia divina, il motivo della *fides* assume coerentemente una diversa e ben più complessa tonalità. I principi di tale concezione sono del resto da reperirsi prima nel già citato *De triplici ratione cognoscendi Deum*, poi nel *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (1526), opere che precedettero l'ultima edizione del *De occulta philosophia* e che, sotto vari riguardi, valsero a prepararne il terreno epistemologico dal punto di vista di una *reformatio magica* e ad inquadrarne, per tal via, la vocazione teologico-religiosa. Può dirsi che in entrambe le opere il tema della *fides* costituisce il centro di gravità. Nel *De triplici ratione* la *fides* è presentata nei termini di una *divina virtus*; lumeggia l'umano intelletto e lo dignifica – attraverso la mediazione del Cristo e della Rivelazione delle Scritture – su un piano più alto a quello del sapere acquisibile per vie puramente razionali e sillogistiche³¹². Mutuando i temi fondamentali da una rielaborazione di spunti neoplatonici ed ermetici, Agrippa vede nella *fides* il *fundamentum rationis*, ciò che consente alla comune *scientia* di trasformarsi in una *sapientia* operante sul piano della rigenerazione spirituale:

Fides ergo, omni cognitione praestantior, quatenus non inanibus
commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur, a primo

³¹² C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 15, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 138: “Ad illum igitur vere cognoscendum dialectica et philosophia nequeunt ascendere, impeditae ratione, quae est inimica sanctae fidei. Unde ait Gregorium Nazianzenus libro secundo De theologia: ‘Quid enim tum suspicaberis divinum esse, si omnino logicis credis speculationibus? Aut ad quid te ratio inducet violenta sive examinata – tum qui gloriaris circa immensa?’”.

lumine immediate descendens, sola potest ea quae supra mundum sunt apprehendere³³.

Come si vede, malgrado l'orizzonte epistemologico e teologico comune al *De triplici*, già in questo trattato affiorano elementi che preconizzano la concezione magica espressa nel *De occulta philosophia*, per la quale la *fides* diviene di fatto un mezzo, un *vehiculum* utile alla ascesa dell'anima *in mentem*, ovvero verso l'apice in cui s'invera la gnosi o *cognitio* di cui si è già detto, sino alla effettuazione vera e propria di operazioni miracolose.

Nel terzo libro del *De occulta philosophia*, la *fides* appare dunque alla stregua di 'forza dall'alto' ed è esaminata come la più importante a fianco delle altre due virtù teologali: *amor* e *spes*. È una potenza in grado – mediante l'intevento di una energia volitiva e desiderativa vibrata ad alta intensità – di trasfigurare l'azione investendola di un carattere magico-operativo e *necessitante* nei confronti delle realtà intelligibili. Agrippa conferisce alla *fides* un potere analogo a quello che potrebbe immaginarsi per uno 'stato di verità' prodotto da una *attenzione sovranormale* e di illuminazione perpetua. Esso – unitamente al rito e all'arte accordata dal consenso divino – riesce in ultima analisi a ricondurre l'anima alla *mens* sovranaturale e immutabile; ma non perché la *fides* discenda come qualcosa di estraneo e che l'uomo deve passivamente accettare, bensì perché in essa sussiste quel *potere di risveglio* il quale, congiunto alla forza evocatrice che scaturisce dalle preghiere e dalle orazioni, propizia il contatto fra il divino e l'umano. A conferma di tutto ciò, Agrippa può dunque dire:

Si igitur nunc fueris homo sacra religionis mente perfectus, qui pie constantissimeque de religione sentias et sine haesitatione credas fuerisque talis, cui autoritas sacrorum naturaque prae caeteris contulerint dignitatem, quem numina minime contemnant – poteris orando, consecrando, sacrificando, invocando, virtutes spirituales

³³ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 15, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 140.

atque coelestes attrahere et rebus tuis quibus velis imprimere
omneque scientiae magicalis opus ea ipsa vivificare³¹⁴.

È dunque chiaro come la *fides* si presenti qui a titolo di parte integrante di un percorso ascetico-operativo. Ora, parlando di Tritemio e della magia teurgica di Pelagio di Maiorca, avevamo visto come la *fides* rientrasse a pieno titolo in seno ad una pratica dai precisi connotati sperimentali (*experimentum*). Fra i vari requisiti dell'iniziando, Pelagio annoverava appunto una "fede solida e fervente" e, se ben ci ricordiamo, per l'eremita la *fides* appariva quale fattore da opporre alla *curiositas* ("animo constans, fidelis, credulus, nil dubitans, non curiosus neque experimenti derisor")³¹⁵. Mentre quest'ultima si ricollega ad un piano gnoseologico essenzialmente razionalistico, la *fides* investe invece il piano del puro intelletto, della *mens*.

Tutto ciò riappare in Agrippa. Come Pelagio, anche il nostro autore oppone lo stato leso dalla esitazione e dal dubbio a ciò che è sapere stabile, privo di timori ("Si igitur nunc fueris homo sacra religionis mente perfectus... et sine haesitatione credas"). Da questo punto di vista, può essere istruttivo analizzare l'atteggiamento osservato da Agrippa nei riguardi della superstizione e dei rapporti di quest'ultima con la fede. È ben vero – sostiene Agrippa – che la *superstitio* è cosa disdicevole perché essa in fondo agisce come un doppio capovolto rispetto alla *fides* autentica, la quale dipende dalla professione della *vera religio* (necessariamente, quella cattolica). Sennonché, la superstizione non è sempre negativa. In qualche modo, ove non vi sia fede nel senso proprio del termine, la superstizione potrà sempre compensarne le funzioni, sino ad apportare un dato potere creativo nonché una efficacia animatrice e per nulla disprezzabile ai riti, alle cerimonie e alle altre manifestazioni della magia:

³¹⁴ DOP, III, 3, p. 408.

³¹⁵ Cfr. J. Trithemius, *De septem secundeis*, cit., p. 114: "Decimo oportet in magia operantem firmum esse confidentia, & de consecutione effectus nullatenus haesitare, non tamen ob id quod credulitas aliquid conducatur in his, sed quod haesitatio firmitate operantis anima e per medium in extremum frangit debilemque, facit, sine cuius virtute stabili non fit a superioribus influxus optatus".

Dico autem superstitionem eam maxime quae est similitudo quaedam religionis; quae quatenus imitatur quicquid in religione est ex miraculis, ex sacramentis, ex ritibus [...], haud parvam inde nanciscitur potentiam; non minorem etiam vim sortitur ex credulitate operantis³¹⁶ -

Come si vede, Agrippa distingue con cura ciò che è fede da ciò che, invece, cade nella mera superstizione. A tal riguardo, egli usa una espressione differente, tratta da Tritemio: *credulitas*. A separare quest'ultima dalla vera fede, in fondo, non vi è che un divario di autocoscienza. Lo si potrà pur sempre deplorare, ma, quando la sua credulità sia sincera, non si potrà negare al superstizioso una positività essenziale, un "aliquid boni" che, se lo distingue da colui che ha fede, lo separa nettamente anche da tutti coloro i quali sono completamente privi di fede e non riescono a porsi di là da una volgare empietudine severamente condannata da Dio:

[...] impios vero et penitus irreligiosos tanquam hostes [Deus] odit, fulminat et exterminat: maior enim est illorum impietas quam eorum qui falsam et erroneam religionem secuti sunt³¹⁷.

Così la vera antinomia, per Agrippa, più che determinarsi fra il fedele e il superstizioso, è quella che oppone all'empio e all'ateo colui che, malgrado tutto, decide di aprirsi un varco alla trascendenza. Là dove infatti in quest'ultimo albergherà, per quanto deformato, un germe che, qualora fosse rettificato e purificato, potrebbe anche condurlo ad un livello più alto, nei riguardi dell'empio nessuna speranza sussisterà a tale riguardo: deliberatamente prigioniero della sensibilità psichica e di un ordine gnoseologico astretto al piano individualistico della corporeità, in lui mai potrà destarsi l'impulso indispensabile ad apprendere ciò che risiede di là dall'individuo e a realizzare stati corrispondenti.

Ciò detto, possiamo appunto alla *fides* vera e propria. Nella veduta di Agrippa, il credere, lungi dall'essere confuso con una attitudine psicologista, deve

³¹⁶ DOP, III 4, p. 411.

³¹⁷ DOP, III 4, p. 410. Cfr., a tale riguardo, V. Perrone Compagni, "Una fonte", cit., p. 55.

riportarsi ad un piano puramente intellettuale e, più precisamente, ad un quadro di *gnosi*. Nella *fides* s'invera anzitutto la conoscenza propria all'*homo perfectus*, all'iniziato alle *res sacrae*. Mantenendo una salda origine ermetica e neoplatonica, un simile quadro non fu del resto estraneo, come si è visto, allo stesso contesto pelagiano. In particolare, ci si può riferire al nono trattato del *Corpus Hermeticum*, ove vediamo venire in luce un concetto di *fides* assai prossimo a quello di cui in Agrippa. Istruendo Asclepio, Ermete parla della fede (πίστις) come quello strumento onde poter raggiungere la γνῶσις, con quest'ultima in fondo identificandosi: giacché l'atto intellettuale si identifica con l'atto di fede, mentre la mancanza di fede equivale alla mancanza di comprensione intellettuale (τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστεῦσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι). Là dove dunque la ragione discorsiva non è capace di giungere alla verità (λόγος), l'intelletto vi riesce e, dopo esser stato condotto sino ad un certo livello dalla ragione, compie il balzo definitivo sino alla verità assoluta (ὁ γὰρ οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει ἕως τῆς ἀληθείας)³¹⁸.

Alla base di questa classificazione ermetica vi è appunto l'idea secondo la quale, benché non possa e non debba essere destituita del proprio valore relativo ad un dato livello di apprendimento, la conoscenza confinata al solo piano della *ratio*, cioè la scienza in senso umano (ἐπιστήμη), non sia bastevole a propiziare la forma conoscitiva più alta (γνῶσις). Vi è così bisogno di uno scatto, che non tutti sanno eseguire. Qui si comprende il motivo per cui la γνῶσις ottemperi, come peraltro lo provano ulteriori passi del *Corpus Hermeticum*, una funzione iniziatica³¹⁹. Essa varrà dunque sempre e per sua stessa natura nei termini di una *esperienza* trasformatrice conducente ad un rottura di livello rispetto alla vita ordinaria; corrisponderà ad una presa diretta e definitiva (che nessun dubbio saprebbe sfiorare) sull'oggetto conosciuto; comporterà, infine, una *identificazione* interiore con esso, identificazione volta a dissolvere quel residuo dualistico che

³¹⁸ *Corpus Hermeticum*, IX, 10, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 128. Cfr. C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 14, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 136.

³¹⁹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 32, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 48, ove il credere è associato all'avanzare verso la vita e la luce (πιστεύω [...] εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ); IV, 4, 5, 9, vol. I, pp. 76, 78, 80.

pur sussiste al fondo del criterio di comprensione ordinato ad un regime dialettico e analitico. L'agente di tale identificazione è appunto la πίστις.

In Agrippa, il motivo dell'identificazione affiora appunto nel seguente passo, che rappresenta il maggior contributo dell'autore reperibile a tal riguardo nel *De occulta philosophia*:

Fides vero, virtus omnium superior quatenus non humanis commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur, per universum omnia lustrat: nam, cum ipsa superne a primo lumine descendat atque illi vicinior existat, longe est nobilior atque excellentior quam scientiae et artes et credulitates a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine acceptam ad intellectum nostrum accedentes. Denique per fidem efficitur homo aliquid idem cum superis eademque potestate fruitur³²⁰.

Il potere conferito da Agrippa alla *fides* è dunque assai elevato ponendosi per dignità di là tanto da ogni astrazione sentimentale e appunto da ogni passivo affidarsi, quanto dall'intellettualismo da cui procede la varietà di arti, scienze e saperi di cui l'uomo è il solo, precario artefice. Ma ciò che più ci interessa è che la *fides* è l'*instrumentum* atto a trascendere i limiti umani, a condurre letteralmente al modo di essere degli dèi, tanto da poterne captare il potere radicale, occulto e originario. È un tema già esposto nel *De triplici*. Qui Agrippa indicava come, a mezzo della *fides*, l'anima metta prima a tacere ogni impulsività fantastica, e, in un secondo tempo, cessi di sorreggersi allo stesso sostegno offertole dalla ragione naturale ("assuetis rationis naturalis discursibus ammodo non confidit"), sino al prodursi di una denudazione assoluta. Divenendo infatti una sol cosa con la divinità, l'anima "sola vivit mente"³²¹. Per tale via, in Agrippa la *fides* è sempre *fides deificans*.

³²⁰ DOP, III 5, pp. 412-413.

³²¹ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 142.

In un tale quadro, nel quale la fede va a rivestire una vera e propria funzione *teurgica*, ovvero di attiva trasmutazione interna³²², assume un particolare significato anche la convergenza attestata nella tavola di concordanza più volte menzionata, circa la quale qui vorrei rilevare qualcosa in più. È interessante che ai riscontri già segnalati, se ne aggiungano degli altri. Come la *mens* (prima fra i *Quatuor hominis elementa*) era messa in rapporto, sul piano delle *potentiae animae*, con l'*intellectus* e, sul piano delle corrispondenze cosmiche ed elementari, con Sole, Fuoco e Oro – così questo insieme di analogie concorda, nell'ambito delle *iudiciariae potestates*, con la *fides*. La serie prosegue poi così: al dominio della *ratio* è affiancata la *scientia* (ἐπιστήμη), a quello dell'*anima-idolum*, dunque alle facoltà dell'anima già condizionate dall'interferenza col corpo, l'*opinio*, mentre al *corpus* vero e proprio è coesenziale la dimensione dell'*experimentum*, ovvero del modo di apprendere più esteriore e inessenziale. Ora, se mai ve ne fosse bisogno, ciò appare come una verifica del fatto che la *fides* in Agrippa riveste una funzione non solo teologica, ma propriamente iniziatica e operativa. Se si vuole, l'itinerario tracciato dall'autore può dirsi seguire un orientamento centripeto. Là dove, cioè, col regime di apprendimento assuefatto al corpo e alla sensorialità praticistica, si è alla periferia del conoscere (ci si immagina, a tal proposito di trovarsi al limitare della circonferenza di un cerchio), il trasfigurare graduale verso la regione dell'*intellectus* riflette, in modo corrispondente, un approfondirsi della coscienza verso il centro di sé, verso il polo dell'identità assoluta e autocosciente di ☉ – verso la 'coscienza aurea' e primordiale.

Una volta giunti al punto centrale, non vi sarà più scarto alcuno fra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto. S'imporrà una cognizione che non patisce più contingenza o provvisorietà dovuta agli schemi raziocinanti. In questo senso, il passaggio ideale dall'*experimentum* alla *fides* si presenta come una trasmutazione interna analoga a quella che, nel gergo tecnico metallurgico, si produce col passare dal senso saturnio e plumbeo (coscienza corporea e psicologica) al senso

³²² Per una discussione della funzione rigenerativa della *fides* in rapporto ai sacramenti, cfr. V. Perrone Compagni, *Introduction*, in *DOP*, pp. 38-40.

aureo e incondizionato, all'ente igneo e sovranaturale della personalità. Il motivo in questione lo si può già cogliere fra le righe nel *De triplici ratione*. Circa l'anima elevata dalla *fides*, ecco che si dice:

Ideo huiusmodi animam Ioannes ait 'nasci iterum ex Deo', siquidem Dei summi lumen – quemadmodum radius solis, corpus attenuans sursumque trahens et in igneam convertens naturam – per mentes angelicas usque ad animam nostram defluens, instigat quotidie animam carni immersam, ut denudata ab omni carnalitate deponat omnes potentias operationesque animales et rationales, ac sola mente vivens [...] ³²³.

Sulla scorta di Ficino, da cui mutua il passo, Agrippa formula una sorta di 'teurgia del fuoco' non priva di relazione, molto probabilmente, con motivi originariamente attinti dagli *Oracula Caldaica*. Fra poco vedremo come tutto ciò possa interferire, a partire da un quadro più tecnico, col motivo della *dignificatio* di cui si è parlato.

3.4. *Le due epistole alchemiche ad Aurelio d'Aquapendente*

Fin qui, non si è dato che un quadro affatto generale e introduttivo dei caratteri principali del problema inerente alla *dignificatio* magica. A dir vero, occorre precisare come sia Agrippa stesso a offrire istruzioni assai problematiche e sovente confuse a tal proposito, molto probabilmente in ossequio alla rigida norma del segreto iniziatico da preservare intorno ai sommi arcani. Del resto, si è visto all'inizio come l'autore evocasse in una epistola ad un corrispondente la divulgazione della chiave di tali misteri ai soli amicissimi; motivo, questo, che l'autore riprende in più luoghi del *De occulta philosophia*. Uno di questi speciali amici dovette senz'altro essere il religioso Aurelio d'Aquapendente³²⁴, il padre

³²³ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 144.

³²⁴ Come si evince dal folto epistolario, a questo padre agostiniano e teologo italiano residente ad Anversa, Agrippa fu molto legato nel periodo compreso fra il 1527 e il 1528. Erano gli anni della nomina di Cornelio presso la corte di Francia, in quel di Lione, ove l'autore ricoprì la carica di

agostiniano al quale il Coloniense consacrò due epistole della massima importanza, epistole che vorrei qui prendere in esame. Dal punto di vista della ricostruzione filologica, si può in primo luogo rilevare come Agrippa stesso dovesse attribuire un particolare valore a tali lettere se nella edizione del *De occulta philosophia* del 1533 noi le possiamo trovare pubblicate in appendice, quasi ad integrare il contenuto dell'opera. Nei riguardi della loro fortuna postuma, si può invece ricordare che fu Pierre Bayle, nel suo *Dictionnaire historique et critique* (1697), a pubblicare pressoché per intero il contenuto di tali epistole, segnalandone l'importanza³²⁵.

In effetti, ad un attento esame queste lettere si presentano assai ricche dal punto di vista contenutistico, e sono in parte capaci di istruirci con grande chiarezza circa alcuni motivi riguardanti la *dignificatio*. Scritta a Lione nel settembre del 1527, la prima epistola³²⁶ dovette essere – come si evince dall'esordio – una risposta ad una precedente lettera di Aurelio, la quale però non figura nella raccolta. Eccone il testo:

Ex literis quas ad me a secundo huius mensis dedisti, perspexi erga me animi tui candorem P. R. & cognovi te virum cyclice doctum, eorumque quae adhuc in tenebris delitescunt curiosum explorationem. Gausus sum ilico, atque mihi gratulor, factum me amicitia talis viri, qui cum possem aliquando & genium & ingenium excolere: teque nunc (teste hoc chirographo) inter amicissimos recipio³²⁷.

Già queste prime parole ci dicono della ammirazione e della devozione che Agrippa doveva nutrire per questo speciale religioso il quale, lungi dall'aver uno sguardo limitato e centrato sulle questioni proprie ad una teologia astratta, coltivava, grazie al proprio ingegno, un vivo interesse nei riguardi delle scienze

medico e consigliere del re. Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 53, 71, 100, 104; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 41-42, 123.

³²⁵ Cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 2 voll., chez P. Brunel, P. Humbert, J. Wetstein, 1740, vol. I, pp. 110-111.

³²⁶ *Venerabili Patri, Sacra Theologiae Magistro, Aurelio ab Aquapendente, Augustiniano, Henricus Cornelius Agrippa S. D., Epistola V*, 14, in C. Agrippa, *Opera*, vol. II, pp. 904-905.

³²⁷ *Ep. V*, 14, in *Opera*, vol. II, p. 904.

occulte. Agrippa si rallegra appunto non solo di aver fatto la sua conoscenza, ma anche di aver potuto inserire Aurelio fra i suoi amicissimi, o adepti che dir si voglia. Nelle righe successive, il tono della missiva muta però plasticamente. Non è più l'amico, ma il maestro a parlare:

Sed heus tu qui sunt duces tui quos sequeris, tu qui audes irremeabilem domum intrare Dedali, atque tremendi Minois, ire per excubias, & te commettere Parcis?³²⁸.

Ricorrendo ad una sottile simbologia, Agrippa chiede ad Aurelio quali siano i suoi maestri, ovvero – si può pensare – su quali letture egli si sia formato onde apprendere gli insegnamenti segreti e mettersi, temerariamente, in cammino verso quel palazzo il cui sentiero difficilmente può percorrersi a ritroso: il leggendario palazzo di Minosse presso Cnosso, al cui labirinto l'eroe Teseo osò far accesso percorrendolo poi in senso contrario e riuscendo infine a trovarne l'uscita grazie all'aiuto prestatogli da Arianna e dal celebre filo.

Ora, per comprendere il significato di tutto ciò, è evidente che si debba andare oltre la lettera e avvalerci di una interpretazione in profondità. Ci troviamo infatti di fronte ad un simbolismo per far uso del quale Agrippa doveva conoscere molto bene il linguaggio alchemico. Già il *labirinto* si presta ad una precisa ermeneutica. Secondo una nota simbologia alchemica ricorrente già in epoca medievale, il labirinto adombrerebbe difatti la difficoltà incontrata dall'adepto nel conseguire i frutti dell'*opus*³²⁹; d'altra parte il *filo* starebbe a simboleggiare il maestro (ma anche il principio agente o dominatore interno all'iniziando) che, già giunto al termine del lavoro iniziatico, può agire alla stregua di guida di colui il quale vi si sta approssimando per la prima volta³³⁰. Che Agrippa intendesse con tutto ciò

³²⁸ *Ep.* V, 14, in *Opera*, vol. II, p. 904.

³²⁹ Sulla simbologia del labirinto in alchimia, cfr. U. Neumann, *Michel Maier (1569-1622) "Philosophe et médecin"*, in J.-C. Margolin e S. Matton (edd.), *Alchimie et philosophie*, cit., pp. 315-316; J. van Lennep, *Art & Alchimie*, cit., pp. 158-160. Cfr., poi, M. Eliade, *Trattato*, cit., p. 346: "Spesso il labirinto era destinato a difendere un 'centro' nel primo e rigoroso senso della parola, rappresentava cioè l'accesso iniziatico alla sacralità, all'immortalità, alla *realtà assoluta*"; K. Kerényi, *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als einer mythologischen Idee*, Rhein-Verlag, Zürich 1950.

³³⁰ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 234-235: "Le labyrinthe indique les difficultés qui se présentent dans les opérations du grand-oeuvre et qu'il faut le fil d'Ariadne pour y réussir, c'est-à-dire qu'il faut être dirigé par un philosophe qui ait fait l'oeuvre lui-même". Cfr. Artefio, *Il libro*

lanciare dei precisi segnali all'apprendista Aurelio, ciò è più che probabile. A questo primo schema si associano peraltro le successive parole riportate:

Qui sunt magistri tui? Tu, qui versaris circa immensa, ausus conari
vagam stabilem, perfidum affidum, ac deorum omnium fugacissimum
reddere vel ipsa Adrastia constantiorem?³³¹

“Costringere alla stabilità ciò che vaga”, “farsi fido il perfido” e, infine, “render più costante il più fuggente degli dèi”: sono espressioni che, di là dal vocabolario intenzionalmente sconcertante, posseggono un significato molto esplicito, il quale, a mio avviso, riesce a lumeggiare l'essenza del mistero della *dignificatio*. Già si è rilevato che in alchimia la natura fuggente ed errante è assimilabile al Mercurio (Argento vivo e fuggitivo). Agrippa ne fa esplicita menzione alludendo “al dio fugace”; esso è appunto la *materia* della Grande Opera, materia designante la forza elementare e in sé informe che l'elemento solare-virile e supercosciente della personalità ☉ è tenuto a soggiogare. Si tratta dunque di un *fissare*, di un trarre a sé e, per tal via, di un trasmutare sottoforma di “Oro dei Saggi” quale principio di incorruttibilità, d'immortalità e di stabilità trascendente la componente precaria e contingente. Che Agrippa indichi in simboli ermetico-alchemici quel che per lui doveva esser lo scopo operativo essenziale della *dignificatio*? Non vi è da escludere una simile possibilità, la *dignificatio* equivalendo propriamente al passaggio dalla condizione di caducità insita nel

secreto di Artefio antichissimo filosofo arabo, Phoenix, Genova 1986, pp. 25-26: “Forse che quest'arte non è cabalistica, piena di arcani? E tu, stoltamente, credi che noi ti insegnamo chiaramente gli arcani degli arcani, e prendi le parole alla lettera? Sappi, in verità (io non sono, infatti, invidioso come gli altri) che chi prende le parole degli altri Filosofi alla lettera e secondo il volgare significato dei vocaboli vaga abbondantemente, senza il filo di Arianna, per gli anfratti del Labirinto ed ha destinato il suo denaro alla perdizione”. Espressioni assai esplicite anche in N. Flamel, *Explication des figures*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., II, pp. 220-221: “Que personne donc ne me blâme, s'il ne m'entend aisément; car il sera plus blâmable que moi, d'autant que n'étant point initié en ces sacrées et secrètes Interprétations du premier Agent (qui est la Clef ouvrant les portes de toutes Sciences), néanmoins il veut entendre les Conceptions les plus subtiles des Philosophes qui ont été très-envieux, et qui ne les ont écrites que pour ceux qui savent déjà ces Principes, lesquels ne se trouvent jamais en aucun Livre, parce qu'ils les laissent à Dieu, qui les révèle à qui lui plait, ou bien les fait enseigner de vive voix par un Maître par tradition Cabalistique, ce qui arrive très rarement”. – Sul termine *cabalistica* utilizzato da Artefio e da Flamel – cioè di arte che non si tramanda che per mezzo orale, ovvero per mezzo di una influenza trascendente lo stesso piano manifestato – vi è da rilevare la corrispondenza con l'espressione di Agrippa, già vista, per cui “ideo non traditur ille scriptis, sed spiritui per spiritum infunditur”. Su tutto ciò, cfr. anche J. Reyrol, *Études et recherches*, cit., p. 161.

³³¹ *Ep.* V, 14, in *Opera*, vol. II, p. 904.

composto umano alla vivente affermazione della stabilità iniziatica simboleggiata dalla virtù non-cadente propria alla *mens*³³².

Ma tali insegnamenti sono destinati a rimanere lettera morta ai più. Non tutti son da tanto, da trovar l'uscita del labirinto. Come Tritemio coi propri aristocratici corrispondenti e con lo stesso Agrippa, così è ora il nostro autore ad ammonire Aurelio a non farsi illusioni circa il falso magistero di coloro i quali, essi stessi raggirati in ragione della loro insufficienza, scambiano l'accessorio per l'essenziale. Col che essi sconfessano la *sapientia*, distortendo secondo una lettura sterile ed intellettualistica dottrine e testi, per la comprensione profonda dei quali occorrerebbe invece l'apporto di una particolare sensibilità interna:

Cave ne decipiare ab his qui fuerunt decepti. Neque enim hic te dirigere poterit quantacunque librorum lectio, quum non nisi mera aenigmata fonent. O quanta leguntur scripta de inexpugnabili magicae artis potentia, de prestigiosis astrologorum imaginibus, de monstrifica alchymistarum metamorphosi, deque lapide illo benedicto, quo Midae instar contacta aera, mox omnia in aurum argentumque permutentur, quae omnia comperiuntur vana, ficta & falsa quoties ad literam practicantur³³³. Atque tamen traduntur ista, scribunturque a magnis

³³² Che l'Arte racchiuda il mistero della *dignificatio*, è peraltro reso evidente da alcune espressioni raccogliabili, ad esempio, nel *Rosarium Philosophorum*. Per il testo, cfr. *Auriferae artis quam chemiam vocant antiquissimi authores, sive turba philosophorum*, 2 voll., Basileae, apud Petrum Pernam, 1572, vol. II, p. 270: "Fac fixum volatile & volatile fixum. Persuadent enim multiplicem solutionem, quia totum opus stat in solutione. Item cum dicit, quod est superius, est & inferius. Hic per superius intelligitur dignius, & per inferius indignius, ut scilicet fiat unus ex illis tribus, vel ex Sole & Luna fiat una res, cuius partes sint aequales; & appellatur haec coniunctio sublimatio Philosophorum. Et dicitur sublimatio, exaltatio sive dignificatio, quia Luna dignificatur & Mercurius". Il detto secondo il quale occorre appunto "far fisso il volatile e il volatile fisso" – *Fac fixum volatile & volatile fixum* – richiama appunto il precetto di Agrippa di rendersi fido il perfido e stabile il vago. Ma non è questa l'unica corrispondenza. Infatti, come momento nel quale, ogni impurità essendo consumata, la materia lunare dell'Opera lascia dietro di sé ogni precarietà (il binomio *idolum-ratio*, nel linguaggio di Agrippa) e diviene una sola cosa col principio fisso e solare (la *mens*), la *sublimazione* o *l'esaltazione* è appunto definita dal *Rosarium* alla stregua di una *dignificatio*. Quanto poi al due che si fa uno e, soprattutto, al tre che ritrova l'unità, si dirà più oltre. Il raffronto condotto fin qui – si badi bene – è assumibile in via puramente ipotetica e comparativa. Composto in area germanica da un autore anonimo molto probabilmente in epoca medievale, nel secolo XIV (ciò è desumibile dal fatto nel testo si cita Arnaldo da Villanova quale contemporaneo), il *Rosarium* fu però pubblicato solo nel 1550.

³³³ Il tema della mistificazione dell'Arte connesso al riferimento a Re Mida e alla brama materialistica dell'oro, Agrippa lo aveva già trattato nel *De incertitudine*. È però interessante che, là dove alcuni hanno voluto vedere appunto in tali riferimenti sdegnati da parte dell'autore una

gravissimisque philosophis & sanctis viris, quorum traditiones quis audebit dicere falsas? Quinimo credere impium esset, illos data opera scripsisse mendacia?³³⁴

Tutto ciò a mio avviso dovrebbe far comprendere il tenore del messaggio di Agrippa, e far avvertire quanto egli, in realtà, non nutrisse in alcun modo un'opinione negativa o scettica nei riguardi dell'*opus alchymicum*. Chi si accosti a certe scienze dovrà tener conto del fatto, che non bastano i libri³³⁵, né una intelligenza superficiale del significato chiuso nella terminologia impressionante dietro la quale si celano gli Adepti³³⁶. Se rettamente compreso (secondo una comprensione che può dirsi essa stessa 'ermetica'), al massimo ciò che è parola scritta e lettera potrà valer da sostegno, da orientamento; non costituirà che qualcosa di affatto preliminare e provvisorio rispetto ad una dignità da acquisirsi grado per grado: vivendola sin nel profondo del proprio essere, mediante una severa e costante applicazione di tutta la persona, volgendosi al sacrificio di sé e al *labor* interno, alla mortificazione e alla rinuncia a ciò che si è come esseri condizionati al luogo di ciò che si *deve* essere (rigenerazione)³³⁷. Il senso comune

negazione scettica del valore intrinseco dell'Arte, in questa epistola (successiva al *De incertitudine*) Agrippa affianchi a ciò il motivo di una tradizione sapienziale, le cui verità non si sospettano affatto essere ingannevoli. Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, 90, in *Opera*, vol. II, p. 206.

³³⁴ *Ep. V*, 14, in *Opera*, II, p. 904.

³³⁵ Superare la lettera, far prevalere su di essa la pratica diretta e l'esperienza interiore o l'ispirazione, è ingiunzione assai ricorrente nei testi operativi dell'alchimia. Cfr. T. van Hogelande, *De alchemiae difficultatibus*, in J. J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, 2 voll., Chouet, Geneva 1702, vol. I, pp. 347-348. A questo, fra l'altro, si lega il tema – che, come si è visto, anche Agrippa pone al centro – della *dispersa intentio*, ovvero della pratica, invocata nella *Summa* dallo pseudo-Geber, di disperdere qua e là nei testi gli effettivi principi di dottrina in modo tale da precluderne la comprensione ai profani e agli indegni, ovvero a riservarne l'accesso ai soli "Figli della Dottrina". Cfr. anche T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 22, 24.

³³⁶ A ciò fa appunto riscontro l'atteggiamento di scherno palesato nel *De incertitudine* nei riguardi non del gergo segreto ricorrente nei testi, bensì di una sua comprensione sciocca e *ad literam*, come Agrippa dice a d'Aquapendente. Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, 90, in *Opera*, II, p. 208: "Verum nimis longum foret, narrare omnia hujus artis stulta mysteria, ac inania aenigmata, de leone viridi, de cervo fugitivo, de aquila volante, de stulto saltante, de dracone caudam suam vorante, de busone inflato, de capite corvi, deque illo nigro nigrius nigro, de sigillo Hermetis, de luto stultitiae (sapientiae dicere debui) ac similibus nugis innumeris".

³³⁷ Più volte abbiamo visto il motivo del *labor*, esaminando l'epistolario di Libanio Gallo a Tritemio. Sulla predisposizione interiore all'Arte, cfr., per esempio, M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., pp. 195-196: "Tout Art & toute Science est facile aux maitres; mais aux disciples qui ne sont que commencer, il n'en va pas de même: & pour acquerir cette Science, il y faut un long-tems, plusieurs vaisseaux, de grandes dépenses, un travail journalier, avec de grandes meditations [...]. Nous disons en concludant, que cette science est un don de Dieu seul, & que celui qui en a la vraye

occorre che venga trasceso in una *tradizione* rigorosamente tutelata dal segreto iniziatico e dalla trasmissione orale, tradizione ai sensi della quale solo ai degni e ai pochissimi viene riconosciuto il privilegio di approssimarsi al *negotium*, alla suprema verità contenuta nell'Arte³³⁸. Ecco infatti le parole di Agrippa:

Alius est ergo sensus quam literis traditur, isque variis obductus mysteriis³³⁹, sed hactenus a nullo magistrorum palam explicatus, quem nescio si quis sine perito fidoque magistro sola librorum lectione possit adsequi, nisi fuerit divino numine illustratus quod datur paucissimis: ideoque in vacuum currunt multi qui haec secretissima naturae arcana prosequuntur, ad nudam lectionis seriem referentes animum³⁴⁰.

Urge un *maestro*. Che poi si tratti di un vero e proprio maestro, ovvero di un “illuminatore interno” eguagliante una ispirazione divina – è una *luce dall'alto* che occorre: essa non è priva di relazione con quel *lumen singulari intelligendi*

connoissance, le doit incessamment prier, afin qu'il lui plaise benir cette Art de ses saintes graces”; *Reconditorium ac reclusorium opulentiae sapientiaeque numinis mundi magni, cui deditur in titulum Chymica vannus...*, Apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet, Amstelodami, 1666, p. 39: “Aurea Philomagia studentes, quaerit agentes, / Assiduum nostra studium deposcitur arte, / Hic qui addit progressum, addit pariterque laborem, / Qui studet hoc cursu speratam tangere metam, / Multa tulit, fecitque puer, sudavit & alsit, / Abstinit ludendo, choeris atque plateis”. E si prosegue, ribadendo l'attitudine attiva e affermativa dell'Arte: “Nemo ignavia immortalis factus est, Citra pulverem nemo vicerit Olympia”.

³³⁸ Agrippa fa appunto riferimento ad una tradizione infallibile di nobili filosofi e di uomini santi (“Atque tamen traduntur ista, scribunturque a magnis gravissimisque philosophis & sanctis viris...”). Tenendo presente ciò che si disse circa la disciplina alchemica come Arte regale e sacerdotale, aggiungerò qui che al motivo iniziatico di una tradizione di dignità ci si riferisce dai testi più antichi a quelli moderni. Cfr. M. Berthelot, *La chimie*, cit., vol. II, pp. 310, 313, 320; T. Norton, *The Ordinall of Alchemy*, in E. Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum*, Printed by J. Grismond for Nath: Brooke, at the angel in Cornhill, London 1652, pp. 2 sgg.

³³⁹ Qui Agrippa non potrebbe essere più esplicito. Vi sono verità – le verità più profonde – che si pongono ben oltre quella letteralità univoca, di là dalla quale un profano non saprebbe avventurarsi. Che gli adepti abbiano espresso le loro dottrine, come si diceva, secondo un gergo ardito, inusitato e capace di sconvolgere le anime che non sanno portarsi a fondo, è aspetto ricorrente un po' ovunque nella letteratura alchemica, ciò giustificando peraltro quel ‘segreto’ di cui si disse. Cfr. queste parole di von Schröder in F. Rizzati, *Dalla Pietra Filosofale al Radio*, Torino, Bocca 1905, pp. 80-81: “Quando i filosofi parlano senza raggiri, diffido della loro parola; quando si spiegano per enigmi rifletto”, e altri ha soggiunto che “è fra queste contraddizioni e fra queste menzogne apparenti che troveremo la verità; è fra queste spine che coglieremo la rosa misteriosa [...]. Non possiamo andare alla conquista di questo vello d'oro che fra le burrasche e gli scogli di questo mare sconosciuto, passando fra i massi che cozzano fra loro e si frantumano, e dopo avere annientati gli spaventosi mostri che lo custodiscono”.

³⁴⁰ *Ep.* V, 14, in *Opera*, II, p. 904.

circa il quale Tritemio parlava a von Westerburg³⁴¹. Di là dalla e al di sopra della piccola persona, di là dagli angusti ed umani egoismi, è chiamato ad adergersi e tralucere qualcosa di più grande e di più incondizionato. Una fede incrollabile dovrà parimenti guidare e far da cemento a tutto ciò. Del resto, stretta *come un fil di rasoio* si palesa la via a colui che osi imboccarla. Se, lungo di essa, alcuni – pochissimi – sapranno procedere privi di indugio e senza vacillare, i più – insiste Agrippa – precipitano fulminati:

Nam inauspicatu ingenio a vero intellectu prolapsi, in falsas imaginationes, exteriorum spirituum vaframentis irretiti, illorum quorum dominari datum est, periculosi servi effecti sunt, & ignorantes semetipsos, abeunt retro post vestigia gregum suorum, guarente extra se quod intus possident³⁴².

Non un fatto *morale* dunque sta all'origine della questione: non perché si è buoni o malvagi, bensì perché si è *ignoranti* si cade e non si perviene alla vera magia. Ed ecco il motivo dell'*intellectus* quale *operator* fare di nuovo da centro alla riflessione agrippiana: la via è specificata e condizionata dal conseguimento della *dignificatio*. Vivendo fuori di sé – fuori da un centro – e credendo che la conoscenza proceda da fattori affatto estrinseci, i più si danno solitamente ad una scialba erudizione circa i principi della magia. Ma essi non sono i veri Adepti. Come i falsi alchimisti di Tritemio, costoro credono che, allo stesso titolo delle

³⁴¹ Abbiamo visto del resto la relazione del maestro interiore col motivo della “Natura Perfetta” del *Picatrix* nonché con quello, consimile, dell’οὐσιώδης ἄνθρωπος ermetico. Da un punto di vista puramente comparativo, cfr. ciò che si legge in un interessante testo alchemico come l’*Opuscule très excellent de la vraye philosophie naturelle des métaux* (1567) attribuito a Denis Zachaire: “Je veux premièrement qu’ils sçachent, s’ils ne l’ont encore connu, que cetté Divine Philosophie n’est point en la puissance des Hommes; moins peut-elle être connue par leurs Livres, si notre bon Dieu ne l’inspire en nos coeurs par son Saint Esprit, ou *par l’organe de quelque Homme vivant*”. Cfr. D. Zachaire, *Opuscule*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 450. Sulla necessità di un maestro, cfr. le espressioni quasi identiche in H. von Batsdorf, *Le Filet d’Ariadne*, cit., p. 3: “Or je prie ceux qui liront ce petit Livre, d’ajouter foi à mes paroles. Je leur dis donc encore une fois, qu’ils n’apprendront jamais cette Science sublime per le moyen des Livres, & qu’elle ne se peut apprendre que par revelation divine; c’est pourquoi on l’appelle l’Art divin, ou bien par le moyen d’un bon & fidèle maître [...]”; M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. xi: “[...] parce que c’est un don de Dieu, auquel on ne peut parvenir que par la seule grace du Très-haut, qui ne manque pas ou d’illuminer l’esprit de celui qui la lui demande avec une humilité constante & religieuse, ou de la lui communiquer par une demonstration oculaire d’un Maître fidele & expert. C’est peurquoy Dieu refuse à bon droit la revelation de ces secrets à ceux qu’il en trouve indignes, & qui sont eloignez de sa grace”.

³⁴² *Ep.* V, 14, in *Opera*, II, p. 904.

scienze profane, la magia e la *sapientia* riguardino l'orizzonte ordinario della conoscenza; e così si distraggono nella materialità – *evadono* e si smarriscono presso l'indefinita molteplicità del reale retta dal sensibile, da quel che è e non è: da ciò che è labile e falsa immaginazione presieduta da influenze negromantiche, erranti, oscure, demoniche (dimoranti nell'*idolum*). Anziché farsi *padroni* e *signori* dei “mostri che custodiscono il mare sconosciuto” per usare l'espressione del von Schröder, questi traditori della dottrina divengono dei servitori del demonio, pensando peraltro che il solo ed unico scopo dell'Arte sia quello di trarne, al pari del re Mida, guadagni materiali (principio invertito dell'Oro come sostanza volgare, “oro che si vende”)³⁴³.

Ciò è appunto il modo di coloro i quali vivono secondo l'anima cadente e si fanno giuocare dai desideri terrestri, ovvero – per usare una espressione di cui ormai non si confonderà il senso occulto – di coloro i quali si trovano ‘al di sotto del Fato’ e dalle cui Acque sono inebriati. Il fine – dice Agrippa – consiste precisamente nell'opposto: risorgere, destarsi in piedi: anziché evadere, rimanere, consistere nel centro di sé e qui risvegliare il nucleo di ogni sovrumana operazione:

Atque hoc est quod te nunc scire volo, quia in nobis ipsis est omnium mirabilium effectuum operator, qui quicquid portentosi matematici, quicquid prodigiosi magi, quicquid invidentes naturae persecutores

³⁴³ Cfr., su questo, A. B. Kavey, *Building Blocks*, in A. B. Kavey (ed. by), *World-Building*, cit., p. 52. Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, 90, in *Opera*, vol. II, p. 209: “Illud duntaxat addam alcumistas omnium hominum esse perversissimos, siquidem cum praecipiat Deus, insudore vultus vescendum esse pane suo & alicui dicat per Prophetam: Labores manuum tuarum quia manducabis, ideo beatus es & bene tibi erit: hi divini praecepti promissaeque beatitudinis contemptores procul labore & ut ajunt, in operum mulierum & ludo puerorum aureos montes moliantur”. L'ingiunzione di non spendere l'“oro di Dio”, ovvero di non mortificarne il potere in finalità terrestri e individualisticamente condizionate, è palese in C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 209: “Et avvenga, che si fatto oro al tatto & al vedere sia in tutto simile al volgare; nondimeno egli è di grandissima lunga più di quello virtuoso, e perfetto: e perciò gli Heroi, non solamente oro magico, ma anco oro di Dio sogliono questo chiamare. Laonde da tanta eccellenza gli viene proibito l'essere spendibile; e ciò con molta ragione, non essendo punto convenevole, ch'egli si bassamente, e si vilmente venga impiegato”. Cfr. le espressioni di M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. x: “Qu'il considere que c'est la science des Sages, & non pas la science des fols & des ignorants; & que l'intention des Philosophes est toute autre, que ne la puvent comprendre tous ces glorieux Thrasons, tous ces lettrez moequeurs, tous ces Hommes vicieux & pervers, qui ne se pouvans mettre en reputation par leurs propres vertus, tâchent de se rendre illustres par leurs crimes, & par leur calomnie & impostures contre le gens d'honneur”.

alchymistes, quicquid daemonibus deteriores malefici necromantes promittere audent, ipse novit discernere & efficere idque sine omni crimine, sine dei offensa, sine religionis iniuria. In nobis inquam est mirandorum operator: *Nos habitat, non tartara, sed nec sydera coeli, / Spiritus in nobis qui viget, illa facit*³⁴⁴.

Il principio secondo il quale “in nobis ipsis est omnium mirabilium effectuum operator” può esser fatto corrispondere al V.I.T.R.I.O.L., all’*Ambula ab intra* ed è il principio di ogni vera magia: non nelle dimore sideree né negli abissi oscuri (“tartara”) della terra volgare ed esangue, bensì nelle viscere della *nostra* Terra (“Sale”, “Terra dei Filosofi”) – *in nobis* – risiede la materia dell’*opus magnum* e si trova celata la Pietra occulta onnipotente, che tutto può portare a compimento (“*illa facit*”)³⁴⁵. Occorre soltanto rettificare, comprendere che, di là dalla demonia corporea, vi è un principio immutabile, ubiquo e trascendente ogni congiuntura psicologica: la *mens*. Il passaggio dall’anima cadente a quella non-cadente costituisce tuttavia qualcosa di assai misterioso, in specie per coloro i quali sono usi a vivere fuori dal centro, alla periferia del loro essere. Già si è visto in un passo precedente, come Agrippa indichi in una intima conversione dell’anima in sé medesima, in una ricerca – appunto – di un centro, la *clavis* dell’operazione e si è parlato della ascesi necessaria a ciò; ebbene, tutti questi significati vengono chiariti da Agrippa nella seconda epistola ad Aurelio d’Aquapendente, che ora andrò ad analizzare.

Nella sua seconda epistola, Agrippa esordisce dunque rimarcando il vincolo di amicizia stabilito con il religioso:

Ex humanissimis tuis literis (venerande pater) quasi ad speculum
animum tuum introspexi totum, illumque amplector totus, voloque sic

³⁴⁴ *Ep. V, 14*, in *Opera*, II, p. 904. Su questo punto, cfr. V. Perrone Compagni, “Riforma della magia”, cit., pp. 133-134.

³⁴⁵ Cfr., per esempio, la medesima espressione in C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 195: “Altri, volgarmente interpretando quella propositione de’ Magi, cioè, che in noi medesimi soggiorna l’operatore d’ogni mirabile effetto; & a questo aggiungendo quello che alcuni misteriosamente dissero, cioè, che Adamo recò seco fuori dal Paradiso terrestre detti principij, & alcuni altri più chiaramente che l’huomo è miniera di quelli; e finalmente sapendo che egli è un Microcosmo, e che per conseguente in lui sono tutte le cose, empivamente si prendono per prima materia delle loro operazioni gl’istessi humani cadaveri”.

tibi persuasum sabea, te mihi supra quam literis demonstrari possit gratis simum fore, altissimeque insidere animo: me vero talem esse, qui ex abundantia cordis hoc scribam, quique eos qui se meae amicitiae commiserunt, nulla unquam tempestate soleam deserere. Quare ut tu vota consequaris tua, meis non minora, ego propediem ad te veniam. Ubi cum coram dabitur mutuas audire & reddere voces, scio amicitiam nostram indissolubilem fore perpetuoque duratam³⁴⁶.

A tale riguardo, mi limiterò ad osservare come la richiesta di avere un contatto diretto, il quale prescinda dallo scritto e istituisca una effettiva *comunicazione* fra due spiriti, è aspetto sul quale Agrippa insiste a più riprese e che ha relazione con l'atteggiamento iniziatico più volte palesato dall'autore. Agrippa continua:

Iam vero quod ad postulatam Philosophiam attinet, te scire volo, quod omnium rerum conoscere opificiem ipsum deum, & in illum tota similitudinis imagine (seu essentiali quodam contactu sine vinculo) transire, quo ipse transformeris afficiareque deus quemadmodum de Mose ait dominus, inquires: Ecce ego constitui te deum Pharaonis³⁴⁷.

Da questo passo in poi, l'epistola costituisce un approfondimento della nozione di *dignitas meritoria* (e di *dignificatio* in genere), circa la quale si sono già visti i caratteri essenziali. Come si vede, il punto fondamentale che Agrippa cerca di trasmettere al confidente Aurelio è di nuovo individuato nella *reintegrazione* e nella *rigenerazione*. Per riuscire, occorre *farsi simili, se non uguali a Dio*. E – dice Agrippa – codesta simiglianza andrà conseguita mediante un “contatto essenziale” col principio trascendente di cui l'uomo è *imago*, principio che la caduta e l'indegnità legata alla genitura corporea ha celato ai nostri occhi spirituali. Principalmente mutuato dalla letteratura giamblichea mediata da Ficino³⁴⁸, il tema del contatto e della rigenerazione era stato approfondito

³⁴⁶ Ep. V, 19, in *Opera*, II, p. 909.

³⁴⁷ Ep. V, 19, in *Opera*, II, p. 909.

³⁴⁸ Cfr. Giamblico, *De Mysteriis*, I, 3, ed. Moreschini, p. 62, ove il “contatto”, concepito come di là da ogni conoscenza, è espresso dal termine συναφή.

dall'autore sotto il profilo teologico soprattutto nel *De triplici ratione*. In questa opera Agrippa poneva dunque il motivo secondo il quale

Quod vivimus et quod movemur, quod sentimus, quod contemplamur, quod intelligimus, quod scimus, denique quicquid agimus et sumus, a Deo est [...]. Frustra igitur omnis nostra redditur actio, incassum philosophamur et scimus et intelligimus, si is, qui nostri intellectus essentia est et auctor, cuius nos imago sumus, ignoretur³⁴⁹.

E l'autore giungeva su tale linea ad affermare che, poiché in noi vive l'immagine divina e incorporea, poiché in noi – al di sopra di ogni altro essere – essa precipuamente s'incarna, è appunto in noi che bisogna scorgere, secondo il già menzionato *nosce se ipsum*, la sede essenziale, il *seminarium* ove convergere in un atto di distacco assoluto dalle cose terrestri e, da qui, conseguire, finalmente, la *cognitio Dei* e l'efficienza operativa:

Ipsa vera sapientia Dei cognitio est, illustratio mentis, voluntatis correctio appetitioque rectae rationis, quaedam vitae certa lex, sanctificans animam hominis, Deo disponens vitam, quid agendum, quid omittendum demonstrans [...] Haec sapientia veraque Dei cognitio, imo contactus quidam Dei essentialis, melior quam cognitio, traditur divinitus Evangelio³⁵⁰.

³⁴⁹ C. Agrippa, *De triplici ratione*, Epistola dedicatoria, 1, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 88.

³⁵⁰ C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 14, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 134. Il tema del "contatto essenziale", sarà ripreso, seguendo quasi letteralmente Agrippa, da un adepto spagirico di segno paracelsiano come Oswald Crollius. Cfr. O. Crollius, *Basilica chymica*, Francofurti, Apud Claudium Marnium et heredes Joannis Aubrii, 1609, p. 103: "Omnium rerum cognoscere opificem ipsum Deum & in illum tota similitudinis imagine seu essentiali quodam contactu sine vinculo transire, quo ipse transformeris, efficiarisque Deus ea demum Vera solidaque Philosophia. Igitur Adeptorum Philosophorum, quorum saturitate Vitae Terrenae πολιτεύμα in coelo est, quibus unum est in omnibus Omnia & Omnia sunt in uno unum: quique, haec transitoria semper sinistro, & coelum dextro intuetur oculo: horum inquam MENS a superiori cavillo longe semper remota & aliena fuit. Dum enim relicto post tergum Mundo in maligno posito, meditatione tranquilla & religiosa ex corporis sui sepulcro seu ex mortuis Tenebrarum operibus Divina cooperante gratia excitati, potuerunt Lumina Cordis aperire & per separationem Mentis a Terrenis obstaculis in se ipso, in Sabbatho Cordis ad Deum diverti & Beatissimo Spectaculo uno videlicet ac simplici ab intra intuitu, Essentiali quodam Divinitatis contactu, Omnia videre in uno & in DEI lumine tanquam aeternitatis speculo contemplari pulchritudinem Summi Boni [...]".

Nella epistola ad Aurelio il tema appare appunto riformulato e declinato in senso decisamente operativo:

Haec est illa vera & summa mirabilium operum occultissima philosophia: *Clavis* eius intellectus est: quanto enim altiora intelligimus, tanto sublimiores induimus virtutes, tantoque maiora & facilius & efficacius operamur³⁵¹

La gnosi, la conoscenza puramente intellettuale diviene dunque *clavis* di ogni efficace operare. Ancora una volta appare il richiamo a considerare, appunto, come *clavis*, l'intelletto o *mens*. Il quale – ricorda anche qui Agrippa – è però lesò, reso ebbro dal contatto, questa volta da concepirsi quale vincolo inessenziale, col corpo:

Verum intellectus noster carni inclusus corruptibili, nisi viam carnis superaverit, fuerique propriam naturam fortitus, divinis illis virtutibus non poterit uniri (non enim nisi sibi quam similibus congregiuntur) ac pervidendis illis occultissimis dei & naturae secretis, omnino inefficax est³⁵².

