



SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

SCUOLA NORMALE SUPERIORE

Tesi di Perfezionamento in

Discipline Filosofiche

a.a. 2017-2018

«In deifico speculo».

L'umanesimo di Cornelio Agrippa

Relatori:

Prof. Michele Ciliberto
(Scuola Normale Superiore)

Prof.ssa Simonetta Bassi
(Università di Pisa)

Candidato:

Dario Gurashi

INDICE

Introduzione.

1. L'identità di Agrippa: metamorfosi e rovesciamento..... p. X
2. Un ideologo dell'umanesimo: tra religione e magia..... p. XXI

Capitolo I.

Agrippa in Italia: un pensatore ermetico del Rinascimento.

1. Profilo storico-biografico..... p. 1
2. Una riforma ermetica del sapere..... p. 6

Capitolo II.

La dignità del mago nel dibattito fra gli umanisti.

1. La religione del mago: Ficino, Pico, Lazzarelli..... p. 17
2. Percorsi della magia in Germania: Tritemio e Reuchlin..... p. 28

Capitolo III.

«*Quasi imaginis imago*»: le origini di un discorso sulla natura umana.

1. L'urgenza di meditare sull'uomo..... p. 36
2. Una riflessione sull'anima..... p. 43

Capitolo IV.

Il *Dialogus de homine*. Contesto, struttura, interpretazione.

1. «*...mentem atque sermonem sue divinitatis imaginem*»..... p. 55
2. «*...ab ornatu et pulchritudine*»..... p. 64
3. «*...homo autem microcosmus*»..... p. 69
4. «*...maioris mundi vinculum est et nodus*»..... p. 76

5. «...attamen non angelus, sed homo».....	p. 83
6. «...artus et figuras in nobis latentes».....	p. 101
7. «...corpus amplectens».....	p. 113
8. «...hec est iusta dissolutio».....	p. 120

Capitolo V.

Dalla stesura alla ricomposizione di un pensiero.

1. L'esito dell'opera.....	p. 132
2. Il recupero del testo.....	p. 137

Capitolo VI.

Dialogus de homine: testo e traduzione.

1. Criteri di edizione.....	p. 145
-----------------------------	--------

Appendice I.

Dehortatio Gentilis Theologiae.

1. Nota al testo.....	p. 186
-----------------------	--------

Appendice II.

De originali peccato.

1. Nota al testo.....	p. 200
-----------------------	--------

Bibliografia.

1. Opere di Agrippa	p. 224
2. Fonti antiche, medievali e umanistiche.....	p. 232
3. Studi.....	p. 245



Epigramma in ejus Effigiem.

Quem tibi subjiciat spectandum hæc pagina, quæris?

CORNELIUS facie talis AGRIPPA fuit.

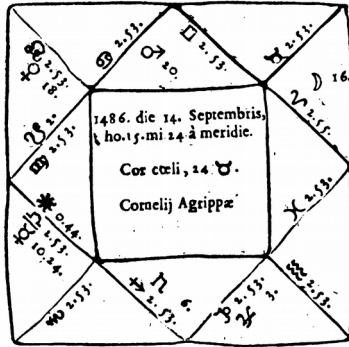
Ingenio quântus fuerit, quantum ore disertus,

Si vis scire, Libros consule, certus eris.

Fig. 1: Ritratto di Agrippa riportato sulla pagina iniziale di uno studio biografico pubblicato anonimo nel 1772; cfr. *Agrippaeana, oder: Heinrich Corneliens Agrippä etc. Merkwürdiges Leben und Schriften, aus bewährten Urkunden gesammelt, und sonderbar mit dessen in das Teusche übersetzten Tractat: von der Erbsünde vermehret, von T. K. D. P., s.l., 1772, p. 2* (fonte: books.google.it).

Centum geniturarum. 491

LXVII.



Iam non desino dicere, cuncta necessitate quadam euenire, dum enim de adiucendis genituris cogitarem. Forte fortuna Georgius Ioaehimus in Italiam ex Germania venit, vir humanus & in Mathematicis haud mediocriter eruditus. Sed in primis, primo more officiosus, ac syncerus, hic clariorum virorum genituras, quas secum habebat, mihi obtulit vltro. Vessalij, Ioannis Monteregij, Cornelij Agrippæ, Politiani, Iacobi, Mycilli, Osiandri, quatum aliquot addidi huic operi ad centenarium explendum, dubias enim omnes reieci. Vt igitur ad rem ipsam veniam, prius dicenda sunt aliqua de viro isto. Natus est hic pauper, simulans autem multa se scire, quæ tantum à longe salutarerant, temporum improbitate. Factus iuteconsultus ad scribæ Regij fastigium ascendit, hoc ostendit Iupiter in quadrato Solis, & quia vterque cadebat ab exaltatione, & erat in mobili signo, & etiã ab angulo, significat, quod esset hoc extra patriam, cum modica vtilitate, & quod tandem caderet ab illa dignitate, saltem re, si dignitas esset natura perpetua. Sicut accidit cuidam doctori, qui prohibitus est publice, vestibis præcisus doctoris facultate in perpetuum vti.

Et quia Iupiter aspexit ascendens de trino significauit comitatem, & vrbancitatem, vsque ad scurrilitatem, quia cadebat à loco suo, & etiã ab ascendente, cum esset oppositum suæ donus.

Et quia ascendens fuit virginis initium, & ipse Mercurius dominus domus, exaltationis, trigoni, ac ibi etiã stella de natura Mercurij & Veneris, significat, quod esset torus mercurialis, vt dicunt, id est ingeniosus, varius, mutabilis, mendax, subdolanus, studiis deditus, & ita composuit librum de occultis philosophia, in quo congeffit mille nugas, nulla penitus re vera existente, & meretur talis liber comburi: cum seducat homines, tum argumento, tum virti nomine illo inani: scripsit & alia quædam, inter quæ de ignibus, sed non vidit, alia autem opuscula ad amicos nostros peruenierunt.

Et quia cauda fuit in gradu ascendens, significauit ingenium acutissimum, vastum, non tamen aptum ad disciplinas, maledicum, & mali animi, & ideo scripsit de nati-

uitate scientiarum, in quo præter argumenti nequitiam, ostendit etiam suam ignorantiam, dum tractat quæ nescit, placet tam multis, vt asinis paleæ.

Et quia Iupiter cadit, & pulsatur radiis Solis infortunati. & Sol in secunda, significauit, quod moreretur in paupertate, & sic mortuus est in miseria.

Et quia Luna erat in trino Venetis, & sextili Martis, significauit hæreditatem, & dititias causa mulierum, & nescio an habuerit illas, significant etiam, cum omnes sint peregrini, & in terreis signis, & domini trigoni ascendens, itinera multa per terram.

Et quia Saturnus & Mars sunt in angulis, & Mars est in cœli medio significat carcerem & tormenta, & mortem publicam. Et ita fuit capus, vt hæreticus, ob caudam in ascendente, & mansit plusquam per annum in carceribus, inde exiit, quia Mars flectitur à sextili Lunæ & Veneris, & non aderat aspectus malus, & ipse erat doctor, & magni nominis, & ita oportet, vt in his consideret astrologus, quæ dicta sunt in capitulo tertij libri de hac re, & hoc accidit, cum ascendens peruenit ad quadratum Iouis: & mortuus est, cum peruenit ad sextilem Saturni, qui erat hostis ascendens.

Et quia Saturnus respexit ascendens de quadrato, non potuit esse pulcher, nec bonus omnino, nisi quia vtrumque mitigatur à trino Iouis.

Et quia Saturnus respexit Solem sextit aspectu, indicat, quod haberet etiam fundos, & honores, & dignitates, & in quibusdam rebus perseverantiam, & quod futurus esset illustis mundo.

Et quia Sol est in quadrato Iouis, significat potestatem aliquam, & ideo fuit Iuris consultus, & cum magistratu.

Et quia caput fuit in occidente, significat mortem ex genere strangulationis aut veneni.

Et quia Mars fuit cum dextro humero Orionis, significauit quia erant de natura Martis & Mercurij, quod faceret quædam suam manu, sicut faber, & quod esset industrius & magni ingenij in hoc.

Et quia Mars erat potens, & respiciens Venerem, & Mercurium, significat, quod esset incontiens circa mulieres & quia Saturnus erat in angulo, significauit labores, & Mars etiam malos mores.

Et quia cor cœli fuit 24. pars Tauri, & radij Lunæ, & Veneris, dominantium ante illud, significat quod vis, & initium suæ potentie esset à mulieribus.

Et quia Luna erat in octaua in ariete, significabat, quod deleteretur animalibus quadrupedibus, plusquam deceret.

T t 2 LXVIII.

Tom. V.

Fig. 2: Tema natale, predisposto da Gerolamo Cardano per la genitura di Agrippa, contenente l'analisi della domificazione astrale e l'esposizione dettagliata dell'oroscopo; cfr. CARDANUS, *De exemplis centum geniturarum*, in *Hieronymi Cardani Opera*, t. 5, Lyon, 1663, p. 491 (fonte: books.google.it).

Quin confide ingenio et aggredere omnia.
Sic namque omnia apprehendas, si non diffidas
de teipso.

(*Epist.* 2, 22, p. 656).

INTRODUZIONE

Scias te tanto fore doctiorem, quanto nescieris pauciora. Non igitur paucis, nec humilibus, sed plurimis et optimis quibusque disciplinis indefesso studio est incumbendum. Nullus autor, nullus liber lectu dignus erit negligendus.

(*Epist.*, 3, 31, pp. 741).

1. *L'identità di Agrippa: metamorfosi e rovesciamento.*

1.1. Nella dedicatoria che accompagna il testo della «cynica declamatio» sulla vanità dei saperi, intitolata in origine *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium atque excellentia Verbi Dei Declamatio* e pubblicata ad Anversa per i tipi di Johannes Grapheus nel 1530, Cornelio Agrippa presenta all'amico Agostino Fornari un autoritratto letterario caratterizzato da un'attitudine proteiforme. Preparatosi all'audace impresa di contestare l'intero edificio delle arti e delle scienze¹, il filosofo di Colonia rintraccia nella propria «insignis ignorantia» l'omaggio autentico che possa offrire l'ingegno di un letterato particolarmente provato dalle asperità di un fato alquanto avverso. A fondamento del progetto l'autore colloca quella «fortunae meae indignatio» in cui si riassumono le ostilità incontrate durante gli anni di servizio per la corte di Francia stanziata a Lione (1524-1527)². Un miscuglio di sdegno e delusione sarebbe all'origine del *De vanitate*; un sentimento vissuto a tal punto da produrre nell'autore un'autentica metamorfosi, intessuta sul richiamo ovidiano all'episodio di Ecuba. Lo stesso Agrippa ne dichiara il processo riflettendo sulla stesura dell'opera e sull'esito della propria invettiva: intrepido, egli ha abbaiato infatti contro l'intera «gigantomachia» delle scienze e delle arti, aggredendo

1 *DV, Ad lectorem*, f. 15v «An non tibi, Lector studiose, magnanimum praeaudaxque ac pene Herculeum hoc meum facinus videbitur, contra universam illam scientiarum omnium atque artium gigantomachiam arma sumere, ac universos illos scientiarum artiumque robustissimos venatores in arenam provocare?».

2 M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden, Brill, 1997, pp. 38-39.

«validissimis morsibus» tutti i «robustissimi venatores» dei saperi, e ora accoglie con stupore la propria mutazione in un cane rabbioso capace soltanto di «mordere, oblatrare, maledicere, convitiari¹».

Nondimeno, benché la nuova condizione rivesta un valore peculiare per comprendere l'invettiva, l'autore è costretto a incontrare assiduamente altre identità. In effetti, come il riferimento a Ovidio non chiude gli spunti classici disseminati nella dedica, così la conversione canina non interrompe il ciclo di trasformazioni che Agrippa attraversa in successione. Secondo quanto riferisce al Fornari, l'autore sarebbe alle prese con una nuova fatica intellettuale, una *Pyrographia*² che sfortunatamente non vedrà mai la luce, ma che nel frattempo ha già innescato il processo di trasformazione, costringendo il filosofo a dichiarare: «...verum ego nunc e cane in crocodilum aliumve ignivomum serpentem migrabor³».

Assumendo identità sempre nuove, l'autore dovrà però scongiurare un pericolo imminente: evitare che egli, cimentandosi in saperi così disparati e padroneggiando discipline così variegate, «nimium pythagorizans et in tam varias belvas demigrans», incorra infine nella sventurata fatalità di vedersi tramutato nell'«asinus philosophans» di cui narrano Luciano e Apuleio⁴.

1 DV, *Spectabili viro domino Augustino Furnario civi Genuensi*, f. I4r-v: «Non habeo in mei ingenii supellectile quod praestare possim, praeter insignem ignorantiam, ipsumque iacet ingenium fortunae meae indignatione deiectum, adeo ut ex ipsa indignatione ferme cum Troiana illa Hecuba versus sim in canem, ac nullarum virium sim ad bene dicendum, nil amplius memini nisi mordere, oblatrare, maledicere, convitiari; atque sic adfectus scripsi his diebus volumen satis amplum, cui *De incertitudine et vanitate scientiarum* titulum feci, in quo sic in universam illam scientiarum atque artium gigantomachiam oblatravi, sic omnes illos scientiarum et artium robustissimos venatores validissimis morsibus prestrinxi, ut quoties opus ipsum reviso, ipse ego me demirer talem in homine canem, et cui nihil caninum desit praeter unam adulationem, licet aulico admodum necessariam»; cfr. OVID., *Metam.*, 13, 547-575.

2 Una breve descrizione della *Pyrographia* è fornita dallo stesso Agrippa alcune pagine più avanti, cfr. DV, 22 (*De geometria*), f. E2v: «ex hac arte [*scil.* geometria] simul prodeunt tormentorum varia genera et bombardae, caeteraque instrumenta ignivoma, de quibus ego nuper sub titulo *pyrographiae* specialem librum composui, cuius nunc tandem poenitet, cum nihil nisi perniciosissimum magisterium doceat».

3 DV, *Spectabili viro*, f. I4v-5r: «Accipe igitur nunc, Augustine colendissime, hanc, qualiscunque est, declamationem atque illam tibi tuo iure habe: scio enim, si venatores, et canes amas, non poterit illa tibi non esse gratissima; verum ego nunc e cane in crocodilum aut draconem aliumve ignivomum serpentem migrabor».

4 Ivi, f. I5r; per un'analisi dedicata alla metafora dell'asino nel *De vanitate*, cfr. G. MCDONALD, *Riding Apuleius' Ass: Transformation, Folly and Wisdom in Ficino, Celtis, Erasmus, Agrippa, and Sebastian Franck*, in M. Bélimé-Droguet, V. Gély, L. Mailho, P. Vendrix, *Psyché à la Renaissance: actes du LIIE Colloque international d'études humanistes, 29 juin - 2 juillet 2009*, Brepols, 2013, pp. 66-67: «Apuleius' ass plays a starring role in one of Agrippa's most puzzling works, *Oration on the vanity and uncertainty of human arts and sciences (De incertitudine et vanitate scientiarum & artium atque excellentia verbi Dei declamatio*, begun in 1526, first published in 1530). [...] In the hundredth chapter, the climax of the work, Agrippa asserts that true knowledge is not to be found in human arts and sciences, but solely in the Word of God. For this reason Agrippa advocates a radical rejection of human knowledge and a simple acceptance of divine knowledge, in imitation of the simple but faithful Apostles. [...] This surprising conclusion leads

Una persuasione rafforza comunque l'impegno che muove l'impresa declamatoria: la certezza di poter interrompere la serie di continue metamorfosi. Tale fiducia scaturisce da un esercizio di purificazione che Agrippa codifica in chiave religiosa. Richiamando il lessico poetico di Virgilio, l'autore ricorre all'immagine dell'abluzione, espiazione necessaria per accostarsi a un rito sacrificale. In questo modo, immergendosi nel «vivo flumine» e cospargendosi di «sacra lympha¹», Agrippa vedrà cadere tutte le maschere, quelle «larvae fatales²» che hanno oscurato l'immagine e tradito l'autentica volontà dell'autore.

L'indagine corrosiva, che abbraccia le scienze e le arti giudicandone l'utilità per la vita umana, assume in queste parole un valore del tutto peculiare. Traducendo in concetti le metafore di Agrippa, si comprende che il motivo della mutazione allude qui alla ragione umana, che attraversa in successione i più svariati ambiti del sapere trasformandosi, per così dire, nelle singole scienze. In altri termini, l'attività intellettuale esamina e ripercorre le esperienze conoscitive che sono alla base di ogni elaborazione teorica. Ricostruire la genesi e lo sviluppo delle singole discipline ha per Agrippa uno scopo ben definito: non quello di certificare la nocività delle «scientiae» terrene, esposte alla protervia degli uomini, al confronto con la «sapientia» divina, fonte esclusiva di salvezza; bensì quello di rintracciare alla radice di tutte le scienze il significato che l'attività razionale assume per la vita dell'uomo. Solo allora l'autore riconosce a se stesso il valore del ciclo metamorfico.

Le «larvae fatales» rappresenterebbero quindi tutte le discipline riconosciute corrotte da un esercizio superbo e indisciplinato della ragione, secondo la diagnosi mordace che Agrippa consegna alle pagine del *De vanitate*. Queste false scienze, fondate su un sapere illusorio, sensibile e precario, sono maschere che cadranno in ultima istanza quando l'uomo si cospargerà di «sacra lympha»; quando cioè orienterà verso Dio l'esercizio della ragione e l'impegno per la conoscenza; quando riconoscerà che il sapere autentico, maturato nella familiarità con l'insegnamento divino, genera un rinnovamento spirituale nell'uomo stesso. L'immersione nel «vivo flumine», metafora della sapienza che promana

Agrippa to an extended praise of the ass, and an exploration of the symbolic import of this animal (*asini mysteria*). [...] While it seems the most foolish of creatures, it was on the ass that Abraham, Balaam and Jesus chose to ride. [...] The ass thus became the transport of divine mysteries. [...] For this reason, Agrippa advises that the vanity of human sciences should be laid aside for the apparent foolishness of the divine mysteries, symbolised by the ass».

1 VERG., *Aen.*, 4, 635; *ivi*, 2, 719-720.

2 *Ivi*, 4, 355.

da Dio, attesta dunque il valore religioso di una libera scelta: abbracciare la fede per amare Dio, conseguire la sapienza per riformare l'uomo.

Il traguardo che spetta a una ragione emendata nella fede e nell'integrità dei costumi non sarà certo il motto erasmiano decantato dall'«*asinus philosophans*» e posto a sigillo dell'epistola dedicatoria, «*nihil scire foelicissima vita*», bensì la coscienza di poter sempre «*in hominem reverti*»; in altre parole, riconoscere al sapere il valore e la forza di riscattare, per mezzo di una cultura restaurata e di una religiosità ricondotta alla sua purezza, il legame autentico fra gli uomini¹.

1.2. Se questi sono alcuni fra gli obbiettivi originari del *De vanitate*, formulati nel linguaggio delle metafore poetiche, l'espedito letterario della metamorfosi abbraccia tuttavia una gamma di significati non ristretta alle finalità e agli esiti della declamazione stessa. Il gioco delle trasformazioni richiama, ad esempio, l'autocoscienza critica dell'autore, esprimendo attraverso l'immagine un'interrogazione filosofica.

La questione è resa perspicua qualora si rievochi un'altra metafora, anch'essa erasmiana, che Agrippa utilizza allo scopo di definire in compendio la sua produzione intellettuale. Le metamorfosi dell'autore potrebbero in tal caso collegarsi a quel «*Silenus meus*» che Agrippa vorrebbe un giorno poter «*explicare*», stando a quanto dichiara in una lettera del settembre 1526 al suo amico Jean Chappellain². Simile alle statuette menzionate da Erasmo nel celebre *adagium*, anche l'opera di Agrippa è descritta come un «*Sileno di Alcibiade*», il cui aspetto esteriore è incerto, ridicolo o inquietante, ma nello stesso tempo predisposto per essere dischiuso e dispiegato al fine di rivelare l'autentico «*numen*» custodito all'interno³.

1 PERRONE COMPAGNI, *'Della vanità delle scienze'. Note di lettura*, in «*Bruniana & Campanelliana*», 11, 2005, p. 130: «Nel condurre la sua guerra contro i "temerari giganti et inimici delle sacre Lettere", Agrippa persegue anche un obiettivo di riforma gnoseologica e morale; ma ha in mente qualcosa di molto più ampio, un programma religioso e concretamente politico. La filosofia si fa progetto di rinnovamento spirituale e istituzionale, auspicando una revisione radicale non solo delle forme esteriori della religione e dei modi del suo insegnamento, bensì dello stesso concetto di teologia, cioè dello stesso fondamento su cui si basa l'ordine gerarchico e sacramentale della Chiesa. Si tratta di una contrapposizione che è ideologica prima ancora che dottrinale, di una lotta per l'egemonia culturale prima ancora che di un confronto tra ortodossia ed eterodossia. Agrippa non conduce una guerra 'ideale', di scuola, contro il passato e la tradizione; combatte invece un duello reale e personale contro la corruzione del presente, contro i filosofi, i teologi, i religiosi del proprio tempo».

2 *Epist.* 4, 44, p. 822: «...Sed nondum nosti omnia, mi Capellane, quae et quanta lateant sub Agrippae pallio. Quod si aliquando Sylenum meum explicarem liceret, tunc visurus esses quantum poterit Agrippa tuus praestare Principi atque Regi».

3 ERASM., *Adag.*, 1, 23, 2201: «Aiunt enim Silenos imagunculas quaspiam fuisse sectiles et ita factas ut diduci et explicari possent, et quae clausae ridiculam ac mostrosam tibicinis speciem habebant, aperte subito

Certo dietro l'immagine prescelta dall'autore traspare con evidenza lo sfogo di un letterato segnato dal disgusto e dall'indignazione. Le tristi vicende di corte, che vedono Agrippa coinvolto in uno scandalo politico, vengono sapientemente trasposte nell'allegoria del Sileno. Poco tempo prima, infatti, la lealtà di Agrippa alla corona di Francia era stata messa in discussione dalla Regina Madre, Luisa di Savoia, sospettosa di un coinvolgimento del filosofo in un complotto ordito da Carlo, duca di Borbone, a vantaggio della fazione imperiale. Oltre a ciò il rifiuto di Agrippa di redigere un oroscopo astrologico per Francesco I nell'imminenza della battaglia di Pavia del 1525, nonché l'intercettazione di alcune lettere in cui il filosofo deplorava agli amici la superstizione della Regina, determinavano in effetti la rovina materiale di Agrippa e il suo allontanamento dalla corte, influenzando amaramente la stesura dell'invettiva contro le scienze¹.

Tuttavia, l'allusione erasmiana non ha un valore occasionale o retorico, né meriterebbe di essere limitata al mero antefatto biografico. Basti considerare un elemento importante: il fatto che nella lettera del 1526 Agrippa qualifichi come un Sileno rovesciabile le medesime opere, il *De vanitate* e la *Pyrographia*, che più tardi, nella dedicatoria al Fornari, attesteranno due episodi del ciclo metamorfico generale. Che si tratti dunque di un Sileno da dischiudere o di mutazioni da interrompere, l'autore medita sulla sua produzione e ne decodifica l'enigma; inserisce cioè i suoi scritti nella cornice di una dialettica irrisolta tra apparenza e verità, superficie e sostanza, lettera e spirito.

Ne avrebbe accennato in altri termini anche più avanti, enucleando una pluralità di livelli di approccio al suo pensiero, nonché di lettura dei suoi testi. Chiudendo infatti i tre libri *De occulta philosophia*, Agrippa sollecitava l'attenzione del lettore illustrando il metodo di redazione dell'opera: l'autore aveva esposto nel volume tutto ciò che è necessario «ad magiae introductionem ex traditione antiquorum compilatione diversa, [...] sermone quidem brevi, sed sufficienti his qui intellecturi sunt». Si rivolgeva quindi a costoro in un linguaggio iniziatico e li apostrofava come «doctrinae et sapientiae filii», a cui l'opera sarebbe dedicata. Li invitava infine a «perquirere colligendo» nel testo quella

numen ostendebant, ut artem sculptoris ratiorem iocosus faceret error».

1 C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, pp. 82-103; cfr. PERRONE COMPAGNI, *'Tutius ignorare quam scire': Cornelius Agrippa and Scepticism*, in G. Paganini, J. R. M. Neto, *Renaissance Scepticism*, Dordrecht, Springer, 2009, p. 92: «No doubt of Agrippa's life between 1526 and 1530 influenced the tone of the work which was in course of preparation, accentuating its harshness and aggression and inspiring the more polemical and audacious pages. But it is unlikely that Agrippa abandoned, in one fell swoop, all his intellectual convictions, simply on account of indignation at the treatment he suffered at the court of Luisa of Savoy».

«dispersa intentio» che Agrippa avrebbe riferito in molti passi dell'opera, confermando di aver rivelato in un luogo ciò che è stato occultato in un altro perchè fosse accessibile solo ai veri sapienti¹. A cosa alludeva dunque menzionando la sua «dispersa intentio²»?

1.3. A ben vedere, qualora si consideri ciò che ha seguito la composizione delle opere di Agrippa – sul piano della divulgazione, ricezione e fortuna – sia stato esso clamore, scandalo o anatema, si noterà che lo studio di quei testi ha determinato puntualmente un conflitto con la vicenda redazionale, con le intenzioni e le finalità che l'autore si era preposto, confermando così l'ispirazione della metafora poetica. L'autore ha vissuto in forma immediata l'esperienza di questo conflitto: si pensi al rancore dei monaci, alle censure degli accademici, all'ostilità dei principi che Agrippa subisce a più riprese non solo dopo la pubblicazione del *De vanitate*³ nel '30, ma anche dopo quella del *De occulta philosophia*⁴ nel '33. I contrasti e le asperità che costellano la vicenda biografica generano nell'autore la consapevolezza di offrire al lettore un pensiero dinamico, soggetto una pluralità di rivestimenti. La produzione letteraria di Agrippa risulterebbe quindi segnata da uno svolgimento dialettico, configurandosi come un'esperienza intellettuale suscettibile di trasformazione e aperta a molteplici significati; tuttavia periodicamente esposta

1 *DOP*, 3, 65, pp. 599-600: «Haec sunt quae ad magiae introductionem ex traditione antiquorum compilatione diversa in hunc librum coegimus, sermone quidem brevi, sed sufficienti his qui intellecturi sunt. 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 possunt. Tradidimus enim 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 relinquat. 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 patefiat».

2 PERRONE COMPAGNI, *Introduction*, in *DOP*, p. 44: «Agrippa's deliberate strategy to use allusions is an attempt, sometimes successful, to get themes of a complex and potentially embarrassing nature pass unobserved».

3 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 42-43: «Notwithstanding the Imperial Privilege under which this writing was published, Agrippa's employer, Princess Margaret, considered its orthodoxy to be suspect. Her attention had been drawn to the Declamation by court clergymen, men who were by nature experts at intrigue (as Agrippa claims in one of his letters). Without Agrippa's knowledge the Princess sent it for review to the Faculty of Theology at Louvain. She died soon after, in December 1530. Simultaneously, the book was sent [...] to the Emperor's brother Ferdinand, who was angered by its content and wrote about it to the Emperor. The Louvain theologians attacked *De incertitudine* in a secret document presented to the Privy Council of the Emperor. More specifically they condemned the main theses of Agrippa's Declamation as an 'assertio', in other words, as a formal statement opposing the official doctrine of the Church».

4 *Ivi*, p. 44: «More specifically, the Inquisitor of Cologne, Konrad Köllin of Ulm, tried to prevent its publication by preaching sermons against the book and by denouncing its content as heretical before the City Council».

all'equivoco e al rovesciamento, come lo stesso Agrippa lamenta denunciando l'ignoranza e la perfidia dei suoi accusatori¹.

Sfuggente e ambiguo, il fine ideologico di Agrippa viene riesaminato costantemente dai lettori e dalla critica, senza che l'enigma della sua identità giunga da ultimo a risolversi. Al punto che persino la serietà delle sue affermazioni è posta in dubbio, quando Agrippa è definito talvolta un autore satirico, talaltra un occultista enciclopedico². Le due opere maggiori, il *De vanitate* e il *De occulta philosophia*, non di rado considerate il deposito teorico di tutto il pensiero di Agrippa, costituiscono entrambe motivo di impaccio durevole per la critica. Entrambe infatti sembrerebbero offrire due proposte teoriche in contrasto, ostacolando in tal modo una corretta interpretazione delle scelte di Agrippa. L'autore giocherebbe così a trasformarsi, sfuggendo alle definizioni ideologiche. L'abilità di adottare molteplici nature è poi confermata dallo stesso Agrippa nei versi posti a epigramma del *De vanitate*: «Contemnit [*scil.* Agrippa], scit, nescit, flet, ridet, irascitur, insectatur, carpit omnia. / Ipse Philosophus, Daemon, Heros, Deus et omnia».

Il gioco tra intenzione e ricezione muove così dall'interno l'esercizio interpretativo. Gli obbiettivi ideologici, benché apertamente dichiarati dall'autore, risultano spesso travisati sulla base dello stile adoperato o camuffati dalle ripercussioni che l'opera produce nei lettori coevi e posteriori. In conseguenza di ciò Agrippa assume, di volta in volta, nuove identità: uno stregone malefico, definito ironicamente «Stygianus» nelle *Epistolae obscurorum virorum*³; un eretico «Anabaptistarum assecla», come dichiara Sisto da Siena⁴;

1 Cfr. *QSC*, f. L2r: «Hinc invidia in ultionem versa, nefariis perfidae linguis me opprimere student clanculum et post terga, perduellionatus, arrogantiae, ambitionis, stultitiae impietatisque traduentes, magum et haeticum vocantes, idque non modo apud populum et plebem, sed avud reverendissimos Cardinales, apud honorandos Caesares, apud terribile reges timendosque principes, [...]»; *AAC*, 1, ff. C2r-v: «...indignissimum est, si debeam ego poenam dare alienae sive maliciae sive inscitiae, quodque ego ab his, qui sine grammatica Theologi sunt, impietatis reus postuler; propterea quod ipsi didicerunt quid latine significet declamatio, neque vero aequum est, ut ego omnia illa, quae in declamatione, sub quocunque genere argumenti, apparenti, verisimili, iocoso aut violenter etiam contorto, vel transumpto dicta, vel quaesita, vel disputata sunt, sic asseruisse iudicet; ut haec mihi meo periculo defendenda sint, aut mea ignominia retractanda ad theologorum seria decreta».

2 L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vol., New York, 1923-1941, 5, pp. 129-131.

3 ULRIC. HUTT., *Oper. suppl.*, 2, 1, ed. E. Böcking, Lipsiae 1869, pp. 390-39; cfr. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in «Rinascimento», 8, 1968, p. 185.

4 SIXT. SEN., *Bibl. San.*, Venetiis, Apud Franciscum Franciscum Senensem, 1566, p. 859: «Cornelius Agrippa, Anabaptistarum assecla, libro *De occulta philosophia* tertio astruere conatur pias defunctorum animas usque ad diem iudicii divinitatis visionem carere». Poco prima l'autore aveva definito Agrippa «haeticorum dogmatum studiosissimum»; cfr. *Ivi*, pp. 762; ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 39, 1976, p. 88.

un ateo «lucianicus» e libertino, come vorrebbe Giovanni Calvino¹; uno scettico disincantato, precorritore di Montaigne e di Sanchez, come dichiara Gabriel Naudé². In alcuni casi è Agrippa stesso a caldeggiare l'equivoco, distraendo intenzionalmente l'attenzione da un'identificazione soddisfacente dei suoi obbiettivi. L'avvertenza *ad lectorem*, che precede i tre libri *De occulta philosophia*, offre in questo caso un esempio lampante.

Seguendo fedelmente le dichiarazioni dell'autore, si dovrebbe accettare l'idea che la versione del 1533 del capolavoro magico costituisca nient'altro che una riedizione, emendata e migliorata, del manoscritto originario, risalente al 1510 quando l'abate Tritemio fu il primo a visionarlo e valutarlo³. L'autore avrebbe deciso in seguito di pubblicare l'opera definitiva dopo aver saputo che per tutta l'Europa circolavano da alcuni anni numerose versioni incomplete del testo⁴. Al fine di evitare che altri diffondessero esemplari corrotti e parziali, preferiva quindi stampare il testo per conto proprio, divulgandolo in forma integrale e aggiornata. Concludeva poi dichiarando al lettore di aver aggiunto solo alcuni capitoli e allargato talune sezioni, senza tuttavia introdurre modifiche sostanziali⁵. Ogni eccesso teorico o equivoco dottrinale sarebbe stato imputabile alla

1 J. CALVIN, *De Scandalis*, in *Trois Traités*, ed. A.-M. Schmidt, Paris-Genève, 1934, p. 221; cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, 1976, p. 88.

2 PERRONE COMPAGNI, *Il "De occulta philosophia", di Cornelio Agrippa*, in M. Dal Pra, C. Vasdoli, A. Robinet, G. Crapulli, P. Dibon, *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca*, 1986, p. 99.

3 *DOP*, *Ad lectorem*, p. 66: «Fateor, iuvenis admodum hos libros scribere aggressus sum, spe tamen illos aliquando correctiores locupletioresque emissurus atque ea causa Ioanni Tritemio abbati Peapolitano quondam Spanhemensi, viro arcanarum rerum admodum industrio, primum illos obtuli corrigendos». La redazione originaria del *De occulta philosophia*, che Tritemio potè leggere in versione manoscritta, è trascritta nel codice M.ch.q. 50 (W), custodito presso la Universitätsbibliothek di Würzburg. Per una descrizione dettagliata del manoscritto, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduction*, in *DOP*, p. 51. Una copia anastatica del testo è inoltre riprodotta in HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia* (Facsimile, 1533), ed. K. A. Nowotny, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1967, App. 1, pp. 519-86; cfr. J. BIELMANN, *Zu einer Handschrift der Occulta Philosophia*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 27 (1937), pp. 318-324.

4 *DOP*, *Ad lectorem*, p. 66: «Contigit autem postea ut interceptum opus, priusquam illi summam manum imposuissem, corruptis exemplaribus truncum et impolitum circumferretur atque in Italia, in Gallia, in Germania per multorum manus volitaret; iamque nonnulli (impatientius nescio, an impudentius) ipsum informe opus sub praelum exponere volebant».

5 *Ivi*, pp. 66-67: «Quo uno percussus malo, ipse edere constitui, cogitans minus periculi fore si libri isti paulo castigatiora mea manu prodirent, quam si laceri per incondita fragmenta invulgarentur per manus aliorum; praeterea nullum nefas ratus si iuventutis meae specimen perire non sinerem. Addidimus autem nonnulla capitula, inseruimus etiam pleraque quae praetermittere incuriosum videbatur, quod curiosus lector ex ipsius phrasis inaequalitate facile deprehendere poterit. Noluimus enim opus ipsum totum innovare et, ut aiunt, totam telam retexere, sed paululum castigare atque aliquid splendoris infundere. Quapropter iterum nunc quaeso te, candide lector, ne de praesenti tempore editionis ista liberes, sed veniam des curiosae iuventuti, si quid forte secus quam placeat in istis deprehendes».

giovane età: «si alicubi erratum sit sive quid liberius dictum, ignoscite adolescentiae nostrae, qui minor quam adolescens hoc opus composui¹».

Di certo la palinodia inserita nel *De vanitate*, pubblicato poco tempo prima, avrebbe assolto senz'altro l'autore dall'accusa di professare e coltivare un sapere proibito. Nell'invettiva infatti Agrippa aveva rinnegato e condannato apertamente quelle discipline magiche, astrologiche, alchemiche che, più di vent'anni prima, costituivano l'oggetto specifico delle fatiche di uno studioso ancora inesperto². La sopraggiunta maturità, evidenziata appunto nella ritrattazione, avrebbe indotto l'autore a respingere le «vanitates» di un tempo e a dissuadere chiunque intenda dedicarvisi. Per questo motivo, accingendosi a pubblicare l'opera magica in versione integrale, l'autore inseriva in coda al testo i capitoli del *De vanitate* che decretavano la velenosità delle discipline occulte. Protetto dalle sue stesse dichiarazioni, l'autore consegnava quindi alle stampe il documento riordinato e migliorato di una stagione ormai superata³.

1.4. In effetti la revisione a cui Agrippa sottopose il manoscritto originario non determinò affatto, come si potrebbe immaginare, un ripensamento ideologico nell'impostazione complessiva dell'opera. Il materiale adoperato per la prima stesura confluì organicamente e senza evidenti fratture nell'edizione del 1531, contenente soltanto il primo libro, e successivamente in quella integrale del 1533. Ciò rivelava nell'autore l'intenzione di non tradire l'impianto ideologico che aveva guidato il progetto di restaurare la magia.

Eppure, il fatto che Agrippa abbia confermato più tardi il programma originario non significa affatto che egli non abbia approfondito l'indagine nel corso degli anni, ridefinendo il suo percorso teorico. Inoltre, a ben vedere, ci si dovrebbe chiedere anche quali siano le ragioni che giustificano la scelta di dare alle stampe un'opera il cui interesse e valore era stato pubblicamente sconfessato.

1 *Ivi*, p. 66.

2 *DV*, 38, f. I2v: «Verum de magicis scripsi ego iuvenis adhuc libros tres amplo satis volumine, quos De occulta philosophia nuncupavi, in quibus quid tunc per curiosam adolescentiam erratum est, nunc cautior hanc palinodia recantatum volo; permultum enim temporis et rerum, in his vanitatibus olim contrivi. Tandem hoc profeci quod sciam quis rationibus oporteat alios ab hac pernicie dehortari»

3 L'edizione riveduta e ampliata fu pubblicata a Colonia per i tipi di Johannes Soter nel luglio del 1533, cfr. *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim a Consiliis et Archiviis Inditiarii sacrae Caesareae Maiestatis: De Occulta Philosophia Libri Tres*, Anno MDXXXIII, Mense Iulio. Per una descrizione accurata di questo volume cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1992, pp. 50-51. La palinodia, corrispondente ai capitoli 41-48 del *De vanitate*, è inserita ai ff. F5v-G5v e reca il titolo: «Censura sive Retractatio de magia ex sua declamatione De Vanitate Scientiarum et Excellentia Verbi Dei».

Anche solo un confronto esteriore tra la redazione giovanile e l'edizione finale del *De occulta philosophia* smentisce con evidenza quanto Agrippa dichiara nell'avvertenza al lettore¹. La ricomposizione del testo è in effetti consistente e meticolosa, a tal punto da rendere dubbio il tentativo dell'autore di ridimensionare le proprie responsabilità, delegando alla curiosità giovanile l'autentico valore dell'opera. Si pensi solo al fatto che, se confrontato col manoscritto originario, il testo del 1533 risulta raddoppiato in estensione e arricchito di nuovi densissimi capitoli. L'insieme delle fonti letterarie, spesso impacciato e tendenzialmente compilatorio nella prima stesura, mostra adesso una maggiore familiarità con gli autori e una sorprendente ricchezza di riferimenti, siano essi classici, medievali o coevi. Ciò testimonia non solo una riflessione duratura, bensì soprattutto l'apporto teorico dovuto da un lato alla lettura di nuovi testi, dall'altro alla rivisitazione delle fonti già acquisite. Inoltre l'impiego sapiente delle citazioni e la loro tessitura nella trama del testo presentano una padronanza dei concetti che, vincendo le incertezze giovanili che Tritemio invitava a superare, risulta ora saldamente ancorata a un programma ideologico sviluppato con maggior competenza².

Queste osservazioni permettono così di escludere, nella filosofia di Agrippa, un mutamento ideologico alla luce del quale sia giustificabile l'asserita palinodia. Il progetto di riforma del sapere e della cultura, che prende corpo attraverso una *vindicatio magiae*, conserva negli esiti dottrinali del 1533 la medesima impostazione e i medesimi obiettivi che fondavano la versione giovanile. In tal caso la dinamica editoriale del *De occulta philosophia* non attesta affatto l'episodio di una curiosità adolescenziale, l'abbaglio teorico

1 PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, in «I castelli di Yale», II (2), 1997, p. 116: «Il primitivo abbozzo del *De Occulta Philosophia* non ha riscosso mai grande considerazione da parte degli studiosi; l'utilizzazione ampia, capillare e immediatamente percepibile di Ficino, Pico, Reuchlin e di altre fonti tipiche della concezione rinascimentale della magia ha generato l'impressione di una rassegna, di un panorama erudito, di una compilazione ispirata ad intenti enciclopedici. Questo giudizio ripropone, sotto un altro aspetto, il problema delle fonti di Agrippa: infatti, se compilazione è l'utilizzazione larga, spesso fedele, sempre inesplorata, di alcune fonti modello, allora anche il *De Vanitate* e la seconda redazione del *De Occulta Philosophia* sono, a tutti gli effetti, compilazioni; se invece la riscrittura delle fonti modello e il loro accostamento, talvolta spregiudicato e imprevedibile, possono essere considerati come produzione di una nuova testualità, allora anche la prima stesura del *De Occulta Philosophia* può offrire utili indicazioni sulla continuità o sulle fratture, sugli approfondimenti o su eventuali nuovi orientamenti del pensiero di Agrippa».

2 DOP, *Ioannes Tritemius Henrico Cornelio Agrippae*, p. 72: «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 tuo te labore ad meliora semper exercites et lumen verae sapientiae, quo maxime et divinitus illustraris, etiam ignorantibus demonstres. [...] 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 animum. Tanto enim quisque doctior esse putatur, quanto ignorat pauciora: ingenium verum tuum ad omnia pleniter aptum non paucis nec infimis, sed multis et sublimioribus est rationabiliter occupandum».

di un pensiero giunto in seguito a una corretta nozione delle cose; bensì l'espansione di un interesse teorico originario che, grazie all'indagine su nuovi testi e all'approfondimento di nuove tematiche, perviene da ultimo a illustrare in forma compiuta il significato e lo scopo della magia¹.

L'ampliamento della biblioteca di Agrippa traduce in atto la ricerca di ulteriori modelli, la scoperta di soluzioni adeguate a un pensiero in continuo sviluppo. Di conseguenza l'opera di revisione, che Agrippa condensa nell'edizione del 1533, determina interventi massicci che agiscono estesamente sulla struttura e sulla sostanza dell'opera magica. Questi interventi testimoniano l'influsso della realtà culturale contemporanea, diversamente configurata rispetto 1510 e indubbiamente segnata da problematiche religiose². Sia sufficiente richiamare il fatto emblematico per cui la sezione più rielaborata dell'opera è costituita dal terzo libro, nel quale Agrippa connette il significato della magia cerimoniale ai temi che animano il dibattito contemporaneo scaturito dalla Riforma di Lutero: il rapporto tra fede e ragione, l'esegesi delle Scritture, il valore della libertà umana, la questione dell'immortalità dell'anima e il suo destino ultraterreno in termini di merito e colpa³.

L'evoluzione del pensiero di Agrippa è testimoniata proprio dalla volontà di congiungere la restaurazione della magia alla soluzione di problemi strettamente religiosi, inquadrandone il significato nei termini di un percorso che sia al contempo conoscitivo e spirituale⁴. L'interesse teologico, che pure anima sin dalle prime formulazioni i testi del

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1992, pp. 33-34: «The material which he assembled for the initial draft of his work on magic is subsumed, in its entirety, in the new version. However, once correctly organised and reworked within a new conceptual framework, it is subjected to a thorough-going rethink which brings a new depth to his approach towards magic, though without repudiating the compilatory structure and encyclopedic ambition of the original».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1992, pp. 14-15: «A comparison of the manuscript, the partial edition of Book I and the 1533 edition reveals Agrippa's still very lively interest in the problem of how to rebuild the foundation of magic, while the massive extensions to the text, inspired by new readings, reflect the emergence of broad new issues. Certainly there is no retraction of or going beyond his useful positions. Instead, a profoundly altered cultural situation suggests to Agrippa a different orientation for his expectations of reform in occult philosophy; instead of denying his original intention and the way it was expressed, he enriched it with new ideas and new possibilities».

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1986, pp. 103-104.

4 R. ALIBRANDI, *Magia, filosofia occulta e Inquisizione. Il lato oscuro della modernità*, in «Heliopolis», 1, X, 2012, p. 9: «Il vero problema di Agrippa, che vive intensamente gli anni della Riforma, sembra dunque essere quello religioso; le contraddizioni interne alla sua opera vanno ricondotte alla crisi d'una fase storica drammatica e in rapida evoluzione. La meditazione che conduce sui suoi tempi è sempre filtrata da una biblioteca intellettuale in continuo divenire che ne nutre l'umanistica erudizione, e che lo induce a mutare progressivamente le proprie posizioni, a partire dalla presa di coscienza di tale crisi, molto precoce nel suo pensiero. La riforma della magia per Agrippa deve condurre alla restaurazione di una *ars miraculorum* che la renda operativa in tutti i campi del sapere recuperando la sua matrice originariamente religiosa, poiché la scienza e la ragione si sono allontanate dalla fonte originaria della sapienza. [...] La crisi è culturale e, in

filosofo, diviene negli anni Trenta del Cinquecento l'asse teorico attorno al quale ruota la riflessione più articolata di Agrippa¹. Pertanto, se nella fase giovanile è soprattutto un'esigenza speculativa a giustificare la ricomposizione dei saperi magici, bisognosi di essere fondati e riorganizzati anche sul piano teologico; nella tarda maturità, invece, gli esiti della rielaborazione testuale convergono sul riconoscimento del valore soteriologico della magia, concepita adesso non solo come una "filosofia occulta" da ricostituire, bensì come una risposta alla crisi religiosa contemporanea, come una proposta concreta di riforma del sapere che sappia incidere politicamente sulla società².

2. *Un ideologo dell'umanesimo: tra religione e magia*

2.1. Nel corso del Novecento gli studiosi hanno documentato in modo attendibile lo sviluppo teorico della produzione filosofica di Agrippa, ricostruendone le direzioni e i risultati più significativi. Ciononostante, in molti casi, un imbarazzo durevole ha nutrito a più riprese la storia della critica e l'avventura interpretativa che da essa è scaturita. L'ostacolo, legato pur sempre al significato ultimo da attribuire ai due capolavori letterari

modo inscindibile, religiosa. La questione della confessione religiosa, pur senza deciderlo ad una scelta di campo, condanna Agrippa a fughe senza posa, alla continua lotta per evitare, talora senza successo, che le sue opere, in bilico tra ritrattazioni e roghi, siano bollate di eresia. Egli può anche affermare che la rilettura del cristianesimo, alla luce della *pia philosophia* e della teologia cabalistica, debba guidare una efficace riforma culturale ed indicare la direzione di un'interpretazione, evangelica e spiritualista, dei contenuti della fede; ma in una realtà nella quale il ritorno dell'occultismo desta grande preoccupazione nella Chiesa, che vede sgretolarsi il proprio quadro teologico tradizionale, e l'intolleranza nei confronti delle nuove teorie scientifiche e filosofiche raggiunge la massima intensità, la fama di stregone, il sospetto d'eresia per i suoi contatti con Lutero, definito *l'invitto eretico*, lo costringono ad una vita irrequieta ed errabonda e ad una morte in povertà e solitudine».

1 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, p. 180; cfr. ID, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 39, 1976, p. 71: «A German who had grown up in Cologne, the citadel of scholastic tradition, the centre of an epidemic of witchcraft denounced and repressed in the Rhine region by the authors of the *Malleus maleficarum*, could certainly not remain indifferent to the turmoil of the pre-Reformation, to which he had been introduced by John Colet in London, by Lefbvre in France, and by the Gallican circles of the 'conciliabulum' of Pisa and Milan. Nor, after Luther's theses, could he be indifferent to the beginnings of the Reformation. But the social position of a courtier and the *forma mentis* of a humanist interested in the occult sciences, mediate these experiences, and give them forms which are paradoxical and hard to decipher. [...] One of the reasons why he can be rightly seen in this light is his rewriting of *De occulta philosophia* in response to this stimulus. Already in 1510, and even more clearly in 1533, magic is for Agrippa an alternative form of religious life».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1992, p. 33: «It was, however, the beginning and maturing of his new theological interests which really determined the direction that Agrippa was to impose on his reading after 1510. An acute and far from superficial witness to a deep and radical religious, cultural and social crisis, Agrippa became ever more closely involved with the burning issues of his time and he did so at both the personal and intellectual levels, whether through direct or epistolary contact with the chief actors in these events, or through his own written contributions. The reworked version of *De Occulta Philosophia* reflects both the crisis which Agrippa took part in and his own impassioned to it».

dell'autore, rimarca la presenza di una contraddittorietà sostanziale nel pensiero e nelle parole di Agrippa.

L'antitesi risale ad alcuni fatti abbastanza noti. La composizione del *De vanitate*, risalente al 1526 ma condotta a termine solo nel 1530, procede parallelamente alla revisione della stesura originaria del *De occulta philosophia*, stampato in edizione parziale nel 1531 e in versione integrale nel 1533. Come attesta anche l'epistolario di Agrippa, negli stessi anni in cui prepara la cosiddetta "condanna" delle scienze, diagnosticando tra l'altro la nocività delle discipline occulte praticate in gioventù – riconosciute adesso del tutto irrimediabili – il filosofo continua a coltivare e arricchire ininterrottamente i suoi studi sulla magia, concretizzando nella revisione del *De occulta philosophia* la riformulazione teorica dei saperi magici¹.

La strategia editoriale di Agrippa entra così in conflitto con le soluzioni ideologiche adottate, evidenziando nell'autore un'ambiguità dettata dalla coesistenza di atteggiamenti opposti. La *recantatio* degli interessi magici costituirebbe la prova specifica di questa ambivalenza, ponendo in discussione l'affidabilità stessa dell'autore: in altre parole, egli sembrerebbe puntare al paradosso di rinnegare ciò che al contempo confessa di professare. Qualora ciò risultasse dimostrato, emergerebbe a pieno titolo la difficoltà di rintracciare un percorso coerente nel pensiero di Agrippa. E benché l'accostamento delle due redazioni dell'opera magica attesti indubbiamente una continuità ideologica segnata al contempo da un'evoluzione teorica, il confronto tra il *De occulta philosophia* e il *De vanitate* rivela altresì un'antinomia. Ancora una volta appare proibitivo riuscire a identificare la «dispersa intentio» del filosofo².

Senonché il dilemma risulta giustificabile solo all'interno di una classificazione rigida degli scritti del filosofo. Molto spesso infatti la critica novecentesca ha privilegiato il ricorso a questo espediente per risolvere la contraddizione. Si è preferito cioè individuare

1 ZAMBELLI, *A proposito del "De Vanitate Scientiarum et Artium" di C. Agrippa*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 15 (2), 1960, p. 168: «Non era possibile quindi vedere nel *De occulta philosophia* una posizione giovanile, presto superata, sol perché essa era stata la prima delle opere concepite da Agrippa, nel 1510, giusto alla conclusione dei suoi studi e della sua prima formazione. L'autore stesso aveva dichiarato di averlo ripreso in mano, rielaborato e arricchito molto più tardi; e se non si conosceva il manoscritto del primo abbozzo che oggi ci dimostra il permanere immutato del nucleo originario e la cura di molteplici aggiunte, era pur evidente che l'opera non era stata totalmente sconfessata. Bisognava perciò ritenere che fosse il *De vanitate* a non meritare credito?».

2 NAUERT, *Magic and Skepticism in Agrippa's thought*, in «Journal of the History of Ideas», 18 (2), 1957, p. 161: «Much of this disagreement results from uncertainty about which Agrippa to believe: Agrippa the credulous magician, author of a widely used magical compilation, *De occulta philosophia libri tres*, or Agrippa the skeptical doubter, writer of *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*».

nei due testi di riferimento due formulazioni separate: da un lato il *De vanitate*, inquadrato come professione di scetticismo, una satira aspra e brillante rivolta ai dotti e al sapere umanistico, esito di un'autocritica che, maturando nell'esperienza biografica, attraversa lo sviluppo del pensiero di Agrippa e si riconduce, in ultima analisi, a un programma fideistico; dall'altro il *De occulta philosophia*, una sintesi entusiastica dell'occultismo rinascimentale, un'enciclopedia delle scienze magiche che testimonia il consolidato interesse per il sapere esoterico. In presenza di due proposte teoriche chiaramente inconciliabili, lo sforzo critico ha talvolta incontrato la necessità di scegliere un ramo della biforcazione, screditando inevitabilmente l'altro. Ciò ha significato per alcuni studiosi assegnare un brevetto di serietà di volta in volta all'una o all'altra delle due opere, riconoscendovi l'espressione verace delle convinzioni di Agrippa¹.

Per ricordare alcuni esempi celebri, nel 1911 Ernst Cassirer inquadrava il pensiero di Agrippa nella ricostruzione dello scetticismo rinascimentale, caratterizzando il *De vanitate* come «il primo compendio della concezione scettica nell'epoca moderna», il risultato di un'esperienza filosofica segnata dall'inquietudine e dal fallimento, in cui l'esercizio metodico del dubbio applicato a ogni ramo del sapere diviene «l'espressione della disperazione intellettuale e morale» che perviene innegabilmente a ripudiare l'indagine sulla magia².

Analogamente Hiram Haydn, nel saggio *The Counter-Renaissance* del 1950, delineando l'ipotesi storiografica che assegna al pensiero rinascimentale un orientamento fortemente antirazionalista, riconduceva il pensiero di Agrippa alla coesistenza di un occultismo fiducioso nell'esperienza mistica della gnosi e di un empirismo proteso a dissolvere nel dubbio l'indagine gnoseologica. In conformità con tale ipotesi storiografica, Haydn

¹ ZAMBELLI, *op. cit.*, 1960, pp. 167-168.

² E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit*, 1, Berlin 1911 (zweite durchgesehene Auflage), pp. 192-193: «Um die geschichtliche Stellung Montaignes an diesem Punkte zu verstehen, muß man ihn etwa mit Agrippa von Nettesheim vergleichen, dessen Werk „*De incertitudine et vanitate scientiarum*“ (1526) als das erste Kompendium der skeptischen Grundanschauung in der neueren Zeit gelten kann. Die Leidenschaft des Zweifels ist ohne Frage bei Agrippa stärker und tiefer, als sie bei Montaigne ist. Ihn ist der Zweifel in der Tat der Ausdruck der intellektuellen und sittlichen Verzweiflung. Seine Schrift steht am Ende eines ruhelosen Lebens, das ihn von Ort zu Ort, von Beruf zu Beruf, von Wissenschaft zu Wissenschaft triebt, ohne daß er an irgendeiner Stelle den Frieden und die Sicherheit findet, die er sucht. Von den dialektischen Spitzfindigkeiten des Mittelalters, von der Scholastik, die ihm als das Werk betrogenen Betrüger erscheint, zieht es ihn zur Natur zurück, die die Magie ihm enträtseln soll. Aber auch in ihr findet er keinen Halt und Ruhepunkt: und so muß er in tiefer Verbitterung sein eigenes Werk „*De occulta Philosophia*“ widerrufen und skeptisch zerstören»; i passi tradotti riportati nel corpo del testo sono tratti da E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol.1, trad. a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1952, p. 221.

collegava il *De vanitate* ai motivi ideologici che animavano lo scetticismo antico, sul cui fondamento argomentativo Agrippa avrebbe impostato un'analisi serrata delle scienze, certificando da ultimo la relatività dei saperi, la parzialità del diritto e la faziosità dei costumi¹. Questo scetticismo, rimarcato da Cassirer e Haydn, coinvolgerebbe soprattutto le arti magiche ed evidenzerebbe un mutamento teorico rispetto agli studi giovanili dell'autore, ricollocando l'edizione ampliata del *De occulta philosophia* nell'ambito di interessi eruditi ancora vivi, ma legati alla curiosità di un pensatore pur sempre disposto a raccogliere nuovo materiale e solo per questo motivo non del tutto abbandonati.

Diversamente da quanto accennato, lo studioso americano Richard H. Popkin poneva in questione l'attribuzione del concetto di scetticismo al pensiero di Agrippa, sottolineando l'assenza di un'analisi strettamente gnoseologica all'interno del catalogo di scienze e arti condannate aspramente. Descrivendo infatti il *De vanitate* nel suo celebre volume *The history of scepticism from Erasmus to Descartes* del 1960, Popkin rintracciava un percorso teorico che, di fronte alla bancarotta di tutti i saperi, guiderebbe l'autore non tanto verso l'indagine dei mezzi umani della conoscenza, quanto piuttosto alla professione di una specie di fondamentalismo biblico: il richiamo alla superiorità della Scrittura e della fede sulla ragione attesterebbe pertanto l'incapacità degli uomini di conoscere Dio e il mondo. Solo nei limiti di questa precisazione, l'opera di Agrippa avrebbe contribuito purtuttavia a ravvivare l'interesse filosofico per lo scetticismo antico².

2.2. Sul versante opposto chi ha rimarcato la centralità del *De occulta philosophia*, riconoscendo la continuità ideologica che gli interessi magici di Agrippa evidenziano, ha d'altronde svalutato l'analisi contenuta nel *De vanitate*, legando strettamente la redazione

1 H. HAYDN, *The Counter-Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York, 1950, pp. 89-90: «The Greek skeptics had attacked the dogmatic philosophies of the ancient world, and written extensively upon the complete relativity of knowledge. Both the New Academy brand of skepticism, best represented by Cameades and most widely publicized by Cicero, and that sort generally teimed "Pyrrhonic," after its initiator, Pyrrho of Elis, were familiar to the Renaissance. Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers*, which contains accounts of both skeptical schools, was immensely popular, and Sextus Empiricus' *Hypotyposes*, a culminating collection of the views of earlier skeptics, had been completely translated by the thirteenth century. It is upon this basis of philosophical skepticism, including the relatively of knowledge, of law, and of ethical values, that Cornelius Agrippa builds many of his arguments in his *Of the Vanitie and Uncertainty of Artes and Sciences*»; cfr. C. G. NAUERT, *op. cit.*, 1957, pp. 165-166.

2 R. H. POPKIN, *The history of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., Assen, Netherlands, 1960, p. 24-25: «The only genuine source of Truth is Faith, Agrippa announces. The sciences are simply unreliable opinions of men, which are never actually established. [...] However, even, though Agrippa's work does not present any sceptical analysis of human knowledge, it represents a facet of the revival of ancient scepticism, and it had some influence in producing further interest in sceptical thought».

della *declamatio invectiva* alle vicende biografiche di Agrippa. Un caso emblematico è rappresentato dal giudizio che Frances A. Yates ha formulato sugli scopi del *De vanitate* nella sua ricostruzione dell'ermetismo rinascimentale. Mettendo in luce la dedizione assidua di Agrippa per le arti occulte, la studiosa collocava la palinodia delle scienze nell'ottica di una strategia cautelativa: la stampa preventiva del *De vanitate*, che non rappresenterebbe affatto l'ideologia professata dall'autore, risulterebbe invece funzionale a garantire la pubblicazione del *De occulta philosophia*, in cui sarebbe racchiuso il messaggio autentico di Agrippa. L'autore quindi ricorrerebbe alla *retractatio* delle discipline occulte per tutelare l'opera magica di fronte alla censura degli inquisitori¹.

In casi non molto dissimili, in cui ha prevalso una lettura influenzata dalle ragioni biografiche, si è proposto anche di inquadrare l'opera del 1530 nella cornice amara dello sfogo personale, dovuto a circostanze così avverse da determinare persino una crisi psicologica nell'autore o tutt'al più una riformulazione complessiva del suo pensiero².