Che poi l'*intellectus* sia da Agrippa concepito come *clavis* in quanto *superi la via della carne*, e dunque che valga esso solo a dissuggellare il vincolo corporeo e a risuggellare ciò che ne è sciolto sul piano dello spirito – è cosa degna di nota dal punto di vista alchemico operativo. Alchemicamente, la chiave o, per meglio dire, il 'potere delle chiavi', di là dal porsi genericamente come simbolo per ciò che apre la via al segreto – all'*Invenire Occultum Lapidem* –, è altresì espressione precipua del *solve et coagula*, ovvero dello stesso processo di trasformazione o μεταβολή delle sostanze: è la *potestas ligandi ac solvendi* che, da un lavacro all'altro, porta alla consumazione dello stato imperfetto dei misti, della loro forma chiusa nella corporeità rivelandone l'anima' e restituendoli in senso palingenetico alla loro purità di 'sostanze nobili' o 'filosofali'³⁵³. E qui – lo

³⁵¹ *Ep.* V, 19, in *Opera*, II, p. 909.

³⁵² *Ep.* V, 19, in *Opera*, vol. II, p. 909.

³⁵³ Cfr. R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., pp. 58-60. – Grazie al chiarimento di questo ulteriore significato, forse si comprenderà meglio l'immagine delle due chiavi impugnate, dinanzi a

rileviamo di passaggio, perché ce ne occuperemo più avanti – si palesa la corrispondenza fra ciò che è purificazione, ovvero operazione di separazione ed estrazione della forma intellettuale ☉, e la chiave stessa dell'opera, circa la quale, come dice Pernety, i filosofi non parlano quasi mai³⁵⁴.

Ciò posto, Agrippa si chiede:

Quomodo enim qui in cinere & mortali pulvere seipsum amisit, deum ipsum inveniet? Quomodo apprehendet spiritualia carni immersus & sanguini? An videbit dominum homo & vivet? Quem fructum adferet granum frumenti si prius mortuum non fuerit?³⁵⁵

Come evadere dalla prigione corporale? Come far sì che ciò che si trova immerso e partecipa della privazione e della malattia possa trovare affrancamento da siffatta condizione di inattività spirituale? A tal riguardo, è interessante rilevare come Agrippa ricorra in particolare ad un simbolismo evangelico per elucidare la propria dottrina della rigenerazione. Egli fa appunto menzione del *chicco di grano* il quale, secondo vari passi scritturali e soprattutto uno giovanneo³⁵⁶, deve *morire* onde dar frutto. Volendo, qui ci potremmo anche limitare alla esegesi teologico-religiosa del riferimento in essere; ma dato il contesto altamente cifrato di tali epistole, non è da escludere una interpretazione, ancora una volta, estendibile al mondo misteriosofico e all'alchimia, in breve ad un quadro più tecnico che investe peraltro un triplice piano di analisi.

Massimiliano I d'Asburgo, da un personaggio al seguito di Tritemio nel frontespizio della *Polygraphia*, immagine già analizzata nella precedente sezione di questo lavoro. Conferendo all'imperatore il potere clavigero, Tritemio non si limitava a rivestirne la persona di una funzione pontificale in senso religioso: proprio in virtù di tale ministero, Massimiliano accoglieva simultaneamente in sé, come gli antichi sovrani, il segreto vivente dell'Arte ermetica relativo allo sciogliere e al coagulare.

³⁵⁴ Cfr. A.- J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 418; L. de Saint-Didier, *Le triomphe hermetique*, Henry Wetstein, Amsterdam 1699, p. 127: "La premier Clef est celle qui ouvre les prisons obscures, dans lesquelles le soufre est renfermé; c'est elle qui sçait extraire la semence du corps, & qui forme la pierre des Philosophes...Hermes a manifestement démontré l'operation de cette premiere Clef par ces paroles: De cavernis metallorum occultus est, qui lapis est venerabilis, colore splendidus, mens sublimis & mare patens".

³⁵⁵ *Ep. V*, 19, in *Opera*, vol. II, p. 909.

³⁵⁶ Cfr. *Gv*, 12, 24-25; *1 Cor*, 15, 35-38.

In primo luogo, di là dal contesto evangelico, vi è da osservare che già le scritture ermetiche posero a fondamento della dottrina della rigenerazione la nozione del “seme della rinascita” (τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας) che ogni essere, come germe sovranaturale, racchiude in sé potenzialmente fin dalla nascita, ma che solo l’uomo è in grado di far ripullulare in sé a mezzo della cognizione di opere divine, ovvero della gnosi stessa³⁵⁷.

In secondo luogo, non si può tacere circa il valore che il grano – nella simbolica forma di presagio di rinascita – ebbe presso gli antichi Misteri ellenici di Eleusi. Varie e concordi sono le testimonianze, secondo le quali proprio da una *spiga di grano* mietuta sarebbe stata accompagnata e coronata, in quegli antichi consessi iniziatici, l’εποπτεία, ovvero il grado più alto fra quelli in cui si articolava la τελετή misterica. Giunto a tanto dopo un regime di purgazioni, il neofita (l’ἐπόπτης, ovvero “colui che contempla”, “colui che vede”) coglieva epifanicamente la luce latente fin dai primordi nella propria coscienza e perveniva ad uno stato abissale, oscuro e insieme lucente, trasfigurato dal silenzio: superiore, insomma, ad ogni comprensione razionale³⁵⁸. In questo senso, dunque, la spiga designava, ad un tempo, l’agente e la migliore espressione della rigenerazione. Sorto al termine di un lungo viaggio compiuto nell’oscurità, il simbolo preconizzava la cessazione di ogni limite mortale, il distacco, la resurrezione e la *fortificazione* di ogni facoltà³⁵⁹. Ma anche da un punto di vista strettamente etimologico, si può notare la conformità della spiga con gli ormai noti significati di incrollabilità e di stabilità iniziatica legati alla nozione di *anima stans et non cadens*: significati chiari, quando si ricordi che la lingua greca rende col termine στάχυς la spiga, e che proprio in tale termine si cela il significato proprio ad un ‘permanere’ e ad un ‘sussistere in piedi’³⁶⁰.

³⁵⁷ Cfr. *Corpus Hermeticum*, III, 3, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 68.

³⁵⁸ Sul simbolo della spiga presso i Misteri di Eleusi, cfr. K. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 106-108.

³⁵⁹ Circa quest’ultimo e notevole aspetto, cfr. Ippolito, *Refutatio*, V, 8, 39-40, ed. Marcovich, cit., p. 163.

³⁶⁰ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., p. 1045. – Quanto ai caratteri di immobilità e di non caducità che la spiga riproduce, si può indicare una corrispondenza con significati ancora più arcaici, riconducibili in particolare all’antico mondo egizio. In un bassorilievo del tempio di File si trova la figura del corpo di Osiride disteso sul letto di morte: emblemi di vita e di potenza lo



Fig. 4: Ottava chiave da B. Valentino, *Duodecim Claves philosophiae*, in *Museum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678.

In terzo ed ultimo luogo occorre chiarire più in particolare in che modo si debba interpretare da un punto di vista operativo la *morte* del chicco di grano, cui si riferisce Agrippa alludendo al passo evangelico. E qui ci viene in soccorso, appunto, il simbolismo dell'*Ars Regia*. Secondo tale simbolismo, ciò che è *seme* può assumere due significati. Esso può anzitutto aver corrispondenza con la forma più ordinaria, esteriore ed individualistica dell'essere. Così concepito, esso sarà dunque l'ego animale, definito in modo vario dagli adepti come "Oro volgare", "Re senza corona" o "Solfo volgare" o "passivo". Sennonché detto principio reca in sé, *dormente* e in attesa di resurrezione, il vero principio cui l'Opera deve condurre. A tal riguardo si parlerà, inversamente, di "nostro Oro" o "Solfo dei Filosofi", di "segreto solfo, nel solfo contenuto"³⁶¹, così come di un "Re di eterna fissità"³⁶²: è la nuda potenza di ☉, simboleggiata col geroglifico igneo

sorreggono mentre, sulla sinistra, una figura sacerdotale è ritratta nell'atto di aspergere dell'acqua consacrata. Tratto essenziale dell'immagine: delle spighe sorgono dal corpo defunto in un presagio di resurrezione. Cfr. B. de Rachewiltz, *Egitto magico-religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 1961, pp. 120-121.

³⁶¹ C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 63, ove tale Solfo segreto viene messo in relazione col Sole intelligibile che corrisponde, fra l'altro, al "verum solem" di cui in Tritemio.

³⁶² Cfr. B. Valentino, *Duodecim Claves philosophiae*, in *Museum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678, p. 419.

che soggioga la Croce elementare \blacktriangle ³⁶³. Ermeticamente, il seme viene dunque ad esprimere quanto di egoico e di eterogeneo deve affrontare una distruzione purificatrice: ecco perché nei testi si assiste al ricorrere del precetto di “aprire” o “spezzare” l’Oro. Ciò a titolo di morte analoga a quella conosciuta dal seme il quale, sotterrato e coltivato³⁶⁴, s’infrange nel sepolcro con la macerazione (*putrefactio*); dà infine luogo alla florida pianta, simbolo per eccellenza di ciò che risorge, perviene alla *vita nova* e, infine, si riveste di una corporeità incorruttibile³⁶⁵.

³⁶³ Presa assolutamente, ovvero nel suo aspetto di Solfo “nativo”, tale potenza sulfurea è resa mediante l’emblema astrologico dell’*Ariete* ♈. Come già si è detto, in essa ha sede in modo eminente la “volontà”, ovvero è celato ogni impulso positivo, ammonico e virile alla realizzazione interna e alla rinascita iniziatica. A tal riguardo, cfr. D. Zachaire, *Opuscule*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 513: “Or, tout ainsi que la séparation du Soufre est cause de la perfection de l’Or”.

³⁶⁴ All’immagine utilizzata da Agrippa si associa il simbolismo vegetale, cui la tradizione ermetico-alchemica conferisce il valore di un simbolo di resurrezione e di palingenesi, e che del resto l’autore aveva già utilizzato nel definire la *coltivazione* rituale dell’animo (“*animum et mentem excolere*”) vista in precedenza. Circa tale simbolismo, occorre poi tener sempre presente la sua speciale correlazione col dominio misteriosofico. Cfr. G. De Castro, *Il Mondo Segreto*, 9 voll., Daelli, Milano 1864, vol. I, p. 173: “[...] il seme era simbolo della mente, e sotto il velo de’ continuati progressi della vegetazione del frumento erano adombrate le varie condizioni della mente sino alla sua maturità, e il frumento nettato col vaglio raffigurava la purificazione dell’anima”.

³⁶⁵ Per tutta questa simbolica, la quale possiede varie corrispondenze con l’immagine egizia dianzi ricordata, si veda l’emblema della ottava chiave di Basilio Valentino nell’opera succitata e la relativa didascalia (fig. 4). Quest’ultima altro non è che una interpretazione ermetica del versetto giovanneo impiegato anche da Agrippa: “[...] *coelestis creatura generata, cujus vita per astra conservatura, & per quatuor Elementa nutritur, interie debet, atque post putrefieri; quod si fiat, astra per Elementorum Media, quibus id incubit, corpora putrefacta rursum vita donabunt, ut iterum coeleste quid, quod in suprema firmamenti regione habitationem suam habebit, inde fiat: si id perfectum sit, videbis, quod terrestre a coelesti cum corpore & vita assumptum, & terrestre corpus in coelestem substantiam reductum sit*”. Cfr. *Museum Hermeticum*, pp. 409 (per l’emblema), 414. Cfr. J. van Lennep, *Art*, cit., p. 88. – Si ricordi qui che il riferimento al grano o alla spiga comparati all’Oro, ma anche quello relativo alla sua putrefazione, nei testi d’alchimia si attesta fin dai tempi più remoti (Olimpiodoro, Pelagio, Zosimo). Per i riferimenti, cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. III, pp. 34, 160, 248. Nel già citato commento di Ortulano alla *Tabula Smaragdina*, si trova un eloquente riferimento al *granum frumenti* in relazione alla produzione della Pietra Filosofale. Cfr. J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 186: “Et ideo vocatur lapis iste perfectus, quia in se habet naturam mineralium et vegetabilium et animalium. Est enim lapis trinus et unus, quatuor habens naturas, scilicet quatuor elementa, et tres colores, scilicet nigrum, album et rubrum. Vocatur etiam granum frumenti, quod nisi mortuum fuerit, ipsum solum manet. Et si mortuum fuerit, ut dictum est superius, cum coniunguntur in coniunctione, multum fructum affert, videlicet completis operationibus supra dictis”. Cfr., infine, I. Filalete, *Entrata aperta al palazzo chiuso del Re*, Phoenix, Genova 1987, XIII, 15-16, p. 37: “Così avviene per il nostro oro: è morto, cioè la sua forza vitale è racchiusa sotto la scorza del suo corpo, similmente al grano [...]. Invero come un chicco in un ambiente secco rimane immutato per sempre [...], e soltanto nell’acqua è vivificato, parimenti l’oro, che è incorruttibile ad ogni alterazione, durevole per sempre, è trasformabile soltanto nella nostra acqua, ed allora è vivo e nostro”.

Se, secondo vari testi, l'operazione principe dunque sarà quella del *risvegliare* la costituente propriamente sulfurea, ignea, virile e attivamente intellettuale che è rinchiusa nel carcere *infernale* imposto dal corpo³⁶⁶ – già in Agrippa si ha, in guisa analoga, il motivo del perire del *granum* unitamente a quella parte dell'anima soggiacente alla inferiore legge della carne e del sangue (*idolum* e facoltà legate alla coscienza corporea propriamente detta), onde dar adito al vero *frutto* (ovvero all'anima aurea, risorta e reintegrata nella *mens*)³⁶⁷. Ove quest'ultimo è il già detto “Grano d'Oro fisso e incorruttibile” o Solfo filosofale – la *forma noetica* e *ignea* non priva di una proprietà divina³⁶⁸, forma *incombustibile* e *inalterabile*³⁶⁹ – in Agrippa tutto ciò corrisponde appunto al principio di non-caducità, allo stato esente da ogni passione e agente *par excellence* di azioni miracolose: è appunto lo stato fisso, inalterabile e regale al quale l'anima approda e nel quale si reintegra dopo la sua morte (avendo “ucciso il vivo e vivificato il morto”; avendo “fatto occulto il manifesto e manifesto l'occulto”, ecc.), cioè al compiersi della *dignificatio* magica.

Circa la morte, secondo cui il seme deve sprofondare e subito dopo risorgere, ascoltiamo però lo stesso Agrippa:

³⁶⁶ Cfr. I. Filalete, *Entrata*, X, 6, p. 27: “Quindi, nel Mercurio c'è un solfo passivo che dovrebbe essere attivo; cosicché è necessario introdurre un'altra vita, della stessa natura, cosa che risuscita la vita nascosta nel Mercurio. Così la vita prende vita; allora finalmente cambia radicalmente, e le fecce, o sporczia, spontaneamente vengono rigettate dal Centro...La Vita [ovvero: la vita spirituale e intellettuale di ☉] si trova soltanto nel solfo metallico”; M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. 184.

³⁶⁷ In questo contesto, essendo, come si è visto, una elementarità psichica e immaginativa, se interpretiamo l'*idolum* quale partecipante di una natura *acquea* e *umida* in quanto natura soggetta al Fato e alla legge di trasformazione perenne, è possibile giungere alla convergenza fra l'*idolum* stesso e il particolare aspetto *lunare* ☾ del Mercurio. Questo, secondo un testo alchemico, deve esser detronizzato e investito dal Solfo onde poter conseguire l'*ignificazione* che corrisponde ad un primo momento di fissazione e di risveglio della forza incorporea legata a ☿, determinando, nell'associazione, ☿. Cfr. J. de Monte-Snyder, *Commentario*, cit., p. 90: “Il solfo dei metalli ha un suo proprio solfo con cui rafforzarlo e infiammarlo perché possa serbar predominio; cosa non ottenibile prima che l'acqua ceda al fuoco, cioè l'acqueo Mercurio all'igneo suo Solfo”.

³⁶⁸ Si ricordi che fin dai più antichi testi alchemici, per esempio nello pseudo-Democrito, *questo* Solfo fu detto “divino” – θεῖον ἄπυρον – la qualità *incombustibile*, del “non prender fuoco”, ben designando qui l'impassibilità uranica del principio sovrannaturale e intellettuale ☉. È peraltro interessante rilevare la relazione, istituita nei testi, fra codesto elemento e il detto, già ricordato, circa la “natura che vince natura, natura che domina natura”. Cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. III, pp. 47, 373.

³⁶⁹ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, pp. 469-470, secondo cui il Solfo vero dei Filosofi è appunto “le grain fixe de la matiere, le véritable agent interne, qui agit, digere, cuit fa propre matiere mercurielle, dans laquelle il se trouve renfermé”.

Mori enim oportet, mori inquam mundo & carni, ac sensibus omnibus, ac toto homini animali, que velit ad haec secretorum penetralia ingredi, non quod corpus separetur ab anima, sed quod anima relinquat corpus: de qua morte Paulus scribit Colossensibus: Mortui estis, & vita vestra abscondita est cum Christo. Et alibi clarius de seipso ait: Scio nomine in corpore vel extra corpus, nescio, deus scit, raptus usque ad tertium coelum, & quae reliqua sequuntur³⁷⁰.

Il tipo di morte noto all'ambiente iniziatico e al quale qui pare alludere Agrippa, è ben diversa cosa rispetto alla morte ordinariamente concepita. Già parlando del bisogno di isolamento e di purificazione generale (sul tipo della Passione cristica) richiesto da Libanio a Titemio onde pervenire alla *reformatio mentis*, avevamo visto la misura di tutto ciò. Qui Agrippa riprende, senza citarlo, un passo di Porfirio³⁷¹, rifacendosi però ad un concetto già formulato nel frammentario *Dialogus de homine*³⁷². Il morire, che qui occorre conoscere, riporta ad una *esperienza interna*: è una *mors philosophorum*. Come già osservammo, esso riprende il significato generale di una morte attiva e *innaturale* che non concerne e, sotto vari riguardi, viola le leggi biologiche nel loro brutale automatismo. La

³⁷⁰ *Ep. V, 19*, in *Opera*, vol. II, p. 909.

³⁷¹ Il motivo originario è platonico: cfr. Platone, *Phaedo*, 64c. Cfr. Porfirio, *Sententiae*, 9, ed. Sodano, cit., p. 69: 'Ο θάνατος διπλοῦς, ὁ μὲν οὖν συνεγνωσμένος λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· καὶ οὐ πάντως ὁ ἕτερος τῶ ἐτέρῳ ἔπεται. Circa la morte come purificazione e *abstractio*, benché non faccia cenno, come Porfirio, alla doppia morte, Plotino ha espressioni degne di essere riportate, per cui cfr. *Enneadi*, I, 6, 6, ed. Faggini, cit., p. 136: 'Ο δὲ ἔστιν ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος [...]. Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντῃ ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὄλη τοῦ θεοῦ, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα.

³⁷² La comparazione con il *De homine* fa meglio comprendere la complessa sintesi operata fra nozioni di tipo ermetico e il credo cristiano e, in particolar modo paolino, dell'autore. Cfr. C. Agrippa, *De homine*, 57v-58r, ed. Zambelli cit., pp. 68-69: "A.: Nec in nichillum, nec in mortem, sed in ipsam immortalitatem migrabis; oportet autem te (ut inquit hermes) vestem quamcircumfers exuere. Indumentum, inscitie pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, vivam mortem, sensitivum cadaver, sapulcrum circumfertile, domesticum inimicum, de quo ait christus: 'qui post me vult venire, abneget seipsum ac tollat crucem suam, et sequatur me'; quo crux nil aliud est quam corpus hoc materiale, quod in similitudine crucis geritur. Hoc nos abnegare et relinquere oportet, ut cum christo ad pristina mortalitatem revertamur. Hinc paulus ait: 'cupio dissolvi cum christo'. C.: Quomodo fiet hec dissolutio? An licebit sibi occasionem mortis dare, quod plerique fecerunt / philosophi immortalitate adeo cupidi? A.: Minime; gravissime enim immortalitatem offenderes. Sed audi verba porphirii libro primo de occasionibus: 'quod natura ligavit, hoc et ipsa natura solvit; rursus quod conciliavit anima, hoc et ipsa anima dirimit. Natura quidem corpus in anima devincit, anima vero seipsam a corpore segregat': hoc est iusta dissolutio".

precisazione operata da Agrippa, che sarebbe errato concepire la morte in parola come una separazione del corpo dall'anima ("non quod corpus separetur ab anima") e che, al contrario, bisogna che sia l'anima a *lasciare* il corpo ("sed quod anima relinquat corpus"), è aspetto notevolissimo: concorda sia col significato profondo della *nigredo*, sia con quello legato alla τελετή misterica (che cela, in guisa simultanea, una *mors*, un compimento e un *initium*, secondo il detto: *corruptio unius est generatio alterius*)³⁷³. In opposizione a quella in cui ognuno incorre secondo necessità biologica, la morte iniziatica è *volontaria* e *governata* dall'iniziando³⁷⁴, questi vivendola, per così dire, sperimentalmente. Separandosene, il soggetto lascia dietro di sé l'antica natura per abbracciarne una nuova.

Per tal via, noi siamo riportati all'immagine della *separazione* – cui Agrippa si era già riferito nel § 36 del *De occulta philosophia* – che la simbolica spada a doppio taglio, figurazione del *Verbum Dei*, deve operare onde liberare la vita immortale dell'intelletto dalle concrezioni ancorate all'*idolum* e alla gravità corporea che trasporta verso le 'Acque', il mondo della generazione e della morte. Circa il 'separare' e lo 'sciogliere', se si è già visto come ciò sia da porre in relazione con il potere trasmutatorio della chiave, rileveremo ora che anche la

³⁷³ Si ricordi che il termine τελετή, designante appunto l'iniziazione misterica, è stato messo in relazione sia col verbo τελέω e col termine τέλος, designanti appunto il "compimento", il "perfezionamento" e la "fine", sia (seppur non senza riserve, quanto alla derivazione etimologica) con la τελέυτή, che esprime sì il "compimento della vita", ma anche il morire propriamente detto. Cfr., per le etimologie, P. Chantraine, *Dictionnaire*, cit., p. 1102. Cfr. P. Scarpi, *Introduzione a Le religioni*, cit., vol. I, pp. xv-xvii; G. Sfameni Gasparro, *Ancora sul termine telete: osservazioni storico-religiose* in G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Giordano, Cosenza 2003, pp. 99-117. – Per una comparazione significativa con un testo alchemico ove si parla di quella morte "gloriosa e perfetta" connessa alla fase della *nigredo*, cfr. *Turba philosophorum*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 31: [...] Et sçachez que la fin n'est que le commencement, & que la mort est la cause de la vie, & le commencement de la fin. Voyez noir, voyez blanc, voyez rouge, c'est tout; car cette mort est vie éternelle après la mort glorieuse & parfaite"; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 419: "La putréfaction est tant efficace qu'elle détruit la nature ancienne et la forme du corps putréfié; elle le transmue dans une nouvelle manière d'être, pour lui faire produire un fruit tout nouveau. Tout ce qui a vie y meurt; tout ce qui est mort s'y putréfie, et y trouve une nouvelle vie". Ma già l'alessandrino Stephanus conosceva, applicandolo alla pratica alchemica, il detto secondo il quale è l'anima a dover lasciare il corpo, e non viceversa. Cfr. M. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Georges Steinheil, Paris 1887, p. 76.

³⁷⁴ Circa il carattere volontario proprio alla morte iniziatica, cfr. Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 21, ed. G. Augello, Utet, Torino 1980, p. 650: "[...] nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari [...]". Sulla definizione di tale espressione, cfr. M. Eliade, *La nascita*, cit., pp. 189-190.

spada, soprattutto ove essa sia presa nel suo preciso significato di cosa doppia o ancipite, non è priva di un analogo significato. Nella forma di due lame – l’una avente, al pari della folgore e del fuoco, il potere di distruggere e di fendere improvvisamente, l’altra, invece, quello di costruire e di edificare – possono difatti venire simboleggiate le due attività complementari adombrate dall’operazione alchemica della soluzione e della coagulazione filosofale (*solve et coagula*)³⁷⁵.

Per riassumere, diremo che se il morire ordinario è vissuto passivamente e che, pur investendo l’essere piegandolo dispoticamente, può non cambiarlo in nulla, la morte iniziatica è qualcosa che riafferma il libero volere e il merito (la *dignitas meritoria* appunto) proprio a chi intenda dar luogo al passaggio di forma, all’*opus transformationis*³⁷⁶. Chi vi perviene domina su di sé e, con un atto di volontà, sospende la coercizione sensibile per destare un circuito del tutto nuovo e indipendente dal corpo, conducendosi, per tal via, da un tipo di esistenza legata alla exteriorità e alla carne ad un tipo di esistenza centrata nello spirito³⁷⁷.

Ad ogni modo, per ritornare al testo, la morte invocata da Agrippa è *pericolosa* e può esser conseguita da pochissimi. Se l’autore può dunque affermare che

³⁷⁵ Sul simbolismo della spada, cfr. R. Guénon, *Simboli*, cit., p. 167-168; A. K. Coomaraswamy, *Il Grande Brivido*, Adelphi, Milano 1987, pp. 381-386; Id., *La tenebra*, cit., pp. 111, 120. – Non sarà peraltro privo di utilità per ciò che diremo fra poco, rilevare che la spada quale simbolo usato a designare il “Fuoco dei Filosofi”, ovvero per ciò che procura la *purificazione* e la morte ermetica, è immagine ricorrente in dominio ermetico-alchemico. Come una *spada nuda lucente* vien poi figurata, da alcuni, la fase dell’*albedo*, ovvero della raggiunta purità dopo il *nigrum nigrius nigro* della mortificazione. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 138; Id., *Fables*, cit., vol. I, p. 186; H. von Batsdorf, *Le Filet d’Ariadne*, cit., p. 104. J. G. Gichtel, *Theosophia Practica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982, I, 12-13, pp. 65-66, parla della simbolico gladio ancipite retto nel Mondo-del-Fuoco dal Cherubino, “che *custodisce il sentiero all’interiore albero della vita*”. “Nessuna lingua umana – soggiunge Gichtel – può esprimere il dolore che causa questa lama di spada, tant’esso è terribile, assai felice sarà colui che si purifica in questo periodo e chiama Gesù: la seconda morte non avrà più alcun potere su di lui”.

³⁷⁶ Cfr. J. Böhme, *De Signatura*, cit., XV, 51, p. 206: “[...] aber der Tod ist das einige Mittel / dadurch der Geist mag in eine andere Quaal und Form eingehen [...]”. Cfr. R. Guénon, *La Grande Triade*, cit., p. 113: “È il caso di dire che la morte corporea non coincide necessariamente con un cambiamento di stato nel senso stretto della parola, e che può rappresentare anche solo un semplice cambiamento di modalità all’interno d’uno stesso stato d’esistenza individuale”.

³⁷⁷ Donde N. Flamel, *Le désir désiré*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 307, a compendio di ogni operazione ermetica, afferma: “[...] car d’une Chose corporelle nous faisons une Chose spirituelle, & d’une spirituelle nous en faisons une corporelle. C’est ce que dit le même Hermès: Notre Oeuvre est la conversion & le changement des Corps d’un Estre en un autre Estre, d’une chose en une autre chose, de foiblesse en force, de grosseur & d’épaisseur en ténuité & en mollesse, de corporalité en spiritualité [...]”.

verum intellectus noster carni inclusus corruptibili, nisi viam carnis superaverit, fuerique propriam naturam fortitus, divinis illis virtutibus non poterit uniri (non enim nisi sibi quam similibus congregiuntur) ac pervidendis illis occultissimis dei & naturae secretis, omnino inefficax est, atque *hoc opus, hic labor est, superas evadere ad auras,*

egli poco dopo rimarca:

Hac inquam pretiosa in conspectu domini morte, mori oportet, quod contingit paucissimis, & forte non semper: *Nam pauci quos aequus amavit Iuppiter, aut ardens evexit ad aethera virtus, diis geniti potuere*³⁷⁸.

Celandosi dietro ai versi virgiliani, Agrippa dimostra di seguire già una usanza che presso vari autori alchemici di epoca posteriore avrebbe assunto il carattere di una consuetudine: quella cioè del chiudere in miti e simboli tratti dalla classicità dei principi dottrinali di natura rigorosamente oggettiva e supertradizionale. In entrambi i passi riportati la componente iniziatica del messaggio di Agrippa ad Aurelio si fa ad ogni modo assai scoperta. Per comprenderla, occorrerà in particolare concentrarci sui versi virgiliani (*Aen*, 6, 129-131) cui l'autore si appoggia per meglio esprimere il contenuto occulto di questo passo. Il contesto del passo virgiliano si riferisce appunto alla discesa che Enea, ad un dato momento, vuole compiere nell'Averno con l'aiuto della Sibilla per incontrare il padre Anchise. Alla richiesta dell'eroe, la veggente risponde che se l'impresa non presenta difficoltà circa la discesa, essa è impervia e perigliosa quanto alla risalita della corrente, verso i soggiorni solari. Per questa ascesa, la quale tradisce la vera e propria impresa eroica, si esige in colui che la affronti una nobiltà di stirpe, ovvero una dignità, pari a quella divina³⁷⁹.

Agrippa iscrive questo passaggio nel proprio discorso sulla morte iniziatica. La discesa nel Tartaro (*descensus ad Inferos*) è interpretata da Agrippa come la *κατάβασις*, lo sprofondamento e la dissoluzione del senso corporeo (corpo, circa

³⁷⁸ *Ep.* V, 19, in *Opera*, vol. II, p. 909.

³⁷⁹ Per l'interpretazione ermetica di questo mito, cfr. A.-J. Pernety, *Fables*, cit., vol. II, pp. 597-627.

il quale si è già osservata la corrispondenza col “carcere infernale”). Senonché, sostiene l'autore, solo pochissimi – i veri “figli di dèi” (“diis geniti”) – possono trionfare, come “Figli di Ermete”, della vera morte e risalire felicemente dagli Inferni (ἀνάβασις): risalita presupponente appunto una rinascita ed esigente la liberazione o estrazione della sulfurea forma primordiale di individuazione noetica legata al centro solare ☉. Ora ciò – fa intendere Agrippa – lo si consegue solo attraverso l'asperità del *labor* e dell'*opus*, unitamente alla *virtus ardens*, l'ardore virile atto ad innalzare sino alle regioni aeree (*ad aethera*) e a produrre la *deificatio*³⁸⁰. Fuor dal simbolo, qui è plausibile l'allusione alle forme di una *exaltatio intellectus* o conoscenza universale e immateriale, forme non prive di relazione con la qualità sottile, extracorporea e celeste – *coelum philosophorum*³⁸¹ – che si è interiormente conseguita. La *virtus ardens* (o *igneus vigor*), poi, può ben essere interpretata come il *magico fuoco dell'Arte* – il “raggio igneo”, l'“Acqua Ardente”³⁸² – ovvero l'anzidetto agente che provoca l'ignificazione³⁸³.

³⁸⁰ Considerando il quadro simbolico-operativo in cui va trasposto il contenuto dell'epistola, si può forse trovare una corrispondenza con il momento in cui, ultimatasi la *nigredo*, il risultato è quello di uno stato in cui “manca la terra”, ovvero in cui la forma grossolana che, fino a quel momento, aveva preservato la coscienza profana agendovi da sostegno, è dissolta, e l'essere apprende per la prima volta la condizione incorporea svelatagli dall'iniziazione. – In una epistola appartenente ai tempi giovanili della associazione segreta, un amico di Agrippa, Landolfo, scriveva a quest'ultimo riguardo ad un conoscente che avrebbe voluto avvicinarsi al circolo iniziatico, e usava queste espressioni: “[...] tuum quoque perlustrare cupit abyssum [...]. Tum ergo ab Aquilone in Austrum vola, undique Mercurialibus pennatus alis, & Jovis si iubet, sceptram amplectere [...]”. Il volar sulle ali di Mercurio, il portarsi dalle correnti di Aquilone a quelle di Austro tanto da acquisire, appunto, l'“esperienza dell'Aria” in una sorta di volo magico, sino a farsi sulla soglia divina onde impugnar lo stesso scettro olimpico – sono immagini piene di senso e per nulla ‘poetiche’ che ben si accordano con quanto è qui in questione. Cfr. C. Agrippa, *Ep.* I, 11, in *Opera*, vol. II, p. 695.

³⁸¹ Ad un simile significato occulto sembra alludere peraltro lo stesso Aurelio d'Aquapendente in una epistola di risposta ad Agrippa, ove peraltro l'agostiniano chiede al nostro autore una completa iniziazione alla dottrina: “Quo sit, ut si Antuerpnam, quae tibi simul perdulce ac gratum pollicetur hospitium, veneris, si me a fundamentis initiandum susceperis, ut ille inquit, *in coelo sum*”. Cfr. *Ep.* V, 16, in C. Agrippa, *Opera*, vol. II, p. 907. – Sul *coelum philosophorum*, concetto che prenderà forma sistematica con Paracelso, cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 81: “Ciel des Philosophes se prend aussi pour la quintessence ou matiere plus épurée des éléments. Telle est la pierre philosophale & l'élixir parfait au rouge”. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 51-53.

³⁸² Cfr. Fulcanelli, *Il mistero*, cit., p. 126: “Questo fuoco, o acqua ardente, è la scintilla vitale comunicata dal Creatore alla materia inerte; è lo spirito racchiuso nelle cose, il raggio igneo, imperituro, racchiuso in fondo alla sostanza oscura, informe e frigida”.

³⁸³ Cfr. J. de Monte-Snyder, *Commentario*, cit., p. 89: “Chi da questa decomposizione sa e può, mediante tal magico fuoco filosofale, raccogliere il solfo dei metalli, in quanto anima o igneità loro, quegli ha espugnato la gloria del mondo”. Per ulteriori riferimenti al “Fuoco dei Saggi”, cfr., per esempio, G. Pontano, *Lettera sul Fuoco Filosofico*, trad. it. di M. Mazzoni, Atanòr, Roma s.d.

Quest'ultima, interagendo ora col Corpo (la Terra), purga, consegue la “morte dei metalli”, spezza i suggelli terreni e si apre la via sino alla “Terra Fissa”³⁸⁴: ciò, sino a dar luogo alle apparizioni più eminenti della *dignificatio* (gnosi, immortalità, dono profetico, potere taumaturgico sugli altri esseri, ecc.)³⁸⁵. È la liberazione o restituzione per mezzo del fuoco ad una vita stabilizzata e reintegrata di ciò che pativa il vincolo e lo stato precario del mortale³⁸⁶. Ed è forse proprio la connessione con questa virtù purificatrice – forgiata nell'*Ur*, nel fuoco ammonico delle trasformazioni³⁸⁷ – a spiegare nel modo più tecnico il riferimento fatto da Agrippa al motivo teologico del rapimento più o meno corporeo di San Paolo al “terzo cielo”, quel “cielo dei cieli” ove egli fu glorificato³⁸⁸.

³⁸⁴ “Terra Fissa”, ovvero, nel linguaggio tecnico, Terra purificata, albificata, vivificata e sottratta al vincolo e all'*aridità* che inerisce di contro alla terra volgare (corpo sensibile) inadatta alle operazioni dell'Arte. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 488.

³⁸⁵ Circa la *virtus ardens*, è da segnalare una possibile relazione con la “virtù celeste”, per cui cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 520. – In Agrippa si osserva peraltro una correlazione fra essa e la virtù magica attribuita allo Spirito Santo della tradizione cristiana. Quest'ultimo, dopo essere stato assimilato all'amore divino e al fuoco celeste, è concepito come virtù trasformatrice in *DOP*, III 8, p. 420. Si comprende dunque perché l'autore riprenda questi significati nella successiva trattazione della quarta specie di *furor*, derivato appunto da Venere, dea dell'amore. Qui, indicativamente, è citata l'alchimia là dove si fa riferimento ad una virtù ignea che, per compiere i miracoli, è più possente di quella posseduta dal semplice fuoco di natura. Cfr. *DOP*, III 49, p. 553: “Iamque etiam anima amore in Deum sic conversa et supra intellectualem sphaeram sublimata praeter hoc quod integra sua virtute vaticinii ac prophetiae spiritum adsecuta sit, aliquando etiam mirabiliora et maiora quam ipsa mundi natura operatur, quod quidem opus miraculum appellatur: nam quemadmodum coelum imagine sui et suo lumine calore ea agit quae vis ignis naturali non efficit qualitate, quod in alchymicis <vel ipsa experientia> notissimum est, sic etiam Deus per sui imaginem ac lucem ea perficit, quae mundus innata sibi virtute agere non potest”.

³⁸⁶ Come una *morte ignea* Böhme concepirà quella morte che, con spirito volitivo, è d'obbligo attraversare per giungere alla resurrezione: cfr. J. Böhme, *De Signatura*, cit., XIV, 73, p. 192: “Ein jedes Leben / das ohne Mackel seyn will / daß muß im Willen-Geiste zur Natur im Feuer des Eckels der ersten Impression des Grimmes absterben [...]”. – Circa le magiche virtù del “nostro fuoco”, fra le quali vi è appunto quella del purificare e del vivificare l'ente terrestre o saturnio, è peraltro lo stesso Agrippa a riferire, appoggiandosi soprattutto alle epistole di Tritemio, in *DOP*, I 5, p. 93: “Omnium autem elementorum basis et fundamentum terra est: ipsa enim est obiectum, subiectum et receptaculum omnium radiorum influxuumque coelestium. Ipsa in se continet omnium rerum semina, seminalesque virtutes, ideo ipsa dicitur animalis, vegetalis et mineralis: quae, ab omnibus reliquis elementis ac coelis foecundata, omnium ex ipsa est gignitiva. [...] In ea sunt secreta maxima, si quando fuerit per artificium ignis purgata et ad simplicitatem suam congrua lotionem reducta; ipsa est prima creationis nostrae materia et restorationis ac conservationis nostrae verissima medicina”. Il fatto che Agrippa inserisca tale passo nella sezione consacrata alla magia naturale, non toglie la possibilità di una trasposizione analogica di alcuni concetti operativi su un piano più alto e legato alla pratica interna.

³⁸⁷ Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 63.

³⁸⁸ Cfr. 2 *Cor*, 12, 2-4. È interessante l'uso iniziatico e centrato su di un perfezionamento rigorosamente individuale del motivo paolino, di contro al valore escatologico coinvolgente la collettività dei credenti posseduto da tale motivo nel contesto biblico: cfr. 1 *Ts*, 4, 17. – Agrippa riprende il motivo del rapimento di San Paolo al terzo cielo in *DOP*, III 43, ove accenna, in modo a

Definiti i principi di dottrina, ancor più enigmaticamente Agrippa dà una propria interpretazione delle diverse categorie di esseri che, nel suo poema, Virgilio tripartisce in primo luogo in “diis geniti”, poi in “pauci quos aequus amavit Iuppiter” e, infine, in coloro i quali “ardens evexit ad aethera virtus”. Vi è dunque – secondo l’autore – un triplice genere di esseri ritenuti degni di pervenire alla morte iniziatica e di compiere il correlativo cammino. Un primo genere è rappresentato da figure che non partecipano in alcun modo della natura corporea, ma vivono κατ’ἔξοχήν, come dice S. Giovanni, risolti nell’immaterialità e nello spirito:

Primum qui non ex carne & sanguine, sed ex deo nati sunt³⁸⁹.

Data la cripticità del passo, che riproduce alla lettera il versetto giovanneo, resta per ora il mistero circa la reale entità, propria a questa categoria di esseri sovrumani: ne chiariremo alcuni aspetti più tardi. Situato su di un grado inferiore, invece, vi è l’ordine formato da coloro i quali la natura, o un dono accordato loro dall’alto al momento della nascita (*dignitas naturalis*), ha fatto pervenire alla dignità e alla realizzazione trascendente:

[...] proxime, qui naturae beneficio ac coelorum genethliaco dono, ad id dignificati sunt [...] ³⁹⁰.

Infine, figurano coloro che, in assenza della prima, sono dovuti transitare dalle altre due dignità, quella data dal merito e quella conferita dall’Arte e dal Rito (*ars quaedam religiosa*). In tal senso, a codesta ultima categoria di individui conviene l’espressione ermetica di τέλειοι: in quanto essi sono pervenuti a perfezione (τέλος), alla realizzazione della propria natura e, infine, alla *dignificatio* spirituale grazie all’*opus* e ad una tecnica di trasmutazione esercitata in senso volontario. Tecnica che, come anche qui Agrippa non cessa di ribadire, solo la voce vivente e creatrice del maestro (*viva vox*) può riuscire a trasmettere in modo adeguato:

dir vero disorganico e confuso, alle potenzialità magiche ed extranormali che l’immaginazione avrebbe in proprio nelle condizioni di una particolare esaltazione intellettuale ed unione con la *virtus universalis*.

³⁸⁹ Ep. V, 19, in *Opera*, vol. II, p. 909.

³⁹⁰ Ep. V, 19, in *Opera*, vol. II, p. 909.

[...] caeteri meritis nituntur & arte, de quibus viva vox te certiolem reddet³⁹¹.

Come dicevo, malgrado il carattere oscuro di tali passi, riesce piuttosto chiaro il riferimento di Agrippa ad una sorta di gerarchia teurgico-iniziatica articolantesi in precisi gradi di perfezione e di dignità che varranno a convalidare, se mai ve ne fosse ancora bisogno, la natura prettamente operativa del contesto al quale l'autore intese iniziare Aurelio.

A titolo di curiosità, un ultimo accenno lo meritano le parole con le quali l'epistola si chiude. Dopo aver riportato gli insegnamenti disaminati Agrippa chiede ad Aurelio di perdonarlo per il fatto che egli non è potuto pervenire in vita, dal punto di vista della realizzazione individuale, a risultati degni di nota:

Verum hoc te admonitum volo, ne circa me decipiaris, ac si ego aliquando divina passus, tibi ista praedicem, aut tale quid mihi arrogare velim, vel concedi posse sperem, qui hactenus humano sanguine sacratus miles, semper fere aulicus, cum carnis vinculo charissimae uxori alligatus, omnibusque instabilis fortunae flatibus expositus, totusque a carne, a mundo, a domesticis curis transversim actus, tam sublimia immortalium deorum dona non sum adsecutus: Sed accipi me volo velut indicem, qui ipse semper prae foribus manens, aliis quod iter ingrediendum sit, ostendit³⁹².

³⁹¹ *Ep. V, 19*, in *Opera*, vol. II, p. 909; cfr. *Ep. V, 14*, in *Opera*, vol. II, p. 904, ove Agrippa, riprendendo delle parole già viste in altro luogo, scrive addirittura: "Non enim committuntur haec literis, nec scribuntur calamo, sed spiritu spiritui paucis sacrisque verbis infunduntur, idque si quando nos ad te venire contingerit". Circa la trasmissione immateriale dell'influenza iniziatica, diremo più oltre. Qui è forse possibile trovare una corrispondenza in un passo ove Agrippa tratta i caratteri propri al linguaggio angelico, linguaggio privo di sonorità percettibile e legato ad una pura influenza incorporea che si imprime nell'animo dell'ascoltatore. Cfr. *DOP*, III 23, p. 467: "Verum si quis procul alteri loquatur, vehementiori clamore indiget; sic propinquus in audientis aurem sussurrat; et si posset cum audiente strictiori spiritu copulari, nullo prorsus sono sermo eius indigeret, sed sine strepitu audienti velut imago oculo aut speculo illabretur. Sic animae a corpore aegressae, sic angeli, sic daemones loquuntur: et quod homo facit sensibili voce, ipsi faciunt imprimendo sermonis conceptum in his, quibus loquuntur meliori modo quam si per audibilem vocem exprimeretur".

³⁹² *Ep. V, 19*, in *Opera*, vol. II, pp. 909-910.

Troppo avvinta dai vincoli del corpo e dalle febbri della vita ordinaria, troppo a lungo versata nel sangue e in aspre lotte impostegli dall'onore cavalleresco è stata la sua esistenza, per poter dire di aver compiuto ciò che avrebbe dovuto compiere al livello spirituale³⁹³. E così Agrippa si propone ad Aurelio nella singolare veste di 'guardiano della soglia': al massimo – dice – egli potrà assolvere il compito di indicare, a colui il quale con buona volontà aspiri a varcar la soglia del tempio occulto, la giusta via a tanto³⁹⁴. Ora, noi non sappiamo dire se tutto ciò corrisponda al vero, né ci è consentito determinare se Agrippa seppe o poté portare ad adempimento più o meno virtuale i propri propositi magici e dottrinali. Ciò di cui va nondimeno preso atto, è la serietà degli intenti e, di nuovo, la volontà operativa con cui l'autore intese certi argomenti e cercò di indicare una via positiva all'alta magia.

In quel che seguirà, l'intenzione sarà appunto quella di isolare e di esporre i due momenti salienti dell'*opus magicum* delineato da Agrippa, momenti che valgono peraltro ad approfondire e ad esplicitare gli stadi del processo di *dignificatio* già trattato. In primo luogo, prenderemo in considerazione il momento, a sfondo preliminare e preparatorio, della catarsi o *purificazione* (affrontato da Agrippa in modo piuttosto organico nei §§ 53-57 del terzo libro). Dunque ed infine, si tratterà di passare alla problematica enucleazione di due aspetti più propriamente legati alla *realizzazione*. In questo ultimo punto – ove il processo purificatorio sia giunto felicemente a compimento – sono le potenzialità operative dell'essere pervenuto alla integrazione sovranaturale della coscienza ad essere lasciate agire, quali congrue fioriture e immanenti apparizioni dell'*anima stans et non cadens*.

³⁹³ È interessante riportare quanto affermato da Eliphas Lévi, il quale è di un'opinione negativa a tale riguardo. Cfr. E. Lévi, *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, 2 voll., Baillié, Paris 1861, vol. I, pp. 251-252: "Agrippa n'est jamais arrivé qu'à la première partie du grand oeuvre, et il est mort à la peine, luttant pour se posséder uniquement lui-même et fixer son indépendance".

³⁹⁴ Cfr. V. Perrone Compagni, "Astrologia e filosofia occulta", cit., p. 109: "Sebbene Agrippa non giunga fino alla celebrazione di se stesso come perfetto rigenerato e 'figlio di Ermete' che caratterizzava Lazzarelli nel *Crater*, tuttavia egli ritiene di aver compiuto sufficienti progressi nel cammino di autoconoscenza per potere a sua volta dirigere gli altri – per essere, secondo l'invito di Poimandres 'guida a coloro che ne sono degni'".

4. *Abstractio e Cognitio*: la purificazione

Circa la purificazione, in fondo già si è avuto modo di parlare nel discutere i gradi della *dignitas meritoria*. Essa si presenta in Agrippa come il passo che, per quanto preventivo rispetto alla realizzazione vera e propria di opere magiche, costituisce forse il momento più problematico e, in qualche modo, risolutivo³⁹⁵. All'analisi farò precedere qui qualche osservazione circa il quadro generale di ciò che andremo a studiare.

In essenza, col termine purificazione qui dovrà intendersi quel processo che già abbiamo conosciuto sotto le specie prima di una mortificazione, poi di una astrazione o separazione rispetto a tutto ciò che nell'essere si dà come creatura di contingenza sia corporea che psichica, costituendo, in ogni caso, un ostacolo esiziale alla palingenesi. In questo senso è possibile, per dovere di sintesi, impiegare l'espressione plotiniana di *κάθαρσις* onde elucidare concettualmente quanto inteso da Agrippa³⁹⁶. Nel complesso, lungi dal vedervi riprodotta una semplice speculazione, si dovrà concepire la purificazione nel senso di un *rito* anzitutto interno, e tuttavia non privo all'uopo di tutta una simbolica e di un concreto cerimoniale. Nel capitolo generale sulla *dignificatio* si era già dato uno schema ad illustrazione delle due fasi di tale ritualità poste in sintesi da Agrippa quali cardine di ogni realizzazione di tipo magico. Avevamo dunque chiarito le due fasi date da Porfirio – *solve et coagula* – mediante le quali deve avvenire il processo:

³⁹⁵ Sulla centralità della purificazione nel *De occulta philosophia*, cfr. le considerazioni svolte da C. Lehrich, *The Language*, cit., pp. 196-200.

³⁹⁶ Cfr. Plotino, *Enneadi*, III 6, 5, ed. Faggini, cit., p. 442: Ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆ μεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; Ἡ ἢ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόχας ἄλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοχῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὄραν τὰ εἶδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι. πάθη. Εἰ δὲ ἐπὶ θάτερα τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω, πῶς οὐ κάθαρσις καὶ χωρισμός γε πρὸς τῆς ψυχῆς τῆς μηκέτι ἐν σώματι γιγνομένης ὡς ἐκείνου εἶναι, καὶ τὸ ὡσπερ φῶς μὴ ἐν θολερῷ; Καίτοι ἀπαθὲς ὅμως ὁ καὶ ἐν θολερῷ. Τοῦ δὲ παθητικοῦ ἢ μὲν κάθαρσις ἢ ἐγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὄρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ. Εἴη δ' ἂν καὶ τὸ χωρίζειν αὐτὸ τὸ ἐκεῖνα ἀφαιρεῖν ὧν τοῦτο χωρίζεται, ὅταν μὴ ἐπὶ πνεύματος θολεροῦ ἐκ γαστριμαργίας καὶ πλήθους οὐ καθαρῶν ἢ σαρκῶν, ἀλλ' ἢ ἰσχνὸν τὸ ἐν ᾧ, ὡς ἐπ' αὐτοῦ ὀχεῖσθαι ἡσυχῇ.

unum videlicet qua ratione affectus carnales caducumque sensum materialesque passiones deseramus; alterum qua via et quo modo ad purum ipsum intellectum deorumque virtutibus coniunctum ascendamus³⁹⁷.

Ciò che ora andremo a studiare può dirsi un commento ermeneutico di queste righe, cercando di integrarne i contenuti con altri passi del *De occulta philosophia*. In termini simbolico-operativi³⁹⁸, bisognerà pertanto connettere alla purificazione due momenti essenziali: in primo luogo il momento generale del *solve*, ovvero dell'affrancamento (*abstractio*) dalle coercizioni oggettivate nella compagine mortale sotto forma di desideri, pensieri e incomposte pulsioni, insomma di 'demonie' che sottraggono all'anima la propria unità. In secondo luogo, la purificazione dischiude già le vie, interferisce col successivo *coagula* che conduce al piano della gnosi e della *cognitio* intellettuale (palingenesi). Dal punto di vista *tecnico*, la fase qui in questione va inserita nel seguente arco di sviluppo: il ciclo operativo è quello che dalla *nigredo* – momento della simbolica morte, del ripiegamento su di sé e della *putrefactio*³⁹⁹ – muove sino alle soglie dell'*albedo*. Qui cadrà l'illuminazione, il punto di dischiusura della coscienza nuova e trasformata, dunque un risorgere di essa nella qualità non-cadente dell'anima. Ciò, come ha osservato Mircea Eliade e come vedremo noi stessi, “si traduce nell'appropriazione di alcuni stati di coscienza inaccessibili alla condizione profana”⁴⁰⁰.

³⁹⁷ *DOP*, III 3, p. 408.

³⁹⁸ Una possibile correlazione interna fra la purificazione e il processo alchemico è stata segnalata, seppur a titolo di accenno, da N. L. Brann, “Alchemy and Melancholy”, cit., p. 139: “Agrippa, however, did not perceive in alchemy a mere analogy to spiritual purification [...]. He conceived spiritual purification itself to be a kind of mystical alchemy”.

³⁹⁹ Cfr. N. L. Brann, “Alchemy and Melancholy”, cit., p. 139: “It was in keeping with this spiritualized conception of alchemical procedure that Agrippa interpreted the Hermetic precepts of the Emerald Table, including the further precept necessarily inducing the state of melancholy *nigredo*: ‘Separate the earth from the fire, the subtle from the gross, acting prudently and with judgment’”.