Charles G. Nauert, il più importante e attendibile dei biografi di Agrippa, ha radicalizzato questo tipo di approccio per ricollocare il significato dell'opera all'interno delle correnti generali che animano il pensiero del Rinascimento. Nella proposta esegetica presentata nel 1965 con il volume *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, lo studioso ha evidenziato come il complesso discorso polemico che Agrippa allestisce sia da ricondursi alla consapevolezza di vivere in un'epoca di decadenza dei valori, contrassegnata dal rifiorire della critica scettica e dalla contestazione di tutte le autorità costituite. La coscienza del declino in cui risulterebbe sommersa la cultura contemporanea avrebbe determinato nell'autore un'autentica crisi intellettuale e religiosa, pienamente formulata nel *De vanitate* attraverso il rifiuto del sapere umanistico. L'esito pessimistico di questo processo, particolarmente evidente nel messaggio antirazionalistico che attraversa l'opera della maturità, non contrasterebbe affatto con la rifondazione del sapere magico. L'ipotesi di Nauert infatti individua nel pessimismo delle pagine aggressive di Agrippa il

1 F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, p. 131: «Since Agrippa's major interest, up to the end of his life, was undoubtedly in the occult sciences, the publication of the book on the vanity of such sciences *before* the publication of his survey of those sciences in the *De occulta philosophia* can probably be regarded as a safety-device of a kind frequently employed by magicians and astrologers for whom it was useful, in case of theological disapproval, to be able to point to statements made by themselves 'against' their subjects, by which, however, they usually mean that they are only against bad uses of such knowledge, not their own good uses».

2 R. STADELMANN, *Il declino del medioevo. Una crisi di valori*, ed. F. Bassani, Mulino, 1978 (1929), p. 142-143: «In realtà tutto gli si è spezzato tra le mani, non solo il non senso della sua arte di mago e di veggente di cui ora si sbarazza con cinismo, ma anche il suo ideale di cultura umanistico che ora gli appare come un gioco vuoto e presuntuoso».

filo rosso che dal *De vanitate* conduce in modo coerente al *De occulta philosophia*. Diagnosticata l'insufficienza della ragione umana, l'opera magica sarebbe quindi orientata a sottolineare l'esigenza di un approccio non razionale alla realtà, capace in ultima istanza di superare il dubbio scettico e di riorganizzare in un quadro armonico quei saperi biasimati nell'invettiva con particolare durezza¹.

In modo molto differente si è espresso invece Karl A. Nowotny pubblicando nel 1967 una riproduzione anastatica del *De occulta philosophia* secondo l'edizione del 1533 contenente inoltre il facsimile della stesura manoscritta attualmente custodita a Würzburg. Nel saggio introduttivo che accompagna gli scritti di Agrippa assieme a una ricchissima raccolta di documenti letterari e iconografici legati alla rifioritura della magia nel Rinascimento, l'antropologo austriaco tentava anche un'analisi dettagliata del *De vanitate*. Concentrandosi in modo particolare su alcuni capitoli dell'opera legati all'agricoltura e alla pastorizia, Nowotny avanzava l'ipotesi di rileggere l'invettiva nella cornice di un esercizio letterario di carattere satirico derivato dal genere carnevalesco del *fastnachtspiel*. Il *De vanitate* sarebbe così improntato, nella tessitura di un discorso non estraneo alla parodia e al gioco, a professare un ideale di vita bucolico, dichiarato per mezzo di una critica mordace ai traguardi della civiltà².

Sull'impostazione satirica del testo ha riflettuto anche Eugene Korkowski nel saggio *Agrippa as ironist* del 1976, interpretando la declamazione nell'ambito di una strategia retorica segnata dal paradosso. Sulla base del confronto con i modelli letterari dell'antichità, l'invettiva risulterebbe accostabile alla satira menippea, cioè a una satira di costume caratterizzata dall'illustrazione di dottrine morali e riflessioni filosofiche influenzate da un intento derisorio, programmaticamente rivolto alle convenzioni sociali e

1 NAUERT, *op. cit.*, p. 141: «Doubt and questioning were common among leading humanistic thinkers. What sets Agrippa off from the rest is not that he felt serious doubts, but that he carried those doubts further than most men, and showed an inclination in *De vanitate* to undermine the authority not only of medieval thinkers, but also of the revered ancients. Among the sources of a generally skeptical tendency in Agrippa's thought, few past historians would list his interest in magical writings. Yet the usual assumption, the skepticism is incompatible with an interest in magic, is really quite unfounded, [...]. Although Agrippa's magical studies would not expose him directly to arguments directed against the validity of human reason, the intellectual foundations of magic would suggest that the real world far exceeds the scope of a rational understanding. Furthermore, the fact that magical "science" had never produced a great systematizer, but was still involved in the clash of unreconciled authorities, must have encouraged Agrippa in *De vanitate* to question many of those authorities, just as it encouraged him, in *De occulta philosophia*, the insuperable tasks of unifying and reconciling the same authorities».

2 NOWOTNY, *op. cit.*, 1967, p. 393: «Agrippas *De vanitate* ist von Erasmus angeregt. Beide haben natürlich die Fastnachtspiele genau gekannt. [...] Die Kunstform der Fastnachtspiele wurde von den deutschen Humanisten auf literarische Ebene erhoben. Von diesen literarischen Werken ist *De vanitate* am engsten einem solchen Fastnachtspiel nachgebildet, im besonderen dem Moriskentanz».

religiose. Nel denunciare la pericolosità dell'erudizione l'obiettivo di Agrippa, marcato da una profonda ironia, non sarebbe affatto quello di condannare le scienze e la loro utilità, bensì piuttosto di salvaguardare appieno il sapere umano. Infatti il motivo ultimo della polemica che alimenta l'invettiva non è rappresentato dai cultori delle scienze in generale, bensì dai monaci conservatori di formazione scolastica, i quali governano dispoticamente i maggiori centri culturali dell'Europa. Costoro sono da considerarsi in tal caso come l'antitesi perfetta del modello di figura sapienziale che Agrippa vorrebbe apertamente caldeggiare¹.

2.3. A fronte di letture così variegata, capaci comunque di cogliere da prospettive differenti elementi caratteristici della riflessione di Agrippa, una considerazione preliminare risulta doverosa. Sfogliando una qualsiasi rassegna sugli studi e sulla fortuna è possibile comprendere in modo adeguato quale sia stata, per il valore da attribuire all'opera di Agrippa, l'eredità del Novecento. Una pretesa di coerenza, intesa come premessa metodologica, ha guidato tenacemente il panorama ermeneutico del secolo scorso. Sebbene l'esercizio interpretativo abbia spesso incontrato esiti discordanti, certificando nello sviluppo del pensiero di Agrippa periodiche discontinuità, confluite in ultima analisi nella contraddizione sopraindicata, il percorso tracciato dagli studiosi offre all'indagine il valore prezioso di un approccio sistematico².

1 E. KORKOWSKI, *Agrippa as ironist*, in «Neophilologus», 60, 1976, p. 594: «To amend the notion that Agrippa is a thorough enemy of learning, I propose to show that *De vanitate* is a mock-diatribes, that the declamation against learning is ironic, that Agrippa emerges a firm champion of much human science, and that *De vanitate* follows a literary genre which had ever been used for indirect satire. In Agrippa's case, that satire did not go against learning: it went mostly against conservative monks in the church-dominated universities who had time and again harassed his pursuit of learning».

2 L'avvio propulsivo degli studi critici sulla figura e sull'opera di Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim è il prodotto maturo della storiografia filosofica novecentesca, promossa dalle ricerche fondamentali di studiosi del calibro di Eugenio Garin, Daniel Pickering Walker, Frances Amelia Yates e François Secret tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso. Nel complesso tali studi hanno promosso un ripensamento generale delle categorie storiografiche, adoperate nel corso degli ultimi due secoli nell'ambito della storia della scienza e della storia delle idee. La revisione del modello storiografico tradizionale è stata concepita nell'ottica di individuare in discipline tradizionalmente estromesse dalla riflessione sui caratteri della scienza dei "moderni", ossia nella magia, nell'astrologia, nell'alchimia, nell'ermetismo e nella cabala, elementi imprescindibili della riflessione filosofica e religiosa che caratterizza il Rinascimento in Italia e, più in generale, in Europa. Un pensatore come Agrippa, che, assieme a Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Johann Reuchlin, presenta un'elaborazione articolata di questi temi specifici, assume quindi un valore centrale per comprendere alcuni tratti sostanziali del pensiero rinascimentale. Sulla base di un impianto teorico e storico siffatto, gli studi critici di Paola Zambelli e di Charles G. Nauert hanno evidenziato a più riprese i fattori ideologici che animano la riflessione filosofica di Agrippa, rintracciando nel suo pensiero la proposta di un intellettuale che, vivendo in un periodo di decadenza della cultura e crisi della spiritualità, intende riformare il sapere attraverso la magia, allo scopo di favorire una religiosità di carattere ermetico, capace di superare i conflitti innescati con la Riforma di Lutero. Fondamentali studi condotti da Vittoria Perrone Compagni e Marc van de Poel hanno approfondito in seguito i caratteri di quella che si

La premessa metodologica ha determinato infatti l'esigenza di non limitarsi ai due testi maggiori, rilevando l'urgenza di sottoporre a esame dettagliato l'intera produzione di Agrippa, tenendo conto anche degli interessi specifici da cui è stato guidato e delle varie sfere d'azione che ha saputo padroneggiare. Nell'ottica di un'esplorazione scrupolosa, l'obiettivo comune dei critici è stato quello di mettere in luce la "verità" connessa alla figura di Agrippa: da un lato definire correttamente il contenuto teorico dei suoi scritti, dall'altro ricostruire storicamente le vicende biografiche, nonché lo scenario culturale all'interno del quale matura la sua proposta filosofica. Un'indagine a tutto campo sull'intera produzione di Agrippa è risultata quindi utile soprattutto per ricomporre a unità quella diversificazione d'intenti che le due opere maggiori sembrerebbero testimoniare. Più esattamente, lo studio dei cosiddetti "scritti minori" si è dimostrato un passaggio necessario per identificare la corretta funzione che il *De vanitate* e il *De occulta philosophia* svolgono nella vicenda intellettuale del filosofo di Nettesheim¹.

Tale operazione ha permesso agli studiosi del XX secolo di raggiungere almeno due traguardi: in primo luogo, liberare definitivamente la figura di Agrippa da una serie di pregiudizi morali, culturali e storiografici che, stratificatisi nel corso dei secoli, ostacolavano la comprensione del suo messaggio, relegandone il patrimonio intellettuale nell'iperuranio della leggenda, della mistificazione o dell'impostura²; in secondo luogo, di rintracciare, attraverso l'esame e la ricostruzione delle singole opere, gli elementi ideologici e i riferimenti culturali necessari ad acclarare la coerenza interna che il pensiero di Agrippa effettivamente possiede. In questo modo, mentre l'approfondimento dei testi meno conosciuti ha gettato nuova luce sulle opere maggiori, l'impresa culturale di Agrippa, ricollocata a pieno titolo nella storia della filosofia, è stata progressivamente sottratta alle categorie tradizionali.

Lo sviluppo della critica novecentesca, congiunto all'interesse editoriale che ne è conseguentemente scaturito, ha mostrato quanto fosse inadeguato e parziale classificare il

potrebbe definire una vera e propria riforma religiosa di Agrippa (realizzabile per mezzo di una fusione, teorica e pratica, tra magia purificata, antropologia ermetica e teologia cristiana), identificando la radice umanistica, nonché per molti aspetti erasmiana, della sua proposta filosofica.

1 NAUERT, *op. cit.*, 1957, p. 165.

2 W. J. HANEGRAAFF, *Heinrich Cornelius Agrippa*, in C. Partridge, *The Occult World*, Routledge, New York, 2015, p. 93: «Clearly, then, the Agrippa of the imagination must be distinguished from the real Agrippa. If the latter is the object of properly historical research, the former belongs to the domain of mnemohistory, that is to say, the history of how we *remember* the past. Mnemohistorical narratives are subject to continuous change and are often factually incorrect – entire generations have 'remembered' Agrippa as a black magician in league with the Devil – but their power can be so overwhelming as to make us lose sight entirely of the historical figures hidden behind the screen of our collective imagination».

pensiero di Agrippa nell'ambito di un dilemma tra "scetticismo" e "occultismo". Per di più, l'esito degli studi ha messo in discussione anche il paradigma interpretativo che rilegge l'evoluzione di Agrippa alla luce di uno svolgimento frastagliato, che dalla crisi dei saperi perviene a favorire la magia o che, viceversa, dalla crisi della magia giunge a rinnegare i saperi¹. Pertanto il filosofo di Nettesheim non è più riconducibile alla dicotomia tra lo "scettico" e il "mago" come espressione paradigmatica di una crisi culturale²: la complessità degli scritti di Agrippa, la forma, i temi e le finalità che li contraddistinguono, rivelano piuttosto l'esigenza di riconsiderare le categorie impiegate dalla tradizione storiografica, andando alla ricerca di nuove formulazioni concettuali che sappiano cogliere nei contenuti essenziali il tragitto filosofico dell'autore.

L'indagine che presento in questa dissertazione nasce proprio dalla volontà di ripensare in un'ottica diversa tali categorie storiografiche. Essa si riallaccia a un percorso interpretativo che, sviluppatosi a partire dal secondo Novecento, influenza e caratterizza gli studi più recenti, proponendosi di salvaguardare in modo attendibile l'unità e la coerenza rivendicata per il pensiero di Agrippa, senza ricadere nella dicotomia precedentemente illustrata³. Recuperando i risultati più originali di questo filone di ricerca, il nucleo teorico

1 M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, in «Renaissance Quarterly», 41, 1988, p. 618: «The notion that he must have been a charlatan cannot survive a careful reading of his works. Nor does it make sense to say that he wrote *De vanitate* to provide a pious screen for his occult interests: the uncompromising polemics of that book led to its rapid condemnation by the theological faculties of Louvain and the Sorbonne. Equally unconvincing is the theory that the contrast between his two major works reflects a process of intellectual development from occultist credulity (itself based upon doubts as to the powers of human reason), through an extension of this doubts to a questioning of the validity even of occult traditions, and finally to a stage of attempted reconstruction characterized by a species of "mysticism"».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997, pp. 121-122: «L'elaborazione matura del problema della conoscenza umana resta pienamente coerente con la giovanile indicazione della riforma della magia come primo e parziale intervento sulla crisi culturale e religiosa, già vivamente avvertita nel 1510. È questa interpretazione religiosa della magia che ispira e giustifica la meditazione critica sul sapere umano contenuta nel *De Vanitate*. Restaurare la magia nel suo primitivo significato di "sapientia" religiosa – strumento di inveramento della scienza in quanto coincidente col contenuto della rivelazione divina – impone preliminarmente una presa di posizione nei confronti della scienza contemporanea. Bisogna indicare le contraddizioni, l'inutilità pratica e soprattutto i disastrosi effetti morali di una ragione che si è allontanata dalla fonte originaria della sapienza, che ha voluto procedere autonomamente, che crede di poter afferrare persino Dio con i suoi sillogismi: una ragione la cui immagine speculare è la società contemporanea, fatua, immorale, arrogante, lontana dalla erasmiana «simplicitas» di chi si predispone, fiducioso ma "attivo", alla rivelazione divina, dispensatrice di una sapienza che diviene anche potenza, possibilità di pratica trasformazione. Il *De Vanitate* è una battaglia che l'autore combatte su vari fronti, ma contro un unico nemico – il ben armato esercito dei corruttori delle scienze, ivi comprese magia, astrologia e cabala».

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997, pp. 115-116: «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. La coesistenza di atteggiamenti così contrastanti deve invece essere collegata, come ha sottolineato P. Zambelli, alla crisi culturale e religiosa contemporanea, che

della mia dissertazione si fonda sul riconoscimento del carattere *umanistico* di tutta l'impresa culturale di Agrippa¹. La categoria di "umanesimo", impiegata nel corso della trattazione, non soltanto caratterizza efficacemente produzione letteraria, bensì illustra soprattutto la vocazione intellettuale di Agrippa, identificando nell'insieme i presupposti e gli obbiettivi della sua riflessione filosofica.

Studiare gli stagione italiana di Agrippa, ricostruire storicamente il contesto culturale ed esaminare dettagliatamente la produzione dell'autore in questo periodo (1511-1518), mi ha permesso di rintracciare appieno la formazione e maturazione di un intellettuale al servizio del pensiero umanistico. In altre parole, nel corso di questa vicenda biografica, così significativa per gli sviluppi successivi, emerge marcatamente il profilo ideologico di Agrippa: un appassionato fautore delle *bonae litterae*, impegnato nello studio sistematico degli autori antichi e nel recupero dei modelli e dei valori che si esprimono nel patrimonio letterario, artistico e religioso dell'antichità classica; dall'altro un pensatore poliedrico del Rinascimento, interessato a riorganizzare il sapere scientifico attraverso una proposta

si ripercuote negli scritti di Agrippa in forme difficilmente decifrabili. Ma se è vero che il problema è posto da una situazione storica drammatica e in rapida evoluzione, la meditazione che Agrippa conduce su di essa è sempre filtrata dalle sue letture e le soluzioni via via elaborate riflettono soprattutto l'ampliarsi della sua biblioteca intellettuale e il venire in primo piano di nuovi modelli. Le fonti possono perciò fornire un'indicazione utile per meglio caratterizzare i diversi livelli di risposta, ad un primo sguardo contraddittori, e per rintracciare l'unità di fondo di un pensiero certamente ambiguo, ma non necessariamente incoerente».

1 Nei saggi intitolati *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti* (Rinascimento, 1968) e *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica* (Rinascimento, 1970), Paola Zambelli ha tracciato un bilancio complessivo delle ricerche su Agrippa, motivando su più fronti l'inclusione del filosofo di Nettesheim nell'alveo della tradizione umanistica. Successivamente Marc van der Poel ha recuperato e approfondito tale interpretazione storiografica nel volume *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations* (Brill, 1997). Lo studio di Poel si è concentrato prevalentemente sul *De vanitate* e sugli altri opuscoli che Agrippa definisce *declamationes* (*De nobilitate ac praecellentia foeminei sexus*, *De originali peccato*, *De sacramento matrimonii*) nell'ottica di inquadrare, tramite l'indagine stilistico-letteraria e l'analisi dei contenuti filosofici, gli interessi teologici che contraddistinguono gli scritti di Agrippa. A tal proposito lo studioso ha rivendicato la categoria di "teologo umanista" per individuare il contributo specifico di Agrippa nell'evoluzione del pensiero rinascimentale. Più recentemente i numerosi e fondamentali contributi che Vittoria Perrone Compagni ha dedicato al pensiero di Agrippa – tra i quali per brevità ricordo soltanto alcuni imprescindibili: *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa di Nettesheim* (I castelli di Yale, 1997), *Dispersa intentio. Alchemy, magic and scepticism in Agrippa* (Early science and medicine, 2000), *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa* (Rinascimento, 2001), *Abracadabra: le parole nella magia* (Ficino, Pico, Agrippa) (Rivista di Estetica, 2002), *Della vanità delle scienze. Note di lettura* (Bruniana & Campanelliana, 2005), *Il "De occulta philosophia" di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia* (Bruniana & Campanelliana, 2007) - hanno evidenziato a più riprese, grazie alla ricostruzione scrupolosa delle fonti letterarie e tramite l'individuazione degli obiettivi teorici storicamente determinati di Agrippa, l'omogeneità e la coesione ideologica di una produzione che, nel corso di uno sviluppo filosofico segnata dal profilo teologico dell'autore, conserva nella pluralità delle sue espressioni l'aspirazione umanistica a una riforma complessiva della cultura, della religione e della società. Nel contesto teorico della ricerca che qui presento, il profilo "umanistico" di Agrippa assume un valore fondante sul piano della ricostruzione storiografica, in quanto permette di elaborare un'interpretazione organica, significativa e documentata, di tutta la produzione del filosofo di Nettesheim.

filosofica che, rifacendosi alla religiosità tramandata dagli antichi, sappia congiungere magia e teologia in un percorso comune.

Sotto questo profilo, il richiamo all'eredità sapienziale del mondo classico, nelle forme che Agrippa presceglie per promuovere una nuova fondazione del pensiero magico, si estende anche al bagaglio filosofico della tarda antichità, e assume il valore di una battaglia culturale rivolta a riformare il mondo cristiano del primo Cinquecento. Lo studio delle opere di Platone, dei Neoplatonici e, in modo particolare, del *Corpus Hermeticum*, diviene per Agrippa occasione proficua per recuperare in forme ed esiti innovativi l'insegnamento religioso dei Vangeli, il lascito spirituale delle lettere di Paolo e il messaggio dottrinale dei Padri della Chiesa. La scelta di ribadire i valori culturali trasmessi dall'antichità è legittimata a partire dalla diagnosi di una crisi spirituale e morale che investe la cristianità contemporanea. Nel contesto ideologico di Agrippa, la responsabilità di questa crisi è ascrivibile su vasta scala al gravame del pensiero scolastico, ossia ai filosofi e ai teologi che, ispirandosi in forme pedissequa e acritiche al pensiero di Aristotele, dominano in forme oppressive le università europee. La condanna della teologia scolastica determina in Agrippa la volontà di individuare, in opposizione al modello imperante di scienza, un sentiero cognitivo che, richiamandosi l'eredità sapienziale degli antichi, sia capace di restaurare l'autentico legame tra uomo e Dio, e risulti perciò idoneo a organizzare su nuovi fondamenti culturali la comunità dei Cristiani.

2.4. Identificare il valore cruciale che l'ideologia dell'umanesimo svolge nel pensiero di Agrippa costituisce il nucleo metodologico che guida l'intera dissertazione. Per illustrare in forma tangibile la concezione umanistica di Agrippa, collocandola nella tessitura storico-letteraria da cui trae origine e fisionomia, ho deciso di esaminare un'opera minore, il *Dialogus de homine*, composto verosimilmente a Casale, nel Monferrato, tra l'autunno del 1515 e i primi mesi del 1516, nell'ottica di presentare un'edizione critica del testo latino, conservato in codice manoscritto del XVI secolo¹. La scelta di studiare un opuscolo come il *De homine* muove dall'idea di rileggere gli scritti meno conosciuti di Agrippa, considerandoli espressione coerente di uno sviluppo teorico intimamente legato alle dinamiche della realtà culturale coeva. Questi scritti, il cui valore non è circoscrivibile all'episodio biografico da cui scaturiscono, rappresentano piuttosto tappe di un percorso di

¹ Per un riepilogo sugli studi dedicati al *Dialogus de homine* rinvio alla nota editoriale che introduce il cap. VI di questa trattazione.

maturazione – non certo lineare o esente da riesame – che trova la sua illustrazione più articolata nel *De vanitate* e nel *De occulta philosophia*, interpretati adesso non più come esiti filosofici di atteggiamenti discordanti, bensì come aspetti complementari della medesima esperienza intellettuale di un umanista del Rinascimento¹. Sulla base di un approccio storico-filosofico, i capitoli seguenti presentano uno studio analitico del *Dialogus de homine*, opuscolo giovanile in cui Agrippa sviluppa in forme originali una riflessione sulla condizione umana. Nello svolgimento della ricerca ho descritto la genesi, illustrato gli scopi e interpretato il contenuto dell'opera nel contesto più generale dell'avventura intellettuale di Agrippa. L'indagine qui presentata ha quindi lo scopo di chiarificare nel dettaglio gli elementi necessari alla comprensione del testo latino originale, di cui propongo un ricostruzione filologica corredata in calce da una traduzione italiana.

Il capitolo I della ricerca è dedicato alla descrizione del contesto e delle vicende biografiche che precedono la redazione dell'opera. In particolare, ho cercato di enucleare gli eventi più significativi del soggiorno di Agrippa in Italia, nel periodo compreso tra il 1511 e il 1518, collocando gli scritti coevi nell'ambiente intellettuale di riferimento. Sul piano culturale gli anni trascorsi in Italia rappresentano le pagine più ricche della formazione di Agrippa. Gli incarichi diplomatici, per conto di Massimiliano I d'Asburgo, nonché la docenza universitaria nel breve soggiorno a Pavia, permettono al filosofo di stringere importanti amicizie con prestigiosi intellettuali della penisola. Gli scambi e i contatti proficui favoriscono così un ampliamento e un aggiornamento notevole della sua biblioteca filosofica: per menzionare alcuni casi, durante il periodo italiano Agrippa scopre testi fondamentali come l'*Heptaplus* di Giovanni Pico della Mirandola, ottiene poi le traduzioni cabalistiche di Paolo Ricci, approfondisce inoltre lo studio del *Crater Hermetis*

¹ PERRONE COMPAGNI, *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, in «Rinascimento», 41, 2001, pp. 101-102: «Il *De incertitudine* e il *De occulta philosophia* sono un tentativo di risposta alla crisi della cultura contemporanea, affrontata da due punti di vista diversi per destinatario e per ambito di discussione, ma convergenti per intenti. Il *De Vanitate* colpisce non la ragione umana *simpliciter*, ma un suo particolare sviluppo: è una critica *secundum quid*, diretta a una concezione della cultura – alla pretesa della ragione di procedere in modo autonomo e autoriferito, senza avvertire né i propri limiti, né la necessità di un fondamento esterno di certificazione, né l'esigenza di tradursi in un sapere attivo, ossia socialmente utile. È, principalmente, una polemica contro la scienza aristotelica e la teologia ufficiale contemporanee; ma è anche un amaro bilancio degli atteggiamenti morali e religiosi diffusi nella società del proprio tempo: è, insomma, una individuazione delle cause della crisi, dei suoi responsabili storici e dei suoi effetti. Il *De occulta philosophia*, invece, è il versante propositivo di questo programma di riforma: è l'indicazione del ruolo che la scienza, giustamente orientata, può svolgere nel conseguimento del benessere materiale e spirituale dell'uomo. La magia restaurata di Agrippa non presenta contenuti diversi da quelli della magia superstiziosa che il *De incertitudine et vanitate* condanna con tanta asprezza e che lo stesso *De occulta philosophia* dichiara di voler superare: semplicemente, quegli stessi contenuti sono giustificati e legittimati dall'orientamento spirituale del nuovo mago».

di Ludovico Lazzarelli, riesamina ancor più nel dettaglio i dialoghi di Platone e i trattati dei Neoplatonici tradotti e divulgati da Marsilio Ficino.

Grazie al contesto formativo dell'esperienza italiana prende corpo nel pensiero di Agrippa un'idea radicale: promuovere un rinnovamento del sapere umanistico in chiave ermetica, recuperando e attualizzando le dottrine teologiche e antropologiche contenute nel *Corpus Hermeticum*¹. Tale impresa di riorganizzazione culturale, oltre a ispirarsi alla teosofia di Ermete Trismegisto, è concepita più estesamente come un'opera di riforma generale della Cristianità e si fonda, in modo peculiare, sul recupero della magia considerata come bagaglio sapienziale indispensabile per un pensatore cristiano.

Nel capitolo II ho preso in esame gli autori e le opere che permettono ad Agrippa di tradurre in un programma filosofico definito quella *restauratio magiae* che era stata già formulata nella prima versione del *De occulta philosophia*. Nello specifico, ho analizzato il modo in cui Agrippa si inserisce nel dibattito rinascimentale sul significato della magia, sul valore della prassi magica e sulle ragioni di un recupero della letteratura magica che l'antichità ha tramandato. Il confronto con le opere di Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Ludovico Lazzarelli, Johannes Reuchlin, Johannes Trithemius, permette ad Agrippa di oltrepassare sul piano ideologico la classificazione del sapere magico nei limiti della "filosofia naturale" – secondo la restrizione programmatica sostenuta dagli umanisti fiorentini, poi confermata anche dai pensatori tedeschi – per inquadrare piuttosto il valore spiccatamente religioso dell'attività magica. Rielaborando il problema nei termini di Agrippa, tale operazione si traduce nel rivendicare per la formazione del mago un ruolo sacerdotale, vale a dire un compito di natura sacrale, orientato a realizzare un rinnovamento spirituale della Cristianità.

Nel capitolo III ho evidenziato le ragioni per cui l'aggiornamento bibliografico, caldeggiato dal soggiorno italiano, agisce massicciamente sulla vocazione filosofica di Agrippa, alimentando di nuovo contenuto la proposta teorica di cui egli intende farsi portavoce. Nel percorso di maturazione intellettuale magia, teologia, neoplatonismo e cabala, ossia gli interessi giovanili del filosofo di Nettesheim, subiscono un arricchimento e una ridefinizione. L'influsso delle dottrine ermetiche determina altresì una ricomposizione di questi ambiti sapienziali all'interno di un'interrogazione filosofica che

¹ PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, p. 103: «Se il giovane Agrippa aveva inizialmente colto i motivi antropologici più noti e abusati dell'*Asclepius*, adesso il suo interesse si volge ai testi ermetici per cercarvi una risposta al problema dei rapporti tra fede e ragione».

ha per oggetto la natura umana. A tal proposito ho richiamato la prima stesura del *De occulta philosophia* per analizzare il pensiero antropologico di Agrippa, seguendone gli sviluppi nella produzione epistolare che anticipa il *De homine*. La ricognizione delle fonti mi ha permesso di situare la composizione del dialogo all'interno di una scelta teorica: riconsiderare e riformulare, al di là del contesto ficiniano di provenienza, la descrizione della natura umana abbozzata per sommi capi nel trattato giovanile. Questa revisione teorica sottolinea la volontà di Agrippa di isolare e approfondire, sulla base delle nuove letture incontrate in Italia, le implicazioni filosofiche connesse a un concetto di umanità elaborato adesso in senso ermetico, al contempo cabalistico e cristiano.

I capitoli IV e V seguono nel dettaglio lo svolgimento testuale del *De homine*. L'esame della struttura dialogica, organizzato secondo una suddivisione a carattere tematico, accompagna l'articolazione degli argomenti presentati nell'opera. Questa indagine, corredata dall'identificazione delle fonti letterarie, permette di individuare gli obiettivi ideologici del ragionamento di Agrippa, al di là degli intenti esplicitamente dichiarati dall'autore. Parallelamente il capitolo V intende rispondere alle complessa questione editoriale che riguarda l'opuscolo. Nello specifico, dopo aver esaminato il *codex unicus* che tramanda lo scritto e analizzando i richiami al *De homine* attestati nella produzione di Agrippa, ho potuto ricostruire le vicende legate alla conservazione dell'opera, enucleando conseguentemente i motivi che spiegano la trasmissione del testo in versione mutila, la sua circolazione unicamente in forma manoscritta, nonché la trasposizione di brani testuali in opere successive dell'autore.

Sul piano tematico i capitoli IV e V evidenziano le ragioni per cui il *Dialogus de homine* si presenta al lettore come un esercizio intellettuale rivolto ad approfondire la questione della *dignitas hominis*. Nel corso del dialogo l'intento di Agrippa non è soltanto quello di celebrare la grandezza dell'uomo, riconosciuto microcosmo creato a immagine di Dio, semidivinità superiore agli angeli, vincolo di ogni creatura, compimento di tutto l'universo, secondo il lessico ideologicamente impegnato degli umanisti. La natura ancipite, che oscilla tra la terra e il cielo, tra il mortale e l'immortale – secondo l'insegnamento dell'*Asclepius* ermetico – rende l'uomo un essere eccezionale non solo perché fornito di un'anima imperitura, sede delle facoltà più elevate, capace di stabilire un contatto diretto con la divinità; bensì in quanto dotato anche un corpo mortale che, sottoposto a determinate condizioni, è in grado di attirare su di sé un potere divino e di

operare miracoli. Come spiegherà l'autore, menzionando alcuni passi tratti da Joseph Gikatilla, cabalista medievale di scuola abulafiana, nel corpo umano si celano alcune virtù miracolose, introdotte da Dio al momento della creazione; queste sono in grado di attrarre e di custodire nelle membra del corpo umano un'energia sovranaturale che scaturisce in forma immediata dalla potenza stessa di Dio.

Tuttavia, preciserà il filosofo, la fruizione di questo potere - risvegliare e governare le virtù miracolose che abitano il corpo - è riservata soltanto a un uomo degno di ospitare in sé i doni miracolosi di Dio; in altre parole, un uomo che, coniugando nella propria esistenza integrità dei costumi e bontà dell'agire, sia stato rigenerato per mezzo di un sapere inoppugnabile e di una fede incontaminata nel Cristo: quest'uomo coinciderà per Agrippa con il mago ermetico-cristiano. Solo al sapiente rigenerato è destinato il compito di restaurare, esercitando la magia, quella dignità soprannaturale dell'uomo che il peccato originale ha offuscato per molti secoli. Riunendo così in un messaggio unitario antropologia ermetica, metafisica neoplatonica ed escatologia cristiana, il *Dialogus de homine* concorre a legittimare il ricorso al patrimonio magico dell'antichità: la magia infatti è per Agrippa quel sapere che, ripristinato nella purezza originaria, rivela all'uomo la sua origine ultraterrena e la sua destinazione divina.

Il capitolo VI presenta l'edizione critica del testo latino, a cui segue la prima traduzione in lingua italiana. Una dettagliata nota testuale, che introduce la sezione filologica, fornisce in primo luogo una descrizione del codice di riferimento, il manoscritto lionese PA 048, da cui è stata trascritta ed emendata la versione attuale del *De homine*; in secondo luogo, illustra i criteri editoriali che hanno guidato la preparazione del testo critico e la costituzione degli apparati; in terzo luogo, esplora e organizza i richiami all'opuscolo nella produzione complessiva di Agrippa; in quarto luogo, discute le ipotesi connesse all'identificazione del copista cinquecentesco che ha vergato il manoscritto.

Un chiarimento necessario meritano, da ultimo, le due appendici testuali che completano la dissertazione presentando al lettore, oltre l'edizione del *Dialogus de homine*, il testo critico di altri due opuscoli giovanili di carattere teologico, testi che Agrippa redige verosimilmente nel periodo conclusivo del soggiorno italiano: la *Dehortatio gentilis theologiae* e il *De originali peccato*. Prima di descrivere il contenuto di questi opuscoli, ho deciso di anteporre alcune considerazioni introduttive, funzionali a inquadrare e contestualizzare l'inserimento dei due scritti nella presente trattazione.

2.5. La riflessione che Agrippa sviluppa negli anni italiani costituisce un passaggio cruciale per determinare la missione intellettuale che un teologo è chiamato a incarnare. La teologia, interesse duraturo nella maturazione di Agrippa, assume in questa fase, tra il 1511 e il 1518, un profilo ideologico e una chiarezza programmatica a cui l'autore resterà sostanzialmente fedele nel corso di tutta la sua vicenda intellettuale. Il programma di riforma della cultura, che Agrippa promuove in chiave magico-religiosa nelle pagine del *De homine*, prevede infatti non solo un approfondimento dell'antropologia ermetica e neoplatonica, bensì soprattutto il riassetto delle coordinate teologiche tradizionali.

Come gli studiosi hanno ampiamente dimostrato, la riflessione giovanile di Agrippa è considerevolmente influenzata dal progetto ficiniano di sottoporre a indagine la *prisca theologia* muovendo dallo studio delle fonti antiche¹. Lo studio e il recupero delle verità divine tramandate dai *prisci sapientes* riveste, però, un significato del tutto peculiare nel progetto di Agrippa, traducendosi nella convinzione di poter associare, ad esempio, Ermete Trismegisto e San Paolo in un'esperienza spirituale condivisa². A tal proposito, quasi tutti gli opuscoli che Agrippa compone durante il soggiorno italiano – escludendo la prolusione sul *Simposio* di Platone pronunciata forse nel 1512, bisogna ricordare gli scritti composti tra il 1515 e il 1516, l'*Oratio habita Papiæ in praelectione Hermetis Trismegisti De potestate et Sapientia Dei*, il *Dialogus de homine*, il *De triplici ratione cognoscendi Dei* – rimarcano per l'appunto la volontà di collocare l'eredità sapienziale del *Corpus Hermeticum* all'interno della tradizione dottrinale cristiana. Al Trismegisto è riconosciuta

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2007, pp. 435-436: «La radice 'teologica' del sapere umano è per Agrippa nient'altro che il riconoscimento del rapporto che la filosofia deve intrattenere con Dio. [...] Il modello di questo atteggiamento del filosofare, che unisce *sapientia* e *pietas*, è la tradizione di antichi teologi che seppero leggere il libro della natura, scritto anch'esso *digito Dei*, con gli occhi fissi, più che al contenuto, all'autore e riconobbero nella realtà fisica il cosmico processo d'amore che ha il suo centro nel Bene eterno. Anche la ragione pagana era perfettamente alfabetizzata per interpretare l'insieme dei segni comunicativi con cui Dio si faceva conoscere nelle cose del mondo. La grandezza dei *prisci theologi* consiste nell'aver condotto la lettura non affidandosi ai sensi, ma all'attività contemplativa della *mens*, giungendo così a intuire quelle verità a cui la ragione cristiana, arricchita e sostenuta dalla Rivelazione, ha ora pieno accesso; ma anche nell'aver saputo accompagnare il loro atto conoscitivo al culto devoto del Principio»

2 Sull'interesse giovanile di Agrippa per la letteratura ermetica cfr. W. J. HANEGRAAFF, *Better than Magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism*, in «Magic, Ritual and Witchcraft», 4, 1, 2009, p. 6: «Agrippa's "hermetic" period runs from 1509 to 1518, the last seven years of which he spent in Italy. It begins with his lectures on Reuchlin at the University of Dôle in 1509, which unfortunately have not been preserved. The first documented evidence we have of his hermetic interests is the first draft of *De occulta philosophia* from 1510. Five years later Agrippa lectured on Ficino's *Pimander* in Pavia. Again, these lectures themselves are lost, but we still have the introduction, known as the *Oratio habita Papiæ in praelectione Hermetis Trismegisti De potestate et Sapientia Dei*. It was followed one year later, in 1516, by a *Dialogus de Homine* of which we have only the first part, and, finally, by a complete text known as *De triplici ratione cognoscendi Deum*».

piena dignità teologica per il fatto di aver attinto alla medesima fonte di verità, la rivelazione di Cristo, che ispira e permea l'epistolario paolino¹.

L'approccio di Agrippa riprende e innova in questa luce una lezione metodologica promossa dai pensatori ermetici del tardo Quattrocento – Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Ludovico Lazzarelli, tra i più autorevoli² – con l'intento di coniugare, attraverso una strategia di equilibrio teorico, Ermetismo e Cristianesimo, riconosciuti depositari, al pari degli scritti di Platone, di un insegnamento filosofico omogeneo³. Inoltre, sotto un profilo più ampio, il recupero della *prisca theologia* permette ad Agrippa di inserirsi nel vasto dibattito che, durante le prime decadi del Cinquecento, coinvolge gli umanisti europei, i quali si interrogano sulla crisi spirituale che investe l'Europa analizzando le cause per cui dilaga la corruzione dei costumi religiosi.

Negli anni che precedono la diffusione del movimento luterano, la riflessione di Agrippa è contrassegnata progetto di ricostituire il sapere magico su nuovi fondamenti. L'impegno in questa direzione è influenzato, oltre al recupero della letteratura magica, dall'esigenza di rifondare l'esperienza religiosa ricercando, nei termini di una *restauratio christiana*, soluzioni filosofiche adatte a contrastare la crisi spirituale contemporanea. Questa ricerca costituisce una preoccupazione durevole nel pensiero di Agrippa; essa risale al periodo di formazione tra Colonia, Parigi e Londra e prosegue durante tutto il soggiorno in Italia.

Accolta, infatti, la lezione di Erasmo da Rotterdam, di cui si dichiarerà difensore e appassionato seguace, anche il Coloniense persegue un ideale di rinnovamento del culto religioso sulla base di un recupero della devozione autentica di cui offrono vivida testimonianza le opere dei primi Cristiani e i testi dei Padri della Chiesa. Tuttavia, a differenza di Erasmo, la strategia che Agrippa elabora durante la seconda decade del Cinquecento prevede che il traguardo di rinascita spirituale sia raggiunto non soltanto

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 68: «...il filosofo cristiano può trovare in Ermete, profeta pagano e umano maestro, un indirizzo morale e speculativo del cammino di preparazione che 'rimuove il velo', apre l'anima alla ricezione di Dio e lo conduce infine alla conoscenza perfetta del Dio dell'apostolo Paolo».

2 Cfr. R. EBGI, *Umanisti italiani. Pensiero e Destino*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 341-350.

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2007, p. 436: «In questa prospettiva, la *prisca theologia* da un lato trova nella Rivelazione la garanzia a posteriori della propria verità e il proprio compimento; dall'altro, pur nella sua parzialità, svolge il ruolo non secondario di strumento sussidiario e quasi preparatorio alla comprensione del *mysterium Verbi Dei*, svelato compiutamente a pochi discepoli e trasmesso agli altri *sub aenigmatibus*»; ID, *op. cit.*, 2005, pp. 52-53: «Il profeta Ermete e l'apostolo Paolo – le figure che insieme, seppure in modi diversi, mostrano l'unico volto della religiosità umana e la continuità della sapienza classico-cristiana di contro alle spinte disgregatrici di una ragione che procede senza avvertire né i propri limiti, né la necessità di un superiore fondamento di certificazione, né l'esigenza di tradursi in un sapere attivo, ossia socialmente benefico».

riscoprendo la *pietas* neotestamentaria e riesaminando il contributo letterario della Patristica, bensì integrando nel paradigma teologico cristiano la *pia philosophia* degli antichissimi sapienti, soprattutto la religiosità e il tragitto sapienziale descritti nel *Corpus Hermeticum*¹. In particolare l'antropologia elaborata nelle pagine dell'*Asclepius*, presentando un elogio esemplare della condizione umana – in cui si attesta il ruolo essenziale che l'uomo riveste collaborando con Dio nella cura dell'universo – ed esaltando al contempo l'unione armoniosa di religione (*fides*) e sapienza (*mens*) nell'apprendimento della verità, proponeva agli occhi di Agrippa un modello filosofico, incarnato dal leggendario Ermete Trismegisto, in cui la vocazione religiosa del sapiente racchiude in una destinazione comune teologia e magia, regalità e giustizia. Il sapiente ermetico, espressione armonica del mago sacerdote e legislatore, offriva quindi ai Cristiani un esempio reverendo ed encomiabile, oltreché accreditato per la sua vetustà e consonanza col messaggio di Cristo, a cui attingere per formare un teologo cristiano, cioè un interprete meritevole e autorevole della parola di Dio².

Se si considera in un'ottica ideologica il recupero della devozione ermetica, l'operazione di Agrippa esprime attivamente l'urgenza di liberare le Sacre Scritture dal peso della tradizione scolastica, mirando a ridisegnare in forma calibrata i contorni mutevoli dell'ortodossia. Ai teologi scolastici il filosofo imputa la responsabilità culturale e morale di corrompere il nucleo originario di verità contenuto nelle Scritture. Costoro infatti, tramite un impiego indisciplinato della ragione umana, si barricano dietro le

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2007, p. 436: «Sono i testi ermetici a sostanziare il costante appello di Agrippa a una non più procrastinabile reformatio (della cultura, della magia, della morale contemporanea) che si costituisca come premessa per l'affermarsi di una "filosofia incontaminata", come appunto la definiva l'*Asclepius* – una filosofia, cioè, che sappia riconoscere in Dio il suo centro di irraggiamento e il suo punto di ritorno»; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 264: «On the whole, he shows himself to be a genuine humanist, who detests the moral and intellectual climate then prevailing in the Church, although his emphasis on spirituale introspection and the important role of the *prisca theologia* in his theology secure for him a special place among the humanists».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 65: «...alla radice della ricezione rinascimentale dell'ermetismo e del suo ripensamento in chiave cristiana si colloca il messaggio positivo dell'*Asclepius*, che guida la lettura di tutto il *Corpus Hermeticum* e rappresenta per i teorizzatori della nuova teologia, della nuova antropologia e della nuova magia il nucleo del discorso complessivo del Trismegisto. Non tanto per le famose statue animate o per l'elogio del grande miracolo, quanto per il modo in cui quel dialogo stabiliva la relazione armonica tra *pietas* e *ratio*, dando un significato teologico anche all'impegno dell'uomo, strumento ordinatore del reale e principio di *kosmos*: l'uomo è stato creato, diceva Ermete ad Asclepio, anche per imitare la saggezza di Dio e la cura che Egli ha delle sue creature. Il fine dell'uomo non è il distacco dalle cose terrene, secondo un modello plotiniano che pure alcuni trattati del *Corpus Hermeticum* sembrano condividere; il suo fine è una contemplazione che si fa anche cura del mondo – che non solo plasma l'ambiente naturale e tutela il benessere degli individui e la stabilità degli aggregati civili mediante il progresso tecnico e culturale, ma che anche incrementa la presenza del divino nel mondo, come dirà Agrippa, "attraendo nuove forze dall'alto"».

sottigliezze del pensiero aristotelico e risultano incapaci di cogliere e comprendere, al di là della lettera, il significato nascosto della Scrittura¹: quel messaggio recondito che Dio ha rivelato a tutti, ma allo stesso tempo riservato in forma autentica soltanto agli uomini degni².

Infatti anche il Vangelo, come la legge mosaica, presenta un significato superficiale, destinato alle persone più deboli, e un significato interno, che è stato rivelato separatamente ai perfetti [...]; a loro è stata elargita la scienza delle potenze e delle virtù, dei miracoli e della profezia e di ciò che gli uomini non possono indagare con le proprie forze, a meno che non si siano assoggettati alla virtù dello Spirito santo³.

Servendosi artificiosamente della dialettica e della logica, gli Scolastici sobillano dunque la ragione umana a scapito di una fede sincera e incontaminata, ferma nella ricezione del dettato di Cristo; promuovono sterili controversie, allontanando i Cristiani dalla verità del Vangelo; seminano discordia, alimentando i conflitti nella comunità dei fedeli; favoriscono, infine, un'umanità proterva e sacrilega, avida e immorale, totalmente priva dello spirito divino⁴.

1 Cfr. AAC., 33, p. 88: «Ego illud intendo, ad divinorum cognitionem non esse opus argutiis philosophorum, neque syllogismis dialecticorum, sed oportet illam haurire ex Scriptura divina, quae est regula infallibilis, semper permanes in suo vigore nativo». Sui caratteri generali del metodo esegetico che Agrippa elabora nello studio delle Scritture cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 11: «Instead of a rationalistic ('Aristotelian') theology, which aims at providing Biblical truths through deductive reasoning, Agrippa champions a theology which aims, through inductive reasoning at securing the true meaning of the Word of God. The method of reasoning which Agrippa applied in all his writings in order to practise this theology combines [...] 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»;

2 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1970, p. 65: «Nel caso di Agrippa quest'appello alla critica biblica s'accompagnava, ancor più che in Erasmo, a una propensione per l'interpretazione allegorica. È nota la funzione che ebbe la Cabala cristiana nel rinnovare l'interpretazione simbolica e Agrippa, ammiratore di Pico e di Reuchlin, amico di Paolo Ricci, informato dell'opera di Francesco Giorgio Veneto, terrà sempre molto a quest'accesso privilegiato, iniziatico, alla Sacra Scrittura».

3 TR, pp. 148-150: «Habet enim etiam Evangelium, quemadmodum lex mosaica, aliud in cortice propositum imbecillioribus, aliud in medulla, quod segregatim revelatum est perfectis [...]; quibus data est scientia potestatum et virtutum, miraculorum et prophetiae et cetera, quae homines propriis viribus indagare non possunt, nisi qui subiecti fuerint virtuti Spiritus sancti»; cfr. DP, f. E5r: «Non in verbis Scripturarum (ut ait Hieronymus super epistolam ad Galatas) est evangelium, sed in sensu, non in superficiem, sed in medulla»; HIERON., *Comm. in epist. ad Gal.*, 1, 1 (PL 26, p. 322).

4 È quanto che Agrippa ribadisce a più riprese anche in altre opere; cfr. DP, f. G5v: «Sed quod est istud novum hominum (ne dicam haereticorum) genus, qui (ut inquit Paulus) non propter bonam voluntatem, sed propter contentionem Christum praedicant; qui evacuantes crucem Christi, sacratissimam theologiam, quae nullam sub artem cadere potest, persuasibilibus humanae sapientiae verbis ac logicis regulis astringunt; qui ea, quae nisi sola fide creduntur, suis syllogismis sese invenire ac demonstrare posse praesumunt; qui monstrosos casus excogitantes, novasque chimeras quotidie adinvenientes, Deo et omni creaturae illudunt».

A partire da una diagnosi così articolata, ripensare l'approccio al testo sacro, depositario dell'unica sapienza salvifica, ricercando con strumenti critici la purezza del significato originario, esprime in Agrippa la volontà di ridefinire il concetto stesso di teologia. La teologia, in quanto indagine sul significato della parola divina, dovrà abbandonare i sofismi e le controversie dialettiche, per tradursi in una meditazione profonda e responsabile del messaggio cristiano¹; ricercare il senso della parola divina significherà allora disciplinare l'attività della ragione, confortarla col sostegno della fede e della grazia elargite da Cristo, affinché l'anima dell'uomo si elevi, nel silenzio delle apparenze sensibili, a contemplare le verità della mente e i misteri divini in cui è descritto il sentiero di salvezza. Solo in questo modo l'esercizio della teologia diviene per il sapiente rinascita spirituale nella contemplazione di Dio, addestramento ad un uso corretto della ragione, catarsi morale dell'intera persona².

Ogni tensione d'amore per la sapienza viene dallo Spirito santo mediante il nostro signore Gesù Cristo. La vera sapienza è conoscenza di Dio, illuminazione della mente, riforma della volontà e desiderio di una ragione retta, quasi una salda legge di vita, che rende santa l'anima dell'uomo, adegua la sua esistenza a Dio, gli indica cosa egli debba fare e cosa rifuggire: con termine diverso noi chiamiamo questa sapienza 'teologia'. Tale sapienza e vera conoscenza di Dio – anzi, tale sorta di contatto essenziale con Dio, più eccellente della conoscenza – è divinamente trasmessa nel Vangelo. Infatti né Dio può essere veramente conosciuto senza il Vangelo, né il Vangelo può essere veramente compreso senza la grazia divina. È senza dubbio evidente che gli insegnamenti di Dio non possono essere penetrati se non mediante Dio, come dice il Profeta: «Nella tua luce vedremo la luce». Mercurio Trismegisto chiama questa luce «mente della essenza divina», luce stessa che scaturisce da Dio³.

1 NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 50: «Like the other humanists, he [*scil.* Agrippa] upheld the ideal of a return to the pure, undefiled faith of the early church, in opposition to the contentious wrangling of scholastic theology. To the proud rationalism of the professional theologians, Agrippa and his friends contrasted the firm and humble faith of the true believer, who praises God for illuminating man by grace, and who prepares himself for enlightenment with vigils, fasts and a life lived in imitation of Christ. Only to such persons, Agrippa felt, will God grant knowledge which is beyond the reach of human investigation, the knowledge of the true mysteries of religion, which are contained not in the external revelation, but in its inner meaning».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 131: «Attraverso una critica moralistica della corruzione delle persone che praticano la scienza, Agrippa pone sotto accusa l'inadeguatezza delle strutture a cui è affidata la direzione delle coscienze; ma ne mette anche in discussione la preminenza (la teologia è affare di tutti) e financo la competenza, perché il vero teologo è colui che è guidato dallo Spirito, colui che pratica il suo cristianesimo come un esercizio di perfezionamento e di santificazione, attraverso il superamento di sé stesso, dominando le apparenze e disprezzando i valori mondani: il vero teologo è il rigenerato in Cristo».

3 *TR*, p. 134: «Omne studium amorque sapientiae ex Spiritu sancto est per dominum nostrum Iesum Christum. 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

La professione teologica coincide con la scelta di abbracciare un percorso di perfezionamento umano, radicato nell'esegesi scritturistica, fondato sulla dottrina del Vangelo e realizzabile soltanto grazie all'apprendimento della "luce di Dio", cioè della vera sapienza. Accogliere gli insegnamenti divini significa tradurre in prassi concreta l'esperienza religiosa, orientando attivamente la vita individuale all'insegna dell'obbedienza alla Legge, secondo la quale al cristiano è prescritto di amare Dio e amare il prossimo, perseguendo devozione e giustizia. Questo insegnamento è tramandato unanimemente nelle parole di Cristo e in quelle di Ermete:

Ma invano conosciamo Dio, se non lo onoriamo convenientemente e se non viviamo con gli uomini secondo la legge. Dice pertanto Ermete: «La sfida della devozione religiosa consiste nel riconoscere Dio e nel non recare offesa a nessuno». È lo stesso precetto che ha dato Cristo, quando dice: «Ama il signore Dio tuo e il prossimo tuo come te stesso». Questi due comandamenti sono necessari alla salvezza e sono la scaturigine di ogni bene: il primo è fonte di devozione, il secondo di giustizia¹.

Il vero teologo, dunque, in quanto degno interprete della parola divina, è esempio costante di carità verso il prossimo, non esposizione della vanagloria umana; è modello vivente di integrità morale, non esemplare di avida insolenza e litigiosa ambizione; secondo la lezione trasmessa dai profeti e dagli apostoli, egli è custode appassionato e diligente di una fede saldissima in Dio.

Il ragionamento che Agrippa sviluppa nella pagine agguerrite del *De triplici ratione cognoscendi Deum* (1516) evidenzia due elementi ideologici che agiscono durevolmente quando si tratti di approntare un discorso sulla teologia. Ambedue attestano l'adesione

omittendum demonstrans; quam nos sapientiam alio vocabulo theologiam vocamus. Haec sapientia veraque Dei cognitio, imo contactus quidam Dei essentialis, melior quam cognitio, traditur divinitus in Evangelio. Neque enim Deus ipse sine Evangelio vere cognoscitur, neque c Evangelium absque divina gratia vere intelligitur. Manifestum enim est ea, quae ex Deo tradita sunt, non nisi ex Deo intelligi posse, sicut ait Propheta: "In lumine tuo videbimus lumen" [Ps. 35 (36), 10]. Quam lucem Trismegistus Mercurius mentem vocat divinae essentiae, lucem ipsam exorientem d Deo»; cfr. *Pim*, 1, f. 4rv: «Sum, inquit ille, Pimander, mens divinae potentiae [...] Lumen illud ego sum, mens deus tuus [...] Mentis vero germen lucens Dei filium [NF 1, pp. 7-8]».

¹ *Ivi*, pp. 116-118: «Sed frustra cognoscimus Deum, nisi illum rite colamus et legitime cum hominibus vivamus. Unde inquit Hermes: "Certamen religiosae pietatis est recognoscere Deum, iniuriam inferre nemini" [*Pim.*, 10, f. 23v (NF 1, p. 122)]. Quod etiam praecipit Christus, dicens: "Dilige dominum Deum tuum et proximum tuum sicut te ipsum" [*Mt.* 22, 37-39; *Mc.* 12, 30-31; *Lc.* 10, 27]. Haec duo praecepta ad salutem necessaria sunt suntque fons omnis boni: horum primum pietatis, alterum iustitiae est»

matura agli ideali umanistici che Agrippa elabora in senso filosofico-teologico durante il periodo italiano. In primo luogo, l'autore ritiene necessario denunciare l'imperizia dottrinale e la corruzione morale dei «Magistri nostri», i teologi contemporanei di formazione scolastica:

Ma ci sono alcuni altri che parlano con le lingue, gonfi di scienza umana; che, anzi, non arrossiscono nel pronunciare le loro menzogne su Dio con la vita e con la lingua; che con lo spirito impudentemente piegano tutta la Scrittura alle proprie bugie; che misurano i misteri divini con il metodo della ragione umana; che, corrompendo la parola di Dio, con sacrileghe glosse tratte fuori dalle loro teste, stabiliscono le loro invenzioni fantastiche; che, come ladri e furfanti, follemente si arrogano il santo titolo di teologi, mentre la loro unica fatica si riduce a contese e risse verbali¹.

Se posti a confronto con i Padri della Chiesa, gli Scolastici si dimostrano senza dubbio incolti e incompetenti, poiché ricercano le verità della fede in luoghi diversi dalle Scritture, trascurando così la fonte primaria, indispensabile per avviare un discorso teologico. Infatti, «senza tenere in alcun conto il Vangelo di Cristo e i dogmi apostolici, venerano come archetipo di tutta la teologia, da una parte, un Aristotele mal tradotto e certi commentari, dall'altra Pietro Lombardo, che chiamano Maestro delle sentenze». In questo modo, «sostenuti dalla loro arroganza di sofisti, credono di poter tutto saggiare, affrontare, risolvere e interpretare», senza nemmeno onorare l'autorità degli antichi Padri che, prossimi alle sorgenti della verità, li hanno preceduti testimoniando nelle parole e nelle opere l'autentica fede:²

E, a questo punto, tutto ciò che nella fede e nella religione è semplice, schietto e puro costoro hanno reso molteplice, oscuro e sudicio. Con le loro assurde schermaglie e la loro futile loquacità hanno sfigurato, perturbato, contaminato tutta la teologia; e hanno fabbricato non una

1 *TR*, p. 154: «Sed sunt quidam alii, qui linguis loquuntur, humanis scientiis inflati, imo qui vita et lingua de Deo mentiri non erubescunt, qui suo spiritu omnem Scripturam ad sua mendacia impudentissime torquent ac mysteria divina ad humanae rationis methodum exigunt inventisque e capitibus suis glossis sacrilegis, adulterato verbo Dei [2 *Cor.* 2, 17], sua portenta stabiliunt ac a sanctum theologiae nomen furto et rapina sibi temere usurpant solisque operam dant contentionibus et rixosis disputationibus».

2 Sotto questo profilo l'approccio di Agrippa alla letteratura patristica, al di là dell'influsso di Erasmo, è paragonabile a quello di Lorenzo Valla, cfr. C. S. CELENZA, *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma, 2004, p. 187: «Valla, come tutti gli umanisti, era profondamente immerso negli autori classici non cristiani, ma l'antichità cristiana aveva per lui un significato speciale, poiché la lingua dei Padri della Chiesa combinava la naturale eleganza delle antiche forme di espressione con l'umiltà adatta a un vero cristiano».

teologia divina e neppure umana, bensì una qualche loro, non dirò certo ‘teologia’, ma una rozza, odiosa, capziosa e diabolica vanità, una rapsodia di umane opinioni e di frottole filosofiche¹.

I teologi scolastici mancano di una corretta «intelligentia Scripturarum». Imbevuti come sono del lessico teorico di Aristotele e di Averroè, irrobustiti poi nelle pieghe del frasario scotista e tomista, ignorano le *bonae litterae*, ossia l’educazione letteraria². Sul piano esegetico non sono capaci nemmeno di decodificare il testo sacro collazionando, ad esempio, passi simili delle Scritture al fine di individuare gli «absconditi sensus» della parola di Dio; né poi risultano interessati ad assimilare la lezione dottrinale degli interpreti antichi, i Padri della Chiesa che «biberunt de fontibus» e fornirono con i loro commentari al dettato biblico una via privilegiata di accesso alle verità rivelate³: «Quare in primos fontes, ad vetustissimos scriptores, penes quos inviolata veritatis fides, sempre recurrendum est⁴».

Oltre a tutto ciò, qualora si osservi attentamente la loro condotta, i dotti scolastici appaiono come uomini soggiogati al vigore durevole delle passioni, esibendo uno stile di

1 Merita riportare il passo completo, *TR*, p. 164: «Hic fructus, haec utilitas, hic finis disputationum sophisticarum, quae hoc tempore a recentioribus aliquot theosophistis ac philopompis exercentur ad omnem vanitatem. Qui cum Aristotelem male conversum et quaedam insuper commentaria, tum Petrum Lombardum, quem Magistrum Sententiarum vocant, ac neglecto Christi Evangelio apostolicisque dogmatibus, tamquam totius theologiae architypum colunt et nescio quae alia illius generis viderunt. Tunc freti sophistica sua insolentia, omnia se posse attentare, aggredi, dissolvere et interpretari putant; tunc in irruentes suis ineptiis, inquinamentis et blacteramentis rixosisque disputationibus, ad quod artificium iam linguas armatas habent, omnia quae in fide et religione simplicia, sincera et pura sunt, multiplicia, caliginosa et sordida reddiderunt omnemque theologiam suis absurdis altercationibus ac futili verbositate confuderunt, conturbant, polluerunt inveneruntque non divinam nec humanam quidem, sed nescio quam suam, non dico theologiam, sed squalidam, odiosam, cavillatoriam et diabolicam vanitatem, humanarum opinionum philosophicarumque nugarum rhapsodiam»

2 Cfr. *DP*, f. Cv: «Quod ut melius efficiam, nescio an modo mihi necessarium sit supercilium, nasusque theologicus et obvinctum tot fasciis caput, quodque magistrorum nostrorum (ut vocatis), glossas, postillas, conbiblicationes, resumptiones, reportata, pariter atque pugnancia invicem vocabula, nominalium realium, primarum ac secundarum, inventionum, propriarum et impropriarum, implicitorum et explicitorum sensuum, et reliquas scholasticarum nugarum voces scotistarum vel thomistarum spiritu aliquando fuerim edoctus».