⁴⁰⁰ M. Eliade, *Arti del metallo*, cit., pp. 143-144. – Come si è già accennato in precedenza circa il fatto che Agrippa ha sempre presente dinanzi a sé non una religione in senso devozionale, ma una tecnica, così occorrerà anche qui prescindere da qualsiasi applicazione eccessivamente moralistica del senso della purificazione. Faccio pertanto mie le giuste considerazioni di A. Reghini, *Le parole sacre e di passo dei primi tre Gradi e il Massimo Mistero Massonico*, Atanòr, Roma 1922, p. 190: “Quest'opera di purificazione e la successiva pratica [...] occorre che siano condotte con lo stesso

Nel § 53 del terzo libro, Agrippa discute *Quomodo se disponere debeat volens suscipere oracula*. Qui si espone senz'altro la necessità della purificazione, la quale da alcuni è vista perfino come sufficiente, in taluni casi, a far guadagnare all'uomo quella efficienza utile all'acquisizione della gnosi:

Potest enim anima, quae communis Pythagoreorum et Platoniorum sententia est, per viam purgatoriam absque alio studio vel investigatione, per solam modicam et facilimam collationem et adventitiam, super iam desuper habita intelligibilia perfectam omnium scibilium scientiam acquirere; potest etiam per extrinsecam expiationem ad hoc devenire ut omnia per substantialem suam formam indivisibiliter intelligat. Purgatur autem animus et expiatur per munditiam, per abstinentiam, per poenitentiam, per eleemosynam tum etiam conferunt ad idem sacra quaedam instituta, ut hic inferius patebit⁴⁰¹.

In essenza, la chiave della purificazione magica consiste nel *disporsi* interiormente, ovvero nel creare in sé il terreno interno appropriato alla successiva edificazione del 'tempio interiore' destinato a raccogliere l'uomo nuovo:

Ipsae namque Deus in animas sanctas se transferens prophetas et mirandorum opifices constituit potentes in opere et sermone, sicut asserunt Plato et Mercurius atque ipse etiam Xystus pythagoricus, asserentes eiusmodi hominem Dei templum, Deum autem ospitem; cui adstipulatur et noster Paulus hominem vocans templum Dei [...] ⁴⁰².

Ora, essendo palese che, in genere, si vive in uno stato di disordine e di caos dovuto al predominio in noi stessi della sfera passionale e periferica della

spirito di impersonalità, colla stessa freddezza scientifica con cui si può procedere ad una lunga preparazione in un laboratorio di fisica. Si tratta di ottenere la propria indipendenza dall'istinto, dai pregiudizi, dai sentimenti; non di conformare se stessi ad un modello di perfezione secondo una determinata morale. Non si tratta di diventare l'uomo perfetto, ma di transumanare. La morale fa parte delle consuetudini, dei pregiudizi, della mentalità della razza e del paese, e non bisogna essere schiavi di essa".

⁴⁰¹ DOP, III 53, p. 564.

⁴⁰² DOP, III 53, p. 564.

coscienza (è la condizione propria all'anima cadente, divisa in se stessa, che non è in sé, ma fuori di sé e, segnatamente, nel corpo), Agrippa indica come rimedio la morte a tale condizione e il *reditus* verso il centro di sé. Dovrà affiorare la coscienza del fatto che l'essere quale esso si trova nella sua condizione abituale corrisponde non già al *vero* essere, bensì ad una immagine sfasata, alterata e affatto capovolta di esso. La condizione normale, integrale e 'stante' dell'anima è invece quella in cui essa si trova assorta nella contemplazione del divino; solo qui essa potrà trovare quella virtuosa disposizione atta a destare in sé un potere di visione universale, quella modalità di penetrazione sottile del mondo e degli *arcana* racchiusi in esso, penetrazione propria ad una conoscenza extracorporea:

Quod etiam Aristoteles in *Meteoris* et *Ethicis* fatetur nullam esse virtutem sive naturalem sive moralem nisi per Deum; et in *Secretis* suis astruit intellectum bonum et sanum posse in naturae secreta, dummodo adsit divinae virtutis influentia, alias nequaquam⁴⁰³.

Ecco dunque come prosegue Agrippa, rifacendosi al *De abstinentia* porfiriano:

Quicumque ad supremum animae statum accedere [...], oportet eum caste sancteque dispositum, purum mundumque accedere, ita ut nullius sordis impetigine anima eius inquinetur nullasque peccatorum cicatrices pectori gerat impressas [...]⁴⁰⁴.

Occorre non farsi sviare dall'elemento moralistico che sembra trasparire dietro queste righe. Come si è detto più volte, in Agrippa, ogni aspetto della pratica magica consta, alla sua radice e in ultima istanza, di un valore *tecnico*. Ove tale valore presenti poi un risvolto morale o appaia suscettibile di una correlativa interpretazione, l'insieme non dovrà intendersi che alla stregua di immagine simbolica da trasporsi alla luce di una attitudine puramente oggettiva. Venendo al passo, è appunto secondo un criterio oggettivo che si lascia comprendere il riferimento alle *cicatrices peccatorum* che debbono emendarsi dal cuore (*pectus*). Circa il fondamentale simbolismo del cuore, si è in parte detto nel primo

⁴⁰³ *DOP*, III 53, p. 564.

⁴⁰⁴ *DOP*, III 53, p. 562.

capitolo. Qui rileveremo solo che, lungi dall'alludere ad un tipo di conoscenza emotiva o basata sul sentimento – irrazionale – esso ci riporta a significati opposti: al senso di una 'conoscenza centrale', cioè puramente intellettuale e – soprattutto – *segreta* e inaccessibile al volgo⁴⁰⁵. Da parte sua, Agrippa aveva impiegato il simbolo già nel *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Delegittimando i saperi umani come esempi di un conoscere profano, fine a se stesso e privo di una più degna legittimazione che non fosse quella psicologico-razionalistica e sempre passibile di confutazione, l'autore invocava un principio più alto, più profondo e più saldo che li ordinasse dall'alto. Allora, Agrippa si rivolgeva soprattutto ad un pubblico di teologi e poteva indicare nel *Verbum Dei*, cioè nella Parola rivelata e inaccessibile ad ogni vano e narcisistico speculare, la fonte della verità assoluta attingibile a mezzo della sola *fides* e dell'*imitatio Christi*. Come sede di tale verità si indicava appunto il cuore il quale, in contrapposizione al carattere 'lunare' proprio al cerebralismo linguistico, designa la sede del fuoco immateriale della gnosi e della verità, dell'identità e del silenzio rituale ove prende avvio l'*opus*, il mistero igneo-solare della trasformazione interiore:

Nam loqui proprie, non eloqui: & rei veritatem, non sermonis ornatum, sacrarum literarum possessorem intendere decet. Nam enim in lingua, sed in corde veritatis sedes est⁴⁰⁶.

In un altro punto della stessa opera, con riferimento alla dissoluzione del torpore letèo dovuto all'ignoranza del vero lume e della gnosi, Agrippa argomentava circa quella purezza di cuore e semplicità d'animo che occorre conseguire, di là da ogni conoscenza astratta, composta e formata sui libri. Il senso è quello rigorosamente

⁴⁰⁵ Cfr. L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Albin Michel, Paris, 2006, p. 95, ove si precisa che "chez tous le peuples anciens [...] la signification attachée à la représentation du coeur humain se rapporte plus à l'intelligence qu'au sentiment".

⁴⁰⁶ Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, 1, in *Opera*, cit., vol. II, p. 2. Del resto, i riferimenti al cuore come sede di proprietà sovranaturali sono assai ricorrenti. Nel testo cardine della tradizione cabalistica, nel *Sepher ha-Zohar*, ad esempio si fa menzione del privilegio che il Saggio avrebbe di contemplare le "cose celesti" con gli "occhi del cuore" i quali, in questo caso, vengono contrapposti a quelli della testa (sede della facoltà logico-discorsiva): cfr. *Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur)*, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean De Pauly, II, 117a, 6 voll., Maisonneuve et Larose, Paris 1970, vol. III, pp. 450-452.

ermetico di un risveglio delle facoltà interiori staccate dalla periferia corporea e psicologica, nei termini di una esperienza vivente e folgorante della *luce* interna:

Indeficiens enim est divina scientia, cui nihil elabitur, nihil accedit sed comprehendit omnia. Scitote ergo nunc, quia non multo labore istic opus est, sed fide & oratione: non longi temporis studio, sed umilitate spiritus & munditia cordis: non librorum multorum sumptuosa supellectile, sed expurgato intellectu & veritati veluti clavis cum cera coaptato⁴⁰⁷.

Alla luce di tutto ciò, il fatto che l'autore riprenda anche nel *De occulta philosophia* il simbolo del cuore, non deve stupire. Solo che, in quest'opera, il valore del *labor* interno, della *dignificatio* e del rito individuale è posto assai in risalto e con ciò la dimensione operativa dell'insieme viene di nuovo in primo piano. Come organo sottile ove risiede *in occulto* l'*intellectus* (la *clavis*) e la radianza divina della comprensione universale⁴⁰⁸, è appunto nel cuore che si dovrà scorgere, per così dire, il 'luogo geometrico' in cui deve prendere inizio l'Opera. Ora, benché organo centrale, sede di gnosi e di volontà illuminata, il cuore dell'uomo appare ottenebrato⁴⁰⁹. Agrippa parla di quell'oscurità che le

⁴⁰⁷ Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, "Operis peroratio", in *Opera*, cit., vol. II, pp. 246-247.

⁴⁰⁸ In *Corpus Hermeticum*, VII, 2, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 108, si parla di una guida tenuta a condurre gli iniziati verso le porte della conoscenza, ove splende una *fulgida luce* che le tenebre non saprebbero contaminare, ove nessuno è ebbro al cospetto di Colui il quale va contemplato con il cuore (ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκόυτος, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα: οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ); cfr. IV, 1-2, p. 82, ove a mezzo degli occhi del cuore si riesce a trovare la via che procede verso l'alto (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς [...] εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν) – Significati consimili affiorano nelle scritture alchemiche, là dove vediamo il cuore designare il *centro* nel quale ha sede la luce; non solo, esso talvolta simboleggia il principio igneo o l'Oro, ciò riportandoci ancora a ☉ (*mens, intellectus*). Del resto, proprio col cuore Agrippa identifica il Sole, là dove alla Luna è fatto anche qui corrispondere il cervello, a titolo di organo correlato a qualità cognitive riflesse. Cfr. la *Scala binarii* in *DOP*, II 5, p. 259. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 83; *Sepher ha-Zohar*, III, 233b, cit., vol. V, p. 573-574.

⁴⁰⁹ In un autore posteriore ad Agrippa, il teosofa – discepolo del ben più noto J. Böhme – Johann Georg Gichtel (1638-1710), noi rinveniamo una immagine capace di integrare quanto qui in questione. Nel tratteggiare le linee di una propria fisiologia occulta, connessa peraltro ad una dottrina esoterica dei "centri", Gichtel localizza appunto nel *cuore* la forza del Fuoco divino, facendone la sede solare di luce rigeneratrice che il fuoco terrestre ha usurpato. Ciò malgrado, tale luce è stata condotta per via della degenerazione a rivoltarsi contro di sé, cadendo sotto il dominio della creatura di ombra e di peccato, dell'antico Serpente o Drago igneo – la forma bramosa e avida che tenta di insinuarsi – il quale, in una immagine piena di significato di una

ombre della caduta e dell'ignoranza hanno fatto calare sulla luce del cuore, tanto da impedirne l'irradiazione. Tale è il senso da conferire alle simboliche cicatrici: segni pieni di significato di quella sincope e di quell'infermità spirituale che l'ottuso attaccamento al corpo e all'ego psichico ingenerò nell'uomo caduto. Ma ciò non può valere che ad una stregua provvisoria, giacché – come già si vide nelle epistole ad Aurelio d'Aquapendente – Agrippa dimostra di seguire essenzialmente un sentiero positivo, centrato sull'azione, sulla volontà e sulla libera iniziativa dell'operatore. È la via che solo una virtù ardente ed ignea (*ardens virtus*) può scorgere, via che – secondo il mito virgiliano riportato dall'autore – conduceva l'eroe dagli inferni ai cieli (*ad aethera*) e alla *deificatio*. Peraltro, avendo parlato di una virtù ignea, si ricorderà la correlazione istituita da Agrippa nel capitolo dedicato al *furor Veneris* – e da noi già rilevata – fra questo fuoco e quel calore innaturale legato alla forza di un amore soprannaturale e capace di accordare poteri sovranormali all'anima procedente lungo la via della divinizzazione⁴¹⁰. Ebbene, tale relazione può ora essere ripresa, ricordando che, in sede di tecnica, è proprio in un fuoco innaturale e non-umano che i testi operativi individuano, in genere, l'agente primo della *putrefactio*⁴¹¹.

Così presentandosi la condizione iniziale, l'opera di avviamento alla palingenesi si configurerà, appunto, come un *togliere l'ombra*⁴¹². È il *separando* ermetico, il quale fa sì – a dire di Kremmerz – che in magia la via sia “aspra perché l'azione continua di spogliarsi per porre a nudo nella sua integrità lo spirito antico, è una continua morte del sé artificiale”⁴¹³. Agrippa fa in genere riferimento ad un segregare e ad un purificare l'animo: è l'ulteriore componente

tavola del testo, figura avviluppato intorno al cuore. Sottrarre la signoria alla Serpe e ristabilire il regno dell'Uomo interiore, rappresenta appunto il senso della rigenerazione da compiersi in ☉. Cfr. J. G. Gichtel, *Theosophia practica*, II, 51-54, cit., pp. 87-88.

⁴¹⁰ Difatti, in *DOP*, III 44, p. 553, Agrippa afferma che, già in parte divenuto divino grazie al *furor Veneris*, “[homo] sola vivit mente atque capit toto pectore Iovem” – cioè l'amore soprannaturale diviene il veicolo primo onde liberarsi dal fardello materiale sì da conseguire gli stati ‘olimpici’ della coscienza in una prima resurrezione nella vita sovrasensibile (*albedo*).

⁴¹¹ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 418-419: “La putréfaction est l'effet de la chaleur des corps entretenue continuellement, et non d'une chaleur appliquée manuellement”.

⁴¹² Cfr. M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., pp. 49-50: “Mais de faire que les choses qui sont occultes et cachées à l'ombre deviennent apparentes, de les rendre évidentes, de leur ôter leur ombre, cela est quelquefois permis aux Philosophes qui ont de l'intelligence”.

⁴¹³ G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. III, p. XIV.

propria ad una attitudine, che può dirsi puramente ascetica e che, se ben ci ricordiamo, presenta fra l'altro più di una relazione con la tradizione a sfondo teurgico-pitagorico perseguita dall'*ars* di Pelagio di Maiorca, ripresa dall'enigmatico Libanio Gallo e trasmessa finalmente a Tritemio. Anche l'eremita, se ci ricordiamo, diceva di operazioni catartiche (riti purificatori, messe, lustrazioni ecc.) intese al conseguimento del distacco interno ed esterno necessario alla palingenesi e alla *visio intellectualis*⁴⁴⁴. Ad ugual titolo, nel pieno spirito della *prisca theologia*, Agrippa ci parlerà continuamente di ritualità, penitenze, elemosine, pratiche espiatorie ecc., facendo riferimento alle più disparate tradizioni spirituali⁴⁴⁵. Il tutto, in ogni caso, volto ad illustrare come gli antichi abituarono l'essere al distacco:

[...] oportebitque animum penitus segregare et purgare, quatenus naturae permittat necessitas, ab omni morbo, hebetudine, malitia et eiusmodi passionibus omnique irrationali conditione, quae sequitur eam tanquam ferrum rubigo, rite componendo et disponendo quae ad mentis pertinent tranquillitatem [...]⁴⁴⁶.

Tenendoci fedeli al testo, si può intanto porre l'attenzione sul senso generico del "segregare". Colui il quale viva la vita di ogni giorno è, di norma, *assorbito* da essa. Partecipandovi e affrontandone le contingenze, questi non potrà poi quasi mai dirsi effettivamente libero e padrone di sé; egli sarà pur sempre il soggetto di tale o talaltro sortilegio della natura e, anziché a signore, sarà costituito, senza che neppure se ne accorga, a servo del Fato. Tale condizione di irrazionale eteronomia di fronte alla realtà, deve cadere. Ci si deve *separare* da questo col

⁴⁴⁴ Questa correlazione è stata peraltro rilevata da F. Klaassen, *The Transformations*, cit., p. 207: "Through a variety of methods, including religious activities, ritual performance, and purgative exercises, the operator may attain a state where the divine light brings to actuality forms of the truth lying inchoate in the soul. This passage clearly refers to Neoplatonic theurgy, but it also strongly echoes the promises in the *Ars notoria* and *Liber visionum* of divine enlightenment following religious and contemplative exercises. This association was clear to the editors of Agrippa's *Opera* (1600), for they included the *Ars notoria* in an appendix".

⁴⁴⁵ Come vedremo, tali ritualità non sono prive nella maggior parte dei casi di un preciso senso simbolico. Ciò derivò sicuramente ad Agrippa dalla lettura del *De harmonia mundi* di Giorgio Veneto, che parimenti, sulla base di una ispirazione ermetica assai pronunciata, offre interpretazioni anagogiche di cerimonie e ritualità varie, concependole in senso rigeneratore. Cfr. V. Perrone Compagni, "Una fonte", cit., pp. 70-73.

⁴⁴⁶ *DOP*, III 53, p. 562.

simbolico taglio di spada; deve sopravvenire una *mors* (il cui senso iniziatico e simbolico in correlazione con la *nigredo* alchemica è già stato chiarito) di quel vecchio stato, cui seguirà una nuova generazione⁴¹⁷. Utilizzando una immagine suggestiva, Agrippa associa a questo stato di prostrazione il senso di una malattia (*morbus*), di una ottusità spirituale (*hebetudo*), ovvero di uno stato di generale negatività (*malitia*) da rimuovere. Il fatto che poi si ricordi l'immagine del ferro che deve ritualmente liberarsi dalle ruggini da cui è aggredito e leso⁴¹⁸, riporta in via spontanea a quella purificazione, spoliatura o *soluzione* (*soluctio*, *solve*) artificiale dei metalli circa la quale si è già accennato: dal punto di vista interiore e anagogico della pratica è un aspetto non privo di relazione con ritualità ascetiche assai note al contesto alchemico-operativo sin da tempi arcaici⁴¹⁹.

L'operatività di tale momento è peraltro messa in risalto da Agrippa in un passo degno di nota:

Oportet autem pedetentim et velut per gradus quosdam ad hanc animi puritatem pervenire; neque enim unusquisque de novo iis mysteriis

⁴¹⁷ Cfr. *DOP*, III 56, p. 571, ove si riprende ancora una volta la simbolica della spada in relazione al martirio spirituale che monda e mortifica.

⁴¹⁸ Cfr. C. G. Jung, *Psicologia*, cit., p. 165: "Secondo una concezione alchimistica, la ruggine, come il verderame, è la malattia del metallo". Cfr. poi, a titolo di esempio, il sonetto dell'alchimista Francesco Maria Santinelli (1627-1697), che costituisce una efficace spiegazione dell'immagine utilizzata da Agrippa: "O Simpatica Forza, o di Natura / Rara azione della potenza in atto! / Oro è questo? Ah non mai: Più, ch'oro intatto / Di vil metallo par ruggine impura. // Arte divina, e natural Fattura! / L'Oro a guisa dell'uom al fuoco estratto: / Vive l'uom ne l'anima Sol fatto, / Vive l'Or nel suo limo, e si depura. // Tanto al fin si depura, e tanto in brieve / Rest'arso al fuoco: suo che sitibondo / Il fondo metallin tutto s'imbeve. // O di potabili l'Or cener fecondo, / Luce chiusa fra l'ombre in polve lieve, / Polve, madre del Sol, che indora il Mondo" (F. M. Santinelli, *Sonetti alchemici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985, p. 45).

⁴¹⁹ Cfr. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung*, cit., p. 341: "Sämtliche alchemistischen Autoren stimmen darin überein, dass die Alchemie in engster Verbindung mit Mystik, Magie, Geisterbannen und Mantik stehe, und dass, wie für letztere schon nach den Stoikern und Neupythagoräern, so auch für sie die wichtigste Vorbedingung des Erfolges kultische 'Reinheit des Herzens wie des Körpers' sei [...], ferner sittliches Wohlverhalten, Tugend, Frömmigkeit, selbstlose Gesinnung, Freiseien von Neid, Eigennutz und Habsucht, endlich Anstreben des grossen wissenschaftlichen Zieles der Metallverwandlung und nicht blosser Gewinnung von Gold die ja ohnehin nur zu allgemeinem Reichtum und dadurch zur völligen Verderbnis der gesamten Menschheit führen könnte. Einzig der von solchen Gesinnungen Erfüllte ist 'würdig', und nur dem Würdigen wird 'Gnade von oben' zuteil, befähigt ihn zu tiefstem seelischem Versenken, zu Wahrträumen und Visionen, eröffnet ihm das Verständnis für die grossen Geheimnisse der ägyptischen Priester, die diese aus Eifersucht und Aberglauben entweder ganz vergessen, oder nur mündlich oder in rätselhafter 'die Dämonen täuschender' Form mitteilen, und macht ihm die 'heilige Kunst' leicht wie die Arbeit eines Kindes, so leicht wie Kinderspiel oder Weiberwerk". Sulla predisposizione mentale e attitudinale all'Opera, cfr. C. G. Jung, *Psicologia e Alchimia*, cit., pp. 252-268.

initiatu8 statim lucida omnia comprehendit, sed assuefaciendus paulatim est animus, quousque in nobis emineat intellectus ac divinae lucis applicans illi permisceatur⁴²⁰.

Ora, già si disse rappresentare la *nigredo* un punto notoriamente assai problematico presso tutti gli autori, tanto da potersi parlare al riguardo di una “fatica d’Ercole”⁴²¹. Venendo meno il condizionamento corporeo, poi disaggregandosi l’insieme di pensieri, di volizioni e di consuetudini nel quale generalmente trova appoggio e si identifica *tout court* la coscienza, il rischio è che l’operazione di *purgatio* sfugga di mano, tanto da produrre un corto circuito, una sorta di collasso in chi venga a subire gli effetti di tale precipitazione – e, infine, come caso-limite, la morte. Ciò giustifica il richiamo dell’autore alla *gradualità* da osservarsi in tale esperienza. Là dove il neofita non corrisponda per ipotesi – come dice altrove Agrippa in modo assai enigmatico – ad una natura “totalmente intellettuale”, là dove cioè non si presentino delle speciali condizioni, legate magari ad una particolarmente felice complessione naturale (*dignitas naturalis*), per cui l’essere è, per così dire, già di per sé partecipe dell’immaterialità e della gnosi (si potrebbe fare riferimento qui al primo grado iniziatico posto da Agrippa ad Aurelio d’Aquapendente), là dove insomma tutto ciò non si verifichi, occorre che si proceda per gradi a che la spoglia dell’uomo antico venga a cadere un poco alla volta⁴²². Come possiamo vedere, se l’autore

⁴²⁰ *DOP*, III 53, p. 563. Su questo punto, cfr. F. Klaassen, *The Transformation*, cit., p. 207: “Also of great importance is Agrippa’s insistence that the method can be learned only little by little, which [...] was common in the ritual magic tradition. This is a point of considerable significance, for it strongly distinguishes the magical processes involved from the automatic ones associated with natural magic. Although the contemplative process may eventually yield automatic results, the operator must begin by engaging in religious and purgative exercises in combination with a process of learning and practice. Learning to perform magic was an engaged ‘magical’ confrontation with the divine mysteries”.

⁴²¹ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 190-191; C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 101-108.

⁴²² Cfr. *DOP* III 6, pp. 414-415: “Sciendum ergo quod, sicut per primi agentis influxum saepe producitur aliquid sine cooperatione mediarum causarum, sic etiam per solus opus religionis fit aliquid sine applicatione naturalium coelestiumque virtutum; sed nemo potest operari per puram et solam religionem, nisi qui totus factus est intellectualis”. L’operare con la pura religione – cioè con la pura forza immateriale originata dal Primo Agente – è qui opposto ad un operare graduale che, rifacendosi dal piano più basso dell’architettura magica e procedendo sempre più oltre, volge verso la totale liberazione dalle forme e dai saperi più o meno condizionati (magia naturale e magia celeste). Ciò mostra come, per Agrippa, l’operare nei “tre mondi”, operare cui corrisponde la stessa tripartizione dell’opera in tre tipologie di magia, possa assumere, di là da ogni significato

utilizza letteralmente il termine *initiatus* ciò dovrebbe restituire bene il senso di quanto egli non mirasse né a mere speculazioni teoriche intorno all'argomento, né ad un mero misticismo (Nauert), né, infine, ad una traduzione di un regime di pratiche a sfondo moralistico, ma padroneggiasse la tecnica rituale o la dottrina misterico-teurgica almeno fino al punto di poter istruire, come si è visto, Aurelio d'Aquapendente, pur restando sulla soglia ad indicargli la giusta via⁴²³. Via, che è appunto quella di una graduazione sempre crescente, lungo la quale la luce intellettuale filtra sino a palesarsi all'essere in uno stato di completa nudità nel quale, alla fine, alla coscienza sia dato destare un contatto vivente con tale chiarezza sovrasensibile. *L'animus* deve abituarsi a questa luce – si parla, a tal proposito, quasi alla stregua alchemica, di una lenta *amalgamazione*: deve sentirla sorgere in sé e, per far sì che ciò avvenga, esso è chiamato a semplificarsi, volta per volta a spogliarsi da ciò che lo trae verso il basso e ne ostacola l'ascesa: la tecnica essendo sempre quella di cui già Plotino parlava: Ἀφελε πάντα⁴²⁴.

Interessante è, infine, che Agrippa ci parli della separazione e della purificazione esaminando alla stessa stregua ciò che è legato ai sensi corporei e ciò che è pensiero o creatura della psiche. Ciò non deve sorprendere: già si vide, nel primo capitolo, il riferimento ad una ascesi in grado di coinvolgere ogni aspetto dell'essere umano, ermeticamente concepito quale organismo unitario e

formale, una valenza più profonda e propedeutica dal punto di vista della pratica effettiva di un itinerario di realizzazione. I tre mondi e le tre magie rappresentano in altre parole dei precisi livelli a partire dai quali la coscienza consegue un dato grado di realizzazione gnoseologica e ontologica, il quale grado corrisponde a sua volta, per così dire, ad una coagulazione e ad una fissazione in una data 'forma' o piano della realtà sempre più integrato. Cfr. F. Klaassen, *The Transformation*, cit., p. 203: "Just as it may be possible to conduct natural magic without being deceived by demons, it is also possible to conduct religious magic without natural magic. In both cases, however, there are risks. The purpose of the magic of the first two books is to support the more elevated practices in the third by preparing and strengthening the operator".

⁴²³ Un riferimento al senso occulto e altamente riservato di un tale insegnamento lo si trova anche poco sotto, in *DOP*, III 53, p. 564: "Curanda enim est anima per religionum studia, vulgo quidem occulta, ut sanitati restituta, varietate firmata et divinis praesidiis munita non timeat suborientes concussionem".

⁴²⁴ Plotino, *Enneadi*, V, 3, 17, ed. Faggini cit., p. 854; cfr. I, 6, 7, p. 136 (per lo spogliarsi dalle vesti di impurità e di ignoranza e il convergere verso la semplicità principale): Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὁ λέγων, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιούσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδη εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.

immagine microcosmica del macrocosmo. Non vi è salute del corpo che non valga al contempo come una liberazione dello spirito, e viceversa. Vi è infatti un unico comune denominatore, una identica materia alla radice dei molteplici dinamismi prendenti per base espressiva ora la psiche, ora il corpo, e cioè la *passione*. La passione esprime tutto ciò che, a vari livelli, è in ogni caso disorganizzazione, caotica e demonica molteplicità, alterazione sostanziale di ogni *forma* interiore. È su tale passione che la purificazione deve andare, in ultima analisi, ad agire.

4.1. *La purificazione corporea*

Cominciando dalla purificazione corporea, Agrippa accenna ad un regime sostanziato di astinenze e di digiuni, assai simile a quello suggerito dagli antichi autori neoplatonici prossimi al pitagorismo e alle pratiche teurgiche (molti passi sono ricavati dal *De abstinentia* porfiriano). Occorre seguire sotto le righe le espressioni utilizzate dall'autore per comprendere il valore strettamente tecnico-operativo dell'insieme:

Abstinentia quoque suos passim observatores contra vitia et malos daemones familiariter munit atque tuetur et quasi templum Dei incontaminatum reddit animum mentemque Deo coniungit: nihil etiam ad sanitatem complexionisque temperantiam melius quam superflua minime congregare modumque necessarii victus non excedere; neque enim nutrimentum natura valentius adsumendum est, sed quo potius natura sit valentior [...] ⁴²⁵.

Occorre dunque procedere ad una graduale opera volta alla semplificazione e alla soppressione di ciò che, se si presenta in genere come qualcosa di indispensabile, è invece superfluo e proprio di una vita che non basta a se stessa e, per tal via, eccede. Per comprendere meglio, bisognerà ritornare a ciò che si disse circa la struttura tripartita dell'anima presentata da Agrippa. In quella occasione noi

⁴²⁵ *DOP*, III 54, pp. 566-567.

avevamo visto come l'autore ponesse nell'*idolum* le facoltà precipuamente *animali* proprie all'essere umano. Questa parte dell'anima non corrispondendo né al puro intelletto né alla greve compagine corporea, in essa ha appunto sede la vita passionale, fantastica e contingente di ognuno. In virtù dell'*idolum*, come il corpo fornisce sostegno e alimento alle passioni, così, mutuamente, il rovello dà il ritmo e rinvigorisce la sete inesausta del corpo. Ebbene, è proprio intorno all'*idolum* che l'uomo ordinario va far gravitare la propria vita, credendo che essa si origini e si esaurisca in torbide apparizioni le quali, creature di un'anima che non è corpo e di un corpo che non obbedisce ad alcuna volontà superiore, trascorrono come pallidi spettri lungo la sua esistenza, sino alla morte. Se però la rigenerazione è condizionata dallo stroncamento di questo circolo demonico, si comprende perché Agrippa indichi in una operazione da agirsi nel corpo un fattore imprescindibile:

Nam asserunt magi et philosophi spiritum nostrum non quemadmodum terrenum aut corpus ex ciborum aut potuum concoctione per certa organa recepto alimento nutriri, sed spongiarum more per totum corpus undique alimentum suum haurire, videlicet ex vaporibus tenuissimis corpus undique penetrantibus. Itaque qui spiritum hunc cupium habere purum et potentem, cibis utuntur siccioribus corpusque hoc crassum ieiuniis extenuant ac facile permeabile reddunt, ne eius pondere aut crassescat spiritus aut suffocetur, tum lotionibus et fricationibus et exercitiis et amictu corpus ipsum mundum conservant spiritumque lustrationibus et suffitibus corroborant et ad puram tenuemque synceritatem perducunt⁴²⁶.

Come si vede, l'argomentare di Agrippa si appoggia implicitamente alla concezione per cui – poiché è l'*idolum* a rappresentare il nodo fra corpo e la componente animica dell'uomo – è proprio su codesto complesso rapporto che bisogna intervenire *in primis* in sede di purificazione. Ora, affinché l'anima sia liberata e non dipenda più dagli automatismi del corpo, è essenziale che

⁴²⁶ DOP, III 54, p. 567.

l'ostacolo riprodotto da quest'ultimo venga poco a poco meno. È dunque degno di nota che l'autore si riferisca al concetto di *temperantia* dell'organismo. A parte l'astensione, la castità e un generale contegno improntato alla sobrietà, viene detto del precetto di somministrare all'organismo cibi asciutti e tali da propiziare, in via analogica, una 'sottilizzazione' della compagine densa e una sua maggior permeabilità di fronte all'elemento intellettuale e, appunto, secco di ☉. In generale, qui vale il principio secondo cui, desaturando e rimuovendo l'impedimento corporeo che strozza, si agirà simultaneamente sul principio *idolum* nel senso di un dissolvere la costituente umida, ovvero il sostrato umorale e deteriormente vitalistico nel quale il corpo si regge e si eccita mediante immagini deviatrici. Ciò è ribadito da Agrippa:

Temperantia enim vitae complexionisque, quia talis nullum infert nobis alicuius superantis humoris tumultum qui ad ullam imaginem commoveat phantasiam, efficit ut anima nostra saepissime somnians, nonnunquam etiam vigilans, semper supernis influxibus subiiciatur⁴²⁷.

Ciò detto, si comprenderà pure la ragione del nostro riferimento all'alchimia, a prescindere dal fatto che Agrippa impieghi o meno una terminologia analoga di tipo metallurgico. L'operazione spagirica volta a separare lo 'spesso' dal 'sottile', a mortificare la terrestrità per favorire l'affiorare della qualità sostanziata di incorporea luce, è in gran parte corrispondente, nel suo significato interno, a quanto inteso dal nostro autore in tutti questi passi. Se nella fisica corporeità si deve individuare la ganga propriamente grossolana di cui sbarazzarsi (già dicemmo del corpo come Sale, principio greve e minerale), alle passioni è lecito far corrispondere le 'superfluità' dei corpi, ovvero quell'*umidità superflua* di tipo mercuriale (☿) che in essi si cela⁴²⁸ – come loro profonda radice acquee di brama (*idolum*) –, li pervade, li sposa e vi esercita, se non disciplinata, una attività

⁴²⁷ DOP, III 54, p. 567.

⁴²⁸ Sull'"umidità superflua" e l'operazione di eliminare o prosciugare le "superfluità", cfr. L. de Saint-Didier, *Le triomphe hermetique*, cit., pp. 60-61: "[...] mais je vous dis encore une fois, que le grand secret consiste, à sçavoir la maniere de tirer l'humidité de la pierre. Je vous ay adverti, que c'est là veritablement la plus importante clef de l'art"; A.-J. Pernety, *Fables*, cit., vol. I, pp. 95-96; Id., *Dictionnaire*, cit., p. 255, ove la Luce è connessa appunto all'albificazione – *albedo* – sorta in seguito al lento diradarsi dell'oscurità corporea.

erosiva (cfr. il simbolismo della *ruggine* dianzi accennato). Tutto ciò deve essere tolto e ‘prosciugato’, facendo sì che quanto si lega invece alla proprietà priva di passione, sulfurea (secca, ignea) ed aurea, ovvero alla qualità fissa e non-cadente (*mens*, ☉), appaia sino a trionfare e risplendere sull’impermanenza dell’altra componente⁴²⁹.

Ad uno stesso fine operativo è ordinata la pratica del *digiuno*. Di ciò seppero i profeti Elia e Mosè i quali, secondo la tradizione⁴³⁰, dopo aver digiunato per *quaranta* giorni presso luoghi inospitali ed eremitici, dispersero le forze oscure e acquisirono una speciale vigoria corporea, giungendo perfino alla enucleazione dalla sostanza pesante di una forma tenue e lucente, avente l’aspetto di un ‘corpo di luce’:

Multi quoque alii parcitate cibi simul et sanitate et agilitate corporis gravisi sunt, ut Moses et Helias, usque ad quadragesimum diem ieiunum protraxerunt: unde illi splendebat facie et iste subvectus corpus suum veluti spiritum facile ducebat ad nutum⁴³¹.

Tale passo va posto in relazione con quest’altro, ove si valorizza la morte rituale data dalla solitudine, dalla separazione e dal raccoglimento nel silenzio, sino ad

⁴²⁹ Circa l’umidità quale fattore negativo in rapporto al tema psicologico, già Eraclito – come è noto – associò la felicità dell’anima alla sua secchezza (fr. 118 DK), opponendo a ciò lo stato di umidità, che invece significa ad un tempo piacere (fr. 77 DK) e morte (fr. 36 DK). Cfr. Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, ed. a cura di C. Diano e G. Serra, Mondadori, Milano 1998, pp. 26-28. Avvalendosi di significati teurgici, il neoplatonismo riprese questi significati. Porfirio ci dice di un’anima la quale, per mezzo della fantasia eccitata (facoltà specifica dell’*idolum*) regge il proprio spettro anche nell’Ade (‘Ὡσπερ τὸ ἐπὶ γῆς εἶναι ψυχῆς ἐστὶν - οὐ τὸ γῆς ἐπι-βαίνειν ὡς τὰ σώματα, τὸ δὲ προεστάναι σώματος ὁ γῆς ἐπιβαίνει - , οὕτω καὶ ἐν Ἄιδου εἶναι ἐστὶ ψυχῆ, ὅταν προ-εστήκη εἰδώλου φύσιν μὲν ἔχοντος εἶναι ἐν τόπῳ, σκότει δὲ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένου· ὥστε εἰ ὁ Ἄιδης ὑπόγειός ἐστι τόπος σκοτεινός, ἢ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἄιδου γίνεται ἐφελκομένη τὸ εἶδωλον). Circa le varie corporeità poste ad altrettanti veicoli dell’anima, si sostiene poi che, corrispondendo l’anima ad una maggiore puretà, le si confarrà un corpo assai sottile ed etereo (διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σώμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον), mentre là dove si immerga nella materia e nello stato di impura e tenebrosa generazione, essa diverrà umida e oblierà qualsiasi dimensione connessa al puro essere (πεσοῦση δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῶν ἄμορφον στῆ εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεσθηκότα, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωση καὶ νηπιότης). Trattasi da quest’ultima condizione, l’anima riacquisirà infine il suo splendore ed assurgerà ad uno stato ‘solare’ (ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, ἀγῆ ξηρὰ γίνεται, ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι, ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος ἀγῆν ξηρὰν ὑφίστησιν). Cfr. Porfirio, *Sententiae*, 29, ed. Sodano, cit., p. 73.

⁴³⁰ *Ex* 34, 28; *1Re* 19, 8.

⁴³¹ *DOP*, III 54, p. 567.

estraniarsi in una integrale desolazione (qui si potrebbero trovare varie connessioni col tema, assai in voga durante il Rinascimento ed eternizzato da Albrecht Dürer, della *melancholia*⁴³²), richiesti dall'*opus purgationis*:

Oportet igitur nos animum ab omni multitudine et eiusmodi passionibus penitus denudare et avertere, ut veritatem simplicissimam adsequamur; quod quidem multi philosophorum longi temporis solitudine leguntur assecuti. Animus enim per solitudinem ab omni humanorum negotiorum cura solutus, sacris numinibus ac coelestibus vacans, eadem quotidie sentit quae coelestia numina cogitant efficere. Sic Moses [...], cum sese a sensibus abstrahere vellet, in vastas Aethiopiae sapienti solitudines concessit, ubi, cunctis humanis negotiis praetermissis, ad solam divinarum rerum contemplationem animum mentemque convertit; in quo sic omnipotenti Deo placuit ut illum facie ad faciem videre et intueri quae Sacrae Literae de illo testificari conspiciuntur⁴³³.

⁴³² Ponendosi sulla stessa linea di Ficino, Agrippa affronta il motivo della *melancholia* o umore melancolico nel libro primo del *De occulta philosophia*, ove lo pone in correlazione con la valorizzazione del potere peculiare di Saturno per quel che concerne l'attività meditativa, la contemplazione e l'esaltazione di facoltà sottili dell'animo. Costestualmente, tutto ciò è da porsi in correlazione con taluni aspetti della *nigredo* alchemica, là dove essa presiede alla fase di dissoluzione di tutti i sostegni della coscienza di veglia e al subentrare di uno stadio più profondo, in margine al quale possono prendere vita varie esperienze a carattere sovranormale. Cfr. *DOP*, I 60: "Humorem igitur hic intelligimus melancholicum [...], quando accenditur atque ardet, furem concitat ad scientiam nobis ac divinationem conducentem, maxime autem si iuvetur influxu aliquo coelesti, precipue Saturni [...]. Praeterea cum sit ipse arcanae contemplationis autor ab omni publico negotio alienus ac planetarum altissimus, animam ipsam cum externis officiis ad intima semper revocat, tum ab inferioribus ascendere facit, trahendo ad altissima, scientiasque ac futurorum presagia largitur [...]". Sul tema della *melancholia* nel Rinascimento e sulle relazioni alchemiche, cfr. J. van Lennep, *Art & Alchimie*, cit., pp. 201-212; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Kraus Reprint, Neldeln 1979, in part. pp. 351-365, 378 (per Agrippa); N. L. Brann, "Alchemy and Melancholy", cit., in part. pp. 138-140; K. Pinkus, *Alchemical Mercury: A Theory of Ambivalence*, Stanford University Press, Stanford 2009, pp. 143-144. Cfr. anche A. Faivre, *Access*, cit., p. 33: "On an individual level, we could establish a rapprochement between silence or secrecy, and the famous 'melancholic' humor so ubiquitous in the hermeticism of Marsilio Ficino, Pico della Mirandola or Cornelius Agrippa, bound also to the alchemical *nigredo*, first stage presided over by Saturn of the alchemical path. This is an introversion, comparable to a dryness retaining light, exemplified by crystals, and which can remain only provisional. How to carry on discourse, indeed, while applying laboriously, even painfully, the precept from the Emerald Tablet: 'Separate the subtle from the gross?'".

⁴³³ *DOP*, III 54, p. 569; cfr. *DOP*, II 15, p. 297.

Qui mi limiterò a rilevare un solo aspetto, la dottrina del corpo immortale o di resurrezione trovando spazio più avanti. Il tema del digiuno protrattosi per una quaresima, al quale Agrippa si riferisce, ci potrebbe condurre assai lontano, per vie che forse lo stesso Agrippa aveva ben presenti pur tacendone i particolari. Esso interferisce soprattutto con il simbolismo delle quaresime, o quadregesime spirituali. Il numero quaranta non è privo di un suo speciale significato simbolico: legato al dominio delle trasformazioni, delle rigenerazioni e delle resurrezioni, esso esprime in genere il senso di un ciclo di manifestazione giunto ad un compimento, il quale però preludia non già ad una ripetizione, bensì ad un rivolgimento, ad un passaggio all'ordine di una esistenza ontologicamente difforme⁴³⁴. Agrippa stesso, in altro luogo, di là dal fissare una corrispondenza fra il numero quaranta e la parte da esso avuta in tutto ciò che concerne la concezione e la gestazione dell'ente seminale nella sua matrice (nell'esame delle epistole ad Aurelio d'Aquapendente si è già detto sulle possibilità di interpretazione alchemica alle quali questo simbolismo si presta, ma vi ritorneremo), ricorda come, secondo l'opinione dei teologi, senza di esso nessun mistero potrebbe aver luogo⁴³⁵. Come è stato giustamente osservato, dal riferimento alle peregrinazioni in un *deserto*; dal fatto che Elia venga nutrito da un *corvo* durante il periodo di digiuno; che tutto si compia in una condizione di crisi, di squallore, di abbandono, di solitudine; dal motivo dell'apparizione folgorante di quella chiarezza o di quel fuoco nel quale Dio si palesa infine all'occhio interno di Mosè e per via del quale a questi è dato compiere miracoli – da tutto ciò si lascia desumere una articolata simbolica operativa associata, nell'insieme, prima alla fase di mortificazione o *nigredo* alchemica⁴³⁶, poi al

⁴³⁴ Cfr. R. Allendy, *Le Symbolisme des Nombres*, Chacornac, Paris 1948, p. 385.

⁴³⁵ Cfr. *DOP*, II 15, pp. 296-297: "Quadragesimum numerum veteres magna observatione colebant [...]; fertur ad partus rationem efficere: totidem diebus semen aptari et transformari in utero, quousque in corpus organicum perfectum suis debitis et harmonicis mensuris conducatur dispositum ad suscipiendum animam rationalem [...] quae omnia non sine huius numeri occulta proprietate et mysterio facta fuisse nostri tradunt theologi".

⁴³⁶ In alcuni testi operativi ricorre l'idea, non senza talune variazioni tuttavia di poco conto, che la *nigredo* impieghi quaranta giorni per volgere al suo termine e per cedere il passo alla fase successiva. Cfr., per esempio, *Rosarium Philosophorum*, in *Auriferae artis*, vol. II, p. 362: "Et est sciendum quod in quadraginta diebus & noctibus completur opus ad album post veram purificationem lapidis"; G. Braccesco, *De Alchemia dialogi duo, quorum prior genuinam librorum Gebri. sententiam.. reteggit et ... probat, alter Raimundi Lullii mysteria in lucem producit*, J. Petrejus,

germinale affacciarsi degli elementi sintomatici dell'*albedo*. È l'apice della chiarificazione e della resurrezione in uno stato extracorporeo, risorto, incorruttibile⁴³⁷.

A quest'ultimo aspetto di chiarezza e di *biancore* preannuncianti un nuovo stadio della trasmutazione si legano poi tutte quelle citazioni che Agrippa trae da testi connessi a tradizioni varie, ma che vengono in ogni caso utilizzate ad esaltare, con uno spirito fra il cabalistico e il neopitagorizzante, la purezza e il candore che corpo, vesti e qualsiasi oggetto appartenente al corredo rituale debbono conservare quale contrassegno esteriore dello stato interiore conseguito. Come esempio paradigmatico, si può riportare questo passo:

Munditiam igitur imprimis oportebit servare in victu, in operibus, in affectibus sordesque omnes et animi perturbationes et quaecumque sensum ac spiritum offendunt expellere et quae insunt homini dissimilia coelo, non solum si in animo et spiritu, verum etiam si in corpore si circa corpus fuerint: talis nanque munditia exterior animi puritatem haud parum creditur adiuvere. Hanc ob causam philosophi Pythagorici aviditate oraculorum capti, divinis laudibus celebratis, lavabantur in flumine vel balneo, vestibus induebantur albis atque lineis [...] ⁴³⁸.

Fra l'altro, qui è da rilevare la corrispondenza che Agrippa stabilisce fra la purità corporea e quella spirituale, entrambe appartenendo ad un medesimo quadro di rito, ora interno ora esterno. Aderendo ad una veduta di tipo analogico, così come richiesto da un trattato di magia cerimoniale, l'autore indica come fra varie civiltà d'Occidente e d'Oriente sempre si credette necessario purificare il corpo

1548, sent. 74: "Nigredo durat quadraginta dies"; I. Filalete, *Commento alla Visione di Sir George Ripley*, in F. Picchi (a cura di), *Le epistole di Ali Puli*, Edizioni Mediterranee, Roma 1979, p. 234.

⁴³⁷ Cfr., a tal riguardo, il magistrale e meticoloso saggio di A. Reghini, *Sur la carême initiatique*, in A. Reghini, *Cagliostro. Documents et études*, Archè, Milano 1987, pp. 83-116. Cfr. p. 88, ove si parla della "même condition de ténèbres et de crise spirituelle que l'on doit traverser pour parvenir à la condition opposée. Ce sont les ténèbres extérieures et profanes, précédant et s'opposant à la lumière intérieure et initiatique, la nuit précédant l'aube représentée par la colombe". Per altre corrispondenze, cfr. C. G. Jung, *Psicologia*, cit., p. 266, ove si cita una espressione della *Aurora consurgens* dello pseudo-Tommaso ove è detto di un purificare "le orride tenebre della nostra mente" e ciò è messo appunto in relazione con la *nigredo* e la *dealbatio* o *albedo*.

⁴³⁸ DOP, III 54, pp. 564-565.

con bagni, lustrazioni ed aspersioni liturgiche prima di approssimarsi alla soglia del tempio o prima di volgere al sacrificio in onore delle divinità. Purificare il corpo e rivestirlo di abiti purificati, distaccarlo dalle prigioni oscure nelle quali in genere esso si trova rinchiuso, diviene dunque quasi una conferma e un contrassegno, la *signatura* di una dignità che, chi vuole procedere sulla via della liberazione e della palingenesi, è chiamato ad attestare.

In questo orizzonte ciò che è rito e cerimonia purificatoria esteriore viene a rivestirsi di un particolare valore analogico e anagogico⁴³⁹, secondo una ermeneutica tutta interiore che già Giorgio Veneto aveva fatta propria. A tratti, quella magica sembra cedere terreno a favore di una trattazione di tipo puramente ieratico-teurgico, là dove non vi è più quasi nessuna discrepanza fra l'operatore-mago e il sacerdote amministratore di sacri misteri al quale i riti parlano in cenni di illuminazione assoluta. Già dicemmo della *dignitas artis* e di quel senso profondamente simbolico-realizzativo e 'pontificale' da conferire al rito in questo preciso dominio. Così, anche nella lunga teoria di capitoli dedicati alle molteplici ritualità tratte da contesti i più vari e indicate quali supporti simbolici alla catarsi, è uno stesso significato a tralucere. Che ci parli dunque della penitenza, la quale "maximam nobis adfert expiationem, dum molestiam delectamentis opponit stupidamque expurgat ex anima laetitiam tribuitque vim quandam peculiarem ad supera reducentem"⁴⁴⁰; che venga a dirci che, sebbene i filosofi non ne parlino, anche l'elemosina contribuisce a sfittire le tenebre interiori⁴⁴¹; che declami le virtù purificatrici di pratiche apparentemente esteriori come i sacrifici, il battesimo, gli esorcismi, le benedizioni e le consacrazioni⁴⁴²; che, infine, celebri le adorazioni e i voti⁴⁴³ – tutto ciò vale per Agrippa come un insieme di tappe di una ascesa progressiva intesa all'unità metafisica fra l'operatore e l'essenza divina superformale ("gradus quidem sunt in sacris ad

⁴³⁹ Cfr. G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. III, p. 669: "Non bisogna mai, nei riti purificatori, perdere la nozione dell'analogia, perché tutto è analogico, nei riti tradizionali, alla maestà complessa della natura e solo col serbare presente a sé la legge di questa unità, si rende la propria azione efficace e perpetua su di sé e sugli altri".

⁴⁴⁰ *DOP*, III 56, p. 571.

⁴⁴¹ *DOP*, III 56, pp. 571-572.

⁴⁴² *DOP*, III 57, pp. 572-574.

⁴⁴³ *DOP*, III 58-59, pp. 574-582.

Deum investigandum”), e dunque finalizzata a determinare nell’essere integrale una ben precisa disposizione favorevole all’illuminazione supercosciente. Questo procedere graduale e sempre ordinato ad un metodo – come già si accennava in sede preliminare nella prima sezione e come si è ripetuto poco fa – è appunto specifico della via magica: via che, a differenza di quella mistico-devozionale, non pretende di conseguire la ‘separazione’ partendo da una posizione di passività e di alterità (dove il carattere “lunare” individuato da Faivre), ma sempre mantenendo una centralità della coscienza intellettuale e “solare”.

In particolare, la consacrazione – come del resto già vedemmo – è presentata alla stregua di una “sublimazione di esperienze” (“sublimatio experientorum”) del tutto condizionata non ad un fine meramente teologico, bensì magico-operativo⁴⁴⁴. Agrippa si richiama di nuovo alla *dignificatio* e all’iniziazione dalla quale la virtù dell’operatore deve essere stata di necessità innalzata. Il vero rito lo si ha solo allorché due virtù – l’una discendente dai piani superiori e divini, l’altra sorgente dall’interiorità fortificata dell’operatore – convergano complementariamente in una unica corrente e scaturiscano in un atto univoco di evidenza-illuminazione. È allora – e soltanto allora – che l’azione rituale prende vita: si anima, si fa sede di un potere magnetico sino a palesarsi all’occhio sensibile non già come gestualità inerte, profana e meccanica, bensì come una sorta di ‘coagulazione’ o *signatura* della stessa forza spirituale e intellettuale che prima lo aveva suscitato, invisibilmente, al livello sovrasensibile.

Così, il rito diviene Opera – “opus nostrum”⁴⁴⁵. Come tale, esso è perennemente riproducibile: la sua essenza è svincolata, agisce nel piano superformale e impegna una intima trasformazione della coscienza di là da ogni tempo e ogni luogo. Ciò avvia ad interessanti valutazioni, soprattutto là dove l’autore riporta vari esempi di ritualità ebraico-cristiana: Agrippa sembra valorizzarne non tanto la componente soteriologica o teologico-devozionale, quanto quella esclusivamente tecnico-teurgica. L’essenziale – pare suggerire Agrippa – non è il rito in sé, quanto ciò che scritte, miti, storie sacre, miracoli,

⁴⁴⁴ DOP, III 62, p. 584.

⁴⁴⁵ DOP, III 62, p. 584.

opere e sacramenti posseggono come contenuto eterno esprimibile e sempre traducibile sul piano di una correlativa realizzazione la quale, al contempo, è simbolo e magia. È così che, per esempio, durante il rito di consacrazione dell'acqua, in virtù di una speciale commemorazione evocatrice si potrà risuscitare in sé – *sub specie interioritatis* – l'atto che, *ab origine*, Dio compì nel porre il firmamento in mezzo alle Acque, ovvero nel collocare una fontana nel centro del Paradiso terrestre, o ancora nel dar seguito agli eventi sacri, narrati dalle Scritture, avvenuti nel Mar Rosso o presso il Giordano: e così via⁴⁴⁶.