3 *Ivi*, f. E6r-v: «Disce Scripturae absconditos sensus intelligere non e Scholasticis summulis, cantionibus, postillis, dictionariis et ex huius generis luridis collectaneis, aut e sordidis quibusdam et pridie natis auctoribus, sed ex seipsa semetipsam declarante, ubi locum obscurum aliorum collatio elucidat, tum ex veterum commentariis, et priscis illis interpretibus, qui proxime biberunt de fontibus. Horum purissima aqua tuis faeculentis lacunis obmissis tibi bibenda est, ut scias discernere sensus Scripturarum, nisi palatum et linguam tanta bili habeas infecta ut bonae litterae tibi non sapiant id quod sunt, sed quod vitiatum organum secum circumfert».

4 *Ivi*, f. D6r; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 264: «The true meaning of the Bible should be looked for by means of careful study of the text itself, and by means of careful evaluation of the exegetical work of those theologians who have studied the Bible in good faith and in accordance with Agrippa’s epistemological principles. For Agrippa, this includes, besides the writings of a large number of canonical writers (that is, the Church Fathers and certain medieval theologians), those writers belonging to the *prisca theologia* and the Hermetic tradition. Agrippa follows this method of research and observes these doctrinal restrictions in all his theological writings».

vita segnato a tal punto dal vizio e dall'avidità di potere, da risultare indegno per un teologo di professione¹. La scienza ingannatrice che essi professano, alimentandosi della contesa e della prepotenza di una ragione indisciplinata, ha reso il loro animo indocile, superbo, aggressivo, idoneo a estinguere durevolmente la purezza di una fede vissuta nella devozione e nella spiritualità che animano il contatto con la parola di Dio. Come potranno mai costoro afferrare la verità di Cristo, edificare nella grazia della fede la comunità dei credenti, governare con giustizia la Chiesa universale, operare miracoli sull'esempio degli Apostoli, se difettano alla radice dello spirito divino²?

In secondo luogo, preoccupazione specifica del filosofo di Nettesheim è quella di rivendicare per il cultore degli *studia humanitatis*, per l'intellettuale impegnato a riformare la cultura, un impegno politico che riveste altresì un valore civile: il compito di un pensatore dell'umanesimo consiste nell'esercizio della ragione, ossia nella libertà di interpretare consapevolmente le fonti della vera sapienza allo scopo di promuovere l'edificazione e il progresso della comunità cristiana. È un principio metodologico che Agrippa salvaguarderà con tenacia nel corso della sua vicenda intellettuale, rimarcando spesso la necessità che il pensatore cristiano partecipi attivamente allo sforzo esegetico concentrato sulle Scritture. Impegnandosi a dischiudere i differenti livelli di significato, in cui sono depositate le verità che Dio ha rivelato alla ragione umana, costui renderà testimonianza delle molteplici vie d'accesso alla parola divina, dei differenti livelli di accostamento alla vera sapienza.

1 Cfr. AAC, 7, pp. 44-45: «An soli Magistri nostri, et Scholastici Sophistae, homines sunt, et spirituales, caeteri omnes stipites sunt, aut fungi, aut asini, quicumque non sapiunt, quod ipsi sapiunt. Paulus vocat animales homines qui ducuntur humanis affectibus, unde Iacobus appellat animale sapientiam, quae tumet humanarum rationum et syllogismorum fiducia, carens Spiritu Dei, quales sunt qui pro suo affectu citant et torquent, et interpretantur et applicant Scripturas ex humanis ratiunculis et Philosophia gentium, quaerentes quae suae sunt, non quae sunt Dei; non omnes ergo Magistri nostri, non omnes caputiati et cucullati, superba hypocrisi, insatiabili avaritia, impudenti calumnia, odio, ira, invidia et tecta cuculla luxuria, postergata imitatione Christi, affectiones sequuntur animales, quantacunque licet contentiosa loquacitate praediti sint, et humanarum scientiarum opinionibus inflati, sed qui ad Sacras Scripturas, etiam vitae, morum ac fidei rationes commodant».

2 NAUERT, *op. cit.*, pp. 48-49: «Agrippa's belief that the truly illuminated soul could perform works of magic which seemed miraculous even led him into an attack on the corruption of the church in his own day. The early church, he argued, had been aided by the miraculous works of the apostles and of their immediate successors, who were able to perform this miracles precisely they did possess the pure and spiritual knowledge of the revelation contained in the Bible. Properly, Agrippa felt, the prelates of the church ought always to be gifted with such wonder-working powers based on true knowledge. If present-day theologians and prelates were unable to perform any such miracles (and they were unable), that inability was merely further proof of their corruption and lack of faith. Their error was that they founded their knowledge on reason instead of on faith. They were adulterating the Word of God with their own attempts to bend it to the demands of human reason».

Tale operazione ha dunque un valore marcatamente politico, in quanto assegna al pensatore laico un ruolo fondamentale nell'elaborazione del messaggio di fede, contestando chiaramente l'autorità del teologo di professione, non più considerato depositario esclusivo dell'ortodossia. L'entità del contributo laico è tangibile nel suo significato dirompente soprattutto per quanto attiene alle questioni teologiche sulle quali la Chiesa non ha ancora stabilito un fondamento dogmatico. Molti anni più tardi, nel 1534, consegnando all'editore la versione rielaborata di un opuscolo apologetico risalente al 1519, in cui aveva difeso pubblicamente Lefèvre d'Étaples dalle accuse di eresia mosse da un inquisitore domenicano, Agrippa scriverà:

Multiplies enim sensus exponendi Sacras Scripturas in Ecclesia recepti sunt, et vetustissima consuetudine frequentati, in quibus modo nemo retorqueat Sacrae Scripturae expositionem ad id quod contrariatur fidei et Ecclesiae. Unicuique in suo sensu abundare licet, magis autem libere in his quae nondum sunt per Ecclesiam determinata, aut quorum nihil interest ad fidem utrum sint vel non sint, sic, vel aliter teneantur¹.

Come è stato già sottolineato, l'attività di pensiero che fonda il discorso teologico è per Agrippa decrittazione del messaggio divino, esame e scioglimento, tramite il contributo concorde di ragione e fede, degli enigmi che Dio ha rivelato ed esposto nel testo biblico. Lo studio delle Scritture, a cui si sommano la bontà del volere e l'integrità del culto, rappresenta un sentiero di maturazione per il cristiano, quand'anche l'esercizio interpretativo comporti l'esperienza di orizzonti semantici del tutto inconsueti². In taluni casi, cimentandosi nell'esegesi scritturistica, Agrippa non esita affatto a rivendicare la paternità di letture non tradizionali, di interpretazioni non conformi all'ortodossia cristiana.

1 *DP*, f. 17v; cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, 1970, pp. 32-33: «La polemica sulla legittimità dell'intervento dei laici e degli umanisti nelle questioni teologiche, da questi scritti del periodo centrale della vita di Agrippa continuerà e sarà sempre più fondamentale, e sempre più *erasmiana*, nelle opere conclusive. Essa rappresenta il filo rosso che congiunge le meditazioni occasionali sulla dignità delle donne, sul matrimonio e su certi punti dell'interpretazione evangelica con le opere conclusive, il *De vanitate* e le relative autodifese (*Querela*, *Apologia*, *Dialogus de vanitate*) che costituiscono un tragico e fermo bilancio delle sue convinzioni di fronte alle condanne e persecuzioni dei "Theologastri"».

2 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 264: «More specifically, he embraces a theology which confines itself to the study of those elements in Christian revelation which remain uncertain. This implies that theologians should not debate the articles of faith and the other points concerning which there exists a dogma or binding council pronouncements embodying religious truth. In their research, theologians should aim at reaching an understanding of the profound truth concerning the uncertainties in the revelation, that is, at reaching a proper understanding of God's intentions».

Si pensi, ad esempio, alla tesi rischiosa e controversa che sorregge l'opuscolo *De originali peccato*, risalente al 1518. L'opinione «disputabilis dumtaxat, et fortasse non falsa» è proposta e argomentata apertamente: l'episodio descritto nel racconto di *Genesi* è decodificabile in chiave allegorica; la trasgressione adamitica allude al rapporto carnale tra l'uomo e la donna. Nella lettera dedicatoria che accompagna il testo dell'orazione, Agrippa chiarisce il suo punto di vista, rivendicando la libertà di dibattere e interpretare quei luoghi della Scrittura relativamente ai quali né la dottrina della Chiesa né la tradizione patristica hanno espresso un giudizio unanime e concorde, cristallizzando così un profilo dogmatico.

De originali peccato primaque hominis transgressione, apud doctissimos praestantissimosque tam veteres quam recentiores Sacrarum Litterarum interpretes, variae feruntur sententiae, quas animo mecum cum saepe revolverem, nihil mihi praeter obscura quaedam et ambigua scripsisse videbantur. Non contemptis igitur sed relictis eorum opinionibus, aliam novamque et meam opinionem (disputabilem dumtaxat, et fortasse non falsam) adferam. Nescius si quispiam ante me eandem opinatus sit, qui si quis est, nullam facio illi iniuriam si hanc opinionem meam esse dixerit, quatenus illam non aliunde quam proprii ingenii diligentia Scripturarumque examine ex negligentiae tenebris eripuerim¹.

Il valore antidogmatico di questo approccio è rimarcato nell'intenzione di non asserire, cioè di non presentare articoli di fede o di scienza, bensì di avanzare opinioni², ossia discutere argomenti, passibili di critica o rettifica, maturati tramite il libero esercizio facoltà razionale nella comprensione del testo sacro³.

1 *OP*, f. 13r.

2 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 179-180: «In other words, the term 'opinio' denotes exactly the dialectical nature of Agrippa's theological writings. In fact, Agrippa had used this term in *De originali peccato* to explain that this declamation was meant as a contribution to the debate on Original Sin. [...] In *De originali peccato*, Agrippa also uses the term 'opinio' to express the intellectual modesty with which he formulates his contribution to the debate. More specifically, he uses it to clarify the dialectical nature of his treatise and to declare his willingness to submit it to the authority of the Church».

3 ZAMBELLI, *Humanae litterae, verbum divinum, docta ignorantia negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 45, 1966, p. 209: «La lezione erasmiana aveva insegnato ad Agrippa che anche i testi a cui entrambi riconoscevano autorità e dignità sovrumane erano frutto della stesura di uomini che ne erano stati strumenti imperfetti, e fallibili secondo la natura umana; il risultato della loro elaborazione era dunque soggetto, esso pure, alle leggi della critica storica: [...] Le contraddizioni e la fallibilità dei testi sacri, sottolineando la differenza essenziale fra il divino e l'umano, sono ricondotte esse stesse a scopi apologetici; e questa impostazione presenta la critica storica, ispirata a Valla e ad Erasmo, su un fondamento assai opportuno per quei tempi. Gerolamo medesimo riconosceva che gli Apostoli e gli Evangelisti avevano talvolta commesso errori di memoria. Parimenti Agostino pensava che gli Apostoli ignorassero qualche fatto e s'ingannassero in qualche caso, e che persino Pietro avesse errato in materia di fede e fosse stato corretto da Paolo».

Multi et veteres et recentiores theologi super hac re multa opinati sunt, et unusquisque eorum in suo sensu abundat, quiscum nescio an plane venia dignum sit meam quoque opinionem conferre, opinionem dico, non fidem, non scientiam, ut si erronea fuerit opinio mea, ab errore verae fidei, ac incontaminatae christianae sapientiae praevaricatione sim alienus. Atque hac conditione nunc libere opinari licebit, et si (ut enim homo sum immaturae aetatis, ingenii ac litteraturae minoris) in sensu meo non tantis Scripturarum testimoniis abundem, ut res ipsa requirit, forsitan sequentur me doctiores quidam, quibus haec nostra opinio non displicebit: ab his me non modicum adiuvari posse confido quatenus validioribus rationibus ac argumentis suis, opinionem nostram robustiorem effecerint¹.

Su queste basi, il programma ideologico di Agrippa assume i caratteri di una riforma condivisa, progettuamente rivolta all'intera comunità e incentrata, per l'appunto, sulla ricezione e discussione dei testi che custodiscono una sapienza salvifica². Il percorso sapienziale, cioè lo studio e l'apprendimento delle verità che accompagnano il cristiano alla salvezza, risulta pienamente accessibile a chiunque decida di intraprenderlo. Come insegnava lo stesso Erasmo enucleando l'impianto teorico della *philosophia Christi*, il campo della teologia non è privilegio dottrinale riservato ai dotti o ai teologi di professione, bensì assume un valore fondamentale per l'educazione di tutta la società cristiana, giacché il verbo di Dio è patrimonio aperto a tutti gli uomini, di qualunque condizione essi siano³. La lezione della *Paraclesis ad lectorem pium*, così influente per il

1 *OP*, f. I5v.

2 C. ZIKA, *Exorcising our demons. Magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Brill, Leiden, 2003, pp. 150-151: «One of the instruments which contributed to the breakdown of monopolies of learning and facilitated the path to alternative forms of patronage in the early sixteenth century was the printing press. Printers and publishers played a fundamental role in this process. They provided a new basis for the dissemination and communication of ideas and in that way allowed scholars to transcend the confines, discipline and control of more traditional institutional bases of learning such as the universities. [...] Print shops became one of the main avenues for establishing a culture separate from traditional seats of learning. And so for those who attempted to operate on the margins of the traditional world of learning and hoped to gain access to patronage, the print shops constituted one of the bases for new bonds of scholarly activity. It does not seem wholly surprising that the publisher Gottfried Hittorp and the printer Johann Soter became responsible for the publication of Agrippa's *De occulta philosophia*. Both Hittorp and Soter, together with Heinrich and Peter Quentell and Eucharius Cervicornus (Hirzhorn), were among the small group of publishers and printers who, beside their more general and wide-ranging publications, took a serious interest in the publication of humanist and classical literature».

3 F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2001, p. 163: «La Sacra Scrittura è il fonte limpidissimo al quale egli attinge il proprio sapere [...]. Né questo sapere è privilegio di pochi; la semplicità dell'insegnamento di Cristo è anzi tale che, se la teologia consiste effettivamente nella conoscenza della Sacra Scrittura, lungi dal permanere nel privilegiato isolamento cui l'aveva condotta il complicato apparato della Scolastica, può diventare accessibile a tutti: «L'essere dotti è riservato a pochi, mentre a nessuno è negato di essere cristiano, di avere fede e oserei perfino dire che a

programma culturale di Agrippa, sarà ancora viva e operante molti anni dopo, nelle pagine radicali del *De vanitate*, quando l'autore vorrà definire in chiave politica la missione educativa del teologo:

Non est ergo, ut putetis, ipsum [*scil.* verbum Dei] ad solos Theologos pertinere, sed ad omnem hominem, sive vir, sive mulier, sive senex, sive iuvenis, sive puer, sive indigena, sive advena, sive proselytus [...]. Quin tota ipsa Theologia omnibus fidelibus communis debet, unicuique autem secundum capacitatem et mensuram donationis Spiritus sancti. Boni itaque doctoris est unicuique secundum id quod confert quantum capere potest distribuere, illi quidem in lacte, alteri autem in solido cibo, et neminem necessarie veritatis pastu defraudare¹.

Alla luce di quanto detto, il metodo che Agrippa concepisce nel contesto di elaborazione teologica prevede la formazione e l'insegnamento, la discussione aperta, non dogmatica, condotta criticamente sul testo sacro, destinata a concludersi nell'atto responsabile e maturo di conversione religiosa. Sul piano filosofico conversione significa per Agrippa un atto di coscienza grazie al quale l'anima giunge a purificarsi dall'errore e dal peccato, scegliendo di amare Dio e il prossimo, perseguendo la sapienza e la giustizia, traducendo infine in un'esperienza tangibile il processo di rigenerazione spirituale dell'uomo.

2.6. Testimonianze eloquenti di queste riflessioni, nonché del clima di fermento religioso che anima l'ultima fase del soggiorno in Italia, tra l'inverno del 1516 e i primi mesi del 1518, sono senz'altro due opuscoli teologici di notevole interesse, in cui Agrippa condensa alcuni dei risultati più originali della sua proposta teorica, sviluppando ulteriormente quella sensibilità ermetico-cristiana vivacemente espressa nel *De homine*. Si tratta più esattamente di due orazioni, composte con molta probabilità poco prima di

nessuno è negato di essere teologo ». [*Paraclesis*, LB, V, col. 141 (trad. it. cit., p. 438)]. Ancora una volta l'obiettivo di Erasmo è quello di abbattere l'edificio ai suoi occhi mostruoso della cultura scolastica e di riportare la teologia sul terreno suo proprio e originario, quello della conoscenza dell'evangelo, sgombrandone il cammino dagli impacci costituiti dagli «Aristotelis dogmata», dalle sofisticherie dialettiche, dalle inutili e cerebrali costruzioni dei vari Scoto, Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano o Ockham, riprendendo a modello l'approccio ai testi sacri dei padri della Chiesa: [...] Alla filosofia delle scuole viene così a contrapporsi la *philosophia Christi*, che per le sue caratteristiche di semplicità e verità sarà più accessibile agli uomini, ma non per questo meno meritevole di essere considerata, in quanto filosofia vera e propria, la forma più alta di sapere che è dato all'uomo di conseguire e la più propria alla sua stessa natura».

¹ DV, 100, f. S2r-v; cfr. PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel De nobilitate foeminei sexus di Agrippa*, in «Bruniana & Campanelliana», 12 (1), 2006, p. 79: «La teologia non è ambito riservato a professionisti, ma è cosa di tutti – perché è sapere isagogico, che inquadra la vita umana in una prospettiva ultramondana e nello stesso tempo dirige la ragione mondana e la rende legittima e fruttuosa».

abbandonare la penisola. Entrambi gli scritti, di cui presento un'edizione critica nelle due appendici che concludono la trattazione, rappresentano documenti preziosi per comprendere, nella duplice veste di condanna della Scolastica e di libero esercizio interpretativo, l'ideologia umanistica che pervade, nelle diverse fasi di elaborazione, il contributo teologico di Agrippa.

L'Appendice I riporta il testo della *Dehortatio gentilis theologiae*, composta forse tra il 1516 e il 1517, successivamente rielaborata e divulgata a Lione nel 1526. L'opuscolo attesta, nell'ambito di una discussione sulla dignità del sapere, la fedeltà di Agrippa al progetto giovanile di una riforma della Cristianità che, sconfessando la tradizione scolastica, certifichi la responsabilità morale del letterato. In particolare, la dimensione religiosa del sapere induce il filosofo a interrogarsi sul significato della «Ethnicorum philosophia» per la formazione di un pensatore cristiano.

La dissuasoria, redatta su invito di alcuni sodali ecclesiastici, si presenta a un primo approccio sotto il profilo di un'arringa o di un'invettiva finalizzata a contestare il valore didattico della letteratura pagana. Rivolgendosi agli uditori, i quali ritengono sia lecito confrontare le Scritture con i testi religiosi dei Pagani, l'autore biasima decisamente l'entusiasmo ficiniano di costoro per le dottrine di Ermete Trismegisto, definito con sarcasmo «philosophus daemoniorum Aegypti», in quanto colpevole, assieme a Platone, ai Neoplatonici e ad altri «huius farinae philosophi», di allontanare i Cristiani dall'insegnamento degli Apostoli e dei Profeti e di sviarli, nello studio della sapienza di Cristo, dalla dottrina del Vangelo, fonte esclusiva di verità teologica¹.

Quod si illis posthabitis [*scil.* Prophetae] ad philosophos recurritis, et ab Ethnicis errorum magistris discere laboratis quae a Christo et Spiritu sancto suscipere deberitis, nonne insani

¹ *DGT*, f. H7r-v: «Erratis tota via si ex philosophorum litteris imitari vitae christianae rationes et posse vos ad virtutem erigi putatis: cavete ne tantum penes vos valeat Ethnicorum philosophia ut sit vobis ratio doctrinae christiana contemptui. Esto quod pleraeque illorum cum nostris conveniant. At quae est vestra haec dementia, quae fascinatio, Evangelicam doctrinam vobis plus placere apud Hermetem, Platonem, Plotinum, Aemilium, Iamblicum, Proculum, et caeteros huius farinae philosophos, quam apud Apostolos, apud Evangelistas, apud ipsum Christum. Nonne iam similes estis his qui, Christi verbis ac miraculis diffidentes, ad voces daemonum atque obsessorum crediderunt, plus fidei habentes daemonibus Christum filium Dei confidentibus, quam ipsimet Christo? Itane et vos dubitatis Christo Deo ea credere, quae ipse de se docuit, nisi haec Ethnicis disciplinis confirmetur, atque philosophis ea concedere, quasi plus illi invenissent a semetipsis quam Apostoli didicissent a Christo, qui est Deus, vincantque potius quam fallant, dum circa divina superbiunt vanis vocibus, ac si non in corde sed in lingua sapientia collocata sit. Nonne haec est illa sapientia philosophorum, de qua ait Christus, "Quia filii huius saeculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione hac?". Haecine vobis pluris placet quam Evangelistarum Apostolorumque crassula et idiotica dogmata?».

eritis ac simul impii futuri sitis? Si ergo nunc Christiani estis, Christi litteras discite. [...] Dei enim iustitia non in traditionibus philosophorum, sed in Evangelio est. Quod si in illo Deum non cognoveritis, in aliis vos cognituros nequaquam speretis; neque enim alius poterit enarrare quae sunt Dei Patris, nisi proprium eius Verbum¹.

La condanna degli antichi sapienti è radicale. Al confronto con i Profeti biblici, i quali resero testimonianza della verità con le loro opere – comunicarono con Dio, operarono miracoli, sacrificarono la propria vita – i filosofi pagani appaiono deplorabili, privi di autorità in campo dottrinale per aver tramandato opinioni confuse ed erronee:

Quod si auctoritati hominum gravissimorum iam plurimum deferendum est, quibus quae plus deferendum putatis: Hermeti, Platoni, Plotino et consimilibus philosophis, qui suis excogitatis opinionibus innixi, obtenebrato intellectu, altissima Dei et naturae arcana non percipientes, ea de Deo divinisque tradiderunt quae nec ratione sunt subnixa, nec a Spiritu Sancto sunt suggesta, sed deliramenta quaedam, ne prudentibus saltem hominibus digna; an Moysi, Davidi, Salomoni, Prophetis, Evangelistis, Apostolis, qui divino spiritu plenissimi, omnimoda sanctitate, oraculis, miraculis ac ipsius vitae discrimine effusique sanguinis testimonio dogmata sua probarunt²?

Tuttavia, benché l'acrimonia del linguaggio e il tono categorico dello scritto sembrano ripudiare apertamente l'ideologia che Agrippa professa in questi anni, nel corso della declamazione l'autore interviene avanzando una proposta riparatoria, in grado di restituire dignità al patrimonio culturale dei Gentili. Sebbene sia da considerarsi fonte di errori e di opinioni pericolose, la letteratura dei Pagani non merita di essere disprezzata o trascurata del tutto, in quanto contiene comunque alcuni insegnamenti che possono rivelarsi utili a corroborare la fede. Può anzi essere inclusa nel *curriculum studiorum* di un ecclesiastico, benché soltanto dopo aver accolto e interiorizzato saldamente nell'anima le verità del Cristianesimo, riconoscendo nella Scrittura la sorgente primaria ed esclusiva di ogni insegnamento verace sulla natura di Dio.

L'intelligenza del teologo non deve lasciarsi offuscare e indebolire da opinioni fallaci, estranee all'insegnamento di Cristo. Pertanto, ribadisce ancora Agrippa, «ad divinarum

1 *Ivi*, f. H8v.

2 *Ivi*, f. H8v.

rerum veridicam cognitionem puro animo opus est et non infecto pravis opinionibus¹». Solo allora, fortificatosi nella fede e nella sapienza, il sacerdote sarà adeguatamente attrezzato per affrontare lo studio della teologia pagana, distinguendo negli «Ethnicorum dogmata» e nei «platica philosophorum» le dottrine deplorevoli, che verranno rifiutate ed espunte, dalle opinioni conformi al messaggio Cristo, che invece saranno accolte e rivendicate per arricchire la teologia cristiana. La riabilitazione teorica include per l'appunto Ermete, Platone e i Neoplatonici; in questo modo, prosegue Agrippa esortando gli uditori, «Ubi vero iam animus vester Catholica doctrina firmatus ac corroboratus fuerit, tunc illius lumine per omnes errorum tenebras secure ambulabitis; tunc libere omnia disciplinarum genera penetrare poteritis²».

Reintegrata nel percorso di istruzione e formazione del cristiano, la letteratura dei Gentili assume adesso una nuova identità, funzionale a inquadrare l'obiettivo ideologico di Agrippa. La professione teologica, in quanto attività esegetica rivolta a edificare la spiritualità, è inseparabile dal recupero degli scritti ermetici, il cui patrimonio sapienziale verrà incorporato, tramite un esame accurato delle dottrine conformi alle verità del Vangelo, nel tessuto dottrinale del Cristianesimo:

Si haec facere poteritis et Ethnicorum litteras repurgatas ad Christianam eruditionem transtuleritis, et ab Aegyptiis tamquam iniustis possessoribus opima spolia vel clanculum surripientes, illorumque opibus ditati, Ecclesiam Dei locupletaveritis, iam non admodum dissuadeo, sed consulo vobis Ethnicam litteraturam³.

La *Dehortatio* rivela così la propria natura paradossale, proponendosi non certo di dissuadere, bensì al contrario di esortare gli ecclesiastici allo studio della letteratura pagana, prescrivendo il recupero degli autori che Agrippa considera i classici della spiritualità antica: Ermete, Platone, Plotino, per menzionare i più celebri tra i *prisci sapientes*⁴. Di conseguenza l'opuscolo non smentisce affatto i presupposti ideologici

1 *Ivi*, ff. Iv-I2r

2 *Ivi*, f. I2r.

3 *Ivi*, f. Iv.

4 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, 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

dell'autore, confermando altresì l'impianto teorico che articolava la proposta teologica delineata durante il soggiorno italiano: i testi ermetici, al pari della filosofia neoplatonica e della tradizione cabalistica – già accolti nel *De triplici ratione* come momenti necessari per elevarsi alla conoscenza del Creatore – costituiscono fonti preziose per una *renovatio* della cultura ed elementi di ricchezza indispensabili a completare la teologia cristiana.

2.7. L'Appendice II riporta invece l'edizione di un altro scritto coevo, quella declamazione *De originali peccato* menzionata in precedenza, composta presumibilmente nel 1518, ma pubblicata ad Anversa a distanza di una decade, nel 1529. L'importanza filosofica dell'opuscolo risiede nel fatto di testimoniare, grazie a un esito originale, la sperimentazione esegetica di Agrippa. Nel corso del testo, infatti, l'autore sviluppa una lettura audace e spregiudicata, quasi provocatoria, dei passi di *Genesi* relativi alla caduta di Adamo ed Eva, organizzando il discorso in una complessa decodificazione allegorica. Agrippa rilegge il peccato originale nei termini di un atto sessuale: «Ipsa autem opinio nostra talis est, non aliud fuisse originale peccatum, quam carnalem copulam viri et mulieris»; laddove identifica il serpente, tradizionalmente associato alla sensibilità, con il membro virile e con il desiderio sessuale¹.

Sull'idea di collegare il peccato al rapporto carnale potrebbe aver agito con molta probabilità un influsso ermetico; rileggendo infatti la vicenda adamitica, Agrippa intendeva presumibilmente recuperare la questione della caduta dell'uomo alla luce di un passo analogo del trattato I del *Pimander*, in cui Dio individua espressamente nell'unione sessuale e, più in generale, nel desiderio del corpo, la scaturigine della mortalità per l'uomo, considerata come alterazione della natura primordiale e della beatitudine primigenia grazie alla quale l'uomo godeva dell'immortalità². Questo tema era già stato affrontato nel *De homine*, del quale l'orazione *De originali peccato* costituisce per molti

pagan texts must not be condemned, but rather greatly appreciated».

¹ *OP*, ff. I5v-I6r: «Hunc serpentem non alium arbitramur quam sensibilem carnalemque affectum, immo quem recte dixerimus, ipsum carnalis concupiscentiae genitale viri membrum, membrum reptile, membrum serpens, membrum lubricum, variisque anfractibus tortuosum, quod Evam tentavit atque decepit, cui recte serpentis nomem similitudoque congruit»; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 227: «Many students, both Church Fathers and scholastic theologians, believed Original Sin was transmitted through sexual lust, a particular form of *concupiscentia*. Some students, notably St. Augustine, believed additionally that *concupiscentia*, in the restricted sense of sexual appetite, is a punishment inflicted on man for Adam's transgression of God's law. In scholastic theology, it was an issue as to whether *concupiscentia* as the *fomes peccati* is a constituent element of original sin, or whether it is only concomitant to it. Gabriel Biel, a well-known scholastic theologian, wrote toward the end of the fifteenth century in a popular survey of scholastic theology, that either position is probable, for both are supported in the works of Church Fathers and theologians, and neither is condemned by the Church».

aspetti un approfondimento, nel momento in cui Agrippa aveva delineato la condizione paradisiaca e la destinazione originaria dell'uomo:

Dio creò l'uomo di duplice natura, divina immortale da un lato, corporea mortale dall'altro. Gli conferì la mente, lo spirito e il discorso, immagine della divina trinità, per contemplare la potenza divina, per conoscere le opere di Dio, per «giudicare il bene e il male». Gli ordinò di obbedire in ogni azione alla volontà divina, di onorare e «contemplare Dio con devozione e, contemplando, di attrarre a sé i raggi supersostanziali del lume divino; grazie a essi avrebbe evitato per sempre la morte, alla quale soggiaceva per la sua natura corporea»; lo minacciò di morte se avesse agito altrimenti¹.

Poco più avanti lo stesso Agrippa aveva descritto, inoltre, a partire da un ulteriore richiamo ermetico², la perdita dello stato originario e la causa del peccato: il desiderio di generare a emulazione del Padre aveva condotto l'uomo a sopravvalutare le proprie forze e a prevaricare contro il volere divino. La tracotanza aveva conseguentemente determinato l'esclusione del genere umano dalla beatitudine eterna. L'episodio della colpa spogliava quindi la ragione della possibilità di contemplare assiduamente la verità; allo stesso tempo costringeva il corpo dell'uomo, privato della vita eterna, a incontrare perpetuamente la morte.

Per convalidare la lettura ermetica, Agrippa aveva istituito infine un parallelismo con un passo della *Lettera ai Romani*, in cui Paolo sosteneva la trasmissione del peccato a tutto gli esseri umani per il tramite di Adamo:

Tuttavia l'uomo, sebbene fosse in onore e avesse l'arbitrio su tutte le cose, trasgredì al precetto divino abbracciando la corporeità, cadde dalla luminosa «sfera della contemplazione in

2 *Pim.*, 1, f. 5v (*NF* 1, p. 11): «Vos insuper quibus mentis portio concessa est, genus recognoscite vestrum vestramque naturam immortalem considerate amore corporis. mortis causam esse scito<te>, rerum omnium naturam discite».

1 *DH*, ff. 54v-55r: «Creavit Deus hominem ex duplici natura, ex divina immortali et ex corporea mortali tribuitque illi mentem, spiritum atque sermonem [*Pim.*, 12, 30v (*NF* 1, p. 178)], divine trinitatis imaginem, ad divine potestatis contemplationem, ad Dei operum cognitionem, “ad bonorum malorumque iudicium” [*Pim.*, 3, 11r-v (*NF* 1, p. 45)], precepitque ei ut in omnibus “divine obsequeretur voluntati”, Deum pie coleret et “contemplaretur, contemplandoque supersubstantiales ad se divini luminis radios traheret, cuius rei gratia mortem, quam per naturam corporis incurrisset, perpetue esset evitaturus”; si secus ageret, moriturum comminatus est [*LAZAR.*, *Crat. Herm.*, 64r]».

2 *Pim.*, 1, f. 5r (*NF* 1, pp. 10-11): «Homo autem cum considerasset in tempore suo rerum omnium procreationem, ipse quoque fabricare voluit; unde a contemplatione patris ad speram generationis delapsus est».

quella della concupiscenza e delle tenebre», «imitò le bestie prive di ragione e divenne simile a loro». Quando allora la luce divina, che era vincolo pacificatore degli elementi, si ritirò indignata, poiché si erano sciolti i legami ed erano entrati in contrasto gli umori, sorsero innumerevoli malattie e peccati, cause di malattie, e l'uomo divenne soggetto alla morte a causa del peccato. Come afferma Paolo scrivendo ai Romani, nel primo uomo peccatore, come nella radice, tutti gli uomini nati da lui peccarono e muoiono in ogni momento¹.

Sulla base di queste premesse, Agrippa sviluppa nel *De originali peccato* un percorso esplicativo che, servendosi di richiami ad altri luoghi delle Scritture per convalidare l'ipotesi, permetta di sciogliere il significato concettuale delle metafore adoperate nel racconto genesiaco. Ciò che interessa rilevare del contesto allegorico è la scelta di associare una facoltà dell'anima a ciascun personaggio della vicenda; in quanto *dramatis personae*, Adamo, Eva e il serpente raffigurerebbero le tre parti dell'anima, *mens*, *ratio* e *idolum*, secondo la tripartizione accolta dalla *Theologia platonica* di Marsilio Ficino². Per costruire l'allegoria, dunque, Agrippa si giova di un'esposizione simbolica del peccato, proposta e argomentata nell'*Isagoge* del cabalista cristiano Paolo Ricci³, di cui rielabora l'impianto filosofico al fine di includerlo nella trama della psicologia ficiniana.

Secondo la visione di Agrippa, Adamo rappresenta la fede (*mens*), la facoltà più elevata; Eva corrisponde invece alla ragione (*ratio*), la parte più delicata dell'anima, perché creata libera di scegliere; infatti, benché provenga da Adamo, in quanto la fede è fondamento

1 *DH*, ff. 55r-56r: «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" [*Pim.*, 1, 5r (*NF* 1, pp. 10-11)], "imitatus est iumenta non habentia rationem et similis factus est illis" [*Plc.*, *Hept.*, 4, 6, p. 284]. Tunc indignata et recedente divina luce, quod pacificum vinculum erat elementorum, relaxatis frenis et discordantibus humoribus, innumeri morbi morborumque cause peccata orta sunt, homoque propter peccatum morti factus est obnoxius. In quo primo homine peccatore, ut ait Paulus ad Romanos, tanquam in radice, omnes homines ex illo geniti peccaverunt et moriuntur omnibus horis [*Rom.*, 5, 12]»; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 230: «In this *Dialogus* Agrippa explains the Neoplatonic view expressed in *Pimander* that Man was created as a microcosm, consisting of a *mundus intellectualis*, a *mundus elementalis* and a *mundus celestis*. In his paradisaical state, man was an immortal hermaphrodite, living in a permanent state of unhindered divine contemplation. The *Dialogus* also explains succinctly how the paradisaical state of man ended, as a result of which man became a mortal being, dividing into male and female and becoming subject to animal urges. It is to this section of the dialogue that Agrippa probably (probably, since only a fragment of the dialogue now survives), refers in *De originali peccato*, more specifically to the passage in which he draws a parallel between *Pimander*, 13-14 [...] and Romans 5, 12, the text that forms the core of Christian teaching on Original sin».

2 *DOP*, 3, 43, p. 538: «Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima»; cfr. FICIN., *Theol. plat.* 13, 2, p. 1194: «Cum ex tribus illis partibus astringamur partim rerum ordini, partim non astringamur, ex quarta praecipue solvimur nostrisque sumus omnino. Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus».

3 RICCIUS, *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Papiae, per Magistrum Jacob Burgofrancho, 1510, ff. 25r-26v.

della ragione, Eva è legata al contempo al corpo e al dominio sensibile, raffigurati entrambi nel serpente (*idolum*)¹. Recuperando poi il testo del *Crater Hermetis*, in cui si espongono i significati allegorici dei *ligna* menzionati nel Paradiso, Agrippa riprende accuratamente la lezione di Ludovico Lazzarelli: alla fede (Adamo) spetta l'albero della vita, vale a dire la «cognitio Dei [...] eiusque assidua contemplatio in omni pietate et iustitia»; alla ragione (Eva), invece, spetterà l'albero della scienza del bene e del male, vale a dire «affectus carnis et prudentia terrenorum²».

La gravità del peccato ricade su entrambi i progenitori, sebbene sia fondamentale distinguerne la corresponsabilità. Seguendo il dettato biblico, la proibizione di nutrirsi dall'albero della scienza riguarderebbe unicamente Adamo, non Eva, creata soltanto dopo la prescrizione divina e perciò non sottomessa all'adempimento³. Come puntualizza lo stesso Agrippa elaborando il tessuto simbolico, tale precisazione ha un valore prettamente filosofico: «ratio enim posterior est fide et fides natura prior ratione»; dal momento che non è subordinata al precetto, la ragione potrà occuparsi legittimamente del mondo sensibile, dedicarsi cioè a investigare e conoscere le realtà temporali⁴.

Tuttavia il serpente, ossia la realtà materiale, «per concupiscentiam sensibilibum tentavit Evam, rationem scilicet, quae acquiescens serpenti, ipsis puta sensuum illecebris, decepta est». A ben vedere, la colpa di Eva non risiede nell'aver subito l'inganno del serpente, bensì nell'essersi resa consapevolmente intermediaria dell'inganno, persuadendo abilmente Adamo a gustare dall'albero proibito, ossia a compiere l'atto carnale⁵. La ragione infatti non deve turbare la certezza della fede con l'inganno dei sensi, né confidare ciecamente

1 *OP*, f. I4r-v: «Erant in Paradiso Adam et Eva, erat in eo etiam serpens callidior cunctis animantibus terrae. Adam quidem fides est stabilita in Deo, fundamentum rationis. Ideo ex costa Adae creata est Eva, ratio libera. Serpens autem est ipsa sensualitas quae serpit in terrenis, caducis, infimis et carnalibus».

2 *Ivi*, f. I4r; cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64v: «Sicut divinatorum amor, contemplatio et sapientia lignum est vitae, ita caducarum et materialium rerum affectus, et perscrutatio, lignum scientiae boni et mali appellari potest».

3 *Ivi*, f. I4v: «Lignum itaque scientiae boni et mali prohibitum fuit Adae, scilicet fidei, ne homo fiduciam et spem ponat in creatis; non legitur prohibitum Evae, quae post praeceptum creata fuit»; cfr. *Gen*, 2, 22-25. Agrippa affronta la questione dell'innocenza di Eva nella vicenda adamitica in una declamazione intitolata *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, opuscolo giovanile risalente al 1509 ma pubblicato soltanto vent'anni più tardi, in una silloge di testi stampata ad Anversa nel 1529; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2006, pp. 59-80.

4 *OP*, f. I4v: «Licet itaque rationi (quae a praecepto libera est) omnia quae creata sunt investigare, et de illis argumentari, syllogizare, quaerere, invenire, demonstrare, concludere, scientiam facere».

5 *Ivi*, f. I6v: «Ob hanc itaque carnis pudendam libidinem eiectus est homo de Paradiso Dei, mortique traditus est, quia “caro et sanguis” (ut ait Paulus) “regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptionem” [1 *Cor.*, 15, 50]. Praemia enim pudicitiae corruptio carnis possidere non potest. Corruptio autem coitus est et ad coitum pertinet, cuius praemium mors».

nelle evidenze sensibili ed effimere, né da ultimo reputare verità ciò che soltanto la ragione stessa riesce a certificare o dimostrare¹:

Ideo non peccavit Eva comedendo de ligno scientiae boni et mali, nec obfuit humano generi, nec propter esum ligni corripuit illam Deus. Sed quia obtulit viro suo Adae cui vetitum erat de illo gustare. Neque enim licet rationi turbare fidem, sed subiecta debet esse fidei, nec fides debet rationi succumbere, sed firmiter sperare in Deo. Ideoque condemnavit Deus Adam quia credidit mulieri, neque vero debemus disputare de divinis, sed firmiter credere et sperare. De his vero quae creata sunt licet nobis rationis ministerio philosophari, disputare, concludere, non autem fidem et spem in illis ponere².

Per quanto riguarda la colpa di Adamo, questa consiste nell'aver prestato ascolto alla donna e nell'aver compiaciuto la malvagità del serpente, dedicandosi ai sensi per assecondare la passione carnale, a tal punto da rendersi simile agli animali privi di ragione. Disobbedendo al precetto divino Adamo ha cagionato la morte per sé e per i posteri, sebbene Dio lo avesse informato preventivamente del pericolo³; cosicché, abbandonata la contemplazione del Creatore, l'uomo primigenio si è rivolto al corpo e alla materia, considerandoli oggetto esclusivo di amore e conoscenza⁴: «Homo autem cum in honore esset virginitatis» - ribadisce Agrippa richiamando il *Salmo* 48 – noluit intelligere ut caste viveret, sed per carnis libidinem factus est similis iumentis non habentibus rationem, et per mortem comparatus est illis⁵».

1 *Ivi*, f. I4v: «quae [*scil.* Eva] deinde per discursum argumentativum in sensibilibus decepit virum Adam, deiciens fidem, quae delapsa in sensibilia, nihil plus veri credens, quam <quod> ex sensibilibus per rationem demonstrari potest»; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 235-236: «Allegorically, this means that reason got the better of faith, and as a result of this disregard of the Deity the unhindered contemplation of God came to an end and man fell into his earthly existence and became subject to death. [...] He [*scil.* Agrippa] defines faith as naturally prior in time and importance to reason, and emphasizes that no human being should ever let reason prevail over faith in God (although reason is free to investigate scientifically all created things). In this contest, Agrippa here specially condemns those who believe in prophecies of all kinds [...]. This moral lesson, succinctly formulated here, is the main idea that Agrippa consistently impresses on his contemporaries, specially in the monumental *De incertitudine*».

2 *Ivi*, ff. I4v-I5r.

3 *Gen.*, 2, 16.

4 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.* 2005, pp. 54-55: «[la vicenda della caduta di Adamo] si costituisce come modello del distacco di ogni uomo dal Principio e come criterio di giudizio delle scelte conoscitive e morali dei suoi discendenti. Adamo abbandonò volontariamente il contatto con Dio (e, dunque, la vera sapienza) nel momento in cui, credendo alla sua donna più che al suo Creatore, si illuse di trovare nel frutto proibito una conoscenza che lo eguagliasse a Dio; e così commise lo stesso peccato di superbia di Lucifero, cercando di valicare con le proprie forze i limiti che gli erano stati assegnati dal disegno creativo».

5 *OP*, f. I7r; cfr. *Ps.*, 48, 13: «Et homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis».

L'*ignorantia Dei*, fonte di ogni peccato, si costituisce per l'uomo come una scelta responsabile, dettata da una volontà e da una ragione che, consapevolmente dirottati al di fuori del tragitto di conoscenza, pretendono di fondare la sapienza sulle creature e non sul Creatore. Pertanto la macchia che provoca la caduta dell'uomo non si configura affatto come una condizione passiva di ignoranza, quasi fosse l'esperienza di uno smarrimento dell'anima, bensì coincide evidentemente con un atto deliberato della volontà, che coinvolge contemporaneamente la mente (*negligentia Dei*) e il corpo (*carnis libido*), costituendosi come un distacco volontariamente compiuto dalla sapienza di Dio, cioè dal criterio di ogni conoscenza e dal paradigma di ogni condotta, per ricercare nell'albero della conoscenza un surrogato della verità¹.

L'empietà di Adamo, convinto di rintracciare altrove fuorché nella parola di Dio una corretta nozione del vero, si traduce allora nella protervia dell'uomo che, rinnegando i limiti della propria condizione, presume di eguagliare la divinità nel possesso della conoscenza. L'illusione di sostituirsi alla divinità, trascurando la contemplazione e la fede nel principio di ogni cosa, determina lo stravolgimento della condizione paradisiaca, privando l'essere umano del lume divino, ossia della vita eterna². Il peccato adamitico, a cui segue inevitabilmente la sottomissione alla morte, determina una corruzione radicale della natura umana, creata originariamente per godere della condizione immortale e per fruire della sapienza inestinguibile di Dio: «Defecit [*scil. fides*] adeo divinaque cognitione et contemplatione, ad quam creata est a Deo. Per quam ignorantiam et negligentiam Dei,

1 VAN DER POEL, *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric: An Examination of the Declamatio de Originali Peccato*, in «Humanistica Lovaniensia», 39, 1990, pp. 183-184: «Another brief exposition of the thesis that Agrippa develops in the *Declamatio*, can be found in a letter to Agrippa's friend Theodorich Wichwael. In this letter, written in response to Wichwael's negative reaction to the declamation, Agrippa explains that since man was created as a mixture of three elements, the *potentia rationalis*, *sensualis* and *vegetativa*, each of these elements had to participate in the act that caused the fall of man from paradise. Only the carnal act, according to Agrippa, involves the combination of a depraved mind and body together, and therefore original sin must have consisted in an act of coition»; cfr. *Epist.*, 2, 19, pp. 666-667: «...sed cum originale peccatum tale fuerit quod totum hominem, videlicet ex anima divina, spiritu coelesti corporeque elementali constitutum, totum, inquam, simul ac seorsum in toto ac singulis partibus suis a pristina nobilitate deiecerit, dicerem originale peccatum tale quiddam fuisse in quo omnes et singulae hominis potentiae tam rationale quam sensuales et vegetativae et corporeae, simul a lege data deficientes huiusmodi in actu revera concurrerunt. Esto itaque peccatum originale sedem habuerit in potentia rationali, quae sensibus carnique adquiescens, consensit in culpam; oportuit tamen consensum illum, sic iam depravatum, etiam deductum fuisse in actum corporis».

2 *OP*, f. I6r: «Indignata itaque et recedente divina luce, castitatisque spiritu, invaluit scientia carnis, in qua "aperti sunt oculi amborum" [*Gen. 3, 7*] et cognoverunt malum. Quidnam cognoverunt? Quid viderunt? Cognoverunt quidem malum suum, peccatum suum, mortem suam, propter impudicitiam suam».

[...]», conclude Agrippa, «privatus homo divino lumine, cum minime vitam nanciscebatur, perpetuam incurrit mortem¹».

Nel contesto metaforico la prospettiva di significato è chiaramente tracciata: qualora la ragione preferisca il mondo sensibile alla contemplazione e obbedienza di Dio, la fede sarà ottenebrata dal male e dall'errore. L'anima rinchiusa nella gabbia dell'evidenza sensibile costringerà infatti la mente a rendersi schiava della materia e ad assumere per vero soltanto ciò che i sensi attesteranno, per respingere invece il dono della verità che la grazia divina elargisce. Per questo motivo, quanto accade nella vicenda di Adamo, rappresenta in realtà un presupposto di tutti gli esseri umani: come è stato giustamente osservato, «ogni uomo rinnova la colpa originaria quando la sua ragione rovescia la naturale gerarchia delle componenti dell'anima e, abbandonata la *mens*, si affida interamente ai sensi, ignorando Dio e ponendo in una creatura il fondamento di verità²». La torsione della *mens* verso la realtà empirica, realizzabile per il tramite della *ratio*, assume dunque, nella trama esegetica che Agrippa allestisce, una duplice accezione, filosofica e morale: da un lato significa costringere l'uomo a edificare un sapere instabile e illusorio, non supportato da una verità incorruttibile e, in ultima analisi, sacrilego in quanto immemore dell'insegnamento divino; dall'altro annichilare l'esperienza della fede, certificando in una condotta di vita contrassegnata dall'inganno dei sensi, dalla seduzione del male e dalla pratica dell'ingiustizia, la separazione materiale e spirituale tra l'uomo e Dio³.

2.8. Il disegno allegorico illustrato nel *De originali peccato* richiama efficacemente un elemento costitutivo della riflessione umanistica di Agrippa: la centralità della *ratio* nella dimensione morale ed esistenziale dell'uomo. La contaminazione dello status originario, in quanto effetto duraturo del peccato, non muove affatto dall'esigenza di rimarcare una sostanziale malvagità congenita all'essere umano, in cui il solo possesso della facoltà razionale renderebbe l'uomo esposto allo smarrimento e soggetto all'errore. L'esperienza della trasgressione dimostra invece che il motivo della colpa ricade sull'utilizzo erroneo e sacrilego della ragione stessa. Preferendo trascurare la fede in Dio e la sapienza che da Dio scaturisce, la ragione si alimenta della propria vanità, per poi aggravare l'illusione di

1 *Ivi*, f. I4r.

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 55.

3 *Epist.*, 2, 19, in *Opera* 2, p. 667: «Erit itaque originale peccatum effectus sive actus aliquis depravatae rationis seu voluntatis, sed deductus in corporis exercitium, ubi actus ille iam verus fuerit, non simulatus, non cogitativus, non imaginarius. Tale peccatum nullum aliud invenio praeter peccatum carnis, [...]».

riuscire a edificare un sapere autonomo ed esauriente¹. Confidando soltanto nei propri mezzi l'uomo sperimenta l'angustia di una scienza infruttuosa e arrogante, l'abbaglio di una falsa erudizione e l'inconsistenza di una presunta moralità, il cui modello per Agrippa è impersonato dai teologi scolastici, responsabili della decadenza culturale del tempo presente².

Per questi motivi, l'ipotesi di lettura che Agrippa sviluppa risulta quanto mai lontana da una prospettiva antropologica in cui è sottratta all'uomo l'occasione di ridefinire il proprio destino. La vicenda adamitica non istituisce una relazione strutturale tra il peccato e la condizione umana, tra la colpa e l'esercizio delle facoltà intellettuali, in grado di compromettere la salvezza dell'anima, secondo un modello sviluppato ad esempio nell'esegesi luterana. La proposta teorica di Agrippa rivendica invece per l'uomo il potere di cancellare gli effetti del peccato originale, l'occasione di orientare nuovamente l'anima verso Dio e di disciplinare l'azione concreta verso il bene.

Se la colpa riconduce all'intenzione che guida l'anima e se il peccato dipende dall'utilizzo della ragione, ciò significa che l'uomo, creato per disporre responsabilmente della propria natura, dovrà riconsiderare la vicenda dei primi progenitori, attribuendo alla dinamica della caduta un valore temporaneo e contingente. La macchia del peccato adamitico non chiude definitivamente la storia degli uomini, poiché non cancella per sempre la volontà e la capacità che questi possiedono in ogni epoca di riconquistare la dignità perduta, restaurando la condizione immortale di familiarità e comunione con Dio. Infatti l'evento della redenzione da ogni peccato, compiutosi nella venuta e nel messaggio di Cristo, ha manifestato agli uomini l'episodio della "rigenerazione", il progetto divino di

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, p. 106: «...Agrippa sostiene che la ragione ha un ruolo da adempiere nel progetto della creazione, quello di conoscere Dio attraverso il 'libro delle creature' preparandosi a ricevere l'illuminazione della fede: in tal modo, la sua attività conquista carattere positivo e capacità operativa. La negazione del proprio statuto di creatura e l'orgogliosa affermazione della propria autonomia infrangono il rapporto armonioso dell'uomo con Dio e rinnovano così il peccato di Adamo. Rovesciata la gerarchia gnoseologica, la ragione ripone la sua fiducia nei sensi, che sono fallaci e inaffidabili, e costruisce una scienza incerta e vana, cioè priva di fondamento, operativamente inerte e moralmente rovinosa»

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, p. 106: «La cultura contemporanea – frutto di questa ragione ribelle, che è poi, prevalentemente, la ragione aristotelica e scolastica – è destinata a descrivere, a sfiorare superficialmente la struttura del reale, senza riuscire a penetrarla. È la paolina "scienza della carne", la cui immagine speculare sono gli uomini che la praticano: incapaci di trasformare le loro nozioni in azioni, cioè incapaci di risolvere la crisi di cui essi sono artefici e vittime, [...] Di questa ragione, e non della ragione in generale, vorrà fare piazza pulita lo scetticismo del *De incertitudine*, indispensabile preliminare critico per avviare la restaurazione della *sapientia* magica. Restaurare la magia significa per Agrippa ristabilire l'armonia tra fede e ragione, recuperare il rapporto tra uomo e Dio, riappropriarsi della perfezione originaria della creatura prima del peccato. La magia è traduzione sul piano operativo della rigenerazione spirituale del sapiente/credente».

ricondurre l'uomo alla sua perfezione originaria. La testimonianza di Cristo, assimilandoci all'insegnamento del quale ci rendiamo meritevoli della salvezza, rivela all'uomo la dignità del libero arbitrio, ossia l'ubicazione corretta dell'uomo all'interno del progetto di vita, speranza e salvezza che anima l'universo. Il messaggio di Cristo rappresenta dunque in Agrippa un richiamo all'autocoscienza dell'uomo, un voler riappropriarsi della propria identità smarrita, ristabilendo l'ordine corretto tra le facoltà dell'anima e ricollocando il sapere scientifico nella prospettiva teologica che identifica in Dio il fondamento di ogni verità.

Il processo di rigenerazione spirituale, che alimenta costantemente il programma filosofico di Agrippa, diviene allora riconoscimento della responsabilità individuale, in cui ciascun uomo decide liberamente di accogliere o meno l'offerta di Dio, per aspirare alla salvezza o viceversa per declinare nella condanna. Rigenerarsi significherà pertanto intraprendere un percorso di maturazione e di assorbimento nella divinità in cui l'uomo perviene da ultimo a rivestirsi completamente della stessa natura di Dio. Grazie all'esempio di Cristo, infatti, l'uomo travalica la condizione di *imago Dei*, che gli appartiene a partire dalla creazione, per giungere a trasformarsi pienamente e degnamente nel *filius Dei*, in colui che sa restaurare la parentela autentica con Dio, deificando la natura umana e rimuovendo per sempre la macchia del peccato¹.

Quantunque il *regenerationis mysterium*, che Agrippa recupera dagli scritti ermetici e pone a fondamento del *Dialogus de homine*, si costituisca come esperienza interiore, vissuta nella coscienza individuale e radicata nella comunicazione immediata con Dio, l'uomo rigenerato riveste un valore sociale di primaria importanza, assumendo una dimensione spiccatamente politica. In altre parole, tramite il processo perfezionamento interiore, il sapiente rigenerato accoglie in sé la grazia di Cristo, un potere sconfinato in grado di illuminarlo nel corretto intendimento della parola divina. Costui diviene allora mago, sacerdote e teologo, vale a dire un pensatore capace di comprendere in modo autentico le Scritture, nonché un degno operatore di miracoli che agisce autorevolmente nella mediazione di Cristo. Il sapiente rigenerato è chiamato quindi a incarnare la missione riformatrice che Agrippa descrive, guidando la comunità per ricostituirla nel tragitto di

¹ PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997, p. 30: «Il peccato originale è un velo che si interpone tra la verità e l'intelletto umano, una dimenticanza di sé che oscura il patrimonio conoscitivo originario – che è per sua natura anche operativo. Il ritorno dell'uomo alla perfezione primitiva, la sua “deificatio” è possibile soltanto attraverso la riappropriazione dell'autocoscienza, il riconoscimento di se stesso come “mens”. Ma l'uomo deve cooperare al suo riscatto, impegnandosi in una riforma morale che sia asceti purificatrice e preparazione al dono della rivelazione.

salvezza e decodificando i piani semantici della rivelazione per adattare correttamente la parola di Dio alla comprensione di ogni uomo.

CAPITOLO I.

AGRIPPA IN ITALIA: UN PENSATORE ERMETICO DEL RINASCIMENTO

1. *Profilo storico-biografico.*

1.1. Avvolte nel mistero le ragioni del viaggio di Cornelio Agrippa in Italia alludono a complesse operazioni politiche. Inviato per conto di Massimiliano I d'Asburgo¹, nell'aprile del 1511 raggiunge Trento per ricevere il denaro imperiale da recapitare alle truppe insediate a Verona². Al servizio dell'imperatore durante il conflitto veneto, il filosofo partecipa alle operazioni militari e al Concilio di Pisa suggerito da Luigi XII, coniugando in modo efficace l'incarico di *praefectus*³ delle legioni imperiali con gli interessi spiccatamente teologici della sua vocazione umanistica⁴. Malgrado la presenza al conciliabolo scismatico, nonché la scomunica di tutti i partecipanti per volere di Giulio II, una missiva di Leone X, neoletto pontefice – datata 12 luglio 1513 e sottoscritta da Pietro Bembo – testimonia la fedeltà di Agrippa alla Chiesa di Roma. Il pontefice riconosce al coloniese l'impegno costante in favore della fede cattolica, forse in riferimento a un suo contributo diplomatico nei negoziati con l'Imperatore e gli Svizzeri⁵.

1 *DP*, p. 152-153: «Exinde a Maximiliano Caesare contra Venetos destinatus, in ipsis Castris, hostiles inter turbas plebemque cruentam, a sacris lectionibus non destiti...».

2 *Epist.*, 1, 25, p. 705: «Apud Tridentum aliquot aureorum milia accepturus sum, illa in Caesarea castra Veronam laturus»; cfr. C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1965, p. 35.

3 *PHT*, pp. 1075: «Neque etiam mireris Marchio illustrissime Ioannes Gonzaga strenuissime militum Dux, quod cum me proximis his annis felicissimis Caesareis castris militibus Praefectum cognosceres, nunc me Sacram Litterarum Praepositum pulpito cernas».

4 *DP*, p. 153: «...donec per Reverendissimum Cardinalem sanctae crucis, in Pisanum concilium receptus, nactusque, si concilium illud prosperasset, egregiam illustrandorum studiorum meorum occasionem, multis scriptis adhuc penes me extantibus, sacris quaestionibus operam dedi». Sui rapporti di Agrippa con Bernardino Carvajal, cardinale di Santa Croce, cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 38.

5 *Epist.*, 1, 38, p. 710: «Pontifex Agrippae, XXXVIII. Dilecti fili, salutem et Apostolicam benedictionem. Ex literis venerabilis fratris Enni Episcopi Verulani nuncii nostri, aliorumque sermonibus de tua in sanctam sedem Apostolicam devotione, deque tuo in eius libertate incolumitateque tuenda studio diligentiaque intelleximus: quod quidem nobis gratissimum fuit. Quapropter te in Domino magnopere commendamus,

Ad arricchire le peregrinazioni di Agrippa per tutta l'Europa sono i rapidi spostamenti nella penisola durante gli anni italiani. Da Verona a Milano, da Vercelli a Novara, da Pavia a Casale Monferrato, l'oscura attività diplomatica spinge Agrippa sino a Roma e a Brindisi per poi ricondurlo al Nord. Conclusi gli incarichi imperiali, tra la fine del 1514 e i primi mesi del 1515 il filosofo si stabilisce definitivamente a Pavia, dove assume la docenza universitaria e insegna teologia¹. Già in passato, nell'ambito di una *lectura philosophiae* risalente al 1512², Agrippa si era recato a Pavia preparando un ciclo di lezioni dedicate a illustrare e commentare il *Simposio* di Platone; del corso sopravvive a oggi soltanto il testo della prolusione³.

Dopo i burrascosi eventi del conflitto italiano – tra i quali si annovera la cattura e il rilascio di Agrippa per mano delle truppe svizzere proprio nel 1512⁴ – il soggiorno pavese si rivela un'occasione di ristoro personale e di serena dedizione agli studi prediletti. Nella vicenda biografica di Agrippa si tratta di uno dei momenti più ricchi e intensi sul piano culturale, caratterizzato dall'incremento della biblioteca filosofica, nonché dalla fioritura di contatti e amicizie con importanti intellettuali della penisola. Tra gli avvenimenti più significativi del periodo, oltre al matrimonio con una nobildonna della città e alla nascita del primo figlio, sono da segnalare l'amicizia con Agostino Ricci, astrologo attivo nella

laudamusque istum animum atque virtutem utque in eadem voluntate, atque erga sedem ipsam, atque nos observantia permanes, te hortamur, ostensuri, cum se occasio dabitur, omnibus in rebus te et bene meritum de nobis esse, et in sinu paternae nostrae charitatis esse receptum. [...]. Datum Romae apud S. Petrum, sub annulo piscatoris, die duodecima Julii, 1513. Pontificatus nostri anno primo. Petrus Bembus subsignabat»; cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965 p. 38.

1 DP, p. 153: «Tandem Papiæ Ticinensi famoso Gymnasio Theologicam cathedram in publicis scholis ascendi»; cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 39-40.

2 V. CANI, *Cornelio Agrippa di Nettesheim lettore a Pavia*, in *Almum studium Papiense. Storia dell'università di Pavia*, a cura di D. Mantovani, vol. 1/II, Milano 2013, pp. 1140.

3 PCP, ff. A2r-B3r. L'orazione di Agrippa, inclusa nella silloge intitolata *Orationes X*, pubblicata a Colonia nel 1535 per i tipi di Johannes Soter, è priva di indicazioni temporali. Tuttavia M. van der Poel, sulla base di un'indicazione fornita da H. Morley, ritiene plausibile datare il testo all'incirca al 1512 o quanto meno prima del 1515. La prolusione, assieme alle altre nove orazioni di Agrippa incluse nella silloge di Colonia, è stata successivamente registrata nel secondo volume degli *Opera* di Agrippa – stampato postumo all'incirca nella seconda metà del Cinquecento – rispettando l'assetto formale della silloge di Colonia. Se si assume che l'ordine in cui sono disposte le orazioni segua un criterio cronologico, la prolusione sul *Simposio* precede quella sul *Pimander*, anch'essa tenuta a Pavia ma solo più tardi, nel 1515. Che Agrippa si trovasse a Pavia nel 1512 è testimoniato dalle lettere 30, 31 e 32 inserite nel libro primo della corrispondenza (*Opera 2*, pp. 707-708); ed è altresì possibile che in quell'anno egli abbia potuto declamare l'orazione all'Università, presso la quale era stato chiamato «ad lecturam Philosophiae», come riferiscono le *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia, e degli uomini più illustri che v'insegnarono*, Pavia 1877-78, vol. I, p. 169; cfr. H. MORLEY, *Cornelius Agrippa. The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight, Commonly known as a Magician*, I, 1856, p. 261; M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the humanist theologian and his declamations*, Brill, Leiden 1997, p. 22.

4 *Epist.*, 1, 33, p. 708.

corte del Monferrato, autore del trattato *De motu octavae sphaerae*¹, e il patrocinio del marchese Giovanni Gonzaga per conto di Massimiliano Sforza, duca di Milano fino all'invasione francese.

Nel primo caso, il sodalizio con Ricci facilita ad Agrippa l'accesso alla produzione cabalistica di un ebreo di origine tedesca, recentemente convertitosi al Cristianesimo, di nome Paolo Ricci, probabilmente fratello di Agostino, allievo di Pietro Pomponazzi² e, più avanti, medico personale di Massimiliano I. La fama di Ricci era legata a un progetto culturale ben definito: egli tradusse in latino ampie sezioni dello *Sha'are Orah (Le porte della luce)* di Joseph ben Abraham Gikatilla³ e rese accessibile agli intellettuali europei parte della letteratura talmudica, tentando per primo di organizzare in un sistema filosofico ben definito, grazie a un impianto sostanzialmente aristotelico, la letteratura mistica della Cabala ebraica⁴. L'approccio ai testi di Ricci permette così ad Agrippa di approfondire quell'ambito del sapere di ispirazione misterica all'interno del quale si era già avventurato analizzando alcune opere di Giovanni Pico della Mirandola⁵ e commentando all'università di Dôle in Borgogna, nel 1509, il *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin⁶.

Nel secondo caso, il recente appoggio politico si traduce, verosimilmente, nell'intervento del marchese in favore del filosofo presso l'Università lombarda; favore che Agrippa non tarderà a riconoscere, profondendosi in elogi al Gonzaga e allo Sforza,

1 RICIUS, AUGUST., *De motu octavae Sphaerae, Opus Mathematica, atque Philosophia plenum. Ubi tam antiquorum, quam iuniorum errores, luce clarius demonstrantur. In quo et quamplurima Platoniorum, et antiquae magiae (quam Cabalam Hebraei dicunt) dogmata videre licet intellectu suavissima. Eiusdem de Astronomiae autoribus Epistola*. Lutetiae, 1521; cfr. F. SECRET, *I Cabalisti Cristiani del Rinascimento*, Roma, 2001, pp. 96-97.

2 ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in «Rinascimento», 8, 1968, p. 199.

3 RICIUS, *Portarum lucis epitomen et commentum*, in aedibus Milleranis, Augustae Vindelicorum 1515; NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 131-133; F. SECRET, *op. cit.*, 2001, pp. 100-109; B. ROLLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ricius*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2007, pp. 358-362.

4 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 40-41; cfr. ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim. "Dialogus de homine"*, prima ed., in «Rivista critica di storia della filosofia», 13, 1, 1958, pp. 52-53.

5 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, pp. 189-190.

6 È quanto riporta lo stesso Agrippa in una *Expostulatio* scritta per difendersi dall'accusa – rivoltagli pubblicamente dal francescano Jean Catilinet – di essere un «haereticus iudaizans»; cfr. *ESE*, f. D2v: «Artes haereticas Iudaeorumque errores non docui, sed Christiani doctoris Ioannis Reuchlinij Phorcensis, Christianum atque catholicum librum de verbo mirifico inscriptum, multo labore et vigiliis exposui». A margine del testo è riportato: «Lectura Agrippae in dola Burgundiae. Anno 1509»; cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 28-29. Per quanto riguarda le opere del Mirandolano, Agrippa conosceva l'*Oratio* e la relativa *Apologia* già al tempo della stesura giovanile del *De occulta philosophia*. Risale invece con molta probabilità al soggiorno italiano la scoperta dello *Heptaplus* e delle *Conclusiones nongentae*; cfr. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il "De triplici ratione cognoscendi Deum"*, Firenze 2005, p. 14.

durante la sua prolusione di insediamento; un'orazione introduttiva a un ciclo di lezioni dedicate a commentare i trattati ermetici del *Pimander*¹; orazione dalla quale traspare, tra l'altro, la speranza che l'incarico universitario si riveli sereno e duraturo; una speranza che la vittoria francese a Marignano, nel settembre del 1515, avrebbe inesorabilmente sconfessato².

1.2. Di fronte al panorama intellettuale che abita i centri culturali nel Nord della penisola, il coloniense intende farsi avanti e mostrare di essere qualificato a svolgere il ruolo assegnatogli; di avere cioè i requisiti necessari per esporre e interpretare gli «*abditiora videlicet sublimioris divinaeque Philosophiae mysteria*³». Consapevole delle obiezioni che potrebbero offrire man forte a una delegittimazione del suo magistero, Agrippa difende e convalida, servendosi di un'acuta strategia retorica, il proprio operato mediante il ricorso a quegli stessi elementi che, tratti dal suo vissuto professionale, costituirebbero appunto oggetto di critica.

Egli proviene da una nazione barbara, veste abiti stranieri, professa l'attività militare e in un'età precoce riveste l'incarico di un teologo⁴. Attraverso l'accorto impiego di numerosi riferimenti biblici, il filosofo denuncia l'insufficienza dell'argomento che fonda sull'età l'imperizia in ambito teologico. Non è il numero degli anni, infatti, a decidere dell'intelligenza di un uomo, bensì l'ispirazione divina e l'ingegno infuso dal cielo. E se lo spirito divino non disdegna di abitare persino le menti dei fanciulli, incrementandone le capacità, allora è plausibile che un giovane possa penetrare, con maggiore acutezza rispetto ai *seniores*, gli enigmi che si celano dietro la conoscenza delle realtà divine⁵.

1 Seguendo la nomenclatura impiegata da Marsilio Ficino, anche Agrippa nomina in tal modo non solo il primo dialogo della raccolta, bensì l'intero *corpus* di testi greci (in alcuni casi anche l'*Asclepius* latino) attribuiti al legendario Ermete Trismegisto; cfr. *PHT*, f. B6v: «*Animus est Hermetis Trismegisti dialogos de Sapientia et potestate divina inscriptos interpretari*»; *Ivi*, f. B8r: «*De opere illius [scil. Hermes Trismegistus] modo dicamus. Eius titulus est Pimander, sive de Sapientia et potestate dei*».

2 NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 51.

3 *PHT*, f. B3r.

4 *PHT*, f. B4r: «*Sed vereor hic (consummatissimi auditores) ne qua fortassis animum vestrum subeat indignatio ac me non modo arrogantiae, praesumptionis ac insolentiae, verumetiam temeritatis vitio arguatis, quod ipse ego ut homo sic in natione barbarus, exercitio hactenus miles, habitu exotico, hanc cathedram conscendere, atque in tam cruda et immatura aetate tanta vobis et ea praesertim polliceri audeam, quae prae rerum magnitudine gravissimum alias ac maturum inveteratumque doctorem expectant*».

5 *PHT*, f. B4r: «*Neque vero iunior ipsa aetas prohibet, quin possemus aequae bene vel meliuscule interdum quam seniores aliquid discernere, si quidem non aetate sed ingenio inspirationeque provenit intelligentia; neque enim numerus annorum et multitudo dierum dant scientiam, sed ingenium coelitus infusum, ac spiritus Domini sapientiam praestat etiam parvulis*».

D'altronde l'accusa di scarsa preparazione teologica appare del tutto insostenibile ad Agrippa il quale, considerando il passato, può vantare, rispetto alla familiarità con la filosofia più sacra, una lunga ed «exercitata consuetudo et legendi et interpretandi¹». Infatti se grazie alle lezioni su Reuchlin a Dôle ottiene il titolo di dottore in teologia², lo studio delle epistole paoline sotto la guida di John Colet a Londra nel 1510, la redazione dei *placita theologica*, discussi a Colonia lo stesso anno, e dei *commentariola* alla *Lettera ai Romani* – opere tutte non sopravvissute – testimoniano il costante impegno di analisi e meditazione sulle Sacre Scritture che Agrippa svolge sin dalla prima formazione, e inquadrano la sua maturazione filosofica all'interno di una prospettiva teologica ben definita che sarà sviluppata durante il soggiorno italiano³.

D'altro canto nemmeno l'attività militare costituisce ostacolo alla professione letteraria. Al *praefectus* imperiale può affiancarsi a pieno diritto il *praepositus Sacrarum Litterarum*. La difesa di Agrippa, pronunciata di fronte al pubblico universitario, si fonda da un lato sull'autorità della storia⁴, dall'altro su quella delle Scritture. Il filosofo infatti richiama più volte gli *exempla* di uomini insigni e celeberrimi che, in ambito tanto pagano quanto cristiano, hanno illustrato al contempo l'attività militare e gli studi letterari, contestando così il divieto, sostenuto da Platone e Dionigi Aeropagita, per cui a uomini non consacrati è vietato pronunciarsi in materia religiosa⁵.

1 *PHT*, f. B4r: «Verum cum ad vestri intellectus perspicaciam et promptitudinem, et ad vestram erga studia optima diligentiam atque constantiam me converto, meamque haud ignaviter alias exercitam et legendi et interpretandi consuetudinem cum his confero, nihil prorsus erit quod in hac re vel capacitate vestra, vel de ingenio meo diffidam.

2 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, p. 181: «Questo testo [il *De verbo mirifico*] è tra le fonti principali [...] già della prima redazione del *De occulta philosophia* e [...] è scelto da Agrippa come argomento del suo corso libero di lezioni all'Università di Dôle, non è ovviamente nel 1510 una scelta causale: abbiamo pochi documenti su questo periodo giovanile, ma l'attenta analisi e critica di essi ci permette di vedere in questa scelta un partito polemico, al momento in cui Pfefferkorn, Ortuinus Gratius e Arnold de Tongres scendono in campo contro il parere di Reuchlin sulla conservazione dei libri mistici ebraici. [...] a noi pare che l'*Expostulatio* agrippiana [...] contenga un riferimento esplicito e indiscutibile alla campagna che si stava accendendo contro la Cabala».

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 11-12.

4 G. McDONALD, *Cornelius Agrippa's School of Love: Teaching Plato's Symposium at the Renaissance University*, in M. Cassidy-Welch, P. Sherlock, *Practices of Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Brepols, 2008, p. 164: «...for humanists like Agrippa, history plays an important role by providing moral philosophy with illustrations of ethical and unethical behaviour from which general moral principles may be derived».

5 *PHT*, f. B4v: «Neque etiam vos candidissimi auditores deterreant ipsum militis cruentum nomen, eo quod Plato ipse ethnicus et Dionysius Christianus severiter praecipiant, sacra nonnisi a sacris viris contrectari debere. Unde quispiam tanquam humano sanguine, in quo iuxta Mose verbum iam non semel manus nostras consecravimus, pollutum, iccirco perinde ac prophanum respuendum fore existimet. Nulla vos tam sinistra insensaque opinio vel fascinet vel seducat»; cfr. *DP*, p. 152: «...id mihi obiicere, quod a Platone aliquando,

Il servizio militare è santificato nelle Scritture e glorificato dai Padri della Chiesa. Cristo stesso afferma di non aver trovato in tutto Israele una fede più solida di quella del centurione. In quanto benedizione divina poi l'attività militare non è imputabile di peccato; nessuno può essere escluso dagli ordini sacri a causa della *militia* – quand'anche abbia combattuto nelle schiere dei Gentili – se ha conservato intatta la sua fede. Per di più chi difende la fede in Cristo con la spada è massimamente gradito a Dio e opera nella sua protezione¹.

Da ultimo è irragionevole pensare che la provenienza geografica delegittimi la competenza professionale. Il discorso apologetico si conclude così riconoscendo che anche i barbari sono esseri umani dotati di ragione e, in quanto tali, fruiscono dei doni elargiti dal cielo. Sapiente non è chi esibisce una barba lunga e una veste consumata, bensì chi possiede una ragione celeste e un'intelligenza spirituale. Se poi a ciò si aggiunge, come nel caso di Agrippa, un destino felice nutrito nelle primizie di Mercurio, artefice dell'arte di interpretare, e di Saturno, autore della contemplazione delle cose arcane, è opportuno che siffatti talenti vengano messi a disposizione delle menti più giovani e inesperte².

2. Una riforma ermetica del sapere.

2.1. La spavalderia che traspare nitidamente dall'elogio di se stesso non distoglie, però,

deinde a Dyonisio praeceptum legitur, res sacras non nisi a sacris (hoc est theologicas a theologis) tractari debere, me vero quem non theologum aestimas, idcirco in prophanorum numero reputas, ac mox sequentibus verbis tuis, inter stultos et insipientes (“qui dicunt in corde suo: non est Deus” [Ps. 13, 1; 53, 1]) collocas».

1 *PHT*, ff. B4v-5v «An nescitis apud veteres Poëtas ac Philosophos Palladem atque Bellonam unam ac eandem litterarum militiaeque deam extitisse? Habemus praestantissimorum virorum exempla, qui ob hoc ipsum divinis laudibus praecipue celebrata sunt, quod utrisque et militiae et litterarum studiis claruerunt. [...] Possem huiusmodi multos adducere, sed cum non sit praesentis intentionis meae velle laudare militiam, satis erit si hoc vos commoneam, Christum ipsum Centurionem militum sic extulisse, ut diceret, se non invenisse maiorem fidem in Israël. [...] Est enim militia divina benedictio divinumque institutum, [...]. Sed ut semel finiam et ad animi institutum redeam, Augustinus in libro de verbis Domini, et Gregorius scribens universis Neapolitanorum militibus, ipseque Decretorum Compiler Gratianus, ex illorum aliorumque sactorum Patrum testimoniis unamiter concludunt, Militiam nulli imputari in peccatum, neminemque propter militiam a sacri Ordinibus debere repelli. Nec refert cui quis militet, etiamsi infideli, dummodo fidem et reverentiam impleat militia, nam et David militavit Achis Regi Philistinorum, et multi fideles atque sancti Diocletiano et Iuliano aliisque ethnicis Caesaribus militasse leguntur, fide semper incolumi et laudata».

2 *PHT*, f. B5v: «Quod si quem vestrum scandalizet, barbarum hominem in Latino [Latio ed.] gymnasio bonas literas interpretari, is sciat barbaros etiam homines esse rationales et frui coelo, atque linguae nostrae Mercurium, pectorique nostro Saturnum, quorum ille interpretandi, hic arcanae contemplationis autor, felici coelorum dono non defuisse».

l'attenzione del filosofo dal proposito di offrirsi come guida spirituale per l'acquisizione di una sapienza salvifica. Il programma di riforma della cultura che Agrippa persegue si articola in una proposta sapienziale che ha un valore eminentemente religioso e trova nel riassetto delle coordinate teologiche il suo più intimo significato. Il sapere di cui egli si ritiene degno portavoce costituisce la via a quel lume interiore che, attraverso il raggiungimento dell'intelletto divino come stadio definitivo della conoscenza, salva e dignifica l'anima dell'uomo che si nutre nel discorso con Dio. È una sapienza questa che ha valore in quanto si traduce in azione diretta sulla vita del discepolo, in opera che illumina e indirizza l'allievo alla redenzione di sé, riconoscendo un significato centrale al risultato pratico dell'acquisizione teorica.¹

Se la sapienza in questione si delinea nella cornice di un discorso sulla sacralità dei misteri che illustrano un percorso filosofico verso la divinità, una funzione sacrale e un'attitudine ispirata dovranno rivestire necessariamente il messaggero stesso. Agrippa può giovare qui dell'apprezzamento di un maestro insigne come l'abate Tritemio – di fronte al quale si era presentato come «semper circa mirabilium effectuum et plenissimas misteriorum operationes cupidus curiosusque [...] explorator²» – il sostegno e l'incoraggiamento del quale risultano decisivi nella presa d'atto di questa ieratica investitura. Nel recente passato, in seguito alla lettura del manoscritto originario del *De occulta philosophia*, che Agrippa aveva inviato a Tritemio nei primi mesi del 1510, il grande esoterista rispondeva al giovanissimo sodale, appena ventitreenne, riconoscendone le doti naturali e i meriti acquisiti nell'assimilazione dei segreti della magia. Il giovane studioso, dotato di un ingegno divino, ampio e sublime, di un'eccezionale erudizione, era riuscito a penetrare in un'età così precoce occulti misteri inaccessibili alle menti di uomini coltissimi. Tritemio invitava così il discepolo a dirigere le sue capacità, già ampiamente esercitate nella conoscenza dei *mirabilia naturae*, verso un livello di realtà superiore, metafisico, che, abbandonando gli enti particolari, raggiungesse l'universale come preludio alla contemplazione delle nature divine³.

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 24: «Il valore della sapienza si commisura sulla sua capacità di fruttificare: conoscere significa anche agire, giovare al prossimo insegnando la via dell'intelletto – e dunque della salvezza».

2 *DOP*, p. 68, nota 1.

3 *DOP*, *Ioannes Tritemius suo Henrico Cornelio Agrippae ab Netteszheim*, p. 72: «Tuum opus, quod nemo doctissimorum etiam virorum satis laudare sufficit, probamus. Deinde, ut studio pergas in altiora, quo coepisti, nec sinas tam excellentes ingenii tui vires ocio tepescere, te qua possumus instantia monemus, petimus et rogamus, quatenus et tuo labore ad meliora semper exercites et lumen verae sapientiae, quo

Tale ampliamento d'indagine in direzione teologica implicava, nei termini dell'esortazione tritemiana, l'attestazione del valore sociale che l'intellettuale riveste all'interno del contesto culturale in cui matura la propria elaborazione teorica. Non arrestarsi al piano della mera contemplazione – rinchiudendo il filosofo nella sfera del pensiero astratto in solitaria comunione con le regioni celesti – significava per Tritemio attribuire al percorso conoscitivo, di cui il filosofo è espressione umana, un significato marcatamente etico-religioso, in cui riconoscere l'importanza di partecipare a chi lo ignora il frutto della vera sapienza¹. Nella condivisione del sapere è riassunto, infatti, il fine pedagogico ed evangelico che il filosofo cristiano attribuisce allo sforzo conoscitivo.

Se la direzione teologica del pensiero di Agrippa trova nella prolusione pavese una diretta conferma, la presentazione di sé che egli svolge, legittimando l'incarico alla docenza, convalida in tal caso l'apprezzamento e l'esortazione di Tritemio. Rielaborando un passo ermetico tratto dal *Pimander*, Agrippa suggella per questa via la propria missione:

Poiché fin dalla prima giovinezza, erudito nelle più diverse discipline, «sostenuto» dal mio ingegno naturale grazie all'influsso celeste e a un divino genio, «ho contemplato» l'essenza delle cose più nascoste e «la disposizione della stessa natura, spettacolo che è il più affascinante fra tutti», penso che, «avendo abbracciato» questa sacrosanta filosofia, «nessun dovere maggiormente mi competa dell'offrirmi come guida a coloro che in massima misura sono degni di questo insegnamento», affinché costoro, che sono i giovani più eccellenti nel Ginnasio di Pavia, «per mio mezzo» e impegno, traendo «dal mio tesoro cose nuove e cose antiche», «conseguano il frutto di quella sacra filosofia e l'intelletto»².

maxime divinitus illustraris, etiam ignorantibus demonstras»; cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, in «Rinascimento», vol. 41, 2001, pp. 100-101; ID, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 21-22: «Lo slancio verso l'universale, a cui Tritemio fa qui cenno, è ascesa all'unità divina, necessario preliminare di ogni conoscenza e, quindi, di ogni operare magico. L'esortazione di Tritemio fu presa sul serio dal giovane Agrippa, che per il momento rinunciò a pubblicare la sua prima fatica letteraria e si dedicò all'approfondimento del problema della fondazione della conoscenza razionale in Dio. Non si può parlare di un nuovo orientamento; ma certo la prospettiva divenne più seria e consapevole».

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 23: «Il giudizio di Tritemio sulla prima stesura del *De occulta philosophia* conteneva anche una indicazione precisa del compito dell'intellettuale: il filosofo cristiano non deve rinchiudersi nell'egoistico godimento della conoscenza, ma deve dividerne i frutti, partecipando “lo splendore della vera sapienza [...] anche a chi lo ignora”. Il dotto, insomma, deve assumere le vesti del pedagogo e combattere contro tutti i *nebulones*, il cui ideale di educazione specialistica, venato di profonda sfiducia nelle possibilità della ragione, storna l'indagine umana dalla sua vera destinazione».

2 *PHT*, ff. B3v-B4r: «Nam cum ab ineunte aetate multi iungis litteris eruditus, coelestium influxu divinoque genio ab ingenio naturali “corroboratus”, rerum secretissimarum naturam, “ipsiusque naturae ordinem spectaculum omnium amoenissimum contemplatus sim, nihil magis ad me attingere arbitror”, quam ut sacrosantam hanc “amplexus” philosophiam, “ducem me praestem iis qui ea maxime eruditione sunt digni”, ut in Tycinensi Gymnasio optimi quique adolescentes nostro “munere” atque opera, depromptis “ex

Che queste parole rispecchino l'entusiasmo nel fervore del quale il giovane Agrippa intraprende la via dell'insegnamento è testimoniato anche dal fermento culturale che alimenta l'intreccio dei suoi contatti personali. La permanenza ticinese rappresenta una stagione fertile per Agrippa, il quale non solo ottiene una posizione di rilievo, ma riscuote anche, grazie a una preparazione che spazia dalla medicina alla giurisprudenza, dalla letteratura alla teologia, dalla filosofia alla magia, notevole successo tra le nuove generazioni¹. Per quanto sia spesso difficile identificare gli interlocutori degli scambi epistolari, non vi sono dubbi sul fatto che egli abbia raccolto attorno a sé una cerchia di studenti ed eruditi ammiratori, studiosi della *prisca theologia* e appassionati di «res arcanæ», nutriti tutti dalla certezza di rintracciare nella letteratura pagana e in quella cristiana il medesimo messaggio di salvezza². Nel far questo Agrippa ottempera a un impegno culturale che già durante la prima decade del Cinquecento lo aveva associato a umanisti come Jacques Lefèvre d'Étaples e Charles de Bovelles³.

Il bisogno di recuperare una *docta religio* che, muovendo dalle fonti antiche, aggrega Mosè, Trismegisto e Platone a un'esperienza filosofica comune, esprime in Agrippa e nei suoi seguaci l'urgenza di affrancare le Sacre Scritture dal peso della tradizione scolastica. Decifrare le parole dei sapienti che un tempo si abbeveravano alla medesima sorgente divina, significa ripensare l'approccio al testo sacro, ricercando per mezzo di strumenti

nostris thesauris novis atque veteribus" [Mt. 13, 52], sacrae illius Philosophiae fructus intellectumque [intellectuque ed.] consequantur»; cfr. *Pim.*, 1, 7v (*NF* 1, pp. 26-27): «Quid preter hec ad te pertinet nisi ut, cuncta amplexus, dux fore velis eorum qui cura sint tua digni, ut humanum genus tuo munere divinam salutem consequatur? – [...] Ego autem, benedicens ac gratias agens universorum parenti, surrexi iam corroboratus ab illo totiusque edoctus naturae ordinem; spectaculum etiam clarissimum contemplatus, hinc ipse cepi hominibus pietatis et scientie decorem enunciare».

1 Cfr. l'elogio di un allievo per la preparazione e la competenza di Agrippa: *Epist.*, 3, 55, pp. 758-759.

2 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 43-44: «Agrippa not only got in touch with Italian students of occult antiquity, but even made himself the leader of an amiring group of occultists, including both Italians and foreigners like himself. [...] Now in Italy he won by his lectures, his conversation, and his writings a reputation which was still alive several years after he returned to northern Europe. These enthusiasts for the "wisdom" being rediscovered in various obscure texts which either stemmed from ancient times or were believed to do so, were a tightly knit group, virtually a secret society, all of whom had certain common interests in ancient lore».

3 E. GARIN, *Considerazioni sulla magia*, in *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 2007 (1954), p. 164: «Nel primo decennio del '500 Cornelio Agrippa, d'accordo con Charles de Bovelles, forse col Faber Stapulensis, tutti dediti a pratiche magiche, gira l'intera Europa, da Colonia a Parigi alla Provenza alla Spagna all'Italia alla Svizzera: va in Sardegna, poi fino a Brindisi, per riunir le fila di una società su basi magico-ermetiche che con la sua *scienza* doveva trasformare la situazione europea. I due temi: potenza dominatrice delle forze della natura e potenza riformatrice degli uomini attraverso il sapere, convergono sotto il segno della magia e dell'astrologia».

critici la purezza del messaggio originario, rivelato dalla divinità a tutti gli uomini¹. Secoli di egemonia scolastica hanno contribuito infatti a offuscare il nucleo di verità che il Vangelo contiene, alimentando una ragione indomabile a scapito di una fede sincera. Antichità del sapere, esame del testo biblico, purezza dei costumi, integrità della fede in Cristo, diventano passaggi inevitabili per rinnovare la devozione delle origini, caratteristica del tempo in cui il discepolo di Gesù sperimentava su di sé la pienezza di una vita ispirata da Dio. Il programma umanistico di Agrippa sollecita così una riforma della Cristianità, succube di una crisi interna, avanzando un'impostazione del discorso su Dio che, muovendo dalla riscoperta dei testi antichi, sia al contempo una riforma del sapere e della cultura².

2.2. La decisione stessa di presentare il *Corpus Hermeticum* come modello di elaborazione teologica trova il suo fondamento ben oltre il riscontro di un vivo entusiasmo provocato dalla scoperta del quadro teorico – intriso di mistica sapienzialità e ideologicamente alternativo alla teologia scolastica – che la letteratura ermetica offre a un intellettuale del Rinascimento. Se è vero che dalla produzione letteraria degli umanisti traluce l'idea di porre l'elogio della condizione umana nel contesto civile di una riforma politica rivendicata per la società attraverso gli *studia humanitatis*, è altrettanto vero che questa stessa esigenza trova conferma anche nei pensatori che, come i «Platonici» del tardo Quattrocento, vivono la necessità di riforma attraverso una tensione spiccatamente religiosa. Tale irrequietezza spirituale riformula la questione irrisolta della *dignitas*

1 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 44-45: «In a negative sense, the common interest felt by Agrippa and his Italian associates implied a keen dissatisfaction with the officially accepted body of theological and philosophical science, which they felt to be both fruitless and wicked. Yet they were not, in their repudiation of scholastic theology and philosophy, intending to turn against what they conceived to be the Christian religion, for the positive, constructive side of their common interests lay in a trust that religion and philosophy could be restored from corruption to sound health through learning. [...] Insofar as one can judge from Agrippa's own writings of this period, he and his circle of friends shared the common reform program of the humanism of their day and did not go far beyond Erasmus and Lefèvre in their proposals for reform of the church and of all learning».

2 PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, in *I Castelli di Yale*, II (2), 1997, pp. 115-117; cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 44-45: «The common interest felt by Agrippa and his Italian associates implied a keen dissatisfaction with the officially accepted body of theological and philosophical science, which they felt to be both fruitless and wicked. Yet they were not, in their repudiation of scholastic theology and philosophy, intending to turn against what they conceived to be the Christian religion, for the positive, constructive side of their common interests lay in a trust that religion and philosophy could be restored from corruption to sound health through learning. [...] Insofar as one can judge from Agrippa's own writings of this period, he and his circle of friends shared the common reform program of the humanism of their day and did not go far beyond Erasmus and Lefèvre in their proposal for reform of the church and of all learning».

hominis e ripropone il tema della rinascita nei termini di una meditazione più vasta sui luoghi e sulle forme di partecipazione dell'umano al divino. Cornelio Agrippa, condividendo questo clima spirituale, può così assorbirne gli elementi fondamentali anche attraverso l'indagine sui testi ermetici, ricorrendo all'antologia pubblicata a Parigi per i tipi di Enrico Stefano nel 1505: una raccolta di opere in cui confluisce, quasi a indicare un crocevia di esperienze umanistiche, l'impegno divulgativo di Marsilio Ficino, l'analisi testuale di Jacques Lefèvre d'Étaples e il messaggio teosofico di Ludovico Lazzarelli¹.

Proponendosi di commentare il *Pimander*, Agrippa indica la via per superare la crisi contemporanea. Nelle luminose rivelazioni di Ermete sono rintracciabili infatti le fonti di tutta la sapienza religiosa:

Docet [*scil.* Trismegistus] enim nos, quis Deus, quis mundus, quid mens, quid uterque daemon, quid anima, quis providentiae ordo, quae et unde fati necessitas, quae naturae lex, quod hominum phas, quae religio, quae sacra instituta, ritus, phana, observationes sacraque mysteria, instruit nos praeterea de cognitione sui ipsius, de ascensu intellectus, de arcanis precibus, de divino connubio, deque regenerationis sacramento, atque ut paucis cuncta complectar, docet nos rite scire atque callere leges divinorum, phas sacrorum, iusque religionum, et quo pacto felicitatem religione divina debeamus adipisci, quoque pacto mentem nostram, qua sola veritatem apprehendere possumus, rite debeamus excolere².

Il bagaglio di sapienza nascosto nelle parole di Ermete non è l'oggetto di una passione antiquaria rivolta a decifrare il fascino del passato. Esso rappresenta invece il rinvenimento di un modello filosofico riproponendo il quale si scardinano i paradigmi teorici consolidati nelle *Scholae* ad opera dei «Barbari», dei «Sophistae», definiti con ironia erasmiana «Magistri nostri», cioè di quei teologi che, ignorando le scienze, condannano le lettere;

¹ *Contenta in hoc volumine. Pimander Mercurii Trismegisti liber de sapientia et potestate Dei. Asclepius Eiusdem Mercurii Liber de Voluntate Diuina. Item Crater Hermetis, a Lazarelo Septempedano.* Paris, 1505; cfr. W. J. HANEGRAAFF, *Better than Magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermeticism*, in *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 4, n. 1, 2009, p. 10: «Agrippa did not have access to the original, complete version of Lazzarelli's *Crater*; instead, he was reading the 1505 edition by Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis), where it is printed together with Ficino's *Pimander* and the *Asclepius*. Lefèvre was acutely aware of the idolatrous nature of the *Asclepius* passages, and went as far as printing *lapsus hermetis* in the margin next to them. However, he seems to have approved of Lazzarelli's perspective; although his edition of the *Crater* differs from the original in many details (most importantly, one of the two pupils, Pontano, is edited out of the text entirely), Lefèvre's modifications leave Lazzarelli's interpretation intact».

² *PHT*, f. B8r; per una descrizione dettagliata della prolusione, cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 64-72.

dominando le università per avidità di denaro, distorcono la lezione autentica delle Scritture; censurando come eretica ogni via non conforme al sapere tramandato, proscrivono l'autonomia della ricerca intellettuale.

La sapienza ermetica dischiude un discorso teologico a cui fa capo una teoria della conoscenza volta a riscrivere il significato dell'esperienza umana nella vita del creato. Ogni meditazione su Dio è per ciò stesso una riflessione sull'uomo e sul suo destino. La teologia e l'antropologia del sapiente egiziano, profondamente segnate dal riconoscimento di una relazione speculare fra Dio e l'uomo, traducono in una visione religiosa ben definita l'esigenza di riforma culturale rivendicata da Agrippa già durante la stesura originaria del libro *De occulta philosophia*, nella prima decade del Cinquecento.

A differenza delle complesse vicende che articolano l'ermetismo medievale – preoccupato, tra l'altro, di comprendere un testo come l'*Asclepius* per definire lo statuto della magia – ciò che accomuna pensatori quali Ficino, Pico, Lazzarelli, Reuchlin, Agrippa, è il fatto di riconoscere come cifra caratteristica della teologia del Trismegisto la meditazione sulla condizione umana. Meditazione che certifica l'eccellenza dell'uomo mostrando le ragioni per cui egli è compimento della creazione e sigillo della progettualità divina. Se poi l'attestazione della divinità dell'uomo, contenuta nelle celebri pagine dell'*Asclepius*, svolge un ruolo fondamentale in ogni pensatore ermetico, cionondimeno un ulteriore elemento, tipico dell'esegesi di Agrippa, assume qui un significato di primaria importanza. La via filosofica di Ermete lega il percorso conoscitivo al significato religioso del tragitto stesso. In quanto ricerca della vera sapienza essa è al contempo un processo di conversione spirituale che, di fronte al conseguimento e al possesso della verità, celebra la sacralità del possessore.

All'interno dell'esperienza umana, Agrippa sa che verità e conversione si compiono solo nella mente. La *mens*, sede dell'intelletto, si offre infatti come dimora del vero e strumento di comunicazione diretta fra l'uomo e Dio. Come affermerà in seguito, difendendo la *Declamatio* sulla vanità delle scienze: «Cognitio igitur supernaturalium et divinatorum, ab inerrabili mente pendet, non e ratione, quae potest errare, quae ut idem fatetur Aristoteles, non minus falsum suscipit quam opinio¹». A differenza della ragione, limitata a vagliare la certezza delle informazioni ricevute dai sensi, l'intelletto è quella facoltà dell'anima che apre la dimensione umana all'indagine sui misteri divini e permette all'uomo di apprendere

¹ AAC, 7, p. 47.

la sapienza del Creatore. Attraverso la parte più nobile dell'anima l'uomo offre a Dio un culto veritiero e contempla gli arcani della sua volontà. L'ambito d'indagine che compete alla *mens* sono infatti le idee eterne attraverso cui Dio dota di significato e di scopo l'universo. Il patrimonio di cui questa facoltà reca l'annuncio si riassume nella scoperta che l'uomo, investito del ruolo di simbolo e vincolo di ogni realtà, partecipa attivamente al compimento del disegno divino. Ma vi partecipa solo riconoscendo con Ermete Trismegisto che la *mens*, in quanto stadio del vero, supera abbondantemente la *ratio*, che è invece lo stadio del dubbio, dal momento che l'intelletto può raggiungere adeguatamente la vera sapienza – ossia le idee contenute nella mente divina – che, in quanto proveniente da Dio, è superiore e incommensurabile rispetto alle cognizioni, molteplici e confuse, conseguite per mezzo della sola ragione. La *mens*, dunque, costituisce per l'uomo il premio finale dello sforzo conoscitivo¹.

2.3. Il percorso sapienziale, in quanto conversione, coincide con la scelta accogliere in forma pura l'illuminazione divina. Il sapere, infatti, non lascia indifferente chi lo acquisisce, poiché lo rigenera nella verità e lo salva dall'inganno dell'errore: «Intellectus tamen noster – sostiene Agrippa nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* – nisi per mentem illuminetur divinam, ab errore non est immunis et frustra laborat in divinis²». In

1 *Pim.*, 4, 12r (*NF* 1, p. 50): «TRISME. [...] Sermonem quidem, o Tati, singulis hominibus deus impartivit, mentem vero nequaquam. non quod inviderit, quibus ne utique inuidet. Livor quippe ab eo non provenit, sed illa quae quippe ab eo non provenit. sed illa quae habitat cum animis hominum mentem carentibus. TAT. Cur, o pater, non omnibus deus mentem communicavit? TRISME. Quoniam voluit eam, o fili, in medio tanquam certamen premiumque animarum proponere.

2 *TR*, p. 134-136: «Unde Paulus ait: “Non sumus sufficientes aliquid cogitare quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est”[2 *Cor.*, 3, 5]. Quem invocandum, ad quem orandum in omni rerum principio, maxime tamen in theologia, id fore agendum sacer praecipit Dionysius [LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 61v]; Dixit etiam ipsa veritas Christus: “Petite et dabitur vobis, pulsate et aperietur vobis, quaerite et invenietis” [*Mt.*, 7, 7; *Lc.*, 11,9], videlicet quaerendo in fide, firmiter credendo [LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 72rv (71 ed.)] – “credere enim”, ut ait Hermes, “ipsum intelligere est” [*Pim.*, 9, f. 20r (*NF* 1, p. 100)] –, petendo denique in spe cum firma et indubia expectatione, laudando et adorando Iesum Christum, a quo tam divinissima cognitio in animam nostram descendit, ut nos spiritus sui illustret lumine, pulsantes autem in operatione caritatis cum vigiliis et ieiuniis et ardenti desiderio, in omni vita cum imitatione Iesu Christi, quemadmodum inquit Ioannes: “Qui dicit se manere in Christo debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare” [1 *Io.*, 2, 6]. Quam Paulus vocat “fidem quae per dilectionem operatur” [*Gal.*, 5, 6]. [È per questo che Paolo afferma: “Con le nostre forze non bastiamo a pensare qualcosa, come se venisse da noi, ma tutta la nostra capacità deriva da Dio”. InvocarLo, pregarLo al principio di ogni nostra attività, ma soprattutto in teologia, questo è il dovere da assolvere a cui ci esorta il sacro Dionigi. Anche Cristo, Verità perfetta, ha detto: “Chiedete e vi sarà dato; bussate e vi sarà aperto; cercate e troverete”, ossia cercando nella fede, credendo fermamente – “credere infatti”, come dice Ermete, “significa comprendere” –, chiedendo infine nella speranza con ferma fiducia, lodando e adorando Gesù Cristo, dal quale questa divinissima conoscenza discende nella nostra anima, affinché ci rischiarino con la luce del suo spirito, bussando nelle opere della carità con veglie e digiuni e con ardente desiderio per tutta la nostra esistenza, a imitazione di Cristo, come dice Giovanni: “Chi afferma di

questa prospettiva, l'impronta religiosa del discorso di Agrippa appare riconducibile anche ai modelli neoplatonici di costruzione del tragitto sapienziale¹. Tale modello, sottolineando a più riprese il fatto che solamente il saggio opera all'insegna del bene, celebra nel pensiero il «tempio della divinità». Coltivando l'intelletto, riflesso di Dio nella natura umana, il saggio afferra la realtà del bene e del bello, sperimentando in sé un processo di purificazione dal male. Alla libertà, che il saggio raggiunge tramite l'intelletto, si accompagna allora la giustizia come carattere dell'azione e guida dell'agire².

Tuttavia, ben lontano dal porsi come annuncio di una via esclusiva, intimistica ed ascetica, destinata a un circolo di eletti nutriti nella certezza di rappresentare, per mezzo della gnosi, un'umanità illuminata, la proposta di Agrippa si presenta invece come un programma di riforma condivisa, rivolta all'intera comunità cristiana e fondata sulla discussione critica dei testi. Il percorso che conduce alla sapienza è dunque accessibile a chiunque desideri intraprenderlo; esso richiede una solida formazione e uno studio assiduo delle fonti antiche, un percorso che giunga a concludersi nella conversione e rigenerazione spirituale dell'uomo.

Se conoscere Dio significa tributargli un culto autentico, il vero sapiente non è allora il letterato o l'erudito, ma l'uomo rinnovato dal sapere; colui il quale, avendo varcato le regioni siderali, coglie e accoglie in sé la volontà divina, traducendo in opera il contributo umano al compimento del destino di tutta la natura. La consapevolezza di essere collaboratore di Dio nella creazione evidenzia infatti il nodo cruciale della riflessione teologica di Agrippa. Una riforma culturale poggia sull'idea che l'uomo sia responsabile di fronte al sapere; nondimeno soltanto la fede certifica tale responsabilità.

Lo stadio della fede, che coincide con l'intelletto, è dunque il piano della consapevolezza più elevata a cui giunge il sapiente. Egli rintraccia, nelle forme e nei limiti

essere in Cristo deve camminare come Egli camminò". Paolo parla di "fede che opera mediante l'amore"]».

1 Sull'influsso delle dottrine e degli autori neoplatonici in Agrippa, cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 121: «Another influence, the obvious source of Agrippa's idea of an animated and closely linked world, must have been the Neoplatonic writings. These are what he means most of the time when he cites the *Platonici*, who are frequent authorities for his most important doctrines, such as the notion that the supernal ideas are the source of the occult properties of things, or belief in God's use of the intermediary deities in the creation of the physical world, or in the illapsion of superior souls into human ones to produce prophetic fury. Those whom he mentions by name include, besides Plato himself, who is cited both at first and at second hand, Philo Judaeus, Ammonius, Plotinus, Porphyry, Iamblichus and Proclus. Agrippa certainly read some of Plato at first hand, but the character of his Platonism is determined by Neoplatonic commentary».

2 PORFIRIO, *Lettera a Marcella*, 11, in *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso. / Eunapio, Vita di Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, Rusconi, Milano 1993, p.59.

delle possibilità umane, le dinamiche del vero e interpreta la parola di Dio, scoprendone gli arcani. Tramite la fede egli non dubita più della sapienza divina, non la sottopone più al giudizio della ragione, bensì sollevatosi al di sopra delle escogitazioni umane, individuato un livello vero ed eterno di realtà ultramondana, crede e spera fermamente nella volontà di Dio.¹ La fede, assunta quindi come nucleo originario della teologia, esprime il passaggio e la trasmissione della sapienza, che proviene direttamente dallo spirito di Dio, nella mente dell'uomo attraverso la mediazione di Cristo e del Vangelo:

Ogni tensione d'amore per la sapienza viene dallo Spirito santo mediante il nostro signore Gesù Cristo. La vera sapienza è conoscenza di Dio, illuminazione della mente, riforma della volontà e desiderio di una ragione retta, quasi una salda legge di vita, che rende santa l'anima dell'uomo, adegua la sua esistenza a Dio, gli indica cosa egli debba fare e cosa rifuggire: con termine diverso noi chiamiamo questa sapienza 'teologia'. Tale sapienza e vera conoscenza di Dio – anzi, tale sorta di contatto essenziale con Dio, più eccellente della conoscenza – è divinamente trasmessa nel Vangelo².

Tuttavia l'impresa conoscitiva non si arresta qui, bensì induce il filosofo a trasformare in opera il conseguimento teorico. Operare significa prendere parte al perfezionamento della creazione. In tale adesione l'uomo non si sostituisce a Dio; al contrario, rivendicando per sé il dominio sulla natura, ne certifica la sovranità; la devozione dell'opera rende quindi

1 Cfr. *TR*, p. 140: «Fides ergo, omni cognitione praestantior, quatenus non inanibus commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur [REUCHL., *Verb. mir.*, 1, f. B2v], a primo lumine immediate descendens [Guil. de Alv., *Fide*, 1, p. 6E], sola potest ea quae supra mundum sunt apprehendere. Ipsa enim mundi exordium intelligit, [...] et supra statutae naturae limites ascendit spaciaturque in illo latissimo campo [REUCHL., *Verb. mir.* 3, f. Fv];, in ipso autore naturae. [...] Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere et, ut aiunt Platonici, qua sola ad Deum accedimus [FICIN., *Christ. rel.* 37, p. 77] divinamque nanciscimur protectionem ac virtutem [Ciò che è al di sopra del mondo può essere dunque afferrato solo dalla fede; essa è superiore a ogni conoscenza, perché non si fonda su vuote meditazioni, ma tutta si appoggia sulla rivelazione divina e discende immediatamente dalla prima luce. La fede infatti comprende l'origine del mondo, [...] essa supera i limiti consueti della natura e si muove in quell'immensa distesa, nell'autore stesso della natura. [...] Infatti, solo la fede è strumento e mezzo, perché solo attraverso essa possiamo conoscere Dio e solo attraverso essa, come affermano i Platonici, arriviamo a Dio e acquistiamo la protezione e la virtù di Dio]»; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 73: «...faith is the proper instrument to know God. [...] Agrippa stresses that the possession of faith implies that man's mind frees itself from the impediments of the body, in order that it may be united with God».

2 *TR*, p. 134: «Omne studium amorque sapientiae ex Spiritu sancto est per dominum nostrum Iesum Christum. 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; quam nos sapientiam alio vocabulo theologiam vocamus. Haec sapientia veraque Dei cognitio, imo contactus quidam Dei essentialis, melior quam cognitio [IAMBL., *Myst.*, 1, 3, p. 1874], traditur divinitus in Evangelio».

omaggio alla divinità e l'intenzione pia ne rispecchia l'adorazione. Il sapiente rigenerato, accolto il Verbo di Dio, si rende simile ad esso e partecipa della sua potenza creatrice. In altre parole, egli assume su di sé l'incarico di intervenire sul mondo naturale e di contribuire, attraverso la manipolazione delle virtù mirabili e il trattamento delle forze occulte che in esso dimorano, all'ideazione divina. Legittimato nel sapere e avvalorato dall'assistenza divina, il sapiente apprende così la ricchezza di un compito che, gratificando il volere, fa della responsabilità il cardine attorno al quale nutrire di esperienze la vita umana. L'uomo si riconosce cioè ministro dell'ordine naturale e tutore di ogni creatura, messaggero celeste e sacerdote di ogni realtà. La via teologica che apre la riforma del sapere rivela altresì il traguardo della ricerca: a impedire che la tenebra dell'ignoranza certifichi il tramonto della cultura, Agrippa chiama in soccorso la rinascita della magia.

CAPITOLO II.

LA DIGNITÀ DEL MAGO NEL DIBATTITO FRA GLI UMANISTI.

1. *La religione del mago: Ficino, Pico, Lazzarelli.*

1.1. La magia riassume nel concetto il programma filosofico di Agrippa, giustificando al contempo la scelta di recuperare, nonché di riunire *prisca theologia*, Ermetismo e Cabala in un messaggio unitario che trovi nel Cristianesimo il suo inveramento. La magia è un insieme di conoscenze e un complesso di attività organizzate secondo un percorso disciplinare che ha per fondamento la rivelazione di Dio e per strumento la mente dell'uomo in quanto depositaria del vero:

Mens itaque nostra pura atque divina, religioso amore flagrans, spe decora, fide directa, posita in 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 comprehendens¹.

Coniugando in sé il contributo più elevato delle facoltà umane e la comprensione dei misteri religiosi che competono alla *mens*, la magia non risulta in nozioni specialistiche o in una prassi circoscritta, bensì si traduce nel perfezionamento dottrinale e materiale di tutte le scienze e di tutte le attività, nel sapere che dignifica ogni conoscenza, nell'opera che fonda ogni operazione, rendendosi meta del tragitto intellettuale. La sapienza che i veri maghi coltivano praticando l'occulto non è soltanto astrologia, alchimia, teurgia o divinazione, ma abbraccia in realtà tutte le scienze, dalla fisica alla matematica, dall'astronomia alla teologia, e le riassume tutte grazie a un principio superiore: la conoscenza elargita da Dio all'uomo meritevole di riceverla. La magia, che per questo è la filosofia più nobile, trova nella religione il suo compimento, l'esposizione del suo

¹ *DOP*, 3, 6, p. 414.

significato, secondo la classica formulazione che Agrippa fornisce nelle pagine iniziali del *De occulta philosophia*:

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 quomodo conveniunt nos 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 atque maritans: haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctorumque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio¹.

Alla sacralità della magia corrisponde la natura soteriologica del suo contenuto. Il sapere magico insegna ad amare di Dio, a contemplarlo e adorarlo affinché l'uomo, rigenerato dalla sapienza e salvato dalla fede, possa compiere opere meravigliose, governare la natura e realizzare il progetto divino². Il filosofo iniziato alla magia scopre in tal modo che alla conoscenza occulta e sublime nessuna verità è davvero preclusa, che all'azione prodigiosa e incantata nulla è materialmente interdetto se l'anima dell'uomo si rivolge all'assimilazione con Cristo. Egli scopre, in altre parole, che l'impresa sapienziale, aprendo la ragione al godimento della conoscenza divina e delle sue virtù miracolose, consacra nell'apostolato magico-religioso il compito del sapere. Il mago diviene allora un sacerdote, incaricato di restituire, operando prodigi, il messaggio di salvezza a una cristianità dimentica di Dio.

Sotto questo profilo ideologico il pensiero di Agrippa, consapevole dei propri obiettivi culturali formulati e sviluppati già nel *De triplici ratione*, giunge a elaborare una concezione pregnante del mago ermetico-cristiano, della sua vocazione e della sua destinazione:

“Grande miracolo è l'uomo”, ma soprattutto l'uomo cristiano: egli, stabilito nel mondo,

¹ *DOP*, 1, 2, p. 86.

² P. ROSSI, *Introduzione a La magia naturale nel Rinascimento. Tesi di Agrippa, Cardano, Fludd*, Torino 1989, p. 7: «Le tecniche magiche e quelle alchemiche sono, insieme, una via per operare sul mondo e un processo di rigenerazione religiosa. La conoscenza magica è anche salvezza. Il processo che conduce alla perfezione individuale coincide con quello che conduce al dominio sulla natura».

conosce le cose che sono al di sopra e lo stesso autore del mondo e in Lui vede e comprende tutte le cose inferiori – non solo quelle che sono e sono state, ma anche quelle che non sono e saranno. È davvero un grande miracolo l'uomo cristiano: egli, stabilito nel mondo, esercita il proprio dominio su di esso e compie operazioni simili a quelle dello stesso Creatore. Queste azioni sono comunemente definite miracoli; ma la loro radice e il loro fondamento è la fede in Gesù Cristo. Soltanto per la fede l'uomo diviene un qualcosa di identico a Dio e fruisce della sua medesima potenza, [...]. È per questo che gli uomini davvero cristiani e consacrati a Dio hanno il dono delle lingue, annunciano il futuro, comandano agli elementi, scacciano le nuvole, provocano la pioggia, dominano i venti, allontanano le tempeste, guariscono i malati, ridanno la vista ai ciechi, curano gli zoppi, mondano i lebbrosi, scacciano i demoni, spesso resuscitano i morti e ottengono altri effetti simili¹.

Sono questi i risultati teorici elaborati nella riflessione di Agrippa durante il periodo italiano. Il legame indissolubile tra magia e religione, rivendicato a tal punto da identificare l'attività magica col vero culto offerto alla divinità, rappresenta il traguardo maturo alla luce del quale Agrippa imprime un orientamento definito al processo di restaurazione della magia stessa. Per Agrippa una riforma religiosa è realizzabile soltanto tramite una *vindicatio magiae*²:

...mirabar admodum neque minus etiam indignabar neminem hactenus extitisse, qui tam sublimem sacramque disciplinam ab impietatis crimine vindicasset aut illam nobis pure syncereque tradidisset [...]. Hinc concitus est in me spiritus meus atque propter ipsam cum admirationem tum indignationem volui et ego philosophari, non illaudabile opus me facturum existimans [...] si magiam ipsam vetustam sapientumque omnium disciplinam ab impietatis erroribus redimitam purgatamque et suis rationibus adornatam restituerem et ab iniuria

1 *TR*, pp. 146-148: «O “magnum miraculum homo” [*Ascl.* 3, f. 40v (*NF* 2, pp. 301-302); *PICUS*, *Orat.*, p. 509] praecipue autem homo christianus, qui in mundo constitutus, ea quae supra mundum sunt ipsiusque mundi auctorem cognoscit, tum in eo ipso inferiora quaeque cernit et intelligit, non solum ea quae sunt et quae fuerunt, sed et illa quae non sunt et quae ventura sunt [*REUHL.*, *Verb. mir.*, 2, f. C2r]. Magnum certe miraculum est homo christianus, qui in mundo constitutus, supra mundum dominatur operationesque similes efficit ipsi Creatori mundi [*REUHL.*, *Verb. mir.*, 1, f. B4r]; quae opera vulgo miracula appellantur [*FICIN.*, *Theol. plat.*, 13, 4, p. 229], quorum omnium radix et fundamentum fides est in Iesum Christum. Per hanc solam efficitur homo idem aliquid cum Deo eademque potestate fruitur [*REUHL.*, *Verb. mir.*, 1, ff. B2v-B3r], [...]. Hinc est quod homines vere christiani ac Deo devoti loquuntur linguis, praedicant futura, imperant elementis, pellunt nebulas, citant pluvias, praecipiant ventis, avertunt tempestates, sanant aegrotos [*FICIN.*, *Theol. plat.*, 13, 4, p. 229], illuminant caecos, curant claudos, mundant leprosos, eiiciunt daemonia, saepe suscitant mortuos et huiusmodi».

2 *DOP*, *Epistolae*, p. 70.

calumniantium vindicarem.

Restaurando la magia, riaffermando cioè quel prestigio sapienziale che l'antichità aveva assegnato alle discipline occulte in termini di partecipazione dell'uomo alla potenza divina, Agrippa si riallaccia senza alcun dubbio alla riflessione epistemologica di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, soprattutto per quanto riguarda l'indiscutibile fondazione astrologica della disciplina, la cui condizione stessa di possibilità è demandata al potere degli astri¹. Tuttavia, benché l'articolazione del sapere magico si muova entro l'orizzonte concettuale dei due grandi filosofi², la peculiarità che contraddistingue e differenzia la proposta di Agrippa risiede ancora una volta nella matrice spiccatamente religiosa. Se da un lato è stabilita una continuità di intenti tra la magia di Agrippa e quella dei precursori italiani, fondamentali per la costituzione di un quadro ideologico di riferimento, dall'altro il giovane mago risente di ulteriori stimoli filosofici che scaturiscono dagli esiti teorici di un dibattito coevo, rivolto a garantire una fondazione sacrale alla magia. Tra le proposte che animano questa discussione diviene cruciale l'intervento di pensatori come Lazzarelli, Tritemio e soprattutto Reuchlin.

Già nella prima redazione del libro *De occulta philosophia*, Agrippa affrontava le ragioni del discredito e del vituperio in cui era caduta la magia per la coscienza intellettuale europea, sin dal tempo dei Padri della Chiesa. Si trattava di una questione ripresa nel confronto avuto con Tritemio durante il breve soggiorno di Agrippa a Würzburg³. Ascrivendo agli «pseudophilosophi ac falso nomine magi» la responsabilità di

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, p. 95: «Tutta la concezione della magia medioevale e rinascimentale – eccezion fatta per Bruno, ha il suo fondamento istituzionale nell'astrologia. Nella visione neoplatonica di un cosmo strutturato gerarchicamente le stelle assolvono il compito di differenziare la distribuzione della vita e dell'operatività nelle cose sublunari. La magia è appunto la capacità di utilizzare questo rapporto di subordinazione, intervenendo sui nessi naturali per portare a compimento nuovi legami e nuovi processi fenomenici. Il mago, pichiano paraninfo, sposa il mondo sottoponendo agli influssi celesti la materia terrena, *opportune preparata*, per renderla feconda come il maschio feconda la sua femmina».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, pp. 95-96: « Le nozioni neoplatoniche di unità del tutto, di animazione del cosmo e dello *spiritus* mediatore, rese familiari e comuni nella cultura del Quattro e Cinquecento dalle traduzioni e, soprattutto, dalla sua fortunata formulazione della magia astrologica nel *De vita coelitus comparanda*, sono i precedenti che sostanziano il tentativo agrippiano di esporre in grandiosa sintesi una magia 'riformata', cioè restaurata nella purezza dei principi teorici e delle tecniche operative. Nell'ambito di questo progetto, i riferimenti all'astrologia sono inevitabili e scontati».

3 *DOP, Epistolae*, p. 68, nota 1: «Licet magica facultas que primum sublimitatis fastigium uno omnium philozophantium iudicio tenet, Reverende Pater, a priscis illis philosophis magna semper veneratione exculpta fuerit, porro tamen (nescio qua dolenda temporum hominumve depravatione negligentiaque id agente) tam sublimis sacraque facultas non modo depravata, sed omnino etiam prophanata est, ut hucusque vix inventus sit qui tantum lapsum potuerit instaurare. [...] quum interim tecum in Herbipoli per paucissimos dies covnersatus fuisset tua precellentissima peritia doctrinaque audaciam mihi animumque tribuit».

aver corrotto, per via dell'ignoranza, e trasformato, impiegandola a fini deprecabili, una disciplina sapienziale in un'attività sacrilega e superstiziosa¹, Agrippa mostrava la peculiarità del suo intervento. Egli non era più interessato a insistere sulla classica distinzione tra una magia naturale, lecita ed encomiabile, e una magia demonica, empia e condannabile, ripercorrendo un tragitto concettuale che Ficino e Pico recuperavano da Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno e altri intellettuali del Medioevo, per ridefinirne la fisionomia e gli obiettivi². Consapevole del carattere programmatico di una distinzione retorica, Agrippa ricercava la fondazione di un discorso epistemologico che classificasse come vera o falsa la magia non tanto in base alla sua relazione con la scienza, nell'ambito di un ragionamento ristretto ai limiti della «filosofia naturale» come aveva sottolineato Pico³, bensì sul valore religioso della magia all'interno di una prospettiva marcatamente soteriologica. Dedicarsi al sapere della magia significava, quindi, coltivare «ea quae ad religionem et ad sacra attinent» al fine di conservare alla comunità un rapporto devoto con Dio⁴.

L'errore dei falsi maghi era stato non tanto quello di aver ignorato l'ordine razionale del cosmo neoplatonico, preferendo alla conoscenza razionale della natura una via sbrigativa e irrazionale dettata dal patto coi demoni⁵; bensì piuttosto la colpa derivata dall'intenzione sacrilega di chi, nutrendo l'ambizione e l'avidità personale, richiede il soccorso di entità malefiche e non riconosce che il sapere magico proviene unicamente da Dio; così come

1 DOP, *Epistolae*, p. 69, nota 1: «Ars magica sanctis Patribus a principio nascentis Ecclesie catholice odiosa semper fuit et despecta, quia multi pseudophilosophi ac falso nomine magi per varios errores et sue demencie conspirationes, multas execrandas factiones atque ferales artes, multas diabolicas observationes et stigas superstitiones, tot quoque acheronteos ritus ipsi magie commiscuere, qui eciam ea que ad religionem et ad sacra attinent potius torqueant in superstitionem ac sacrilegium, quam in orbis terrarum convertam salutem».