Qualora ci si impadronisca della chiave atta a comprenderli 'magicamente' e a riviverli a titolo di realtà mai accadute perché sempre attuali, tutti questi eventi simbolici costituenti una storia sacra si animeranno di una vita sottile, la quale va ben oltre la finalità propria a qualsiasi celebrazione o cerimonia religiosa ordinaria. *Essi insomma varranno alla coscienza illuminata come traduzioni figurate e dinamiche di stati interiori e intensamente vissuti su un piano, però, non soggettivo e deteriormente emozionale, bensì legato ad una oggettività spirituale.* Tutto ciò è peraltro confermato dal riferimento fatto da Agrippa alla varietà di nomi divini e occulti – cioè formule sature di potere illuminante e ridestatore – che in genere vengono invocati durante le consacrazioni, a voler suscitare nell'agente della consacrazione meno un concetto razionale che una vera e propria folgorazione dovuta all'identificazione magica attiva della coscienza purificata con il significato-potere connaturale alla formula pronunciata⁴⁴⁷. Quale sia, peraltro, quella forza in virtù della quale tutto ciò si rende possibile e può appunto venir compreso, già l'abbiamo detto: è quella *fides* la quale però – lo si ripeta – si dà non come una forma di ingenua superstizione o credulità, ma, ai livelli più alti di magia divina, come forza teurgica essenziale e come conoscenza integrale agente di trasmutazioni colta in ☉, cioè nello stato di quella non-caducità mentale operatrice di azioni sovranormali.

⁴⁴⁶ *DOP*, III 62, p. 585.

⁴⁴⁷ Cfr., per esempio, *DOP*, III 62, p. 585: “[...] invocando insuper divina nomina ad haec conformia, utputa cum Deus ipse vocatur fons vivus, aqua viva, flumen vivum”.

4.2. *La purificazione psichica.*

E qui si giunge in via spontanea all'altro, importante volto della purificazione. È arduo separare due momenti i quali, come si è or ora visto, traggono la loro evidenza e realtà l'uno dall'altro. Ad ogni modo, Agrippa accenna a quella che, di contro alla corporea, può definirsi una *purificazione psichica*. Questa purificazione ha per centro l'attività propriamente intellettuale del soggetto. Essa è tanto necessaria quanto la prima. Nel delinearne i tratti generali, Agrippa si rifà in prima istanza ai principi propri al neoplatonismo più radicale e vicino alle pratiche teurgiche. Ciò è dimostrato dal fatto che in un punto fa seguire, rielaborandolo, un lungo passo tratto dal *Commentario all'Alcibiade I* di Proclo⁴⁴⁸, sul quale diremo a suo luogo. A mio avviso, tuttavia, in questo identificare una doppia forma di impedimenti, l'uno corporeo, l'altro a carattere propriamente psichico, Agrippa ebbe ben presente anche qualcos'altro. Poiché se ne è già accennato, ci si ricorderà della catalogazione operata dallo pseudo-Geber circa quegli impedimenti che ostruirebbero la via all'*opus alchymicum*. Volendo sviluppare l'analisi, vediamo che egli distingue ostacoli legati alla complessione degli organi e ostacoli costituiti da un errato atteggiamento mentale. Circa questi ultimi in particolare egli dice (*De impedimentis ex parte anime artificis*) che, a parte una vieta rigidità spirituale e una scarsa qualità penetrativa di alcuni, è in specie il mostrarsi dubbiosi, sfuggenti, labili e suscettibili ad ogni variazione mentale; il non saper dare prova di alcuna stabilità o integrità interiore; il dipendere ora da questa ora da quella idea transitoria generantesi nell'animo e

⁴⁴⁸ Mi riferirò a Proclo, *In Alcibiadem*, ed. A. Ph. Segonds, 2 voll., Le Belles Lettres, Paris 1985-1986. Agrippa poteva leggere quest'opera procliana nella traduzione parziale operata da Ficino fra il 1488 e il 1489 sotto il titolo di *Excerpta M. Ficini ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, per cui cfr. M. Ficino, *Opera*, II, pp. 1908-1918. Come Ficino, il Coloniense valorizza l'opera quale fonte di una speciale ermeneutica del *nosci seipsum*, passando per l'analisi delle virtù catartiche che, grado per grado, riconducono asceticamente e teurgicamente l'essere al livello dell'unità suprema e non individuale. Per la relazione fra l'opera procliana e l'opera di Ficino in ambito rinascimentale, cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, cit., vol. IV, p. 127; M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino*, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 353-379; D. J.-J. Robichaud, *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism and Platonic Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, pp. 89-90.

subito dopo dissolventesi – è tutto ciò a fissare il più grave degli ostacoli per il compimento dell'Opera⁴⁴⁹.

Fin qui, lo pseudo-Geber. In Agrippa non ci troviamo di fronte ad alcunché di diverso. La base operativa è la medesima. Come il corpo è governato e galvanizzato dalle passioni, del pari può accadere che anche la parte in sé razionale e libera dell'anima (*ratio*) soggiaccia all'imperio passionale e fantastico, e, anziché unirsi alla parte autocosciente dell'anima, si prostituisca nella tenebrosità dell'*idolum* e ne segua automaticamente le leggi. Così, non sarà tanto il nodo fra *idolum* e *corpus* ad importarci qui, quanto quello fra *ratio* e *corpus-idolum*. In altri termini, quel che ora ci interessa è di stabilire quale forma assuma questo rapporto di dipendenza e come, in via associata, si possa agire su di esso onde risanarne le negatività e la malattia.

La disciplina generale indicata a tal riguardo da Agrippa è in primo luogo quella di una *depurazione*, poi quella di un *dominio delle facoltà psichiche*. La *ratio*, come principio mercuriale attivo e mutevole, in altre parole deve dar prova di sapersi staccare dalla componente vitalistica espressa dall'*idolum* e volgere verso la *mens*, sino a dar luogo ad una totalità e ad una unità creativa (fissazione) con essa. Ciò ci riconduce in via diretta all'ammonimento che Agrippa rivolgeva all'amico Aurelio, quando dava lui le istruzioni onde “rendere fisso quel che vaga”, ovvero per immobilizzare Mercurio – il “vivo Argento”, il dio fuggente. A tal fine, l'autore indica come prioritaria la necessità di liberarsi dagli *affetti* o, per

⁴⁴⁹ Cfr. W. Newman, *The “Summa Perfectionis”*, cit., pp. 256-258: “Dicimus igitur quoniam qui non habuerit ingenium naturale et animam perscrutantem subtiliter principia naturalia et nature fundamenta, et artificia que consequi naturam possunt in sue actionis. proprietatibus non inueniet huius pretiosissime scientie veram radicem sicut sunt multi qui duram habent cervicem et omni perspicatione vacuam ingeniosa, qui vix communem intelligere sermonem queunt et opera similiter cum difficultate discunt vulgo communia. Ab his et multas inuenimus animam habere facilem opinantem fantasiam quamlibet. Sed quod credunt se verum inuenisse fantasticum est totum et rationi devium et errore plenum et semotum a principiis naturalibus, quoniam eorum cerebrum in multis repletum fumositatibus non recipere potest veram rerum naturalium intentionem. Sunt et preter istos alii qui mobilem habent animam de opinione in opinionem et de voluntate in voluntatem sicut qui modo credunt hoc et idem volunt sine rationis ullius fundamento post illud vero parum et aliud credunt similiter et aliud volunt. Et hi tam mobiles sunt ut vix minimum eius ad quod intendunt complere possint, sed diminutum potius illud relinquunt. Sunt similiter et alii qui aliquam videre non possunt veritatem ex rebus naturalibus plusquam bestia, velut mente capti, insani, et pueri”. Cfr. C. G. Jung, *Psicologia*, cit., p. 266.

così dire, dall'*afflictio animae* alla quale un ego troppo chiuso in sé e prostrato di fronte agli ordini del corpo può dare adito:

Praeterea abstinere nos oportet ab omnibus quaecunque animum spiritumque inficiunt, a cupiditatibus et invidentia, quae iniustitiae famulae sunt, ut inquit Hermes, ad mala facinora mentem ac manum impellentes; item ab otio et luxuria: anima enim torpore et libidine suffocata coeleste aliquid praevidere non potest⁴⁵⁰.

Questi affetti da cui occorre distaccarsi, possono esser fatti corrispondere in parte agli ermetici “castighi irrazionali della materia” che l'uomo conseguì, grado per grado, nel corso del processo di caduta lungo il settenario astrale ed inibirono la sua dignità d'immortale⁴⁵¹. Ciò peraltro rinvierebbe a quella simbolica fatica, di cui Tritemio parlava, da patire appunto nel “settenario”; fatica che rinvia allo stesso contesto di purificazione volontaria dai vizi che, nel *Corpus Hermeticum*, procrastinano la palingenesi e ostruiscono l'accesso alla dimensione ogdoadica. Dopo gli affetti, occorre poi andare oltre sulla via catartica. È dunque d'uopo purificarsi anche da tutte quelle concrezioni che, per quanto a prima vista innocue e ovvie nella vita ordinaria di ognuno, in realtà rappresentano il maggiore impedimento rispetto a qualsiasi forma di conoscenza superiore: è la congerie di immaginazioni, di opinioni e di pensieri fuggenti che di norma affollano la mente, la stordiscono e le impediscono di concentrarsi sì da trovare un centro di gravità permanente:

Insuper abstinere debemus ab omni multitudine et varietate sensuum, affectuum, imaginationum, opinionum et eiusmodi passionibus, quae laedunt animum ac iudicium rationis pervertunt, sicut palam videmus in philocaptis, invidis et ambitiosis⁴⁵².

L'autore allude al divario – da noi già messa in luce nel discutere la *dignitas meritoria* – fra quella conoscenza che è figlia di un apprendere in fondo esteriore

⁴⁵⁰ DOP, III 55, p. 568.

⁴⁵¹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, XIII, 7, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 202, ove si esorta appunto a purificarsi da tali castighi: κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν.

⁴⁵² DOP, III 55, p. 568.

e superficiale e, invece, un sapere costituitosi *per viam negationis*, cioè dall'alto di una *sapientia* e di una γῶσις. Fra queste due forme, vi è un abisso. Là dove la prima può sfociare – e quasi sempre sfocia – in un tipo di apprendimento meccanico, automatico che lascia il soggetto quel che è senza propiziarsi alcuna trasformazione in profondità, Agrippa ravvisa nella seconda la possibilità di abbandonare le contingenze esterne e di isolarsi per porsi alla ricerca del perfezionamento interiore. Siffatta conoscenza implicherà sempre una “conoscenza di sé” (*nosci seipsum*), un metter da parte tutto ciò che in genere viene valorizzato come sapere, sì da avere solo in se stessi l'oggetto della propria contemplazione e di una creazione trascendenti. Si è già visto come Agrippa riferisse ad Aurelio d'Aquapendente di un *omnium mirabilium effectuum operator*: esso, per l'autore, risiede *in nobis*. Si è anche visto come all'individuazione di tale operatore egli affiancasse la ricerca di un “contatto” o “vincolo essenziale” capace di elevarci alla natura stessa del divino. Ebbene, a tutto ciò non si giunge e non si può giungere ‘pensando’. È all'*uccisione del mentale* che, invece, si mira. In altri termini, è piuttosto nel lucido distacco e nell'astrazione graduale non solo dai pensieri impuri, ma altresì da ogni forma di pensiero propriamente detto che bisogna individuare, al limite, lo scopo della disciplina purificatrice indicata da Agrippa.

Tutto ciò, di nuovo, va significativamente ad interferire con quel che Agrippa aveva già delineato nel *De incertitudine*, e che qui vorremmo prendere – seppur nella necessaria sintesi – in considerazione. Come è stato dimostrato da Perrone Compagni, esiste una stretta correlazione fra quest'ultimo lavoro, considerato per troppo tempo un puro manifesto scettico-retorico privo di consistenza speculativa, e l'ultima redazione del *De occulta philosophia*. Obbedendo ad una vocazione meno magica che precipuamente teologica ed epistemologica, nel *De incertitudine* Agrippa metteva a segno una stringente critica di ogni sapere e scienza umani: imputava come rea di un indegno e anarcoide moltiplicarsi di conoscenze la *curiositas* di un uomo alienato da Dio, assaltato dal conato di accrescere *ad libitum* saperi artificiosi, contraddittori e da lui generati; saperi, peraltro, non subordinati ad alcuna finalità oggettiva, trascendente e veramente

liberatrice⁴⁵³. In un certo senso, col *De incertitudine* Agrippa formulava una polemica assai feroce nei riguardi dello stesso tipo rinascimentale, se inteso come chi, con la scusa di conquistare la terra, abbia perduto ogni contatto col Cielo⁴⁵⁴. Era il fosco quadro di un mondo in cui, per così dire, “Dio è morto” e a farne le veci si afferma l’uomo con tutti i suoi limiti di essere prometeico, faustiano, spezzato e terrestriizzato. D’altra parte, l’opera gettava una pietra fondamentale alla base dell’edificio eretto dopo una lotta formidabile contro la ‘miseria’ della Scolastica, dell’aristotelismo contemporaneo e crepuscolare e, in genere, contro l’impotenza della cultura ufficiale del tempo intrisa di razionalismo⁴⁵⁵.

Muovendo dalle premesse di un platonismo ermetizzante e gnostico, già in quell’opera Agrippa proponeva dunque una riforma dei saperi o, per meglio dire, una rettifica dell’atteggiamento nei confronti dei saperi. Anziché lo sterile culto di un insieme inane di scienze in voga presso le scuole universitarie ad orientamento peripatetico, doveva essere la predisposizione alla *fides*, alla ricerca interiore, alla comprensione anagogica delle Sacre Scritture (*theologia interpretativa*) congiunta ad una pratica retta e veramente cristiana di vita e, infine, all’amore disinteressato di Dio – doveva esser tutto ciò ad indicare la giusta via per una conoscenza efficacemente orientata. Inoltre, in luogo del sapere come limite intellettualistico quantitativo – del quale si certificava l’*incertitudo* e la *vanitas* – Agrippa indicava la priorità in una gnosi, simboleggiata dalla salda conquista – o, per meglio dire, dalla riconquista – del *lignum vitae*,

⁴⁵³ Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, in *Opera*, cit., vol. II, p. 1: “Ego vero alius generis persuasus rationibus, nil perniciosius, nil pestilentius hominum vitae, animarumque nostrarum salutis posse contingere arbitror, quam ipsas artes ipsasque scientias. Ideoque converso ordine agendum censeo & scientias ipsas non tantis praeconiis extollendas sed magna ex parte vituperandas esse, mea opinio est, nec ullam esse, quae careat iusta reprehensionis censura, neque rursus, quae ex seipsa laudem aliquam mereatur, nisi quam a possessoris probitate mutuatur [...]”.

⁴⁵⁴ Cfr. R. Guénon, *La crisi*, cit., p. 37: “Una parola messa in onore alla Rinascenza riassume, anticipandolo, l’intero programma della civiltà moderna: ‘umanismo’. Si trattò infatti di tutto ridurre a proporzioni puramente umane, di prescindere da ogni principio d’ordine superiore e, si potrebbe dire simbolicamente, di distogliersi dal cielo col pretesto di conquistare la terra [...]. L’umanismo è già una prima forma di quel che sarà il ‘laicismo’ contemporaneo. Volendo ricondurre tutto alla misura dell’uomo, preso come fine a se stesso, si è finiti con lo scendere, gradino per gradino, fino al livello di quel che vi è di più inferiore, e col cercar soltanto la soddisfazione dei bisogni inerenti al lato materiale della natura umana; ricerca, del resto, davvero illusoria, poiché essa crea sempre più bisogni artificiali, che non può soddisfare”.

⁴⁵⁵ Su questi aspetti, cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 109; V. Perrone Compagni, “*Della vanità delle scienze*”, cit., pp. 127-133; Ead., *Tutius ignorare quam scire*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, cit., pp. 91-110.

l'arbor vitae et regenerationis. Esso veniva concepito dall'autore in antitesi al *lignum scientiae boni et mali*:

Vos igitur nunc [...] si divinam hanc et veram, non ligni scientiae boni et mali, sed ligni vitae sapientiam assequi cupitis, proiectis humanis scientiis, omnique carnis et sanguinis indagine atque discursu, qualescunque illae sint, sive in sermonum rationibus, sive in causarum perscrutationibus, sive in operum et effectuum meditationibus vagentur, iam non in scholis philosophorum et gymnasiis sophistarum, sed ingressi in vosmetipsos cognoscetis omnia⁴⁵⁶.

Emblema della conoscenza già corrotta dal peccato adamitico, dall'oblio della gnosi incarnato dalla dualità propria al procedere dialettico, il *lignum scientiae boni et mali* è messo indicativamente in rapporto con quella scienza che procede dalla carne e dal sangue, ovvero trae la propria evidenza dal mondo del divenire e della variazione perpetua (connessa da Agrippa ai vaniloqui delle scuole filosofiche contemporanee). Esso contrassegna dunque tutta l'esteriorità e la caducità di un sapere che, pur facendo capo alla *ratio*, *sta fuori dal centro*, fuori da quel 'cuore' indicato dal nostro autore quale nucleo animatore di ogni vera conoscenza unitaria. Centro che, appunto, il *lignum vitae* simboleggia nel modo più proprio in quanto ergentesi *in mezzo* al "Paradiso terrestre". Vi si coglie dunque l'emblema della contemplazione e della conoscenza divina, sovrastante ogni umanità. Ad un tempo, nell'Albero di Vita è custodito il senso di una vita sovranaturale ed eterna, elementi connessi in via diretta alla conoscenza di sé – ad una conoscenza che è simultaneamente sapere immutabile e conversione attiva del proprio sé⁴⁵⁷. Agrippa aveva del resto già trattato più estesamente l'argomento dei due alberi del giardino dell'Eden nell'opera di esegesi simbolica di *Gen*, 1-3, da titolo *De originali peccato*. Qui egli metteva in rapporto il *lignum vitae* con la "cognitio Dei" e con "eiusque assidua contemplatio". Del pari, i frutti di tale albero designano i doni d'immortalità che esso elargisce a chi vi attinga e,

⁴⁵⁶ C. Agrippa, *De incertitudine*, "Operis peroratio", in *Opera*, cit., vol. II, pp. 244-245.

⁴⁵⁷ Sull'Albero di Vita come centro e simbolo del "senso dell'eternità", cfr. R. Guénon, *Il simbolismo*, cit., pp. 67-74. Per altri significati più in genere, cfr. M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 261-270.

segnatamente, “sapientia et castitas”. Al contrario, il *lignum scientiae boni et mali* indica l’“affectus carnis”, la conoscenza già legata al piano della terrestrità – “prudentia terrenorum” – e di un mondo già succube della morte, del sonno letèo perché avulso rispetto alla perfezione primordiale e alla conoscenza compientesi nella rigorosa identità col Principio divino⁴⁵⁸. Tutto ciò dà luogo ad una deduzione di non poco momento. Se infatti nel *De originali peccato* Agrippa indicava il *lignum vitae* appunto come simbolo dello stato adamitico prelapsario, se egli vi coglieva dunque il contrassegno della perfezione da cui l’uomo decadde⁴⁵⁹, il fatto che nel *De incertitudine* tale simbolo venga indicato come qualcosa che è dato riconquistare e riattualizzare in una gnosi e in una *dignitas* più che terrena che si può riacquisire⁴⁶⁰, è tratto sintomatico della via positiva perseguita dall’autore: via regia intesa, appunto, alla ‘riconquista del centro’; ad una rimozione delle componenti imperfette dell’essere e alla *deificatio* da compiersi su questa terra⁴⁶¹.

Già nel *De incertitudine*, dunque, Agrippa poneva la questione fondamentale: indicava i principi di quella via catartica che nel *De occulta philosophia* avrebbe conosciuto un proprio sviluppo e la propria applicazione alla sfera del magico e nell’ordine di una realizzazione attiva: perché se nel *De incertitudine* era appunto

⁴⁵⁸ Cfr. C. Agrippa, *De originali peccato, disputabilis opinionis declamatio*, in *Opera*, cit., vol. II, p. 544. Su tutto ciò, cfr. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 235. Il tema lo si trova ampiamente trattato nel *Crater Hermetis* di Lazzarelli, ed è da tale opera che l’autore trae spunto. Cfr. L. Lazzarelli, *Crater Hermetis*, 7-10, in C. Moreschini, *Storia dell’Ermetismo cristiano*, cit., pp. 308-312.

⁴⁵⁹ Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo*, cit., p. 69: “La natura duale dell’‘Albero della Conoscenza’ non appare a Adamo che nel momento stesso della ‘caduta’, poiché è allora che egli diventa ‘conoscitore del bene e del male’. È sempre in quel momento che egli viene allontanato dal centro, luogo dell’unità originaria, cui corrisponde l’‘Albero della Vita’”.

⁴⁶⁰ Nel *De incertitudine* il *qui potestis* pronunciato è contrassegno ermetico del fatto che, di nuovo, è l’elemento volontà ad essere sottolineato. L’uomo può decidere, ad un dato momento, di destare un rivolgimento interno al proprio essere sì da rimuovere il velo d’ignoranza che, sotto forma di conoscenza sviata dalle apparenze sensibili, ne ostacola il passaggio verso la trascendenza e la gnosi. Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, “Operis peroratio”, in *Opera*, cit., vol. II, p. 245: “Amovete ergo nunc, qui potestis, velamen intellectus vestri, qui ignorantiae tenebris involuti estis; evomite lethaeum poculum, qui vosmet ipsos oblivione inebriastis; evigilate ad verum lumen, qui irrationabili somno demulcti estis; et mox, reveltata facie, transcendentis de claritate in claritatem: uncti enim estis a Sancto, ut ait Joannes, et nostis omnia”.

⁴⁶¹ Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo*, cit., p. 69: “Questo centro è divenuto inaccessibile all’uomo decaduto, poiché ha perduto il ‘senso dell’eternità’, che è anche il ‘senso dell’unità’; ritornare al centro ripristinando lo ‘stato primordiale’ e raggiungere l’‘Albero della Vita’ significa recuperare il ‘senso dell’eternità’”.

la *fides* concepita come “intelligenza spirituale” a costituire il centro di gravitazione principale⁴⁶², il *De occulta philosophia* prospetta l'ideale della *dignificatio* operativa e magica. In altri termini, là dove nel *De incertitudine* i saperi venivano meno al loro rovello sillogistico e diabolico nel convergere in una professione di fede che si corona *in interiore homine*, che non discute e non si frustra in polemiche exterioristiche ma cerca la *beatitudo*⁴⁶³, nel *De occulta philosophia* – pur restando fermi i propositi teologici – Agrippa offre additivamente una tecnica e un metodo di ascesi. È di tale tecnica che, ora, vorremmo andare a parlare.

Dell'ascesi in questione, il *silenzio*, ovvero l'arresto graduale, ma in ultima istanza integrale del vortice psichico (assimilabile, come si è detto, al principio mercuriale ‘fuggente’ ☿) e la costrizione della mobilità mentale entro una superiore forma intellettuale (Solfo-Oro, ☉), rappresentano appunto l'aspetto più saliente⁴⁶⁴. Come non avevamo mancato di osservare nel capitolo dedicato alla *dignificatio*, allorché Agrippa invita ad operare questa *tabula rasa* nei riguardi di ogni concezione multiforme, di ogni immaginazione e di ogni costruzione fallace della psiche, egli non mira tanto a distogliere dalla conoscenza in generale. Come esponente della visione del mondo rinascimentale, egli non si fece mai propugnatore di una concezione misologica, negatrice dell'umano conoscere. Agrippa crede al contrario che il mago debba anzi concepire quale imperativo l'essere erudito in ogni settore scientifico, che abbia da eccellere in ogni arte. Ma noi vedemmo anche che, se quanto appena è vero, non bisogna dimenticare in

⁴⁶² Cfr. V. Perrone Compagni, *Tutius ignorare quam scire*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, cit., p. 104.

⁴⁶³ Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, in *Opera*, cit., vol. II, p. 3: “Nihil igitur exitius, quam cum ratione infanire. Si quis autem Vir bonus & sapiens possideat, fortassis bonae erunt scientiae ac Reipub. utiles, possessorem autem suum nihilo reddent beatiorem: non enim (ut ajunt Porphyrius & Jamblicus) verborum accumulatio disciplinarumque multitudo beatitudo est, quae nec ullum insuper pro rationum ac verborum qualitate accipit incrementum: quod si ita esset, nihil prohiberet illous, qui omnes congregaverunt disciplinas, esse beatos: hunc vero qui his careat, nequaquam: essentque Philosophi sacerdotibus beatiore”.

⁴⁶⁴ Cfr. H. C. Agrippa (attributable to), *De Arte Chimica*, 19, cit., p. 70, ove si danno le seguenti istruzioni circa una delle vie operative perseguibili: “Solve corpus, accipe terram, mundifica ipsam, sublima spiritum, coniunge spiritum cum terra, et habebis artem philosophicam. In omni perfecto opere alchimico, quantumcunque etiam exiguo, spiritum & sulphur auri habere est necessarium”. Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 5, secondo cui la conoscenza del bene è silenzio divino (θεία σιωπή) e paralisi di ogni percezione (καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων).

qual misura ad Agrippa importasse che fosse l'uomo, in quanto creatore e dominatore, a possedere i saperi, e non viceversa. E il sapere – questo costituisce anche un importante argomento del *De incertitudine* – non lo si possiede allorché si incorra nell'errore dei razionalisti (o “teosofisti”, come li definisce causticamente Agrippa): credendo cioè nell'autonomia individualistica delle varie applicazioni contingenti e precarie delle scienze, ovvero illudendosi che ogni *inventio* della *ratio* umana basti in se stessa a consegnare all'uomo la chiave della verità e, per tal via, a farne un essere più degno. No: non esiste vero possesso là dove non vi sia consapevolezza dei limiti di ciò che la *ratio* (come facoltà umana), da sola, è in grado di escogitare. Di là dalla *ratio*, bisogna che si riconosca il superiore dominio di un principio veramente autosufficiente in quanto privo di relazione specifica con la compagine umana mortale e identico al divino. Come ormai si sarà compreso, tale principio è la *mens*.

Tecnicamente, la questione sarà quella di cui già si disse: il *transito dalla dimensione dell'anima cadente alla dimensione dell'anima non-cadente*. Agrippa invita a riflettere sul fatto che vera conoscenza non si dà quando si sappia, in guisa più o meno estesa, circa tale o talaltro argomento. Vera conoscenza si dà invece quando si giunga a comprendere, fuori da ogni arido concettualismo, la necessità di una *rinascita* effettiva, concreta e vivente di tutto l'essere nel segno della semplicità intellettuale, là dove ogni molteplicità è risolta ed appare ormai come reintegrata nella pace immobile dell'unità originaria. In ciò, appunto, riaffiora l'ideale della palingenesi ermetica, di quella *τελείωσις* già messa più volte in risalto in questo lavoro. Riprendendo una nozione dei testi ermetici, potremmo estendere quest'ultima considerazione come segue. Nella sua veste di “uomo naturale” o inessenziale (*ὕλικὸς ἄνθρωπος*), l'uomo non conosce come puro essere intellettuale: immerso in un mondo retto dalle leggi della materia e della necessità, egli sarà sempre vincolato, in modo più o meno profondo, al dominio di ciò che è sì pensiero e conoscenza, ma lo è in quanto governato dalla compagine sensoriale (*corpus*) e da quella fantastico-immaginativa (*idolum*) dell'organismo associata ad una *ratio* succube. Da un sapere si passa ad un altro, un'immagine subentra all'altra in una corrente, in un flusso inesorabile che non

consente di soffermarsi, di trarre respiro, di fissare alcunché nel profondo della coscienza. Tale è appunto lo statuto gnoseologico congenito all'anima cadente⁴⁶⁵. Perseverando in tale conoscenza di tipo analitico-fantastico-discorsivo, qualsiasi sapere avente come fine una acquisizione stabile, definitiva e immutabile resterà, evidentemente, un vano miraggio.

Vi è, però, una via aperta al superamento di tali condizionalità. Una volta giunti al vertice dello *studium*, come consapevolezza del nostro sapere esteriore (studi, scienze, arti ecc.), si potrà accogliere tutto ciò col dovuto distacco e, dunque, *astrarsi* gradualmente da tale dimensione. La si isolerà, come a volerne mettere, per così dire, a tacere l'autodeterminazione e l'egemonia. Lungi dal nutrire attaccamento, occorrerà poi assumere nei confronti di ciò che si è conseguito un atteggiamento di imperturbabilità dominatrice, di neutralità e d'indifferenza. Ciò che variamente è stato dipinto come scetticismo, come pirronismo, come empirismo, e dunque come negazione e disillusione radicale da parte di Agrippa nei riguardi degli umani saperi, deve essere riportato appunto a questo atteggiamento di neutralità, di distacco e, per così dire, di 'cosciente vacanza' da osservarsi in sede sperimentale e puramente propedeutica. Dubitare della consistenza e della autosufficienza dei saperi non significa infatti negarne la realtà in via assoluta, ma soltanto limitarsi a relativizzarne la portata. In seguito ed infine, occorrerà passare alla essenziale consapevolezza che, lungi dall'essere conoscenza del mondo esteriore, il vero *terminus ad quem* di ogni sapere è la *conoscenza di se stessi*. Essa sola è in grado di avviare, in sede esistenziale, al conseguimento della *beatitudo*⁴⁶⁶. Questa conoscenza di sé, come già dicemmo

⁴⁶⁵ Cfr. M. Aniane, "Note sull'Alchimia", cit., p. 19: "L'anima decaduta sogna per dimenticare l'assenza di Dio, ossia la morte; essa sogna per crearsi un surrogato di paradiso; essa sogna la condizione individuale, l'universo sensibile e le mille forme del loro incontro che cerca di volgere a suo piacere attraverso le arti, le scienze e le tecniche del mondo profano. Bisogna che l'anima muoia al suo sogno per ritrovare Dio".

⁴⁶⁶ Tale concetto Agrippa lo aveva già esposto nel *De incertitudine*. Cfr. C. Agrippa, *De incertitudine*, 1, in *Opera*, vol. II, p. 4: "Vera enim beatitudo non consistit in bonorum cognitione sed in vita bona: non intelligere, sed in intellectu vivere: neque enim bona intelligentia, sed bona voluntas conjungit homines Deo, nec aliud efficiunt disciplinae foris adhibitae, nisi quia conditionem nobis quandam purgatoriam adhibent, ad beatitudinem aliquid conducentem, non tamen rationem ipsam, qua nobis beatitudo compleatur, nisi eis adsit et vita in ipsam bonorum translata naturam". Cfr., su questo passo, V. Perrone Compagni, Tutius ignorare quam scire, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, cit., p. 99.

affiancandola al *Visita Interiora Terrae* alchemico, va intesa non solo come ritorno contemplativo dell'anima in se stessa e come piena identificazione di sé col Principio monadico e sovraindividuale ("in intellectu vivere"), ma anche come la riscoperta di una dignità operativa derivante dalla penetrazione profonda dei nessi che reggono la realtà 'da dietro', impercettibilmente⁴⁶⁷.

Tale è, in sintesi, la via che, sul piano interiore e psichico, conduce alla palingenesi. Agrippa la espone come quel sentiero o modo che ci insegna a staccare lo spirito dalla vita animale e a determinarne il dominio sulla personalità umana (*Qualiter autem animus noster segregandus sit a vita animali et ab omni moltitudine atque erigendus*)⁴⁶⁸. Sulla scia di un insegnamento a base essenzialmente neoplatonica e in particolare sulla scorta dell'orientamento teurgico e mistagogico di Proclo, Agrippa compendia in questo passo:

Itaque, deposite omni compositione, divisione multiformique discursu, ad intellectualem vitam simplicemque intuitum ascendentes, intelligibilem essentiam perceptionibus individuis et simplicibus speculantes, ut ipsam summam animae existentiam, per quam unum sumus et sub qua unitur multitudo nostra, consequamur; atque sic primum unum, a quo omnibus inest unio, per ipsum unum tanquam

⁴⁶⁷ Già dai tempi del *Dialogus de homine*, come si evince nella epistola dedicatoria a Guglielmo Paleologo, Agrippa già aveva sviluppato il motivo delfico del "cognosce teipsum", in cui identificava la vera conoscenza stabile e liberatrice. Cfr. C. Agrippa, *Ep. I*, 51, in *Opera*, cit., vol. II, pp. 617: "Interrogatus quondam Apollo ille Delphicus [...] quae via sit ad veram sapientiam, perpetuamque beatitudinem assequendam? Respondisse legitur interroganti, se teipsum cognoveris quod verbum exinde prae foribus ejus templi scriptum est, scilicet COGNOSCE TEIPSUM. Hoc oraculum [...] non aliter dictum esse censeo, nisi qua est in homine omnium rerum naturarumque vera & realis possessio: in super vel ipsius omnium rerum ac naturarum, ipsiusque creatoris cognitionem, in qua solum vera sapientia beatitudoque consistit a seipso primum exordiri: sic quod homo intelligens, seipsum in seipso, tanquam in quodam deifico speculo intueatur intelligatque omnia & contra qui seipsum ignoraverit, nullarum rerum veram intrinsecamque & essentialem cognitionem habere possit, sed similis brutis animantibus, quicquid extra se cognoscit, extra se permanebit nulla enim cognitio, sive a coelo influxa, sive ingenii labore terrenaque diligentia acquisita, perpetuo permanebit in anima, sed oblivioni subjecta transibit, nisi sola illa, quae in abdito intellectu intrinsecus recepta est [...]. Qui itaque se ipsum ignorat, nihil, nisi egrediendo extra se, cognoscit; per quam egressionem homo abiit a vero ac essentiali intellectu, vel a se ipso divellitur; abiit a divina luce, cuius imago est; quam abitionem tandem perpetua exhaereditatio sequitur. Abiit autem post vestigia gregum suorum, scilicet post sensuum brutorum vestigia, atque, una cum brutis connumeratus, cum illis iudicabitur, qui non se cognovit hominem".

⁴⁶⁸ *DOP*, III 55, p. 570.

essentiae nostrae florem attingamus. Quod tunc demum assequimur, quando omnem multitudinem fugientes in ipsam unitatem nostram consurgimus unumque efficimur et uniformiter agimus⁴⁶⁹.

Volendo commentare operativamente i punti appena elencati, chiariremo in primo luogo che cosa debba intendersi con questo distacco o *abstractio* della coscienza dalla dimensione di molteplicità insita in ogni forma di conoscenza esteriore e puramente quantitativa. Per comprenderne la vera portata, occorrerà pensare a qualcosa di non diverso da ciò che si disse circa quella purificazione da imporre sul composto corporeo. Se però là era in questione un distacco della sfera corporea dalle contaminazioni animiche e passionali aventi sede nell'*idolum*, qui si tratterà piuttosto di separare la qualità assolutamente priva di passione, immobile e immortale (*mens*), di cui il complesso animico si compone, dal potere abnorme di quel che già definimmo come *anima animalis* – cioè dell'*idolum* – così come da certe qualità ipertrofiche della stessa *ratio*.

Così, l'operazione che si profila sarà nuovamente analoga a quella *nigredo* o *putrefactio* che già fu applicata al composto corporeo, e che ora va ad investire quegli stessi dinamismi mentali che al corpo e alle sue passioni sono inscindibilmente connessi. Impegnato in questa fase, il complesso psichico (immaginazioni, opinioni, distrazioni connesse a emotività varie) è chiamato ad una radicale semplificazione, dissociazione e denudazione. In esso agisce il *solve* a titolo di una immunizzazione nei riguardi dei saperi mondani. Durante tale intenso lavoro avviene la *separatio* dell'accessorio dall'essenziale, in virtù della quale si decreta quali siano le cose che valgono e quelle da cui si può prescindere e rifuggire per procedere oltre:

Simili ratione fugere nos oportet omnem cognitionem multifariam distrahentem atque fallantem, ut veritatem simplicissimam consequamur. Reliquenda igitur multitudo affectuum et sensuum,

⁴⁶⁹ DOP, III 55, pp. 570-571.

imaginationum, opinionum, quae tam in se diversa est ut alia aliis in quolibet sint contraria [...]⁴⁷⁰

Sempre seguendo rigorosamente lo schema anagogico di Proclo, Agrippa fa dunque allusione alla necessità di pervenire, gradatamente, alle *scientiae*. È ora probabile che tale espressione possa corrispondere non a quella congerie di escogitazioni umane che già era stata abbandonata col venir meno del supporto individualistico e sentimentalistico, bensì al senso di quelle “scienze autentiche, che stanno all’interno dell’anima” che la catarsi dischiuderebbe come un oro vivente, scienze di cui parla in un punto Plotino⁴⁷¹. Ciò ultimato, si avrà ancora un complesso, una moltitudine e una varietà, ma scevra, tuttavia, di contraddizioni:

[...] ascendendumque ad scientias, in quibus licet varia multitudo sit, contrarietatem tamen habet nullam [...]⁴⁷².

Si può dunque concepire che, una volta qui giunto, l’essere cosciente non apprende più a mezzo di facoltà esteriori e riflesse, bensì mediante la percezione disincarnata di quei principi e archetipi intelligibili (λόγοι) dai quali la natura macrocosmica e microcosmica è retta, per così dire, dal suo interno. Ciò non è già più connesso ad un genere di apprendimento logico-discorsivo e ridesta piuttosto le qualità intuitive, non-mediate dell’anima. Qui si assiste già ad un tralucere del bagliore della conoscenza superiore, della γνῶσις attraverso le pieghe della conoscenza umana (nel testo originale procliano, qui viene perfino evocato il

⁴⁷⁰ DOP, III 55, p. 570.

⁴⁷¹ È peraltro notevole che, utilizzando un simbolismo a noi già noto e assai appropriato per il contesto trasmutativo cui si riferisce, Plotino impieghi l’immagine di statue *fatte d’oro* che la *ruggine* temporale aveva celate e che, dopo la purificazione, possono tornare a rilucere secondo il loro antico splendore. Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 7, 10, ed. Faggini cit., p. 752: Εἰ δ’ ἡ κάθαρσις ποιεῖ ἐν γνώσει τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἔνδον οὐσα ἀναφαίνονται, αἱ δὲ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαί εἰσιν. Οὐ γὰρ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ σωφροσύνην καθορᾷ καὶ δικαιοσύνην, ἀλλ’ αὐτὴ παρ’ αὐτῆ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς καὶ τοῦ ὁ πρότερον ἦν ὥσπερ ἀγάλματα ἐν αὐτῇ ἰδρυμένα ὀρθῶσα οἷα ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα καθαρὰ ποιησάμενη· οἷον εἰ χρυσὸς ἔμψυχος εἴη, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γεηρὸν ἐν αὐτῷ, ἐν ἀγνοίᾳ πρότερον ἑαυτοῦ ὄν, ὅτι μὴ χρυσὸν ἑώρα, τότε δὲ αὐτὸν ἤδη τοῦ χρήματος θαυμάσειεν ὀρῶν μεμονωμένον, καὶ ὡς οὐδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους ἐπακτοῦ ἐνθυμοῖτο, αὐτὸς κρατιστεύων, εἴ τις αὐτὸν ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐφῆ εἶναι.

⁴⁷² DOP, III 55, p. 570.

senso di una *εποπτεία*⁴⁷³), quest'ultima venendo come rischiarata e sciolta da ogni avidità di individuazione finita⁴⁷⁴.

Ad un grado più alto, sempre a tale fase inerisce quella che potrebbe definirsi una *ricerca del centro* privo di molteplicità⁴⁷⁵. È la *conversio animi*, quella che nella disciplina alchemico-operativa trova il proprio equivalente nella pratica della *circumambulatio*⁴⁷⁶. Quella varietà che prima, benché purificata, pur sussisteva, ora si avvia ad essere completamente trascesa e riassorbita nella unità onnicomprensiva di ☉. Non è più una pluralità, per quanto purificata e ridotta ai propri principi primi, ad essere in questione, bensì il Principio stesso che subordina e domina dall'alto quella pluralità:

[...] omnes enim sibi invicem connexae et subalternatim una alteri ministrat atque inservit, usque ad unam ad omnibus praesuppositam et nullam ulterius supponentem, ad quam omnes caeteras referre oportet⁴⁷⁷.

Eppure con ciò non si è ancora giunti al vertice. Solo quando ogni variazione residua sia stata risolta e ogni molteplicità dominata, si potrà dire di avere conseguito e posseduto la vera unità:

Tamen non est ibi summus cognitionum apex, sed super eam est intellectus purus⁴⁷⁸.

⁴⁷³ Cfr. Proclo, *In Alcibiadem*, 247, 8, ed. Segonds, cit., vol. II, p. 294.

⁴⁷⁴ Il passaggio attraverso le scienze e la ricerca individuale razionale non è peraltro avvertito come obbligato. In un punto Agrippa stabilisce esser talvolta sufficiente la purificazione, intesa come corpo di norme severamente rituali, per giungere all'onniscienza, alla visione archetipica delle cose e al grado incorruttibile e non cadente dell'anima. Cfr. *DOP*, III 53, p. 564: "Potest enim anima, quae communis Pythagoreorum et Platoniorum sententia est, per viam purgatoriam absque alio strumento vel investigatione, per solam modicam et facilimam collationem et adventitiam, super iam desuper habita intelligibilia perfectam omnium scibilium scientiam acquirere; potest etiam per extrinsecam expiationem ad hoc devenire ut omnia per substantialem suam formam indivisibiliter intelligat".

⁴⁷⁵ In Proclo ciò corrisponde appunto ad una "astrazione quantitativa" e ad una "astrazione qualitativa", per cui da una parte i θεωρήματα si vanno a raccogliere nell'unica scienza ἀνυπόθετος, dall'altra ἡ ἐπιστήμη converge verso la νοερά ζωή, poi verso il νοῦς e il Principio assolutamente primo (τὸ πρῶτον). Cfr. Proclo, *In Alcibiadem*, ed. Segonds, cit., vol. II, p. 419.

⁴⁷⁶ Cfr. C. G. Jung, *Psicologia*, cit., p. 146.

⁴⁷⁷ *DOP*, III 55, p. 570.

⁴⁷⁸ *DOP*, III 55, p. 570.

Tale il punto di arrivo della catarsi, l'apice in cui s'invera, come in una resurrezione di ogni facoltà, la *cognitio*. Come dicevamo, in Agrippa questa forma di apprendimento istantaneo, folgorante e immediato dell'essenza intelligibile in sé, si riveste di un valore essenzialmente operativo. Non è dunque peregrino il riferimento al "fiore dell'intelletto" (ἄνθος τοῦ νοῦ) di origine caldaica che, utilizzato già da Proclo, l'autore non tralascia di riportare⁴⁷⁹. Obiettivo non è conoscere in senso esteriore, né sprofondarsi in una nuova forma di cogitazione che darebbe luogo di necessità a nuove distrazioni e ad altre esiziali fughe dal centro; obiettivo è 'tras-formarsi', determinare una nuova fioritura, dar luogo ad un mutamento di polarità tanto semplice quanto inoppugnabile, rivestire una natura nuova, rinnovata, svincolata dal fardello del corpo, deificata insomma in senso teurgico – "in ipsam unitatem nostram consurgimus", dice Agrippa. La raggiunta autocoscienza si dovrà trasformare ora in azione intellettuale, in modo di comprensione universale e in sicura attitudine nella quale trasporre, grado per grado, il resto del composto umano.

4.3. La realtà della cognitio.

Totalmente purificata e denudata, resasi ormai autonoma rispetto agli automatismi legati al corpo e alla psiche che la ottenebravano, l'anima possiede se stessa ed è identica a se stessa. E quella non-caducità e quella *unità* sovranaturale in ☉, sono tali da accordarle di comprendere il mondo con occhi nuovi, interiori, rigenerati⁴⁸⁰. Come trasmutazione interiore concreta – che non dobbiamo mai perdere di vista – a siffatto livello può esser fatta corrispondere, per quanto in modo parziale, l'*albedo*, l'"Opera al Bianco". A tale fase, come già si

⁴⁷⁹ Sul "fiore dell'intelletto", cfr. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, ed. a cura di R. Majercik, Brill, Leiden 1989, framm. 1, p. 48; cfr. p. 138. Sugli *Oracula*, cfr. H. Lewy, *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris 1978; H.-D. Saffrey, "Les néoplatoniciens et les 'Oracles Chaldaïques'", in *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 27 (1981), pp. 209-225.

⁴⁸⁰ Cfr. F. Klaasen, *The Transformations of Magic*, cit., p. 206: "When the wonder-working magus has grasped the entire frame of reality, he does not return to a normal state in which he moves mountains with the magical information he has acquired. Rather, he is made powerful by his devotion to God; because he has been personally elevated by theological virtues, he may operate purely through the mind".

vide, vi è chi associa in genere la condizione di tutto ciò che appare come nudo (è la *Diana sine veste* di alcuni autori⁴⁸¹), puro, abbacinante, diafano, mondo da ostruzione terrestre e avente l'aspetto di un'alba della coscienza. Essa lascia filtrare liberamente, senza che nessun ostacolo vi si frapponga, la luce intellettuale. Alchemicamente, è il limite della soluzione (*solve*). Può dirsi che, giunta ad un tale livello, la coscienza conosca se stessa e le cose nei termini di una completa *trasparenza*. Essa eguaglia uno specchio, nel quale gli enti si possono ora riflettere in una totale purità, sgravati dal loro peso terrestre:

[...] posita culmine et fastigio humani animi, veritatem attrahit omnesque rerum tam mortalium quam immortalium status, rationes, causas et scientias in ipsa veritate divina, tanquam in quodam aeternitatis speculo, intuetur, subito comprehendens⁴⁸².

Come si vede, Agrippa riprende e integra ciò che già aveva trattato illustrando i caratteri della *dignitas meritoria*; a tutto ciò è infatti da riferirsi il passo già visto, secondo cui occorre “[...] sublatis impedimentis, animam ipsam contemplationi penitus admoveere et in seipsam convertere”. Allo stesso tempo, noi ricorderemo di aver studiato ciò che, secondo l'abate Tritemio, doveva contrassegnare una magia compiutamente spiritualizzata, per cui “nihil aliud per magiam intelligi volumus quam sapientiam, physicarum scilicet et metaphysicarum intelligentiam rerum, quae divinarum et naturalium virtutum scientia constat”. Che, appunto, l'intelligenza di cose fisiche e metafisiche corrisponda in tutto e per tutto all'ottenimento, di cui parla Agrippa, della verità di cose mortali e immortali, mi pare evidente. Ove la conoscenza ordinaria – che qui viene integralmente superata dopo esser giunti al suo sommo – non riesce a trascendere il limite dualistico di mortale ed immortale, questa nuova forma gnoseologica vi si pone al disopra.

⁴⁸¹ Cfr. il detto del Cosmopolita riportato da A.-J. Pernety, *Fables*, cit., vol. I, p. 549: “Viderunt illam sine veste Dianam hisce elapsis annis (sciens loquor) multi & supremae & infimae sortis homines” ; M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. viii; A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 109: “Les Chymistes Hermétiques ont employé ce terme, pour dire la purification de leur matière; c'est dans ce sens qu'ils ont dit: *oh! qu'heureux est celui qui a pû voir la Diane toute nue*; c'est-à-dire leur matière purifiée de toutes hétérogénéités [...] c'est-à-dire, au parfait blanc”.

⁴⁸² *DOP*, III 6, p. 414.

Se la caratteristica fondamentale dell'anima pervenuta a tale stato autocosciente è la trasparenza, si comprenderà ora perché Agrippa dedichi una vasta porzione del suo terzo libro a descrivere molteplici forme di apprendimento *sui generis* svincolate dalla corporeità, riprendendo qui un corredo di riflessioni e di informazioni aneddotiche alle quali già Marsilio Ficino – per citare l'autore più importante a tale riguardo – aveva messo mano in varie sue opere (in particolare nella *Theologia Platonica*). Fra tali forme, segnaliamo appunto il *furor* (la cui quadripartizione Agrippa riprende puntualmente dal Fiorentino)⁴⁸³, l'estasi o *raptus*⁴⁸⁴, la *vacatio*, il vaticinio e il sogno profetico⁴⁸⁵. Non è questa la sede per procedere ad una disamina puntuale e articolata di ognuno di tali generi di conoscenza non ordinaria, disamina che richiederebbe particolari competenze (per i numerosi raffronti con gli schemi ficiniani), un lavoro *ad hoc* e necessiterebbe, infine, di molto più spazio⁴⁸⁶. Ad ogni modo, per non sottacere completamente una parte così importante, offriremo qui un breve saggio estrapolando alcuni passi fra i più salienti.

Anzitutto, onde non far rimanere in uno stato di vaghezza il senso derivante da questo nuovo equilibrio gnoseologico, potrà essere istruttivo riportare un brano ove Agrippa – riprendendo un bel passo ficiniano e adattandolo ai suoi propositi operativi – definisce con una certa precisione la realtà dischiudentesi all'essere dopo aver guadagnato la *cognitio*:

Anima itaque humana quando rite fuerit purgata et expiata, tum ab
omni varietate soluta, libero motu foras emicat, sursum ascendit,

⁴⁸³ Sul tema, cfr. V. Rees, "The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino", in *Aries*, vol. 8 (2008), pp. 1-19; W. J. Hanegraaff, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in J. Dijkstra - J. Kroesen - Y. Kuiper (ed. by), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden 2010, pp. 553-567.

⁴⁸⁴ Cfr. E. Scapparone, *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, Istituto Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285; J.-C. Margolin, *La notion de raptus chez Ficin et Bovelles*, in S. Toussaint (éd. par), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens, Actes du XLIIe Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999)*, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Paris 2002, pp. 267-297.

⁴⁸⁵ Cfr. S. Bokdam, "La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la *Theologia platonica*: songe, prophétie et liberté", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 57, n. 3 (1995), pp. 537-549.

⁴⁸⁶ Per un riassunto sintetico, cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 285-289.

divina capit, etiam seipsam erudit, quando forte aliunde erudiri videtur; neque enim commemoratione neque demonstratione tunc indiget ob naturalem sui solertiam, tum per mentem suam, quae animae caput et auriga est, suapte natura angelos imitata, non successione, non tempore, sed subitaneo momento quod cupit assequitur⁴⁸⁷.

Come si vede, Agrippa indica quella forma di conoscenza suprema che, derivata da un rito, si identifica con l'apprendimento extracorporeo. Qui l'anima si raccoglie in se stessa e giunge a contemplare per mezzo della sola parte più eminente, la *mens* ("caput et auriga"). Lungi dal manifestarsi quale conoscenza lineare, svolgendosi lungo una retta ed atta a cogliere ora uno, ora un altro punto di essa, quella di cui si tratta è una conoscenza onnicomprensiva, priva dell'intermediazione propria al trasmettitore logico-discorsivo localizzato nel cervello, dunque capace di abbracciare *uno actu* il reale in ogni sua dimensione. Essa apprende dunque alla stessa stregua delle nature separate, come gli angeli⁴⁸⁸. Per tal via, da un grado parziale (condizionato dalle categorie di tempo e spazio, di quantità e qualità, etc.) ci si volge ad un grado *integrale* e assoluto di coscienza che, anziché da quello lineare, può essere espresso da un ritmo *ciclico*. È così che, al luogo dei vari segmenti di realtà pietrificate e mute l'una di fronte

⁴⁸⁷ DOP, III 53, p. 564.