2 ZAMBELLI, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in ID, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia, 1996, pp. 121-152.

3 PICO, *Concl. mag.*, 2-3, p. 104: «Magia naturalis licita est, et non prohibita, et de huius scientiae universalibus theoreticis fundamentis pono infrascriptas conclusiones secundum propriam opinionem. Magia est pars practica scientiae naturalis».

4 PERRONE COMPAGNI, «*Dispersa intentio*». *Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa*, in «Early Science and Medicine», vol. 5 (2), 2000, p. 163. Per un generale inquadramento del problema relativo alla magia naturale cfr. D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, University of London, 1958 (1969), pp. 75-84.

5 PICO, *Orat.*, p. 104: «Proposuimus et magica theoremata, in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere auctoritate constat, res medius fidius execranda et portentosa; altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio [Abbiamo proposto anche conclusioni di argomento magico, nelle quali abbiamo mostrato che esistono due tipi di magia, una delle quali - cosa, in verità, abominevole e mostruosa - si fonda interamente sull'azione e sul potere dei demòni; l'altra invece, se ben si guardi, non è altro che il perfetto compimento della filosofia naturale]».

ogni virtù operatrice di miracoli è infusa dallo spirito divino solo nell'uomo rigenerato dalla fede¹. Non curandosi di nutrire la fede nell'artefice dell'universo, disprezzando poi la santità delle sue opere, il cultore fraudolento delle «res arcanae» contamina la purezza del patrimonio magico per sottomettersi ai «nemici del Signore²». Colpevole dunque è chi offre ai demoni il culto che spetta soltanto a Dio, chi confonde la natura intermediaria di quelli con la scaturigine di ogni potere mirifico.

Ma che i demoni, intesi nel senso generale di entità naturali a metà strada tra l'umano e il divino, partecipino attivamente all'organizzazione del cosmo; che al mago, in quanto funzionario della divinità, spetti il compito di incontrare e governare le forze demoniache che condizionano le vicende terrene: tutto ciò costituisce un dato di fatto irrinunciabile per un filosofo come Agrippa³. Persino l'amore, vincolo universale che regola l'euritmia del creato, nella misura in cui è considerato il mezzo più efficace di realizzazione dell'opera magica, per non dire sintesi della magia stessa nel principio operativo, coincide platonicamente con una forza demonica⁴.

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2001, p. 102: «Agrippa offre qui una interpretazione affatto personale del principio aristotelico della neutralità etica della scienza: l'atteggiamento religioso del sapiente non garantisce più soltanto la moralità della disciplina (il suo uso buono o cattivo), ma ne costituisce il fondamento veritativo e stabilizzante».

2 PIC., *Orat.*, p. 116: « Quo fit ut quam illa prodigiosa et noxia, tam haec divina et salutaris appareat: ob hoc praecipue, quod illa hominem, Dei hostibus mancipans, avocatur a Deo, haec in eam operum Dei admirationem excitat, quam propensa charitas, fides ac spes certissime consequuntur [Ne consegue che, quanto quella magia si rivela mostruosa e nociva, tanto questa divina e benefica; soprattutto per questo, perché quella allontana l'uomo da Dio, sottomettendolo ai nemici del Signore, mentre questa lo sprona a quell'ammirazione delle opere di Dio da cui infallibilmente derivano la benevola carità, la fede e la speranza]».

3 PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra: le parole della magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «Rivista di estetica», vol. 42, 2002, p. 119: «La topica contrapposizione tra magia naturale e magia demonica non ha altra funzione, per Ficino e per Pico, se non quella di mettere in chiaro, nel lessico tradizionale del proprio tempo e in termini culturalmente riconoscibili, il fondamento sul quale *non* poggia la loro concezione della magia. In nessun modo, io credo, la connotazione 'naturale' può essere letta come autolimitazione programmatica (e poi non mantenuta) all' "uso esclusivo di forze naturali segrete e perciò considerate meravigliose dal volgo" e mera "applicazione delle conoscenze mediche, farmaceutiche, botaniche ecc. a fini prodigiosi". In realtà, se è vero che queste conoscenze rientrano nel bagaglio culturale del mago, è altrettanto vero che anche i "numina mundana", i demoni cosmici, fanno parte della magia 'naturale', perché fanno parte della natura così come la concepiva la visione ermetico-neoplatonica – pluralizzazione cosmica che manifesta l'unità creatrice»; G. GIGLIONI, *La magia rinascimentale e le tensioni della prima modernità*, in G. Ernst, G. Giglioni *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Urbino 2012, pp. 40-41.

4 PLAT., *Symp.*, 202 c-e; cfr. FICIN., *Lib. amor.*, 6, 10, p. 144: «Ma perché si chiama l'Amore mago? Perché tutta la forza della magia consiste nello amore: l'opera della magia è uno certo tiramento dell'una cosa dall'altra per similitudine di natura. Le parti di questo mondo, come membri d'uno animale dipendendo tutte da uno Auctore, si connectono insieme per comunione di natura, e però come in noi el cervello, polmone, cuore, fegato e gli altri membri traggono l'uno dall'altro qualche cosa, e scambievolmente si favoriscono, e alla passione dell'uno compatisce l'altro, così e membri di questo grande animale, cioè tutti e corpi del mondo, intra loro concatenati, accattano intra-lloro e prestano loro nature. Per questa comune

Diversamente, rispetto alla nozione tradizionale di demone inteso come spirito malvagio, vero mago è chi non si lascia ingannare dalla malizia dei nemici del Signore, ricercandone il favore e l'assistenza; bensì è capace di sottometterli, soggiogandone il potere al servizio e all'obbedienza di Cristo¹. L'assistenza e il soccorso dei demoni benigni diviene in tal senso ingrediente necessario a rendere efficace un prodigio di magia religiosa, certificando così la devozione del mago:

Efficacia religionis praesentia daemonum sortitur effectum: neque enim potest in religione fieri opus ullum mirabilis alicuius efficaciae, nisi illic bonorum aliquis daemonum adsit operis rector et impletor. [...] Sed et divinitatis consortium cum mente humana efficit quod ipsi boni spiritus nobis libenter adsistunt ac potentiam virtutemque suam nobis communicant, quotidie nos illuminationibus, inspirationibus, oraculis, vaticiniis, somniis, miraculis, prodigiis, divinationibus, auguriis adiuvantes operantesque et agentes in nostras animas, tanquam sibi consortes imagines eas suis influxibus formando sibi similes efficiendo usque adeo, quod anima nostra saepe tam ferme mirabilia operetur, quam coelestes soleant daemones².

1.2. Rispetto alla sensibilità di Agrippa non gioca un ruolo essenziale la preoccupazione ficiniana di presentare una «magia dotta», ossia un complesso di rimedi naturali basati su influssi astrologici, scevro da ogni elemento superstizioso di origine demonica o di ispirazione pagana³. È un altro il nodo teorico di importanza cruciale che Agrippa rintraccia nelle pagine di Ficino, per poi ritrovarlo in quelle di Pico, dalle quali prende avvio la restaurazione della magia.

parentela nasce amore comune, da tale amore nasce el comune tiramento, e questa è la vera magica». Sul problema dei demoni in Ficino cfr. D. P. WALKER, *op. cit.*, 1958, pp. 45-53.

1 TRITH., *Oct. quaest.*, ff. E4v-Fr: «Homines vero malicia pleni quanto magis in voluntatis perversitate profecerint, tanto fiunt similiores demonibus, a quibus in familiaritatem admissi, iam deinceps efficiuntur audaces, accipiuntque super demones quorum familiaritate utuntur imperium non violentae potestatis sed fictae simulationis. Demones enim ut eos homines quos semel in deditionem acceperunt, voluntarios in eorum pravitate contineant, simulata se dominatione motos libenter se illis subijciunt, et quod sponte faciunt, quasi compellantur ad obedientiam fingunt. Nemo quippe verum super demones imperium consequitur, nisi quem fides in dominum nostrum Iesum christum per sanctitatis meritum fecerit deo acceptabilem et amicum. Sic enim de vere credentibus in dominum Iesum scriptura dicit: “Et eis dedit potestatem super omnia demonia”».

2 *DOP*, 3, 32, pp. 497-498.

3 FICIN., *Apol.*, p. 298: «Nè qui si fa parola della magia profana, che si fonda sul culto dei demoni, ma si fa menzione della magia naturale, che per mezzo di cose naturali raccoglie i benefici celesti per la buona salute dei corpi. Ed invero mi sembra che questa facoltà debba essere concessa agli ingegni che ne fanno un uso legittimo, come vengono concesse a buon diritto la medicina e l'agricoltura; ed anzi, tanto più giustamente, quanto più è perfetta l'attività che unisce le cose celesti con quelle terrene».

Si tratta infatti della scelta di riproporre un concetto che l'antichità ha codificato in forma essenziale, individuando nel cultore della magia non solo un sapiente, ma soprattutto un sacerdote, un uomo rigenerato dalla fede¹. A dispetto del modo in cui i teorici fiorentini illustrano il ruolo del mago rinascimentale – descrivendolo attraverso metafore accorte come «ministro» e collaboratore della natura, colui che, investigando per via di ragione l'armonia dell'universo, «sposa la terra al cielo²» – Agrippa riaccende il dibattito mostrando invece come la sfera d'azione del mago non si limiti affatto all'ordine naturale, bensì irrompa energicamente nei misteri divini. Più che un ministro delle vicende naturali, il mago «riformato» di Agrippa è un sostituto di Dio sulla terra³.

Ciò che più colpisce un lettore come Agrippa sono quei luoghi di Ficino e di Pico in cui si afferma il significato religioso dell'impresa magica. Apuleio, rifacendosi a Platone, era stato sufficientemente chiaro in merito: il mago è sacerdote, sapiente interprete della parola divina. Alla magia competono infatti le «leges cerimoniarum», il «fas sacrorum» e lo «ius religionum». Essa è «un'arte accettata dagli dei immortali, che ben conosce il modo di onorarli e venerarli, un'arte pia, evidentemente, e che conosce il divino, [...] sacerdotessa dei celesti, tanto è vero che è insegnata tra le prime discipline che si addicono a un re⁴».

In tal senso, nel 1487 il Conte di Mirandola, enumerando le ragioni della scelta di inserire alcune tesi sulla magia, purificata all'interno dell'orizzonte cristiano, palesava il

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, p.119: «Il discrimine tra magia naturale e magia demonica non dipende affatto da come si effettua l'operazione magica, ma è già deciso prima, dall'atteggiamento spirituale del mago e scaturisce dal rapporto istituito individualmente con Dio. In questa prospettiva, 'naturale' significa soltanto 'lecita', in quanto legittimata dalla «deificatio», ossia dalla rigenerazione interiore dell'uomo – al punto che, se la magia demonica sottomette l'uomo alle potenze del Male [...], la magia naturale lo fa loro signore e padrone».

2 PIC., *Orat.*, pp. 116: «...et sicut agricola ulmos vitibus, ita magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat [...e come il contadino marita gli olmi alle viti, così il mago la terra al cielo, ossia gli enti inferiori alle qualità e alle virtù di quelli superiori]; cfr. ID., *Concl. magic.*, 13, p. 105: «Magicam operari non est aliud quam maritare mundum».

3 D. P. WALKER, *op. cit.*, 1969, p. 93: «Even when Agrippa is closely following Neoplatonic sources, he differs strikingly from Ficino and most later syncretists in that he makes no effort to force them into a Christian framework, or to warn the reader against the unorthodox religious ideas they contain. [...] Magic and religion, Christian or pagan, are for him of the same nature; the *prisca theologia* is also a *prisca magia* and is accepted in a quite exceptional "liberal" way».

4 APUL., *De mag.*, 25-26, pp. 125-127; cfr. PLAT., *Alcib.* I, 121e; PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 13: «In tal modo Agrippa portava allo scoperto il presupposto che nella teorizzazione della magia 'naturale' di Ficino e di Pico era lasciato sottinteso e quasi nascosto sotto il rigoglio delle definizioni generalissime e insieme sfuggenti, di cui entrambi si erano serviti per aggirare con i mezzi della retorica l'ostacolo costituito dalle condanne della teologia medioevale: di fatto, la 'nuova' magia rimandava a una nuova concezione della natura e a una nuova gnoseologia. Si dovrebbe parlare, in realtà, di due concezioni della natura e di due gnoseologie e, quindi, di due concezioni della magia – la ficiniana, astrologica, e la picchiana, cabalistica».

retroterra religioso di una disciplina ideologicamente caratterizzata come filosofia dei più reconditi misteri e conoscenza di tutta la natura: «Nulla infatti spinge alla religione e al culto divino più della assidua contemplazione delle meraviglie del Signore¹». Parimenti la decisione di estendere il bagaglio culturale che la magia incarna al sapere della Cabala – apprezzato in quanto deposito di una grammatica mistica utile a decifrare i segreti della natura di Cristo – certificava la necessità di ricondurre la magia a una funzione sacrale².

Pochi anni dopo la condanna di Pico dalle autorità ecclesiastiche, nel discorso apologetico che chiude il libro *De vita coelitus comparanda*, anche Ficino riformulava l'enunciazione di Apuleio sottraendola al contesto pagano per inserirla nella cornice di una giustificazione cristiana della prassi magica. Il sincretismo dell'operazione lasciava tuttavia intatta la sostanza del contenuto: «sapiente e sacerdote» il mago, «nome caro al Vangelo», coniugando le realtà inferiori a quelle superiori «per la salute degli uomini», opera e realizza «quello che fa Dio stesso³». Una precisazione di questo genere oltrepassava il confine ideologico apertamente dichiarato: l'attività magica, delineata nel pensiero di Ficino, era ben lontana dal circoscriversi al piano astrologico-naturale⁴.

Sulla scia di tali illustri precursori il soggiorno di formazione in Italia riveste per Agrippa una funzione paradigmatica. La prolusione pavese – manifesto di riforma sapienziale in cui Agrippa celebra con fervore la sua perizia teologica – conferma ancora una volta il quadro di riferimento. Agrippa non esita a riconoscere in Ermete Trismegisto il

1 PIC., *Orat.*, p. 116: «Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, p. 122: «Nonostante l'insistenza con la quale Pico tende ad appiattare l'operare umano sulle modalità dell'azione naturale, la magia è per lui qualcosa di molto più ampio, visto che la pone in rapporto diretto con la cabbala, ossia con una rivelazione: “Non ci può essere nessuna operazione magica di una qualche efficacia se non ha connessa l'azione, esplicita o implicita, della cabbala” [PIC., *Concl. magic.*, 15, p. 105]».

3 FICIN., *Apol.*, p. 299: «Perché dunque, pieno di paura, temi il nome di Mago? Si tratta di un nome caro al Vangelo, e che non indica un uomo malevolo e un incantatore, ma sapiente e sacerdote. Che cosa mai professa quel Mago, che per primo adorò Cristo? Se desideri saperlo, è come un agricoltore, certamente è un coltivatore del mondo. Né per questo costui adora il mondo, come l'agricoltore non adora la terra, ma come l'agricoltore, per procurare da vivere agli uomini, prepara il campo tenendo conto del clima, così quel sapiente, quel sacerdote, per la salute degli uomini, regola e adatta le cose inferiori del mondo a quelle superiori. [...] E questo è quello che fa Dio stesso, e facendolo insegna e induce a far sì che le cose più in basso siano generate, mosse e rette da quelle superiori».

4 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, pp. 111-112: «Se la discendenza del mago ficiniano dai Magi evangelici è un luogo comune che affonda le radici nei teorizzatori medioevali della distinzione magia naturale/magia demonica, molto meno tradizionale è la sinonimia stabilita tra sapiente e sacerdote, che nelle fonti medievali non c'era e che a Ficino preme molto, [...]. Sottomettendo le cose terrene al cielo, il mago ficiniano imita o, piuttosto, porta a compimento la perenne azione di conservazione che Dio esercita sul mondo e che però ha delegato in parte all'uomo. La magia, dunque, sembra costituire qualcosa di più che una diligente applicazione di conoscenza astrologiche, botaniche, mediche e farmacologiche».

prototipo del mago-sacerdote. In linea con la tradizione antica, secondo cui alla magia competono sapienza, religione e regalità, il leggendario Ermete compendia nel nome e nella vita gli elementi costitutivi una missione magica e sacrale:

[...] Primus qui omnem sapientiae semitam perscrutatus oratione licet modica immensa tamen sententiis de vera sapientia scripsit. Primus omnium de Maiestate Dei, de ordine spirituum, de animarum naturis sapientissime disseruit. Primus itaque Theologiae appellatus est autor et inventor; ferturque universalia sacrorum complexus, conscripsisse viginti sex milia, quingenta et viginti quinque librorum volumina, in quibus admiranda arcana, secretissimique mysteria ac stupenda pandit oracula: non enim ut philosophus duntaxat locutus est, verum etiam ut propheta multa praesagivit. Nam priscae religionis ruinam, novae fidei ortum, Christi adventum, futurum iudicium, mortuorum resurrectionem renovationem saeculi, beatorum gloriam, peccatorum tormenta praevidit atque praedixit. [...] Hic itaque Mercurius noster, ut acumine intelligentiae philosophos omnes excessit, ita sacerdos perinde constitutus sanctimonia vitae, divinorumque cultu universis sacerdotibus praestitit; unde in tanta hominum veneratione habitus est, ut post Osyridem ab Aegyptiis rex appellaretur. [...] Regiam itaque dignitatem adeptus Mercurius, consuetudine legum, administratione regni ac gestorum magnitudine, caeterorum regum gloriam obscuravit, unde merito Trismegistus, hoc est, ter maximus nuncupatus est, quoniam maximus et sapientissimus philosophus, maximus ac religiosissimus sacerdos, maximus ac gloriosissimus rex extiterit, quapropter pro suae virtutis admiratione divinos honores populus illi consecravit¹.

Attraverso un uso spregiudicato delle fonti tradizionali – tra cui Lattanzio, Eusebio, Agostino, Diodoro Siculo, Giamblico – Agrippa guarda soprattutto ai contributi recenti – in primo luogo l'*Argumentum in librum Mercurii Trismegisti* di Marsilio Ficino² e il *Commentarium* di Symphorien Champier alle *Diffinitiones Asclepii*³ – testi che arricchiscono di spunti e di particolari la ricostruzione biografica del sapiente egiziano. L'obiettivo non è più solo quello di giustificare la proposta ermetica, riconoscendo al Trismegisto il titolo di *priscus theologus*, modello sapienziale al quale si sarebbero ispirate sia la teologia pagana che quella cristiana, nel contesto di un gioco di derivazioni e rimandi

¹ PHT, f. B7r-v.

² Pim., ff. 2r-3v.

³ L'opuscolo ermetico – mancante nel codice che Ficino aveva utilizzato per la versione del *Corpus Hermeticum* – fu pubblicato soltanto nel 1507 da Lefèvre d'Étaples secondo la traduzione latina di Lazzarelli; cfr. CHAMP., *Quadr. Vita*, ff. F-G2.

reciproci attraverso la storia. Il recupero ermetico si muove adesso in una prospettiva radicale che, incorporando la lezione testuale del *Crater Hermetis*, spinge Agrippa verso l'ermetismo cristiano di un visionario come Lazzarelli¹.

Se la filosofia di Ermete, avendo penetrato gli arcani occulti della teologia, apre all'uomo devoto la via per ottenere una mente robusta, tramite cui conoscere le idee di Dio e operare miracoli², ciò è possibile grazie a una novità straordinaria: l'illuminazione ermetica coincide con la rivelazione cristiana. Il «Pimander», la mente divina che, stando all'esperienza sovrumana descritta da Ermete, appare e rivela i segreti dell'universo al sapiente, non è altri che Cristo stesso, il quale, nel rapimento di una visione estatica, partecipa all'uomo la verità di se stesso; una verità che, in quanto esperienza spirituale di un visionario egiziano, precede l'incarnazione narrata nelle Scritture³.

La filosofia di Ermete viene così inglobata nel piano salvifico dell'escatologia cristiana, giungendo a rappresentare uno strumento unico per compiere, *more platonico*, l'unione mistica con Dio. La mediazione del Cristo risulta pertanto passaggio inderogabile nella formazione del mago: in quanto verità che testimonia l'unione nella medesima natura di ciò che è divino e di ciò che è umano, Cristo diviene il compimento al quale il mago aspira, preparandosi a raggiungere quella dignità soprannaturale che racchiude il senso ultimo

1 NAUERT, *op. cit.*, p. 126: «The general influence of Lazzarelli may be traced in the increased emphasis which Agrippa gave to the Hermetic writings during his residence in Italy. While Agrippa's *De occulta philosophia* always stressed a mystical illumination of the soul, his contact with the thought of Lazzarelli may help explain why the theme of spiritual regeneration of the soul received a more thorough treatment in the revised version of his treatise on occult philosophy. Lazzarelli put much stress on the regeneration of the soul under the tutelage of a spiritually illuminated master, and also on the power of the *magus*».

2 PHT, f. B8r-v: «De opere illius modo dicamus. Eius titulus est *Pimander, sive de Sapientia et potestate Dei*. Est autem liber iste elegantia sermonis refertissimus, copia sententiarum gravissimus, plenus gratiae et decoris, plenus sapientiae et mysteriorum. Continet enim in se vetustissimae Theologiae profundissima mysteria, ac utriusque Philosophiae latentia arcana, quae omnia non tam continet quam explicat. [...] Firmam autem robustamque mentem, per quam sine fallacia mirabilia et cognoscimus et operamus, quomodo possimus adipisci, ipse nos Mercurii *Pimander* edocet».

3 PHT, ff. B8v-Cr: «...polliceorque vobis effecturum me totis viribus, ut nihil sit in suscepta materia tam difficile, tam intricatum, tam obscurum, tamque arduum cuicunque facultati aut scientiae ea traditio consonet, quod me interprete non assequamini omnes, intelligentia, favente nobis ipso ter maximi Mercurii Pimandro mente divinae potentiae Domino videlicet nostro Jesu Christo Nazareno crucifixo, qui verus Pimander, qui magni consilii Angelus vero mentis lumine illustrat, quem verum Deum et verum hominem, regenerationis autorem confitemur, futurique patrem seculi iudicem expectamus». L'identificazione del Pimander con Cristo è ripresa da LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 60v: «... qui magni consilii angelus vero mentes lumine illustravit, qui princeps pacis hominem deo conciliavit; quem verum deum et verum hominem profitemur ac futuri patrem seculi iudicemque expectamus. Ipse qui in Hermetis mente Pimander erat, in me Christus Ihesus incolatum facere dignatus est consolator eternus». Cfr. HANEGRAAFF, *op. cit.*, 2009, p. 10 e 16-17; ID., *Heinrich Cornelius Agrippa*, in *The Occult World*, edited by C. Partridge, Routledge, London and New York, 2015, pp. 93-94.

della magia¹.

2. Percorsi della magia in Germania: Tritemio e Reuchlin

2.1. La proposta di Agrippa, maturata in Italia e sviluppata poi per oltre vent'anni, subisce anche l'influsso dei pensatori che in Germania riflettono sul valore della magia tra la fine del Quattrocento e la prima decade del Cinquecento. Se il programma di Pico e Ficino mostrava l'urgenza di legittimare una magia naturale sul piano epistemologico, gli intellettuali tedeschi, pur ereditando la medesima cornice ideologica², esibivano tuttavia una preoccupazione marcatamente religiosa. Miravano cioè a innestare la proposta filosofica della magia all'interno di una riforma delle coscienze che arrestasse una crisi culturale imputata alle autorità religiose e ai teologi scolastici³.

Lo stesso Tritemio, dal quale Agrippa recupera i tratti distintivi del mago, raffigurava

1 N. PUTNIK, *To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Theological Way Out for Cornelius Agrippa*, in *Obscurity in Medieval Texts*, ed. L. Doležalová, J. Rider, A. Zironi, Krams, 2013, p. 148: «What are the basic features of Agrippa's "new orthodoxy"? First and foremost, it is based on the standard Ficinian notion of *multiple revelations*. The revelation of Jesus Christ was just the most recent and, admittedly, most sublime confirmation of the original twofold revelation given to Moses and to Hermes Trismegistus. In several instances Agrippa almost explicitly equated Christ's miracle-working with that of magicians, for the simple reason that he saw magical wonder-working as an indicator of one's spiritual advancement. For a truly illuminated soul, Agrippa believed, it is only natural to perform works of magic and this is the only proper way to understand the miracles of the prophets and the apostles. In other words, magic and Christianity emerged as complementary forms of a single, universal, and primeval spiritual tradition. Furthermore, what goes for Christianity goes for literally every other religious tradition: they all share a common supernatural origin with magic, being nothing but different branches of one and the same ancient revelation; PERRONE COMPAGNI, «*Questa Mente è Dio negli uomini*». *Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e di Agrippa*, in G. Ernst, G. Giglioni, *op. cit.*, 2012, pp. 57-58;

2 TRITH., *Epist.*, in ID, *Sept. secund.*, pp. 91-92: «Magia naturalis, quae aliquando principiis naturae innixa in sua simplicitate pura constabat, tot mendaciis, tot impuritatibus, totque deceptionibus confusa est, ut nemo, nisi in utraque doctissimus fit, qui alteram ab altera discernere possit».

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997: « p. 117: «...già nel 1510 Agrippa si proponeva la restaurazione della magia in una prospettiva un po' diversa da quella dei suoi principali modelli. L'originalità e l'autonomia di tale prospettiva emergono, paradossalmente, proprio dal carattere compilatorio del testo [*scil. De occulta philosophia*]: il montaggio e la fusione delle fonti comportano infatti una serie di modifiche concettuali che provocano un consapevole slittamento della discussione sulla magia dal piano conoscitivo a quello religioso. Nel dibattito iniziato qualche decennio prima, il problema della riforma della magia si poneva sostanzialmente come ricerca della sua fondazione epistemologica: si trattava, insomma, di individuare l'origine e l'essenza della vera (lecita) magia e gli strumenti di cui essa si serve per produrre i suoi effetti. Il rilancio della magia naturale operato da Ficino e Pico si era mosso – seppur con qualche differenza tra i due autori – nella direzione di una distinzione tra magia corrotta e superstiziosa, che si serve dei demoni (quella medievale), e magia naturale, ministra della natura e “pars practica philosophiae naturalis”, cioè legittima esplicazione della conoscenza razionale della struttura del cosmo, delle sue intime relazioni e occulte virtù. Tra gli umanisti tedeschi la discussione sulla riforma della magia aveva assunto una fisionomia diversa, più immediatamente collegata alla coscienza della crisi culturale contemporanea, ma anche più attenta agli sviluppi religiosi dei temi e delle autorità rese nuovamente attuali dai due italiani». ID, *op. cit.*, 2000, p. 163.

vividamente, in alcuni scambi epistolari tra il 1503 e il 1505, gli obiettivi di una pratica del sapere come quella individuata dalla magia naturale. Oggigiorno, scriveva a Joachim di Brandeburgo, la magia è ingiustamente disprezzata, reputata contraria alla religione, e chi in essa cimenta i propri studi non fa che allargarne la condanna. Disciplina impervia e pratica infruttuosa, la magia sconta la colpa dell'ignoranza; ignoranza di quelli che, impazienti e avidi, si sono gettati sui libri dei sapienti senza un'adeguata preparazione. Travisando il senso delle parole, costoro hanno cominciato a «operari secundum faciem lectionis, non intelligentes ea quae legerunt». Ignoravano infatti l'usanza degli antichi di occultare nel testo misteri reconditi affinché non venissero colti e profanati da uomini indegni di riceverli. Infine, non avendo realizzato alcun prodigio, i cattivi studiosi si scagliavano pieni di indignazione contro i libri dei maghi, ritenendoli mendaci e fraudolenti, colmi di false promesse e diaboliche dottrine; riversavano così sulla figura del mago l'onta dell'eresia¹.

È necessario allora, affermava convintamente Tritemio, che la magia sia ricondotta alla sua purezza originaria perché vengano universalmente riconosciuti il suo prestigio e la sua utilità, soprattutto in chiave politico-religiosa². Fondandosi su principi naturali essa non ammette alcuna superstizione e consta invece di un sapere adatto a ornare il governo dei principi, nonché ad essere accolto dalla Chiesa. Chi professa una magia purificata si riveste di una vocazione intellettuale; egli è consapevole infatti che lo studio della magia non solo realizza meraviglie visibili, bensì illumina l'intelletto per elevarlo alla conoscenza di Dio e per trasmettergli i frutti invisibili dell'anima³.

Tale ascensione insegna a celebrare nell'uomo una condizione libera dal determinismo degli astrologi. Se la *mens* è ricettacolo del vero, ciò che ne informa la sostanza è un principio sovraceleste, dal quale scaturisce una potenza divina. In altre parole, non è l'armonia astrale a renderci partecipi del progetto della creazione; non sono le stelle a decidere del nostro potere di prevedere e determinare gli eventi. La disposizione degli astri sottomette i corpi, ma non può nulla nei confronti dell'anima. La mente, che dell'anima è la

1 TRITH., *Epist.*, pp. 105-109.

2 TRITH., *Epist.*, p. 109: «Quod si Magia ipsa naturalis ad primam puritatem suam reduceretur, fieret cunctis denuo amabilis et maxime utilis Principibus».

3 TRITH., *Epist.*, p. 102, «Magia autem naturalis pura est, solida, stabilis, et licita, quae principes maxime decet et ornat, nec umquam ab ecclesia prohibita, nec etiam iure prohibenda, quippe quae puris principijs naturae innititur, nullamque superstitionem admittit». Ivi, p. 105: «Magia siquidem naturalis non solum effectus operatur visibiles, sed etiam intellectum ipsius hominis in ea periti mirabiliter in cognitione divinitatis illuminat, invisibilesque fructus animae praestat».

parte più nobile, proviene direttamente da Dio e non soggiace alla causalità del moto stellare, bensì, nutrita da un vigore ultraterreno, è capace di dominare il cielo.

Il segreto di questa *illustratio mentis*, che riassume l'insegnamento magico di Tritemio, risiede, ancora una volta, nel processo di assimilazione a Cristo e conferma, a pieno titolo, l'istanza di riforma religiosa che articola il programma di una magia naturale :

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 conformare. Ipse est enim sapientia Dei patris, ipse est fons et origo scientiae, ipse est animi centrum, per quem facta sunt omnia. [...] Nihil enim ad mentem immortalem, nihil ad scientiam naturalem, nihil facit ad sapientiam supercoelestem stellarum dispositio sed corpus in corpus dumtaxat suum habet imperium. Mens est libera, nec stellis subijcitur, nec earum influentias concipit nec motum sequitur, sed supercoelesti principio, a quo et facta est et foecundatur, tantum comunicat¹.

Pertanto, scrive ancora Tritemio al prelado German de Ganay, la filosofia che il mago coltiva è celeste, non terrena, ed insegna, «mentis intuitu per fidem et cognitionem», a contemplare devotamente il principio di ogni cosa; quel Dio che è unico nella Trinità delle persone, sommo bene e fonte di verità, allo scopo di adorarlo con fervido amore².

Grazie alla magia percorriamo così un tragitto sacrale verso quella sapienza che sola richiama virtù miracolose e opera portenti. Attraverso una scansione per tappe ideali il pensiero, alimentato dallo sforzo conoscitivo, giunge al sapere; il sapere provoca la fede, cioè l'amore per l'oggetto del pensiero; l'amore genera a sua volta la volontà di rendersi simili a quello, e questa produce la comunione con l'oggetto; dalla comunione col divino nasce poi la virtù e dalla virtù scaturisce la dignità; da ultimo, attraverso la dignificazione, l'uomo raggiunge la potenza divina e grazie ad essa compie miracoli per conto di Dio.

Non vi sono altre vie; questa è l'unica *assimilatio ad Deum* che rende omaggio alla vera magia, traducendola in una pratica legittima e tutelandola da ogni impiego diabolico e

¹ TRITH., *Epist.*, pp. 74-75.

² TRITHEMIUS, *Epist.*, pp 69-70: «Nostra philosophia coelestis est non terrena, ut summum illud principium quod Deum nuncupamus, mentis intuitu per fidem et cognitionem 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 cum ferventissimi amoris et servitutis cultu semper adorantes, a quo sunt omnia quae uspiam esse possunt».

superstizioso¹. La fusione della teoria con la prassi, cioè del sapere che nobilita la mente con il potere di intervento sulla natura, inquadra correttamente l'enunciazione finale proposta da Tritemio: «Per magia intendo nient'altro che una sapienza, cioè una comprensione delle cose fisiche e metafisiche, che consiste in una scienza delle virtù divine e naturali²».

2.2. Se grazie a Tritemio Agrippa imprime una direzione spirituale alla magia riformata, con l'insegnamento Johannes Reuchlin egli inquadra il piano operativo della cosiddetta «magia cerimoniale». Propugnata inizialmente da Pico, Agrippa riscopre poi in Reuchlin l'idea cardine della magia rinascimentale: rintracciare un analogo tragitto di conoscenza, nonché un medesimo progetto salvifico, nelle visioni di Ermete, nella sapienza dei Cabalisti e nel Vangelo di Cristo³. L'opera maggiore dell'umanista di Pforzheim, a cui Agrippa si ispira e sulla quale riflette nell'arco di una vita intera, è il *Liber de verbo mirifico*, pubblicato a Basilea nel 1494. Nel capolavoro dell'ebraista tedesco Agrippa ritrova un discorso sulla sapienza il cui valore è racchiuso nella sua capacità di incidere sulla vita degli uomini. La dinamica che muove il confronto tra sapienza umana, incerta e ingannevole, e sapienza divina, solida e veritiera, è giocata tutta sul piano delle ripercussioni materiali che da essa si dipanano.

Il dialogo fra i tre interlocutori che animano la discussione sul nome di Dio – Sidonio, Baruchias e Capnion (Reuchlin stesso), personificazioni delle tre maggiori culture dell'Occidente (filosofia pagana, sapienza ebraica e teologia cristiana) – è improntato alla ricerca di un sapere che glorifichi la condizione umana, rendendola dimora di un potere sovranaturale. Nella costruzione di Reuchlin l'impresa conoscitiva ha senso solo quando si traduca in un'opera efficace che codifichi nelle facoltà dell'uomo un compito divino.

Il vituperio che l'epoca odierna getta sulla filosofia – argomenta l'ebraista – è il risultato di una profonda delusione generata da un sapere ritenuto infruttuoso, se non addirittura contrario alla sincera pietà verso Dio. I teologi stessi, che allargano ovunque indefessi la

1 TRITH., *Epist.*, pp. 72-73: «Studium generat cognitionem, cognitio autem parit amorem, amor similitudinem, similitudo communionem, communio virtutem, virtus dignitatem, dignitas potentiam, et potentia facit miraculum. Hoc iter unicum ad finem magicarum perfectionum tam divinarum quam naturalium, a quibus arcetur et confunditur procul omne supersticiosum, praestigiosum atque diabolicum».

2 TRITH., *Epist.*, p. 73: «nihil aliud per magiam intelligi volumus quam sapientiam, physicarum scilicet et metaphysicarum intelligentiam rerum, quae divinarum et naturalium virtutum scientia constat».

3 L'idea nutre costantemente le fasi di elaborazione dei tre libri sulla filosofia occulta e costituisce il messaggio principale del trattato *De triplice ratione cognoscendi Deum*.

propria egemonia culturale, condannano il sapere a irretirsi nei lacci dei sofismi dialettici di una razionalità abbandonata a se stessa, e permettono che alla parola divina si sostituisca il peso della tradizione umana: «...dum hac aetate plus solent theologi Aristotelis dialectica sophismata quam divinae inspirationis et sancti spiritus animadvertere verba. Unde studio humanae inventionis ipsa coelestis traditio negligitur et loquacitas hominum extinguit dei sermonem¹». Solo un'attività realmente produttiva restituisce dignità al sapere, mostrando che la sua vera funzione consiste nel favorire il culto religioso unendo l'uomo a Dio.

Lo scopo dell'esercizio intellettuale diviene per Reuchlin quello di reperire, attraverso il bagaglio filosofico delle tre culture, uno strumento privilegiato – nel caso specifico, il pentagramma IHSUH, cioè il vero nome di Dio e unico «verbum mirificum» – nell'utilizzo del quale l'uomo sapiente e meritevole divenga ricettacolo della potenza divina e operi efficacemente miracoli². La pratica del sapere illustrata da Reuchlin si configura allora come «ars miraculorum», processo di rigenerazione spirituale che, grazie alla Cabala del nome divino, trasforma la magia in un sapere taumaturgico, capace di deificare l'uomo e rievocare l'origine divina della sua anima³.

La dimensione di sacralità in cui Reuchlin introduce il lettore oltrepassa la suddivisione tradizionale del sapere magico: al di sopra delle tre *facultates* – *physica* (magia naturale), *astrologica* (magia celeste) e *magica* propriamente detta (che comprende *Goetia* e *Theurgia*) – ritenute inefficaci rispetto ai risultati tangibili, l'autore propone una quarta via, definita «ars soliloquia», grazie alla quale diveniamo davvero ministri della potenza di Dio. In questo modo la magia subisce qui un processo di purificazione: ricondotta alla religione, non si serve più dei moti astrali o non ricorre più ai demoni per attestare la sua validità, bensì muove direttamente alla fonte unica di ogni operazione mirabile: la parola divina⁴.

1 REUHL., *Verb. mir.*, 2, f. E3r; cfr. *Ivi*, 2, ff. D3v-D4r.

2 C. ZIKA, *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. 106-107: «The *verbum mirificum* then, the 'wonder-working word', of the title, is not merely the instrument of internal mystical union between man and God, as is generally assumed, but also the instrument by which an performs external miraculous activities in the world. [...] by this word man can perform wonderful works beyond human strength, and although constituted in nature, hold dominion over it. This word is a sign of the divine union in so far as it is the source of man's superhuman activity».

3 Per una delucidazione sul metodo cabalistico impiegato da Reuchlin cfr. SECRET, *op. cit.*, 2001, pp. 65-87.

4 REUHL., *Verb. mir.*, 2, ff. D2r-D3r: «Cum igitur miraculorum omnis ars si qua vere nominari queat, ut hic noster Sidonius docte gnaviterque recensui. In tris partes divisa, quarum unaquisque per se specialis et propria facultas sit, videlicet in Physicam, Astrologiam, Magicam, quae tam Goetiam in se quam Theurgiam continet, coniunganturque omnes ita invicem sintque cognatae, [...] Vos ipsi vero eas omnes abiicitis, propter vanos exitus est post immensa laboriosaque studia frustratos eventus, postulatisque a me denuo ut quartam

L'arte del verbo mirifico, riconoscendo alla parola il potere di modificare l'ordine naturale, si presenta come preghiera magica che istituisce un nesso fra spirito divino e mente umana. Nel mistico legame così stabilito, Dio comunica al sapiente, divenuto sacerdote, il segreto del proprio nome, conferendogli la capacità di animare le virtù miracolose che in esso risiedono. Pronunciare il nome di Dio equivale quindi a rendersi veicolo finito di una potenza infinita; trasmettere alla parola umana il potere creativo del verbo di Dio¹. In altri termini l'elezione dell'uomo a operatore di miracoli presuppone da ultimo il superamento dei limiti stessi della condizione umana. Comprensibilmente, la magia religiosa muove ancora una volta dal bisogno di divinizzare l'uomo².

Concepito a riunire le qualità di ogni essere, l'uomo media in sé gli estremi di tutta la realtà: tramite la ragione indaga gli enti inferiori, grazie alla fede si eleva oltre il cielo. Nutrito nell'amore e nella speranza, il percorso di fede dischiude la sapienza del Signore. L'anima umana può aprirsi in tal modo ad accogliere il tesoro di verità che promana dal lume divino. Visibile e invisibile tornano inevitabilmente a unirsi nell'emissione del verbo che il sapiente proferisce. Pronunciando il nome di Dio, l'intelletto finito, ebbro di verità, assapora il godimento di una vita inesauribile; esso percorre così il sentiero della conoscenza risalendo i gradini dell'essere: dalle cose ai sensi, dall'immaginazione alla ragione, l'estasi dell'incontro con Dio trascina la mente oltre i confini naturali, lì dove umano e divino divengono sinonimi e dove una certezza parla irrefutabile: benché

vobiscum viam ingrediar, quam soliloquia, possumus appellare, ubi quaecumque propositum ad commoda potentium vota succedit. [...] Omne hominis miraculum, cuius vera et non imaginaria deprehenditur substantia, tum grande, tum mediocre, tum minimum si ordo sacrorum praescriptus observetur, referendum est semper in Deum gloriosum, cuius nomen sit benedictum in sempiterna saecula».

1 VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 63: «Reuchlin was important for Agrippa not only as a Neoplatonist and a theologian with an penchant for mysticism, but also as a humanist, that is, the protagonist of a Biblical exegesis based on textual criticism and knowledge of the Biblical languages. In the initial phase of his career as a theologian, Agrippa did not become so clearly identifiable as a protagonist of the new Biblical scholarship (perhaps due in part to the fact that some of his work, namely the commentary on the letter to the Romans, is lost), but after his definitive return from Italy, it became a very prominent aspect of his theological writing»

2 ZIKA, *op. cit.*, 1976, pp. 127-128; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997, p. 118: «L'«ars soliloquia», descritta nel *De Verbo Mirifico* come culmine di un'esperienza religiosa, fonda la propria efficacia e legittimità sulla rivelazione, che le fornisce gli strumenti operativi attraverso la Scrittura e il colloquio dell'anima con Dio. Il possesso del verbo mirifico sancisce l'unione mistica grazie alla quale «homo migrat in Deum et Deus habitat in homine»; ma si traduce anche, concretamente, in una fonte di attività sovrumane, che Dio opera attraverso l'uomo rigenerato e «deificato». In tal modo, Reuchlin poteva distinguere la sua arte soliloquia, ottenuta per rivelazione e definibile come attività magica solo per analogia, dalla magia in senso stretto, che egli criticava esplicitamente nelle forme medievali, ma che indirettamente emarginava anche nella versione «naturale» di Ficino e Pico: questa, infatti, gli appariva semplice applicazione di dati della ragione, che si rapporta alle cose sensibili e non è in grado, perciò, di garantire una conoscenza costante, pura e infallibile».

costituito all'interno della natura, l'uomo valica i confini della natura e domina su di essa operando miracoli che testimoniano una mistica investitura¹:

...et Deum libenter versari cum hominibus animadvertamus, cuius conversationis eminentissimum esse argumentum potest, quod super vires humanas mirabilium operum ipsimet effectores sumus. Simulque in natura constituti, supra naturam dominamur, et monstra, portenta, miracula, divinitatis insignia, nos mortales uno verbo, quod iam pridem vobis explicare ausus sum prodigimus.

Il percorso iniziatico esposto da Reuchlin celebra l'eccellenza dell'uomo nei termini di un rapporto totale dell'anima con Dio. Plasmato a immagine del Creatore, l'uomo tinge di senso il proprio destino offrendosi come dimora della sapienza divina. Imparando il linguaggio della creazione, il sapiente decifra un lessico capace di vivificare l'universo e di svelare al contempo il segreto dell'esperienza religiosa: abbandonare la condizione umana per unirsi a Dio.

Videamus pariter de homine, qui et Microcosmus a Graecis dicitur, cuius conversatione plusquam mundi se Deus ipse oblectat, quem pro captu quidem humano in se transformare studet. [...] Aeternitatis igitur dominus nostra societate gaudens sanctam mentem hominis inter suas delicias habet, quasi vicinam naturae et origini suae. Illamque dum cernit obsequentem sedulo cultu et perpetua religione semper quasi amplissima virtus nutritiva conatur [...] non amoris solum calore, verumetiam proprietate occulta in seipsum digerendo transformare, ut et homo migret in Deum et Deus habitet in hominem. At vero sicut ea proprietate qua transmutamur in Deum et naturam humanam excedimus, secreta nobis et occulta est, ita iure optimo Deus ei occulta et secreta quoque nomina dedit, eisdem pacta quaedam indidit, quibus observatis mox ad eorum debitam prolationem pro voto nostro praesens ipse accedat. Porro

¹ REUCHL., *Verb. mir.*, 1, f. C2r: «Nos vero sive hominis societatem cum Deo, sive Dei communicationem cum homine quantum ad nostra inter nos disputationem confert, amorem dicimus, quem fides peperit, spes alit atque servat. Deus amor est, homo spes est, vinculum utriusque fides est. Iungitur divinitas menti ut mens intellectui, intellectus intentioni, intentio imagini, ea sensibus, ipsi tandem rebus, ita semper ut virtus superior per singula inferiora pro captu cuiuslibet animantis usque ad ultima fluant. [...] Intellectus nisi per mentem illuminetur ab errore non est immunis. Mens lumen intellectui non porrigit nisi lucente Deo, qui cum liberrimam voluntatem habeat (aliter enim deterior esset homine) pro modo suae voluntatis plus minusve lucis in mente pluit, qua rigantur caeterae mortalium potestates, quamquam igitur nulla sit hominis erga Deum proportio. Deus enim infinitus, homo finitus est, tamen [...] non sunt haec duo maxime diversa, ut tu aiebas, et alterum tamen non est alterum. Poterunt autem inenarrabili unione coniungi, ut unus idemque et humanus deus et divinus homo censendus sit». Cfr. C. ZIKA, *op. cit.*, 1976, p. 111.

sicut in naturali digestionem virtus caloris est quam cognoscimus, et adhuc virtus transcorporationis recondita quam ignoramus; ita in hoc divinissimo in Deum transitu, verba quaedam sunt quae cognoscimus, et quaedam quae ignoramus¹.

La magia cerimoniale, che Reuchlin sottopone a riforma servendosi dei metodi e degli strumenti tramandati nella tradizione cabalistica, giunge così a tradursi in un annuncio che rivela il mistero: il ricorso al *verbum mirificum* e il dominio delle sue potenzialità innesca un'occulta *virtus transcorporationis*, di cui ci sfugge la natura, ma che rende possibile il transito di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio.

¹ REUHL., *Verb. mir.*, 2, f. D4r.

CAPITOLO III.

«*QUASI IMAGINIS IMAGO*»: LE ORIGINI DI UN DISCORSO SULLA NATURA UMANA.

...ingenium autem nostrum sic natura condidit quod quo magis applicatur ad diversa, quo pluribus oneratur, eo magis excitatur, acuitur, aurescit, illustratur; neque vero quemadmodum solis radius fulgore nimio corrumpit oculos caliginososque reddit, sic ipsius intelligentiae radius. Illustrat enim, et eo magis ingenii lumen exauget, quo quis capere magis potest intelligibilis splendoris influxum. Non ergo circa unam facultatem tibi arbitraberis esse morandum, sed variis studiorum et linguarum generibus, et iis semper melioribus te exerce, etiam abstrusissima quaeque et quae adhuc in tenebris delitescunt pro viribus explorare stude.

(*Epist.*, 2, 12, pp. 656).

1. *L'urgenza di meditare sull'uomo.*

1.1. L'ultima fase del soggiorno di Agrippa in Italia attraversa continui sconvolgimenti. Deciso a proseguire la politica espansionistica del padre, Francesco I di Valois, brillante e inarrestabile monarca francese, invade il Ducato lombardo puntando verso Milano. Alla rapidità con cui vengono sconfitte le truppe sforzesche coadiuvate dai mercenari elvetici si aggiunge la brutalità del trattamento riservato alle città che ostacolano l'avanzata francese. Il saccheggio di Pavia si rivela un esempio lampante della violenza inarrestabile con cui il monarca francese persegue i suoi obiettivi.

È l'autunno del 1515 quando Agrippa fugge disperatamente dalla città portando con sé moglie e primogenito. La protezione degli Sforza e il legame con gli Asburgo costituirebbero di per sé ragioni sufficienti a renderlo oggetto di persecuzione politica. La fuga risulta allora inevitabile. A Pavia il filosofo è costretto ad abbandonare le glorie conseguite in pochi anni: l'intera proprietà, i suoi libri, il prestigioso incarico universitario. Esule e indigente Agrippa si rifugia a Casale nel Monferrato dove ottiene temporaneamente, grazie all'intervento di alcuni corrispondenti, una modesta pensione

presso la corte di Guglielmo IX Paleologo¹.

Nel breve periodo che trascorre a Casale il filosofo svolge occasionalmente lezioni di teologia presso l'università di Torino tra il 1515 e il 1517, tornando a frequentare, con molta probabilità, l'esegesi delle epistole paoline su cui si era formato a Londra nel 1510 studiando con John Colet. Il soggiorno italiano si chiude all'incirca nei primi mesi del 1518 quando, grazie ai negoziati promossi da alcuni amici influenti, il giovane Agrippa, perennemente ostacolato dalle difficoltà economiche, mitiga l'affannosa ricerca di patrocinio accettando la carica di oratore e consigliere stipendiato («advocatus et orator») per conto della città di Metz nel Nord della Francia. Abbandonato il Monferrato, non farà più ritorno nella penisola. Nondimeno, al di là delle vicissitudini materiali che segnano il periodo, Agrippa continuerà a intessere rapporti duraturi con intellettuali italiani e conserverà sempre un ricordo affettuoso dell'Italia, riconoscendo nella penisola la sua patria d'elezione².

Gli scambi epistolari offrono preziose testimonianze per comprendere una stagione così turbolenta. Sono parole imbevute di amarezza, infatti, quelle che Agrippa rivolge in una lettera inviata all'amico Agostino Ricci rievocando le drammatiche ore della fuga da Pavia. Emerge vivido dalla pagina scritta lo stato d'animo del profugo che cerca di sottrarsi alla pestilenza delle armi e al contagio della violenza. Succube di un destino inclemente, il filosofo è tormentato dalla paura e insegue la speranza di un rifugio sicuro. L'angoscia per una vita messa a repentaglio si affianca al bisogno di proteggere i cari e di far fronte alle necessità più urgenti.

1 *Epist.*, 1, 47, p. 637: «Ego cum Principe nostro rem tuam confirmavi. Reliquum est, ut tu Principem adeas discasque te Casale iturum, rogare te excellentiam suam, ut Domino Galeoto, vel Domino Antonio de Alta villa, magistris hospitii sui, iubeat, ut Casale scribant, ubi veneris, ut te intra pensionarios recipiant»; cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 51: «The French reconquest of the Milanese district after their triumph at Marignano in September, 1515, forced Agrippa and his family to flee, with the loss of property, books, and income from the university lectures. The immediate result was Agrippa's moving to Casale Monferrato, where the Marquis Guglielmo IX Paleologo (1494-1518), offered him a pension, and where he spent most of 1516 and part of 1517. This minor Italian prince has created a reputation for himself as a patron of men of letters and had founded at Casale an Accademia degli Illustrati, where men met to discuss philosophy, laws, and natural sciences»; VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 23.

2 Il periodo torinese è menzionato da Agrippa in *DP*, p. 153: «Porro apud Taurinum gymnasium Theologica lectione in publicis scholis Sacras Litteras publice interpretatus sum». L'elogio dell'Italia è contenuto invece in *Epist.* 2, 14, p. 733: «Demum hortor te, ut post visam Germaniam ac Galliam, totamque illam barbarorum nostrorum colluviem, tandem in Italiam te conferas: quam si aliquando apertis oculis inspexeris, omnis alia patria turpis vilisque erit, si ad hanc contuleris». Cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 51-54.

Quum aut nostra erga superos impietate, aut caelestium corporum solito influxu, Deive omnia gubernantis providentia factum sit, Augustine doctissime, ubique iam grassante tanta armorum lue militumque pestilitate, ut vix tuto in ipsis montium cavernis sisti queat, quorsum, quaeso, in tam suspecta tempestate una cum uxore filioque ac familia confugissem, relicta Papiæ domo ac supellectile rebusque omnibus, quas tandem, paucis salvis, fere omnes spoliatas amissem¹?

Il vissuto drammatico, che Agrippa arricchisce letterariamente ricalcando luoghi celebri dei Salmi e dell'Ecclesiaste, costituisce il passaggio necessario verso un esito filosoficamente più felice. L'evento traumatico, accolto come esperienza che certifica la fragilità dell'individuo, è funzionale a sviluppare una riflessione più generale sulla condizione umana.

Unde “anxiatus est in me spiritus meus et cor meum in me turbatum est”, “quia persecutus est inimicus animam meam, humiliavit in terra vitam meam” [*Ps.* 142, 3-4]. Recogitavi perditam substantiam, expensam pecuniam, amissum stipendium, onus familiae, aes alienum, reditus nullos, rerum omnium caritiam et posteriora imminetia “peiora prioribus” [*Mt.* 12, 45]: “et laudavi magis mortuos quam viventes” [*Eccl.* 4, 2], “nec inveni qui consolaretur me” [*Ps.* 68 (69), 21]².

Nel meditare ripiegando in se stesso, il pensatore scopre che il sapere è quella chiave di volta che sola riscatta l'uomo di fronte alle avversità allestite da un destino inclemente. La sapienza risplende allora come il risvolto costruttivo dell'inquietudine che misura la distanza fra Dio e l'uomo; una domanda di senso che l'uomo, creatura finita sottoposta al contingente, pone al Creatore nel momento in cui rivendica per sé dignità e grandezza.

Sed, “recurrens in me ipsum” [*Pimander*, 13, 33v (*CH* 13, 7)], cogitavi “quoniam omnium potentior est sapientia” [*Sap.* 10, 12], quae affert suppresso “potentiam adversus eos qui deprimebant eum et mendaces ostendit qui maculaverunt illum” [*Sap.* 10, 14]. Et dixi: Domine, “num quid sum homo ut memor sis mei? Aut filius hominis ut visites me” [*Ps.* 8, 5] in

1 *Epist.* 1, 49, p. 638. Il testo emendato della lettera, le citazioni e riferimenti paralleli, sono ripresi da PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 7-8. Per un'analisi delle strategie letterarie impiegate da Agrippa nella composizione dell'epistola, costruita a imitazione della dedicataria che Reuchlin premette all'*Ars praedicandi*, cfr. *Ivi*, pp. 5-10.

2 *Epist.* 1, 49, p. 638.

misericordia tua? Multaque de homine, in tam molesto ocio ac librorum meorum tristi absentia contemplatus, mecum ipse disputavi¹.

Nel rispondere all'amico, Agostino Ricci elabora un discorso consolatorio che serva a quietare l'intensa amarezza di Agrippa. L'astrologo sollecita infatti il giovane a rileggere da una prospettiva differente la drammaticità degli eventi che lo hanno segnato in profondità. Rileggerli significa, in altre termini, trovare in essi il motivo di una maturazione filosofica e religiosa volta ad aprire una nuova fase nella biografia di Agrippa.

Questa maturazione si traduce nel raggiungimento di una consapevolezza di sé, delle proprie forze e debolezze, tale da indurre il pensatore, partecipe di un sapere attento alla vita, a innalzarsi, grazie ad un «divino furore», alla conoscenza di ciò che lega indissolubilmente l'uomo e Dio, penetrando così, per quanto possibile a un mortale, il significato che la natura di entrambi esprime.

Fortunam, fatum, sive utrumque appellare libuerit id, cuius nutu in tantam bonorum jacturam incidisti, Henrice Corneli Agrippa, amicorum optime, eorumque ipsorum eruditissime, non est quod incuses, sed eo magis tibi huiusmodi rerum eventus laetiore vultu est suscipiendus, quo eius causa in diviniorum hanc, mirabilioremque contemplationem mens tua excesserit. Quid enim mortali cuipiam foelicius contingere potest, quam rerum causas vel praecipue corpore carentium, expiato a perturbationibus animo, rimari? Unde foelicem hanc tuam infoelicitatem, ut in proverbium cessit, dicere ausim, qua divino auctus furore, teipsum reliquosque mortales omnes ipsumque Deum factorem noscere potuisti².

Conoscere l'uomo e conoscere Dio divengono in tal senso nuclei tematici all'interno dei quali si sviluppa quello che entrambi gli interlocutori presentano come un punto di svolta nella vicenda spirituale di Agrippa; un momento di rinascita che prelude a nuovi orizzonti speculativi.

1.2. In realtà la sapiente costruzione retorica dell'epistola di Agrippa, tessuta sui numerosi richiami scritturali utili a conferire valore filosofico-religioso alla vicenda biografica, maschera l'intento originario di promuovere un opuscolo letterario, di recente

¹ *Ivi*, p. 638.

² *Epist.* 1, 50, p. 639.

fattura, che Agrippa sottopone alla revisione di Ricci prima di offrirlo al principe monferrino¹. Rispetto alla nuova dimensione speculativa che l'astrologo rivendica per il sodale, la produzione di Agrippa mostra invece la continuità e la coerenza degli interessi teologici giovanili. In luogo di una metamorfosi dell'impianto teorico, si assiste piuttosto all'ampliamento e arricchimento di tematiche già acquisite. Nasce così, tra l'inverno del 1515 e i primi mesi del 1516, il *Dialogus de homine* che, assieme al coevo *De triplici ratione cognoscendi Deum*, rappresenta un momento centrale per la vicenda intellettuale del filosofo, costituendo da un lato un esame dei rapporti fra l'uomo e Dio, dall'altro il prodotto consapevole della stagione umanistica inaugurata col soggiorno a Pavia.

Le dedicatorie che Agrippa antepone agli opuscoli illustrano brevemente le circostanze di stesura. Presentando il «sermo» sulle tre vie per conoscere Dio, il filosofo segnala lo stretto legame che intercorre tra le due operette, redatte in sequenza e offerte al marchese per costituire un dittico teologico, rivolto da un lato ad approfondire l'idea dell'uomo come *imago Dei*, dall'altro a elaborare un discorso sulla conoscenza di Dio attraverso le forme in cui può essere appresa: conoscere il modello di cui l'uomo è immagine rappresenta infatti il naturale compimento dell'indagine sulla natura umana².

L'epistola che precede il *De homine* puntualizza ulteriormente la rapidità con cui una meditazione privata giunge a cristallizzarsi nel saggio di elaborazione filosofica. Del dialogo si parla nei termini di una «collatio» di pensieri volti a decifrare il significato del motto delfico «cognosce te ipsum», esaminando il valore che assume per l'uomo conoscere o ignorare la propria natura. È Agrippa stesso a precisare di aver condensato in forma abbreviata, per necessità formali rispetto alla costruzione dialogica, temi e considerazioni affrontate con maggior ampiezza di ragionamento nelle sue «adnotationes super Pimandrum Trimegisti», che di lì a poco sarebbero state presentate a Guglielmo, delle

1 *Epist.* 1, 49, p. 639: «Te autem, qui mihi pro Apolline es et Musis, obsecramus, nisi tibi molestum est, haec nosra scripta perlegas, corrigas et emendes. Eo enim scio opusculum id Principi magis placebit, quod a te, probatissimo viro, probatum, vel correctum esse resciverit»; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 10: «È certo da ammirare la maestria con la quale Agrippa riesce a mantenere l'equilibrio dei toni, ora giocando sul dimesso sconforto del postulante bisognoso di tutto sul piano materiale, ora esprimendo l'orgogliosa consapevolezza dell'intellettuale che dalle circostanze storiche trae nuovo alimento per la sua riflessione sul destino dell'umanità».

2 *Epist.* 1, 52, p. 642: «Et quoniam superioribus diebus *Dialogum de homine*, qui Dei imago est, Celsitudini tuae dedicavimus, iure etiam sermo hic de Dei notitia eidem Celsitudini tuae debetur (quid enim meum tibi iure non debetur?): nemo enim cognoscere imaginem potest, nisi cognito illo cuius est imago. Accipe igitur, dive Princeps, haec scripta nostra apud te debiti obsequii nostri monumentum: tu vero et scriptis et auctori decus et ornamentum. Vale beatissime».

quali però, escluso il rimando, non sopravvive alcuna testimonianza.