⁴⁸⁸ Già si è detto nella precedente sezione, citando un passo di Della Riviera, circa la comprensione ermetica dell'"Angelo" come individuazione di una fissità primordiale conseguita attraverso una graduale denudazione dell'ente saturnio. Ai fini di una comparazione, ci si può riferire ad un passo di un interessante scritto – attribuito preferibilmente a Tommaso Campanella ma in via alquanto incerta – ove l'attitudine rituale-operativa è senz'altro accentuata. Cfr., dunque, Ps. Campanella, "La pratica dell'estasi filosofica del B.", in *Archivio dell'Unicorno*, 2 (1976), pp. 21-22: "[...] et così l'anima non essendo occupata in alcuna azione né vegetabile, né animale, si ritira in se stessa, et servendosi solamente degli istrumenti intellettuali, purgata da tutte le cose sensibili, non intende le cose più per discorso, come faceva prima, ma senza argomenti e conseguenze: *fatta Angelo vede intuitivamente l'essenzia delle cose nella lor semplice natura, et però vede una verità pura, schietta, non adombrata, di quello che si propone di speculare*: perciòché avanti che si metta all'opra, bisogna stabilire quello di che si vuole o speculare o investigare et intendere, et quando l'anima si trova depurata proporselo davanti, e allora gli parra di avere un chiarissimo e risplendente lume, mediante il quale non se gli nasconde verità nessuna". Cfr., infine, G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. III, p. 266: "[...] ogni uomo che legge nella natura delle cose, perfezionandosi, spogliandosi di ciò che in lui rappresenta la preoccupazione dell'organismo, intuisce e penetra una luce misteriosa che gli ridona la integrità dello spirito e della intelligenza del sottile e dell'inafferrabile, facendolo rivivere nel regno che ha perduto ridiventando angelo dominante la necessità costrittiva delle cose".

all'altra, si avrà ora la percezione distinta di una sola sfera, di una sola corrente, di un solo occhio ciclopico, centrale ed eterno – nei simboli: il “terzo occhio”, l’“occhio del cuore”, l’“occhio che vede tutto”⁴⁸⁹ – nel quale si rifrangono i lampeggiamenti della fiamma noetica agente immutabilmente al centro di ogni essere⁴⁹⁰.

Da qui, come primo risultato operativo di questa visione semplice ed universale, il fenomeno più che umano dell’onniscienza. Facoltà, questa, che Agrippa non ha difficoltà a riconoscere altrove quali doti innate e affatto naturali dell’anima umana. Già si parlò di quell’ammonimento simbolico che i testi operativi davano al compiersi del Bianco: in tale punto i libri vanno gettati, la conoscenza di tipo quantitativo o dialettico non avendo più importanza o valore alcuni. Seppur utilizzando un linguaggio e dei riferimenti eruditi suoi propri, Agrippa riprende questo concetto. È così che ci dice di David, il quale non studiò per divenire profeta; ovvero ci parla di quel Salomone che, nell’arco di una sola notte, s’impadronì, sognando, della conoscenza universale⁴⁹¹. La condizione a tanto l’autore la espone in queste righe:

Sciendum ergo quod iuxta Aegyptiorum doctrinam, cum anima lumen sit quoddam spirituale, quando a corpore est soluta, omnem locum et omne tempus comprehendit, non secus atque lumen in lanterna inclusum, qua aperta usquequaque diffunditur neque deficit: nam

⁴⁸⁹ Cfr. R. Guénon, *Simboli*, cit., pp. 374-376.

⁴⁹⁰ Codesta percezione *igne*a e concentrica designa appunto il conoscere proprio a \odot . In *Corpus Hermeticum*, X, 18, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 148, si ha il riferimento a varie “vesti” o “involucri”, e si dice che, durante il processo di creazione, l’intelletto, corrispondendo ad una possente e immortale forma di fuoco, non avrebbe potuto entrare in contatto con l’elemento fisso e terrestre della manifestazione \ominus (mondo saturnio dei corpi) allo stato di nudità, ovvero privo delle adeguate protezioni intermedie (ὅταν οὖν ὁ νοῦς ἀπαλλαγῇ τοῦ γήινου σώματος, τὸν ἴδιον εὐθὺς ἐνεδύσατο χιτῶνα, τὸν πύρινον, ὃν οὐκ ἐδύνατο ἔχων εἰς τὸ γήινον σῶμα κατοικοῖσθαι· γῆ γὰρ πῦρ οὐ βαστάζει). È così che fu imposto l’elemento acqueo (Ψ), quale veste di difesa contro l’ardore igneo sprigionantesi da \odot (πᾶσα γὰρ φλέγεται καὶ ὑπὸ ὀλίγου σπινθηρος καὶ διὰ τοῦτο τὸ ὕδωρ περικέχυνται τῇ γῆ, ὥσπερ ἔρυμα καὶ τεῖκος ἀντέχον πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς φλόγα). Nondimeno, si soggiunge – dato interessante – che, privo del fuoco, l’intelletto non può operare cose divine (γυμνὸς γὰρ ὢν τοῦ πυρὸς ὁ ἐν ἀνθρώποις νοῦς ἀδυνατεῖ τὰ θεῖα δημιουργεῖν, ἀνθρώπινος ὢν τῇ οἰκίσει). Si può dunque immaginare che, una volta libera ed identificatasi col Principio divino, la *mens* ritorni a quello stato di operatività creatrice originaria, per cui, arsi i livelli mediani, non sussiste più ostacolo o estroflessione alcuna né in sede psicologica, né in sede corporea, onde la visione che ne procede è appunto quella centrale e immutabile dell’identità assoluta.

⁴⁹¹ *DOP*, III 53, p. 564.

ubique et semper [...]. Inest enim animis nostris quaedam vis perspicua et capax rerum omnium, sed caligine corporis et mortalitatis obsita et impedita [...] ⁴⁹².

Il che implica in primo luogo, come si è visto, una capacità di cogliere i vari eventi della manifestazione non già secondo il loro valore transitorio, bensì *sub specie aeternitatis*, a partire dalle loro radici immutabili e dagli atti occulti i quali, in genere, rimangono alquanto celato allo sguardo comune. In secondo luogo, affiora nel soggetto l'attitudine del poter apprendere passato, presente e futuro come fasi diverse di una temporalità colta, ora, in guisa simultanea e non più scaglionata lungo la soglia temporale:

Hinc provenit quod nos in natura constituti ea quae supra naturam sunt cognoscimus ac inferiora quaeque intelligimus atque non modo ea quae sunt et quae fuerunt, verumentiam eorum quae mox fient et quae longe post futura sunt assidue recipimus oracula ⁴⁹³.

Nel riferimento alla comprensione degli oracoli ci siamo già imbattuti nella precedente sezione, allorché Tritemio, parlando della enigmatica realizzazione del ternario magico, associava ad essa i vari fenomeni di conoscenza profetica, di divinazione e, in genere, di penetrazione sovranormale sciolta dalla fatalità obiettivata nei sensi fisici ⁴⁹⁴. Qui Agrippa dimostra di seguire alla lettera la grandiosa riflessione, la quale già abbiamo visto esser centrale sia in Pico che in Tritemio, circa la *libertà metafisica* (facente tutt'uno con la *dignitas hominis*) che l'uomo possiede quale suo più eminente contrassegno e che la rigenerazione è chiamata, di necessità, a risvegliare. Un tema, questo, che permarrà invariato sino all'epoca barocca con le dottrine teosofiche di Paracelso, al quale è attribuito il celebre detto, secondo cui *vir sapiens dominabitur astris*. Come il teurgo

⁴⁹² DOP, III 50, pp. 555-556.

⁴⁹³ DOP, III 6, p. 414.

⁴⁹⁴ Agrippa vi ritorna in DOP, III 50, p. 554 (*De raptu et extasi et vaticiniis quae iis qui morbo comitiali et syncopi corripiuntur et quae agonizantibus contingunt*): "Tantum igitur est animae imperium, quando scilicet suam naturam fuerit adsecuta nec sensuum illecebris gravata, ut virtute sua subito ascendat non modo in corpore manens, sed etiam aliquando compendibus soluta extra corpus volitans ad supercoelestem cohabitationem, ubi iam Deo quam proxima et quam similima divinorum effecta receptaculum, divino lumine oraculisque repletur".

giambliceo, come l'adepto pitagorico o quello ermetico – ma anche come il saggio del *Picatrix* già glorificato dal Lazzarelli⁴⁹⁵ – postosi di là dalle sfere della necessità rette dall'armonia degli astri e raccolto nel centro di sé, il mago è fra quei pochi che tornano ad essere signori dei tre mondi di cui si compone la creazione, e dominatori, anziché succubi del Fato. Egli diviene così una sola cosa col Principio, facendosi veggente e sufficiente alle virtù di quello che Agrippa chiama il Primo Agente: comprende il mistero di quella che – come dirà Della Riviera – è la Concatenazione, l'*Aurea Catena Homeri*, l'"aurea catena, il cui supremo capo era tenuto dalla mano del sommo Giove"⁴⁹⁶; scopre, dunque, che i vari eventi susseguentisi sulla terra non sono, in realtà, che un presente senza principio né fine, il quale, sino a questa rivelazione, era stato solamente, per dir così, frenato nella bidimensionalità spazio-temporale, e in tal misura accolto inconsapevolmente dalla coscienza ordinaria. E qui, appunto, noi siamo ricondotti a ciò che, nel *Corpus Hermeticum*, si è visto esser quel volare sino all'ultimo corpo, e all'ultimo cielo trasmutare onde contemplare ciò che vi sta oltre; quell'innalzarsi di là da ogni tempo e divenire eternità vivente; quel ritenersi immortale e capace di comprendere ogni cosa, ogni arte, ogni scienza, il carattere di ogni vivente: e via dicendo⁴⁹⁷.

Chi avrà conseguito ciò, apparirà a tutti gli effetti come un dio: sarà il portatore di una *sapientia* che è nello stesso tempo realizzazione religiosa, iniziatica:

⁴⁹⁵ Cfr. le suggestive considerazioni di M. Brini in *Testi umanistici*, cit., pp. 28-29, che potrebbero valere benissimo per il mago agrippiano: "Per lui [Lazzarelli] un'unica concezione del reale muove in effetti le scienze della natura e le scienze dello spirito – le tre magie del *Picatrix* – intese in senso operativo, ad acquistare quella consapevolezza del tutto nelle sue molteplici strutture, nella essenziale unità che le fonda, inscindibile dal potere che ne deriva al sapiente (all'uomo cioè fatto per sua scienza sovranaturale su questa terra e nella più assoluta libertà tutto divino), di operare, disporre ed ordinare, sui nessi svelati; più che reintegrato nella sua natura di spirito, perché rigenerato senza lasciar la terra che si è scelta a dimora, provocando all'inizio dei tempi sua disperata rovina; ora manipolatore dell'universo e di sé, non intelletto angelico asservito ad una pur alta funzione, ma sulla terra creatore e dio".

⁴⁹⁶ C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., p. 120. Cfr. P. Lévêque, "Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque", in *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, vol. 27 (1959), pp. 3-90.

⁴⁹⁷ Cfr. *Corpus Hermeticum*, ed. Scarpi, cit., XI, 19-20, vol. I, pp. 170-172.

Quibus vero purgetur animus et in divinam suam restituatur puritatem, a religione nobis sapientiaque est perdiscendum; neque enim sine religione sapientia, nec sine sapientia probanda est religio [...] et Lucretius ait eam esse inventum dei, seu spiraculum dei, ubi canit: Hic deus ille fuit, deus, inclyte Memmi, / Qui princeps vitae rationem invenit eam, quae / Nunc appellatur sapientia quique per artem / Fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / In tam tranquilla et tam clara luce locavit⁴⁹⁸.

Qui noi dovremmo ricordarci di ciò che già si disse allorché affermammo la specificità della *religio* in Agrippa, il suo non essere cioè legata ad alcun intento exoterico o devozionale. Riallacciando i fili della *dispersa intentio*, l'autore ci introduce nel modo più vivido alla realtà della *religio*. Facente quasi tutt'uno con la *purgatio*, strumento e mezzo mediante il quale l'uomo apprende una dimensione diversa dalla corporeità, la *religio* è tenuta ad elevare l'uomo al rango della trascendenza. Tutt'altro che casuale o puramente letteraria appare poi la citazione da Lucrezio. Come un essere assunto e stabilito nella luce, appunto, viene concepito Memmio dal poeta latino, e tale *deificatio* ha luogo anche grazie all'Arte ("per artem"), ovvero per via del *meritum* che, come audacia ascetica, ha saputo attestare. Il farsi superiore e indifferente rispetto alle correnti e all'oscurità, lo stabilirsi nella luce e nella pace immobile sono caratteri che esprimono fin troppo bene l'elemento *stans et non cadens* nel quale, ormai, l'essere si è risolto e fissato senza residuo. A delucidazione di tale punto decisivo, non vi è cosa migliore che riferire un passo magistrale di Plotino, nel quale si tradisce il senso complessivo e vivente di tale esperienza. Il neoplatonico parla dunque del punto in cui la purificazione ha fine. Contemplando se stesso in sede di purità, qui l'essere si coglierà come natura immortale. Egli vedrà il principio intelligibile non più essendo cosa altra rispetto ad esso, ma risultando ormai egli stesso un cosmo semplice e luminoso (*exaltatio intellectus*). E, come un iniziato

⁴⁹⁸ DOP, III 53, p. 562.

al cospetto del coro dei numi olimpici, potrà esclamare: “Salve, per voi io sono un dio immortale!”⁴⁹⁹.

Ed ecco ripresentarsi, a coronamento dell’impresa, il simbolo dell’Albero di Vita, questa volta associato alla figura primordiale di Salomone:

“Sapientia enim, – inquit Salomon – lignum vitae est his qui apprehenderint eam”⁵⁰⁰.

Lazzarelli – autore assai caro ad Agrippa – riportando lo stesso passo nel suo grande commento figurale del *Crater Hermetis*, opponeva tale emblema all’oblio, alla follia e alla forza seduttrice della Donna (“meretrix estranea adulteraque”), qui simboleggiante l’intelligenza della carne e quanto attrae l’essere verso il mondo del divenire e della morte⁵⁰¹. Aprirsi la via sino all’Albero (associato da Lazzarelli al simbolico vino e all’Acqua di Vita⁵⁰²) e infine stendervi la mano e nutrirsi dei suoi frutti, esprime dunque un compimento *eroico*. Vi si riflette il senso dell’espressione di una volontà libera che, ad un dato momento, senza rimettersi passivamente al *post-mortem*, ‘risale la corrente’; vince la vita elementare e va a ricostituire i contatti con quel centro occulto e con quella *dignitas* eterna e originaria (il “senso dell’eternità” di cui parla Guénon) che la caduta aveva stroncato, precipitando l’uomo (si rammenti il motivo già affrontato della caduta adamitica) nella temporalità, nel ‘timore’ e nell’indegnità nei confronti delle creature⁵⁰³. Ciò equivale alla definitiva palingenesi, alla rinascita

⁴⁹⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 7, 10, ed. Faggini cit., p. 752: Ὅψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ αἰδίῳ τὸ αἰδίον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν· ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρησθαι· χαίρει, ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοίότητα ἀτενίσας.

⁵⁰⁰ *DOP*, III 53, p. 562.

⁵⁰¹ L. Lazzarelli, *Crater Hermetis*, 10, 5, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 311-312.

⁵⁰² Sul vino come simbolo di palingenesi, già si disse. Per l’Acqua di Vita, “aqua vero nostrae cisternae sapientiae”, cfr. L. Lazzarelli, *Crater Hermetis*, 11, 1-3, in C. Moreschini, *Storia*, cit., pp. 312-313.

⁵⁰³ Quanto al significato ‘eroico’, è per questo che in un autore qui spesso citato, Cesare Della Riviera, noi ritroveremo quale massimo simbolo realizzativo dell’Hermetico ermetico, ovvero del mago inteso in un senso non difforme da quello di cui in Agrippa, proprio l’Albero paradisiaco. Questo simbolo, in tale contesto, diviene, più giustamente, il secondo Albero o Legno della Vita; affiancandone il significato occulto al davidico *dii estis et filii excelsi omnes*, Della Riviera spiega “come l’uomo, raccogliendosi nell’unità del centro dell’intelletto suo, possa in Dio trasformarsi”. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 3-5. Cfr. B. Valentino, *Azoth*, in L. Zezner,

nella Luce e, dal punto di vista operativo, alla ‘conoscenza del Bianco’. Per Agrippa poi, tutto ciò designa parimenti il compimento della *dignificatio* propriamente detta. Riafferratosi dal mondo della generazione materiale, il mago ermetico è dunque colui il quale, già nei limiti della vicenda terrena, ha estinto le infermità e l’animalità che lo paralizzavano, ha potuto ottenere la Vita eterna e la forza di resurrezione sì da distruggere per sempre la morte⁵⁰⁴. In lui si ridesta il ricordo. Egli si trova ora “ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificiem et primam causam”, ovvero nello stesso luogo ‘centrale’ e onnicomprensivo in cui risiede quel *summus opifex* che, all’inizio, avevamo visto rappresentare lo scopo essenziale dell’ascesa deificante concepita dal *De occulta philosophia*.

5. *Potestas*: la realizzazione magica

Così, la purificazione culmina in una *μετάνοια*: là dove l’ordine di conoscenza ordinario si interrompe per dar luogo e risolversi infine in una forma superiore di *γνώσις*, forma essenzialmente indipendente rispetto alle cogitazioni della *ratio* dialettica. Questo è appunto il livello che già definimmo corrispondente a quello che l’autore nel § 3 aveva definito una *divina cognitio* che l’anima guadagna, al limitare di ogni sapere (*studium*), rientrando infine in sé medesima e congiungendosi col principio sovrarazionale e divino. In tale punto, ogni percezione propria alla vita ordinaria può dirsi soppressa. Al livello gnoseologico, un tale punto di arrivo segna senz’altro l’apice massimo di quel processo di *dignificatio* o di interna trasmutazione dell’uomo-mago che, a partire dai testi stessi di Agrippa, si è tentato di ricostruire fin qui. Allo stesso tempo, vedemmo però come sia lo stesso Agrippa a non arrestarsi al piano della pura *cognitio*. Se la

Theatrum chemicum, cit., vol. IV, p. 500: “Postquam vero antiqui illi Philosophi signum hoc cognoverunt, in hoc mysterio, centrum arboris mediae in Paradiso terrestri summo studio indagarunt, per portas quinque litigiosas intrantes”, aggiungendosi ciò comportare una “atrox pugna”.

⁵⁰⁴ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 40, ove l’Albero di Vita è messo in rapporto con il potere miracoloso derivante dalla “medicina dei tre regni” di resuscitare i morti e di guarire le malattie.

dignitas propiziata dalla *cognitio* è imprescindibile, vi è solo una dignità magica: quella che un potere è in grado di esprimere⁵⁰⁵.

Così, Agrippa affianca alla prima la più alta realtà di una *potestas*, cioè *la realtà di un potere che agisce e si manifesta non più sul solo piano trascendente, ma dà testimonianza di sé anche sul piano dell'immanenza e della storia*. Questo aspetto affiora distintamente allorché, in un punto, il nostro autore accenna a quel potere di cui furono rivestiti non solo i profeti e gli apostoli, ma anche antichi monarchi e figure non solamente alla capacità di profetizzare, ma altresì a varie azioni trasmutatorie non ordinarie alle quali essi sono stati legati dalla tradizione:

Praeterea non solum in scientiis et artibus et oraculis mens eiusmodi virtutem sibi divinam vindicat, verumentiam in rebus quibusque per imperium trasmutandis miraculosam suscipit potentiam. Hinc provenit nos in natura constitutos aliquando supra naturam dominari operationesque tam mirificas, tam subitas, tam arduas efficere, quibus obediunt manes, turbentur sidera, cogantur numina, serviant elementa; sic homines Deo devoti < ac theologis istis virtutibus elevati > imperant elementis, pellunt nebulas, citant ventos, comun nubes in pluvias, curant morbos, < suscitant mortuos > [...] quae omnia apud varias gentes facta fuisse canunt poëtae, recitant historici atque ea ipsa fieri posse splendidissimi quique philosophi una cum theologis confirmant: sic prophetae, sic Apostoli, sic caeteri viri Dei maximis claruere potentiis⁵⁰⁶.

In questo ultimo capitolo, dedicato appunto a quella che per ora definiremo in modo approssimativo come 'realizzazione magica', vorrei appunto indagare in modo approfondito il senso da conferire a tale *potestas*.

Per comprendere il passaggio dalla *cognitio* alla *potestas*, il quale rappresenta il punto di più ardua intelligibilità nonché il nodo decisivo di ogni agire magico,

⁵⁰⁵ Cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., p. 250: "The term *magus* [...] implied much more than mystical contemplation, though that also might be involved, at least as a preparatory step. To become a *magus* implied the acquisition of power, lordship, mastery".

⁵⁰⁶ *DOP*, III 6, p. 414.

ci si può riferire in primo luogo al testo cardinale della letteratura ermetica, alla *Tabula Smaragdina*. Nel sesto dogma di essa, noi troviamo l'idea espressa dalle note parole: “*Vis ejus integra est, si versa fuerit in terram*”⁵⁰⁷ – che significa: la forza di esso, ovvero del Telesma, non è perfetta e integra *se non è convertita in terra*. In ciò, a mio avviso, è racchiuso tutto il senso e il mistero della realizzazione magica come *potestas* per come Agrippa la intende. Ora, nella visione ermetica non vi è effettiva integrità, ovvero perfezione, se non là dove il compimento abbia avuto luogo sia dal punto di vista della conoscenza e della contemplazione, sia da quello di un *agire pratico*. Non si dimenticherà infatti come per Agrippa la magia abbia sempre da essere, in ultima analisi, prassi o, per meglio dire, *pars practica* della scienza totale.

Da ciò consegue tutta una serie di considerazioni. Se ci si arrestasse ad una realizzazione di tipo puramente contemplativo, noi potremmo parlare di un conseguimento il quale tuttavia apparirebbe, per così dire, solo imperfettamente e allo stato potenziale, implicito, latente. Ragion per cui, a rigor di termini, non si potrebbe parlare di una *perfezione*, di una *totalità*. Per giungere a tanto vi è dunque bisogno di un passo ulteriore, tale da convertire, per così dire, quanto realizzato in sede interiore in una *attiva sorgente di potere* e di applicazione attiva – transitiva, si potrebbe dire – nei riguardi di ogni livello di realtà, compresa quella inferiore ed elementare⁵⁰⁸. Così, integrità e perfezione sorgono solo nel punto in cui – per seguire sempre il gergo della *Tabula* – il processo è giunto al *magisterium solis*, simboleggiato dall'Oro ☉, che Burckhardt ha felicemente compediato così:

La realizzazione del centro dello stato terrestre è il fine stesso dell'alchimia ed anche il significato più profondo dell'oro. Se l'oro,

⁵⁰⁷ J. Ruska, *Tabula*, cit., p. 2.

⁵⁰⁸ Proprio tale carattere *transitivo* differenzerebbe, secondo la nota affermazione di Walker, la magia agrippiana (che però egli banalizza con lo stereotipo di “magia demonica”) da quella più interiormente centrata e cautamente psicologica propugnata da Ficino. Cfr. D. P. Walker, *Spiritual Magic*, cit., p. 96: “[Agrippa] exposes what Ficino, rather feebly, had tried to conceal: that his magic was really demonic. He also mixes it up with magic that aims at transitive, thaumaturgic effects, whereas Ficino's effects were subjective and psychological. Finally, and most importantly, by treating magic, pagan religion and Christianity as activities and beliefs of exactly the same kind, he demonstrates strikingly how dangerous Neoplatonic magic was from a Christian point of view”.

infatti, è un ‘corpo’ come gli altri metalli, in esso la massa, la densità e la divisibilità dei corpi sono state trasmutate in pura qualità simbolica. *È luce divenuta corpo*. [...] Ciò che era presente solo in modo principale ed in potenza nelle fasi precedenti, è ora manifesto. Nella forma perfetta, che resta tuttavia limitata, l’essenza infinita è presente, visibile ed invisibile al tempo stesso⁵⁰⁹.

Per quanto risulti innegabilmente problematico e paradossale da cogliere per la conoscenza astratta, comprendere tale punto è di capitale importanza. In genere, si potrà parlare di una fase-limite la quale, come già dicemmo, coincide in essenza con una *ridiscesa* o con una *ricongiunzione* col piano della manifestazione terrestre. Compiutosi dunque il sentiero ascetico ed iniziatico che prima lo condusse al ripudio di questo mondo, al distacco, alla purificazione dalle sue passioni e dalle sue febbri, poi alla rinascita in una pura forma intellettuale non-cadente, l’essere del mago ha conseguentemente portato a fondo l’opera di *dignificatio* a mezzo del suo *meritum*. Essendo, nel senso più pieno, l’uomo perfetto nel quale “la somiglianza della creatura a Dio diviene spiritualmente efficace”⁵¹⁰, egli può – per tal via – ‘irraggiare’ nel mondo⁵¹¹.

Onde mantenere una coerenza rispetto al simbolismo fino ad ora impiegato per seguire le fasi della metamorfosi interiore, potremmo riassumere nel modo seguente. Là dove il Nero aveva significato essenzialmente la morte iniziatica nel

⁵⁰⁹ T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., pp. 71, 178. Cfr. M. Sendivogius, *Lettre*, cit., p. 53: “Celui qui sçait réduire les vertus centrales de l’or à sa circonference, acquiert les vertus de tout l’Univers dans une sole Medicine”.

⁵¹⁰ T. Burckhardt, *Alchimia*, cit., p. 71.

⁵¹¹ Cfr. V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 62: “Ma non basta l’ascensione individuale al Principio; non basta essere contemplatori: bisogna che il perfezionamento soggettivo si effonda all’esterno e produca frutti, facendosi carità verso il prossimo [...]”. Seguo tale lettura, e, tuttavia, l’‘irraggiare’ al quale ho fatto riferimento non deve necessariamente intendersi in chiave caritatevole e moraleggiante. Come ha osservato René Guénon, esso può essere interpretato nel senso più tecnico e impersonale di una “realizzazione discendente”. In questo quadro, poiché la “realizzazione ascendente” è sempre espressa dall’uscita dal cosmo come trascendimento di ogni modalità individuale o “liberazione dalle condizioni limitative di qualsiasi stato particolare di esistenza [...] l’essere che rimanga nel non manifesto ha compiuto la realizzazione unicamente ‘per se stesso’, quello che ‘ridiscenda’ in seguito [...] *ha nei confronti della manifestazione un ruolo che è espresso dal simbolismo dell’‘irraggiamento’ solare in virtù del quale sono illuminate tutte le cose*”. Più che un valore morale, qui entra dunque in questione il carattere ‘avatarico’, per così dire, della realizzazione magica, carattere appunto connesso ad una anonima attività di un influsso non-umano operante in seno alla manifestazione. Cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Luni, Milano 2006, p. 205.

senso di una estinzione dell'uomo antico e naturalistico, e nel Bianco, invece, si aveva l'illuminazione, la palingenesi e uno stabilirsi nell'orizzonte della Vita trascendente, al Rosso si è già visto come la tradizione alchemica attribuisca il valore di tutto ciò che è potenza ignea, gloria, senso di dominio della forza purificata e padrona di sé sulla sfera delle manifestazioni. Il che è avvalorato dai vari simboli di dignità regale (si riconobbe appunto nel "Re ermetico" il simbolico contrassegno di ogni compiuta realizzazione ad un tempo fisica e metafisica), simboli ricorrenti nei testi a caratterizzare codesta fase di compimento. In altri termini, ove il Bianco esprimeva l'aver infranto le leggi e le prigioni della materia (fase del *solve*) – l'aver, per così dire, *conosciuto* una vita all'insegna dalla luce, della virtù e dalla nitidezza interiore – nel Rosso tale conoscenza trova risoluzione in una operatività, in un nuovo dinamismo che può esplicarsi ed agire in veste di potere ora trasfigurante, ora salvifico e taumaturgico (fase del *coagula*).

È per tale ragione che, secondo alcuni, il Rosso o, per meglio dire, l'Opera ad esso connessa – la *rubedo* – esprime nel modo più appropriato la coscienza dell'apostolato (ma meglio sarebbe dire: dell'adeptato)⁵¹², dello Spirito pentecostale che discende palesandosi al mondo in un fulgore di fuoco, mentre per altri trattasi "propriamente di una realizzazione 'regale' che esige la fedeltà alla terra e, dopo l'ascesa estatica dell'Opera al Bianco', la discesa che fa dell'uomo *Salvator macrocosmi*"⁵¹³. In ogni caso, *il senso complessivo è quello di una trascendenza che acquisisce un carattere immanente, e viceversa* – in linea rigorosa col primo dogma della *Tabula Smaragdina*, secondo il quale la corrispondenza fra l'alto e il basso, fra l'invisibile e il visibile non si dà che per compiere i miracoli di una cosa sola. Ora, quando gli adepti ermetici parlano della trasmutazione del vile metallo in oro, ovvero – il che è lo stesso – del noto *lapis philosophicus*, della Pietra Filosofale da conquistare come unico fine e somma benedizione, non alludono a qualcosa di diverso. A tale riguardo,

⁵¹² Cfr. Fulcanelli, *Il Mistero*, cit., pp. 137-138.

⁵¹³ M. Aniane, "Note", cit., p. 14.

cogliendo in tale mistero il senso profondo del mito della *coniunctio* e della *coincidentia oppositorum*, Mircea Eliade ha rilevato:

L'esistenza dell'alchimista che, grazie alla Pietra Filosofale, giunge a situarsi in un altro piano di esistenza spirituale, può essere paragonata all'esperienza dell'*homo religiosus* che assiste alla trasmutazione del Cosmo attraverso ierofanie. Il paradosso di queste ultime consiste appunto nel fatto che esse manifestano il sacro e *incorporano il trascendente* in un 'oggetto disprezzabile'; in altri termini effettuano una rottura di livello⁵¹⁴.

Applicando tali considerazioni al testo e al linguaggio di Agrippa, si può riprendere il punto al quale ci si era arrestati nel precedente capitolo ed osservare quanto segue. Se la purificazione aveva espresso da un lato la mortificazione della vita elementare, dall'altro in essa aveva compimento l'illuminazione intellettuale. Eppure, con ciò si giungeva ad un punto di divaricazione: la *cognitio* esprimeva infatti una conoscenza svincolata dalla materialità, conoscenza, per così dire, *statica* che faceva a meno del corpo (di fatto, le forme conoscitive proprie a quello stato, come vaticinio, sogno profetico, furore ecc., debbono ricollegarsi ad una condizione analoga, per la quale l'essere cosciente si trova come 'attraversato' da influenze superiori, sì da subirle più che signoreggiarle). La *potestas*, invece, esprime il senso di una 'corporeità spiritualizzata'; indica non più l'esclusivo dominio della immaterialità, *ma il fatto che materialità e immaterialità si sono congiunti ormai in una unità inscindibile e inalterabile*. Là dove prima era la compagine periferica e contingente a dar luogo alla conoscenza, ad offrire a quest'ultima una base sulla quale formarsi ed operare, ora sarà la centralità e la non-caducità conseguita dall'anima rigenerata nell'Archetipo ad ordinare il reale, le conoscenze, i saperi, e perfino a dar luogo a date trasformazioni in seno alla compagine umana e a dati poteri sovranaturali. E ciò, forse, spiega anche perché Agrippa definisca l'*anima stans et non cadens* come la *forma* di ogni atto magico, intendendo dire che è essa a dover fondare e dirigere l'azione.

⁵¹⁴ M. Eliade, *Arti del metallo*, cit., p. 146.

In quel che seguirà, noi tenteremo in essenza di ricostruire due esplicazioni della *potestas*, enucleandone il senso direttamente dalle esigue e oscure informazioni disseminate da Agrippa fra le pieghe del suo testo. Da una parte, entrerà in questione la capacità che al mago rigenerato verrebbe riconosciuta, per così dire, di ‘moltiplicare se stesso’ in altri esseri mediante una precisa influenza trasformante. Dall’altra, infine, prenderemo in esame un enigmatico passaggio, ove Agrippa, indipendentemente da ogni orizzonte escatologico, pare concepire perfino la possibilità di costituzione di una ‘corporeità incorruttibile’ o ‘gloriosa’, una volta che la stessa compagine sensibile sia divenuta una funzione della forma intellettuale da cui ormai è sovrastata. È, questo, l’estremo apice di quella dignità, che si ritrova di là da ogni contemplazione, quale pura realizzazione di una trascendenza che è immanenza, e di una immanenza che è trascendenza⁵¹⁵. Per il resto, trattasi di un piano la cui determinazione, per quanto problematica e perfino evanescente dal punto di vista speculativo, avvia ad una intelligenza di quel che generalmente sta sotto il nome di ‘miracolo’ ma che, in realtà, presuppone, nel nostro autore, una riformulazione ardita e originale della concezione ermetico-rinascimentale dell’uomo come *magnum miraculum*.

5.1. *La generazione univoca*

Destreggiandosi nella intenzionalmente disorganica disposizione di argomenti proposta da Agrippa secondo l’evocato criterio della *dispersa intentio*, si può isolare un primo motivo che, a mio avviso, tratteggia una fase notevole di ciò che

⁵¹⁵ Si può naturalmente immaginare come un tale genere di ammissioni potesse, e dovesse, suscitare preoccupazione nell’ambito dell’ortodossia cristiana. Di fatto, trascendendo ogni elemento cautelativo, Agrippa va ad ammettere per il mago rigenerato e dignificato poteri affatto analoghi a quelli propri ai miracoli del Cristo. Entrare in una simile questione ci porterebbe molto oltre. Qui vale, in genere, ciò che ha giustamente rilevato Perrone Compagni. Cfr. V. Perrone Compagni, “Astrologia e filosofia occulta”, cit., p. III: “[...] ma la riconduzione delle capacità taumaturgiche alla preparazione spirituale dell’uomo (*meritum*) e all’erogazione divina dell’illuminazione (*ars religiosa*) fa sorgere il sospetto che i miracoli del mago rigenerato siano equiparabili a quelli di Cristo – che, in sostanza, Cristo non sia nient’altro che il più puro esemplare di umanità, figlio di Dio per antonomasia. Questo però è un problema diverso, che concerne gli esiti complessivi della meditazione di Agrippa: chi sia disposto a riconoscere senza chiusure pregiudiziali il debito di Agrippa verso Francesco Giorgio Veneto è consapevole che forse in questa direzione si muovevano entrambi”.

abbiamo definito essere la realizzazione dell'*opus magicum*: è il motivo della *univoca generatio*, da Agrippa affrontato nel § 36 del terzo libro del *De occulta philosophia*. Per prima cosa trascriverò il passo di nostro interesse:

Est autem univoca generatio, in qua filius est patri similis omnimoda similitudine et in qua genitum secundum speciem idem est cum generante. Atque haec est potentia verbi a mente formata in subiectum dispositum rite suscepti, veluti semen in matricem ad generationem et partum coaliti; dico autem 'dispositum' et 'rite suscepti', quia non omnia eodem modo verbi participes evadunt, sed alia aliter. Et haec sunt de reconditissimis naturae secretis, de quibus non est aliud publice pertractandum⁵¹⁶.

La fonte attestata di Agrippa riguardo a tale oscura *univoca generatio* è, qui, il *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli: testo di cui, peraltro, l'autore cita direttamente poco prima un passaggio fondamentale.

Nel dialogo ermetico di questo curioso poeta ed adepto marchigiano⁵¹⁷, il tema essenziale del *mysterium magnum*, ovvero del più grande "mistero ermetico", è costituito dalla nozione per cui, di là dalla rigenerazione o palingenesi individuale del soggetto perfezionato, lo scopo primo del compimento sarebbe quello di "novos formari homines", ovvero di forgiare una nuova stirpe ("divinam sobolem") di esseri improntati e, per così dire, animati dalla gnosi trasmessa loro⁵¹⁸. Consapio della imminente venuta di una nuova età dell'oro, ovvero di una epoca rigenerata sotto segno ad un tempo ermetico e cristiano, Lazzarelli preconizza il felice momento in cui, riacquisita la natura divina delle origini e una *fecunditas* intellettuale, alcuni fortunati soggetti – i "veri homines" – potranno generare dèi o *mentes* ("syngenea mentis generatio") ad un livello di realtà pari a quello per cui gli esseri mortali sono in grado di dar vita ai corpi sensibili. Tale generazione – soggiunge Lazzarelli – non si deve però intendere come una generica produzione di arti o di scienze, bensì come una vera e propria genesi

⁵¹⁶ DOP, III 36, p. 513.

⁵¹⁷ Per il testo: L. Lazzarelli, *Crater Hermetis*, in C. Moreschini, *Storia*, cit., pp. 303-380.

⁵¹⁸ L. Lazzarelli, *Crater*, 25, 3, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 330.

spirituale procedente da intelletto ad intelletto (“mens mentem generet”)⁵¹⁹; una generazione mentale in senso letterale (“de univoca mentis generatione”)⁵²⁰. È interessante che Lazzarelli riferisca questa dottrina non a titolo puramente teorico, ma la presenti come il frutto di una propria intima esperienza (“Quod non tantum mihi est et auctoritate sapientum et rationibus persuasum, sed certa experientia cognitum”)⁵²¹. Non è poi casuale che, a tale riguardo, il tipo di magia qui contemplato non sia di rigore né quello di una *magia naturalis*, né quello proprio al rango celeste di essa. Al contrario, si può pensare che Lazzarelli contemplasse quella che già in una operetta a sfondo alchemico – il *Vademecum* (1495) – aveva definito come *magia sacerdotalis et divina*, con riferimento ad una “coniunctio spiritus in spiritu”, ovvero “coniunctio et synaxis spiritus Dei cum spiritus hominis”⁵²².

Prima di passare ad Agrippa, sarà appunto bene soffermarci sul solo Lazzarelli, anche perché una discussione approfondita a tal riguardo contribuirà a chiarire più di un argomento agrippiano. Ora, non vi è certo mistero circa l’oscurità della dottrina lazzezziana legata a codesta sorta di generazione spirituale: vari e validi studiosi, a cominciare da Paul Oskar Kristeller, vi si sono confrontati e hanno dato luogo ad interpretazioni contrastanti. Seppur messa in discussione da una più recente, magistrale analisi di Franco Bacchelli⁵²³, proprio la linea ermeneutica di Kristeller aveva avuto, ad ogni modo, il merito di affrontare la questione con originalità di vedute. In un suo pionieristico contributo⁵²⁴, lo studioso tedesco metteva appunto in luce che “la *generatio* riguarda il rapporto fra maestro e discepolo, in quanto il maestro comunica al discepolo la propria sapienza e lo conduce così a quel grado di realtà cui egli stesso si era già prima elevato”⁵²⁵. Contestando appunto una lettura eccessivamente figurata, Bacchelli ha creduto opportuno sottolineare la necessità di interpretare *ad litteram* il senso della

⁵¹⁹ L. Lazzarelli, *Crater*, 25, 2, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 330.

⁵²⁰ L. Lazzarelli, *Crater*, 25, 4, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 331.

⁵²¹ L. Lazzarelli, *Crater*, 28, 1, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 334.

⁵²² Per il *Vademecum*, cfr. *Testi umanistici*, cit., pp. 75-77.

⁵²³ F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Olschki, Firenze 2001, pp. 77-85.

⁵²⁴ P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 1986, vol. III, pp. 221-247.

⁵²⁵ P. O. Kristeller, *Studies*, cit., vol. III, pp. 238-239.

generatio, rilevando in ultima analisi come essa non porti “ad un rapporto di equivocità fra generante e generato, nel quale si può indicare con uno stesso nome enti la cui definizione di essenza è diversa”. A tal riguardo, Bacchelli ritiene di accogliere, come più prossima al vero, l’interpretazione di cui già Eugenio Garin si avvale, ovvero che questa *univoca generatio* presenti alla propria origine il già menzionato concetto di “Natura Perfetta”, quella “unità dialogica” fra maestro e discepolo, concepiti quali principi interiori della coscienza, presente in *Picatrix*, testo che Lazzarelli in effetti conobbe e utilizzò⁵²⁶.

Malgrado la difformità interpretativa, a mio giudizio sia la veduta di Kristeller che quella di Bacchelli mantengono una eguale validità. Se infatti è giusta l’osservazione secondo la quale in Lazzarelli è contemplato un rapporto non di equivocità, bensì di univocità e di consunzionalità, è pur vero che in vari punti l’autore lascia pensare anche ad una forma di contiguità di una stessa influenza promanantesi in soggetti distinti. Come giustamente ha rilevato Kristeller, per sostenere la propria teoria Lazzarelli da una parte fa uso, di là dagli scritti ermetici, di un precetto di origine ebraico-cabalistica – che egli ritrova nel *Sepher Izira* di un certo Abramo – ove si allude ad un creare uomini nuovi (“*novos formari homines*”) dall’Adama, un genere di “terra rossa e vergine” (“*terra rubra et virginea*”), una volta saliti su di una cima desolata ed avervi praticato un rito evocativo a base di lettere magiche⁵²⁷. D’altra parte, il tema riappare, associato ad un elemento autobiografico, là dove l’iniziatore di Lazzarelli, Giovanni da Correggio, avrebbe – secondo le parole dello stesso marchigiano nella seconda Prefazione al *Crater* – seminato in lui un germe celeste sì da farlo partecipe di una ‘generazione immateriale’ (“*Aethereo tu me genuisti semine rursus...*”)⁵²⁸. Questa

⁵²⁶ F. Bacchelli, *Giovanni Pico*, cit., p. 79. Cfr. E. Garin, *Ermetismo*, cit., pp. 59-61.

⁵²⁷ Cfr. L. Lazzarelli, *Crater*, 29, 2-5, in C. Moreschini, *Storia*, cit., pp. 334-335. Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, cit., vol. III, p. 239. Come ha notato Bacchelli (*Giovanni Pico*, cit., p. 82), la dottrina abramitica di cui si serve Lazzarelli è in realtà una trascrizione di una ricetta di Eleazaro di Worms per la fabbricazione del Golem, il mitico essere destato a comando noto negli ambienti cabalisti. Cfr., a tal riguardo, anche la lettura riassuntiva di W. J. Hanegraaff, R. M. Bouthoorn, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500). The Hermetic Writings and Related Documents*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005, pp. 84-96. Sul Golem, cfr. G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, New York 1965, pp. 158-204.

⁵²⁸ Su questa figura in particolare, cfr. D. B. Ruderman, “Giovanni Mercurio da Correggio's Appearance in Italy as Seen through the Eyes of an Italian Jew”, in *Renaissance Quarterly*, vol. 28, n. 3 (1975), pp. 309-322; B. P. Copenhaver, “A Grand End for a Grand Narrative: Lodovico

generazione, a tutta prima, fa pensare sia all'ermetica *νοερά γένεσις*, sia ad una vera e propria *filiazione iniziatica*⁵²⁹. Del resto, nello stesso *Crater* noi non troviamo qualcosa di diverso. Al principio del dialogo, quando i personaggi si raccolgono intorno a Lazzarelli, questi espone un argomento autenticamente iniziatico: come nel primo trattato ermetico, una luce, nel sembiante di Cristo e Pimandro, è venuta ad illuminarlo e a trarlo dall'angoscia e dall'ignoranza, sì che ora possa trasmettere l'insegnamento trascendente ad altri che ancora non lo possega⁵³⁰.

Come dicevo, non ritengo che l'ipotesi avanzata da Bacchelli sia in contraddizione irriducibile con le conclusioni di Kristeller. Il fatto che la *generatio* di cui Lazzarelli parla goda del carattere di univocità, non toglie infatti che essa possa o debba compiersi in esseri fisicamente distinti. Per dimostrarlo, occorre ritornare al significato profondo di ciò che è palingenesi e rigenerazione ermetica in relazione a quella che abbiamo definito essere la 'filiazione iniziatica'. Da una parte, si dovrà insistere sul senso della *seconda nascita*: morto a se stesso, deposta l'antica spoglia e trasceso l'antico stato, colui che ri-nasce assume e passa, in senso proprio e rigorosamente ontologico, ad uno grado di realtà il quale nulla più ha a che vedere con quello egoico, relativo e chiuso che lo aveva costituito in precedenza⁵³¹. È così che la seconda nascita deve essere intesa come una distruzione di quel miraggio e di quella diversione che induceva l'essere ordinario a *credere* di essere separato, pur essendo ad esso identico, dal Principio sovraindividuale⁵³². D'altra parte, come ha suggerito René Guénon, in sede

Lazzarelli, Giovanni Mercurio da Correggio and Renaissance Hermetica", in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 4, n. 2 (2009), pp. 207-223.

⁵²⁹ Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, cit., vol. III, pp. 239-240.

⁵³⁰ Cfr. L. Lazzarelli, *Crater*, 1, 1-2, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 303. Cfr. W. J. Hanegraaff, R. M. Bouhoorn, *Lodovico Lazzarelli*, cit., p. 213: "The 'enormous being' Poimandres, who had once appeared to Hermes in a vision had in fact been non one less than Christ himself, later known in his incarnate form as Jesus. In a similar manner Poimandres-Christ has now taken up residence in Lazzarelli, and has illuminated his mind [...]. Having been illuminated in the same manner as Hermes himself, Lazzarelli now claims equal spiritual authority, as a master who can initiate others in turn".

⁵³¹ Cfr. M. Eliade, *Il sacro*, cit., pp. 125-127.

⁵³² Cfr. R. Guénon, *Iniziazione*, cit., p. 39: "[...] è evidente che nel Principio nulla potrebbe mai essere soggetto al mutamento; a essere liberato non dovrà perciò essere il 'Sé', che non è mai condizionato né soggetto ad alcuna limitazione, ma l'io', e quest'ultimo non potrà essere liberato se non dissipando l'illusione che lo fa apparire separato dal 'Sé'; analogamente, non è il legame

iniziatica “il ruolo dell’individuo che conferisce l’iniziazione ad un altro individuo è di fatto, e veramente, un ruolo di ‘trasmettitore’, nel senso più esatto del termine; egli non agisce in quanto individuo, ma in quanto supporto di un influsso che non appartiene all’ambito individuale; egli è unicamente un anello della ‘catena’ il cui punto di partenza è fuori e di là dall’umanità”⁵³³.

Ora, se tale “influsso che non appartiene all’ambito individuale” costituisce esattamente la consapevolezza inoppugnabile di essere tutt’uno – secondo una essenziale *similarità* al livello di specie – col Principio generante, è chiaro che ben poco senso avrebbe questionare circa l’univocità o l’equivocità di questa trasmissione: la nascita iniziatica compendosi rigorosamente nell’essenza, ovvero di là dalle condizioni individuali, è evidente che le stesse individualità separate di chi inizia e di chi è iniziato non vengono menomamente impegnate in tale processo. Così, a prescindere dall’oggettività del suo ente individuo e corporeo, l’iniziato o discepolo (ovvero, nel linguaggio di Lazzarelli, la mente generata) dovrà vedersi in primo luogo come una *funzione* del Principio cui egli si è coscientemente ricollegato, ovvero come qualcuno il cui centro non ha più sede nell’egoità volgare e naturalistica, ma – come ormai sarà chiaro – nella forma non cadente o potere mentale \odot . Tale forma ormai lo regge ‘dall’alto’ – integralmente e impersonalmente – svincolandolo dal servaggio di essere mortale, dignificandolo e coronandolo: lo fissa, infine, in uno stato centrale, di non-caducità perenne (cfr. figg. 5 e 6). Riprendendo le parole di Kristeller, può dirsi dunque che colui il quale sia stato innalzato dal maestro a “quel grado di realtà a cui egli stesso [il maestro] si era già prima elevato” non sarà nulla più che l’“irradiazione di un centro”⁵³⁴.

con il Principio che si tratta in realtà di ricostruire, giacché esso esiste sempre e non può cessare di esistere, ma è, per l’essere manifestato, la coscienza effettiva di questo legame che deve essere realizzata [...]”.

⁵³³ R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 67.

⁵³⁴ L’espressione è di G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. I, p. 141.



Figg. 5 e 6: Emblemi tratti da J. Lacinius, *Pretiosa margarita novella de thesauro, ac pretiosissimo philosophorum lapide: artis huius divinae typus, et methodus: collectanea ex Arnaldo, Rhaymundo, Rhasi, Alberto, et Michaele Scoto / per Ianum Lacinium Calabrum nunc primum, cum lucupletissimo indice, in lucem edita*, Venetia, 1546. Queste immagini, tratte da un testo alchemico-operativo, ben esprimono il significato proprio alla filiazione iniziatica. Nella prima vediamo il Re sul trono, incarnazione dell'Oro-Sole; ai suoi piedi, genuflesse, le metallità a lui soggette, in attesa di essere elevate ad una più augusta dignità. Nella seconda figura, tale dignità appare figurata dalla simbolica corona apposta dal Re sul capo dei metalli, fatti così partecipi della stessa incorruttibilità aurea e della regalità ermetica di colui il quale li ha iniziati.

Tutto ciò conduce in ultima istanza a concepire un essere siffatto secondo una essenziale *anonimia* ed *impersonalità*⁵³⁵. Dopodiché si pone il problema circa la trasmissione del potere da cui ogni iniziazione è condizionata; e a me pare che, quando Lazzarelli accenna alla costituzione di *novos homines* o *mentes*, egli indichi con esattezza questo punto. Nell'*hymnus regenerationis* l'autore compendia quanto già detto nella parte in prosa: parla dell'*homo verus* o uomo rigenerato (assimilabile al più volte evocato οὐσιώδης ἄνθρωπος ermetico) che, essendosi ormai identificato senza residuo con la natura divina, è investito del potere di creare anime divine ("divas sic animas verus homo facit") allo stesso modo per cui Dio dà luogo a nature angeliche, alle *species* e ai modelli archetipici

⁵³⁵ Qui è opportuno appunto ricordare esser noto che Lazzarelli e Giovanni da Correggio assunsero rispettivamente il nome di Enoch e di Mercurio, e li assunsero – chiosa in modo assai pertinente Kristeller – “come suggelli dell'avvenuta palingenesi, ricordando così quegli autori che hanno per primi inteso o presentito quella grande verità e di cui essi si considerano quindi i figli spirituali” (P. O. Kristeller, *Studies*, cit., vol. III, p. 240). Qui è in genere da considerarsi quel carattere di universalità e di superiore anonimato che l'iniziazione e l'evento palingenetico procurano, in guisa di vita nuova, a chi vi sia pervenuto, tanto da imporre a questi perfino un nome differente, un *nomen mysticum* rispecchiante non più la provvisoria e illusoria individualità, bensì la personalità compiutamente realizzata ed espressa come stabilità legata alla forma intellettuale ☉ incorporatasi senza residuo nel soggetto. È per tale ragione che, ad esempio, Apuleio indica come un *natalis sacer*, come una “nascita rituale”, la propria iniziazione. Cfr. Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 24, ed. Augello, cit., p. 656.

delle cose (“sicut Dominus vel genitor Deus / caelestes generans procreat angelos, / qui rerum species, qui capita omnium / exemplaria primaque”)⁵³⁶. Ora, là dove la rigenerazione sia avvenuta, ogni trasmissione di essa non sarà da concepirsi alla stregua di generico e peraltro banale passaggio di insegnamenti, bensì come la vera e propria comunicazione di una *influenza non-umana, di una fiamma che, identica a se stessa, moltiplicandosi si perpetua, risvegliando a gradi di realtà e di perfezione più compiuti e prossimi a quello originario*⁵³⁷. Corrispondentemente, coloro i quali siano interessati da tale influenza non dovranno più intendersi come esseri separati. Essi sono formazioni dirette e, appunto, univoche e ontologicamente non disgiunte dal principio supercosciente che ha impresso loro una vita ponentesi di là da ogni orizzonte definito dalle ‘Acque’, ossia in base a categorie spazio-temporali⁵³⁸. Sono, nel senso più proprio e letterale, i *neofiti*, i

⁵³⁶ L. Lazzarelli, *Crater*, 27, 1, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 333.

⁵³⁷ Circa la “moltiplicazione”, qui è possibile far entrare in linea di conto lo stesso simbolismo ermetico-alchemico, anche considerando l’eventualità che l’accenno di Lazzarelli ad espressioni esplicite come “terra rubra et virginea” indichi la equivalenza dei significati appena disaminati appunto con un *opus alchymicum* o, più precisamente, con una fase di esso. Benché dunque, come ha notato C. Crisciani, “Hermeticism and Alchemy: the Case of Ludovico Lazzarelli”, in *Early Science and Medicine*, vol. 5, n. 2 (2000), pp. 154-155, non si possa definire con sicurezza l’attendibilità del *divinum opus* lazzarelliano sotto tale profilo, mi limiterò a notare qui una corrispondenza suggestiva. La *terra rossa* – stando al gergo cifrato alchemico attestato – può anche indicare lo stato integralmente realizzato, ove le sostanze si trovano fissate senza residuo, e vengono a dar vita al “Solfo rosso dei Saggi”, peraltro assimilato talvolta ad Adamo (A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 489, 5; cfr. S. Batfroi, *La via dell’alchimia cristiana*, Arkeios, Roma 2007, pp. 74-75). Tale realizzazione va appunto a tradurre lo stadio culminante dell’Opera, l’ultimo regime dell’“Opera al Rosso”. Ora, è noto come sia in tale grado supremo che si sostanzia uno dei segni della Grande Opera, ovvero il *potere delle moltiplicazioni*. Nei testi, appare la dottrina secondo la quale, una volta confezionata, la Pietra al Rosso è suscettibile di “moltiplicare” se stessa e il proprio potere, innestandone per tal via la virtù o tintura su altre sostanze che ne sono ancora prive. Così, nei simboli magniloquenti propri all’Arte (per esempio in Flamel, in Mylius, in Libavius), tale potenzialità è resa da immagini, come quella del pellicano, altresì simbolo del Cristo, il quale, dopo essersi ferito, dona, esente da morte, la propria carne ai piccoli; ma è resa anche dalla Fenice, da cui si vedono, in talune riproduzioni, spiccar gloriosamente il volo altri uccelli (cfr. S. Batfroi, *La via*, cit., p. 181; J. van Lennep, *Art & Alchimie*, cit., p. 117; C. G. Jung, *Psicologia*, cit., pp. 278-279). Volendo appunto trasporre tali significati su un piano di stretta operatività, è possibile interpretare la ‘filiazione iniziatica’ appena descritta come uno dei molteplici sensi tecnici assunti dalla moltiplicazione alchemica.

⁵³⁸ Per le espressioni usate, può riuscire interessante riportare qui un passo tratto da un romanzo di uno scrittore *sui generis* come Gustav Meyrink, passo in cui è esposta l’iniziazione del protagonista, ovvero si proclama il suo ingresso nella “Catena dei Viventi”. Cfr. G. Meyrink, *Il volto verde*, Adelphi, Milano 2000, pp. 197-198: “Da oggi fai parte della nostra comunità e diventi un nuovo anello della catena che va da eternità a eternità. Qui il mio compito si esaurisce e passa nelle mani di un altro, che non potrai vedere finché i tuoi occhi apparterranno alla terra. *Costui è infinitamente lontano da te, e tuttavia vicinissimo; condividete lo stesso spazio, eppure siete più distanti degli estremi confini del mondo.* Ti avvolge come l’acqua circonda chi nuota nell’oceano,

membri di quella “posterità spirituale” composta ed eternizzata, nel mito, dai “Figli di Ermete”, dei “Figli dell’Arte” o “Figli della Dottrina”⁵³⁹. Ciò, peraltro, risulta dallo stesso Lazzarelli. Egli ci parla infatti di una *divinam sobolem*⁵⁴⁰, allude cioè a quella genìa di non-uomini nei quali – a dire dello stesso autore – le antiche genti pagane poterono riconoscere degli “dèi terrestri”: esseri appartenenti ad una nuova età dell’oro, capaci di dispensare teurgicamente del bene ed effettuare vari miracoli fra gli uomini (“quod terrae vocitat turba vetus deos, qui gaudent homini vivere proximos, laetanturque hominis bono”). Fra questi miracoli, vi erano insegnamenti sapienziali, sogni profetici, longevità e poteri taumaturgici⁵⁴¹.

Se ora noi proviamo a riprendere il passo di Agrippa riportato all’inizio, si vedrà come questi significati possano esser confermati e integrati in tal senso. Sarà bene specificare prioritariamente che l’autore iscrive il ragionamento in seno ad una più ampia trattazione del valore sovranaturale della parola (λόγος) o *verbum*, parola intesa ad un tempo in senso ermetico e cristiano. Operando una sintesi fra Ermete e la dottrina cristiana tratta da *Gv 1, 3*, Agrippa sostiene come la

ma tu non percepisci la sua presenza, proprio come il nuotatore non sente il sapore del sale che impregna il mare, se i nervi della sua lingua sono morti”.

⁵³⁹ A tal riguardo, si consideri appunto l’etimo preciso della parola νεόφυτος, “neofito”, la quale, fra le declinazioni dei significati, reca in sé l’idea di una “nuova generazione”, nel senso di qualcosa che sia “germogliato di recente” (νέος + φύω). Si è appena visto il simbolismo, utilizzato da Lazzarelli nei riguardi di Giovanni Mercurio, del “germe etereo” che viene deposto dal maestro nell’individualità del discepolo; ma, più in generale, qui si potrebbe pure rindicare a ciò che già si disse nel commentare le epistole ad Aurelio d’Aquapendente, circa l’immagine del *granum frumenti* che deve morire in terra per rinascere, vigoroso, sottoforma di novella pianta. Un tale simbolismo è palese in *Turba Philosophorum*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, pp. 27-28: “Premièrement quand nous voulons faire un Arbre, nous le semons de sa semence parfaite qui est venue de lui, car chaque semence fait le fruit semblable à ce dont elle est sortie, et puis quand nous l’avons fermé nous la laissons en terre. Alors elle se pourrit, et puis germe un germe blanc que la terre nourrit, et c’est par la vertu active qui est par-dedans la semence pourrie, et croit tant qu’elle fait un Arbre tel que celui dont elle était sortie. Et lors de cet Arbre vient encore une autre semence qui peut se multiplier à l’infini”.

⁵⁴⁰ L. Lazzarelli, *Crater*, 25, 3, in C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 330. Il concetto è chiaramente ermetico e riecheggia, forse, in quel “mirabilem foetum” di cui Tritemio, parafrasando la *Tabula Smaragdina* a de Ganay, scriveva senza offrire ulteriori elucidazioni.

⁵⁴¹ Qui, in parte, si potrebbe fare anche valere l’interpretazione di Bacchelli, il quale riconnette ad una finalità politica il senso di questa *divinam sobolem*. Cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico*, cit., p. 83: “Si comprende bene, quindi, come secondo questa visione, l’opera del teurgo, la moralità, o, più in generale, l’azione ‘politica’ che segue la retta ragione nel suo più ampio sviluppo, diventino responsabili della salvazione dal degrado sia della realtà inferiore, sia di quella divina. Nel Lazzarelli [...] c’è certamente l’intento di presentare la recuperata fecondità delle ‘mentes’ come il segreto di una estrema teurgia con la quale salvare e riscattare il mondo, dargli leggi giuste e liberarlo dalle malattie e dalla morte”.

parola, come dono che Dio volle fare agli uomini, non sia da giudicarsi inferiore, per dignità, alla stessa immortalità:

Hunc Mercurius eiusdem ad immortalitatem pretii esestimavit. Est enim sermo sive verbum 'sine quo nihil factum est' nec fieri potest [...] ⁵⁴².

Come espressione massima della *lux* divina la parola non è qui ovviamente concepita alla stregua profana di un mero supporto esteriore e strumentale atto a veicolare dei pensieri in modo più o meno accessorio. Al contrario, essa è concepita – come appare evidente già nel *Pimander* – alla stregua di potere creatore, stabilizzante e vivificante (analogo al *Fiat Lux* veterotestamentario) connesso in via diretta, anzi assimilato alla qualità solare, sovrarazionale e centrale del Logos originario, e riproducentesi in via diretta nella *mens* o ☉ ⁵⁴³. Quando opera, tale potere esplica se stesso – nel macrocosmo come nel microcosmo – nella eminente veste di *agente demiurgico di identità assolute*:

[...] quin est expressio exprimentis et expressi et loquentis locutio et id quod loquitur sermo et verbum est et concipientis conceptio et id quod concipit verbum est et scribentis scriptio et id quod scribit verbum est et formantis formatio et quod format verbum est et creantis creatio et quod creat verbum est et facientis factio et quod factum est verbum est et scientis scientia et scitum verbum est et omne quod dici potest non est nisi verbum et dicitur equalitas [...] ⁵⁴⁴.

⁵⁴² DOP, III 36, p. 511.

⁵⁴³ Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 6, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 34, dove appunto Pimandro parla di se stesso come del Logos primordiale e archetipico, identificandosi poi col Nous creatore, che viene assimilato a quella Luce precedente alla sostanza umida comparsa nelle tenebre (τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σοὺς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκοτίους φανείσεσ), alludendo così alla natura secca e staccata dalla tenebrosità corporea propria alla *lux* primigenia, luce che appunto trae all'esistenza gli esseri, dà loro una forma e li iscrive in un ordine superiore.

⁵⁴⁴ DOP, III 36, pp. 511-512. Benché Perrone Compagni non lo rilevi, qui Agrippa riproduce quasi alla lettera un passo di Niccolò Cusano tratto da *Compendium*, 7. Come ha rilevato Stephan Meier-Oeser, Agrippa pare dunque far propria la dottrina cusana della *coincidentia oppositorum* e della onnipresenza del *Verbum Dei*. Naturalmente, in questa sede ci è impossibile analizzare le possibili convergenze o i prestiti, peraltro ormai accertati, fra la dottrina cusana e la riflessione agrippiana. Cfr. M. Thurner, *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien: Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 625-626.

Questo è l'originario potere racchiuso nella facoltà della parola, potere che, a dir vero, benché in guisa potenziale, ogni uomo possiede (analogamente alla *mens*) celato nella sua anima in quanto *imago Dei*. A tale livello la parola fa tutt'uno con ciò che esprime poiché essa null'altro è se non il volto manifestato e sensibile o, per così dire, il 'raggio di emanazione' di ciò che la *mens* autocosciente determina, come *verbum intrinsecum*, nel modo non manifestato e intelligibile:

[...] aequae enim se ad omnia habet, cum non sit unum plusquam aliud, omnibus aequaliter largiens ut sint id quod sunt nec plus nec minus, ipsumque sensibile se et omnia sensibilia facit, sicut lux se et omnia visibilia facit: ideoque verbum dicitur a Mercurio lucens mentis filius. Conceptio autem, qua mens seipsam concipit, est verbum intrinsecum a mente generatum, scilicet suiipsius cognitio; verbum autem extrinsecum et vocale est illius verbi partus et ostensio et spiritus cum sono et voce aliquid significante ex ore procedens⁵⁴⁵.

Ciò detto, Agrippa fa però capire che codesto argomentare non si riferisce che ad un contesto rituale e del tutto specifico di considerare il potere del *verbum*, analogo a quello di una influenza spirituale e agente⁵⁴⁶. Durante la vita ordinaria, l'uomo è lungi dal fare uso del potere segreto e integrale proprio a ciò che dice: riprendendo le parole di Agrippa, si può affermare che egli conosce il solo *verbum extrinsecum* e si arresta al piano provvisorio che quest'ultimo, operativamente, esprime⁵⁴⁷. L'uomo dunque parla, sviluppa discorsi e ragionamenti, ma la sua non è che parola umana priva di ogni valore ed efficacia dal punto di vista magico e iniziatico:

⁵⁴⁵ *DOP*, III 36, p. 512.

⁵⁴⁶ Cfr. *DOP*, II 60, p. 395: "Verbum igitur id est simulacrum Dei, intellectus agens est simulacrum Verbi, anima est simulacrum intellectus, verbum autem nostrum est simulacrum animae, per quod agit in res naturales naturaliter, quoniam natura opus illius est. Et unumquodque istorum perficit suum subsequentes, sicut pater filium, et nullum posterius existit sine priore [...]".

⁵⁴⁷ Già in *DOP*, I 69, p. 232, Agrippa aveva sviluppato in termini suggestivi l'argomento. Egli scriveva dunque: "Est autem verbum duplex, internum videlicet et prolatum: internum verbum est conceptus mentis et motus animae, qui in cogitativae potentia sine voce fit, quemadmodum dum in somniis nobis loqui et disputare videmur et in vigilia etiam silentes saepe totam aliquam percurrimus orationem. Verbum autem prolatum quendam in voce et locutionis proprietate actum habet et cum anhelitu hominis, oris apertione et sermone linguae profertur; in quo parens natura corpoream vocem et tuum intellectus nostri interpretem illam faciens ad udientes, de quo nobis hic dicendum est".

[...] verum omnis vox nostra, verbum atque sermo, nisi Dei voce formetur, aëri miscetur atque evanescit; spiritus autem et verbum Dei manent sensu et vita comitante. Omnis itaque sermo noster, omnia verba, omnis spiritus et vox nostra nullam virtutem habent in magia, nisi quatenus divina voce formetur⁵⁴⁸.

In ciò consiste dunque il divario fra parola profana e parola sacra e rituale, valevole a scopo magico: la prima è parola umana e soltanto umana, la seconda è verbo teurgico mediante il quale si estrinseca una *influenza*, un potere divino capace di trasformare e di portare gli esseri da un grado di realtà ad un altro⁵⁴⁹. Trovandosi priva del fondamentale apporto di ☉, la prima gode di una vita contingente e non si riduce, in fondo, che ad una estrinsecazione volta a dissolversi e a trascorrere con l'aere nel quale ha avuta origine. In magia, al contrario, vi è bisogno che ciò che è proferito conosca una immediata adiacenza o

⁵⁴⁸ DOP, III 36, p. 512.

⁵⁴⁹ Qui naturalmente è da presupporre tutta una riflessione, che ci condurrebbe assai lontano e ci sarebbe impossibile svolgere in questa sede, intorno alla questione inerente al valore del linguaggio in magia, soprattutto a partire dall'elaborazione che ne fecero gli autori rinascimentali. In particolare, vi è da mettere in risalto la valorizzazione del linguaggio geroglifico degli antichi Egizi: tema da ritrovarsi, nella sua forma originaria, nel sedicesimo trattato del *Corpus Hermeticum*. Concepito come un linguaggio non tanto inteso a trasmettere concetti o a produrre dimostrazioni logiche (tale era il λόγος dei Greci, definito un mero "rumore di parole" – λόγων ψόφος), nel geroglifico si coglieva un mezzo espressivo capace di evocare, di dar vita e di esercitare precisi poteri. A differenza della lingua profana e filosofica dei moderni, quella sacra, rituale e ieratica degli antichi albergava in sé l'"energia delle cose dette" (τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων), cioè una *virtus* o forza vivente ed efficace dal punto di vista magico – si parlava appunto di "suoni pieni di efficacia attiva" (φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων). Tale era, secondo le scritture ermetiche, il vero valore dei geroglifici. Cfr., per tutto ciò, *Corpus Hermeticum*, XVI, 2, ed. Scarpi, cit., p. 226, ma l'idea è reperibile, a partire dallo stesso Plotino, anche presso vari autori neoplatonici a carattere teurgico. Cfr., per esempio, Plotino, *Enneadi*, V, 8, 6, ed Faggin, cit., p. 914, ove il geroglifico è detto una scienza, ogni figura una sapienza, un soggetto e una sintesi, e non pensiero discorsivo né deliberazione (ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ αἰθέριον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις); Giamblico, *De Mysteriorum*, VII, 1-2, ed. Moreschini, cit., pp. 392-394. In età rinascimentale, questo motivo riaffiorò – e si continuò sino alle più moderne riformulazioni di Giordano Bruno – soprattutto in seguito all'opera di divulgazione delle *Definitiones Asclepii* messa a punto da Lazzarelli, opera pubblicata da Symphorien Champier nel 1507 dopo che Ficino aveva tradotto in lingua latina già buona parte degli scritti del *Corpus*. Cfr. L. Lazzarelli, *Crater*, 2, 2, in C. Moreschini, *Storia*, cit., pp. 303-304; E. Garin, *Ermetismo*, cit., pp. 28-29. Sulla riscoperta del linguaggio geroglifico in età rinascimentale, cfr. B. A. Curran, *The Egyptian Renaissance: The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*, University of Chicago Press, Chicago 2007, pp. 177-187, 227-243. Sul rapporto fra linguaggio e magia in ambito rinascimentale, cfr. C. Vasoli, *La metafora nel linguaggio magico rinascimentale*, in D. Goldin (ed.), *Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV convegno italo-tedesco (Bressanone 1976)*, Liviana editrice, Padova 1980, pp. 143-155; V. Perrone Compagni, "Abracadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)", in *Rivista di Estetica*, vol. 42, n. 19 (2002), pp. 105-130.

identità con il pensiero che lo formula, in modo che il pensiero possa venir ‘fissato’ e reso agente. Ciò, appunto, perché parola magica è quella dotata di senso e di potere vivificante, senso e potere che, in ultima analisi, solo una influenza non umana o una *divina vox* è in grado di trasmettere⁵⁵⁰.

Svolte codeste considerazioni preliminari, si può riprendere il primo brano citato, ove l’elemento iniziatico legato ad una trasmissione di influenze vivificanti pare essere confermato e, anzi, avvalorato. Ripresa la nozione lazzarelliana di *univoca generatio*, Agrippa, per spiegare l’*arcanum*, aggiunge che colui il quale sia suscettibile di accogliere tale generazione da parte della *potentia verbi*, deve dimostrarsi ben disposto secondo il rito, alla stregua di una semenza depositata nella matrice per la generazione e il parto (“[...] in subiectum dispositum rite suscepti, veluti semen in matricem ad generationem et partum coaliti”)⁵⁵¹. Riappare dunque l’idea del germe, del seme verbale che deve fruttificare e dar vita al neofito⁵⁵². Il soggetto dovendo poi risultare *rite dispositum*, ciò può essere non privo di relazione col fatto che – come si è visto nel capitolo precedente – assolutamente prioritario, rispetto ad ogni operazione magica, è un regime purificatorio (*putrefactio, dissolutio*) inteso a predisporre il soggetto ad accogliere, senza cadere vittima di crolli psichici, il *verbum* iniziatico che lo accompagnerà per gradi fino alla palingenesi⁵⁵³. Per tal via, si spiegherebbe poi

⁵⁵⁰ Cfr. *DOP*, I 70, p. 233: “Omnis itaque vox significativa primo significat per influxum harmoniae coelestis, secundario per impositionem hominis, licet frequentius aliter et aliter per hanc atque per illam; quando autem in aliqua voce sive nomine concurrunt utraeque significationes, quae ab harmonia et quae ab hominibus impositae sunt, tunc geminata virtute, naturali videlicet at voluntaria, nomen illud ad agendum redditur efficacissimum, quoties debitis locis et temporibus et solennitate cum intentione exacta in materiam dispositam et a natura sua ab illo patibilem fuerit prolatum”.

⁵⁵¹ È interessante notare come tale punto sia, almeno secondo la ricostruzione operata da Perrone Compagni, sprovvisto di fonte diretta e sembri esser dunque un passo completamente originale di Agrippa.

⁵⁵² Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 167, che, circa i “Figli dei Filosofi”, dice: “Ce sont les enfants de la Science, ceux qui y sont parvenus par la lecture des livres ou par les instructions verbales des Adeptes”.

⁵⁵³ Per tutto questo genere di questioni, si registrano corrispondenze nei testi alchemici operativi. Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 181: “La génération, dans le grand oeuvre, se fait lorsque la matière est dans une entière dissolution, qu’ils appellent putréfaction, ou le noir très noir”; M. Sendivogius, *Lettre*, cit., pp. 40-41: “La matrice contenant la semence doit être bien fermée, pour concentrer la vertu de l’esprit agissant, & la matière ne doit point être sortie de sa matrice, ou elle travaille à la putrefaction; car si vous sortez le grain du blé dissolu pendant sa putrefaction de sa terre, il périra [...]. Ainsi le Philosophe doit traiter sa terre Philosophique, dont les pores sont resserrés & compactes, il les doit humecter, penetrer, amolir, rendre subtile, nourriture, la

anche perché Agrippa specifichi l'eventualità che tale disposizione possa avvenire in base a criteri diversi e formalmente non univoci: “[...] dico autem ‘dispositum’ et ‘rite suscepti’, *quia non omnia eodem modo verbi participes evadunt, sed alia aliter*”. Ora, è normale che, ogni soggetto presentando una propria natura e un dato insieme di condizioni di partenza (la *materia prima* o *matrice* sulla quale operare), non potrà darsi una sola via onde giungere alla mèta, benché quest’ultima, nella sua trascendenza, rimanga unica e immutabile. Così, riprendendo la terminologia agrippiana, nel punto in cui avviene la trasmissione del *verbum*, si dovranno tenere nel giusto riguardo le difformità relative alla disposizione o *dignitas naturalis* di ognuno, ed agire di conseguenza⁵⁵⁴.

Da ultimo e in modo necessariamente sommario, vorrei richiamare l’attenzione su di un particolare, che ci ricollega ad un punto già osservato in precedenza e che dagli studiosi non mi sembra esser stato analizzato da questa prospettiva. Dopo aver riportato il brano di Lazzarelli, Agrippa ultima il passo affermando che le *mentes* di cui parla il marchigiano altro non sono che

rendant pus que simplement parfaite & capable, moyennant cette regeneration, de se multiplier à une seconde vie. C’est là le Phenix qui renaît de ses cendres: c’est-là la Salamandre qui subsiste dans le feu”. Cfr. poi R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 211: “Ciò a cui si mira è riportare l’essere ad uno stato di semplicità indifferenziata, paragonabile [...] a quello della *materia prima*, acciocché esso sia atto a ricevere la vibrazione del *Fiat lux* iniziatico; occorre che l’influenza spirituale, la cui trasmissione gli conferirà tale prima ‘illuminazione’, non incontri in lui nessun ostacolo dovuto a ‘preformazioni’ disarmoniche provenienti dal mondo profano”. Queste “preformazioni disarmoniche provenienti dal mondo profano” di cui parla Guénon esprimono in parte quelle imperfezioni e concrezioni infirmanti fatalmente la *dignitas naturalis* del soggetto, imperfezioni e concrezioni che il *meritum* e la *dignificatio* per mezzo dell’Arte e del Rito (*dignitas artis*) ad esso correlata sono chiamati ad emendare.

⁵⁵⁴ In una qualche misura, si può far corrispondere a ciò un passo del Sendivoglio, ove si parla in termini teologici della necessità di differenziazione delle matrici. Cfr. M. Sendivogius, *Lettre*, cit., pp. 36-37: “La generation de chaque corps en particulier se fait de sa propre semence, & cela dans sa propre matrice; car si la semence n’est pas correcte, ou la matrice pure & naturelle, il ne se peut faire aucune generation [...]. Au contraire il est absolument necessaire, si quelque generation se doit faire par artifice, que cet artifice se conforme totalement à la nature, qui contient l’ordre que le Créateur Eternel a prescrit dès le commencement aux creatures, aucune desquelles, ni même les Anges bien-heureux, n’ont le pouvoir de rien changer en cette ordre”. Cfr. R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 248: “L’istruzione iniziatica, intesa nella sua universalità, deve comprendere, a guisa di altrettante applicazioni, in varietà indefinita, di uno stesso principio trascendente, tutte le vie di realizzazione che sono proprie, non soltanto di ciascuna categoria di esseri, ma altresì di ciascun essere individuale preso in particolare [...]. Per cui, se i principi dell’iniziazione sono immutabili, le sue modalità possono, e devono, variare in modo da adattarsi alle condizioni molteplici e relative dell’esistenza manifestata, condizioni la cui diversità fa sì che, in qualche modo matematicamente, non possano esserci due cose identiche in tutto l’universo [...]”.

qui non ex voluntate carnis, ‘nec ex voluntate viri nec menstruatae, sed ex Deo nati sunt’⁵⁵⁵.

Se ben ci ricordiamo, nell’analizzare le epistole ad Aurelio d’Aquapendente, Agrippa aveva fatto riferimento proprio a questo passo giovanneo per designare quella categoria suprema di esseri la quale costituiva, in quel caso, la culminazione di una ipotetica gerarchia iniziatica di degni nei riguardi della disciplina: questi erano i generati solo nella purità dello spirito poiché fecondati da un principio divino e impassibile (il Logos, *Verbum Dei*) – senza cioè che a forgiare il loro ‘io’ intervenisse l’elemento sessuale e corporeo legato alla *concupiscentia*, alla generazione inferiore⁵⁵⁶. Obbedendo al consueto imperativo di far corrispondere all’ordine di una più vasta sintesi le varie tradizioni religiose prese in esame, ad esemplificare tale ‘generazione virginale’ priva dell’intervento biologico (partenogenesi), Agrippa fa cenno, pur considerandole inezie rispetto alla grandiosità della rivelazione cristiana⁵⁵⁷, anche a dottrine non specificamente occidentali. Recuperando un argomento già trattato nella *declamatio* – dedicata alla figlia dell’imperatore Massimiliano, Margherita d’Asburgo – dal titolo *De nobilitate et præcellentia foemini sexus*, l’autore cita la credenza turco-musulmana legata ai *nefesogli* – tema che anche Guillaume Postel avrebbe più tardi ripreso⁵⁵⁸ –, sorta di enigmatici figli spirituali – Figli dello Spirito Santo – tratti a vita

⁵⁵⁵ *DOP*, III 36, p. 513.

⁵⁵⁶ Cfr., trasposta sul giusto piano, la nozione di “figli della fede” di cui in San Paolo, per cui cfr. M. Eliade, *Il sacro*, cit., p. 126. Sulla questione del sesso come causa principale della caduta e dell’ignoranza, Agrippa si era già confrontato nel *De originali peccato*, circa il quale si rinvia alla esauriente discussione in M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 225-245.

⁵⁵⁷ Infatti, là dove Lazzarelli indicava nell’unico essere capace di portare ad effetto tale *arcanum* il proprio maestro Giovanni Mercurio, Agrippa riconosce proprio nel Cristo il solo agente a mezzo del potere del suo *verbum*. Cfr. *DOP*, III 36, p. 513: “Sed illis nugis dimissis, solus rex Messias, ‘verbum Patris caro factum’ Iesus Christus hoc arcanum revelavit, quadam temporis plenitudine apertius manifestaturus”.

⁵⁵⁸ Cfr. G. Postel, *Des Histoires orientales et principalement des turkes ou turchiques et et schitiques ou tartaresques et aultres qui en sont descendues, oeuvre pour la tierce fois augmentée...*, H. de Marnef, Paris 1575, p. 230. Sui *Nefesogli* o *Nefes Ogli*, cfr. A. Dialetti, “Defending Women, Negotiating Masculinity In Early Modern Italy”, in *The Historical Journal*, vol. 54, n. 1 (2011), p. 8. Per i riferimenti al tema nella *declamatio*, cfr. P. Béhar, “From the Cabala to the Glorification of Woman: Agrippa von Nettesheim’s *De Nobilitate et Præcellentia Foemini Sexus*”, in *German Life and Letters*, vol. 67, n. 4 (2014), p. 463; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 209, ma, per una discussione generale dell’opera, pp. 185-224.

occulto quodam divinae dispensationis modo sine carnali coitu nasci, quorum vita iccirco mirabilis et impassibilis sit et velut angelica totaque supernaturalis⁵⁵⁹.

Andando di là dalla lettera, a me pare piuttosto evidente la volontà di Agrippa di far cogliere al lettore – a mezzo dell’opposizione fra ciò che è generazione biologica, come causa concomitante dell’esistenza di un essere, e una generazione invece puramente spirituale – il senso profondo di ciò che è la ‘filiazione iniziatica’. Ora, là dove la volontà del corpo (*voluntate carnis*) dà vita, di ciclo in ciclo, ad individualità contingenti e – per usare un concetto ermetico ormai noto – designate nelle ‘Acque’ e retti dal Fato, vi è un tipo di generazione che sovrasta simili categorie, ponendosi di là tanto dalla storia, quanto dall’automatismo naturale e dalla legge del sangue e del βίος⁵⁶⁰. Essa, in parte, è riconducibile alla già richiamata nozione ermetica di νοερά γένεσις ο οὐσιώδης γένεσις; ma, in via d’indagine, vi si può riconnettere anche quella enigmatica generazione di cui parlava Zosimo di Panopoli e alla quale già accennammo, generazione “senza re, autonoma, immateriale; ella non cerca affatto corpi materiali o corruttibili; opera senza subire l’azione esteriore, sostenuta dalla grazia e dalla preghiera”⁵⁶¹. Come in Lazzarelli, da questa tipologia di generazione

⁵⁵⁹ DOP, III 36, p. 513. Nello stesso luogo, Agrippa riprende pure la leggenda per la quale un *buddha* avrebbe procreato una figlia dal proprio costato, senza necessità di copulazione. In effetti, nella tradizione buddhista, si rinvengono spesso termini quali “figlio di Buddha” (*sakya-putto*) o “nato fra i nobili” (*ārya*) a designare appunto colui il quale nasce dalla Dottrina (*dhamma*) ed è, per tal via, un “due volte nato” (*dvija*): a tutti gli effetti, un iniziato. Cfr. M. Eliade, *Il sacro*, cit., p. 126; P. Filippini Ronconi (a cura di), *Canone buddhista – Discorsi brevi*, Utet, Torino 2004, p. 333.

⁵⁶⁰ Cfr. M. Eliade, *Journal II 1957-1969*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977, p. 23: “Unlike all other modes of being, the spiritual life has nothing to do with the law of becoming, for it does not develop within time. The ‘newborn’ is not a suckling child who will grow up only to grow old one day. He is puer aeternus. He will remain a child in aeternum: he will partake of the atemporal beatitude of the Spirit, and not of the flux of history. The second life – the life of the initiate – does not repeat the first, human, historical life: its mode of being is qualitatively different”. – Il tema Agrippa lo aveva peraltro trattato nel già citato *Dialogus de homine*, 56r-56v, ed. Zambelli, cit., p. 302. Qui appunto è data l’idea di “due generazioni”, l’una, per così dire, orientata verso il basso, determinata dal rapporto carnale e avente perciò il significato di una *generatio imperfecta*, l’altra, volta verso l’alto, corrispondente a quegli esseri che hanno partecipato del *mysterium regenerationis*. Quest’ultima viene appunto intesa come quella nascita che, in realtà, è una rinascita, ed è tale da estinguere le tracce mortali dovute alla caduta. Cfr. W. Hanegraaff, “Better than Magic”, cit., pp. 19-20.

⁵⁶¹ M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. II, p. 213: ἀβασίλευτος γὰρ αὐτῶν ἡ γενεὰ καὶ αὐτόνομος· αἰὼλος τε καὶ μηδὲν ζητοῦσα τῶν ἐνύλων καὶ παναφθόρων σωματίων· ἀπαθῶς γὰρ ἐργάζεται· νῦν δωρεὰς δὲ εὐχῆ. In Zosimo tale generazione di confonde poi con quella ergentesi di là dal Fato propria ai

promana la schiera occulta dei ‘Rinati’, dei ‘Viventi’, dei ‘Salvati dalle Acque’ e, insomma, dei ‘Degni’. Trattasi di coloro i quali, come anime divine, non hanno madre né padre corporei perché sono stati generati dall’alto e forgiati dal potere dell’Arte e del Rito, tanto da sorgere a vita in virtù di una paternità immateriale. Più che di generazione dovrebbe dunque parlarsi di una endogenesi, di una nascita iniziatica che, su di un piano speciale, non è priva di relazione con quella ‘corporeità spirituale’ circa la quale diremo fra poco⁵⁶².

Ebbene, la ripresa di tali concetti in questo nuovo, specifico contesto non può che portarci a rimarcare l’alto valore simbolico-operativo e, appunto, iniziatico che Agrippa volle associare alla propria magia religiosa. A tal riguardo è sintomatico che, in chiusura di capitolo, l’autore soggiunga di non poter andare troppo oltre nell’esposizione esplicita, rilevando come quelli esposti non siano argomenti suscettibili di esser divulgati alle moltitudini, ma solo a quei pochi che intendano applicarsi attivamente all’Opera, con una fede incrollabile e – come già diceva Lazzarelli – con l’esperienza personale⁵⁶³. Si finisce dunque con l’imporre, per tale via, il silenzio iniziatico ad ulteriori chiarimenti:

Et haec sunt de reconditissimis naturae secretis, de quibus non est aliud publice pertractandum⁵⁶⁴.

sapienti e ai consacrati all’Arte, così come secondo il detto di Ermete e di Zoroastro: cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. II, p. 229: Ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἰμαρμένης εἶπον.

⁵⁶² Circa la nozione di “paternità spirituale”, cfr. A. K. Coomaraswamy, *Paternità spirituale e ‘complesso della marionetta’*, in Id., *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano 1975, pp. 107-133; Id., “The Sun-Kiss”, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 60, n. 1 (1940), pp. 46-67.

⁵⁶³ In certo modo, anche se Agrippa non vi si riferisce, questa esigenza di celare alla gran massa dei mortali l’*arcantum* riprende l’ordine delle considerazioni da noi svolte all’inizio circa il segreto iniziatico; ma riprende, altresì, l’ingiunzione che vediamo figurare in chiusura del tredicesimo trattato del *Corpus Hermeticum*, ove il padre Ermete impone al figlio spirituale Tat di non divulgare ai profanatori il segreto mai rivelato, segreto consistente appunto nella modalità con cui si trasmette la palingenesi (τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν). Cfr. *Corpus Hermeticum*, XIII, 22, ed. Scarpì, cit., p. 210.

⁵⁶⁴ *DOP*, III 36, p. 513. Su ciò, cfr. le giuste conclusioni di W. Hanegraaff, “Better than Magic”, cit., p. 25: “The ‘faith’ of which he spoke was not intended for the great masses of Christian believers, or for those who might read his work in search of ‘magic’ in the common sense of the word; it could only be relevant to a small elite of single-minded mystical adepts who sincerely wished to reverse the effects of the Fall and attain true knowledge and felicity, and were willing to make everything else secondary to that task. In this sense, Agrippa may have been writing a

5.2. *Il corpo incorruttibile*

Essendoci trattenuti a lungo sul processo di realizzazione magica, faremo seguire, qui, una ultima breve digressione circa un elemento che, con tutta probabilità, Agrippa dovette considerare non privo di relazione con l'esito ultimo di quel processo. In un punto Agrippa riferisce:

Homine autem Deo unito, uniuntur omnia quae in homine sunt, mens inprimis, deinde spiritus et animales vires vegetandique vis et elementa usque ad materiam, trahens secum etiam corpus, cuius forma existit, deducens illud in meliorem sortem et coelestem naturam, quousque glorificetur in immortalitatem: et hoc (quod iam diximus) et peculiare hominis donum⁵⁶⁵.

Il passo è logicamente da connettersi a quello immediatamente precedente ove l'autore – appoggiandosi all'autorità dello pseudo-Geber – argomentava circa la possibilità di compiere opere miracolose e si riferiva ad una avvenuta rigenerazione dovuta alla presa di contatto interiore con l'unità divina e con la sorgente sovranaturale chiusa nel profondo della personalità:

Et Geber in *Summa Alchymiae* docet neminem ad eius artis perfectionem pervenire posse, qui illius principia in seipso non cognoverit: quanto autem magis quisque seipsum cognoscet, tanto maiorem vim attrahendi consequitur tantoque maiora et mirabiliora operatur ad tantamque ascendat perfectionem quod efficitur filius Dei transformaturque in eandem imaginem quae est Deus et cum ipso unitur⁵⁶⁶

Se ben interpretiamo le espressioni riportate, Agrippa si spinge ben oltre il riconoscimento secondo il quale l'immortalità spetterebbe all'anima soltanto. Egli

compendium of magic for the general public, but one that concealed an 'esoteric' doctrine for the few".

⁵⁶⁵ *DOP*, III 36, p. 509.

⁵⁶⁶ *DOP*, III 36, p. 509.

sembra voler suggerire che il contatto col proprio intimo Sé – il più volte evocato *nosce se ipsum* e *Visita Interiora Terrae* ora traducendosi in un vera e propria *deificatio* o ὁμοίωσις θεῶ – consentirebbe sì all'uomo di riconoscere in sé il macrocosmo, di riconoscersi come *Templum Dei* e, infine, di trasformarsi attivamente in un *filius Dei*: tutto ciò, però, concernerebbe non la sola componente spirituale dell'essere, bensì l'essere integrale dotato, nel segno della Trinità, di un'anima, di uno spirito e di un corpo.

Qui, naturalmente, non può non sorgere subito l'interrogativo di quale corpo si stia parlando e a quali dottrine Agrippa stia pensando. Caratterizzandolo come partecipe di una natura celeste, immortale e glorificata, è improbabile che il Coloniense potesse pensare qui al corpo come ente carnale. Così un primo raffronto viene immediato: quello con la dottrina della *resurrezione dei corpi* conosciuta dalla ortodossia cristiana⁵⁶⁷. Più precisamente, è al noto insegnamento paolino circa il corpo nuovo – “corpo spirituale” (σῶμα πνευματικόν)⁵⁶⁸ o, appunto, “corpo di resurrezione” che i risorti rivestirebbero, in luogo del corpo animale e mortale (σῶμα ψυχικόν), nel punto del Giudizio Universale – che, per ipotesi, si potrebbe riandare⁵⁶⁹. L'apostolo ne fa chiara menzione in *1 Cor* 15, 44: “Seminatur corpus animale surgit corpus spiritale si est corpus animale est et spiritale sic”. Sennonché, ad assumerla rigorosamente, tale corrispondenza reca non poche difficoltà. Occorre prendere l'assunzione di Agrippa per come essa si presenta; e qui, a meno di non voler supporre una interpretazione esoterica e *sui generis*, e dunque alquanto spuria ed eterodossa della dottrina paolina da parte dell'autore, non si può pensare sul serio ad una reale continuità fra le due

⁵⁶⁷ Agrippa menziona più volte, con riferimento a vari autori cristiani (Lattanzio, Ireneo di Lione, Ambrogio), il tema della resurrezione dei corpi, evitando tuttavia di prendere una posizione in merito. Cfr. *DOP*, III 41, pp. 532-534.

⁵⁶⁸ Sul “corpo di gloria”, cfr. *1 Cor* 15, 53; *Rm* 8, 18; *2 Cor* 4, 17; *Fil* 3, 21; *Col* 3, 4. Sul tema, cfr. R. Reitzenstein, *Hellenistischen*, cit., pp. 333-425; L. Scornaienchi, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 231-279.

⁵⁶⁹ Il raffronto non sarebbe peraltro privo di riscontri storici con la vita intellettuale di Agrippa. Se, come si è già detto, il nostro autore trascorse il suo breve periodo londinese a fianco di John Colet appositamente per studiare le Epistole di San Paolo, è accertato che negli anni della composizione del *De triplici ratione cognoscendi Deum* e del *Dialogus de homine* (1515-1518), Agrippa ebbe il tempo di commentare l'*Epistola ai Romani* dello stesso San Paolo. Questo lavoro, purtroppo, risulta perduto. Per tutto ciò, cfr. C. Nauert, *Agrippa*, cit., pp. 31, 51, 145, 152, 208.

posizioni. Evitando di entrare in una discussione che ci condurrebbe assai lontano e per la quale in questa sede non può esservi spazio, svolgeremo solo qualche sintetica considerazione.

In primo luogo, là dove San Paolo inserisce la dottrina in parola entro un orizzonte teologico-escatologico condizionato al *post-mortem* e rigorosamente subordinato al motivo della grazia concessa alla comunità dei beati da Dio (potrebbe dirsi: *ex opere operato*) alla fine della Storia, per Agrippa il nuovo corpo corrisponde ad altro. Esso null'altro è che una possibilità reale accordata e condizionata, *ex opere operantis*, da una rigenerazione individuale: possibilità effettiva e, soprattutto, conseguibile in *questa* vita. Lo stesso "peculiare donum", di cui Agrippa parla, lungi dall'essere un dono teologico elargito pietosamente dal Creatore alla sua creatura, deve piuttosto vedersi alla stregua di un *segno* o di un carattere tecnico-magico distintivo che l'uomo – *magnum miraculum* – può aspirare *in ogni momento* a manifestare e ad attivare come attestazione di una *dignitas* che lo eleva di là dall'umano e da ogni altro essere. La trasformazione presentata da Agrippa, insomma, è qualcosa di puramente *individuale* e non possiede, almeno apparentemente, alcun riferimento escatologico.

In secondo luogo, la dottrina del corpo di resurrezione delineata dalla escatologia cristiano-paolina non saprebbe propriamente ricondursi al significato, contemplato invece da Agrippa, di una *palingenesi* in senso schiettamente ermetico. Come radice della sua dottrina San Paolo pone la nozione di un primo Adamo che fu, in origine, creato quale essere di natura, costituito sì da un'anima vivente, ma pur sempre soggetta a corruzione e a morte⁵⁷⁰. Ciò è del resto funzionale alla visione lineare ed escatologica propria al cristianesimo di Paolo: solo il Giudizio Finale – "in momento in ictu oculi in novissima tuba canet"⁵⁷¹ – varrà a redimere e a spiritualizzare il corpo, dando vita al secondo o nuovo Adamo, presentato come un nuovo Cristo⁵⁷². Nulla di tutto ciò in Agrippa. Qui,

⁵⁷⁰ Cfr. *1 Cor* 15, 47: "Primus homo de terra terrenus secundus homo de caelo caelestis".

⁵⁷¹ *1 Cor* 15, 52.

⁵⁷² *1 Cor* 15, 45-46: "Factus est primus homo Adam in animam viventem novissimus Adam in spiritum vivificantem. Sed non prius quod spiritale est sed quod animale est deinde quod spiritale". Cfr. L. Scornaienchi, *Sarx und Soma*, cit., pp. 239-240.

come si è detto, predomina la veduta ermetica di una rigenerazione la quale, però, *non implica una trasformazione, uno sviluppo in qualcosa di radicalmente nuovo che si assume per la prima volta in un ipotetico futuro escatologico*. Al contrario, Agrippa fonda la propria veduta sulla persuasione che, in seguito alla riacquisizione di uno stato integrale solo provvisoriamente perduto (coincidente con ἡ οὐσιώδης ἄνθρωπος ermetico), l'uomo possa *risalire* alla dimensione precedente a quella determinatasi con la caduta (si parla infatti di un τέλειος ἄνθρωπος come di quell'“uomo compiuto” che presuppone una “re-integrazione”). Così, Agrippa postula una perfezione originaria (antinomica rispetto al concetto di vecchio uomo o primo Adamo paolino) da cui si è venuti meno, perfezione alla quale Paolo non fa, come si è visto, alcun riferimento. Per tal via, si può andare oltre: là dove l'idea semitico-cristiana di Paolo concepisce un corpo che *diverrà* immortale (presso ad una precisa teleologia della storia), Agrippa concepisce una rigenerazione che si compie in una *atemporalità* essenziale. Infatti, secondo la veduta ermetica, l'uomo, come già si disse, vive solamente in una condizione di ignoranza (ἄγνοια) e, se non sa di esser dio, ciò nondimeno la divinità alberga in lui e non attende che di essere ridestata da una più alta forma di consapevolezza, dalla gnosi. Come peraltro ciò possa avvenire, lo si è già visto nel precedente capitolo. Solo come una azione libera, astorica e assolutamente priva di ogni immediata implicazione escatologica la concezione ermetica intende dunque la rigenerazione: occorre soltanto che una volontà la esiga. Ecco tutto.

In ragione di tutto ciò, noi siamo di nuovo ricondotti ad un contesto più che teologico-escatologico, iniziatico e rigorosamente operativo. Conseguita la visione interna dei principi, portata a compimento la conoscenza di sé (come *imago Dei*) e la reintegrazione nell'*anima stans et non cadens*, ultimatosi l'interiore distacco del mago come *Deo unitus*, a quest'ultimo è data la possibilità magica di ristabilire una congiunzione con la sfera della manifestazione sensibile, e in particolare con la propria coscienza corporea⁵⁷³. Ciò, però, avverrà dando

⁵⁷³ Cfr. V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 64: “L'uomo, che per sua stessa natura di nesso e copula del mondo partecipa di tutti gli enti, può farsi strumento di ricongiungimento degli opposti: corpo e anima, materia e spirito”.

luogo non più al momento di passività, in cui è il principio intellettuale a sollevarsi e a decentrarsi nel corpo, ma viceversa: ora, sarà il principio non-cadente ☉ a fungere da polo attrattivo e da vertice, tanto da assumere e padroneggiare senza residuo l'entità corporale rialzandola dallo stato di impietramento e di bisogno, dopo averla posta sotto il suo potere trascendente⁵⁷⁴. Siamo di fronte, in altri termini, ad un capovolgimento dei rapporti gerarchici fra le varie componenti dell'essere totale, capovolgimento che consente di recuperare lo stato anteriore alla 'caduta' di cui si è detto a più riprese. A tal riguardo, Agrippa è abbastanza perspicuo: dopo la *mens*, tutti gli elementi dell'agglomerato umano – *spiritus*, forze animali e vegetative (*idolum*), sino appunto allo stesso aggregato corporeo – si sciolgono dai loro impedimenti, vengono poco a poco tratti e reintegrati, come metallo che reagisca di fronte al magnete onnipotente, verso l'unica orbita; vi si trasformano, ovvero si portano di là dalla forma⁵⁷⁵ e

⁵⁷⁴ Su un piano diverso ma analogo, una applicazione di tale dominio intellettuale sull'ente corporeo si palesa nella dottrina cabalistica seguita da Agrippa – dottrina desunta sia da Giorgio Veneto sia dallo *Sha'are Orah* di Gikatilla, e già illustrata nel *Dialogus de homine* – circa la corrispondenza fra le membra divine e quelle umane. Intendendosi per membra divine “vires quaedam multiplices et simplicissime in ipso Deo permanentes, per sacra Dei nomina inter se distinctae”, è possibile, a mezzo di una congrua purificazione, accogliere e risvegliare nelle parti umane corrispondenti a tali membra le forze occulte (gli “dèi”, i “numi”) che vi si celano simbolicamente. Attraverso il dominio e la reintegrazione trascendente di queste forze segrete dell'organismo si va, per così dire, a comporre le articolazioni di un nuovo ente incorruttibile e divino. Cfr. *DOP*, III 13, p. 439; C. Agrippa, *De homine*, ed. Zambelli cit., 51v-52v, pp. 63-65. Cfr. anche *DOP*, II 58, p. 389: “Multa alia prosequuntur veteres, etiam minima quaeque membra et articulos suis numinibus adscribentes; quae si recte intelligantur et vera his praesidentia cognoscantur numina, nihil eorum est a debita pietate alienum, cum et sacra eloquia testentur membra omnia nostra a supernis virtutibus regi [...]”. In tempi più recenti, lo stesso G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. II, p. 260, parla del resto degli dèi, soggiungendo di leggerne i nomi, vederne le origini e farne una intima conoscenza quali possanze fiorite “nel campo oggettivo della vostra visione intelligente”.

⁵⁷⁵ Utilizzo il termine “trasformare” con cognizione di causa. Di là dal fatto che questo è, indicativamente, il termine utilizzato da Agrippa, qui non mi pare che per un simile mutamento di stato si possa intendere quello che la stessa disciplina alchemica intende talvolta come una mera trasmutazione conducente, al massimo, alla longevità o ad prolungamento delle possibilità vitali e quantitative inerenti al corpo fisico (cfr. il significato più superficiale dell’“elisir di lunga vita”). Nei riguardi della trasformazione di ciò non è il caso, perché è appunto la forma ad essere stata trascesa e ad essere passata, qualitativamente, ad un livello di possibilità che, di fatto, non è più quello dell'individuo e neppure quello della semplice manifestazione. Cfr. R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 321: “[...] per quanto riguarda lo stesso corpo, la sua ‘trasformazione’ non può che essere la sua trasposizione in modo principiale; in altri termini, quello che può chiamarsi il corpo ‘trasformato’ è propriamente la possibilità corporea affrancata dalle condizioni limitative a cui è soggetta per quanto si riferisce alla sua esistenza in modo individuale e si ritrova necessariamente, al suo livello e allo stesso titolo di tutte le altre possibilità, nella realizzazione totale dell'essere”.

pervengono alla “Grande Liberazione”⁵⁷⁶. Viene dunque riferito che il corpo ottiene una sorte migliore: acquisisce una natura celeste e perviene infine alla suprema dignità, identificandosi con la glorificazione nell’immortalità. In via di principio, ciò significa che non solo come soggetto spirituale, bensì anche come soggetto corporeo l’essere può trascendere la paralisi e il timore cagionati dalla caduta di Adamo e riconquistare, integralmente, la propria divinità⁵⁷⁷. Così, se vi è un contrassegno più eminente del recupero della sovranità sul mondo animale e naturale, e dunque della *dignitas* riconquistata, questo è proprio rappresentato dalla costituzione del corpo incorruttibile.

Per una prima corrispondenza – come del resto suggerito dalla stessa Perrone Compagni – non si può escludere che, per codesto passo, Agrippa avesse ben presenti alcuni elementi alchemici: il riferimento preciso e contestuale allo pseudo-Geber non fa peraltro che corroborare questa ipotesi⁵⁷⁸. La nozione di un

⁵⁷⁶ V. Perrone Compagni, “*Dispersa Intentio*”, cit., p. 177, se parla della redenzione che “liberates the body from the destructive cycle of generation and corruption”, conclude tuttavia col dire che Agrippa “pursues a utopia, namely that of producing a renewed world in which the transformation of matter and the deification of man follow the same path”. Personalmente, ritengo necessario oltrepassare questo genere di interpretazione. Non ve ne è lo spazio, ma si potrebbe dare luogo ad una analisi assai ampia delle concordanze che la dottrina delle corporeità multiple presenta al di fuori del mondo occidentale, soprattutto con riferimento alle dottrine sapienziali d’Oriente (per esempio, la dottrina del *trikāya* o “triplice corporeità” in alcune correnti del buddhismo mahāyānico, ma anche l’insegnamento taoista legato alla pratica della cosiddetta “soluzione del cadavere”). In genere, in tali contesti un simile insegnamento non si lascia spiegare appunto in senso teologico, perché non è in un quadro di ‘salvezza’ che esso può trovare una risposta; occorre invece rivolgersi ad una prospettiva puramente metafisica, là dove entra in questione la nozione, ben più profonda, di “Grande Liberazione”. Come ha osservato lo stesso Guénon, mentre la salvezza si colloca in un orizzonte in fondo exoterico e che, per tal via, non prescinde dalla modalità individuale, la Liberazione concerne il piano rigorosamente sovraindividuale ove ha luogo l’Identità Suprema. L’essere che vi giunga, “è sciolto dai vincoli dell’esistenza condizionata, in qualunque stato e sotto qualsiasi modalità, tramite l’identificazione perfetta con l’Universale” (R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 2005, p. 202). Ed è a questo preciso livello che, evitando di rimettersi all’utopia o all’ingenuità letteraria, è possibile prendere in esame la realtà di un corpo assunto in gloria nell’ordine della vita terrestre, come quello cui Agrippa sembra alludere.

⁵⁷⁷ Cfr. W. Hanegraaff, “Better than Magic”, cit., p. 24: “At the apex of this ascent, and by divine grace, the soul is reborn from God, and this must be taken not in a metaphorical but in a literal sense; the rebirth affects not only the soul, but the body as well. Having been reborn as a true ‘child of God’, the effects of the Fall are annihilated, the body is thereby restored to harmony, and man once more enjoys the ‘generative’ powers of God himself. Such a supreme state can be attained, although rarely, during this life, and makes man into much more than a ‘magician’; his powers are not human but divine”.

⁵⁷⁸ Perrone Compagni ammette che l’ispirazione alchemica del passo possa derivare da Giorgio Veneto, autore anch’esso non privo di un retaggio alchemico. Cfr. V. Perrone Compagni,

corpus incorruptibilis non fu ignota al gergo alchemico-operativo: se ne è già accennato nella seconda sezione in sede di analisi della epistola alchemica tritemiana a Germain de Ganay. La costituzione di un ‘corpo glorioso’ (*corpus glorificationis*) che al tempo stesso è uno spirito – e viceversa – coincide in alchimia con lo scopo più alto di tutto il Magistero: è la prova del fatto che l’“Oro vivente” è affiorato⁵⁷⁹; che il Fuoco ha consumato in senso integrale le componenti imperfette dell’essere animale, grossolanamente fisso e saturnio (il Sale come elemento-necessità, soggetto al Fato e resistente al potere igneo), le ha rigenerate (nel *solve*) e fissate, infine, nel *coagula* supremo⁵⁸⁰; che la trasmutazione del *lapis philosophicus* o Pietra Filosofale si è ultimata; che, infine, una rigenerazione spirituale ha trasformato il corpo da caduco ed imperfetto in “corpo fisso” o “corpo proprio dell’Arte”⁵⁸¹. Come tale, alla realtà di codesto corpo sono da riferirsi di rigore sia le attuazioni dell’*albedo*, sia soprattutto – in base ad una intensificazione qualitativa – quelle connesse alla *rubedo*⁵⁸².

“*Dispersa Intentio*”, cit., p. 176. Per il rapporto fra Giorgio Veneto e l’alchimia, cfr. F. Secret, *Hermetisme*, cit., pp. 37-63.

⁵⁷⁹ Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., pp. 151-152, che, circa la “Rinovatione e Ristaurazione dell’Heroe”, dice: “Questa è Ricuperatione delle perdute virtù, e forze del corpo caduco, materiale, e corrottile, mediante un altro corpo incorrottile, e celeste, ch’altro non è, che’l celeste Mercurio, Quinta Essenza universale, e primo Ente dell’oro [...]”