Nei giorni scorsi, oppresso da circostanze così avverse, ritornando in me stesso riflettevo ed esaminavo queste cose nel mio cuore, mentre molti ragionamenti si raccoglievano nel mio animo. Ho deciso allora di rievocarli per iscritto in una sorta di confronto reciproco così come li ho riassunti nel presente dialogo, che scelgo di dedicare alla tua Altezza. Non perché io ritenga questi miei scritti degni di tanta valore, ma affinché siano un inizio, grazie al quale tu riconosca sempre che il mio animo e i miei studi sono dovuti e obbligati a te quando col tempo propizio accetterai opere più grandi. Desidero inoltre che la tua eccellenza sappia che molte cose ancora rimangono da dire sulle questioni discusse in questo confronto. Ho preferito tralasciarle per non allontanarmi nello scritto dalla forma dialogica e colloquiale. Presto invece scoprirai come ciò che qui manca è stato chiarito più diffusamente nelle mie *annotazioni sul Pimandro* di Trismegisto¹.

Il richiamo alle note sul *Corpus Hermeticum* offre un prezioso argomento per collocare il *De homine* in stretta continuità con il corso universitario tenuto a Pavia nel 1515, ossia con le lezioni di commento al *Pimander*. Se si ipotizza che la struttura dei commentari scandisse tematicamente l'andamento delle lezioni pavesi, è altrettanto ragionevole pensare che il dialogo attinga citando direttamente dai commentari stessi, rielaborati appositamente per costituire una nuova destinazione letteraria². L'intarsio di citazioni che articola il dialogo richiama indirettamente la struttura e le tematiche delle lezioni confluite nell'opera di commento. Per la composizione del *dialogus* l'autorità di Ermete conserva infatti un valore essenziale al fine di motivare la divinità dell'uomo: illustrate e glossate, le parole del profeta egiziano subiscono un lavoro di esegesi continua. A confermare ulteriormente il discorso che anima il *De homine* si interpellano ovunque *testimonia* di autori coevi quali Pico e Lazzarelli. I richiami testuali, sottoposti al raffronto con le Scritture – e in particolar modo con il dettato delle epistole di san Paolo – sono discussi da Agrippa secondo il

¹ *Epist.* 1, 51, p. 641: «Haec cum praeteritis diebus, inter tanta mala oppressus, in meipsum recurrens contemplarer, atque ipse in meo corde volutarem, argumentaque in pectus multa occurrerent, deliberavi illa per modum cuiusdam mutuae collationis scriptis repetere, prout in praesentem dialogum haec coëgi, quem tuae Celsitudini dedicatum constituo; non, quod haec mea scripta tanta celsitudine condigna iudicem, sed ut sint initium, quo animum meum meaque studia tibi debita addictaque perpetuo cognoscas, indes ex nobis favente tempore maiora accepturus. Illud praeterea excellentiam tuam scire cupio: quia multa adhuc circa ea, quae in hac collatione dicuntur, dicenda supersunt, quae ipse mihi libenter transire constitui, ne confabulandi dialogique constitutionem scriptis excedere videar: copiosius autem, quae hic deficiunt, in *Annotationibus meis super Pimandrum Trismegisti* mox comperies elucidata».

² L'ipotesi è avanzata e argomentata in PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 37-38.

periodare caratteristico di una *lectio* universitaria¹.

Oltre a tutto ciò, la dedica al mecenate chiarisce l'assetto gnoseologico dell'opera. La condizione di *imago Dei* descrive la natura umana nei termini di una specularità con Dio che l'uomo racchiude in sé come «possesso divino». L'intelligenza di sé è allora la via privilegiata per conoscere l'universo naturale e soprannaturale. L'uomo infatti, godendo per natura dell'impronta divina, è assunto a microcosmo che riproduce il macrocosmo nella sua interezza, perché possiede e rispecchia in sé le ragioni di tutti gli esseri. Il privilegio di una natura eccezionale motiva l'esigenza di indagare se stessi per accedere alla conoscenza di Dio, fonte unica di sapienza e felicità. Comprendendo se stesso «come in uno specchio deifico», l'uomo è capace di contemplare e comprendere ogni cosa².

...nell'uomo si trova il possesso verace e reale di tutte le cose e di tutte le nature; e inoltre egli è l'immagine originale e perfetta dello stesso creatore di tutte le cose. Quindi è necessario che la conoscenza di tutte le cose e nature, e pertanto del creatore stesso – in cui unicamente consiste la vera sapienza e la vera beatitudine – abbia inizio dall'uomo; di modo che comprendendo sé in se stesso come in uno specchio deifico l'uomo esamini e comprenda ogni cosa³.

Viceversa chi ignora la propria natura non ha cognizione di nulla, ma tutto gli è estraneo, poiché non sa che di ogni cosa l'uomo è vincolo e completamento. Simile agli animali privi di ragione, costui subirà il cruccio dell'ignoranza che alimenta le chimere dei sensi e costruisce un sapere apparente, soggetto all'oblio. Nessun sapere, infatti, giace in eterno nell'anima – per quanto infuso dal cielo o acquisito tramite l'assidua fatica dell'ingegno – ma è presto dimenticato, a meno che non sia stato accolto interiormente nelle profondità dell'intelletto⁴.

1 GARIN, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari, 1957, pp. 70-71.

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, p. 115: «La conoscenza umana, che procede per analogia, può individuare attraverso la realtà sensibile il mistero del cammino verso l'unità, rendendosi partecipe dell'epifania del divino eternamente presente nella vitalità delle forme e nei ritmi naturali. [...] Il "nosce te ipsum", che è riconoscimento della filiazione umana da Dio e mezzo di riunificazione col principio, attua la trasformazione dell'uomo in una natura superiore – di tutto l'uomo, non metaforicamente, ma realmente, nella sua interezza di materia e forma».

3 *Epist.* 1, 51, p. 640: «... est in homine omnium rerum naturarumque vera ac realis possessio, insuper et ipsius omnium creatoris peculiaris perfectaue imago. Ideo oportere 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 [...]».

4 *Ivi*, p. 640: «...et contra, qui seipsum ignoraverit, nullarum rerum veram intrinsecamque et essentialem

Pertanto chi ignora se stesso non conosce nulla se non esce al di fuori di sé; tuttavia uscendo da sé, ossia cercando nel mondo esterno ciò che possiede unicamente in sé, egli perde se stesso, si allontana dal lume divino, abbandona l'intelletto e, diseredato da Dio per sempre, si esclude dal piano della salvezza. Preferendo rincorrere le ombre dei sensi, costui si è rende simile ai bruti; annoverato fra i bruti, assieme ad essi sarà giudicato per non essersi riconosciuto uomo¹.

Dal testo della lettera traspare, sul piano formale, l'affinità con l'epistola dedicatoria – rimaneggiata secondo uno stile tipico di Agrippa – che Charles de Bovelles inseriva a prefazione del trattato *De sapiente*. Il medesimo riferimento all'oracolo delfico, recuperato dalle battute iniziali del *Crater* di Lazzarelli² per poi essere accostato alla parola dei Salmi, testimonia dunque la presenza del celebre trattato sullo scrittoio del filosofo di Colonia, nonché l'inclusione nella sua biblioteca degli *Opuscula*, pubblicati a Parigi nel 1511 dal "Bovillus": un intellettuale poliedrico che da alcuni anni aderiva, con Symphorien Champier, al primitivo sodalizio filosofico di Agrippa³.

2. Una riflessione sull'anima

cognitionem habere possit; sed, similis brutis animantibus, quicquid extra se cognoscit extra se permanebit. Nulla enim cognitio, sive a celo influxa sive ingenii labore terrenaque diligentia acquisita, perpetuo remanebit in anima, sed oblivioni subiecta transibit, nisi sola illa que in abdito intellectu intrinsecus recepta est. [...al contrario, chi avrà ignorato se stesso, non potrà avere una conoscenza vera, interiore ed essenziale di nulla; ma, simile agli animali privi di ragione, continuerà ad essergli estraneo tutto ciò che avrà conosciuto al di fuori di sé. Nessuna conoscenza infatti, sia affluita dal cielo sia ottenuta con diligenza terrena e fatica dell'ingegno, rimarrà per sempre nell'anima, ma si esaurirà perché soggetta all'oblio, ad eccezione soltanto di quella che è stata accolta interiormente nelle profondità dell'intelletto]».

1 *Epist.* 1, 51, pp. 640-641: «Qui itaque seipsum ignorat nihil nisi egrediendo extra se cognoscit, per quam egressionem homo abit a vero ac essentiali intellectu et a seipso divellitur et abit a divina luce, cuius imago est, quam abitionem tandem perpetua exhaereditio sequitur. Abit autem post [...] sensuum brutorumque vestigia, atque una cum brutis connumeratus, cum illis iudicabitur, quare non se cognovit hominem. [Chi dunque ignora se stesso non conosce nulla se non uscendo fuori da sé; tuttavia, uscendo al di fuori di sé, l'uomo si allontana dalla comprensione vera ed essenziale, si sradica da se stesso e si allontana dalla luce divina di cui è l'immagine; a questo distacco segue infine la diseredazione perpetua. Se poi segue [...] le orme dei sensi e dei bruti, allora viene annoverato fra i bruti e assieme ad essi verrà giudicato, poiché non si è riconosciuto uomo».

2 LAZAR., *Crat. Herm.*, 60v-61r: «Nosti ab antiquis memoriae proditum: cuidam quae esset ad felicitatem via interroganti, delphicum respondisse Apollinem, si teipsum agnoveris, et in templi signatum: nosce te ipsum».

3 *Epist.* 1, 8, in *Opera* 2, pp. 599-600; E. GARIN, M. BRINI, C. VASOLI, P. ZAMBELLI, *Testi umanistici su l'ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Fratelli Bocca, Roma, 1955, pp. 70-71; cfr. BOVILL., *Que hoc volumine continetur. Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures ex officina Henrici Stephani, Parisiis, 1510 [1511]*.

2.1. La proposta teorica, avanzata in compendio nella missiva di Agrippa, iscrive il *Dialogus de homine* nel corso di una meditazione sull'uomo improntata a riesaminare, riformulare e sviluppare temi già presentati in compendio nella produzione giovanile. Nella stesura originaria del *De occulta philosophia*, inviata a Tritemio nel 1510, al capitolo 22 del terzo libro, è rintracciabile, ad esempio, una prima enunciazione delle coordinate ermetiche che costituiranno il futuro *De homine*. La riflessione sulla natura umana è qui introdotta all'interno di un ragionamento più ampio che indaga la vita e la morte del cosmo. Per poter descrivere l'uomo è necessario in prima istanza conoscere le proprietà fondamentali dell'universo di cui l'uomo è parte integrante. Queste proprietà sono descritte accuratamente nei capitoli 19, 20 e 21 del manoscritto. L'attenzione di Agrippa si concentra prima di tutto sul principio di animazione che regge l'universo.

Seguendo il paradigma ficinano, che ripercorre la lezione platonica, il mondo, i cieli, le stelle, gli elementi, gli animali, le piante sono tutti dotati di un'anima. Secondo un ordine gerarchico prestabilito, ciascun essere partecipa alla vita del tutto e condivide con gli altri la potenza dell'*anima mundi*; in base al principio per cui gli enti superiori trasmettono agli inferiori le proprie virtù attraverso lo *spiritus*, il corpuscolo etereo la cui sottigliezza lega il visibile all'invisibile. Tutti i corpi, in quanto tasselli del grande corpo del cosmo, ricevono così dal mondo l'anima che infonde vita a ogni cosa. Il cosmo animato, quindi, possiede al livello più basso il senso, veicolo della simpatia o dell'avversione fra gli enti; al grado intermedio esercita la ragione, capace di comprendere l'ordine del tutto; al grado più elevato, infine, partecipa della mente, nella quale traspare la sapienza di Dio¹.

Dopo aver caratterizzato in termini entusiastici la vita del cosmo secondo le «*traditiones poëtarum et philosophorum*», Agrippa inserisce nel capitolo successivo, 22, una breve

¹ *DOP* (1510), 3, 19 [*DOP*, 2, 56, pp. 384-385]: «Habet enim mundus, habent coeli, habent stellae, habent elementa animam, cum qua causant animam in inferioribus; habent etiam spiritum [...], qui mediante anima suo adest corpori. Nam, cum mundi corpus totum quoddam est corpus, cuius particulae sunt omnium animantium corpora, accedit ad haec quod quanto totum parte est perfectius et nobilius, tanto mundi corpus perfectius nobiliusque est singulorum animantium corpore, absurdum ergo foret cum imperfecta quaeque corpuscula et mundi particulae et vilissima quaeque viventia vita digna sunt, vitam possident, animam habent, mundum ipsum totum, perfectissimum ac nobilissimum corpus neque vivere neque animam habere»; cfr. *Ivi*, 3, 20 [*DOP*, 2, 57, p. 386]: «Quod etiam animae quas diximus rationem habeant patet: nam, cum universa dictarum animarum opera perpetuo quodam ordine inter se conspirant, necessarium est non casu, sed ratione regantur, quibus rationibus cunctas suas operationes ad certa dirigant et perducant. [...] Absurdum etiam foret, cum nos nostrorum operum possidemus rationes, animas coelestes praeterea animam universi neque suorum rationes habere. [...] mundus ab ipso Bono quam optimus effici poterat est effectus, est igitur non solum vitae, sed etiam intelligentiae mentisque particeps».

caratterizzazione dell'uomo descrivendone la natura tramite il gioco di rispecchiamenti fra l'intero e la parte, fra l'archetipo e la copia, così tipico della letteratura ermetica:

Creatus est homo ad imaginem Dei; imago Dei mundus est, imago mundi homo est; iccirco a Grecis microcosmos dicitur, hoc est minor mundus. Mundus animal est rationale, immortale; homo similiter animal est rationale sed mortale, hoc est dissolubile¹.

Configurando in questi termini la corrispondenza tra Dio, mondo e uomo, a seconda del soggetto di riferimento, Agrippa declina il concetto di *imago Dei* rispettivamente in funzione del mondo o dell'uomo, accostando il celebre passo di *Genesi*, 1, 27 («Et creavit Deus hominem ad imaginem suam») all'epilogo del trattato ottavo del *Pimander*:

Tertium quoque animal homo, ad imaginem mundi genitus, secundum patris voluntatem sese habens; preter cetera terrena viventia non modo cum secundo deo cognationem habet, verumetiam intelligentiam primi. Secundum plane deum utpote corporalem sensus comprehendit. Primum vero deum ut incorpoream bonamque mentem mente consurgit. *Tat.* Id ergo animal nonne destruitur? *Trisme.* Melius, melius ominare, o fili, ac insuper meditare quid deus, quid mundus, quid animal immortale, quid animal dissolubile. Scito quoque mundum a deo simul atque in deo, hominem vero a mundo et in mundo consistere; principium autem comprehensioque omnium et constitutio deus².

Dio ha creato il mondo e l'uomo come due immagini di se stesso, stabilendo che l'uomo fosse al contempo immagine del mondo; «quasi imaginis imago» dirà Agrippa molti anni più tardi riscrivendo il medesimo capitolo. Riunendo in sé le qualità dell'universo, l'uomo è un microcosmo che contiene un'impronta divina e partecipa alla vita infinita del cosmo. Il mondo, secondo dio dopo il Padre, vivente e immortale, tramite l'anima comunica la vita a ogni sua parte, incluso l'uomo. Costui infatti, plasmato nel mondo come sua parte più nobile, rivestito del fulgore divino, partecipa dell'anima e della vita, non possedendo però l'immortalità, prerogativa che Dio avrebbe riservato solo al mondo.

Tuttavia, seguendo ancora il dettato di Ermete, sebbene sia ragionevole affermare che l'uomo è mortale, non è altrettanto corretto sostenere che la morte sigilli ineluttabilmente il

¹ *Ivi*, 3, 22 [*DOP*, 3, 36, p. 507].

² *Pim.*, 8, 18r-v (*NF*, 1, P. 89).

destino dell'uomo. Se il cosmo si alimenta di una vita perpetua che comunica al tutto di sé, non è affatto possibile che una parte qualunque del mondo subisca la morte. Morire è parola priva di significato, priva di realtà: nulla perisce nel cosmo animato, nemmeno l'uomo. Quando affermiamo che l'uomo muore, sosteniamo semplicemente che l'anima si separa dal corpo, non che l'una o l'altro perdono l'essere per affondare nel nulla.

Nam, ut inquit Hermes, cum mundus ipse immortalis sit, impossibile est partem eius aliquam interire: mortis igitur nomen vanum est et, quemadmodum vacuum, nusquam est; mori igitur fingimus hominem cum anima a corpore separatur, non quod aliquod illorum intereat sive convertatur in nihilum¹.

Accolta questa importante premessa, il capitolo seguente, il 23 del terzo libro del *De occulta philosophia*, ispeziona in modo particolare le proprietà dell'anima, al fine di motivare la specularità divina che l'uomo incarna e rappresenta. Agrippa definisce l'anima secondo la nozione presentata nel *Crater* di Lazzarelli, il quale aveva proposto una formulazione divenuta ormai classica, ripresa da Filone Alessandrino e associata a un passo specifico dello *Zohar*, in cui l'autore mistico aveva paragonato simbolicamente l'anima a una fonte luminosa:

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 dependeat².

Generata direttamente dalla sostanza divina del Verbo, l'anima procede dal Padre e discende ad abitare il corpo mortale che le è stato assegnato. L'unione col corpo non

¹ *DOP* (1510) 3, 22 [*DOP*, 3, 36, p. 507].

² *DOP* (1510), 3, 23 [*DOP*, 3, 37, p. 514]; cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 72r; PHILO, *De plant.*, p. 190: «At magnus ille Moses, nullae creaturae rationalis animae speciem facit similem, quam invisibilis Dei pronuntiavit imaginem: hoc ipso probam existimans, quod essentiam formamque divinitus impressam habeat, cuius character aeternus sermo est. Inspiravit anim (ut inquit) Deus in faciem eius spiritum vitae. Itaque necessum est, ut qui eum recipit, emittentis imaginem referat. Ideo dicitur, ad imaginem Dei factum hominem, non ad creaturae alicuius. Consequens igitur, ut quoniam humana anima exemplar suum autoris summi sermonem referebat, corpus etiam erectum ad purissimam partem mundi caelum os attolleret, ut per haec quae in propatulo sunt intelligantur illa invisibilia»; *Zohar*, 1, 57b.

approda immediata, bensì attraverso alcune necessarie mediazioni. È infatti Ficino a precisare come il *descensus* presupponga dapprima che l'anima rivesta di sé il corpuscolo aereo e celeste, veicolo appunto dell'anima, per poi essere infusa nel centro del cuore, centro del corpo umano.

Come insegna la vera filosofia, l'anima, pur essendo purissima, si unisce a questo corpo denso e terreno, che è oltremodo diverso da lei, non altrimenti che attraverso una sorta di corpuscolo tenuissimo e lucidissimo, che chiamiamo spirito, generato dal calore del cuore dalla parte più tenue del sangue e poi di lì diffuso in tutto il corpo. L'anima, introducendosi senza alcun ostacolo in questo spirito, con cui ha strettissime affinità, prima penetra al suo interno, poi per suo tramite si diffonde in tutto il corpo. L'anima dapprima dà vita e movimento a questo spirito, rendendolo vitale; poi, per mezzo suo, governa e muove il corpo¹.

Seguendo fedelmente la psicologia ficiniana, anche Agrippa ribadisce che l'anima, dopo essersi insediata nel cuore per mezzo dello *spiritus*, si diffonde poi verso tutte le parti del corpo, congiungendo il proprio calore a quello emanato dallo *spiritus* del cuore. Alimentata quindi dal calore spirituale, l'anima si immerge così negli umori e grazie agli umori perviene alle membra vivificando l'individuo². Nel momento in cui sopraggiunge la morte, continua Agrippa, l'anima umana percorre invece il tragitto inverso, raccogliendosi tutta nel cuore. Estintosi il calore cordiale, essa abbandona il ricettacolo terreno separandosi dal corpo. L'individuo perisce e la sua anima si invola, attraverso il corpuscolo celeste, verso i demoni custodi che l'accompagneranno al cielo invisibile, dal quale proviene e presso il

1 FICIN, *Theol. plat.*, 7, 6, p. 548: «Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic anima sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum; vitam primum huic praestat et motum facitque vitalem perque hunc regit movetque corpus»; cfr. *Ivi*, 18, 7, p. 1810.

2 *DOP* (1510) 3, 23 [*DOP*, 3, 37, p. 514]: «Talis igitur humana anima, iuxta Platoniorum sententiam, immediate procedens a Deo per media competentia corpori huic iungitur crassiori; nam primo quidem in ipso descensu coelesti aëreoque involvitur corpusculo, quod aethereum animae vehiculum vocant, alii currum animae appellant. Hoc medio iussu Dei, qui mundi centrum est, in punctum cordis medium, quod est centrum humani corporis, primum infunditur et exinde per universas corporis sui partes membraeque 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 aequè fit proxima, licet per aliud in aliud transfunditur, quemadmodum calor ignis aëri et aquae haeret proxime licet per aërem tollatur ad aquam. Ita patet quomodo immortalis anima per immortale corpusculum, videlicet aethereum vehiculum, corpore clauditur crassiori et mortali».

quale accoglierà il giudizio di Dio sul suo futuro destino¹.

2.2. L'insistenza di Agrippa sulla revisione del concetto di morte giova a rendere perspicuo il quadro di insieme delle facoltà che compongono l'anima. Quantunque la separazione dal corpo chiuda la stagione terrena dell'uomo, il destino dell'anima incontra l'eventualità di un ulteriore processo di congiunzione o separazione nell'aldilà. Dopo aver abbandonato il corpo, ossia il livello infimo di realtà, l'anima verrà sottoposta al giudizio per il suo operato e scoprirà così di essere stata ammessa alla beatitudine della mente di Dio o respinta a vagabondare negli inferi sotto forma di "idolo", "immagine", "ombra" di se stessa. Ridotta a fantasma di sé privo di ogni bene, quest'anima infelice, gravata dalle sue colpe, potrà avvalersi di un'ultima opportunità: benché non più congiunta alla materia, essa conserva ancora, in forma attenuata, quelle passioni, quei ricordi e quelle sensazioni che abitavano il suo corpo mortale; se per volere divino tornerà a rivestirsi del corpuscolo eterico, riuscirà a comunicare coi vivi sotto forma di ombra, portando consiglio agli uomini giusti, tormentando gli uomini ingiusti.

Cum moritur homo, corpus in terram convertitur; mens in coelos remeat, [...] Mens numquam condemnatur quia culpae semper insors etiam omnis poenae expers evadit. Anima si bene egerit, congaudet menti. Si male egerit, mens iudicat eam et moesta anima sine mente vagatur apud Manes idolum, quam vocant imaginem, [...]. Haec imago quandoque aëreum corpus ingregitur umbram, qua involuta vires explicat sentiendi quas extra hanc replicat in se ipsam, nunc amicos consulit, nunc exagitat hostes, [...] Nam, cum in anima seiuncta a corpore perturbationes et memoriae sensusque remanent, dicunt Platonici animas praecipue interfectorum hostes exagitare, non tam humana indignatione id efficiente, quam etiam divina namesi ac daemone providente ac permittente².

Grazie al lessico della *Theologia platonica*, impiegato sistematicamente nella fondazione del sapere magico, Agrippa convalida l'utilizzo pressoché capillare

1 *DOP* (1510), 3, 23 [*DOP*, 3, 37, pp. 514-515]: «Quando vero per morbum malumve solvuntur vel deficiunt haec media, tunc anima ipsa per singula media sese recolligit refluitque in cor, quod primum erat animae receptaculum; cordis vero deficiente spiritu extinctoque calore, ipsum deserit et moritur homo et evolat anima cum aethereo hoc vehiculo illamque egressam genii custodes daemonesque sequuntur et ducunt ad iudicem, ubi lata sententia bonas animas Deus tranquille perducit ad gloriam, malas violentus daemon trahit ad poenam».

2 *DOP* (1510), 3, 24 [*DOP*, 3, 41, pp. 522-524].

dell'armamentario teorico elaborato da Ficino¹. L'impianto ormai classico della costruzione ficiniana, affiancato alle primizie del *De verbo mirifico* di Reuchlin e alle novità introdotte dal *Crater Hermetis* di Lazzarelli, costituisce un approvvigionamento costante per giustificare la psicologia ermetica adottata nella filosofia occulta. Fissando le componenti essenziali dell'anima in termini di *mens*, *ratio*, *idolum*, il mago di Nettesheim offre alla pagina scritta, tra i vari spunti, anche un saggio di abilità formale, rispettando uno stile argomentativo che si sviluppa tramite percorsi intarsiati di citazioni riviste o riorganizzate, così caratteristico in tutta la produzione di Agrippa. Ed è nel tessuto di richiami testuali, spesso eterogenei, che si coglie la peculiarità del disegno di Agrippa, il quale, quasi giocasse a sezionare il pensiero altrui, sillaba una riforma magica, neoplatonica ed ermetica, per bocca dei suoi stessi modelli letterari².

Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una sunt anima. Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis; mens autem lumen rationi non praebeet, nisi lucescente Deo, primo videlicet lumine. 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 vero exinde migrat in aethereum idoli vehiculum efficitur primum corporea, non tamen manifeste sensibilis, donec transierit in corpus elementale sive simplex aëreumque sive compositum, in quo efficitur lux manifeste visibilis ad oculum³.

1 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, p. 197.

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2000, pp. 161-162: «In order to gain a clearer outline of this utopia which Agrippa was trying to sketch, we must abandon his traditional portrayal as someone who 're-arranged and successfully popularized' Marsilio Ficino's and Giovanni Pico's natural magic. 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. It is exactly to this technique that the conclusion of *De occulta philosophia* refers when it invites the reader to search for the *dispersa intentio* that is knowingly concealed within an unsystematic exposition».

3 *DOP* (1510), 3, 25 [*DOP*, 3, 43, p. 538]; cfr. FICIN., *Theol. plat.*, 13, 4, p. 1258: «Prima lux in Deo est atque ibi est talis ut superemineat intellectum, ideoque non potest lux intelligibilis appellari. Sed lux illa Dei, cum infunditur angelo, fit e vestigio lux intellectualis atque intelligi potest. Quando infunditur animae, fit rationalis ac potest non intelligi solum, sed cogitari. Inde migrat in animae idolum, ubi fit sensitiva, nondum tamen corporea. Inde in aethereum vehiculum idoli, ubi fit corporalis, nondum tamen manifeste sensibilis. Denique in corpus elementale, sive simplex aëreumque sive compositum, quod est aetherei vasculum, in quo evadit manifeste visibilis. [La prima luce è in Dio, e lì è tale da sovrastare l'intelletto, e per questo non può

Distribuite secondo un ordine gerarchico di approssimazione al vero, le tre facoltà illustrano tre diverse condizioni della natura umana.

Per *idolum* Agrippa intende la potenza vivificatrice che regge il corpo e produce il senso, per mezzo della quale l'anima esplica nel corpo le «vires sentiendi», «sentit corporalia per corpus, movet corpus per locum, alitque in corpore corpus¹». L'*idolum* inquadra in primo luogo la forza immaginativa dell'anima («phantasia»), cioè la capacità di tradurre in rappresentazioni mentali percezioni, sensazioni, esperienze concrete, nonché di combinarle e organizzarle secondo l'estro di una libera volontà: alla fantasia infatti compete la contiguità col corpo e il concorso dei sensi che alimentano di contenuto la sua ricca produzione di immagini; produzione che assume notevole importanza soprattutto nell'alveo delle discipline mnemotecniche. In secondo luogo, la *virtus imaginativa* richiama quel «sensus naturae», tanto prezioso a intendere il potere di avvertire ignote presenze o intuire il futuro incombente, che Guglielmo d'Alvernia, discutendo di magia naturale, giudicava indispensabile agli auspici e ai profeti².

La ragione, intesa come *vis cogitandi*, certifica invece la distanza tra l'anima dell'uomo e quella degli altri viventi che abitano il pianeta, la cui dignità non supera l'istinto e il grado della potenza immaginativa. Le *cogitationes* che pullulano nell'anima razionale non sono certo meditazioni qualsiasi, bensì specifiche attività di pensiero dotate di fondamento quali *investigare, argumentari, syllogizare, quaerere, invenire, demonstrare, concludere*: concatenate e organizzate secondo un ordine definito, tali attività costruiscono una

essere chiamata luce intelligibile. Ma quella luce di Dio, quando s'infonde nell'angelo, diviene all'istante luce intellettuale e se ne può avere intelligenza. Quando s'infonde nell'anima, diviene razionale e non solo se ne può avere intelligenza, ma può anche esser pensata. Quindi passa nell'immagine dell'anima, dove diviene sensibile, tuttavia non ancora corporea. Poi passa nel veicolo etereo dell'immagine, nel quale diviene corporea, tuttavia non ancora chiaramente percepibile dai sensi. Infine, passa nel corpo costituito di elementi, sia semplice ed etereo, sia composito, che è il vaso di quello etereo, nel quale risulta chiaramente visibile]; REUHL., *Verb. mir.*, 1, f. C2r.

1 *DOP* (1510), 3, 26 [*DOP*, 3, 43, p 541].

2 *DOP*, (1510), 2, 52 [*DOP*, 1, 55 1, pp. 196-197]: «Aruspicinam itaque que ex animantibus et avibus futura predocet legimus eam Orpheum illum theologum primo monstrasse, que postea apud omnes gentes magni habita est. Verificatur autem ipsa per luminositatem sensus naturae, quasi ob hoc quedam lumina divinationis descendant super quadrupedia, volatilia, et alia animantia, per que habeant nobis de eventibus humanis presagire, [...] Eiusmodi autem sensus naturae, ut inquit Guillermius Parisiensis, ipse est omni humana apprehensione sublimior et prophetiae vicinissimus vehementerque similis. Ab hoc sensu mirabilis quidam divinationis splendor aliquibus animalibus naturaliter inditur est [...]»; *Ivi*, 3, 26 [*DOP*, 3, 43, p. 541]; cfr. L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, Columbia University Press, New York, 1923, II, pp. 348-349.

scientia, cioè un sapere razionale che abbraccia la natura e la morale¹. In tal senso per l'uomo esprimersi come *ratio*, poter *intelligere*, significa valicare il dominio dell'immaginazione per lasciar spazio a cognizioni certe e verificabili; infatti dall'evidenza discorde dei sensi la ragione si eleva alla certezza del pensiero che indaga i principi delle cose e imita la regolarità dei moti astrali; la conoscenza razionale è quindi in grado di risalire dal mondo delle vicende caduche al cielo delle realtà sempiterne.

Che la ragione svolga un ruolo cruciale nel destino dell'uomo è affermato con fervore da un Agrippa irremovibile, fortemente pervaso dal bisogno di chiarire il senso etico-religioso delle distinzioni concettuali. Le scelte più significative per l'uomo si giocano tutte in questa zona mediana dell'anima, per sua natura creata libera di scegliere.

Homo itaque per naturam corporis est sub fato; anima hominis per idolum in fato naturam movet, per mentem vero est supra fatum in providentiae ordine; ratio autem libera sui iuris est; anima itaque per rationem modo has, modo illas partes sequitur; quandoque anima per rationem ascendit in mentem, ubi divino lumine repletur; quandoque descendit in idolum, ubi coelestium corporum influentiis rerumque naturalium qualitibus afficitur sensibilibusque passionibus et occursum distrahitur; quandoque anima se totam replicat in rationem vel res alias argumentando indagans vel contemplando semetipsam².

Mediando fra l'idolo e la mente, la facoltà razionale è legittimata a scandagliare l'intero corso della vita materiale e spirituale dell'uomo. Ciò significa che nel contesto generale della vita umana, la ragione sottopone al suo giudizio ogni singola esperienza, sia essa corporea o immateriale, in quanto ciascuna attività o ciascun evento che l'anima presiede ne richiede l'inderogabile consenso³.

1 *OP*, f. I5r.

2 *DOP* (1510), 3, 26 [*DOP*, 3, 43, p. 541].

3 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2000, pp. 164-165: «Ficino's psychological conception, to which Agrippa was to remain faithful, places reason in between the senses, so as to guide and control them, and the *mens*, which is the divine spark within man, the sphere of contact with God, and the creator's imprint on his creature. The dimension of free reason is decisive not only for man's eschatological destiny, but also for the value of his historic existence. It is by respecting its submission to the *mens* that reason fulfills the role which the plan of creation has conferred upon it, which is to meet God in the 'book of creatures.' In such a way its activity acquires positiveness and efficacy. On the other hand, by denying its condition as creature and proudly proclaiming an autonomy of its own, reason shatters its harmonious relationship with God and repeats Adam's sin. Once the gnoseological hierarchy has been destabilized, reason looks for its contents in the senses, which are fallacious and deceptive, and builds up a science both dubious and vain, that is, devoid of foundation, inert and morally pernicious».

Tantum denique est rationis imperium ut quotiescunque aliquid incurrat vel in mentem vel in idolum vel in naturam vel 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, [...] Scias igitur nec supernos influxus neque naturales affectiones neque sensationes neque tam corporis quam animae passiones nec quodcunque sensibile in animam posset agere vel penetrare, nisi per rationis ipsius iudicium. Itaque per suum actum, non per ullam forinsecam violentiam potest animus vel affici vel perturbari, quod etiam innumeri martyres ipso facto comprobarunt¹.

Nondimeno se da un lato la ragione conferisce all'uomo la facoltà di conoscere, dall'altro però una capacità di giudizio indisciplinata determina il pericolo di un intelletto ignaro dei propri limiti. Il diritto di vagliare le esperienze non si propaga a quella sezione dell'anima che compete a Dio e alla religione senza trasformarsi in un'empia presunzione di sapere. A ben vedere, la certezza di una ragione sconsiderata si traduce nell'evidenza del dubbio che certifica l'ambiguità di ogni conoscenza, o nella persuasione sofistica che ama rifugiarsi nell'apparente, ignara del fatto che «quod autem verum est et certum atque firmum adiacet Deo²».

La ragione infatti non accede alla verità solo grazie alle proprie forze, bensì per mezzo di quell'illuminazione divina che nasce nella fede. È il sostegno divino a rendere possibile l'acquisizione di un sapere immune da contraddizione. Solo la fede, in quanto supremo strumento di mediazione, congiunge l'uomo a Dio, certificando la necessaria conversione che eleva l'anima alla dignità del sapere e la ragione alla verità della mente. Di conseguenza la ragione umana, pervasa dalla sapienza di Dio, sperimenta un processo di purificazione etica e conoscitiva, in quanto il conseguimento della verità deterge le opinioni errate, scaturite dalla familiarità col corpo, e corregge le azioni inique, promosse dall'ignoranza del bene. In tal senso Agrippa, impegnandosi a delineare correttamente il concetto di *mens*, insiste a più riprese sul carattere religioso di un'esperienza che realizza l'aspirazione ultima della ragione a varcare le soglie della dimensione divina. L'apice dell'anima esprime dunque l'ascesa della ragione che giunge a convertirsi nella mente

1 *DOP* (1510) 3, 27 [*DOP*, 3, 43, pp. 541-542].

2 *DGT*, f. H8r.

stessa, avendo abbandonato del tutto le realtà corruttibili¹.

Sappiamo del resto che la mente umana è l'immagine del volto superiore e una luce iscritta in noi; essa soltanto, sgorgando dalla fonte della verità, coglie e abbraccia la verità; ma i movimenti vorticosi delle rappresentazioni fantastiche la oscurano, la sviano, la disordinano, la disperdono (in quanto è in noi, non in sé) sicché a fatica riesce a inoltrarsi attraverso la strettissima porta della verità. Così la nostra anima, racchiusa in una carne soggetta a corruzione e spinta in basso dal soverchiante legame con la carne, senza frutto si affatica sulle cose divine se non oltrepassa la via della carne e non riconquista la sua natura originaria, ritornando mente pura, quasi identica all'angelo².

È la fede l'unico strumento che permette alla ragione di tradursi nella purezza della *mens*. Solo un'anima nutrita dalla contemplazione assidua della natura divina, elevata dall'integrità dei costumi, corroborata da una severa pietà e da una speranza incrollabile nel Creatore, ottiene un sapere fondato e indubitabile. Tramite la fede infatti l'anima dismette il cosiddetto «*habitus conclusionis per demonstrationem*» e costringe al silenzio l'immaginazione, al fine di dedicare tutta se stessa all'unione con Dio. L'anima rigenerata dalla fede si rende meritevole dell'assistenza divina e può accogliere nella purezza gli oracoli di Dio.

E quale può essere una tale anima, se non quella che, sperando senza incertezze e desiderando la divinità superna, mette a tacere la fantasia e, abbracciando fermamente la vera fede, non si affida più al consueto procedere discorsivo della ragione naturale, ma, aderendo a Dio con amore ardente, vive della sola mente, si fa angelo, accoglie Dio con tutta sé stessa? [...] E ogni qualvolta una siffatta anima, abbandonate le azioni mondane, ritorna in sé stessa e si

1 *TR*, p. 140-142: «Sed videamus quae anima, quando et quomodo potest libere uti hoc instrumento [*scil. fides*]. Certe nulla, nisi illa quae quando tota rationis intentione ascendendo in mentem, caput suum, supremam eius portionem, tota in eam convertitur, sicut quandoque ob inferiorum et sensibilium rerum amorem tota vertitur in phantasiam. [Ma vediamo quale anima, quando e come, sia in grado di usare liberamente di questo strumento. Certamente nessun'altra se non quella che, ascendendo con la completa concentrazione della ragione fino alla mente, il suo apice, la sua parte suprema, talora in essa si converte interamente, proprio come talora si volge interamente alla fantasia per amore delle cose inferiori e sensibili].»

2 *TR*, p. 142: «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 sortita evaseritque mens pura, quasi par angelo, frustra laborat in divinis.»

volge alla contemplazione dell'eterno Dio, allora, non più intorpidita dall'assalto delle cose terrene, ma sorretta dal «Padre dei lumi», si innalza al culmine della conoscenza divina, dove è costantemente colmata di responsi profetici; e sovente è scelta come strumento di Dio per compiere miracoli¹.

Abbracciando la sapienza, l'anima rigenerata perviene a conoscere con certezza il passato e il futuro, decifrando le cause degli enti naturali su tutti i livelli di realtà; invero il sapere originario, privo del velo dei sensi, l'ha resa partecipe della volontà divina, degna di operare miracoli, incidendo sul corso naturale degli eventi, e di compiere il giusto, riformando gli animi smarriti.

¹ *TR*, pp. 142-144: «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 discoursibus ammodo non confidit, et quae, ardenti amore adhaerens Deo, sola vivit mente, evasit a angelus, capit toto pectore Deum? [...] Et talis anima, quotiens dimissis actionibus in se ipsam regreditur et ad aeternum Deum contemplandum se flectit, tunc nullo amplius terrenorum impetu torpens, sed “Patre luminum” fulta, ad sublimem divinae cognitionis ascendit apicem, ubi propheticis oraculis continuo impletur, saepe etiam ad miracula perpetranda Dei instrumentum eligitur».

CAPITOLO IV.

IL *DIALOGUS DE HOMINE*. CONTESTO, STRUTTURA, INTERPRETAZIONE.

1. «...mentem atque sermonem sue divinitatis imaginem».

1.1. Il manoscritto P.A. 048, custodito presso la Bibliothèque municipale di Lione, conserva il frammento superstite del *Dialogus de homine* di Agrippa, a oggi unica testimonianza diretta conosciuta. Sulla base del testo preparato dal copista cinquecentesco si desumono scarse informazioni per ambientare l'episodio letterario. L'azione prende le mosse dall'incontro di Agrippa con l'allievo Christopher Schylling, secondo interlocutore del dialogo, durante un «dominicum sabbatum» senza ulteriori indicazioni di luogo. Schylling, originario di Lucerna e studioso di *arcanae litterae*, diviene effettivamente discepolo di Agrippa, nel periodo in cui questi insegnava presso lo *Studium* di Pavia, e assume un ruolo significativo nell'ambito della circolazione dei testi del filosofo. È a Schylling, infatti, che Agrippa consegna, prima di fuggire nel Monferrato, parte delle opere manoscritte anteriori o coeve al soggiorno lombardo, tra cui i perduti commentari alla *Lettera ai Romani*, completati fino al sesto capitolo, assieme a ulteriori "commentaria" dedicati ai libri *De occulta philosophia*¹. Sono poi le stimolanti conversazioni avute con Schylling che Agrippa richiama alla memoria quando descrive la genesi del *De homine* ad Agostino Ricci. A tal proposito il codice lionese registra una versione inedita della lettera con cui Agrippa presentava all'astrologo il recente opuscolo. Nella lettera manoscritta le meditazioni da cui scaturisce il *De homine* sono ricondotte specificamente al periodo universitario e alle discussioni avute con Schylling a Pavia:

¹ *Epist.* 2, 14, in *Opera*, 2, pp. 660: «Eo tempore, quo Franciscus Francorum Rex, caesis Helvetiis, Mediolanum accepit, perierunt quaedam commentariola mea in Epistolam Pauli ad Romanos usque in sextum caput perfecta: item commentaria, sed adhuc indigesta, in libros nostros de Occulta Philosophia, quae in conflictu ipso salva restitisse intellexerimus in manibus cujusdam aliquando discipuli nostri Christophori Schillingi Lucernensis». Con il termine "commentaria" Agrippa allude probabilmente al materiale di lavoro riunito per la revisione e l'ampliamento del *De occulta philosophia*.

Multa de homine in tam molesto otio ac librorum meorum tristi absentia, contemplatus mecum ipse, disputavi ea nuper cum quodam discipulo meo helvetio lucernensi, Christophoro Schyllingo nomine, quem iuvenem inter tot inter tot Germanos nostros tunc Papiæ studentes archanarum literatum repperi curiosum, conferre solitus eram; cuius nominis consuetudinisque memor, hoc ut strictius potui in presentem dialogum congressi, quem illustrissimo Principi nostro dedicatum constituo.

Tuttavia, questa redazione costituisce una curiosa variante testuale della lettera 49, contenuta nel primo libro del ricco carteggio di Agrippa, incluso negli *Opera* e pubblicato soltanto molti anni dopo la morte dell'autore, nel 1580¹. Nella versione a stampa non è citato affatto Schylling, bensì le riflessioni sull'uomo sono messe in relazione ai colloqui avuti «cum Domino Lando Placentino apud Rivoltam», ossia con un certo «Alexander Landus», già menzionato in una missiva del 1514 spedita da Rivalta². Costui sarà da indentificarsi con molta probabilità con Alessandro, figlio di Corrado primo conte di Rivalta e cugino del giovanissimo Giulio, anch'egli futuro conte piacentino dell'illustre

¹ P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in «Rinascimento», 8, 1968, pp. 182-183, nota 1: «Sono lieta di poter anticipare una notizia [...] che sembra promettente per ricostruire non solo la fortuna e la circolazione delle edizioni cinquecentesche di Agrippa [...] ma anche per la trasmissione del corpus epistolare: la loro edizione, nella stampa corsiva e più antica degli *Opera*, è divenuta databile con sicurezza grazie all'anno inciso nella legatura dell'esemplare conservato nella Biblioteca di Aachen: 1580. Devo all'aiuto prezioso del Dr. Leandro Perini d'aver potuto ricondurre questa stampa all'opera di Tommaso Guarino, che usava i quegli anni a Basilea i caratteri tipografici lasciati dall'Isingrinus»; cfr. *Ivi*, pp. 181-182: «Tutto il carteggio d'Agrippa è un ricchissimo patrimonio che si presenta però in parte come un enigma, non solo – naturalmente – per la pura e semplice verifica delle date: l'autore ha raccolto evidentemente egli stesso centinaia di lettere, ordinate in sette libri, e tramandate organicamente dagli eredi o dagli adepti fino alla prima edizione che ne fu fatta a quarantacinque anni dalla sua morte e che resta purtroppo quasi sempre per noi l'unica base utilizzabile, essendo perduti il corpus delle lettere originali e tutti gli esemplari manoscritti. Solo per un esiguo numero di epistole abbiamo l'edizione curata dall'autore insieme ad alcuni suoi trattatelli minori; per pochissime altre abbiamo la copia in un codice di Lione, predisposto evidentemente da Agrippa nel periodo del suo soggiorno francese e contenente alcuni suoi testi, fra cui l'inedito *Dialogus de homine*. In due casi infine, la Biblioteca di Wroklaw e l'Archivio di Lille conservano gli originali di due sue lettere: una, ben nota e molte volte stampata, ad Erasmo; l'altra, dimenticata fino all'edizione che ne ho fatta nel 1965, è un interessante memoriale rivolto da Colonia al Grand Conseil imperiale di Malines il 22 febbraio 1532. Questa, posteriore come data alle ultime lettere raccolte nel L. VII della corrispondenza, rimase probabilmente per questo motivo esclusa dalla raccolta, come certo accadde per altri documenti, anche più antichi. Le circostanze della conservazione e trasmissione di questo corpus epistolare sono state fino appena sfiorate dall'indagine, e solo un fortunato ritrovamento potrà permettere di andare a fondo. Certo un'edizione critica dell'epistolario, che comprendesse le lettere scritte e ricevute da Agrippa, stampate negli *Opera* per lo più senza la menzione del nome dei corrispondenti [...] sarebbe uno strumento utilissimo non solo per la conoscenza dell'attività e dell'itinerario mentale dell'umanista, ma per una serie di altri personaggi legati a lui».

² *Epist.* 1, 42, p. 633: «Nuperrime mihi relatum fuit, Alexandrum Landum comitem Ripaltea Placentiae convenisse et quae a me fidissime accepisti, sese gloriari abs te habuisse, quod vix credo».

famiglia dei Landi, nonché intellettuale affiliato nel corso del Cinquecento ai circoli umanistici di Lefèvre d'Étaples e di Erasmo da Rotterdam¹. Attestata la variante, non sono tuttora chiare le ragioni di questa sostituzione, che potrebbe ricollegarsi alla circolazione dell'opuscolo negli ambienti intellettuali piacentini.

Ad ogni modo, dopo il periodo trascorso a Casale, Agrippa lascia definitivamente la penisola per recarsi in Francia, a Metz, in qualità di oratore e consigliere stipendiato dalla città². In questo frangente i rapporti con l'allievo svizzero si interrompono e di Schylling non si hanno più notizie finché Agrippa non scopre con intensa emozione, leggendo un passaggio del libro *De Accentibus et Orthographia Linguae Hebraicae* di Reuchlin, pubblicato nel 1518 a Haguenau, che l'allievo – alle cui cure ha affidato la conservazione delle sue opere – si è trasferito nel frattempo a Tubinga per seguire le lezioni del grande umanista tedesco³. A lungo Agrippa sollecita il fidato discepolo attendendo invano un riscontro alle numerose missive. Seguendo l'epistolario i contatti subiscono una nuova interruzione fino a quando Agrippa scrive al giovane ancora nel 1523, durante un soggiorno a Berna e Friburgo. Infine potrebbe essere Schylling quel giovane di cui Agrippa tratteggia, tessendone un breve elogio, come giovane «ingenuus, non ineruditus, tam integrae fidei» in una lettera del 1525⁴.

Nel contesto letterario del *De homine* Schylling riveste il ruolo di colui che si contrappone al maestro per mezzo di domande, interruzioni, riaperture, riscontri, nell'ottica di indurre Agrippa a chiarire ulteriormente la posizione espressa nello svolgimento del discorso. Sul piano generale dei contenuti, rispetto alla prospettiva ermetico-cabalistica di

1 S. ADORNI BRACCESI, *Tra «favellar coperto» e censura: la Formaggiata di Sere Stentato (Giulio Landi)*, 1542, pp. 107-108; cfr. S. FERRETTO, *Bassiano Lando e la scienza della medicina tra filosofia e teologia nel XVI secolo*. Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Trento, XXII ciclo (2006-2009), p. 46; P. COSENTINO, *Landi Giulio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXIII, 2004, pp. 385-389.

2 C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1965, p. 55: «Sometime before mi-January of 1518, Agrippa accepted the offer to come to the free imperial city of Metz as *orator* and *advocatus*, a position which apparently presupposed legal training and which required him to conduct negotiations with neighboring principalities and to pronounce official speeches of welcome to visiting dignitaries».

3 *Epist.* 2, 15, p. 661: «Rescribes autem inter caetera, quid de Christophoro Schillingo Lucernensi, et de Commentariis meis in Paulum perceperis. Legi ego nuper in fine operis integerrimi viri Joannis Capnionis, intitulati De accentibus, mentionem ejusdem Christophori: gaudeoque permultum tam digno discipulo tam excellentissimum contigisse praeceptorem»; cfr. Reuchl., *Accent.*, f. 83r: «Harmoniam fecit Christophorus Sillingus Lucernensis. Reliquam artem et quicquid caeterorum est unus ego Reuchlin et condidi et edidi Anno Christi M.D.XVIII. Mense Februario».

4 *Epist.* 2, 16/26/37, pp. 661-662, 674-675, 684; cfr. *Ivi.* 3, 40/41/80, pp. 749-750, 750, 779; F. J. WORSTBROCK (a cura di), *Deutscher Humanismus 1480-1520: Verfasserlexicon*, I, Berlin 2008, p. 25.

cui Agrippa si fa portavoce, Schylling propugna una visione più tradizionale della natura e della condizione umana, basata sulle Scritture e improntata all'insegnamento della Chiesa.

Tuttavia l'atteggiamento che Agrippa assume di fronte all'impulsività con cui Schylling difende l'ortodossia, non genera affatto una critica frontale all'insegnamento dogmatico della tradizione cristiana, bensì scaturisce dalla volontà, filosoficamente in linea con la lezione di Pico, Lazzarelli e Reuchlin, di allargare, integrare e arricchire il messaggio cristiano attingendo alla sapienza ermetica e alle dottrine dei Cabalisti.

1.2. L'esordio del *Dialogus de homine* inscena un rimprovero che Agrippa rivolge al giovane allievo, il quale, anziché santificare il sabato, giorno dedicato al Signore, impiega il suo tempo nell'elogio delle grazie femminili. L'asprezza della censura cede il passo a una composta serietà nel momento in cui Schylling lamenta la rigidità del rimprovero subito. Menzionando infatti alcuni luoghi degli scritti morali di Gregorio Magno, Agrippa ha da poco evidenziato il pericolo che l'inoperosità del discepolo legittimi quello che la Scrittura chiama «verbum otiosum¹».

AGRIPPA. Salute a te, mio Cristoforo. Il mio orecchio non era forse accanto alla tua bocca, quando elogiavi così tanto la donna? Che significa quest'ozio? *CRISTOFORO*. Non è sabato oggi, giorno del Signore? *AGRIPPA*. Bada che gli avversari non si prendano gioco di questo tuo sabato, come si legge in Geremia riguardo al popolo ebraico ridotto in schiavitù: "E i nemici lo videro e derisero i suoi sabati". *CRISTOFORO*. A che proposito ne parli? *AGRIPPA*. Gregorio, volendo spiegare la questione, afferma: "i nemici deridono i sabati perché uno spirito maligno infonde pensieri perversi nella mente oziosa, affinché, quand'anche questa riposi dalle sue attività, non smetta comunque di godere delle cattive azioni". Così Gregorio. Quindi ti viene ordinato di santificare il sabato, non di lasciarti fuorviare da una vuota inoperosità. Forse ignori cosa dice il Salvatore, che noi dobbiamo render conto di ogni pensiero e di ogni parola oziosa al giudice eterno? *CRISTOFORO*. Non so cosa significhi propriamente parola oziosa. *AGRIPPA*. Stando a Gregorio è parola oziosa ciò che non è motivato da una legittima necessità oppure ciò che è estraneo all'ispirazione di una pia utilità².

1 *Mt.*, 12, 36-37: «Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii. Ex verbis enim tuis justificaberis et ex verbis tuis condemnaberis».

2 *DH*, f. 44r-v: «AGRIPPA. Salve, mi Christophore. Nonne auris mea iuxta os tuum fuit, dum mulierculam hac tantum commendares? Quid sibi vult hoc ocium? CHRISTOPHORUS. Numquid hodie dominicum sabbatum est? A. Cave ne hostes hoc sabbatum tuum illudant, sicut legitur de synagoga Iudeorum in captivitate redacta apud Hieremiam: "et viderunt eam hostes et deriserunt sabbata eius" [*Lam.*, 1, 7]. C.

Nel riferimento alla parola oziosa Agrippa recupera il motivo gregoriano della critica all'eccessiva loquacità degli uomini. Il biasimo del «multiloquium» muove dal riconoscimento che il pensiero e la parola sono veicolo dell'intenzione umana. Le parole che il pensiero formula e la bocca pronuncia descrivono, infatti, la distanza della mente dalla scelta del bene. È a partire dall'uso delle parole, dal senso etico del loro impiego, che l'anima sarà sottoposta infine al giudizio divino. Se parola oziosa è «quod aut ratione iustae necessitatis, aut intentione pie utilitatis caret», la verbosità dell'uomo è continuamente esposta al riverbero di pensieri malvagi che corrompono il discorso. Una mente che indulge nell'ozio diviene bersaglio della malvagità, ricettacolo di malefiche intenzioni, e si rende a tal punto spettacolo della perfidia «ut si quiescit ab opere, non quiescat a malorum operum delectatione¹».

In altre parole l'uomo rischia di oscillare tra due attività giudicate entrambe peccaminose: «perversa laudare» o «recta corripere». L'oziosità del parlare costituisce infatti il primo passo di un percorso graduale che avvelena l'anima alla radice: alle vane parole si sostituisce la maldicenza, la contumelia richiama il vituperio e la rissa giustifica l'odio estinguendo nell'anima il bisogno di pace². Per l'uomo è dunque fondamentale disciplinare i discorsi e correggere i pensieri di una mente oziosa al fine di custodire l'integrità dei costumi.

L'attenzione al valore delle parole, su cui Agrippa richiama le cure del discepolo, muove sostanzialmente da un'inquietudine religiosa: l'anima inquinata da una volontà perversa genera una coscienza superba, empia, offuscata dal sapere profano e istigata a giudicare ogni cosa. Soltanto parole nocive si diffondono da un uomo superbo e la sua verbosità ingiuriosa comporta litigi e ostilità. Lo stesso Gregorio, nel commento al libro di Giobbe, evidenziava che una mente alimentata dal vaniloquio è come smarrita, estranea a se stessa, incapace a tal punto di scorgere la propria infermità da rendersi preda del

Quid hoc ad propositum? A. Gregorius exponens illud ait: "hostes sabbata derident, quum malignus spiritus ociose menti pravas cogitationes inicit, ut si quiescit ab opere, non quiescat a malorum operum delectatione" [GREG. MAGN., *Hom. in Ezech.*, I, XII (PL 76, p. 927)]. Hec ille. Itaque preceptum est, ut sabbata sanctifices, non ut inani ocio polluas. An ignoras quid ait Salvator, nos ab omni cogitatione ac verbo ocioso oportere rationem reddere eterno iudici [Mt., 12, 36-37]? C. Ignoro quid dicatur proprie verbum ociosum. A. Ociosum verbum secundum Gregorium est quod vel ratione iuste necessitatis caret, aut ab intentione pie utilitatis alienum est [GREG. MAGN., *Moral.*, I, VII (PL 75, p. 800)]».

1 GREG. MAGNUS, *Hom. in Ezech.*, I, XII (PL 76, p. 927).

2 GREG. MAGNUS, *Moral.*, I, VII (PL 75, pp. 799-800).

nemico, che per il teologo significa eresia¹.

Traluce nelle battute di Agrippa l'indizio, il sentore di un giudizio corrosivo – qui appena abbozzato senza ulteriori sviluppi – epifenomeno di un disprezzo critico che troverà piena formulazione, traducendosi in aperta denuncia, nel *De triplici ratione*. Sono i teologi scolastici a incarnare per Agrippa un amalgama di vanità e superbia che esprime il senso esiziale del *verbum otiosum*. Armati di una cattiva dialettica, questi moderni sofisti trascurano il Vangelo di Cristo e «venerano come archetipo di tutta la teologia, da una parte un Aristotele mal tradotto e certi commentari, dall'altra Pietro Lombardo, che chiamano Maestro delle sentenze; e chissà quale altra roba simile». Essi adoperano le Scritture per alimentare una ragione empia, priva di controllo: sottoponendo la parola di Dio a dispute rissose e sofismi capziosi ne guastano infine il senso².

Eccoli qua: sostenuti dalla loro arroganza di sofisti, credono di poter tutto saggiare, affrontare, risolvere e interpretare; fanno irruzione con le loro sciocchezze, le sozzure, i bla bla bla e le rissose polemiche, tecnica per la quale le loro lingue sono perfettamente equipaggiate. E, a questo punto, tutto ciò che nella fede e nella religione è semplice, schietto e puro costoro hanno reso molteplice, oscuro e sudicio. Con le loro assurde schermaglie e la loro futile loquacità hanno sfigurato, perturbato, contaminato tutta la teologia; e hanno fabbricato non una teologia divina e neppure umana, bensì una qualche loro, non dirò certo 'teologia', ma una rozza, odiosa, capziosa e diabolica vanità, una rapsodia di umane opinioni e di frottole filosofiche³.

1 GREG. MANGNUS, *Moral.*, I, VII, (PL 75, pp. 800-801): «Sciendum quoque est quod ab omni rectitudinis statu depereunt, qui per noxia verba dilabuntur. Humana etenim mens, aquae more, et circumclusa ad superiora colligitur, quia illud repetit unde descendit; et relaxata deperit, quia se per infima inutiliter spargit. Quot enim supervacuis verbis a silentii sui censura dissipatur, quasi tot rivis extra se ducitur. Unde et redire interius ad sui cognitionem non sufficit, quia per multiloquium exterius sparsa, vim intimae considerationis amittit. Totam se igitur insidiantis hostis vulneribus detegit, quia nulla se munitione custodiae circumcludit. [...] Quia enim murum silentii non habet, patet inimici iaculis civitas mentis; et cum se per verba extra semetipsam eiicit, apertam se adversario ostendit, quam tanto ille sine labore superat, quanto et haec eadem quae vincitur contra semetipsam per multiloquium pugnat».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 132: «Nel *De triplici ratione*, tuttavia, l'assunzione della responsabilità educativa da parte del nuovo teologo umanista si traduceva in una denuncia generica, seppur forte, della corruzione introdotta dai fondatori della "università di Satana" e in una violenta condanna dei cattivi pastori».

3 *TR*, p. 164: «Tunc freti sophistica sua insolentia, omnia se posse attentare, aggredi, dissolvere et interpretari putant; tunc irruentes suis ineptiis, inquinamentis et blacteramentis rixosisque disputationibus, ad quod artificium iam linguas armatas habent, omnia quae in fide et religione simplicia, sincera et pura sunt, multiplicia, caliginosa et sordida reddiderunt omnemque theologiam suis absurdis altercationibus ac futili verborum confuderunt, conturbarunt, polluerunt inveneruntque non divinam nec humanam quidem, sed nescio quam suam, non dico theologiam, sed squalidam, odiosam, cavillatoriam et diabolicam vanitatem, humanarum opinionum philosophicarumque nugarum rhapsodiam».

Nel confronto con Schylling la cifra polemica del verbo ozioso non viene elaborata più oltre, lasciandosi intuire dagli accenti sfumati di Agrippa. Essa è qui funzionale a introdurre un discorso più ampio che tramite la destinazione morale del linguaggio faccia trasparire l'origine stessa della facoltà di parola¹.

1.3. A tal proposito è interessante notare la scelta di Agrippa; fedele a un principio di conciliazione, egli presenta senza indugi le fonti religiose del suo discorso: al discepolo che gli chiede di addurre «sancta testimonia», affinché legittimi la pretesa per cui l'uomo dovrà render conto al Signore di ogni parola oziosa, il filosofo menziona in ordine di antichità, ovvero di autorità, Ermete Trismegisto e Paolo di Tarso.