⁵⁸⁰ Cfr. M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. 203: “Nous ne voulons pas nier, mais au contraire nous croyons, qu’il est absolument necessaire d’extraire l’ame métallique, non pas pour l’employer aux operations sophistiques, mai à l’oeuvre des Philosophes: laquelle ame ayant été extraite, & étant bien purgée, doit être derechef jointe à son corps, afin qu’il se fasse une veritable resurrection du corps glorifié”.

⁵⁸¹ Cfr. N. Flamel, *Le désir désiré*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 306: “De plus, quelques Philosophes ont dit: Si vous ne convertissez les Corps en non-Corps & ne faites que les Choses incorporelles n’aient Corps, vous n’aurez point trouvé la règle & le chemin de la vérité. Et si les Philosophes disent la vérité, c’est en cette Opération: Car premièrement le Corps se fait & se rend Eau; en sorte que la Chose corporelle se fait incorporelle, c’est-à-dire, Esprit; & ensuite dans la Conjonction, l’Esprit, c’est-à-dire l’Eau se fait Corps: Et à ce sujet, Hermès dit: Convertis & change les Natures, & tu trouveras ce que tu cherches. Ce qui est vrai, car en notre Art, nous faisons premièrement d’une Chose épaisse une Chose subtile; c’est-à-dire, du Corps nous en faisons de l’Eau; après quoi d’une Chose humide, nous en faisons une sèche; savoir, de l’Eau nous en faisons la Terre, & de cette sorte nous changeons & convertissons les Natures; car d’une Chose corporelle nous en faisons une Chose spirituelle, & d’une spirituelle nous en faisons une corporelle”.

⁵⁸² Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., pp. 90-91.



Fig. 7: Il *Rebis* di Basilio Valentino. Riproduzione da B. Valentino, *Azoth*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, Argentorati, 1613, vol. IV.

Come si è già detto, l'“Opera al Rosso” (*rubedo*) ci riporta *par excellence* alla nozione di *coincidentia oppositorum* e, in particolare, di *mysterium coniunctionis*: nozione, quest'ultima, studiata da Carl Gustav Jung in una sua opera classica⁵⁸³. A tale fase bisogna appunto ricondurre l'apparizione già più volte evocata di quella “Veste di Porpora” di cui in Flamel, ente il cui fulgore abbacinante desta meraviglia e stupore negli esseri: per cui si sarebbe fra l'altro riportati a quello spavento e a quel timore che, secondo Agrippa, ai primordi l'uomo poteva incutere agli animali, prima di cadere avvinto dalla corporeità volgare e rimanere privo così della *dignitas*. Durante questa fase-limite stante sotto il segno del Fuoco, ciò che prima era sussistito allo stato di separazione e di disorganizzazione ora si ritrova riunito, ricongiunto per così dire androgenicamente secondo un regime di *ιερὸς γάμος*. Come sfondo preliminare a tutto ciò, vi è il principio di quella cosa doppia, *Rebis* o Androgine ermetico (già conseguito nella fase precedente dell'*albedo*) che, in un celebre emblema tratto da un testo attribuito a Basilio Valentino (fig. 7)⁵⁸⁴, si leva immobile, chiuso in una figura di perfezione – il “Tutto” – a guisa ovoidale, nell'atto di ergersi trionfalmente sul Drago, simbolo uroborico del ‘veleno mortale’, ovvero della vita

⁵⁸³ Cfr. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁵⁸⁴ Cfr. B. Valentino, *Azoth*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, cit., vol. IV, p. 501.

elementare e animale che sorge dal basso (cfr. fig. 1)⁵⁸⁵. È il senso dell'assoluta potestà che la forza svincolata e rigenerata (il Mercurio filosofale, simboleggiato dalla Stella Fiammeggiante che riluce sul capo del *Rebis*) può ora esercitare in senso pacificatore sulla 'natura', sulla 'corrente delle forme': in una parola, su quel Fato espresso dal settenario delle potenze cosmico-planetarie dalle quali la figura è cinta. Queste potenze, che ora non operano più secondo la loro funzione ostacolatrice e paralizzante, si raccolgono per risolversi, alla fine del processo, nell'essere regale e aureo, nell'Uomo primordiale ridestato dal sonno, in quel "Signore delle Due Nature" che potrà finalmente dire: "*Unum ego sum & multi in me*"⁵⁸⁶.

Così, qui non è più questione di spirito o di corpo, ovvero di opposti che, malgrado tutto, si compensano in modo reciproco e improduttivo sul piano della manifestazione grossolana. La *rubedo* si pone di là da ciò; antinomie o dualità vengono trascese in un nuovo, formidabile equilibrio, sì da designare, infine, qualcosa di paradossale: uno stato oltre il quale è impossibile andare, perché ciò che è terrestre e ciò che lo trascende sono, ora, un'unica cosa. A separarli non sussiste più iato alcuno. Fra di essi, per utilizzare una espressione di Burckhardt, si è verificata una alterazione dello "stato di aggregazione"⁵⁸⁷. Per tale via, diviene possibile istituire una comparazione fra questo 'corpo glorificato' e la costituzione di quel quaternario magico sorto dalla riunificazione del ternario o Triunità di cui parlava, nel suo involuto linguaggio di numerologia alchemica, l'abate Tritemio⁵⁸⁸. Ora, ricordando che il quaternario è riprodotto, secondo il

⁵⁸⁵ Si può del resto notare che l'emblema del drago viene impiegato dallo stesso Agrippa in *DOP*, II 44, p. 362-363, ad indicare una essenziale duplicità del simbolo della serpe, utilizzato ora in senso positivo e liberatore, ora in senso demonico e distruttivo. Cfr. su ciò B. P. Copenhagen, *Magic in Western Culture*, cit., pp. 290-291.

⁵⁸⁶ B. Valentino, *Azoth*, in L. Zetzner, *Theatrum*, cit., vol. IV, p. 507.

⁵⁸⁷ T. Burckhardt, *Simboli*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 1983, p. 54.

⁵⁸⁸ Circa la riunificazione ternaria (concepita come triade di corpo, anima e spirito), che è la forma più eminente nella quale può assumersi la *dignificatio*, i testi spesso insistono. Cfr., ad esempio, B. Trevisano, *La Parole délaissée*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, pp. 415-416: "[...] de même notre physique est composé de Corps, d'Âme, d'Esprit, quoiqu'à la vérité notre Pierre soit une même chose, selon le Corps, selon l'Âme et selon l'Esprit [...]. Ainsi c'est une Trinité en Unité, et une Unité en Trinité ; parce que là, sont Corps, Âme et Esprit; là aussi sont Soufre, Mercure et Arsenic [...]. Car certainement la vérité de la souveraine subtilité de Nature, n'est en nulle autre chose, que dans ces trois Choses à savoir Soufre, Arsenic et Mercure Philosophique dans lesquels seulement est la réparation et la totale perfection des Corps, qui doivent être purgés

simbolismo dell'Arte, dalla Croce + , nella quale convergono i quattro elementi (Terra, Acqua, Aria e Fuoco); tenendo poi presente che nel punto centrale di tale Croce ha idealmente luogo l'unità intellettuale e l'incondizionato (cfr. il Pentagramma al cap. 2, ove al centro dell'Uomo figura ), ovvero il trascendimento delle opposizioni e delle differenziazioni – ciò detto, si può pensare che il corpo incorruttibile o glorificato traduca effettivamente il frutto dell'azione di chi abbia conquistato il *centro* degli elementi (cioè: sia divenuto l'Autocrate o il Signore degli Elementi, dominando in sé e fuori di sé la sfera caotica ed elementare e identificandosi con uno stato quintessenziato che è oltre gli elementi; cfr. fig. 8) e dunque un quaternario nuovo e di libertà, di là da quello di passione, di passività e di morte espresso dalla corporeità ordinaria (Sale)⁵⁸⁹. Donde il senso di una corporeità autonoma, immateriale e autosussistente, che la morte non può travolgere (tale è il senso della *gloria* dalla quale il corpo è investito ed elevato a dignità superterrestre).

et purifiés". Circa la 'quarta forma', che riassume e porta all'atto la Triunità, cfr. ancora l'allegoria di B. Trevisano, *Le songe verd*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 444: "Je ne pouvais voir le quatrième Appartement, parce qu'il doit être hors d'oeuvre ; mais on me dit qu'il ne consistait qu'en une Chambre, dont les mumbles n'étaient qu'un tissu de rayons de Soleil les plus épurés et concentrés dans cette étoffe de Pourpre où je venais de regarder". – Una espressione, la quale ben traduce questo senso di assoluta e infrangibile unità conseguita dopo la fase ultima, è ad esempio quella riferentesi alla condizione di inseparabilità e l'invulnerabilità di cui il nuovo ente godrebbe nei riguardi del già detto suo "veleno", apportatore di quella morte che l'essere non integrato deve necessariamente affrontare al decomporsi del sostegno fisico: cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit. p. 513, ove si riporta una espressione di Flamel: "Quand notre matière est parvenue à son terme, elle est jointe avec son venin mortifère"; cfr. infine N. Flamel, *Le désir désiré*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 315: "[...] le feu s'engendre du feu, et se nourrit dans le feu, et il est le fils du feu, et pour cela il faut qu'il retourne au feu, afin qu'il ne craigne point le feu".

⁵⁸⁹ Quello della Croce si realizza dunque qui come "simbolo dell'uomo alla conquista dei suoi poteri divini, la reintegrazione del potere di comandare agli elementi fisici, alle passioni umane" (G. Kremmerz, *La Scienza*, cit., vol. II, p. 318).



Fig. 8: L'Oro-Sole che, all'apice dell'*opus*, risolve e abbraccia reintegrandoli, in segno di trionfo, i regni della Natura. Riproduzione da J. J. Becher, *Actorum laboratorii chymici monacensis*, Imp. Joh. David Zunneri Francofurti 1669.

Già nei testi più antichi, in Comario ad esempio, si parla di misteriose operazioni le quali, alla stregua di Misteri divini, trarrebbero in alto “corpi celesti” (ουράνια σώματα), detti corpi venendo poi paragonati a “morti che vengono rianimati” (θνητὰ ἐμψυχοῦνται) per via della rettificazione ermetica⁵⁹⁰. In altro luogo, si ricorda invece il discorso sulla “calce” o “l’onnipotente calcare”, concepito qui come quel “*corpo invincibile, solo utile*” che condurrà chi lo trova a trionfare sulla “malattia della privazione”⁵⁹¹. In un testo risalente al 1330, e destinato a divenire assai in voga durante l’epoca rinascimentale, come la *Pretiosa Margarita Novella* di Pietro Bono (opera di cui, fra l’altro, Lazzarelli avrebbe organizzato e divulgato una trascrizione)⁵⁹², il tema si riaffaccia; assume una veste che qui indurrebbe effettivamente a pensare ad una interpretazione

⁵⁹⁰ Cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. II, pp. 294 sgg.

⁵⁹¹ Cfr. M. Berthelot, *Collection*, cit., vol. II, p. 285: ὁ περὶ τῆς ἀσβέστου λόγος τῆς παγκράτου τιτάνου, τῆς ἀηττήτου καὶ μόνης ἀφελεστάτης, ἣν ὁ εὐρῶν ἄνωθεν νικήσει μεθόδῳ τὴν ἀνίατον πενίαν νόσον.

⁵⁹² Sulla *Pretiosa Margarita Novella* e la sua fortuna, L. Thorndike, *A History of Magic*, cit., vol. III, pp. 147-162. Cfr. D. Kahn, *Alchimie*, cit., pp. 42-45; C. Crisciani, “The Conception of Alchemy as Expressed in the *Pretiosa Margarita Novella* of Petrus Bonus of Ferrara”, in *Ambix*, vol. 20, n. 3 (1973), pp. 165-181; Ead., “Hermeticism and Alchemy: the Case of Ludovico Lazzarelli”, cit.

esoterica del motivo paolino. Al tema del “corpo di gloria” si associa infatti quello del mistero della resurrezione cristica, mistero che, come i profeti, i maestri dell’Arte non ignorerebbero⁵⁹³. Già nella *Turba Philosophorum* il tema riaffiora a fianco di quello della Triunità, parlandosi fra l’altro di un risorgere dei corpi glorificati dalle loro tombe⁵⁹⁴; presso l’alchimista benedettino Basilio Valentino si raccolgono poi espressioni come questa: “l’Homme clarifié ne sera pas moindre que les Esprits célestes, & leur sera en tout semblable”, a tale essere assegnandosi un “corps céleste & incorruptible”⁵⁹⁵; il Cosmopolita riferisce “qu’il est absolument nécessaire d’extraire l’âme métallique, non pas pour l’employer aux opérations Sophistiques, mais à l’oeuvre des Philosophes: laquelle âme, ayant été extraite et étant bien purgée, doit être derechef jointe à son corps, afin qu’il se fasse une véritable résurrection du corps glorifié”⁵⁹⁶. Un autore associato sotto vari riguardi all’eredità agrippiana, il teosofa Gichtel, avrà infine espressioni eloquenti e troppo caratteristiche per esser taciute:

Il nuovo corpo è differente da quello vecchio quanto il Sole splendente dalla oscura Terra e, benché egli si mantenga nel vecchio corpo, questo gli diverrà inconcepibile anche se, talvolta, potrà esser avvertito sensibilmente. Il nuovo corpo non può essere rappresentato in maniera soddisfacente se non mediante le immagini del Sole o delle Stelle, ed è altresì impossibile osservarlo con il nostro occhio fisico,

⁵⁹³ P. Bonus, *Pretiosa Margarita Novella*, in J.-J. Manget, *Bibliotheca chemica*, cit., vol. II, p. 30: “Specialiter autem non solum generaliter prophetaverunt, ita quod cognoverunt diem iudicii, & consummationis seculi debere venire, & mortuorum resurrectionem in ipsa in qua unaquaque anima suo primo corpori conjungetur, & de caetero ab invicem non separabuntur in perpetuum, & erit tunc omne corpus glorificatum, ad incorruptibilitatem translatum, & luciditatem, & subtilitatem fere incredibilem, & penetrabit omne solidum; quia ejus natura tunc erit natura spiritus, sicut & corporis: reliqua autem damnanda resurgent, ut illa, quod ad perpetuitatem & incorruptibilitatem, passibilia tamen erunt, & cum tenebris & obscuritatibus & oppositione illis”.

⁵⁹⁴ Cfr. *Turba Philosophorum*, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. II, p. 6: “[...] & le Corps qui étoient morts se lèveront des tombeaux & seront glorifiés & auront la face glorieuse & plus reluisante mille fois que le Soleil. Et le Corps, l’Esprit & l’Ame seront en unité glorifiés, rendant grâces à Dieu, de ce qu’après tant de tourments, peines & autres tribulations, ils sont venus à tel bien & à telle perfection, que jamais ils ne peuvent être corrompus ni séparés”.

⁵⁹⁵ Cfr. B. Valentino, *Les douze clefs de la Philosophie*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. III, pp. 46-47. Cfr. I. Filalete, *Experiences de Philalethe sur l’operation du Mercure philosophique*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque*, cit., vol. IV, p. 147: “[...] le corps mourra & l’esprit sera renouvelé: enfin il en naîtra une ame nouvelle qui sera glorifiée, & unie à un corps immortel & incorruptible; ainsi sera fait un nouveau Ciel”.

⁵⁹⁶ M. Sendivogius, *Cosmopolite*, cit., p. 203.

che non riesce a reggere la vista del Sole di mezzogiorno [...]. Questo corpo è sorto dal Verbo di Dio o celeste Sophia [...] tutto questo è spirituale, più sottile dell'aria, simile ai raggi del Sole che penetrano tutti i corpi⁵⁹⁷.

Come dicevamo, la costituzione del *corpus glorificationis* significò per gli alchimisti, soprattutto dall'epoca medievale in poi, il *terminus ad quem* di ogni operazione, per assurgere ad un significato generale di palingenesi umana e cosmica. Il corpo, in questo stato trasfigurato, esprimendo la Pietra Vivente o Pietra Filosofale, diveniva ad egual titolo la base del segreto costituito dalla "polvere di proiezione", la nota panacea di ogni male, la medicina o farmaco per mezzo del quale le malattie sarebbero scomparse dal mondo⁵⁹⁸. Ma è proprio nei riguardi della Pietra che Agrippa, nel brano riportato all'inizio, tace. Per ovviare a questa deficienza, sarà sufficiente citare un passo che, per quanto appaia nel libro secondo, potrebbe benissimo figurare nel terzo ad integrazione di quanto studiato finora (e ciò ci dice, ancora una volta, della reale finalità propria alla *dispersa intentio*). In esso, noi vediamo appunto l'autore chiedersi in che modo potranno compiersi le opere più eminenti e arcane in campo magico. Ed è evidente – sostiene Agrippa – che tutto ciò potrà aver luogo solo allorché si sia conseguito il dominio incondizionato, conseguimento concernente la sola pratica divina:

At quis modo animam dabit imagini et vivificabit lapidem aut metallum aut lignum aut ceram atque "ex lapidibus suscitabit filios Abrahae"? Certe non penetrat hoc arcanum ad artificem durae cervicis nec dare poterit illa qui non habet: habet autem nemo, nisi qui iam cohibitis elementis, victa natura, superatis coelis, progressus angelos, ad ipsum Archetypum usque transcendit, cuius tunc cooperatur effectus potest omnia [...]⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ J. G. Gichtel, *Theosophia practica*, III, 5-6, 13, cit., pp. 110-111.

⁵⁹⁸ Cfr. A.-J. Pernety, *Dictionnaire*, cit., p. 385.

⁵⁹⁹ *DOP*, II 50, p. 373.

Qui ad importarci è soprattutto il riferimento al *vivificare la pietra*. In genere, basterà ricordare che, assunto che pietra in alchimia poté in genere valere come il ‘fisso’, essa rivestì un doppio significato. Da una parte, tradusse lo stato proprio a ciò che è partecipe di una inerte immobilità corporea (lo stato di impietramento); dall'altra, al contrario, raffigurò lo stato superiore ad ogni cambiamento o alterazione, andando per tal via a definire quella stabilità iniziatica cui spesso si è fatto cenno e che la Pietra Filosofale esprime per eccellenza.

Ebbene, si può immaginare che Agrippa riprenda un tale dualismo di concezioni. Render le pietre viventi, e soprattutto dalle pietre suscitare – come dice l'autore citando *Mt 3, 9* – i figli spirituali di Abramo, è affermazione alquanto chiara che non può non richiamare il detto enunciato, in un periodo più tardo, dal già citato alchimista Dorn: “*Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*”; detto che noi avevamo già ricordato a suo tempo. È così che il passo appena citato – come è stato del resto ben individuato da Hanegraaff⁶⁰⁰ – può trovare una associazione con quanto analizzato nel precedente paragrafo. Difatti, nei figli di Abramo è lecito ravvisare, sotto altro nome, quella genia divina di intonazione ermetica, di cui già in Lazzarelli, nella quale io ho ritenuto plausibile vedere, fra i vari significati possibili che gli studiosi le hanno assegnato, una figurazione della filiazione iniziatica. Ora, quella della pietra vivente e, in genere, di un essere che sorge dalla pietra, è immagine legata ad un quadro di tipo iniziatico. Se, come si è detto, la pietra simboleggia il corpo, o per meglio dire la modalità minerale espressa dal corpo, risorgere dalla pietra e dalla pietra svincolarsi tradurrà appunto l'atto iniziatico di chi si sciogla dalla condizione di prigionia obiettivata nel corpo, e vada per ciò stesso a partecipare di stati che oltrepassano quella stessa condizione. Per altra via, il simbolismo al quale qui siamo ricondotti è anche quello, coesenziale di nuovo alla tradizione alchemica, di una antinomia fra due tipologie di pietra: l'una è la *pietra grezza*, figurazione della *materia prima*, ente inoperoso e in sé passibile di una azione rettificatrice e ridestatrice che solo l'Arte, l'*opus alchymicum* può assolvere col suo Fuoco. In quanto tale, in detta pietra può essere agevolmente riconosciuta la

⁶⁰⁰ Cfr. W. J. Hanegraaff, “Better than Magic”, cit., p. 24.

condizione del neofito, il quale ancora ha da sviluppare e da portare all'atto la dignità iniziatica. L'altro significato nel quale il simbolismo della pietra può essere assunto è quello della *pietra tagliata*⁶⁰¹. Qui si ha appunto la soluzione delle imperfezioni che sussistevano nella forma anteriore, sì che il valore corrisponderà ora a quello della nobilitazione e appunto della stabilità trascendente propria ai rigenerati. E questi ultimi saranno, ancora una volta, i Figli dell'Arte di cui si è detto – ma si potrebbe anche dire: i Figli della Pietra (*petra genetrix*) o, per ripetere le parole del Dorn, le “vive pietre filosofali”.

Quanto poi ad analogie parziali fuor dal contesto alchemico e che tuttavia presentano talvolta conformità pressoché univoche, si può considerare un passo del *Corpus Hermeticum* nel quale Ermete tenta di rendere intelligibile a Tat la onnipotente visione cui ha appena assistito, fornendo al discepolo ragguagli circa la rigenerazione. Si parla dunque di una visione immateriale, in seguito alla quale Ermete esce da sé per trasferirsi in un “corpo immortale”. Ciò conduce ad un mutamento radicale: egli non è più quello che era prima, è un rigenerato nel νοῦς⁶⁰². L'assunzione piena del corpo immortale, a questa stregua, si presenterebbe dunque come una sorta di “terza nascita” e, di conseguenza, come il fine ultimo – la già evocata “Grande Liberazione” – di ogni pratica rigeneratrice: là dove alla “seconda nascita” – che è propriamente la *nascita iniziatica*, l'unificazione col Principio di cui parla Agrippa – corrisponde appunto la reintegrazione noetica, il conseguimento della *mens* non-cadente e la rigenerazione compiutasi in ☉⁶⁰³. Se dunque ἔν θεῷ γένεσις, la “generazione

⁶⁰¹ Sul simbolismo della pietra grezza e della pietra tagliata, cfr. R. Guénon, *Simboli*, cit., pp. 269-271.

⁶⁰² *Corpus Hermeticum*, XIII, 3, ed. Scarpì, cit., vol. I, p. 200: Τί εἶπω, ὃ τέκνον; οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο· ὁρῶν τι ἐν ἐμοὶ ἀπλαστον θεῶν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νοῦ.

⁶⁰³ Su ciò, cfr. R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 214-215: “È opportuno considerare che la ‘terza nascita’ sarà rappresentata più come una ‘resurrezione’ che come una nascita ordinaria, poiché non si tratta più di un inizio nel senso della prima iniziazione; le possibilità già sviluppate, e acquisite una volta per tutte, dovranno ritrovarsi dopo questo passaggio, ma ‘trasformate’, in modo analogo a quello per cui il ‘corpo glorioso’ o ‘corpo di resurrezione’ rappresenta la ‘trasformazione’ delle possibilità umane, al di là delle condizioni limitative che definiscono il modo d'esistenza dell'individualità come tale”.

divina” che dà poi luogo al riaffiorare dello οὐσιώδης ἄνθρωπος, tratteggia il volto della prima fase del mutamento di stato (passaggio dal corporeo all’incorporeo: la “visione immateriale”) ove però l’immortalità si presenta ancora alla stregua di realizzazione condizionata e provvisoria, è solo con l’*incorporazione* di siffatta immortalità che il consolidamento o prolungamento di quella forza trasfigurante potrà finalmente ultimarsi sino al livello basale e radicale⁶⁰⁴.

Venendo ad un esame astratto delle qualità organizzatrici di questo “corpo immortale”, esso non potrà che essere radicalmente differente dalla compagine ordinaria e terrestre. Come quelli alchemici, così pure i testi ermetici parlano di un corpo che, piuttosto, designa una *funzione*: non partecipa più delle tre dimensioni; non saprebbe vedersi con gli occhi esteriori⁶⁰⁵, non ha colore ed è brillante, immutabile, denudato⁶⁰⁶. Se poi, come dice Agrippa, l’uomo rigenerato è unito, tale unità presuppone in qualche misura l’essere morti al proprio antico essere e al proprio correlato corpo – essere e corpo fatti di lotta, di molteplicità e di incomposti conati antagonistici. Tutto ciò che dunque in quella massa vi fu di animale, di equivoco, di irrazionale e di astretto al mondo del divenire e della generazione, è ora *risolto* e *ridotto* appunto in funzione del principio *mens* da cui il nuovo ente è retto dall’alto. Da ciò consegue anzitutto un carattere di *semplicità*; poi, per la stessa ragione, l’*immaterialità* e l’*incorruttibilità* di un corpo fatto di pura coscienza e di pura potenza.

⁶⁰⁴ Vi è tuttavia da osservare che quanto qui descritto riconduce ancora, seppur per via laterale, ad una interpretazione di fatto coerente dallo stesso punto di vista alchemico. Come infatti la “visione immateriale” di cui parla il testo ermetico può ben tradurre l’esperienza del Bianco – luce, immortalità, presa di contatto con la trascendenza e l’immaterialità – in modo analogo nell’incorporazione, ovvero nel passar della potenzialità all’atto in un corpo, può vedersi il Rosso come radicalizzazione del primo stadio realizzativo e fissazione ignea e irreversibile della Luce. Cfr. M. Aniane, “Note sull’Alchimia”, cit., p. 16: “[con l’Opera al Rosso] l’alchimista corona la santificazione del suo corpo risvegliando dal suo sonno di morte il Dio che dorme nella pietra delle ossa”.

⁶⁰⁵ *Corpus Hermeticum*, XIII, 3, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 200: [...] τὸ πρᾶγμα τοῦτο οὐ διδάσκεται, οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ στοιχείῳ, δι’ οὗ ἔστιν ἰδεῖν· διὸ καὶ ἡμέληται μοι τὸ πρῶτον σὺν θετῶν εἶδος· οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἀφὴν ἔχω καὶ μέτρον, ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί. νῦν ὄρας με ὃ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὃ τι δέ εἰμι οὐ κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὀράσει. οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὃ τέκνον.

⁶⁰⁶ *Corpus Hermeticum*, XIII, 6, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 200: Τὸ μὴ θολούμενον, ὃ τέκνον, τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνόν, τὸ φαῖνον, τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον.

Quella citata in apertura non è peraltro l'unica occorrenza utile. Scorrendo il terzo libro dell'opera il tema del corpo immortale si riaffaccia con maggiori spiegazioni e con fonti più precise. Nel paragrafo intitolato *De humanae animae potestate in mente, ratione et idolo*, Agrippa tratta ancora dei poteri della *mens* dignificata. Vi si riprende dunque il motivo dello splendore e della propagazione di luce che essa – una volta realizzata nella Luce prima e divina in quanto ente immortale e centrale – emana. Precipitandosi e insinuandosi poi in tutti i gradi ontologici della compagine umana, la *mens* li risveglia. Considerato tale aspetto dinamico ed emanativo, si prosegue:

Chaldeorum philosophi stupendam quandam narrant mentis nostrae potentiam, videlicet fieri posse ut mens ipsa, tota acie in Deum defixa, divino lumine impleatur atque sic impleta lumine, effusis radiis per singula media usque ad hoc crassum, tenebrosum, grave, mortale corpus⁶⁰⁷, ipsum quoque copioso lumine circumfundat reddatque stellis simile et aequae coruscans, tum etiam radiorum suorum copia ac levitate tollat in altum tanquam stuppam elevatam per flammam ignis⁶⁰⁸.

La fonte diretta donde Agrippa attinge è un lungo passo tratto dalla *Theologia platonica* di Marsilio Ficino. Qui il Fiorentino fa chiaro cenno al contesto teurgico proprio agli *Oracula Chaldaica*. Ora, stando alle testimonianze pervenuteci (soprattutto di parte neoplatonica) codesta vena sapienziale conobbe davvero una dottrina legata alla formulazione di un “corpo immortale” e, più propriamente, di un “corpo di luce”, “sottile” o “di fuoco”. Esso è un corpo forgiato dal rito teurgico, come è esplicitato – con un certo margine di enigmaticità dovuta al linguaggio cifrato – da un suggestivo frammento della raccolta. Qui si parla appunto di un intelletto igneo che occorre esporre e potenziare (ἐκτείνας πύριον νοῦν ἔργον ἐπ' εὐσεβείης), onde possa mettere in salvo

⁶⁰⁷ “Per singula media”: chiara allusione alla propagazione del principio luminoso intellettuale attraverso la *ratio* e l'*idolum*, sino appunto al contatto con lo stesso corpo mortale che viene trasfigurato e sollevato di là dalla gravità materiale.

⁶⁰⁸ *DOP*, III 43, p. 538.

il corpo dalla corrente (ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις)⁶⁰⁹. Quanto ai simboli, è facile individuare come fuoco e qualità di fiamma, luce ed olimpica radianza, siano caratteri nel complesso da opporsi a tutto ciò che è acqueo ed esprime appunto il mondo come una fiumana, come luogo delle cose che “sono e non sono”, che fuggono, come inesausto ed informe passar da vita a morte, e viceversa.

Presso a tali caratteristiche, il corpo qui in questione è peraltro equiparabile alla varietà di “corporeità sottili” o “veicoli” o “vesti” incorporee dell’anima – ὄχημα-πνεῦμα – riscontrabili in ambito teurgico-neoplatonico e vicino al pitagorismo (Ierocle di Alessandria). Viene piuttosto istintivo un raffronto fra detto “corpo perfetto” e invulnerabile scampato alla morte, e il “corpo radioso” (ἀγγοειδὲς σῶμα) o “corpo astrale” (ἀστροειδὲς σῶμα) che, in egual modo, secondo quelle tradizioni, sopravviverebbe alla dissoluzione del corpo materiale risalendo infine verso le dimore sideree. Di ciò si raccolgono tracce da Proclo e Giamblico a Olimpiodoro, da Sinesio e Filopono a Damascio⁶¹⁰. Tutte interferenze, queste, assai note e riprese dal neoplatonismo fiorentino in molteplici adattazioni⁶¹¹, interferenze alle quali Agrippa non doveva esser affatto estraneo.

Ritornando infine al passo del nostro autore, si consideri una corrispondenza aggiuntiva, in questo caso reperibile nel *Corpus Hermeticum*. Trattasi di un punto enucleato dal trattato, ove Ermete espone la chiave di ogni sapienza. Ci si riferisce a coloro i quali “escono dal corpo”. L’anima essendo risalita in se stessa, il soffio si contrae nel sangue, l’anima nel soffio, e l’intelletto, purificatosi dalle concrezioni corporee e psichiche, può ora portarsi in ogni dove mediante una forma ignea⁶¹². Le corrispondenze con il concetto espresso da Agrippa sono

⁶⁰⁹ Cfr. *Oracula chaldaica*, ed. R. Majercik, cit., framm. 128, pp. 96-97.

⁶¹⁰ Per tutto ciò, cfr. H. S. Schilbli, “Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul”, *Hermes*, 121. Bd., H. 1 (1993), pp. 109-117. Cfr. Proclus, *Elements of Theology*, Oxford University Press, London 1971, Appendix II, pp. 313 sgg.; C. van Liefferinge, *La Theurgie*, cit., pp. 169-173; H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 2002, p. 109; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., pp. 59-106. Sul “corpo sottile” in genere, cfr. ancora G. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Watkins, London 1919.

⁶¹¹ D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, cit., pp. 38-39.

⁶¹² *Corpus Hermeticum*, X, 16, ed. Scarpi, cit., vol. I, p. 146-148: ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς ἑαυτὴν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἢ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα, ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος

evidenti. Vi è il tema della purificazione; vi è il tema della conversione dell'anima in sé medesima – tema caro ad Agrippa in quanto aspetto nodale della *dignificatio* magica e che, infatti, l'autore già aveva rilevato nel *De triplici ratione* lasciandolo però privo di approfondimento e di sviluppo sul piano del magico⁶¹³. È poi degna di nota la parziale concordanza del motivo agrippiano del lume divino che trae a sé il corpo e lo investe della propria qualità trasfigurante col passo ermetico ove – forse più coerentemente – si parla di un *altro* corpo, un “corpo di fuoco” appunto, che il *voûs* rivestirebbe alla stregua di forma sottile e lucente, per poi portarsi in libertà in ogni dove. La virtù della ubiquità e il potere di lievitare in incondizionata manifestazione sono evidentemente ulteriori caratteri sintomatici che avvalorano il già detto⁶¹⁴: ci troviamo di fronte ad un corpo il quale, più che un corpo, è un potere: un corpo allo ‘stato di potere’ il quale, in quanto esente da ogni necessità e partecipe degli stati superiori alla manifestazione corporea grossolana, può esser proiettato a volontà nei luoghi e nelle dimensioni fra le più varie (cfr. il motivo, già visto, dei rapimenti mistici di San Paolo, Mosè, Elia etc.)⁶¹⁵. Che Agrippa faccia riferimento anche ad un potere che questo corpo avrebbe di influenzare i pensieri altrui, non è dunque un caso. Lo ripetiamo: in quanto improntato da un ente intellettuale purificato e rettificato, lo stesso corpo non potrà che godere degli stessi caratteri di purezza, di stabilità, di immutabilità e di invulnerabilità – in esso essendo intervenuta una specie di ‘trasformazione secondo sostanza’.

τῶν ἐνδυσμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ'ἀξίαν δίκῃ.

⁶¹³ Cfr. C. Agrippa, *De triplici ratione*, V, 16, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo*, cit., p. 144.

⁶¹⁴ Sul potere teurgico di levitazione, cfr. S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino*, in S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (edd.), *Laus Platonici Philosophi*, Brill, Leiden-Boston 2001, pp. 105-113.

⁶¹⁵ Cfr. R. Guénon, *Considerazioni*, cit., p. 324: “L'essere che è situato in tale punto [nello stato primordiale] occupa una posizione realmente ‘centrale’ nei confronti di tutte le condizioni dello stato umano, per modo che, pur senza che ne sia andato al di là, le domina tuttavia in certo qual modo, invece di essere all'opposto dominato da esse com'è il caso dell'uomo comune; e questo è in particolare vero per ciò che riguarda tanto la condizione temporale quanto la condizione spaziale. Da qui egli potrà perciò, se lo vuole, trasportarsi in qualsiasi luogo dello spazio; per quanto straordinaria possa sembrare una simile possibilità, essa è tuttavia una semplice, immediata conseguenza della reintegrazione nel centro dello stato umano [...]”.

NOTA CONCLUSIVA

Avviandomi alla conclusione di questo lavoro, vorrei soprattutto richiamare l'attenzione sui risultati dell'indagine qui condotta al fine di individuare, in particolare nel capolavoro di Cornelio Agrippa, la presenza di un cammino sperimentale-operativo e concretamente connesso ad un crisma realizzativo (*dignificatio*) sul piano di una magia teurgico-religiosa o divina. Ciò infatti ha senza dubbio rappresentato l'elemento centrale e, per così dire, l'ipotesi di lavoro intorno alla quale ha gravitato l'intera dissertazione. L'esito sostanzialmente positivo conseguito al termine di tale indagine – la quale, è bene rimarcarlo, potrà sempre essere integrata con ulteriori e sempre più approfondite analisi – non può non indurci ad una succinta considerazione finale, che farò seguire, qui, in sede di congedo.

Si è parlato a lungo di un Agrippa 'scettico' e corrosivamente critico. Quotati studiosi hanno voluto vedere in questa figura una delle voci più rivelatrici, e insieme eccentriche, della crisi dalla quale fu travolto l'uomo rinascimentale al precipitare di ogni residuale certezza e al venir meno di ogni saldo punto di riferimento spirituale e culturale. Ora, se senz'altro corrisponde al vero l'immagine di un Agrippa 'testimone della crisi', già abbiamo rimarcato come ciò che veramente conta sia stabilire la realtà di quel che sussiste, inviolabile e invulnerabile, *oltre* quella crisi: oltre le 'Acque', per utilizzare un simbolismo da noi evocato a più riprese. Distogliendo lo sguardo da aspetti in fondo marginali e accessori dal punto di vista speculativo, a questa questione fondamentale studiosi come Marc van der Poel, Michael Keefer o Vittoria Perrone Compagni hanno tentato, nei tempi più recenti, di fornire una risposta mediante sagaci soluzioni interpretative.

Come loro, anche noi ci siamo impegnati a sviluppare un percorso in questa direzione. Abbiamo dunque vagliato l'opera di Agrippa alla stregua di una testimonianza di prim'ordine per quel che concerne il pensiero umanistico-rinascimentale. In tale quadro, si è cercato di individuare e perseguire con

coerenza e nel modo più sistematico possibile una via regia capace di indicarci – seppur fra le mille difficoltà di un testo che rivela le proprie verità fra le righe e che volutamente tace al lettore sprovveduto gli elementi fondamentali – una chiave alla comprensione intima di una dottrina della *reintegrazione solare* (noetico-intellettuale) dell'uomo e di una sua attuazione in chiave sperimentale: a tale sommo fine, del resto, tende in via spontanea il mistero di ogni alta magia. Imprimere uno sviluppo di ordine operativo alla nozione di *dignitas hominis* già elevata a gloria da Ficino e Giovanni Pico in sede speculativa; fare appunto di tale *dignitas* un compito al quale l'uomo avrebbe dovuto attendere con tutto il suo essere volgendo a risvegliare grado per grado in sé la luce dormente dei primordi – a ciò corrispose, senza tema di smentita, lo scopo ultimo che il Coloniense, con la composizione e con la calma elaborazione della sua opera maggiore, il *De occulta philosophia*, si prefissò.

Col riservare poi la chiave di detta opera ai soli amicissimi, Agrippa non fu lungi – per quanto non sempre lo si sia voluto ricordare o ammettere – dal concepire, in genere, l'ideale legato all'esistenza di una aristocrazia o *élite* a base non già meramente 'intellettuale' (è, questo, un termine assai abusato nei tempi odierni) o letteraria, bensì effettivamente iniziatica. Così, questi amici potranno senz'altro riflettere una esistenza storicamente condizionata; ma in essi – quasi in una riproduzione immanente, energetica e vivente del mito dei *prisci theologi* – debbono vedersi anzitutto le simboliche incarnazioni dei silenziosi custodi di una tradizione sapienziale anonima e unitaria: rappresentanti che, appunto ad onta di ogni rivolgimento storico e di ogni crisi cagionata dalla contingenza delle circostanze, rimangono ovunque sempre gli stessi, esprimendo una precisa dignità trascendente, e in ogni epoca riaffermano la medesima dottrina. Alludendo ai primi misteriosi adepti creatori dell'Ordine dei Rosacroce, l'abate Lenglet du Fresnoy avrebbe più tardi parlato di esseri le meditazioni dei quali vanno ben al di là di tutto ciò che è stato pensato sin dal primo scaturire dei tempi; di tipi non riconducibili al soltanto umano in quanto elargitori di una saggezza e di una pietà incondizionata: figure quasi impalpabili, che del corpo

non conoscevano le malattie e i bisogni, e, infine, capaci di vivere una vita senza nome e senza tempo, imperando sui demoni e sulle forze sovrasensibili⁶¹⁶.

Ora, è senz'altro a consimili membri di un Ordine occulto e invisibile, ovvero agli anelli immateriali di una catena operante supertemporalmente di là dalla cortina dei fatti storici e del divenire, che Agrippa, mediante il richiamo conclusivo ai Figli dell'Arte suscettibili di intendere la sua dottrina, intese rivolgersi. Aristocrazia umanistica volta a promuovere un progresso morale e conoscitivo a scopo sociale, politico e civile? Certo. Nobile tentativo di far risplendere cristianamente e platonicamente in una nuova, più nitida luce il tipo dell'intellettuale, sì da investirlo di una missione morale e sapienziale in seno alla notte della società contemporanea e divincolarlo, così, da quel fatale processo di degenerescenza nel quale lo scolasticismo crepuscolare e la decomposizione intellettualistica dei saperi lo avevano trascinato? Anche su ciò non vi è dubbio. Ma – più di ogni altro aspetto – a mio avviso qui forse vale interrogarsi sul valore precipuamente *individuale* ed *esistenziale* assunto dall'impresa agrippiana. Col caratterizzare il prototipo dell'uomo-mago come colui il quale trascende – o tenta di trascendere – un vertice di crisi per risorgere di là da esso in una plenitudine autocosciente e in una non-caducità intellettuale, Agrippa intese infatti porre, in una nudità senza pari, l'individuo moderno di fronte a se stesso e al senso complessivo delle sue effettive potenzialità mondane e sovramondane.

È così che, all'estremo limite della via percorsa dall'autore, ad affrontarsi e ad opporsi dovevano essere, essenzialmente, due tipi umani fra loro antitetici. Da una parte, noi troviamo il tipo d'indirizzo razionalistico e materialistico che più tardi avrebbe dato il ritmo alle strutture secolarizzate del mondo moderno e si

⁶¹⁶ N. Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hérmétique*, 2 voll., La Haye 1742, vol. I, pp. 370-372: “[...] les méditations de leurs premiers Fondateurs surpassoient de beaucoup tout ce qui a jamais été connu depuis la Création du Monde, sans en excepter même ce qui nous est venu par la révelation Divine. Qu'ils sont destinés pour accomplir le rétablissement général de l'Univers, avant que la fin du Monde arrive. Qu'ils possèdent au suprême degré la sagesse & la piété. Qu'ils sont possesseurs de toutes le graces de la nature, qu'ils peuvent distribuer au reste des mortels, selon leur bon plaisir. Qu'ils ne sont sujets, ni à la faim, ni à la soif, ni à la vieillesse, ni à la maladie, ni enfin à aucune autre incommodité de la nature. Qu'ils connoissent par révelation ceux qui sont dignes d'être admis dans leur Société. Qu'ils peuvent en tout tems vivre comme s'ils avoient été dès le commencement du Monde, ou que s'ils devoient rester jusqu'à la fin de siècles [...]. Qu'ils peuvent forcer & retenir à leur service les esprits & les démons les plus puissant”.

sarebbe dissetato alla fonte delle incerte verità proprie alla scienza contemporanea a sfondo profano. È colui il quale – già nella persona dei falsi alchimisti tritemiani o dei vari teosofisti e usurpatori della parola divina che Agrippa ebbe profeticamente a stigmatizzare soprattutto nei suoi trattati teologici – porta dentro di sé le forme di un mondo spettrale, fatto non più di idee concepite alla stregua di potenze creatrici e di forze formanti, bensì composto di cadaveri e di residui esauriti e disanimati di una trascorsa saggezza, di una fiamma ormai estinta che, abbandonati i templi nei quali fu custodita per secoli, non avrebbe potuto servire a null'altro – per usare questa cruda espressione del conte de Maistre – che a bruciare⁶¹⁷. Figlio di una conoscenza ormai strappata ad una propria dimensione etica, avulsa dai suoi intrinseci principi metafisici performanti e centrata nella anodina difesa di interessi materiali e praticistici, questo tipo umano incarna senza ombra di dubbio colui il quale, all'alba della nascente epoca della macchina e della tecnica, si sarebbe imposto come l'indiscusso vincitore. Vincitore, tuttavia, presso ad un mondo di rovine: presso a quel mondo che Agrippa – come il suo maestro Tritemio – s'illuse di poter risollevarlo dalla sua lenta agonia, tentando di riannodarne le sorti alle terre immobili di una tradizione sapienziale la quale però, ormai, non poteva parlare, nei suoi simboli perenni, che ad una limitatissima categoria di uomini.

D'altra parte, circondato da una rarefatta chiarezza, troviamo appunto il tipo del *magico*. Questi, per Agrippa, avrebbe dovuto riassumere in sé l'ideale umano più alto: in lui non si sarebbe dovuto scorgere colui al quale – come è stato affermato da Paola Zambelli – sarebbe ineluttabilmente subentrata un'epoca di complessiva involuzione delle pratiche magiche nelle forme di una magia grossolanamente naturalistica, e di lento cedimento alle sirene dello scientismo illuministico. Al contrario, nel magico rigenerato vagheggiato dal Coloniense avrebbero dovuto riflettere tutta l'augusta dignità e le virtù di un Risvegliato e di un Iniziato. Il suo sentiero avrebbe dovuto corrispondere a quello calcato da quei pochi e speciali esseri capaci di divenire dèi e signori di se stessi. Postosi di là da ogni disgregazione confessionale e da ogni sfaldamento devozionale, trasceso ogni

⁶¹⁷ Cfr. J. de Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1971, p. 75.

irrigidimento particolaristico a livello di fede e di dottrina, con la sua figura dominatrice il mago avrebbe dovuto riprodurre i tratti di colui il quale volge lungo la via regale della restaurazione ermetica e dell'ascesi della potenza. In lui si sarebbe dovuta cogliere la vivente incarnazione di molteplici forme di religiosità e di una dignità tale da trascenderle e reintegrarle tutte dall'alto di un vertice simultaneamente metafisico e operativo. Questa sarebbe stata la sua 'scienza'. E qui – converrà rimarcarlo ancora una volta – il sapere e la scienza non sarebbero sorti come il frutto del desiderio impuro di possedere la natura, di piegarne le leggi alle manie di un io caduco ed incatenarne i ritmi ad un volere arbitrario e prometeico. Erra perciò – a mio avviso – chi crede di ravvisare nel mago concepito da Tritemio o da Agrippa una creatura tale da preconizzare quel *pathos* attivistico e deteriormente superomistico eternato, in epoca romantica, dal Goethe di *Faust* o da Mary Shelley, col suo *Frankenstein*. Al contrario, a rischiarare l'arduo cammino di questo essere, un unico punto di luce: il Principio, l'Archetipo. Prima la sua personalità, con tutte le connaturate deficienze di uomo storico, antico e transeunte, poi il suo stesso sapere e la stessa sua azione, avrebbero dovuto trarsi dal regno delle nature inferiori governate dal bisogno e dall'angustia onde ascendere, trionfalmente, sino al regno dell'immaterialità, e trasporre nel modo d'essere proprio alle pure potestà noetiche prive di sete, di passione, di sonno. In tale punto di somma libertà – in corrispondenza ad una denudazione e ad una culminazione anzitutto interne all'Io – sarebbe scaturita, dopo l'ascesi e la sapienza, la dignità magica: l'Opera dei Saggi.

In ultima analisi, il lavoro ha costituito un tentativo – in buona misura sperimentale – di affrontare una parte significativa dell'opera di due figure reciprocamente legate che, a differenza di altre personalità ben più quotate da parte degli studiosi competenti, valgono come gli interpreti di una fase-limite del pensiero occulto di epoca umanistico-rinascimentale. Ovviamente, la natura stessa della trattazione, subordinata alla ferrea necessità di individuare una via e volgere coerentemente lungo di essa, ha impedito di contemplare una varietà di tematiche le quali, senz'altro, avrebbero potuto accompagnare e meglio integrare

quanto trattato. Così, l'aver prescelto un criterio espositivo tale da privilegiare l'analisi dei testi sotto un profilo operativo, ha messo in ombra gli aspetti – altresì importanti – concernenti la vocazione teologica e più prettamente speculativa del pensiero agrippiano. Del pari, l'aver isolato di proposito un campo specifico di approfondimento (prevalentemente, quello ermetico) a detrimento di vari altri (si pensi, ad esempio, all'incidenza dei motivi cristiano-cabalistici nell'opera di Agrippa), ha comportato l'impossibilità di estendere oltre un certo limite l'approccio comparativo fra i vari ambiti dottrinali intrecciati dall'autore.

E tuttavia, questa linea interpretativa, volta a riallacciare gli autori qui studiati non solo ad una eredità da loro assunta e accresciuta con ulteriori elementi e spunti, ma altresì ad un lascito che altri dovette più tardi assumere e sviluppare lungo vie talvolta del tutto indipendenti, ha dischiuso anche alcuni orizzonti inesplorati, almeno con stretto riferimento allo stato dell'arte proprio agli studi italiani. Così, un passo ulteriore – che io stesso mi propongo di compiere in future ricerche – potrebbe ad esempio essere indirizzato verso l'indagine del reale valore posseduto da Tritemio e Agrippa quali fonti alle quali poté attingere la letteratura alchemico-operativa fra '500 e '600.

Nell'introdurre questa dissertazione, infatti, avevamo esordito richiamando l'attenzione sul carattere specifico che contraddistingue le due figure qui prese in analisi rispetto alla gran parte degli autori associati alle correnti esoteriche della cultura umanistico-rinascimentale. Questo carattere lo avevamo appunto indicato nella 'operatività' propria all'attitudine che tali figure hanno osservato in margine alla loro personale riflessione sulle discipline magiche e occulte. Per tale via avevamo poi inquadrato sia Tritemio che Agrippa in un duplice orizzonte: orizzonte legato al passato umanistico-rinascimentale associato all'Accademia fiorentina, cioè ad un retaggio in rapporto al quale essi debbono considerarsi come gli estremi e più intrepidi rappresentanti, ma anche proteso verso un futuro incarnato dagli ultimi esponenti dell'*Ars Regia*, della tradizione alchemico-operativa. Rimangono paradigmatici, in tal senso, i toni apologetici riservati a Tritemio e ad Agrippa da parte di personalità integralmente ascrivibili a tale

tradizione, come John Dee o Thomas Vaughan⁶¹⁸. Quest'ultimo autore, ad esempio – non appartenente all'Ordine ma propugnatore, ad ogni modo, della dibattuta dottrina rosacruciana, e preso perfino da un impeto quasi religioso nei confronti dell'autorità de Coloniense – avrebbe glorificato Agrippa come il suo più grande maestro spirituale e ne avrebbe innalzata l'opera, insieme a quella dello stesso Tritemio, a punto di riferimento fondamentale per tutti gli aspiranti adepti. Così, per ciò che concerne Agrippa (ma anche Tritemio), si tratterebbe di determinare le dimensioni dell'influenza che quest'ultimo poté esercitare, per quanto *a posteriori*, sugli ermetisti inglesi, durante i suoi anni trascorsi a Londra. Ciò, peraltro, concorrerebbe a dare seguito, come sappiamo, ad una linea di ricerca già a suo tempo individuata da Frances Yates nel suo *The Occult Philosophy in Elizabethan Age* e, a mio avviso, degna ancor oggi di essere valutata e perseguita con attenzione. A mio parere, è in tale direzione che uno studio effettivamente innovativo potrebbe e dovrebbe volgere: uno studio, appunto, orientato alla valorizzazione delle componenti operative – oltreché intellettuali, speculative e teologiche – inerenti ai lati più arditi propri, in genere, tanto al pensiero tritemiano quanto a quello agrippiano.

⁶¹⁸ Sulla relazione fra Agrippa e Vaughan cfr. intanto W. Newman, "Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa Von Nettesheim", cit., pp. 125-140. Questo studio, malgrado alcuni elementi assai discutibili a livello interpretativo, rappresenta senz'altro una preziosa testimonianza per ciò che concerne i nostri futuri orizzonti di ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

1. Agrippa

Agrippa von Nettesheim, H. C., *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*, in C. Agrippa, *Henr. Cornelii Agrippae ab Nettesheym opera in duos tomos*, 2 voll., Per Beringos Fratres, Lugduni, 1600, vol. II, pp. 1-314.

-----, *La filosofia occulta o la magia*, trad. it. di A. Fidi, con un saggio introduttivo di A. Reghini, 2 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1972 (è la ristampa anastatica dell'edizione per i tipi di A. Fidi del 1926).

-----, *De occulta philosophia*, hrsg. und erlaut. von K. A. Nowotny, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1967.

-----, *De occulta philosophia libri tres* (ed. by V. Perrone Compagni), Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

-----, *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio*, in C. Agrippa, *Henr. Cornelii Agrippae ab Nettesheym opera in duos tomos*, 2 voll., Per Beringos Fratres, Lugduni, 1600, vol. II, pp. 551-565.

-----, *De triplici ratione cognoscendi deum*, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005, pp. 86-181.

-----, *Dialogus de homine*, ed. P. Zambelli, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 13, n. 1 (1958), pp. 47-71.

-----, *Epistolarium libri I-VII*, in C. Agrippa, *Henr. Cornelii Agrippae ab Nettesheym opera in duos tomos*, 2 voll., Per Beringos Fratres, Lugduni, 1600, vol. II, pp. 593-1073.

-----, *Three Books of Occult Philosophy or Magic*, translation by J. Freake, edited by D. Tyson, Llewellyn Publications, S. Paul 1995.

-----, (attributable to), *De Arte Chimica (On Alchemy) – A Critical Edition of the Latin Text with a Seventeenth-Century English Translation by Sylvain Matton*, S.É.H.A.-ARCHÈ, Paris-Milan 2014.

2. *Tritemio*

Trithemius, J., *Ioannis Tritemij abbatis Spanhemensis Epistolarum familiarium libri duo...*, Haganoë ex Officina, Petri Brubachij, 1536.