È infatti Ermete a rivelare che la *mens* e il *sermo* costituiscono quei doni eccezionali che Dio ha riservato all'uomo perché questi fosse immagine del Padre e si distinguesse in ciò da ogni altra creatura. Ed è lo stesso Ermete a chiarire inoltre che nel corretto utilizzo di entrambe le facoltà Dio ha stabilito l'apice della dignità umana, affinché l'uomo possa meritarsi l'immortalità e il godimento della beatitudine divina. Questa dignità rifulge nel suo splendore nel momento in cui si riconosca il fatto che, per mezzo della mente e della parola, Dio ha concesso all'uomo da un lato l'autorità di provvedere a tutte le creature, collaborando alla creazione stessa, dall'altro la responsabilità di coltivare le sue facoltà naturali per glorificare, con giustizia e pietà, quel cosmo di cui l'uomo è mirabile compendio.

Nel trattato XII (*Mercurii ad Tatium de communi*) del *Pimander*, suddiviso in due sezioni dedicate rispettivamente a enucleare la natura dell'intelletto e l'armonia del cosmo, si sostiene esplicitamente che l'uomo ha assunto nel dominio della creazione un ruolo di primo piano rispetto agli altri esseri viventi. Tramite la facoltà intellettuale (*mens*) l'uomo

¹ Un recupero del tema è contenuto nel capitolo 6 (*De Rhetorica*) del *De vanitate*, dove Agrippa, riflettendo sulla nocività dell'eloquenza, connette la pericolosità del *sermo otiosus*, in senso religioso e politico, alla diffusione dell'eresia luterana, cfr. *DV*, ff. F3v-F4r: «Sed, quid veterum haereticorum exemplis insistimus, nostra tempora spectemus. Qui sunt duces germanicarum haeresum quae, ab uno Luthero suscepto exordio, hodie tam multa sunt ut fere singulae civitates suam peculiarem habeant haeresim, nonne authores illorum homines disertissimi linguae eloquentia et calami elegantia instructi et quos ante annos aliquot a linguarum peritia, a sermonis ornatu, a dicendi scribendique promptitudine sic laudatos vidimus, ut nihil illorum laudibus potuisse adiici, hodie videmus capita et principes haereticorum, ita sunt adhuc multi qui, eloquentiae dediti, dum volunt Ciceroniani fieri, efficiuntur pagani et, Aristoteli et Platoni impensius student, fiunt illi quidem superstitiosi, hi vero impii. Omnes autem illi quicumque praeter simplicia veritatis verba ociosos sermones in aures hominum effundunt, assistent in iudicio rationem reddituri de iis quae vane coniecerunt et mentiti sunt adversus Deum».

sperimenta la sua parentela con l'essenza divina: «Questa mente – afferma Ermete – è Dio negli uomini».

Mens quidem, o Tati, ex ipsa Dei essentia, si qua tamen est eius essentia, nascitur. Haec qualiscumque sit, sola seipsam sincera comprehendit. Mens igitur ab essentia Dei nequaquam divisa, sed illi potius eo modo connexa, quo solis corpori lumen. Haec mens Deus est in hominibus, atque iccirco nonnulli, ex hominum numero, dii sunt eorumque humanitas est divinitati quam proxima¹.

La superiorità umana sulle altre creature è certificata nel corretto impiego del *sermo* e della *mens* – termini con i quali Ficino traduceva λόγος e νοῦς – in quanto espressione genuina del divino *in homine*. Nel contesto delle scelte lessicali, il vocabolo *mens* trova adeguata significazione nel concetto di intelletto, mentre l'utilizzo del lemma *sermo* esige invece una determinazione ulteriore che eviti l'equivoco. Invero, è l'accezione religiosa a informare la semantica del *sermo*, affinché non si confonda con la semplice emissione di suoni, ossia la φωνή in senso corporeo, condivisa sia dagli uomini sia dagli animali privi di ragione.

Non solo. La precisione del termine impone di non identificarlo nemmeno con i *sermones* umani, cioè con la diversità delle lingue storicamente determinate, ma di preferire al significato materiale, che il vocabolo contiene, quello spirituale, nel quale è riposta l'autentica semiosi ermetica. Lo stesso Ficino modulava lo slittamento di senso sostituendo in traduzione *verbum* al più consueto *sermo*, benché l'originale greco conservasse pur sempre λόγος².

La scelta lessicale di Ficino rispondeva all'esigenza di evidenziare nei passi ermetici il quadro metafisico di riferimento: il *sermo* dell'uomo non è soltanto discorso e facoltà del linguaggio che lo distingue, in quanto dotato di ragione, dagli altri animali; ma esso è soprattutto *verbum*, cioè riflesso del *Verbum* creatore che pervade l'universo, espressione dell'intelletto di Dio in ogni uomo, intermediario tra la *mens* umana e il νοῦς del Padre. Considerato in quest'ottica, il λόγος dell'uomo condivide la medesima natura e le medesime potenzialità di quel λόγος primigenio che, secondo la terminologia ermetica, è

¹ *Pim.*, 12, f. 29r (*NF* 1, pp. 178-179).

² *NF*, 1, pp. 178: «Κάκεῖνο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶια ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον [...].».

Figlio del Padre e promana dalla Mente stessa del Padre; recando in sé il modello divino, il *Verbum* di Dio trasmette al *sermo* dell'uomo l'immagine stessa della Mente di Dio; in altre parole, la potenza creatrice del λόγος rende il νοῦς dell'uomo facoltà divina e miracolosa, immagine imperfetta del νοῦς di Dio:

«*Trisme.* Illud praeterea considera, o fili, quod duo haec soli ex omnibus animalibus homini Deus ipse largitus est, sermonem scilicet atque mentem. Quae quidem eiusdem (ac immortalitas) premii esse censentur. Iis quisquis ad id quod decet utitur, nihil ab immortalibus discrepat. Quinetiam corporis solutus compedibus, ab utriusque ducetur in chorum beatorum simul atque deorum. *Tat.* Caetera praeter hominem animantia, nonne sermone utuntur? *Trisme.* Non filii, sed voce. Permultum interest vocem inter atque sermonem. Sermo cunctis communis hominibus, vox autem propria cuiusque hominis, propria etiam cuiusque generis animantium *Tat.* O pater, diversa genera hominum diversis utuntur sermonibus. *Trisme.* Diversis, o filii, unus etiam sermo, qui per interpretationem huc atque illuc translatus, unum denique verbum existere reperitur. Verbum idem apud Aegyptios, Persasque et Graecos. Sed videris mi, filii, verbi virtutem, et amplitudinem ignorare. Beatus Deus daemon bonus, animam esse in corpore, mentem in anima, in mente verbum pronunciauit, Deum autem horum patrem asseruit. Verbum itaque, imago ac mens Dei est»¹.

Lazzarelli, glossando le parole di Ermete, sottolineava a tal proposito che Dio ha reso l'uomo partecipe della medesima potenza ed energia creatrice che, per mezzo di mente e parola, ha dato vita all'universo. La parola umana, non essendo pura emissione sonora, spogliata di senso, è assunta a qualificare l'immagine di Dio che, per mezzo di entrambi i doni divini, rispecchia l'organizzazione del mondo². Il premio dell'immortalità giunge così

1 *Pim.*, 12, ff. 30v-31r (*NF*, pp. 178-179: «Κάκεῖνο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶια ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότημα τῆι ἀθανασίαι, [τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει]. τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιτο εἰς ἅ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει; μᾶλλον δὲ καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ σώματος ὁδηγηθήσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν. – Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶια λόγῳ οὐ χρᾶται, ὃ πάτερ? – Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῆι? πάμπῳλυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἰδίᾳ δὲ ἐκάστου φωνή ἐστὶ γένους ζῴου. – Ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὃ πάτερ, ἕκαστον κατὰ ἔθνος διάφορος ὁ λόγος? – Διάφορος μὲν, ὃ τέκνον, εἷς δὲ ὁ ἀνθρώπος? οὕτω καὶ ὁ λόγος εἷς ἐστὶ καὶ μεθερμηνεύεται καὶ ὁ αὐτὸς εὐρίσκεται καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ ἐν Ἑλλάδι. δοκεῖς δέ μοι, ὃ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου. ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ»).

2 LAZAR, *Crat. Herm.*, f. 74 r-v: «Quis cum vox aliis data est / mentem et verbum homini dedit / veram patris imaginem? / Qui mens sermoque patris est. / Sit benedictus / sermoque mensque. / Haec duo mundum /

a coronare la vita di quell'uomo che ha assegnato ai due «munera» il significato della propria destinazione terrena; egli conosce la sua origine divina e si impegna a rendere fruttifero il suo corredo soprannaturale, glorificando la parte più nobile dell'anima.

La declinazione teosofica dell'ermetismo di Lazzarelli muove quindi dalla necessità di identificare nella mente umana l'impronta della potenza divina. Nel corretto impiego del linguaggio, fondato sulla devozione, la mente dell'uomo gode della fecondità e della vita infinita che alimentano la mente di Dio, legittimando l'asserzione per cui quella umana è «*primae mentis imago*», «*vera patris imago*»¹.

2. «...*ab ornatu et pulchritudine*».

2.1. Diversamente da quanto accennato, la novità della proposta di Agrippa risiede nel tentativo di allargare il discorso ermetico oltre la cornice lazzerelliana. Per il filosofo marchigiano è l'anima, intesa a partire dalla *mens*, a costituire il fulcro attorno al quale la celebrazione entusiastica della divinità umana trova il suo corretto fondamento. A differenza del percorso teosofico sviluppato nel *Crater Hermetis*, La sollecitudine che germoglia nelle pieghe del *De homine* è invece quella di rivendicare per l'uomo la totalità costitutiva dell'immagine divina; nel senso cioè di ampliare il gioco di specularità col divino anche alla componente tradizionalmente vituperata dalla riflessione neoplatonica: il corpo. È infatti lo stesso Agrippa a specificare, nel corso del dialogo, che non è soltanto l'anima, ma l'uomo nella sua completezza a essere oggetto del discorso: «Non agitur nunc, quomodo anima sit imago Dei, sed quomodo homo sit imago Dei»².

Agrippa infatti riconosce nell'uomo un miracolo vivente, un essere mirifico il cui costituere».

¹ LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 77 r-v. Per una paronamica sull'influsso di Lazzarelli e del suo ermetismo nel pensiero di Agrippa, in particolar modo durante la stesura del *De homine*, cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 126-127: «Unacknowledged use of *Crater Hermetis* is apparent in the *Dialogus de homine*, a fact which suggests that the thought of this fantastic millenarian, Lazzarelli, was current in the circles at Casale Monferrato among whom Agrippa was living when he wrote the *Dialogus*. The general influence of Lazzarelli may be traced in the increased emphasis which Agrippa gave to the Hermetic writings during his residence in Italy. While Agrippa's *De occulta philosophia* always stressed a mystical illumination of the soul, his contact with the thought of Lazzarelli may help explain why the theme of spiritual regeneration of the soul received a more thorough treatment in the revised version of his treatise on occult philosophy. Lazzarelli put much stress on the regeneration of the soul under the tutelage of a spiritually illuminated master, and also on the power of the *magus*».

² *DH*, f. 49v.

enigma richiede un trattamento prudente e una codificazione meticolosa. Se nella sua anima leggiamo il senso di un compito illustre a cui sottostà una destinazione divina, è nel suo corpo che rintracciamo il simbolo di una bellezza vivida e misteriosa, custodita nell'ombra, per la cui decrittazione Agrippa sfodera l'armamentario lessicale che il tardo umanesimo lascia in eredità alla storia del pensiero. All'enigma di questa *pulchritudo* si rivolge l'apprensione di Agrippa di fronte alla negligenza di Schylling, impegnato a decantare nelle grazie femminili non la vera bellezza, ma solo l'apparenza del bello. Egli è ingannato dalla debolezza dei sensi che ammirano come bello non ciò che per sua natura è tale, ma ciò che si offre loro nella parvenza e nell'illusione del bello.

Le battute precedenti sull'importanza del linguaggio, sul valore straordinario del *sermo* e della *mens*, preparano dunque il terreno a un ragionamento sul significato religioso della bellezza divina che abita l'uomo e che l'uomo aspira a dissuggellare nel corso della sua esistenza. Non certo quella esteriore, bensì un'altra è la bellezza «*quae nobis mente contemplanda, sermone collaudanda, verbo extollenda, si eternam pulchritudinem assequi cupimus*». L'ispirazione paolina ammaestra adesso il pensiero di Agrippa che commenta le parole dell'Apostolo. È un richiamo all'opposizione tra visibile e invisibile, tenebra e splendore, morte e vita, che nella celebre *Lettera seconda ai Corinzi* attraversa la riflessione sulla corporeità. Il «tesoro in vasi di creta» di cui Paolo riferisce è per Agrippa il corpo mortale dell'uomo, «*cuius pulchritudo non ab extrinsecis sed intrinsecis dimetienda est*¹». Pertanto la meraviglia del corpo umano richiama il fulgore di Dio, di cui l'uomo è immagine visibile e testimonianza continua; un fulgore che ammutolisce le parvenze sensibili ed educa a posare lo sguardo sul mondo per cogliere nella realtà tangibile lo splendore di ciò che non è visibile: «*...non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt : quae autem non videntur, aeterna sunt*²».

In questa trama di richiami reciproci fra bellezza interiore ed esteriore, visibile e invisibile, Agrippa ha buon gioco a richiamare la classica definizione che assegna all'uomo lo statuto di microcosmo in cui è racchiuso ciascun carattere del macrocosmo. L'operazione teorica consiste nell'arricchire la nozione *imago Dei* in maniera tale da accogliere nella descrizione dell'uomo un discorso sulla bellezza del cosmo, testimonianza

¹ *DH.*, f. 45v; cfr. *2 Cor.*, 4, 7: «*Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus: ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis*».

² *2 Cor.*, 4, 18.

della specularità tra Dio e il mondo.

Nel corso della breve delucidazione cosmologica, Agrippa sceglie di accostare i lemmi *ornatus* e κόσμος, l'uno a esplicazione dell'altro, ricalcando un passo dal *De verbo mirifico* di Reuchlin¹. Infatti, il mondo è definito cosmo dai Greci «ab ornatu et pulchritudine», e l'*ornatus* di tutto l'universo risplende nel mondo minore che è l'uomo. L'impiego del termine *ornatus* muove poi dalla volontà di esplicitare non tanto l'accezione di equipaggiamento, dotazione oppure schiera – come accade, per citare un esempio, nel testo biblico preparato da Girolamo, il quale restituisce fedelmente in traduzione l'idea del κόσμος come “schiera”, nel significato inteso dai *Septuaginta* nel passo di *Genesi*, 2, 1 («Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum²») – bensì piuttosto nel senso di bellezza, ornamento e ordine – come accade, in un altro caso, per Cicerone, che in una sezione del *De finibus bonorum et malorum* muove alcune critiche alla fisica di Democrito, parlando appunto di un «mundi ornatus³»; o per Rufino, il quale, intervenendo sui passi origeniani riguardanti la genesi del mondo, focalizza l'accezione di ornamento utilizzata appunto dai Greci, ma espressa solo parzialmente dal latino *mundus*⁴.

2.2. Alla luce della chiarificazione terminologica, il ragionamento di Agrippa sul rispecchiamento fra mondo e uomo, definiti entrambi “cosmo”, risale più dettagliatamente al paradigma cosmologico dell'*Asclepius*, nel quale viene recuperato e ampliato un discorso relativo alla gerarchia degli esseri, in parte abbozzato anche nel trattato IX del *Pimander* (*Quod in solo Deo pulchrum ac bonum, alibi uero nequaquam. Ad Aesculapium*). Seguendo il linguaggio ermetico delle similitudini concettuali, in questo trattato si afferma che come Dio, artefice di tutte le cose, presiede al mondo, così il mondo governa ciò che in

1 REUHL., *Verb. mir.*, 1, f. Cr: «Iam igitur videtis qua de re posuit Deus hominem in medio paradisi. Paradisus deliciarum hortus est. Ornatus omnis deliciae sunt. Mundus ab ornatu nomen accepit, quoniam Graece κόσμος dicitur».

2 HIERON., *Epist.*, 57: «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu».

3 CIC., *De fin.*, 1, 6, [20]: «Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi, provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit».

4 ORIG., *Περὶ ἀρχῶν*, 2, 3, 6 (PG 11, p. 194): «His pro nostris viribus de mundi ratione dissertis, non incongruum etiam videtur ipsius mundi appellatio quid sibi velit inquirere; quae appellatio in Scripturis sanctis diversa significans frequenter ostenditur. Quod enim Latine mundum dicimus, Graece κόσμος appellatur; κόσμος autem non solum mundum, sed et ornamentum significat».

sé contiene. Parimenti come Dio, che è il Padre, genera il mondo in qualità di Suo figlio, comunicandogli l'ordine e la bellezza di cui sarà espressione, così il mondo, generando in veste di padre l'uomo come figlio, comunica all'uomo l'ordine e la bellezza che gli sono state trasmesse da Dio. In tal senso, in quanto partecipe dell'armonia divina, il mondo è opportunamente definito un cosmo che reca in sé ordine e bellezza.

Deus igitur Cosmi idest mundi pater. Cosmos autem eorum que in cosmo, et cosmos quidem Dei filius. Que vero in cosmo sub cosmi ditione consistunt, ac iure cosmos appellatus est, omnia siquidem varietate generationis cosmei idest exornat, nec non indesinenti vitae operatione perpetua, necessitatis celeritate, elementorum commixtione, ordine genitorum. Ipse igitur cosmos idest ornatus necessitate simul et merito nominatus est¹.

Tuttavia Dio, conferendo all'uomo parola e intelletto, lo ha elevato a una dignità tale da renderlo compartecipe del governo delle cose. Tramite il processo di rigenerazione che il conseguimento della sapienza comporta, l'uomo riconosce in se stesso l'armonia divina che il mondo gli ha trasmesso; per questa via egli giunge a sapersi come figlio di Dio perché figlio del mondo; comprende altresì di essere egli stesso, dopo il mondo, la seconda immagine di Dio, il ricettacolo della bellezza universale. L'uomo, dunque, al pari del mondo, può meritatamente definirsi "cosmo".

Come accade nel trattato IX del *Pimander*, anche nelle pagine dell'*Asclepius* ermetico l'ignoto autore decide di esaltare la natura umana ricorrendo a un complesso di triangolazione semantica che coinvolge uomo, mondo e Dio, al fine di restituire all'uomo quel significato "cosmico" che tanto peso assume nella strutturazione del dialogo di Agrippa:

Aeternitatis dominus Deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Effector mundi Deus et eorum, quae insunt, omnium, simul cuncta gubernando cum ipso homine, gubernatore composita. Quod est totum suscipiens homo, id est curam propriam effecit diligentiae suae, ut sit ipse et mundus, uterque ornamento sibi, ut ex hac hominis divina compositione mundus, Graece rectius κόσμος dictus videatur².

¹ *Pim.*, f. 9, 20v (NF 1, p. 99).

² *Ascl.*, 6, f. 43r (NF 2, p. 308).

Istituita una parentela metafisica fra l'uomo e il mondo, l'antropologia ermetica guadagna un elemento filosofico di alto valore: il cosmo naturale, al pari dell'uomo immagine imperfetta della perfezione divina, è il luogo privilegiato di accesso al mistero della creazione, agli arcani che costituiscono il disporsi della volontà di Dio nella compagine del reale. In quest'ottica l'uomo è tenuto a non trascurare la conoscenza della natura se intende accedere ai penetrali del progetto divino. Acquisita la nozione di ordine del mondo, a cui soggiace la conformazione stessa della natura umana, il cosmo non può che risultare espressione visibile della natura impenetrabile di Dio. Detto altrimenti, l'uomo scorge attraverso la compagine delle cose create la figura tangibile mediante la quale Dio ha voluto rendere manifesto, nei limiti della comprensione umana, il suo essere, quantunque la sua vera natura travalichi ogni capacità di intendimento.

Il percorso di consapevolezza di sé, che l'*Asclepius* presenta su queste basi come vertice della conoscenza, modifica alla radice il ruolo dell'uomo nel creato. Costui, infatti, sapendosi figura visibile del segreto di ogni realtà, comprende di avere in sé, come il mondo, una doppia natura: mortale e immortale, l'una protesa alla dimensione corporea, l'altra diretta alla felicità soprannaturale di Dio. Egli non è più allora semplice contemplatore della bontà del creato, tramite cui assapora la sapienza di Dio, bensì si scopre collaboratore di Dio nella creazione:

Is novit se, novit et mundum, scilicet ut meminerit quid partibus conveniat suis, quibus sibi utendum, quibus sibi inserviendum sit recognoscat. Laudes gratesque maximas agens Deo, eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem Dei, cuius sunt imagines duae, mundus scilicet et homo. Unde efficitur, vt quoniam est ipsius una compago, parte qua ex anima et sensu et spiritu atque ratione, divinus est, velut ex elementis superioribus ascendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne et aqua et aëre mortalis restet in terra, ut naturae suae omnia mundana vidua desertaque dimittat. Sic enim humanitas ex parte divina, ex alia parte effecta mortalis est in corpore¹.

Che si rivolga al cielo o alla terra, che scelga la condizione mortale o quella immortale, l'uomo ha facoltà su ogni creatura e il suo destino è intrecciato a quello del cosmo. La natura ancipite dell'uomo racchiude in sé la trama dell'universo, sciogliendone la struttura

¹ *Ascl.*, 6, f. 43r-v (NF 2, pp. 308-309).

nella simbologia antropocentrica. La più recente letteratura umanistica soccorre nuovamente l'intarsio di richiami sui quali Agrippa modula e affina la disquisizione dialogica. Considerando il tutto in una prospettiva strettamente ideologica, oltre a presentarsi come un saggio di antropologia ermetica, il *De homine* si risolve nella sintesi di vari contributi per un umanesimo militante.

3. «...*homo autem microcosmus*».

3.1. Notevole è l'influenza di Giovanni Pico della Mirandola nell'opera di Agrippa. Oltre a Ficino è il Mirandolano a rivestire un ruolo di primo piano nell'intera parabola filosofica di Agrippa, a partire dall'elaborazione del sapere magico sino al vivido fervore per la cabala cristiana. Come accade nel caso delle successive edizioni del *De occulta philosophia*, anche per il *Dialogus de homine* la continuità del riferimento al dettato di Pico si rivela paradigmatica. La scelta dei temi affrontati nello scambio dialogico tra Agrippa e Schylling ripercorre, infatti, la descrizione dell'uomo consegnata ad alcune pagine centrali dello *Heptaplus*, il celebre commento ai versetti 1-27 del primo capitolo di *Genesi*, che Pico svolge secondo sette forme differenti di esegesi testuale. La lettura del commentario pichiano – rinvenuto all'epoca del soggiorno in Italia – deve essersi tradotta in condivisione entusiastica per Agrippa, il quale assume la quinta e la sesta esposizione, cioè il quinto e il sesto libro del trattato – in cui Pico riformula intere sezioni dell'*Oratio de hominis dignitate* – come bagaglio di riferimenti paralleli, spesso richiamando, copiando, riscrivendo, nella stesura del dialogo, interi passi del testo di Pico, al fine di certificare lo stretto legame che intercorre tra il dettato biblico e il patrimonio ermetico¹. Nel contesto dialogico, il contributo di Pico soccorre il filosofo nel momento in cui Schylling esige dal maestro un chiarimento dettagliato sulle ragioni per cui l'uomo è definito microcosmo. Attraverso la replica di Agrippa prende forma così un'esplorazione analitica che, a partire dal riconoscimento della triplice natura del cosmo, giunge a

¹ NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 125; cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, p. 190: «È evidente che sia nell'ambiente umanistico tedesco, in Reuchlin in modo particolare, sia a Parigi dove Agrippa aveva soggiornato e allacciato relazioni culturali importanti prima di scrivere il *De occulta philosophia* nel 1510, egli aveva dovuto rendersi conto dell'importanza di Giovanni Pico per chi si proponeva quei problemi che appunto lo appassionavano. Ma una lettura e meditazione approfondita dei testi fondamentali di Pico, specialmente del suo *Heptaplus*, sembra essere in Agrippa l'esperienza e in qualche modo la palingenesi degli anni italiani».

perlustrare la triplice natura dell'uomo.

In tre suddivisioni, chiamate anch'esse mondi, è infatti ripartito l'universo che Agrippa recupera dalla lezione di Pico¹. Il più nobile di questi è il "mondo intellettuale o angelico", definito ancora "mondo di luce e di fuoco", partecipe della mente divina, i cui caratteri sono la vita eterna, l'attività costante, la dignità eccelsa, l'emancipazione dal corpo, l'origine del sapere: tale mondo infatti è stato creato perché fosse conosciuto per mezzo del solo intelletto².

Ad esso segue il mondo celeste che media fra gli altri due mondi e a cui spetta la natura di entrambi: è costituito dal corpo incorruttibile e dalla mente divina, benché legata al corpo. Gli sono proprie la luce e le tenebre, il fuoco e l'acqua, ciò che nell'analisi di Pico sta a significare l'insieme delle forme e delle cause che, agendo sulla materia, generano quell'illustrazione della divina bontà che è il cielo dei pianeti e delle stelle. Nella volta

1 PIC., *Orat.*, p. 6: «Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac faeculentas has inferioris mundi partes omnigena animalium turba complebat. [Già Dio, sommo Padre e architetto, aveva fabbricato con arte, secondo le leggi della sua arcana sapienza, questa dimora mundana che vediamo, augustissimo tempio della divinità Aveva adornato con le intelligenze angeliche la regione iperurania; aveva animato le sfere celesti con gli spiriti beati; aveva popolato queste parti sozze e fangose del mondo inferiore con una multiforme turba di animali]»; cfr. ID, *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 184: «Tres mundos figurat antiquitas. Supremum omnium ultramundanum, quem theologi angelicum, philosophi autem intellectualem vocant, quem a nemine sati pro dignitate decantatum Plato inquit in Phaedro [PLAT., *Phaedr.*, 247c]. Proximum huic caelestem; postremum omnium sublunarem hunc, quem nos incolimus. Hic tenebrarum mundus; ille autem lucis; caelum ex luce et tenebris temperatur. Hic per aquas notatur, fluxa instabilique substantia; ille per ignem, lucis candore et loci sublimitate; caelum natura media idcirco ad Hebraeis *asciamaim*, quasi ex *es* et *maim*, idest ex igne et aqua quam diximus, compositum nuncupatur. Hic vitae et mortis vicissitudo; illic vita perpetua et stabilis operatio; in caelo vitae stabilitas, operationum locorumque vicissitudo. Hic ex caduca corporum substantia; ille ex divina mentis natura; caelum ex corpore, sed incorrupto, ex mente, sed mancipata corpori constituitur. Movetur tertius a secundo, secundus a primo regitur, [...]. [L'antichità immaginò tre mondi. Più alto di tutti quello sovrasensibile che i teologi chiamano *angelico* e i filosofi *intelligibile*, che, secondo quanto dice Platone nel *Fedro*, non è mai stato cantato da nessuno in maniera adeguata. Subito dopo viene il mondo celeste. Ultimo fra tutti questo mondo sublunare che abitiamo. Questo è il mondo delle tenebre; quello il mondo della luce; il cielo si compone di luce e di tenebre. Questo mondo è contrassegnato per mezzo delle acque, sostanza scorrevole e mutevole; quello per mezzo del fuoco a causa dello splendore della luce e della elevatezza della posizione; il cielo è natura media e perciò è chiamato dagli Ebrei *asciamaim*, quasi fosse cioè composto di fuoco (*es*) e di quell'acqua (*maim*) che abbiamo detto. Qui vicenda di vita e di morte; là eterna vita e continua attività; in cielo stabilità di vita, ma avvicinarsi di attività e di posizioni. Il mondo terrestre è costituito dalla caduca natura dei corpi; il mondo intelligibile dalla divina natura della mente; il cielo dal corpo, ma incorruttibile, e dalla mente, ma assoggettata al corpo. Il terzo è mosso dal secondo; il secondo è retto dal primo]».

2 DH, f. 48r: «Unus est mundus qui in tres particulares, singulos integros et perfectos, partitus est; 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, creatum ad intelligendum. [È in realtà uno solo il mondo che è stato suddiviso in tre mondi, ciascuno integro e perfetto. Di essi il supremo, costituito dalla natura della mente divina, è chiamato mondo intellettuale, ovvero angelico, ovvero mondo di luce e infuocato per via del candore della luce. In questo mondo vige la vita perpetua, l'attività costante e la fonte del sapere; esso è stato creato per intendere]»;

celeste risiede poi la vita stabile degli astri e l'avvicinarsi, secondo movimenti armonici, di luoghi, tempi e attività; da esso ha origine infine la vita stessa, nonché il moto e il calore¹.

Vi è inoltre al grado più basso il mondo sublunare degli elementi, formato cioè della materia precaria dei corpi, il quale, in base alle allusioni scritturali, è chiamato giustamente per un verso "acqueo", per un altro "mondo delle tenebre": infatti la fluida instabilità che gli è propria deriva dal continuo mutamento di accidenti, qualità, affezioni che subisce la materia inerte di cui è composto; una materia contraddistinta dalla privazione delle forme e simboleggiata dalla tenebra. Al mondo sublunare appartengono da ultimo l'alternarsi della vita e della morte, il principio di generazione e di corruzione dei corpi².

Tale suddivisione non certifica affatto l'esistenza di tre universi separati, bensì descrive la struttura ternaria, cioè la Trinità divina tradotta in simbolo nella compagine del cosmo naturale, in cui si articola l'unico e il medesimo universo che l'uomo conosce. Ogni porzione del mondo non è indifferente agli altri gradi del reale, ma si rapporta ad essi secondo la figura dell'archetipo e dell'immagine, nonché delle corrispondenze che si istituiscono tra l'uno e l'altra. Il mondo inferiore è immagine del medio e ne riproduce l'archetipo in forme imperfette, così come il mondo celeste è a sua volta immagine del cosmo ultramondano. Ciascuno dei mondi vive in funzione dell'altro, assume cioè valore, per operare o subire influssi, in rapporto al mondo più elevato che gli comunica ordine e bontà, oppure, viceversa, perde dignità fintantoché è incapace di accogliere in modo completo la bellezza del mondo superiore.

...i tre mondi sono uno solo, non solamente perché tutti si riportano da un unico principio a un unico fine, o perché regolati da leggi determinate sono collegati da un certo armonico legame

1 *DH*, f. 48r-v: «Inter hos [*scil.* mundi] mediat mundus celestis ex utraque natura temperatus: ex corpore incorrupto, ex mente divina sed corpori mancipata, ex luce et tenebris, ex igne et aqua. In ipso quidem vite stabilitas, operationum autem locorumque vicissitudo; in eoque principium vite, motus et caloris [Tra loro si interpone il mondo celeste, regolato da entrambe le nature: dal corpo incorruttibile, dalla mente divina legata però alla corporeità, dalla luce e dalle tenebre, dal fuoco e dall'acqua. In esso è presente la stabilità della vita ma anche l'avvicinarsi delle attività e dei luoghi; in esso risiede il principio della vita, del movimento e del calore]»; cfr. Pic, *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 184: «.

2 *DH*, f. 48r: «Infimus est mundus elementalis, qui constat ex caduca corporum substantia, quem ob hoc mundum tenebrarum vocant et aqueum ob fluxam instabilitatem; in hoc vicissitudo vite atque mortis principiumque generationis et corruptionis [L'infimo è il mondo elementare, costituito dalla sostanza effimera dei corpi. Per questo è chiamato mondo delle tenebre e mondo di acqua a causa della sua fluida instabilità. In esso hanno luogo l'alternarsi della vita e della morte, il principio della generazione e della corruzione]»; cfr. Pic., *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 184-186.

di natura e da un ordinamento per gradi; ma perché tutto ciò che è nella totalità dei mondi è anche in ciascuno, né vi è alcuno di essi in cui non sia ciò che è in ognuno degli altri; [...]. Dunque ciò che è nel mondo inferiore è anche nei superiori, ma in forma più elevata; del pari, ciò che è nei superiori si vede anche nel più basso, ma in una condizione degenerare e con una natura per così dire adulterata¹.

Alla luce del chiarimento cosmologico delineato da Pico, la questione filosofica che sorregge il *Dialogus* di Agrippa scaturisce dalla certezza per cui la compagine dell'universo, nella sua interezza, torna ad esprimersi in compendio nell'uomo. La natura umana, il cui mistero si vuole dischiudere nel corso del confronto dialogico, racchiude in se stessa non solo i tre mondi, ma anche i medesimi elementi che li compongono, secondo il loro ordine e la loro gerarchia: «Hi omnes in unum mundum ita connexi sunt, ut infimus moveatur a medio, ille vero regatur a supremo, horumque mundorum imago est in homine talis²». Diviene allora cautela precipua del ragionamento di Agrippa reperire i luoghi e i caratteri che, nel tessuto della natura umana, ripercorrono l'anatomia dell'universo. Il testo di Pico, che Agrippa segue con meticolosa diligenza, offre al filosofo una via privilegiata di accesso all'evidenza cosmica dell'uomo.

3.2. L'uomo è definito in base a ciò di cui è composto: il corpo, lo spirito celeste, la vita vegetativa delle piante, il senso degli animali, la facoltà di ragione. Dal mondo inferiore riceve gli elementi naturali, il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, dalla cui mescolanza è generata la materia di cui è rivestito. Il corpo mortale partecipa quindi dello *spiritus* – che Ficino insegnava essere «vehiculum animae», corpuscolo sottile ricevuto dal cielo, «immortale animae indumentum», per natura rotondo perché sferico è l'etere, capace di assumere effigie antropomorfa quando si raccoglie nel corpo di un uomo³ – ponte fra il

1 PICUS, *Hept., Aliud proemium*, p. 188: «...esse hos tres mundos mundum unum, non solum propterea quod ab uno principio et ad eundem finem omnes referantur, aut quoniam debitum numeris temperati et armonica quadam naturae cognatione atque ordinaria graduum serie colligentur, sed quoniam quicquid in omnibus simul est mundis, id et in singulis continetur, neque est aliquis unus ex eis in quo non omnia sint quae sunt in singulis. [...] Verum quae in mundo sunt inferiores, in superioribus sunt, sed meliore nota; quae itidem sunt in superioribus in potremis etiam visuntur, sed degeneri conditione et adulterata, ut sic dixerim, natura».

2 *DH.*, 48v; cfr. G. MASSETANI, *La filosofia cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, Tipografia Edisso Traversari, Empoli 1897, pp. 154-158.

3 FICIN., *Theol. plat.*, 18, 4, p. 1794: «Hoc vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali efficiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur».

corpo e l'*anima mundi*¹. La facoltà vegetativa, inoltre, gli permette di fruire delle medesime funzioni che nelle piante provvedono al nutrimento, alla crescita e alla riproduzione. Della natura animale possiede invece il senso interno ed esterno, cioè la ricchezza del bagaglio figurativo, percettivo, emozionale congiunta alla varietà dei contenuti sensibili. La ragione poi, facoltà celeste, lo eleva e lo distingue dai bruti per rendergli più familiare la razionalità del cosmo e infine gli angeli gli comunicano virtù e qualità divine, alimentando la sede intellettuale dell'anima.

Non si può escludere che Agrippa, la cui conoscenza del volgare è attendibile², leggesse i celebri passi del *Commento sopra una canzone de amore* in cui Pico, riflettendo sull'animazione universale, illustrava in senso platonico la «convenienza che ha l'uomo con tutte le parti del mondo» per rintracciare nelle scuole filosofiche il catalogo tradizionale delle componenti della natura umana³.

Oltre a ciò, secondo Pico triplice è poi la struttura del corpo stesso dell'uomo, rievocazione immediata dei tre mondi: il capo, dimora dell'intelletto immortale, «fons et origo cognitionis»; il petto, in cui domina il cuore, figura del cielo impressa nell'uomo, da cui si diffonde a tutte le membra la vita e il moto; il ventre, sede degli organi genitali, principio di generazione.

In primo luogo dunque bisogna ricordare che il mondo è chiamato da Mosè *uomo grande*. Infatti se l'uomo è in piccolo mondo, necessariamente il mondo è un uomo grande. Presa occasione di qui, raffigura molto opportunamente i tre mondi, intellettuale, celeste e corruttibile,

1 FICIN., *Vita*, 3, 3, p. 256: «Ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus. In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aqueae, plus item aerae, rursus igneae stellarisque quam plurimum».

2 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 125: «Unlike most northern visitors to Renaissance Italy, Agrippa doubtless had a good command of the Italian language, less on account of his long residence and personal acquaintance with scholars there than because he married an Italian wife while at Pavia».

3 PICUS, *Comm.*, p. 479: «Similmente nello uomo suono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno, chiamato da' Platonici veicolo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile, quale noi veggiamo con gli occhi corporali composto de' quattro elementi. Poi è in lui la vegetativa, per la quale questo corruttibile corpo si genera, si nostrisce e cresce, e quello eterno vive di perpetua vita. *Tertio*, è la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienza con gli animali irrazionali. Quarto, è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e dai Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale chiamano e' Platonici unità dell'anima, e vogliono essere quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga, come per la parte vegetativa conviene con le piante. E di queste parte dell'anima qual sieno immortale e quale mortale è fra' Platonici discordia».

nelle tre parti dell'uomo, non solo indicando con questa figura che nell'uomo sono contenuti tutti i mondi, ma anche spiegando brevemente quale parte dell'uomo corrisponde a ciascun mondo. Consideriamo dunque tre parti nell'uomo: la più alta è la testa; poi viene quella che dal collo si allunga fino all'ombelico; la terza dall'ombelico si stende fino ai piedi. E queste nella figura dell'uomo sono anche distinte e separate con una certa diversità. Ma è mirabile la bellezza e perfezione con cui, per una legge precisissima, corrispondono alle tre parti del mondo. Il cervello, fonte del conoscere sta nella testa. Il cuore, fonte di vita, di moto e di calore, sta nel petto. Gli organi genitali, principio della riproduzione, stanno nell'ultima parte. Del pari, nel mondo, la parte più alta, che è il mondo angelico o intellettuale, è fonte del conoscere, perché è tale natura è fatta per l'intendere. La parte media, che è il cielo, è il principio della vita, di moto, di calore e in essa domina il sole come il cuore nel petto. Sotto la luna è, come tutti sanno, il principio della generazione e corruzione¹.

Seguendo la lezione di Pico, Agrippa sostiene che il mondo intermedio scopre nell'uomo l'animo celeste, capace di esercitare la ragione e catturare in proprio favore la vita che abita il cielo per trasmetterla, attraverso lo *spiritus* ficiniano, a tutti i corpi. Difatti la porzione di universo che è racchiusa nell'uomo dispone delle medesime proprietà astrali che contrassegnano i pianeti del cielo. «Tenet homo», rivela Agrippa al discepolo, «in se commercium omnium stellarum planetarumque²».

A tal proposito Agrippa recupera un catalogo delle qualità psichiche dell'uomo, fondate su precise corrispondenze astrologiche, secondo il modello elaborato nella tarda antichità da Macrobio, in alcune pagine del commentario al *Somnium Scipionis*. L'opera, celebre per tutto il Rinascimento³, descrive nel linguaggio e nella simbologia neoplatonica il moto

1 PICUS, *Hept.*, 7, 7, p. 380-382: «Primum igitur illud advertendum, vocari a Mose mundum hominem magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo. Hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, caelestem et corruptibilem per tres hominis partes aptissime figurat, simul indicans hac figura non solum contineri in homini mundos omnes, sed et quae hominis pars cui mundo respondeat breviter declarans. Cogitemus igitur in homine tres partes: supremam, caput; tum quae a collo ad umbilicum protenditur; tertiam quae ab umbilico extenditur ad pedes. Sunt enim et hae in hominis figura varietate quadam disclusae et separatae. Sed mirum quam pulchre, quam examussim per exactissimam rationem tribus mundi partibus proportione respondeant. Est in capite cerebrum, fons cognitionis. Est in pectore cor, fons motus, vitae et caloris. Sunt in parte postrema genitalia membra, principium generationis. Itidem autem et in mundo suprema pars, quae est mundus angelicus sive intellectualis, est fons cognitionis, quia facta illa natura ad intelligendum est. Pars media, quae est caelum, principium vitae motus et caloris, in qua sol uti cor in pectore dominatur. Est infra lunam, quod omnibus notum, generationis principium et corruptionis».

2 *DH*, f. 46v.

3 Sull'ampia fortuna umanistico-rinascimentale dell'opera di Macrobio, cfr. I. RAMELLI, *Saggio introduttivo*, in MACR. *Somn. Scip.*, pp. 132: «... nel XIV secolo, alla nascita dell'Umanesimo, Petrarca cita spesso Macrobio, anche alla lettera, e lo chiama *scriptor egregius* nell'opera *De sui ipsius et multorum ignorantia*, e nel I libro del *De vita solitaria* ne imita la classificazione delle virtù. Si serve spesso di

discensionale che l'anima compie per raggiungere il corpo – a cui intende dar vita – nonché le regioni siderali che attraversa per rivestirsi delle prerogative dei sette pianeti. L'elenco di Macrobio, riformulato successivamente da Agrippa, è un'interessante fusione delle classiche tripartizioni dell'anima, rispettivamente presenti in Platone (razionale, irascibile, concupiscibile) e in Aristotele (vegetativa, sensitiva, intellettuale), a cui vengono aggiunte ulteriori qualità per ottenere precisamente sette corrispondenze con i pianeti conosciuti¹:

Egli [*scil.* l'uomo] possiede la stabilità e la ferma intenzione di Saturno; la clemenza, la giustizia e la regalità di Giove; la costanza e la veemenza inalterabile dell'animo di Marte; lo splendore del Sole, la ragione e il giudizio, che separa il giusto dall'iniquo e che purifica la luce dalle tenebre dell'ignoranza; l'amore, il desiderio di crescere e la propagazione di sé che sono di Venere; l'intelletto, l'acutezza d'ingegno, il ragionamento, la celere mobilità dei sensi proprie di Mercurio; il moto della Luna sulle cose terrene per favorire la vita e per dispensare l'accrescimento a sé e agli altri².

Lo schema di suddivisione delle influenze astrologiche prevede che Saturno fornisca all'anima il λογιστικόν (*ratiocinitas*) e il θεωρητικόν (*intelligentia*) che corrispondono, secondo i due filosofi antichi, alla facoltà analoga al divino. Nel corredo saturnino Agrippa registra in aggiunta i caratteri dell'intenzione umana, ossia la stabilità e il fermo proposito. Da Giove proviene invece il πρακτικόν (*vis agendi*), novità di Macrobio, il cui ambito è precisato da Agrippa nei termini di clemenza, giustizia e regalità. Al θυμικόν (*animositatis ardor*) di Marte si accompagnano la costanza e la fermezza, che chiudono la sfera irascibile dell'anima. Se per Macrobio il Sole arreca l'ἀίσθητικόν e il φανταστικόν (*sentiendi opinandique natura*), cioè alimenta la parte sensitiva dell'anima, per Agrippa la virtù del Sole ha un significato autenticamente spirituale e morale, poiché infonde verità e

Macrobio anche Coluccio Salutati, editore dell'*Africa* di Petrarca, nel suo *De laboribus Herculis*. Marsilio Ficino accedeva sia a Platone sia a Plotino in greco, e tuttavia si serviva anche delle fonti latine, come dimostra nella sua *Theologia Platonica*, soprattutto riguardo l'interpretazione allegorica della *catena aurea* e alla teoria delle virtù».

¹ MACR., *Somn. Scip.*, p. 611, nota 220.

² *DH*, ff. 46v-47r: «In ipso Saturni stabilitas immobileque propositum; Iovis clementia, iustitia, regalitas; Martis constantia inconvertibilisque animi vehementia; solare lumen, ratio et iudicium, recta ab iniquis disgregans, lucem ab ignorantie tenebris purgans; Veneris amor et incrementi desiderium et suimet propagatio; Mercurii intellectus, ingenii acuitas, discursus rationis sensuumque mobilitas velox; Lune motus ad terrena pro modo vite colende et augmentum sibi ceterisque tribuendum».

cancella l'errore, «recta ab iniquis disgregans, lucem ab ignorantiae tenebris purgans». A Venere compete l'ἐπιθυμητικόν (*desiderii motus*) che provvede alla sfera concupiscibile trasmettendo all'uomo la passione amorosa, il desiderio di crescere e riprodursi. Molteplici sono i benefici di Mercurio, il quale amministra l'ἔρμηνευτικόν, ulteriore inserimento di Macrobio, cioè la capacità che l'uomo sviluppa di esprimere e interpretare ciò che sente, a cui Agrippa aggiunge l'intellezione, l'acutezza d'ingegno, il ragionamento, la celere mobilità dei sensi. Da ultimo la Luna, completando per mezzo del φυτικόν la sezione vegetativa dell'anima, fornisce all'uomo la capacità di generare e far crescere i corpi, che per Agrippa si traduce nell'istinto a prendersi cura delle cose terrene per tutelare la vita e migliorare la propria e l'altrui condizione¹.

4. «...maioris mundi vinculum est et nodus».

4.1. La ricchezza qualitativa dell'uomo, epitome della varietà naturale, comporta una legittimazione morale al vicariato divino. Il privilegio del mondo minore non è soltanto quello di riprodurre il mondo maggiore, bensì di dominarlo e ordinarlo in conformità col progetto di Dio. Il privilegio deriva infatti dalla consapevolezza per cui la sostanza divina che abita l'uomo è più ricca e più conforme a Dio stesso di quella che riveste e vivifica il mondo.

La meditazione di Agrippa modula accortamente un'idea di Pico, secondo il quale l'uomo, non possedendo una natura definita nel creato, è capace di assumerle tutte in sé e di tradursi ora nell'una, ora nell'altra². L'essere in potenza tutte le nature assieme alla facoltà

1 MACR., *Somn. Scip.*, 1, 12, 13-15, pp. 336-338: «Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni, ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρητικόν uocant; in Iovis, vim agendi, quod πρακτικόν dicitur; in Martis, animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur; in Solis, sentiendi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν appellant; desiderii vero motum, quod ἐπιθυμητικόν uocatur, in Veneris; pronuntiandi et interpretandi quae sentiat, quod ἔρμηνευτικόν dicitur, in orbe Mercurii; φυτικόν vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet. Et est haec, sicut a diuinis ultima, ita in nostris terrenisque omnibus prima. Corpus enim hoc, sicut faex rerum diuinarum est, ita animalis est prima substantia»; l'elenco delle qualità psichiche e fisiologiche, che i pianeti comunicano all'uomo, viene arricchito notevolmente nella redazione finale del *De occulta philosophia*; cfr. *DOP*, 3, 38.

2 PIC., *Orat.*, p. 10: «Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. 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, quae sunt bruta, degenerare;

di cambiare in atto la natura prescelta costituiscono un possesso divino per l'uomo. Tale idea subisce però una declinazione teologica nel senso che già Reuchlin le aveva conferito: in altri termini, benché l'uomo sia costituito all'interno della natura, egli è comunque in grado, tramite la grazia divina, di fuoruscire dalla natura per governarla e riorganizzarla. Ponendosi al contempo dentro e fuori la natura, l'uomo accoglie in sé l'unione del finito e dell'infinito:

Quamquam nulla igitur nulla sit hominis erga Deum proportio (Deus enim infinitus, homo finitus est), tamen [...] non sunt haec duo maxime diversa [...], et alterum tamen non est alterum. Poterunt autem inenarrabili unione coniungi, ut unus idemque humanus Deus et divinus homo censendus sit¹.

La precisazione di Reuchlin riconduce inevitabilmente alla figura di Cristo, che rappresenta indubbiamente la prova storica di quest'unione, suggerita appunto dal verbo al passato («poterunt... coniungi»), e sorregge, offrendosi come meta finale del tragitto iniziatico, lo svolgimento del discorso sapienziale.

Tuttavia, un elemento peculiare, che caratterizza l'impianto teorico del *De verbo mirifico* di Reuchlin, consiste nell'indagare il valore dei miracoli, per rintracciarvi l'effettiva «hominis societas cum Deo, sive Dei communicatio cum homine». La possibilità di operare miracoli sorge infatti in una mente gratificata dalla presenza divina, cioè in un intelletto che, corroborato da una fede incrollabile, risulti meritevole di ospitare la potenza mirifica di Dio. *L'ars miraculorum* di Reuchlin – in cui una magia purificata giunge a compimento come esperienza religiosa – trova fondamento nella natura mediana dell'anima, la cui *medietas* è da intendersi, nel caso dell'uomo, in un duplice senso.

In primo luogo, l'attività umana che più avvicina l'anima alla propria origine sovranaturale non è l'esercizio della ragione (*ratio*), bensì l'esperienza della fede, propria della facoltà intellettuale (*mens*) – peculiarità che distingue per Agrippa l'uomo dagli

poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari. [Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perchè da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo nè celeste nè terreno, nè mortale nè immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa forgiarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine]».

¹ REUCHL., *Verb. mir.*, f. C2r.

animali¹. L'edificazione della fede acquisisce nell'anima il potere di connettere fra loro diversi gradi della natura divina: per mezzo della fede infatti l'anima è accolta a fruire della sapienza degli angeli e della potenza di Dio. In tal caso la fede, operando una mediazione, congiunge l'intelletto con gli archetipi intelligibili contenuti nella mente di Dio, in modo da perfezionare ulteriormente una natura di per sé divina come l'anima. Di conseguenza il frutto mirabile di una fede vissuta appieno costituisce da un lato l'accesso intellettuale alla verità, dall'altro l'esercizio concreto di virtù miracolose; in altri termini, il saggio di una vita infinita.

In secondo luogo, l'opera di mediazione si rivolge a congiungere due realtà eterogenee come il corpo e l'incorporeo, il mortale e l'immortale. Rispetto a una mediazione puramente spirituale, questa seconda *medietas* è caratterizzata da risvolti essenzialmente materiali. A ben vedere, se lo stadio elementare di combinazione fra anima e corpo offre la vita a un individuo, il livello più alto di complessità mai raggiungibile dall'unione richiederà che a esser vivificata sia la natura intera. Tuttavia, il compito di organizzare la compagine naturale è demandato all'anima del mondo che, a immagine della bontà primigenia di Dio, trasmette biologicamente la vita a tutto il corpo del mondo. Che influsso potrà mai avere l'uomo sull'*anima mundi*?

L'eccezionalità dell'uomo non sarebbe affatto evidente se ci si accontentasse del lessico umanistico che Agrippa decanta in formule programmatiche: l'uomo è chiamato «vinculum, nodus, absoluta consummatio» del mondo maggiore. La reiterazione del linguaggio antropocentrico trasmette a volte l'idea del ricorso a un espediente retorico utile a giustificare formulazioni ideologiche. Tuttavia, dietro le classiche asserzioni programmatiche, si profila un elemento dirompente, conservato intatto nel percorso teorico, che muove l'intera costruzione dell'umanista. La straordinarietà del messaggio di Agrippa risiede cioè nel liberare il significato magico, radicalmente magico, della *dignitas hominis*.

4.2. Definire l'uomo vincolo di ogni creatura, compimento di ogni realtà, non avrebbe alcun senso se ciò fosse inteso *ad litteram*. La metafora del nodo universale, dell'immagine divina, è intesa a offrire dell'uomo una caratterizzazione magico-religiosa. Ed è la fede, in

¹ *DOP*, 3, 4: «Est itaque religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tanquam per signa quaedam admonemur; quae ita nobis a natura insita est, ut plus illa quam rationabilitate a caeteris animantibus discernamur».

quanto esaltazione della mente, a costituire ancora quell'esperienza concreta in grado di sciogliere il segreto che nasconde la grandezza umana.

Non di un uomo qualsiasi, né dell'uomo in generale parlano i pensatori ermetici del Rinascimento. Essi guardano viceversa a un identico soggetto, da una generazione all'altra, rimaneggiando di volta in volta il lessico tradizionale; quel soggetto è l'uomo in quanto espressione di un'umanità ideale a cui essi rivolgono un'intima preoccupazione; un'umanità diversa dalla storia degli uomini concreti, miseri ed effimeri, condizionati dall'orizzonte finito della loro realtà; un'umanità che in tutto il suo splendore si rivela piuttosto nella figura del Cristo come archetipo; un'umanità che appartiene a buon diritto alla vita di Dio e che quei pensatori designano col nome dell'Adamo anteriore al peccato. È l'uomo rigenerato dal sapere, elevato dalla fede e corroborato dall'amore per Dio e per il cosmo, l'ideale al quale guardano questi intellettuali, la cui sensibilità religiosa, sebbene nutrita nella pietà e nella sensibilità cristiana, ricerca negli scritti ermetici ulteriori soluzioni a quelle che il Vangelo ha saputo sinora fornire¹.

Una magia riformata – sia essa accolta nella versione di Pico, di Reuchlin o di Agrippa – restituisce così nuova luce all'antico insegnamento di Ermete: l'uomo che sperimenta nella gnosi la vicinanza con Dio è gratificato dalla volontà stessa del Creatore; l'uomo rinnovato dal sapere è accolto a dividerne la potenza infinita; l'uomo in cui soltanto abita Dio e a cui Dio soltanto si unisce è il vero uomo, l'unico a cui spetti meritatamente il compito di mediare ogni realtà; costui, quindi, non è altri che il sacerdote, il profeta, il mago:

Omne vivens per mentem permanet immortale. Maxime vero omnium immortalis est homo, qui deum capit, qui divinae conformat essentiae, huic enim soli ex omni viventium genere, deus ipse concreditur: nocte quidem per somnia, die crebrius per portenta, per que omnia sibi futura pronunciat. Per aves, per intestina, per spiritum, perque sybillas, propter quae vere dicitur homo

¹ PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, pp. 112-113: «Il recupero dell'identità di 'immagine di Dio' (la "deificatio hominis") è la premessa che fonda la scienza e restaura nella sua compiutezza l'efficacia pratica della teoria, trasformando il sapere umano in attività taumaturgica – quella stessa di cui godeva Adamo prima del peccato originale. Questa connotazione religiosa rappresenta il contributo specifico dell'ermetismo alla delineazione rinascimentale della magia e non può essere ignorato o minimizzato: [...] Tanto più si estende l'influenza dell'ermetismo, tanto più la radice religiosa della magia viene allo scoperto: la dignità dell'uomo, grande miracolo, non dipende tanto dalla sua collocazione ontologica, dall'essere al confine tra sensibile e intellettuale, ma dalla sua destinazione spirituale, dal rapporto privilegiato che egli intrattiene con Dio. Per i maghi rinascimentali (Ficino, Pico, Lazzarelli, Agrippa), la magia non è dunque soltanto parte pratica della filosofia naturale e suo "assoluto compimento", bensì – e principalmente – conseguenza di quella assimilazione a Dio che costituisce il fine e la perfezione dell'anima umana».

scire quae sunt, quae fuerunt, quae mox ventura trahantur¹.

Egli offre a Dio un culto veritiero e diviene custode di un potere soprannaturale; in tal modo rivendica per sé quella *medietas* fra il cielo e la terra che riunisce i tre livelli del mondo; mediando fra Dio e la creazione, egli è avviato a illustrare la natura, ad amministrarla per conto della divinità; grazie alla maturità spirituale che ha conseguito, la sua biografia non è più un tassello infinitesimale nella vita del cosmo, bensì *coincide* con la vita del tutto; la sua anima non è più porzione dell'*anima mundi*, ma è essa stessa l'anima del mondo².

Quando Agrippa, utilizzando i passi dello *Heptaplus*, si sofferma a descrivere il consenso e l'obbedienza che la natura offre all'uomo allude per l'appunto al vincolo magico che l'uomo istituisce con gli enti naturali attraverso la fede. Se tutte le creature, gli abitanti del cielo e della terra, non disdegnano di servire l'uomo; se le menti angeliche non gli risparmiano salute e beatitudine, ciò significa che tutte lo ammirano e si riconoscono in lui.

Infatti tutte le cose create riconoscono nell'uomo qualcosa di proprio, tutte se stesse e tutte le loro proprietà; persino Dio, come afferma Ermete, comunica soltanto con l'uomo. Per questo motivo si dice che, a differenza delle altre creature, solo l'uomo reca in sé l'immagine di Dio; a buon diritto, dunque, tutte le creature lo amano, tutte gli obbediscono e su tutte egli esercita autorità e comando, cosicché nessuna creatura disdegna di servirgli. A lui si sottomettono tutti gli enti terrestri; sono al suo servizio gli elementi e tutto ciò che è composto dagli elementi; collabora con lui il cielo e lo favoriscono gli enti celesti, gli procurano salute e prosperità...³

1 *Pim.*, 12, 31v [NF 1, pp. 181-182]; cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 73r: «Laz. Optima est hec immutatio nostra, o Rex. Cum paulatim divino lumine regenerati, in veros homines emigramus. Verus autem homo (ait Hermes) aut celicolis est prestantior aut saltem pari sorte potitur. Rex. Qui recte verus homo appellari potest? Laz. Qui divinum non confundit ordinem sueque creationis finem consequitur [...]».

2 GARIN, *op. cit.*, 1954, pp. 146-147: «...questo è il segno dell'uomo, non tanto nell'essere il centro dell'universo, quanto nell'esorbitare dal regno delle forme, nell'essere signore della propria natura attraverso il proprio non aver natura. E il non aver natura, l'essere un punto di libertà totale, fa sì che tutto il mondo delle forme sia soggetto all'uomo, sì che egli lo può oltrepassare così nel senso della degenerazione verso il demoniaco, come nel senso ascensionale del divino sovraintellettuale. Il carattere miracoloso dell'uomo è in questa sua singolare sospensione al centro delle ragioni definite delle cose, per cui in qualche modo tutta la natura, tutti gli enti, tutte le ragioni finite dipendono dalla sua decisione. Egli può travolgere tutto nel dissolvimento, come può redimere tutto in una trasfigurazione liberatrice. Le cose tutte sono quello che furono sempre e da sempre, fisse nella loro condizione: pietra, animale, pianta, astro ruotante nella propria sfera. L'uomo è nulla che può essere tutto, che è proteso verso il futuro; la sua umanità consistendo, non in una natura già data, ma nel suo farsi, nel suo scegliersi, egli esorbita dai quadri del reale. Il suo non aver volto lo fa consistere nella sua opera, e quest'opera è la sua decisione delle cose, l'impronta che lascia nel mondo operandovi, e cioè riplasmandolo, riformandolo».

3 *DH*, f. 47r-v: «Nam omnia, que creata sunt, suum aliquid et se tota suaque omnia in homine agnoscunt,

Di questa verità si scoprono ovunque sacre attestazioni: nei luoghi del *Pimander* che imitano la *Genesi* biblica, nei Vangeli, nelle lettere di Paolo. La pia *collatio* di Agrippa intende convalidare all'uomo il ministero naturale, e per riuscirci il filosofo non esita a forzare la lettera del testo¹. In tal senso le Scritture narrano che nella creazione dell'uomo Dio ha portato a compimento il cielo, la terra e tutte loro schiere²; e poiché la natura tutta gli corrisponde, Gesù chiama l'uomo col nome di ogni creatura³; al servizio dell'uomo sono stati destinati gli angeli a cui Paolo delega il compito di favorire gli eredi della salvezza⁴; come insegna Ermete, i sette governatori del cielo, ammaliati dal suo candore, hanno reso l'uomo partecipe della propria mansione; la natura, infine, riconosciuta in lui la "forma" del Padre e l'autorità dei pianeti, ha provato l'ebbrezza del desiderio e si è congiunta all'uomo in amore⁵.

cui etiam Deus ipse (ut ait Hermes) soli concreditur; unde solus homo pre ceteris creaturis imaginem Dei ferre dicitur; merito ergo omnia illum amant, omnia illi obediunt sibi in omnia dictio et inperium, ut servire illi nulla creatura dedignetur, sibi manciantur terrestria, sibi elementa elementataque omnia famulantur, sibi celum militat faventque celestia, sibi salutem bonumque procurant ***».