-----, *Liber de triplici regione claustralium et spirituali exercicio monachorum*, in J. Busaeus, *Opera pia et spiritualia*, Ex typographeo Ioan. Albini, Mainz, 1605, pp. 562-626.

-----, *De religiosorum tentationibus libri duo*, in *Opera pia...*, pp. 661-722.

-----, *Sermonum, vel exhortationum ad Monachos libri duo*, in *Opera pia...*, pp. 409-561.

-----, *Liber octo quaestionum*, in J. Busaeus, *Paralipomena Opusculorum Petri Blesensis, Et Joannis Trithemii, Aliorumque Nuper In Typographeo Moguntino editorum*, Moguntiae, 1605, pp. 427-531.

-----, *Polygraphiae Libri VI*, apud Ioannem Birckmannum et Wernerum Richwinum, 1564.

-----, *De Septem Secundeis, id est, intelligentijs, sive Spiritibus Orbes post Deum moventibus, reconditissimae scientiae & eruditionis Libellus, Imperatori Caesari Divo Maximiliano I. Aug. pio, sapienti dicatus. Adiectae sunt aliquot epistolae ex opere Epistolarum Io. Tritemij utilissimae*, apud J. Birckmannum, Coloniae, 1567.

-----, *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Francofurti, ex officina typographica Matthiae Beckeri, sumptibus Ioannis Berneri, 1606.

-----, *Polygraphia Libri sex*, ad Maximilianum Caesarem Praefatio, L. Zetzneri Bibliopolae, Argentorati, 1613.

-----, *Annales Hirsaugienses: Opus nunquam hactenus editum, & ab Eruditis semper desideratum: Complectens Historiam Franciae Et Germaniae, Gesta Imperatorum, Regum, Principum, Episcoporum, Abbatum, Et Illustrum Virorum*, Tomus II, Typis ejusdem Monasterij S. Galli, 1690.

-----, *Nepiachus*, in *Corpus historicum Medii Aevi, sive Scriptores res in orbe universo ... e variis codicibus manuscriptis per multos annos collecti et nunc primum editi a Jo. Georgio Eccardo*, 2 voll., apud Jo. Paullum Krauss, Francofurti & Lipsiae, 1753, vol. II, coll. 1826-1840.

3. *Altre fonti*

Apuleio, *Opere*, ed. a cura di G. Augello, 2 voll., Utet, Torino 1980.

Arpe, F., *Feriae Aestivales. Sive Scriptorum Suorum Historia...*, Hamburgi, 1726.

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 2 voll., chez P. Brunel, P. Humbert, J. Wetstein, 1740.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994:

<<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>>.

Bovillus, C., *Opera*, Amboise 1510.

Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary (The), ed. a cura di R. Majercik, Brill, Leiden 1989.

Corpus Hermeticum, ed. e comm. di A.D. Nock e A.-J. Festugière, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

Corpus Hermeticum, ed. P. Scarpi, 2 voll., Mondadori, Milano 2011.

Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, ed. a cura di C. Diano e G. Serra, Mondadori, Milano 1998.

M. Ficino, *Opera*, 2 voll., Basiliae 1576.

-----, *De vita libri tres*, ed. a cura di C. V. Kaske and J. R. Clarke, The Renaissance Society of America, Tempe 2002.

-----, *Platonic Theology*, edited by J. Hankins with an English translation by M. J. B. Allen, 6 voll., Harvard University Press, London 2004.

Filippani Ronconi P. (a cura di), *Canone buddhista – Discorsi brevi*, Utet, Torino 2004.

----- (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Freher, M., *Opera historica*, 2 voll., Francofurti, 1601.

Giamblico, *De Mysteriis*, ed. a cura di C. Moreschini, Rizzoli, Milano 2003.

Gohory, J., *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium*, Basel, 1568.

Heidel, W. E., *Vita Johannis Trithemii abbatis, in Johannis Trithemii...Steganographia...nunc tandem vindicata, reserata et illustrata...*, Mainz, 1676.

Ippolito, *Raefutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, De Gruyter, Berlin-New York 1986.

Lazzarelli, L., *Crater Hermetis*, in C. Moreschini, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 303-339.

Legipont, O., *Vita et apologia ven. Joannis Trithemii*, in M. Ziegelbauer e O. Legipont, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, 4 voll., Augsburg-Würzburg, 1754, vol. III, pp. 217-333.

Pico della Mirandola, G., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze 1942.

-----, *Oratio de hominis dignitate*, ed. a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985.

-----, *Conclusiones nongentae*, Olschki, Firenze 1995.

Plotino, *Enneadi*, ed. G. Faggin, Bompiani, Milano 2000.

Porfirio, *Sententiae*, ed. A. R. Sodano, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1979.

Postel, G., *Des Histoires orientales et principalement des turkes ou turchikes et et schitiques ou tartaresques et aultres qui en sont descendues, oeuvre pour la tierce fois augmentée...*, H. de Marnef, Paris 1575.

Proclo, *Elements of Theology*, Oxford University Press, London 1971.

-----, *In Alcibiadem*, ed. A. Ph. Segonds, 2 voll., Le Belles Lettres, Paris 1985-1986.

Reuchlin, J., *De verbo mirifico*, Basel 1494.

-----, *De arte cabalistica*, J. Hervagius, 1561.

Schott, C., *Schola steganographica in classes octo distribuita*, Sumptibus J. A. Endteri..., 1680.

Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur), traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean De Pauly, Maisonneuve et Larose, 6 voll., Maisonneuve et Larose, Paris 1970.

Wier, J., *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis Libri sex*, Basiliae, ex Officina Oporiniana, 1658.

4. Testi alchemici

Artefio, *Il libro secreto di Artefio antichissimo filosofo arabo*, Phoenix, Genova 1986.

Basilio Valentino, *Azoth*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, 6 voll., Argentorati 1659, vol. IV, pp. 462-512.

-----, *Duodecim Claves philosophiae*, in *Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678, pp. 376-432.

-----, *Les douze clefs de la Philosophie*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, cit., vol. III, pp. 1-83.

Berthelot, M., *La chimie au Moyen-Age*, 3 voll., Imprimerie Nationale, Paris 1893.

Böhme, J., *De Signatura rerum*, Amsterdam 1682.

-----, *Aurore naissante ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la theologie*, trad. fr. di L.-C. de Saint-Martin, Archè, Milano 1977.

Braccesco, G., *De Alchemia dialogi duo, quorum prior genuinam librorum Gebri. sententiam ... reteggit et ... probat, alter Raimundi Lullii mysteria in lucem producit*, J. Petrejus, 1548.

-----, *La Espositione di Geber filosofo*, Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1562.

de Givry, G., *Le Grand Oeuvre*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Della Riviera, C., *Il Mondo Magico de gli Heroi*, per Pietro Locarni, Milano 1605.

-----, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, Laterza, Roma-Bari 1932.

-----, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1986.

-----, *Le monde magique des héros*, Archè, Milano 1977.

de Monte-Snyder, J., *Commentario sul Farmaco Universale*, Archè, Milano 1974.

de Saint-Didier, L., *Le triomphe hermetique*, Henry Wetstein, Amsterdam 1699.

Dorn, G., *Clavis totius philosophiae chemisticae*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, 6 voll., Argentorati 1659, vol. I, pp. 192-227.

-----, *Speculativa Philosophia*, L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, 6 voll. Argentorati 1659, vol. I, pp. 232-276.

-----, *Physica Trithemii*, in L. Zetzner, *Theatrum chemicum*, 6 voll. Argentorati 1659, vol. I, pp. 388-399.

-----, *La Clef de toute la philosophie chimistique*, Éditions Beya, Paris 2014.

Flamel, N., *Explication des figures hiéroglyphiques*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, cit., vol. II, pp. 195-262.

-----, *Sommaire philosophique*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. II, pp. 263-284.

-----, *Le désir désiré*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, cit., vol. II, pp. 285-324.

-----, *Il libro delle figure geroglifiche*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

Fulcanelli, *Il mistero delle Cattedrali*, Edizioni Mediterranee, Roma 2005.

Gichtel, J. G., *Theosophia Practica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982.

Ireneo Filalete, *Experiences de Philalethe sur l'operation du Mercure philosophique*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. IV, pp. 138-147.

-----, *Regles du Philalethe pour se conduire dans l'Oeuvre Hermétique*, Phoenix, Genova 1979.

-----, *Entrata aperta al palazzo chiuso del Re*, Phoenix, Genova 1987.

-----, *Commento alla Visione di Sir George Ripley*, in F. Picchi (a cura di), *Le epistole di Ali Puli*, Edizioni Mediterranee, Roma 1979, pp. 224-241.

Lambsprinck, *Antiqui libellus de lapide philosophico*, in *Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum*, Apud Hermannum à Sande, Francofurti 1678, pp. 339-371.

Newman, W. R., *The "Summa Perfectionis" of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study*, Brill, Leiden 1991.

Norton, T., *The Ordinall of Alchemy*, in E. Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum*, Printed by J. Grismond for Nath: Brooke, at the angel in Cornhill, London 1652, pp. 1-106.

Pernety, A.-J., *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, chez Bauche, Libraire, à Sainte Genevieve & a S. Jean dans le Désert, Paris 1758.

-----, *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe...*, 2 voll., chez Delalain l'aîné, Libraire, rue Saint-Jacques, Paris 1786.

Pontano, G., *Lettera sul Fuoco Filosofico*, trad. it. di M. Mazzoni, Atanòr, Roma s.d.

Le Pseautier d'Ermophile, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. IV, pp. 394-459.

Ps. Campanella, "La pratica dell'estasi filosofica del B.", in *Archivio dell'Unicorno*, 2 (1976), pp. 21-22.

Reconditorium ac reclusorium opulentiae sapientiaeque numinis mundi magni, cui deditur in titulum Chymica vannus..., Apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet Amstelodami, 1666.

Rosarium Philosophorum, Francoforti ex officina Cyriaci Iacobi, 1556.

Rosarium Philosophorum, in *Auriferae artis quam chemiam vocant antiquissimi authores, sive turba philosophorum*, 2 voll., Basileae, apud Petrum Pernam, 1572, vol. II, pp. 204-384.

Ruelle, C.-E. - Berthelot M., *Collection des anciennes alchimistes grecques*, 3 voll., Georges Steinheil, Paris 1888.

Santinelli, F. M., *Sonetti alchemici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

Sendivogius, M., *Cosmopolite ou nouvelle lumiere chymique*, Chez Laurent d'Houry, Paris 1723.

-----, *Lettre philosophique, Très estimée de ceux qui se plaisent aux Verites Hermetiques*, Chez Laurent d'Houry, Paris 1723.

Trevisano, B., *La Parole délaissée*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. II, pp. 400-436.

-----, *Le songe verd*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. II, pp. 437-446.

Trismosin, S., *Il Toson d'oro o il Fiore dei tesori*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.

Turba philosophorum, in J. M. De Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. II, pp. 1-55.

van Hogelande, T., *De alchemiae difficultatibus*, in J. J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, 2 voll., Chouet, Geneva 1702, vol. I, pp. 336-379.

von Batsdorf, H., *Le Filet d'Ariadne*, Chez Laurent d'Houry, Paris 1695.

Zachaire, D., *Opuscule très excellent de la vraye philosophie naturelle des métaux*, in J. M. de Richenbourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, 4 voll., Paris 1740-1754, vol. II, pp. 447-558.

Letteratura secondaria

Adorni Braccesi, S., "Fra eresia ed ermetismo: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 13, n. 1 (2007), pp. 11-29.

Alleau, R., *Aspects de l'Alchimie traditionnelle*, Edition de Minuit, Paris 1953.

Allen, M. J. B., *Marsilio Ficino*, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 353-379.

Allendy, R., *Le Symbolisme des Nombres*, Chacornac, Paris 1948.

Allers, R., "Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus", in *Traditio*, vol. 2 (1944), pp. 319-407.

Altheim F., *Italien und Rom*, 2 voll., Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1942.

Aniane, M., "Note sull'alchimia, 'Yoga' cosmologico della Cristianità medioevale", in *Archivio dell'Unicorno*, vol. 5 (1981), pp. 1-29.

A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

K. Arnold, "Additamenta Trithemiana. Nachträge zur Leben und Werk des J. Trithemius, insbesondere zur Schrift *De daemonibus*", in *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter*, voll. 37-38 (1975), pp. 256-67.

-----, *Johannes Trithemius (1462-1516) - (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23)*, Kommissionsverlag F. Schönigh, Würzburg 1991.

Bacchelli, F., *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Olschki, Firenze 2001.

Backus, I., "Agrippa on 'Human Knowledge of God' and 'Human Knowledge of the External World'", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, n. 2 (1983), pp. 147-159.

Bachofen, J. J., *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida, Napoli 1989.

Baron, H., "Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola", in *Kultur- und Universalgeschichte, Walther Goetz Festschrift*, Leipzig-Berlin 1927, pp. 145-170.

Bassi, S., *La magia in Giordano Bruno*, in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, Einaudi, Milano 2010, pp. 232-256.

Batfroi, S., *La via dell'alchimia cristiana*, Arkeios, Roma 2007.

Beard, M., North, J., Price, S., *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Béhar, P., "From the Cabala to the Glorification of Woman: Agrippa von Nettesheim's *De Nobilitate et Præcellentia Fœmini Sexus*", in *German Life and Letters*, vol. 67, n. 4 (2014), pp. 455-466.

Behrendt, R., "The Bursfeld Union: a Benedictine Reform of the XVth Century", in *American Benedictine Review*, vol. 7 (1956), pp. 150-159.

-----, "The Library of Abbot Trithemius", in *American Benedictine Review*, vol. 10 (1959), pp. 67-85.

-----, "Abbot John Trithemius (1462-1516), Monk and Humanist", in *Revue Benedictine*, vol. 84 (1974), pp. 212-229.

Benveniste, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 2001.

Berthelot, M., *Les origines de l'Alchimie*, Paris 1887.

Bianchi, U. (cur.), *La Tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche: atti del Colloquio Internazionale (Milano, 20-23 aprile 1982)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.

Bidez, J., "La Liturgie des mystères chez les néo-platoniciens", in *Bull. Acad. Roy. de Belgique*, Cl. des Lettres, n. 5 (1919), pp. 415-430.

-----, *La vie de l'Empereur Julien*, Les Belles Lettres, Paris 1930.

Bieler, L., Theios aner. *Das Bild des "göttlichen" Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

Bielman, J., "Zu einer Handschrift der "De Occulta Philosophia" des Agrippa von Nettesheim", in *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 27 (1937), pp. 318-24.

Blaser, R.-H., *Paracelse et sa conception de la nature*, Libraire Droz, Paris, 1950.

Blau, J. L., *The Cristian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1944.

Bloch, M., *I re taumaturghi*, Einaudi, Milano 1989.

Blumenthal, H. J., *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.

Bokdam, S., "La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la *Theologia platonica*: songe, prophétie et liberté", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 57, n. 3 (1995), pp. 537-549.

Bönnen, G., Keilmann B., (Hrsg.), *Der Wormser Bischof Johann von Dalberg (1482-1503) und seine Zeit*, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 2005.

Bonvecchio, C., *La spada e la corona: studi di simbolica politica*, Società editrice Barbarossa, Milano Cusanino 1999.

Borchardt, F. L., *Trithemius and the Mask of Janus*, in L. E. Kurth e.a. (ed. by), *Traditions and Transitions. Studies in Honor of Harold Jantz*, Delp, München 1972, pp. 37-49.

-----, "The Magus as Renaissance Man", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 21, n. 1 (1990), pp. 57-76.

Bostius A., and Allen, P. S., "Letters of Arnold Bostius", in *The English Historical Review*, vol. 34, n. 134 (1919), pp. 225-236.

Bowen, B. C., "Cornelius Agrippa's *De Vanitate*: Polemic or Paradox?", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 34, n. 2 (1972), pp. 249-256.

Brach, J-P., *Une pratique du livre...ou de bibliothèque(s)? La naissance de la kabbale chrétienne (XV-XVI siècles)*, in *Octagon. La recherche de la perfection* (éd. par H. T. Hakl), Scientia Nova, Gaggenau 2018, vol. 4, pp. 67-78.

Brann, N. L., "Was Paracelsus a Disciple of Trithemius?" in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 10, n. 1 (1979), pp. 70-82.

-----, "George Ripley and the Abbot Trithemius: an Inquiry into Contrasting Medical Attitudes", in *Ambix*, vol. 26, pt. 3 (1979), pp. 212-220.

-----, *The Abbot Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden, 1981.

-----, "Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: a Query into the Mystical Basis of their Relationship", in *Ambix*, vol. 32, n. 3 (1985), pp. 127-148.

-----, *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, State University of York Press, Albany, 1999.

-----, "Trithemius, Cusanus, and the Will to the Infinite: A Pre-Faustian Paradigm", in *Aries*, vol. 2, n. 2 (2002), pp. 153-172.

-----, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

Bremmer, J., "The Birth of the Term 'Magic'", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 126 (1999), pp. 1-12.

Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", in *The Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), pp. 80-101.

Bouché-Leclercq, A., *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Librairie A. Franck, Paris 1874.

Boudet, J.-P., *L'Ars notoria au Moyen Age: une Résurgence de la Théurgie Antique?*, in *La Magie*, actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, études rassemblées par A. Moreau, J.-C. Turpin, 4 voll., Publications de la Recherche – Université Montpellier III, , Montpellier 2000, vol. III, pp. 173-96.

Bullotta-Barracco, H., "Saggio bio-bibliografico su Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim", in *Rassegna di Filosofia*, vol. 6 (1957), pp. 222-248.

Burckhardt, T., *Simboli*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 1983.

-----, *Alchimia. Significato e visione del mondo*, Edizioni Pizeta, Milano, 2005.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

Burns, J. H., *Lordship, Kingship and Empire: The Idea of Monarchy 1400-1525*, Oxford-New York 1992.

Camille, M., *Visual Art in Two Manuscripts of the Ars Notoria*, in C. Fanger (ed. by), *Conjuring Spirits, Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998.

Camplani A., Zambon M., “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, in *Annali di Storia dell'esegesi*, vol. 19 (2002), pp. 59–99.

Canseliet, E., *Mutus liber. L'alchimia e il suo libro muto*, Edizioni Arkeios, Roma, 1995.

Carbonelli, G., *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, Istituto Nazionale Medico Farmacologico, Roma 1925.

Cardini, F., Saltarelli M. (a cura di), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Il Cerchio, Rimini 2002.

Cassirer, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Celenza, C., “The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm”, in *The Journal of Religious History*, vol. 25, n. 2 (2001), pp. 115-133.

Chacornac, P., *Grandeur et adversité de Jean Trithème*, Editions Traditionnelles, Paris 1985.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968.

Charbonneau-Lassay, L., *Le Bestiaire du Christ*, Albin Michel, Paris, 2006.

Charles-Saget, A., *La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, in H.J. Blumenthal e E.G. Clark (edd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Classical Press, London 1993, p. 107-115.

Clulee, N. H., *John Dee's Natural Philosophy*, Routledge, London - New York 1988.

-----, *Astronomia inferior: Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*, in W. R. Newman, A. Grafton (ed.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, MIT Press, Cambridge 2002, pp. 173-234.

Coomaraswamy, A. K., “The Sun-Kiss”, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 60, n. 1 (1940), pp. 46-67.

-----, *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano 1975.

-----, *Il Grande Brivido*, Adelphi, Milano 1987.

-----, *La tenebra divina*, Adelphi, Milano 2017.

Copenhaver, B. P., *Hermetica*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

-----, "A Grand End for a Grand Narrative: Lodovico Lazzarelli, Giovanni Mercurio da Correggio and Renaissance Hermetica", in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 4, n. 2 (2009), pp. 207-223.

-----, *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Corbin, H., "Science traditionnelle et Renaissance spirituelle", in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1: Sciences Traditionnelles et Sciences Profanes*, André Bonne, Paris 1974, pp. 33-44.

-----, *L'homme et son ange*, Fayard, Paris 1983.

-----, *L'alchimia come arte ieratica*, Aragno, Torino 2001.

-----, *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 2002.

Crisiani, C., "The Conception of Alchemy as Expressed in the *Pretiosa Margarita Novella* of Petrus Bonus of Ferrara", in *Ambix*, vol. 20, n. 3 (1973), pp. 165-181.

-----, "Hermeticism and Alchemy: the Case of Ludovico Lazzarelli", in *Early Science and Medicine*, vol. 5, n. 2 (2000), pp. 145-159.

Culianu, J. P., *Psychanodia I*, Brill, Leiden 1983.

Cumont, F., *Textes et Monuments relatifs au culte de Mithra*, 2 voll., H. Lamertin, Bruxelles 1899.

-----, "Fatalisme astral et religions antiques", in *Revue d'histoire et littérature religieuses*, vol. 3 (1912), pp. 513-543.

-----, *Les Mystères de Mithra*, H. Lamertin, Bruxelles 1913.

-----, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, P. Geuthner, Paris 1929.

-----, *Lux Perpetua*, P. Geuthner, Paris 1949.

Curran, B. A., *The Egyptian Renaissance: The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*, University of Chicago Press, Chicago 2007.

Dagron, T., *Secrêts de la nature et mystères divins: Corneille Agrippa lecteur de Pic*, in *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les "Secrets" – Actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 septembre 2002*, publiés par D. de Courcelles, H. Champion Editeur, Paris 2005, pp. 105-132.

Daniels, G. H., "Knowledge and Faith in the Thought of Cornelius Agrippa", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 26 (1964), pp. 326-340.

De Castro, G., *Il Mondo Secreto*, 9 voll., Daelli, Milano 1864.

Deghaye, P., *La lumière de la nature chez Paracelse*, in *Paracelse. "Cahiers de l'Hérmetisme"*, Albin Michel, Paris 1980, pp. 53-88.

de Jong, A. F., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Leiden 1997.

Del Ponte, R., *La religione dei Romani*, Milano, Rusconi 1992.

de Maistre, J. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, in J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, 14 voll., E. Vitte, Lyon 1891, vol. I, pp. 311-554.

-----, *Étude sur la Souveraineté*, in J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, 14 voll., E. Vitte, Lyon 1891, vol. I, pp. 223-310.

-----, *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1971.

De Martino E., *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Des Places, E., "Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7 (1981), pp. 323-332.

de Rachewiltz, B., *Egitto magico-religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 1961.

Dialetti, A., "Defending Women, Negotiating Masculinity In Early Modern Italy", in *The Historical Journal*, vol. 54, n. 1 (2011), pp. 1-23.

Di Napoli, G., "Contemptus mundi e dignitas hominis nel Rinascimento", in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 48, n. 1 (1956), pp. 9-41.

Dodds, E. R., "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism", in *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, n. 1-2 (1947), pp. 55-69.

Dufour-Kowalski, E., *Symbolique du Pentagramme*, Editions Slatkine, Paris 2012.

Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974.

Dupèbe, J., "Curiosité et magie chez J. Trithemius", in *La curiosité à la Renaissance (Journée d'étude de la Société française des seziémistes) – Actes réunis*

par Jean Céard, avec la collaboration de G. Boccazzi, F. Charpentier, Cl.-G. Dubois, J. Dupèbe, A. Godin, S. Huot-Bokdam, A. Loechel, G. Mathieu-Castellani, A. Regond-Bohat, Société d'édition de l'enseignement supérieur, Paris 1986, pp. 72-97.

-----, "L'*ars notoria* et la polémique sur la divination et la magie", in *Cahiers V. L. Saulnier*, vol. 4, École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Paris 1987, pp. 120-34.

-----, "L'écriture chez l'ermite Pélagius. Un cas de théurgie chrétienne au XVe siècle", in *Le texte et son inscription*, Textes réunis par R. Laufer, Editions du CNRS, Paris 1989, pp. 113-53.

-----, "L'ermite Pélagius et les Rose-Croix", in *Rosenkreuz als europäisches Phänomen in 17. Jahrhundert*, Bibliotheca Philosophica Hermetica, Pelikan, Amsterdam 2002, pp. 134-57.

Durand, G., *The Anthropological Structures of the Imaginary*, Boombana Publications, Brisbane 1999.

Eitrem, S., "La theurgie chez les neoplatoniciens et dans les papyrus magiques", in *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 22, n. 1 (1942), pp. 49-79.

Eliade, M., *Journal II 1957-1969*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977.

-----, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

-----, *Il mito dell'alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

-----, *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia 2002.

-----, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

-----, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Ernout, A., Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001.

Ernst, T., "Schwarzweisse Magie. Der Schlüssel zum dritten Buch der Steganographia des Trithemius", in *Daphnis*, 25, Heft 1 (1996), pp. 1-205.

Evangelisti, E., *Per l'etimologia di "pontifex"*, Paideia, Brescia 1978.

Faivre, A., "Pour un approche figuratif de l'alchimie," in *Annales*, vol. 26, n. 3/4 (1971), pp. 841-853.

-----, "Alchimie occidentale et logique aristotélicienne", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 181, n. 1 (1972), pp. 105-110.

-----, *Toison d'or et Alchimie*, Archè, Milano 1990.

-----, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Gallimard, Paris 1986-1996.

-----, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, Albany 1994.

-----, *L'ésoterismo occidentale*, Morcelliana, Brescia 2012.

Fauquier, F., *Le magicien-philosophe dans le Picatrix latin*, in *La Magie*, actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, études rassemblées par A. Moreau, J.-C. Turpin, 4 voll., Publications de la Recherche – Université Montpellier III, , Montpellier 2000, vol. III, pp. 129-146.

Faye, E., *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1988.

Festugiere, A.-J., *Ermetismo e mistica pagana*, Il Melangolo, Genova 1991.

Filippini Ronconi, P., *Zarathustra e il Mazdeismo*, Irradiazioni, Roma 2007.

Fisher, J., *Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution*, in B. P. McGuire (ed. by), *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden 2006, pp. 205-248.

Forshaw, P. J., "The Early Alchemical Reception of John Dee's *Monas Hieroglyphica*", in *Ambix*, vol. 52, n. 3 (2005), pp. 247-269.

Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris 1963.

Gantenbein, U. L., *Converging Magical Legends: Faustus, Paracelsus and Trithemius*, in J. M. Van der Laan, A. Weeks (edd.), *The Faustian Century: German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*, Cadmen House, Rochester, 2013, pp. 93-124.

Ganzer, K., "Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius", in *Historisches Jahrbuch*, 101. Jahrgang, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1981, pp. 384-421.

Garin, E., E. Garin, "La dignitas hominis e la letteratura patristica", in *La Rinascita*, vol. 1, n. 4 (1938), pp. 102-46.

-----, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 1954.

-----, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.

-----, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Edizioni di storia e letteratura, Roma-Firenze 2011 (ripr. an. 1937).

Garin E., Brini, M., Vasoli, C., Zambelli, P. (a cura di), *Testi umanistici su l'ermetismo*, Fratelli Bocca, Roma 1955.

-----, *Il platonismo e la dignità dell'uomo*, in E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari 1993, pp. 94-132.

Gentile, S., "Giano Lascaris, Germain de Ganay e la *prisca theologia* in Francia", in *Rinascimento*, II serie, vol. 26 (1986), pp. 51-76.

Gentile S., C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Centro DI, Firenze 1999.

Gilly, C., *Tra Paracelso, Pelagio e Ganello: l'ermetismo in John Dee*, in C. Gilly and C. van Hertum (ed. by), *Magia, alchimia, scienza dal Quattrocento al Settecento. L'influsso di Ermete Trismegisto*, Centro DI, Firenze 2002, pp. 275-285.

Giovannozzi, D., "Recensione di *De occulta philosophia libri tres*", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 1, 1-2, 1995, pp. 315-318.

Giovannozzi, D., Veneziani M. (curr.), *Natura: XII colloquio internazionale*, Roma, 4-6 gennaio 2007, Olschki, Firenze, 2008.

Gnoli, G., "Lo stato di 'maga'", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 15, pp. 105-117.

Goldammer, K., "Die bischöflichen Lehrer des Paracelsus: Zum Hohenheimschen Werde- und Bildungsgang", in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Bd. 37, H. 3/4 (1953), pp. 234-245.

Goodrick-Clarke, N., *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Grafton, A., *Johannes Trithemius: Magie, Geschichte und Phantasie*, in G. Frank (cur.), *Erzählende Vernunft*, De Gruyter, Berlin 2006, pp. 77-90.

-----, *Worlds Made by Words*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

Grimal, P., "Le dieu Janus et les origines de Rome", in *Lettres d'humanité*, t. 4 (1945), pp. 15-121.

Guénon, R., *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

-----, *Studi sulla Massoneria e il Compagnonaggio*, 2 voll., Arktos, Carmagnola 1991.

- , *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano 1996.
- , *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 2005.
- , *Autorità spirituale e Potere temporale*, Luni, Milano 2005.
- , *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano 2006.
- , *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Luni, Milano 2006.
- , *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 2009.
- , *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano 2012.
- Hakl, H. T., *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield, Equinox 2013.
- Hallett, J. P., "Over Troubled Waters": *The Meaning of the Title Pontifex*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 101 (1970), pp. 219-227.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden 1990.
- Hammer, E-U., *Substrukturen, Zentren und Regionen in der Bursfelder Benediktinerkongregation*, in E. Bünz, S. Tebruck, H. G. Walther (Hrsg.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Thüringen, 24)*, Köln-Weimar-Wien 2007.
- Hanegraaff, W. J., "Some Remarks on the Study of Western Esotericism", in *Theosophical History*, vol. 7, n. 6 (1999), pp. 223-232.
- , Bouthoorn, R. M., *Lodovico Lazzarelli (1447-1500). The Hermetic Writings and Related Documents*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005.
- (ed. by), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- , "Better than Magic: Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism", in *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 4, n. 1 (2009), pp. 1-25.
- , *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in J. Dijkstra - J. Kroesen - Y. Kuiper (ed. by), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden 2010, pp. 553-567.

-----, *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press, New York 2012.

-----, *Western esotericism: a Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic, London - New York 2013.

-----, "How Hermetic was Renaissance Hermetism", in *Aries*, vol. 15, n. 2 (2015), pp. 179-209.

Heiser, D. J., *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, CreateSpace, Seattle 2011.

Heitzman, M., "La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 28 (1936), pp. 350-371, e vol. 29 (1937), pp. 59-82.

Heninger, S. K. Jr., *Touche of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, The Huntington Library, San Marino 1974.

Heutger, N. C., *Bursfelde und seine Reformklöster*, Lax, Hildesheim 1975.

Hirai, H., *Concept of Seeds and Nature in Marsilio Ficino*, in M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2001, pp. 257-284.

Höfler, O., *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, in T. Mayer (hrsg.), *Vorträge und Forschungen: Das Königtum, Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Mainau-Vorträge 1954)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, pp. 255-284.

Hogrebe, W., *Metaphysik und Mantik: Die Deutungsnatur des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 2013.

Holmyard, E. J., *Storia dell'alchimia*, Sansoni, Firenze 1959.

Hoorens, V., Renders, H., "Heinrich Cornelius Agrippa and Witchcraft: A Reappraisal", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 43, n. 1 (2012), pp. 3-18.

Hutchison, K., "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?", in *Isis*, vol. 73, n. 2 (1982), pp. 233-253.

Kahn, D., *La Table d'Émeraude*, Les Belles Lettres, Paris 2002.

-----, *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Librairie Droz, Paris 2007.

Kampers, F., *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, Teubner, Leipzig 1924.

Kavey A. B. (ed. by), *World-Building and the Early Modern Imagination*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Keefer, M. H., "Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*", in *Renaissance Quarterly*, vol. 41, n. 4 (1988), pp. 614-653.

-----, *Cornelius Agrippa's Double Presence in the Faustian Century*, in J. M. Van der Laan, A. Weeks (edd.), *The Faustian Century: German Literature and Culture in the Age of Luther and Faustus*, Camden House, Rochester 2013, pp. 67-92.

Kerenyi, K., *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als einer mythologischen Idee*, Rhein-Verlag, Zürich 1950.

-----, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton University Press, Princeton 1991.

Klaassen, F., *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2013.

Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F., *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Kraus Reprint, Neldeln 1979.

Korkowski, E., "Agrippa as Ironist", in *Neophilologus*, vol. 60 (1976), pp. 594-607.

Kremmerz, G., *La Scienza dei Magi*, 3 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1975.

Kristeller, P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Peter Smith, Gloucester 1964.

-----, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956-1996.

Kucharski, P., *Etudes sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Les Belles Lettres, Paris 1952.

Jonas, H., *La Religion gnostique: Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Flammarion, Paris 1978.

Joost-Gaugier, C. L., *Pythagoras and Renaissance Europe: Finding Heaven*, Cambridge University Press, New York 2009.

Jung, C. G., *Structure and Dynamics of the Psyche*, Princeton University Press, New York 1969.

-----, *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

La Nave, F., "Review on *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* by Christopher Leirich", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 36, n. 1 (2005), pp. 180-181.

Láng, B., *Unlocked Books*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2008.

Lauster, J., *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos*, De Gruyter, Berlin-New York 1998.

Lavillatte, B., *Les leçons de l'humanisme italien chez Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Rapporti e scambi tra Umanesimo Italiano ed Umanesimo Europeo*, Nuovi Orizzonti, Milano 2001, pp. 397-408.

Lenglet du Fresnoy, N., *Histoire de la Philosophie Hérmétique*, 2 voll., La Haye 1742.

Lerich, C., *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, 2003.

Lévêque, P., "Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque", in *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, vol. 27 (1959), pp. 3-90.

Lévi, E., *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, 2 voll., Bailliére, Paris 1861.

Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris 1978.

Long, P. O., *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*, JHU Press, Baltimore-London 2001.

Louth, A., "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite", in *The Journal of Theological Studies*, New Series, vol. 37, n. 2 (1986), pp. 432-438.

Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being: A Study in the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1964.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996.

Lubotsky, A., *Avestan xvarənah-: the etymology and concept*, in *Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22-28 September 1996*, ed. W. Meid, Innsbruck 1998, pp. 479-488.

Macchioro, V., *Zagreus*, Firenze, Vallecchi 1920.

Maggi, A., "Il secondo albero della vita': l'esaurirsi del pensiero rinascimentale nel *Mondo Magico degli Eroi* di Cesare della Riviera", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 7, n. 1 (2001), pp. 107-125.

Magnard, P. (éd. par), *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992*, Honoré Champion, Paris 1995.

Mahè, J.-P., *A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi codex VI.6)*, in R. van de Broek, W. J. Hanegraaff (edd.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, SUNY Press, Albany 1998, pp. 79-86.

Margolin, J.-C., *La notion de raptus chez Ficin et Bovelles*, in S. Toussaint (éd.par), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens, Actes du XLIIe Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999)*, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Paris 2002, pp. 267-297.

Marquet, J.-F., *Philosophie et alchimie chez Gérard Dorn*, in J.-C. Margolin e S. Matton (edd.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance, Actes du Colloque international de Tours 4-7, J. Vrin, Paris 1993*, pp. 215-221.

Masur-Matusevich, Y., *Le Siècle d'or de la mystique française*, Archè, Paris 2004.

Matton, S., *Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, sa influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance, Actes du Colloque international de Tours 4-7, J. Vrin, Paris 1993*, pp. 123-192.

Mayer T. (hrsg.), *Vorträge und Forschungen: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Mainau-Vorträge 1954)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

Mead, G. R. S., *Some Mystical Adventures*, J. Watkins, London 1910.

-----, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Watkins, London 1919.

Merkur, D., "The Study of Spiritual Alchemy: Mysticism, Gold-Making, and Esoteric Hermeneutics", in *Ambix*, vol. 37, pt. 1 (1990), pp. 35-45.

Meyrink, G., *Il volto verde*, Adelphi, Milano 2000.

Michel, N., "Le Grand Oeuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne", in *Revue de l'histoire des religions*, t. 186, n. 2 (1974), pp. 149-183.

Miguet, T., "L'or vivant de l'alchimie médiévale", in *L'or au Moyen Âge: Monnaie, métal, objets, symbole* [en ligne]. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1983 (généré le 20 janvier 2018). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/pup/2769>>.

Miles, C., "Occult Retraction: Cornelius Agrippa and the Paradox of Magical Language", in *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 38, n. 4 (2008), pp. 433-456.

Moore, T., *The Planets Within: The Astrological Psychology of Marsilio Ficino*, Lindisfarne Books, Great Barrington 1982.

Moreschini, C., *Soteria ermetica e soteria cristiana: affinità generiche e punti di contatto*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III), XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 5-7 Maggio 2005*, Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma 2006.

-----, "Idolo, fantasia e poesia da Ficino a Mazzoni", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 22, n. 1 (2016), pp. 47-60.

Müller-Jahnke, W. D., "The Attitude of Agrippa von Nettesheim (1486-1535) Towards Alchemy", in *Ambix*, vol. 22 (1975), pp. 134-150.

-----, *Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim* in R. Auernheimer e F. Baron (edd.), *Johannes Trithemius: Humanismus und Magie im vorreformatrischen Deutschland*, Profil Verlag, Monaco-Vienna, 1991, pp. 29-37.

Nasr, S. H., *Knowledge and the Sacred*, SUNY Press, Albany 1989.

Nauert, C., "Magic and Skepticism in Agrippa's Thought", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 18, n. 2 (1957), pp. 161-182.

-----, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana, 1965.

-----, "Review on Cornelius Agrippa: *De occulta philosophia libri Tres* by Cornelius Agrippa, V. Perrone Compagni", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 24, n. 4 (1993), pp. 1015-1016.

Neumann, U., *Michel Maier (1569-1622) "Philosophe et médecin"*, in J.-C. Margolin e S. Matton (edd.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, J. Vrin, Paris 1993, pp. 307-326.

Newman, W. R., "Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa von Nettesheim", in *Ambix*, vol. 29, n. 3 (1982), pp. 125-140.

-----, *Alchemical Symbolism and Concealment: the Chemical House of Libavius*, in P. Galison, E. Thompson (edited by), *Architecture of Science*, The MIT Press, Cambridge 1999, pp. 59-78.

Newman, B., "Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa", in *Viator*, vol. 24 (1993), pp. 337-356.

Onians, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951.

Otto, R., *Il Sacro*, Morcelliana, Brescia 2011.

Otto, W. F., *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Springer, Berlin 1923.

Pagel, W., *Paracelsus*, Karger Medical and Scientific Publishers, New York 1982.

Partington, J. R., "Trithemius and Alchemy", in *Ambix*, vol. 2, pt. 2 (1938), pp. 53-59.

Pascal, C., *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, Fratelli Melita, Genova 1987 (ripr. an. dell'ed. in 2 voll. per i tipi di Francesco Battiato Editore, Catania 1912).

Pellegrini, A., "Libertà e dignità dell'uomo in Giovanni Pico della Mirandola: con particolare riferimento alla *Oratio de Hominis Dignitate*", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 58, fasc. 4, *Filosofia No Rinascimento: Autores e Problemas* (2002), pp. 801-828.

Peuckert, E., *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, W. Kohlhammer, Berlin 1956.

Pereira, M., *Arcana Sapientia. L'alchimia dalle origini a Jung*, Carocci, Roma 2001.

Perrone Compagni, V., "Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica", in *Medioevo*, vol. 1 (1975), pp. 237-338.

-----, "La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento", in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. 88 (1977), pp. 279-329.

-----, "Una fonte di Cornelio Agrippa: il *De Harmonia Mundi* di Francesco Zorzi", in *Annali dell'Istituto di Filosofia*, vol. 4 (1982), pp. 45-74.

-----, "Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa", in *I Castelli di Yale*, II (2), 1997, pp. 115-140.

-----, "*Dispersa Intentio*. Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa", in *Early Science and Medicine*, vol. 5, n. 2 (2000), pp. 160-177.

-----, "Astrologia e filosofia occulta in Agrippa", in *Rinascimento*, II serie, vol. 41 (2001), pp. 93-111.

-----, "Abracadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)", in *Rivista di Estetica*, vol. 42, n. 19 (2002), pp. 105-130.

-----, "Della vanità delle scienze. Note di lettura", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 11, n. 1 (2005), pp. 127-133.

-----, "Il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa: parole chiave: uomo-microcosmo, *prisca theologia*, cabala, magia", in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 13, n. 2 (2007), pp. 429-448.

-----, *Maritare il mondo. Magia naturale ed ermetismo*, in A. Clericuzio, e G. Ernst (a cura di), *Il Rinascimento italiano e l'Europa, V: Le scienze*, Fondazione Cassamarca Colla editore, Vicenza 2008, pp. 95-110.

-----, *Tutius ignorare quam scire: Agrippa and Scepticism*, in G. Paganini and J. R. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 91-110.

-----, 'Questa mente è Dio negli uomini'. *Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e di Agrippa*, in G. Ernst e G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura*, Carocci, Roma 2012, pp. 47-62.

Pinkus, K., *Alchemical Mercury: A Theory of Ambivalence*, Stanford University Press, Stanford 2009.

Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Koninklijke Van Gorcum & Comp., Assen, 1960.

Principe, L. M., *The Secrets of Alchemy*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

Prost, A., *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres*, 2 voll., Paris 1881-1882.

Posset, F., *Renaissance Monks*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Rabin, S. J., *Pico on Magic and Astrology*, in M. V. Dougherty (ed. by), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Read, J., *Prelude to Chemistry*, Bell, London 1939.

Reallexikon für Antike und Christentum, Hiersemann, Stuttgart 2013, Bd. 25.

Reeds, J., "Solved: The Ciphers in Book iii of Trithemius's *Steganographia*", in *Cryptologia*, vol. 22 (1998), pp. 291-317.

Rees, V., "The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino", in *Aries*, vol. 8 (2008), pp. 1-19.

Regalità Sacra (La) – The Sacral Kingship. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955), Brill, Leiden 1959.

Reghini, A., *Le parole sacre e di passo dei primi tre Gradi e il Massimo Mistero Massonico*, Atanòr, Roma 1922.

-----, *Sur la carême initiatique*, in A. Reghini, *Cagliostro. Documents et études*, Archè, Milano 1987, pp. 83-116.

Reitzenstein, R., *Poimandres*, Teubner, Leipzig 1904.

-----, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956 (repr. an. 1927).

Renaudet, A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, H. Champion, Paris, 1916.

Reyor, J., *Études et recherches traditionnelles*, Éditions Traditionnelles, Paris 1991.

Resnick, I. M. (ed.), *A Companion to Albert the Great*, Brill, Leiden-Boston, 2013.

Rice, E. F., *The De magia naturali of Jacques Lefevre d'Étaples*, in *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. P. Mahoney, Columbia University Press, New York 1976.

Ries, J., *Le costanti del sacro: Mito e Rito*, Jaca Book, Milano 2008.

Rizzati, F., *Dalla Pietra Filosofale al Radio*, Torino, Bocca 1905.

Robichaud, D. J.-J., *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism and Platonic Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.

Rotondò, A., *Studi di storia ereticale del cinquecento*, 2 voll., Olschki, Firenze 2008.

Ruderman, D. B., "Giovanni Mercurio da Correggio's Appearance in Italy as Seen through the Eyes of an Italian Jew", in *Renaissance Quarterly*, vol. 28, n. 3 (1975), pp. 309-322.

Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2007.

Ruska, J., *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Gesch. d. herm. Lit.*, Carl Winter, Heidelberg 1926 (Heidelberg Akt. d. v. - Portheim Stift., 16. IV).

Saffrey, H.-D., “Les néoplatoniciens et les ‘Oracles Chaldaïques’”, in *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 27 (1981), pp. 209-225.

A. Sannino, *Il potere dell’immaginazione nel De mirabilibus mundi e nel De occulta philosophia*, in L. Bianchi, A. Sannino (a cura di), *Immaginazione e potere* (Convegno Internazionale Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Université de Bourgogne, Napoli 24-25 ottobre 2014), Bibliopolis, Napoli 2016, pp. 21-36.

Scapparone, E., *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285.

Scarpi, P. (a cura di), *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Mondadori, Milano 2007.

Schilbli, H. S., “Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul”, *Hermes*, 121. Bd., H. 1 (1993), pp. 109-117.

Schilling, R., “Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages”, in *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, t. 72 (1960), pp. 89-131.

Schmidt-Biggeman, W., *Philosophia perennis*, Springer, Dordrecht 2004.

Schmitt, C. , *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in G. Tarugi (a cura di), *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Olschki, Firenze 1970, pp. 211-236.

Scholem, G., *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, New York 1965.

-----, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Milano 1993.

Schramm, P. E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Bd. 13, 1-3)*, 3 voll., A. Hiersemann, Stuttgart 1954-1956.

-----, *Sphaira, Globus, Reichsapfel*, A. Hiersemann, Stuttgart 1958.

Scornaienchi, L., *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Secret, F., *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1960.

-----, “Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance (avec un appendice de J.-P. Laurant)”, in *Revue de l’histoire des religions*, t. 180, n. 2 (1971), pp. 113-133.

Sfameni Gasparro, G., *Gnostica et Hermetica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982.

-----, *Ancora sul termine telete: osservazioni storico-religiose* in G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Giordano, Cosenza 2003, pp. 99-117.

-----, "Notes sur quelques alchimistes de la Renaissance", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 33, 3 (1971), pp. 629-632.

-----, *Hérmetisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli 1992.

Shaw, G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania University Press, University Park 1995.

Shumaker, W., *Renaissance Curiosa*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, New York 1982, pp. 91-131.

Silberer, H., *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Heller & co., Wien 1914.

Silver, L., *Marketing Maximilian: The Visual Ideology of a Holy Roman Emperor*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2008.

Soldi, E., *La Langue Sacrée*, A. Heymann, Paris 1897.

Sozzi, L., *La "dignité de l'homme" à la Renaissance*, Torino 1982.

Spengler, O., *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957.

Spitz, L. W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard University Press, 1963.

-----, "Occultism and Despair of Reason in Renaissance Thought", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, n. 3 (1966), pp. 464-469.

Szónyi, G. E., *John Dee's Occultism*, SUNY Press, Albany 2004.

Tillich, P., *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Mohr, Tübingen 1926.

Thiebaut, M., "Apollonios de Tyane et la tradition du *theios aner*", in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 24, n. 2 (1998), pp. 200-231.

Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Columbia University Press, New York 1923-1958.

Thurner, M., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien: Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

Thuysbaert, C. (ed.), *Paracelse, Dorn, Trithème*, Editions Beya, Grez-Doiceau 2012.

Tishby, I., *The Doctrine of Man in Zohar*, in L. Fine (a cura di), *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, New York-London 1995, pp. 109-153.

Toison d'Or (La): cinq siècles d'Art et d'Histoire (Exposition organisée par le Ministre de l'Éducation Nationale et la Ville de Bruges au Musée Communal des Beaux-Arts 14 juillet - 30 septembre 1962), Editions Lannoo, Bruges 1962.

Toussaint, S., *Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino*, in S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (edd.), *Laus Platonici Philosophi*, Brill, Leiden-Boston 2001, pp. 105-113.

Trinkhaus, C., *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in G. C. Garfagnini (a cura di) *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1986, vol. II, pp. 197-210.

Turcan, R., *Mithras Platonicus*, Brill, Leiden 1975.

van den Broeck, R., van Heertum C. (edd.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam, 2000.

van den Broeke, S., "Review on *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* by Christopher I. Lehrich", in *Renaissance Quarterly*, vol. 58, n. 2 (2005), pp. 676-678.

van der Poel, M., *Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and His Declamations*, Brill, Leiden 1997.

Vanhaelen, M., "Liberté, astrologie et fatalité: Marsile Ficin et le 'De fato' de Plotin", in *Accademia*, vol. 7 (2005), pp. 45-60.

van Lennep, J., *Art & Alchimie*, Editions Meddens, Bruxelles 1971.

van Liefferinge, C., *La Théurgie: Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, Liège, 1999.

Vasoli, C., *La metafora nel linguaggio magico rinascimentale*, in D. Goldin (ed.), *Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV convegno italo-tedesco (Bressanone 1976)*, Liviana editrice, Padova 1980, pp. 143-155.

-----, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999.

-----, *Sugli inizi della fortuna di Ficino in Francia: Germain e Jean de Ganay*, in S. Toussaint (cur.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Actes du XLIIe*

Colloque International d'Études Humanistes, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, pp. 299-312.

Véronèse, J., "Les anges dans l'*Ars notoria*: révélation, processus visionnaire et angéologie", in *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 114, n. 2 (2002), pp. 813-849.

-----, *L'Ars notoria au Moyen Age. Introduction et édition critique*, Sismel, Firenze 2007.

-----, "La notion d' 'auteur-magicien' à la fin du Moyen Âge: Le cas de l'ermite Pélagius de Majorque († v.1480)", in *Médiévales*, 51, autunno 2006, [in rete] <http://medievales.revues.org/1476> (27 marzo 2009), pp. 1-19.

Victor, J. M., *Charles de Bovelles (1479-1553): an intellectual biography*, Libraire Droz, Genève 1978.

Vieme, S., "Le voyage initiatique", in *Romantisme*, vol. 4 (1972), pp. 37-44.

von Lippmann, E. O., *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Springer, Berlin 1919.

von Stuckrad, K. (ed. by), *The Brill Dictionary of Religion*, 4 voll., Brill, Leiden – Boston 2006.

Wagenwoort, H., *Roman Dynamism*, Blackwell, Oxford 1947.

Walker, D. P., "The Prisca Theologia in France", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 17, n. 3/4 (1954), pp. 204-259.

Weeks, A., *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*, SUNY Press, Albany 1993.

Weinstein, D., "Review on *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* by C. G. Nauert", Jr., in *The American Historical Review*, vol. 72, n. 2 (1967), pp. 616-617.

-----, *Spiritual and Demonic Magic*, Pennsylvania University Press, University Park 2000.

Wier, J., *Histoires, disputes et et discours des illusions et impostures des diables*, Paris, 1885.

Wiesflecker, H., *Maximilian I: Die Fundamente des habsburgischen Weltreiches*, Verlag für Geschichte und Poilitik, Wien 1991.

Wirszubski, C., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, London 1989.

- Wirth, O., *Il simbolismo ermetico*, Edizioni Mediterranee, Roma 1979.
- Wolff-Windegg, P., *Die Gekrönten*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.
- Yates, F. A., *The Occult Philosophy in Elizabethan Age*, Routledge, London - New York 2001.
- , *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969.
- Zambelli, P., Garin, E., Brini, M., Vasoli, C. (a cura di), *Testi umanistici su l'ermetismo (Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim)*, Fratelli Bocca, Milano 1955.
- , *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in E. Castelli [cur.], *Umanesimo e esoterismo: atti del V Convegno internazionale di studi umanistici*, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, CEDAM, Padova 1960, pp. 141-174.
- , "A proposito del *De Vanitate* di C. Agrippa", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 15, n. 2 (1960), pp. 166-180.
- , "Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti", in *Rinascimento*, vol. 19 (1968), pp. 169-199.
- , "Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica", in *Rinascimento*, vol. 10 (1970), pp. 29-88.
- , "Il problema della magia naturale nel Rinascimento", in *Rivista di Storia Della Filosofia*, vol. 28, n. 3 (1973), pp. 271-296.
- , "Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori", in *Memorie Domenicane*, n.s., vol. 3 (1972), pp. 146-164.
- , "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 39 (1976), pp. 69-103.
- , "Scholastiker und Humanisten Agrippa und Trithemius zur Hexerei", in *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 67 (1985), pp. 41-79.
- , *Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft*, in Debus, A. G., Merkel, I., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Associated University Presses, Washington 1988, pp. 125-153.
- , *L'ambigua natura della magia*, Marsilio, Milano 1991.

-----, “*Humanae litterae, verbum divino, docta ignorantia* negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa”, in *Giornale Critico della Filosofia italiana*, vol. 45 (1996), pp. 187-217.

-----, *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in Ferraro, D., G. Gigliotti, *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Le Lettere, Firenze, 1999, pp. 23-41.

-----, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Longo Editore, Ravenna 2004.

-----, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Zeller, D., *Menschwerdung Gottes: Vergöttlichung von Menschen (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Band 7)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

Zika, C., “Reuchlin's *De Verbo Mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 39 (1976), pp. 104-138.

-----, “Reuchlin and Erasmus: Humanism and Occult Philosophy”, in *Journal of Religious History*, vol. 9, n. 3 (1977), pp. 223-246.

-----, *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*, Thorbecke, Sigmaringen 1998.

Zucker, W. M., “The Demonic: From Aeschylus to Tillich”, in *Theology Today*, vol. 26, n. 1 (1969), pp. 48-50.