1 N. PUTNIK, *op. cit.*, 2013, pp. 150-151: «The two main modes of Agrippa's approach to the Bible are recontextualizing and misquoting. Recontextualizing involves taking a quotation out of its original context and transplanting it into a new context to support one's claim or argument. [...] Quotations with minor changes are already interpretations if the changes are significant enough and if one has reason to suspect that they are intentional. No doubt, mistakes are often accidental as medieval and Renaissance authors tend to quote from memory. However, sometimes it is evident that what looks like a *lapsus memoriae* could well be a deliberate alteration».

2 *DH*, f. 47v: «Hinc homo minor mundus dictus est, quia maioris mundi vinculum est et nodus absolutaque consummatio [PIC., *Hept.*, 5, 7, p. 304]. Unde Scriptura dicit de creatione hominis, quare in eo "perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus sive exercitus eorum" [Perciò l'uomo è definito mondo minore, perché è vincolo, nodo e compimento perfetto del mondo maggiore. Ragion per cui la Scrittura parla della creazione dell'uomo affermando che in lui «sono compiuti i cieli e la terra, e tutte le loro schiere», ovvero il loro esercito]; cfr. *Gen.*, 2, 1: «Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum».

3 *DH*, f. 47r: «Vides modo quare homo in sacris litteris "omnis natura" appellatur, et in Evangelio vocat eum Christus "omnem creaturam" [Adesso comprendi per quale motivo nelle Sacre Scritture l'uomo è definito "ogni natura" mentre nel Vangelo Cristo lo chiama "ogni creatura"]; cfr. *Mt.*, 16, 15: «Et dixit eis: "Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae"; PIC., *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 192: «Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis. Hic ipse est homo qui et propterea, ut catholici dicunt doctores, in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur, cum praedicandum hominibus Evangelium, non autem brutis et angelis, praedicandum tamen omni creaturae a Cristo demandatur. [C'è, oltre i tre i cui abbiamo parlato, un quarto mondo in cui si trovano tutte le cose che sono negli altri. E per questo l'uomo, che appunto perciò, come dicono i dottori cattolici, è indicato nell'Evangelo col nome di ogni creatura, quando è detto che il Vangelo va predicato a tutti gli uomini, e non tuttavia ai bruti e agli angeli, ma, secondo il comandamento di Cristo, a ogni creatura]».

4 *DH*, 47v: «Quod et Paulus, segregatus Gentium apostolus, ait omnes spiritus creatos esse in ministerium hominis [Anche Paolo, l'apostolo prescelto fra i Pagani, dice che tutti gli spiriti creati sono al servizio dell'uomo]; cfr. *Hbr.*, 1, 14: «Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis?».

5 *DH*, f. 46v: «Hoc est quod Hermes innuit in *Pimandro* dicens naturam inferiorem amore hominem

Tuttavia, come già evidenziava lo stesso Pico, a gloria dell'uomo è ascritta soprattutto la libertà di scelta ed è la scelta a riassumerne il valore. Questa dedizione del creato all'uomo non coincide con la vaga premessa di una condizione naturalmente felice che allietta la vita degli uomini. Una natura obbediente, premurosa e benevola è viceversa la gratificazione concreta del vicario di Dio, l'esito di un esercizio assiduo di purificazione e iniziazione che il mago compie per vivere appieno, nell'amore e nel culto di Dio, il mistero sacerdotale della natura umana¹. Abbracciare la legge di Dio respingendo il peccato significa rifiutare ciò che smentisce la propria natura, significa riconoscersi pienamente uomini. Trasgredire la legge, accogliere il peccato nell'anima, costituisce invece, secondo l'insegnamento di Pico, un'offesa all'intero universo:

Le cose terrene servono all'uomo; le cose celesti gli danno la loro assistenza, perché egli è vincolo e nodo delle cose terrestri e terrene ed entrambe, purché sia in pace con se stesso, si armonizzano necessariamente con lui che ha in sé il fondamento della loro pace. Ma dobbiamo guardarci dal non apprezzare il grado di dignità in cui siamo stati collocati; dobbiamo sempre tener presente come una verità determinata, provata, e fuor d'ogni dubbio, questo: che, come tutte le cose ci sono propizie quando osserviamo la legge che ci fu imposta, così, se violando la legge col peccato ce ne scosteremo, avremo tutte le cose ostili e nemiche².

complexisse, seseque illi totam penitusque consevisse et implicuisse; coelestes etiam gubernatores singulos proprii ordinis hominem reddidisse participem [A questo accenna Ermete nel *Pimandro* quando dice che la natura inferiore, colma di desiderio, ha abbracciato l'uomo, si è avvolta e unita a lui totalmente. Anche i singoli governatori celesti lo hanno reso partecipe della loro condizione]; cfr. *Pim.*, 1, f. 5r-v (NF 1, pp. 10-11): «Cumque omnium in se portantem haberet, opificia septem gubernatorum animaduertit. Hi autem humanae mentis meditatione gaudentes, singuli eorum proprii ordinis participem hominem reddidere. [...] Ostenditque naturam, quae deorsum labitur, uelut pulchram Dei formam. Quam cum natura contueretur mira pulchritudine praeditam esse, actionesque omnes septem gubernatorum, atque insuper Dei ipsius effigiem possideret, illi amore ingenti subrisit, utpote quae humanae pulchritudinis speciem in aqua specularetur, eiusdemque admirationem quandam in terra conspiceret. Ille praeterea consecutus similem sibi formam in se ipso existentem, uelut in aquam amauit eam, secumque congregi concupiuit. Effectus e uestigio sequutus est, uoluntatem formamque carentem ratione progeniuit. Natura illud in quod tota ferebatur amore complexa, illi penitus sese implicuit atque commiscuit».

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 64: «Il mago cristiano non è ministro della natura, se per 'natura' si intende il mondo materiale (la natura in senso tradizionale): il suo statuto di creatura formata a immagine di Dio impedisce di pensare l'attività magica nei termini di un servizio prestato dall'uomo a quell'orizzonte dell'essere che gli è subordinato. I corpi terreni, le loro virtù manifeste e occulte, gli influssi stellari sono piuttosto al servizio del mago, che da lì prende avvio per svolgere una attività assai più nobile e ambiziosa. L'uomo, che per la 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. Il mago è ministro della natura solo in quanto si intenda per 'natura' la manifestazione creatrice di Dio in tutti i livelli di perfezione dell'essere; e ne è ministro solo in quanto a lui compete la responsabilità di ricomporre – non solo nella contemplazione, ma anche, concretamente, nell'azione – l'unità cosmica originaria».

2 PIC., *Hept.*, 5, 7, pp. 304-306: «Homini mancipantur terrestria, homini fauent caelestia, quia et caelisticum et terrestrium vinculus et nodus est, nec possunt utraque haec non habere cum eo pacem, si modo

Di conseguenza, nella prospettiva antropologica di Agrippa, scegliere la propria umanità significa scegliere precipuamente Dio; l'obbedienza del creato è dunque il vincolo magico che la fede procura. Ancora una volta la purezza dell'uomo rigenerato, capace di scagliare un incantesimo sulle cose, suggella nell'amore per Dio il sostegno di tutta la natura¹.

5. «...attamen non angelus, sed homo».

5.1. Alla descrizione entusiastica delle qualità umane seguono le obiezioni di Schylling, dirette a contestare gli aspetti marcatamente eterodossi del discorso di Agrippa. Le perplessità del discepolo muovono da un'esigenza di chiarimento che induce il maestro a identificare la propria collocazione teorica rispetto alla dottrina cristiana. L'interrogazione di Schylling esige che sia legittimata in chiave teologica l'asserzione per cui l'uomo reca in sé l'immagine di Dio. Seguendo il ragionamento di Agrippa, dell'uomo è lecito attestare l'analogia col mondo, in quanto microcosmo plasmato a immagine del macrocosmo, non tuttavia la specularità con Dio, che invece apparterebbe soltanto al cosmo. La contestazione dell'allievo intende argomentare la diversità di significato che intercorre tra l'essere *imago Dei* e l'essere *ad imaginem Dei*. L'insidia teorica connaturata alla simbologia ermetica appare in questo caso attraverso uno slittamento di senso: le definizioni adottate dal filosofo nel corso del ragionamento rischierebbero di promuovere una venerazione idolatrica del mondo e una raffigurazione antropomorfa della natura

ipse secum pacem habuerit, qui illorum in se ipso pacem et foedera sancit. At caveamus, quaeso, ne in tanta dignitate constituti non intelligamus, verum illud ante oculos semper animi habeamus, uti et certam, exploratam et indubiam veritatem, sicuti favent omnia nobis eam legem servantibus quae nobis est data, ita si per peccatum, per legis praevaricationem deorbita defecerimus, omnia adversa infesta inimicaque habituros».

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2002, pp. 113-114: «Se la magia naturale è stata un'utopia, non lo è stata perché, insofferente dei limiti del mondo fisico, ha ostinatamente valicato i confini di quella che oggi chiamiamo natura. Lo è stata, invece, perché ha identificato in un principio religioso il criterio discriminante tra vera e falsa applicazione della scienza, tra naturale e innaturale, tra lecito e illecito e perché ha cercato in Dio la legittimazione autenticatrice della propria validità. Lo è stata perché, muovendosi entro una situazione storica e culturale solidamente costituita, volle assegnare un nuovo compito al sapere e tentò di esprimere nuovi significati attraverso il linguaggio consueto. La magia, che per molti pensatore tra Quattro e Cinquecento rappresentò davvero la sintesi e il coronamento di un sapere rinnovato (perché possesso di un sapiente rinnovato), non volle certo essere espressione di un semplice dominio tecnico e sperimentale sulla natura, né volle solo applicarsi al miglioramento delle condizioni della vita sociale o al conseguimento del prestigio sociale. Si propose, invece, un compito quasi religioso nei confronti del creato, una sorta di dovere cosmico. Per tramite dell'uomo-mago, infatti, si pensò di poter compiere il ricongiungimento della realtà tutta in unità e la riconnessione di materia e spirito, [...]».

divina.

Agrippa non si nasconde il rischio e lo svolgimento dialogico subisce qui un rallentamento precauzionale. Il procedere argomentativo evidenzia perciò una maggiore attenzione a sfumare deduzioni radicali. La coniugazione cristiana del discorso di Agrippa traduce l'antropologia ermetica in un argomento cristologico che allude alla sovrapposizione delle due nozioni di *imago*: essere immagini di Dio significa accogliere in sé il Cristo e rendersi simili a lui; di conseguenza la nozione di *imago Dei* si configura in chiave escatologica come quella realizzazione, quel compimento in Cristo, che restituisce senso all'espressione genesiaca: «Et creavit Deus hominem *ad imaginem* suam¹».

Senza addurre specifici riferimenti, Agrippa ribadisce che le Scritture testimoniano in più luoghi come l'uomo non solo sia stato creato a immagine di Dio, ma come egli stesso sia per l'appunto la vera immagine del Creatore. L'insistenza di Agrippa è finalizzata a iscrivere nella cornice ermetica dell'argomentazione alcuni elementi fondamentali della teologia di Paolo. Se infatti l'apostolo dei Gentili intende per immagine di Dio solamente il Cristo, modello unico di vita e dottrina per il cristiano, è vero però che la conversione, in quanto esperienza spirituale che congiunge la precarietà umana all'eccellenza divina, convoglia nell'uomo la dignità mirabile del Cristo stesso. Pertanto gli uomini che Dio ha chiamato e predestinato alla salvezza sono testimonianza efficace dell'effigie divina; essi godono della certezza di essere «conformes imaginis Filii sui», affinché costui sia «ipse primogenitus in multis fratribus²».

La dialettica che Paolo istituisce fra un'umanità antica e un'umanità rinnovata nella mediazione di Cristo, fra il primo Adamo, corporeo e animale, e l'ultimo Adamo, spirituale e immortale, articola il tragitto di fede che dall'uomo terreno conduce all'uomo celeste, la cui immagine determina per sempre il percorso di conversione: «sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis³». La conformità col Figlio di Dio indica dunque un'opera di purificazione mediante cui i credenti rinunciano a una condotta segnata dal peccato per risorgere in Cristo; vivificati dalla fede, essi accolgono in sé il rivestimento della grazia e l'involucro della sapienza, assumendo così l'immagine del Creatore:

1 La coincidenza tra le due nozioni richiama indirettamente un passo di Lazzarelli: cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 70r: «Dei namque sumus imago. Et licet multi ad imaginem esse et esse imaginem differre contendant; ego tamen idem significare sentio».

2 *Rom.*, 8, 29.

3 1 *Cor.*, 15, 49.

«expoliantes veterem hominem cum actibus suis», costoro si rivestono dell'uomo nuovo, «qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum¹». Solo per questa via essi guadagnano a sé la dignità del Cristo, vivendo della sua parola e operando nella sua santificazione; in tal modo essi non sono più indifferenti al destino della salvezza, ma «revelata facie gloriam Domini specularantes», sono trasformati «in eadem imaginem a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu²». Nel dettato paolino, quindi, Agrippa rintraccia una nozione di umanità meritevole di fondare un'efficace simbologia del divino. Quell'umanità rigenerata nella fede, di cui Paolo illustra la condizione di parentela con la beatitudine divina, è allora testimonianza enigmatica di una natura in cui risplendono al contempo l'unità e la trinità di Dio.

5.2. L'intervento di Schylling invoca la tradizione ecclesiastica a circoscrivere l'ambito di validità del concetto di Agrippa. La «communis Theologorum sententia», a cui l'allievo fa appello, presuppone che immagine di Dio e figura della Trinità sia nient'altro che l'anima umana in quanto agisce nelle sue facoltà principali: volontà, intelletto e memoria. L'unità sostanziale di queste facoltà dell'anima esprime fedelmente ed evidenzia con efficacia simbolica l'unità effettiva delle Persone nella sostanza ineffabile di Dio. Il richiamo del giovane si fonda su Agostino, specialmente sulle pagine del *De Trinitate* dedicate a rintracciare nelle potenze dell'anima un'effigie della divina Trinità.

Memoria, intelligentia, voluntas, considerate in base alla loro operatività, costituiscono l'esercizio triplice di una medesima facoltà dell'anima: la mente. Queste potenze intellettuali «non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens», poiché si configurano come specifiche modalità, in relazione tra loro, di una medesima sostanza. Per natura esse si riferiscono a vicenda e ciò che si predica dell'una lo si predica dell'altra, poiché si includono reciprocamente, ciascuna è contenuta in ciascuna e ognuna le racchiude tutte³.

1 *Col.*, 3, 1-11.

2 *2 Cor.*, 3, 18.

3 AUGUST., *Trinit.*, 10, 11, 18: «Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intellego me intellegere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intellegere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego, intellegere me scio et scio me velle quidquid volo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego, tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego, consequenter etiam nec memini, nec volo.

Sebbene l'unità formale delle tre facoltà nell'anima di un uomo, in quanto attività di una sola mente, sia rievocata per illustrare una *similitudo* con Dio – il cui mistero della Trinità soggiace però solo per analogia simbolica all'interazione fra memoria, intelligenza e volontà – è la loro unità sostanziale a costituire per Agostino l' «impar imago, sed tamen imago» dell'essenza di Dio. Tale unità coincide con la mente in quanto è oggetto di sé, ossia è ripiegata a indagare se stessa, racchiusa nel suo dominio per afferrare «l'uomo interiore» a gratificazione del quale Paolo invoca la beatitudine celeste.

La replica di Agrippa alle obiezioni di Schylling evidenzia invece l'accortezza di un oculato fraseggio, giocato su molteplici richiami, attentamente distribuiti per edificare un equilibrio strategico tra il piano ermetico di specularità che lega l'uomo al mondo e quello cristiano che, per mezzo di Cristo, conduce l'uomo a Dio; in primo luogo senza cadere nell'errore di un'empia venerazione della divinità del mondo, in secondo luogo senza sacrificare, di fronte all'eccellenza dell'anima, la dignità del corpo. A tal proposito è motivata la puntualizzazione di Agrippa, per il quale oggetto di indagine non è, come pretenderebbe Schylling, il modo in cui l'anima razionale sia immagine di Dio, bensì il modo in cui tale immagine coincida con l'uomo considerato nella sua totalità.

Se il fine è quello di preservare l'assetto ermetico-paolino del discorso, Agrippa non esita a concedere ampio margine di validità a una nozione più tradizionale dell'uomo: una «sostanza composta di anima e corpo», come afferma, ad esempio, Tommaso d'Aquino polemizzando con Platone, per il quale invece essenza dell'uomo è nient'altro che l'anima, la quale può servirsi del corpo come di uno strumento¹. A dispetto della concezione

Quidquid ergo intellegibilium memini et volo, consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. [Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che della mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio, ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: tutte e tre costituiscono una sola cosa, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza]».

¹ THOM. AQUIN., *Gent.*, 2, 57, n. 3-4: «...Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt

platonica che sconfessa la corporeità come principio costitutivo della natura umana, è la nozione peripatetica, ripresa a partire dal *De anima* di Aristotele¹, a offrire un concetto pregnante dell'uomo, coerente con l'intenzione originaria di Agrippa.

Adesso non discutiamo del modo in cui l'anima è immagine di Dio, ma di come lo sia l'uomo. E se tu dicessi con i tuoi teologi che questa immagine è riferita solo all'uomo sostanziale o interiore, che i Platonici definiscono «anima che usa il corpo come strumento», in tal caso, tuttavia, si sono espressi meglio i Peripatetici, affermando che l'uomo è “la sostanza, che consta di anima e corpo”, opinione sacrosanta, ammessa dalla Chiesa universale. Di qui la famosa definizione del Simbolo: “come anima razionale e carne sono un solo uomo, così Dio e uomo sono un solo Cristo²”.

La concessione a una formula tradizionale – efficace in quanto rispecchia appieno la natura duplice dell'uomo – non si traduce però in esplicita adesione al dettato scolastico. A dispetto della conformità con l'insegnamento della Chiesa, che Agrippa sottolinea collegando la nozione al testo del *Simbolo* pseudo-atanasiano («Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus»), l'espedito teorico è introdotto per motivare un'asserzione decisiva che verrà sviluppata poco più avanti: la superiorità dell'uomo sull'angelo.

quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex corpore et anima compositum»; cfr. PLAT., *Alcib.* I, 128e-130c; PROCL., *Anim. et daem.*, f. F3v.

1 ARIST., *Anim.*, B 1, 412a28–413a5, pp. 138-139: «Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello dotato di organi. [...] Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi. [...] S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo. [...] D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, mentre il seme ed il frutto costituiscono ciò che è in potenza un corpo di tale specie. Allora, come il fendere e il vedere sono atto, così lo è la veglia, mentre l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale».

2 DH, ff. 49v-50r: «Non agitur nunc quomodo anima sit imago Dei, sed quomodo homo sit imago Dei². Et si tu dixeris cum tuis theologis hanc imaginem non nisi de homine substantiali sive interiore dictam esse, quem Platonici definiunt esse “animam utentem corpore ut instrumento” [PLATO, *Alcib.* I, p. 40 (129e-130c)], tamen rectius Peripatetici locuti sunt dicentes hominem esse illud “suppositum quod constat ex anima et corpore” [cfr. THOM. AQUIN., *Gent.*, 2, 57, n. 3-4], quam sententiam sacrosanctam confitetur catholica Ecclesia. Hinc illud in Simbolo: «sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus [PS.-ATHAN., *Symb.*, p. 18]».

5.3. L'intreccio argomentativo del dialogo sembra muoversi tortuosamente, come confessa lo stesso Schyllum dichiarando di sentirsi «dubius et intelligentia magis intricatus», confuso dal modo in cui Agrippa mescola i livelli del discorso e accenna gradualmente a elementi nuovi di una medesima cornice ideologica. Ed è proprio qui che Agrippa testimonia una maggiore aderenza alla proposta teorica dello *Heptaplus* pichiano, di cui il filosofo riprende con attenzione, modificando lievemente la lettera, alcuni passaggi fondamentali tratti dal sesto capitolo della quinta esposizione. L'obiettivo è duplice: in primo luogo, stabilire le differenze tra l'uomo e l'angelo, in modo da poter dimostrare per quale ragione, nonostante sia riconosciuta agli angeli un'evidente prossimità con Dio («similitudo ac cognatio»), è la natura umana, non quella angelica, a esser detta propriamente immagine della divinità; in secondo luogo e per conseguenza, rintracciare la qualità peculiare soltanto all'uomo e a nessun'altra creatura, grazie alla quale poter rispondere alla domanda: «cur hoc privilegium sit hominis, imaginem habere Dei¹».

Le proprietà a cui hai fatto riferimento, parlando dell'anima e delle sue facoltà, sono di gran lunga più potenti e meno frammiste a una natura contraria negli angeli che nell'uomo, poiché in esse gli angeli hanno più affinità e cognizione della natura divina rispetto all'uomo; eppure non l'angelo, ma l'uomo è definito immagine di Dio. È necessario allora che ci sia nell'uomo qualcosa di peculiare grazie al quale questa dignità di immagine divina appartenga soltanto a lui e non sia comune a nessun'altra creatura².

Seguendo il Mirandolano, Agrippa propone di distinguere concettualmente il parallelismo uomo-Dio da quello angelo-Dio: la distinzione è incentrata sulla rapporto tra conoscere ed essere, comprendere e contenere; il lessico impiegato ne costituisce una conferma. Dio è ciò che conosce ogni cosa e ciò che riunisce in sé («in seipso vere unit e colligit») la perfezione di tutti gli esseri e di tutte le nature; allo stesso modo l'uomo, grazie alla duplice natura, corporea e spirituale, abbraccia e congiunge in sé («in se ipso realiter complectitur, corrogat et cunit») tutte le creature dell'universo e tutte le nature del

¹ Pic., *Hept.*, 5, 6, p. 302.

² DH, f. 50r: «Preterea que tu dixisti de anima ipsiusque potentiis, hec in angelis quam in homine sunt longe potiora ac contrarie nature minus admixta, quia in his, cum divina natura plus similitudinis ac cognitionis habent angeli quam homo; attamen non angelus, sed homo dicitur imago Dei. Oportet ergo esse in homine aliquid peculiare a quo hec dignitas divine imaginis sibi propria sit et cum nulla alia creatura communis».

mondo. Non bisogna però tradurre la simmetria in uguaglianza tra i due soggetti, altrimenti l'uomo verrebbe a identificarsi senz'altro con Dio. La natura mediana dell'uomo costituisce in questo caso elemento fondamentale per distinguere le due nature.

Dio contiene in sé ogni cosa in quanto ne è principio e causa, poiché permette a tutte le nature di essere; le abbraccia tutte poi in quanto conosce in atto ogni realtà. L'uomo non gode di una medesima condizione, essendo creatura sottoposta al limite e alla morte. Non è principio di tutte le nature, né possiede in atto la cognizione di ogni cosa, ma può comunque abbracciare e contenere tutto in sé in quanto sintesi perfetta di ogni realtà. In altre parole Dio ha gratificato l'uomo rendendolo «*omnium medium vinculum atque nodus*», cioè quell'essere che comprende in sé ogni cosa in quanto può conoscere potenzialmente tutto e riunire in sé, come simbolo dell'universo, la realtà di ogni cosa; egli dunque è capace di assumere ogni natura, sia essa materiale o spirituale, poiché nella sua sono riprodotte tutte le nature¹.

La natura dell'angelo restituisce invece il senso di un confine sostanziale: benchè sia corretto affermare che anche l'angelo racchiude in sé ogni natura, tuttavia ciò ha valore purché si intenda nei limiti della facoltà conoscitiva; l'angelo, in altri termini, contiene ogni cosa solo in quanto per natura intende e possiede le “*formae*” e le “*rationes*” di tutti gli esseri². Gli angeli infatti sono concepiti come entità spirituali, incorruttibili ed eterne –

1 *DH*, f. 51r: «C. Que ergo differentia inter hominem et Deum? A. Talis. Nam Deus ipse in se omnia complectitur ut omnium principium, homo autem ut omnium medium vinculum atque nodus, que diversitas si non esset, homo non esset imago Dei, sed ipse Deus [CRISTOFORO. Qual è allora la differenza tra l'uomo e Dio? AGRIPPA. Questa. Dio contiene tutto in se stesso come principio di ogni cosa; l'uomo invece contiene tutto come medio vincolo e legame di ogni cosa. Se non ci fosse questa diversità, l'uomo non sarebbe immagine di Dio, bensì Dio stesso]»; cfr. PIC., *Hept.*, 5, 6, pp. 302-304: «At vero quemadmodum Deus non solum ob id quod omnia intelligit, sed quia in seipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit, ita et homo (quamquam aliter, ut ostendemus, alioquin non Dei imago, sed Deus esset) ad integritatem suae substantiae omnes totius mundi naturas corrogat et cunit. Quod de nulla alia creatura, sive angelica, sive caelesti, sive sensibili, dicere possumus. Est autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium; quo fit ut in Deo sint omnia meliore nota quam in seipsis, in homine inferiora nobiliora sint conditione, superiora autem degenerent. [Ma come Dio è Dio, non solo perchè intende tutto, ma perchè in se stesso riunisce e riassume tutta la perfezione della sostanza delle cose; così anche l'uomo (benchè in altra maniera, come dimostreremo, ché altrimenti sarebbe Dio, non l'immagine di Dio) riunisce e connette nella pienezza della sua sostanza tutte le nature di tutto il mondo. E questo non possiamo dire di nessun'altra creatura, angelica, celeste e sensibile. C'è poi, tra Dio e l'uomo, questa differenza: che Dio contiene in sé tutto, come principio di tutte le cose, mentre l'uomo contiene in sé tutto come termine medio di tutte le cose, d'onde deriva che in Dio tutte le cose sono con una perfezione più elevata che non in se stesse; mentre nell'uomo esistono con una perfezione maggiore le cose inferiori e subiscono invece una diminuzione le cose superiori a lui]».

2 *DH*, f. 50v; cfr. PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 302: «...qui et angeli et quaecumque creatura intelligens in se quodammodo continet omnia, dum plena formis et rationibus omnium rerum omnia cognoscit [...perchè anche gli angeli e qualunque creatura intelligente, in certo modo, racchiudono in sé il tutto, quando

dotate di una volontà protesa al bene e di un intelletto rivolto a contemplare le idee di Dio – che Agrippa descrive come realtà caratterizzate da «intensa spiritualitas», pure intelligenze che non possono operare alcunché al di fuori della propria natura. È questo il loro limite fondamentale di fronte alla complessità sostanziale di cui l'uomo è espressione.

Tale complessità è ribadita in risposta alle obiezioni di Schyelling, per il quale risulta difficile credere che l'uomo sia più simile a Dio di quanto non possano esserlo realtà superiori e perfette come gli angeli, il cielo e i corpi celesti, la cui immortalità e beatitudine testimoniano una connaturata partecipazione al divino. La replica di Agrippa avanza invece una soluzione alternativa; le qualità dell'uomo che tradizionalmente associamo a una condizione inferiore e imperfetta sono in realtà quelle che più attestano la dignità dell'immagine di Dio: il corpo e la mortalità.

5.4. Se dal Mirandolano accoglie l'idea di una natura camaleontica e proteiforme dell'uomo¹, è grazie ai testi del Trismegisto che Agrippa può rivendicare per l'uomo una ricchezza ontologica senza uguali. L'intarsio che il filosofo compone in risposta all'allievo costuisce uno schieramento di risorse disparate, riunite a corroborare il medesimo argomento. Riscrivendo un passo dell'*Asclepius*, Agrippa stabilisce che l'uomo non è inferiore a nessuna delle realtà citate da Schyelling, poiché è stato composto di una duplice natura, mortale e immortale, e tramite la parte mortale gode di una ricchezza sconosciuta alle altre creature. La compresenza di un'anima incorruttibile e di un corpo corruttibile riassume il senso di una destinazione sacrale: l'uomo ha libera facoltà di prendersi cura di delle realtà superiori e di quelle inferiori.

L'uomo non è inferiore agli angeli né alle divinità immortali del cielo perché mortale, bensì è stato esaltato al di sopra di quelli proprio grazie alla mortalità; ed è stato composto più efficacemente di entrambe le nature, la mortale e l'immortale, affinché potesse scegliere liberamente ciò che è terreno e ciò che è divino².

conoscono avendo in sé le forme e le ragioni di tutte le cose]».

1 PIC., *Orat.*, p. 14: «Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? Aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis? Quem non immerito Asclepius Atheniensis, versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento, per Protheum in mysteriis significati dixit. [Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O, in generale, chi maggiormente ammirerà qualcos'altro? Di lui, non senza ragione, Asclepio ateniese disse che nei misteri, a causa della sua natura mutevole e capace di assumere le fogge più diverse, era simboleggiato da Proteo]».

2 *DH*, f. 53r: «Homo ex hoc quod mortalis est, non est minor angelis, neque celestibus diis immortalibus,

La conclusione ermetica è prontamente associata e confortata da un richiamo paolino, servendosi del quale Agrippa garantisce l'orientamento cristiano del discorso. Il diritto di operare nella materia e per mezzo del corpo concorre con l'anima e con l'esercizio delle sue facoltà alla dignificazione dell'uomo. È ciò a cui allude san Paolo, dichiara convintamente il filosofo, quando distingue tra un uomo esteriore, soggetto al tempo e alla corruzione, e un uomo interiore, che si rinnova di giorno in giorno¹.

Benché estrapolate dal contesto della seconda lettera ai Corinzi, le parole dell'Apostolo, che Agrippa registra a illustrare quelle del Trismegisto, creano un nesso teorico utile a introdurre un nuovo richiamo testuale, ripreso stavolta da un testo di Raimondo Lullo, che Agrippa invoca per concludere la discussione sull'ontologia degli angeli. La familiarità con i testi lulliani evidenzia in Agrippa una continuità di interesse per il sistema del mistico spagnolo; un interesse che risale probabilmente agli anni di formazione, sotto la guida di Andreas Canter a Colonia, e che verrà costantemente nutrito negli anni, come dimostra ad esempio la pubblicazione del commentario all'*Ars brevis* nel 1533².

La citazione da Lullo, ripresa nel *De homine*, testimonia inoltre la presenza, tra i vari opuscoli lulliani accessibili ad Agrippa, della *Disputatio Eremitae et Raymundi*, opera composta nel 1298, finalizzata a dimostrare come l'applicazione e lo sviluppo dell'*ars* lulliana permetta di risolvere efficacemente questioni controverse sollevate in ambito teologico dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo³. Il richiamo di Agrippa è desunto da alcuni

sed potius supra illos mortalitate auctus est, efficaciusque ex utraque mortali et immortali natura compositus, ut et terrenum ac divinum habere possit delectum»; cfr. *Ascl.* 5, f. 42r (*NF* 2, pp. 307-308): ««Animal ergo homo non quidem eo est minor, quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitatem auctus esse videat. Scilicet quoniam utrumque nisi ex utraque natura sustinere non potuisset, ex utraque formatus est, ut et terrenum et divinum posset habere delectum»».

1 2 *Cor.*, 4, 16: «Propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem».

2 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 46-47: «During this time [*scil.* 1532-1533], he continued his effort to publish the works which he still had in his portfolio. In 1533, his commentary on the 'Ars brevis' of Ramnon Lull went through the press of J. Soter in Cologne. This work, which mainly explains Lull's universal method for establishing accurate knowledge in all departments of science, was written sometime in the early part of Agrippa's career. He dedicated it to Jean de Laurencin, possibly around 1517, but it was written much earlier»; cfr. *In Artem Brevem Raymundi Lullij Commentaria*, Coloniae, Ioannes Soter excudebat, AN. M.D. XXXIII, Mense Augusto.

3 LULL., *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis Quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in ID, *Opera*, IV, Moguntiae 1729, pp. 43-44. Per approfondire lo studio del metodo lulliano da parte di Agrippa e per un'analisi del commentario all'*Ars brevis*, cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 47-48: « In this commentary, Agrippa seems to accept Lull's basic idea that universal knowledge is accessible through a well-organized system of notions describing the universe on the one hand and rules of argumentation on the other. Interestingly, Agrippa has much to say on the particular form in which Lull's

passi della *quaestio* 48 («Utrum natura humana in Christo sit nobilior quam natura angelica, secundum quod consideratur in puris naturalibus?»), contenuta nel secondo libro della *Disputatio*, e costituisce l'epilogo di un lungo ragionamento sul valore dell'umanità di Cristo paragonata alla divinità degli angeli.

Già a partire dall'*Ars brevis*, il celebre manuale di introduzione all'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Lullo collocava l'angelo tra i nove soggetti di indagine dell'arte, a metà tra Dio e il cielo nella gerarchia degli esseri, e ne indicava le caratteristiche parlando di uno «spiritus corpori non coniunctus», il cui pregio consiste nell'essere «magis similis Deo quam homo; quia altiora principia et regulas habet, quam homo¹». La superiorità dell'angelo sull'uomo era successivamente registrata nel suo essere incorruttibile e nell'aver Dio quale unico oggetto insieme di intellesione, memoria e amore, benché nella natura angelica le tre facoltà (intelletto, memoria e volontà) fossero comunque distinte tra loro.

La natura umana, invece, condizionata certo dalla precarietà e dal limite, era tuttavia

logical system for understanding the universe is to be presented. In this context he refers, time and again, to elements of the theory of rhetoric. For instance, in the second part, when he describes how the principles of 'inventio' function within the Lullian system, he stresses the need to vary the form of logical propositions, both for aesthetic and for practical purposes. More specifically, in the section covering the actual formation of arguments utilizing the basic elements or notions that describe reality, Agrippa stresses that the syllogism, the foundation of all argumentation, can take different forms, namely 'enthymema,' 'inductio' and 'exemplum'. These various forms of the syllogism, possibly described directly according to their definition in Aristotle's *Rhetoric* (I, 2, 8), strongly suggest that Agrippa is more interested in a system that sets rules for human communication concerning ideas (we may even say opinions) than in a system that secures the absolute validity of each pronounced statement. To these four traditional syllogistic forms of argumentation, Agrippa adds a fifth, which he calls rhetorical argumentation. He divides it into five parts, 'propositio,' 'ratio,' 'rationis confirmatio vel dissolutio' ('loci;' 'argumenta'), 'exomatio,' 'conclusio'. Finally, the third part of the commentary, dealing with the practical use of the Lullian system, relies for its basic structure and ideas on the precepts of rhetoric. Agrippa discusses three elements that can form part of any argumentation, the *ingressio*, consisting of *exordium*, *narratio*, *divisio*, the *deductio*, which takes different forms, among which the rhetorical *confirmatio* and *confutatio*, and finally the *conclusio*, which, like the *ingressio*, is completely described following the standard rules of rhetorical theory. Thus, Agrippa's commentary on the 'Ars brevis' of Lull presents itself as a typically humanist treatment of medieval logic, since it not only pays attention to the rules of pure thinking, but also to the effective presentation of arguments and ways to communicate with an audience»; T. ZAHORA, *The Art of Forgetting the Middle Ages: Cornelius Agrippa's Rhetoric of Extinction*, in «Sixteenth Century Journal», XLVI/2, 2015, p. 367: «Although not a specialist in the arts of memory, Agrippa did compose a commentary on the *Ars brevis* of Raymond Lull, which demanded practitioners to memorize tables of definitions and attributes to be used in generating arguments and ordering knowledge by permutating and expanding set bodies of characteristics. He also knew that the inventive capacity of the Lullian art was both prodigious and constricted by serious limitations. Although it allowed one to develop an argument in support or opposition of any subject in minutest detail, it functioned within a closed memory-dependent system whose parameters were not examined. If the relationship between the essence of the art and the essence of reality became fractured, the art and its mnemonic apparatus became a burden rather than an aid to understanding».

1 LULL., *Ars brev.*, 9, 2, pp. 128-130.

descritta da Lullo come dotata di alcuni elementi non affatto tipici di una condizione misera e deprecabile. Unione di anima e corpo, l'uomo si componeva di una sintesi armonica tra diverse facoltà (*elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, ratiōnativa*); caratterizzato come «animal homificans», egli era costituito da una duplice natura che lo rendeva al contempo oggetto di una duplice indagine, spirituale e materiale; motivo per cui poteva ben definirsi, in ultima analisi, «magis generalis quam aliud creatum». Benché fosse meno perfetto degli angeli, cionondimeno l'uomo poteva considerarsi la parte più importante del mondo nell'economia complessiva del creato: «maior pars mundi¹» alla luce della classica nozione di *medietas*. La riflessione sulle qualità umane di Cristo, sviluppata sistematicamente nella *quaestio* 48, diveniva così banco di prova per sperimentare, in base al metodo combinatorio, la superiorità intrinseca dell'umanità di Cristo sugli angeli, evidenziando in modo particolare la ricchezza quantitativa e qualitativa della sua natura.

Il discorso lulliano si articolava pressappoco in questi termini: se l'angelo gode certamente di una natura incorruttibile e immortale, fornita di una perfezione tale da non necessitare di alcunché per conservarsi, l'uomo viceversa, corruttibile e mortale, è per natura incapace di conservarsi da sè, e per vivere ha bisogno, ad esempio, del cibo e dell'acqua. Tuttavia, se noi consideriamo il prodigio della rivelazione di Cristo, non possiamo certo adottare una medesima caratterizzazione per definire la natura miracolosa del figlio di Dio. Infatti l'unione di umano e divino, che viene a prodursi unicamente nella persona di Cristo, si configura in realtà come la creazione di una natura del tutto nuova. La divina umanità di Cristo costituisce, dunque, per l'uomo l'attestazione e l'esperienza di una metamorfosi nella stessa natura umana; una metamorfosi ontologica a cui ogni uomo potrebbe accedere qualora si rendesse anch'egli simile al figlio di Dio.

Sebbene condizione precipua dell'uomo sia la precarietà e l'incompiutezza, frutto del peccato originale a causa del quale egli non conosce la verità ed è sottomesso alla morte, ciononostante l'umanità che si rivela nel Cristo non sottostà affatto al destino di ogni peccatore, rivelandosi al contrario «innocens et separata ab omni peccato originali et actuali», per il fatto di essere una natura prodotta e assunta al contempo da Dio stesso. In quanto tale l'umanità di Cristo non subisce alcun impedimento nel conoscere la verità, né soffre il limite definitivo della morte. Cristo infatti subisce la morte *per accidens* e non

¹ *Ivi*, 9, 4, p. 132.

naturaliter, essendo questa estranea al concetto della sua stessa umanità¹. Sulla base di quanto detto, conclude Lullo, l'uomo che per natura gode di una purezza esente dal peccato, sia esso originale che attuale, fruirà di una condizione pari a quella del Cristo; e se è vero che condividerà con gli angeli la potenza dell'anima e delle sue proprietà, è anche vero, però, che costui rivendicherà per sé un vantaggio specifico che gli angeli ignorano del tutto: la facoltà di disporre *naturaliter* e non *per accidens* del corpo e della materia.

5.5. Il ragionamento che Lullo aveva sviluppato nella *Disputatio* accennava inoltre alla possibilità di misurare o quantificare alcune delle qualità presenti nella natura dell'uomo e in quella dell'angelo: in particolare si concentrava sulla *intensitas* dello spirito e sulla *extensio* della materia, sul modo cioè in cui di entrambe partecipano l'uomo e l'angelo, per constatare che, sebbene l'anima di un uomo condivida un medesimo grado di *intensitas* con le nature angeliche, l'*extensio* è contenuta nell'uomo in un grado più elevato rispetto agli angeli, determinandone per questa ragione il prestigio.

Benché dotata di una «intensa spiritualitas», che le permette, grazie all'anima, di accostarsi all'incorporeo e di familiarizzare con la natura degli angeli, la natura umana risulta tuttavia più ricca di quella angelica in quanto «magis extensa per conjunctum, scilicet per corpus humanum, cum quo naturaliter participat, et ipsum informat et perficit²». Conseguentemente, poiché nell'uomo l'anima dispone «platonicamente» del corpo come di uno strumento che per natura le appartiene e sul quale può agire in modi innumerevoli, allora l'uomo stesso gode di un'estensione maggiore rispetto all'angelo, privo di corpo e incapace di agire *naturaliter* sulla materia. In tal senso, conclude Lullo:

Natura hominis est magis extensa quam natura Angeli, qui extra se nihil agit naturaliter: unde cum natura plus dicat in uno subjecto per intensum et extensum, quam per intensum tantum, secundum praedictum modum est possibile quod humana natura in aliquibus hominibus,

1 LULL., *Disput.*, p. 43: «Eremita, male facis, quod non distinguas inter Naturam Humanam Christi et naturam aliorum hominum, cum natura aliorum hominum sit mortalis et impedita ad intelligendum, sicut tu dicis, propter peccatum Primorum Parentum; sed Humanitas Christi in instanti, in quo a Deo fuit assumpta et producta Natura, fuit innocens et separata ab omni peccato originali et actuali, et ideo non fuit corruptibilis nec impedita ad intelligendum etc.; cum corruptio, mortalitas et impedimentum in homine sint propter peccatum originale: veruntamen Christus, in quantum Homo, fuit mortalis, sed non naturaliter, sed per accidens ratione finis, scilicet ad honorandum Divinam Naturam, quae ipsum exaltavit, et ad recreandum humanum genus».

2 LULL., *Disput.*, p. 44.

quoad se remota a peccato originali, possit esse nobilior quam natura Angeli¹.

Il testo di Lullo è allora recuperato e attentamente accomodato da Agrippa nel *Dialogus*, al fine di inserirlo nel contesto neoplatonico-ermetico-paolino di esaltazione della natura umana:

Inoltre, la natura che attiene all'uomo interiore è caratterizzata da una spiritualità concentrata come la natura dell'angelo; d'altra parte, tramite il corpo mortale congiunto a essa, è più ampia della natura angelica che per natura non agisce al fuori di sé. Quindi la natura umana è più nobile della natura angelica, poiché concentrazione ed estensione esprimono più della sola concentrazione².

Eliminata la precisazione relativa al peccato originale, Agrippa estende la ricchezza qualitativa del soggetto umano oltre la puntualizzazione lulliana sulla coesistenza di *intensum* ed *extensum* in una medesima natura e ingloba nel discorso qualitativo la compresenza di mortalità e immortalità – sulla scia del passo dell'*Asclepius* in cui l'uomo veniva encomiato proprio per il fatto di essere mortale³ – a render ragione della superiorità sugli angeli: «cum plus dicat natura in uno subiecto per immortale et mortale, quam per immortale tantum, profecto ex hoc natura humana nobilior est natura angeli⁴». Tale superiorità, sia sulle nature incorruttibili che su quelle corruttibili, è confermata dallo stesso Ermete quando stabilisce che la doppia natura rappresenta per l'uomo il prerequisite fondamentale affinché eserciti la bontà e ottenga l'immortalità:

Denique et bonum hominem, qui posset immortalis esse, ex utraque natura composuit, divina atque mortalis; et sic compositum per voluntatem Dei hominem, etiam constitutum est esse meliorem diis, qui sunt ex sola immortalis natura formati et omnibus mortalibus. Propter quod homo diis cognatione coniunctus, ipsos religione et sancta mente veneratur diique etiam pio

1 *Ivi*, p. 44;

2 *DH*, f. 53v: «Preterea natura quo ad interiorem hominem ita est intensa spiritualitate sicut natura angeli, tum per corpus mortale sibi coniunctum magis est 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».

3 *Ascl.* 5, f. 43r (*NF* 2, p. 307): «Animal ergo homo non quidem eo est minor quod ex parte mortalis sit; sed ex eo forte aptius efficaciusque compositus, ad certam rationem mortalitatem autus esse videatur».

4 *DH*, f. 53v.

affectu humana omnia respiciunt atque custodiunt¹.

Sul piano metafisico, dunque, l'angelo resta escluso dalla condizione di vincolo e nodo universale, poiché la natura che gli è propria non riassume affatto il macrocosmo né può mediare tra le nature che abitano l'universo nella sua totalità. Sul piano teologico invece l'inferiorità degli angeli è recensita nella scelta di Dio di rinunciare all'eternità per accogliere l'abito della carne e farsi uomo in Cristo, come ribadiva anche Lazzarelli².

L'episodio dell'incarnazione ha per Agrippa un significato antropologico-religioso ben definito. Avendo eletto la natura umana alla dignità dell'immagine divina, Dio ha rivelato al contempo agli uomini la realtà della cosiddetta «unio ineffabilis», a cui Pico alludeva ragionando sulla natura di Cristo e sul suo intervento in favore dell'uomo nelle pagine dello *Heptaplus*:

Per causa nostra il figlio di Dio si è fatto uomo ed è stato crocifisso. Fu in armonia con tutto ciò che Colui che è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, sede in cui tutto fu creato, si unì con legame ineffabile a colui che è immagine di Dio, legame di tutte le creature, sintesi di tutte le cose. E, se con l'uomo era in pericolo tutta la natura, non si poteva trascurare la sua caduta né alcuno poteva porvi rimedio se non chi aveva creato tutta la natura³.

Alla nuova umanità testimoniata nella persona del Cristo incarnato, fusione miracolosa dell'umano e del divino, capace di reintegrare la natura umana nel tragitto di salvezza, Agrippa attribuisce il compimento di una verità nettamente in antitesi col modello di esperienza religiosa codificato nella devozione monastica e ascetica del Cristianesimo. Attraverso gli artifici retorici che il filosofo dispiega sulla pagina per costruire un insieme di argomenti in favore dell'eccellenza umana, nel contesto articolato dei molteplici richiami a opinioni e dottrine autorevoli, si fa strada il nucleo teorico essenziale che regge l'intera

1 *Ascl.*, 8, f. 49r (*NF* 2, p. 324).

2 LAZAR., *Crat. Herm.*, ff. 71v-72r: «Adeo Deus hominem magnificet ut ab eternitate in tempus descenderit, amictumque carnis accipiens Deus homo factus est. Magnificet igitur Deus hominem, opus manuum suarum. Nam magnificendus est; non enim ignorat summus ille opifex suum quanti debeat opificium estimari».

3 PIC., *Hept.*, 5, 7, p. 308: «Scilicet nostra causa filius Dei et homo fit et cruci affigitur. Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa. Nec erat, si cum homine tota natura perclitabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura».

ossatura del *Dialogus de homine*.

Nel miracolo dell'incarnazione di Cristo, infatti, è riformulato per Agrippa l'intero destino dell'umanità condannata dal peccato originale. L'episodio teologico ha tutt'altro valore rispetto alla constatazione che un Dio infinitamente buono decide di umiliarsi, assumendo un corpo mortale, per istruire l'umanità sulla la mortificazione della carne e sulla rinuncia al godimento dei beni terreni, come base dell'esperienza religiosa che guarda alla vita degli angeli e al premio dell'eternità. Non c'è alcun bisogno che l'uomo imiti gli angeli e disprezzi la propria condizione per meritarsi il favore divino, se Dio ha scelto proprio la natura umana, in quanto fusione di anima e corpo, come compimento dell'universo¹. La rinuncia al mondo e la mortificazione del corpo, al fine di incrementare il potere custodito nell'anima, non convalida affatto l'ingresso dell'uomo nella dimensione divina. In realtà l'obiettivo teorico del discorso filosofico di Agrippa è di tutt'altra natura; esso è racchiuso nel tentativo di decodificare il mistero della corporeità del Cristo, in quanto enigma della corporeità stessa, soprattutto in relazione all'eventualità di dominare le facoltà miracolose e le virtù infinite che promanano dal corpo.

5.6. L'arcano stesso dell' "unione ineffabile" istruisce l'uomo sulla natura di Cristo. Per afferrarne il concetto Agrippa riscrive nuovamente il passo dello *Heptaplus*, in parte richiamato precedentemente, nel quale Pico, distinguendo ontologicamente Dio e l'uomo, recuperava il lessico paolino della *Lettera ai Colossesi* per identificare il Cristo con l'immagine del Dio invisibile:

Dio contiene tutto in se stesso come principio di ogni cosa; l'uomo invece contiene tutto come medio vincolo e legame di ogni cosa. Se non ci fosse questa diversità, l'uomo non sarebbe immagine di Dio, bensì Dio stesso. Tuttavia Dio ha esaltato l'uomo a tal punto da discendere nel tempo dall'eternità e, rivestendosi dell'abito della carne, alla fine si è fatto uomo. Infatti è opportuno che «l'immagine del Dio invisibile», il figlio unigenito di Dio, Dio egli stesso,

¹ PERRONE COMPAGNI, *op. cit.* 2007, pp. 447-448: «Per Agrippa “la conoscenza è la radice di tutte le azioni straordinarie ; infatti quanto più comprendiamo e conosciamo, tanto più straordinarie azioni compiamo e con tanta maggiore facilità ed efficacia operiamo”; e, d'altra parte, solo il pensare che si trasforma in operare costituisce il fondamento della dignità dell'uomo, della sua stessa superiorità rispetto all'angelo, “che per natura non agisce fuori di sé”. Poiché questo compito mondano può essere assolto soltanto se l'anima è racchiusa e protetta dall'involucro del corpo, allora la duplice natura dell'uomo (corpo/anima, mortale/immortale) è garanzia che proprio lui, unico tra tutte le creature, rappresenta la vera immagine di Dio, conoscenza assoluta e incessante attività».

principio in cui «sono state create tutte le cose», si congiungesse soltanto all'uomo tramite un'unione ineffabile, perché solo l'uomo è stato creato a immagine di Dio, solo lui è vincolo e medio di ogni creatura, solo in lui è stato portato a termine l'intero universo¹.

Se la puntualizzazione teologica sembra iscritta nel glossario cristiano degli ideologi umanisti, è in realtà una nozione prettamente ermetica quella che Agrippa sta lentamente portando alla luce in questi densi passaggi. Una sapiente allusione a essa è fornita proprio nel parallelismo tra Cristo-Dio come principio in cui «*condita sunt universa*» e l'uomo come medio in cui, non a caso, «*conclusa sunt universa*». La prosecuzione del dialogo preparerà in tal senso il terreno alle deduzioni più radicali in ambito antropologico.

L'incarnazione divina acquisisce pieno significato qualora sia illuminata dalla nozione ermetica di *regeneratio*. L'assunzione della natura umana da parte di Dio è simbolo e illustrazione del percorso precisamente inverso, cioè della capacità dell'uomo di indiarci. Il Cristo di Agrippa si presenta cioè come *regenerationis auctor*², come colui che «reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam recreationisque per regenerationis mysterium³». Tale identificazione, benchè appaia modellata sul passo della *Lettera a Tito* – in cui Paolo elogia la misericordia di Dio che «salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem⁴»

1 *DH*, f. 51r-v: «Nam Deus ipse in se omnia complectitur ut omnium principium, homo autem ut omnium medium vinculum atque nodus, que diversitas si non esset, homo non esset imago Dei, sed ipse Deus. Tamen Deus ipse ita magni fecit hominem ut ab eternitate in tempus descenderet, amictumque carnis accipiens, tandem homo factus est. Congruum enim est ut “imago Dei invisibilis”, Dei filius unigenitus, ipse Deus, principium in quo “condita sunt universa”, homini soli copularetur unione ineffabili, qui solus ad imaginem Dei factus est, qui vinculum est et medium omnis creature in quo conclusa sunt universa»; cfr. *PIC.*, *Hept.*, 5, 7, p. 308; *Col.*, 1, 15-16.

2 *PHT*, ff. B8v-Cr: «Multa siquidem illorum [*scil.* doctrinae] et scio et intelligo et memini, polliceroque vobis effecturum me totis viribus, ut nihil in suscepta materia tam difficile, tam intricatum, tam obscurum, tamque arduum cuicumque facultati aut scientiae ea traditio consonet, quod me inteprete non assequamini omnes, intelligentia, favente nobis ipso termaximi Mercurii Pimandro, mente divinae potentiae, domino videlicet nostro Iesu Christo Nazareno crucifixo, qui verus Pimander, qui magni consilii angelus, veo mentis lumine illustrat; quem verum Deum et verum hominem, regenerationis auctorem confitemur, futurique patrem saeculi iudicem expectamus.

3 *DH*, f. 56r: «Hinc Dominus Deus pater, statutis oportunitisque temporibus, misit nobis unigenitum filium suum, Dominum nostrum Hiesum Christum verum Deum hominem, qui solus passus est, “mortuus est pro peccatis nostris”, ut ait Petrus, “iustus pro iniustis” [1 *Ptr.*, 3, 18]. Ipse namque reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam recreationisque per regenerationis misterium, quod “in illum usque diem humanum genus latuit” [*Pim.*, 1, 5v (*NF* 1, p. 12); *Mt.*, 19, 28]. [Quindi il Signore Dio Padre, nei tempi opportuni e stabiliti, inviò a noi il figlio suo unigenito, nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e uomo, il quale da solo ha sofferto, “è morto per i nostri peccati”, come dice Pietro, “giusto per gli ingiusti”. Egli riparò l'errore e restituì la vita eterna nel mistero della rigenerazione e della nuova creazione. Questo mistero “è rimasto celato al genere umano fino a quel giorno”].»

4 *Tit.*, 3, 5.

– si appella in realtà al “sacramento” ermetico della rigenerazione, descritta in dettaglio nel trattato XIII (*Mercurii ad Tatium filium suum: de generatione et impositione silentii*) del *Pimander*. In questo trattato l’autore ermetico espone, descrivendo vividamente una vera e propria esperienza di *trance* psico-fisica, il mistero della rinascita, passaggio fondamentale perché si compia nell'uomo l'unione mistica col divino, punto d'arrivo di una lunga riflessione sulla coincidenza metafisica tra umanità e divinità, sviluppata anche nei trattati precedenti e affermata fieramente nell’epilogo del trattato X (*Mercurii Trismegisti Clavis ad Tatium*): «Quamobrem audendum est dicere hominem quidem terrenum deum esse mortalem, deum vero celestem immortalem hominem¹».

Nelle battute iniziali del trattato XIII si afferma esplicitamente che la rinascita è condizione di salvezza: «Ante regenerationem salvum fieri neminem». Il giovane Tat chiede allora al padre chi sia l'autore della rigenerazione che il profeta sta descrivendo in preda al rapimento estatico. La replica di Ermete non lascia adito a dubbi: «Dei filius homo, unius voluntate Dei²». La terminologia richiama con tutta probabilità l'uomo archetipo del trattato I (*De potestate et sapientia Dei*), cioè l'*Anthropos* primordiale che il *Nous* padre genera simile a se stesso («At pater omnium intellectus [...] hominem sibi similem procreavit atque ei tanquam filio suo congratulatus est») per concludere la trinità ermetica delle ipostasi divine (*Nous, Logos, Anthropos*). A quest'uomo immortale, che del padre conserva “forma” e “imago”, è affidata la custodia del cosmo e la potenza fecondatrice del *Nous*³; l'investitura sacrale del figlio assume così il valore di addestramento per l'uomo mortale, perché ciascun uomo possa meritarsi la comunione con Dio tramite l’esercizio a eguagliare la condizione del figlio e l’esperienza di rinascita a nuova vita per mezzo del figlio.

La palingenesi è conseguita attraverso il distacco dall'ignoranza, dalla materia, dal male e dagli inganni del mondo, attraverso un potenziamento della mente consolidata dal sapere e dalla fede; il processo di purificazione dal dominio del corpo e dalle tentazioni sensibili si concretizza in una nuova nascita, nella trasformazione dell'antica in una nuova umanità, nella metamorfosi che genera una natura identica e assimilata al figlio, una natura in cui l'uomo mortale, estraniato da se stesso e «in corpus immortale traslatus», diviene «omne in

1 *Pim.*, 10, f. 24v (*NF* 1, p. 126).

2 *Pim.*, 13, f. 32v (*NF* 2, p. 202).

3 *Ivi*, 1, f. 5r (*NF* 1, p. 10): «Pulcher enim erat [*scil.* homo], patrisque sui ferebat imaginem. Deus enim re vera propria forma nimirum delectatus, opera eius omnia usui concessit humano».

omnibus, constans ex omnibus potestatibus». Grazie alla metamorfosi l'uomo è accolto a conoscere il *Nous*, cioè alla comprensione e identificazione con la mente di Dio; il conseguimento della sapienza è simultaneamente assorbimento dell'uomo nell'essere dell'universo; in altri termini, divenuto appieno figlio di Dio grazie all'esperienza della rigenerazione, l'uomo conosce e diviene ogni cosa che esista nel mondo, assumendo in sé l'identità e le potenzialità di ogni creatura:

Tat. O pater, concipio non oculorum intuito, sed actu mentis, qui per vires intimas exercetur. In celo sum, in terra, in acqua, in aere, in animalibus sum, in arboribus, in corpore, ante corpus atque post corpus» [...]. Eia pater, universum video meque ipsum in mente conspicio. Trisme. At hec est regeneratio, o fili; non adesse ulterius corpori quantitate dimenso¹.

L'antropologia ermetica rischiarà ancora una volta il significato del lessico scolastico utilizzato da Agrippa nello svolgimento testuale del *Dialogus*. Dietro il repertorio concettuale richiamato a descrivere una cristologia conforme alla *dignitas hominis*, si cela in realtà la formulazione di un pensiero paganeggiante frutto dell'insegnamento ermetico, accolto in un contesto cristiano stabilendo la coincidenza del Cristo col *Pimander*, secondo l'ispirazione mistica di Lazzarelli².

Coincidendo col *Nous* ermetico, Cristo è quel messaggero celeste che giunge a illuminare il genere umano sulla propria origine divina, dimostrando che la metamorfosi in

¹ *Pim.*, 13, f. 34v (*NF* 2, pp. 205-206).

² C. MORESCHINI, *Il Crater Hermetis di Ludovico Lazzarelli*, in ID, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa 1985, pp. 216-217: «Ma ancor più significativo è il fatto che il Lazzarelli si dichiara ispirato da Dio e che lungo tutto il dialogo egli assume non solamente la figura del maestro, ma anche, e soprattutto, quella del profeta. La sua dottrina di salvezza e di rigenerazione spirituale è, sì, basata su una teologia cristiana ed ermetica insieme, ma, in primo luogo, è stata ispirata direttamente dallo spirito di Dio. Già all'inizio del dialogo si legge che quel Cristo Gesù, che si degnò di porre la sua sede nell'animo dello scrittore, era lo stesso Pimandro che scese nella mente di Ermete: il Trismegisto fu illuminato dalla divina sapienza molti secoli prima, all'inizio della *antiqua theologia*, e così il Lazzarelli ricevette l'illuminazione divina: frutto di essa è l'insegnamento che egli si accinge a impartire al re Ferdinando d'Aragona. Cristianesimo ed ermetismo appaiono, quindi, fusi in una risultanza che ha la sua giustificazione non in un esame storico-critico delle testimonianze, ma in un atteggiamento dogmatico e religioso»; cfr. M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, in «*Renaissance Quarterly*», 41, 1988, p. 625: «...that some Renaissance humanists did find a principle of coherence in the *Hermetica*, and that this principle was a religious one, is suggested by Ludovico Lazzarelli's statement in his *Crater Hermetis*: "Christianus ego sum... et Hermeticum simul esse non pudet". To be a Hermetist was for him in some way both comparable to and consistent with being a Christian. What made this so is the fact – recognized by modern as well as by Renaissance scholars – that certain tractates of the *Corpus Hermeticum*, notably the first, fourth, seventh and thirteenth, supported at some points by the *Asclepius* and other tractates, outline a coherent doctrine of spiritual rebirth or regeneration which has at certain points impressive similarities to Christian teachings».

Dio è realizzabile e accessibile all'uomo che desidera salvarsi¹. In quanto archetipo Cristo è in primo luogo il fine della vita umana, quel perfezionamento ultimo a cui aspira l'uomo mortale, attribuendo un significato imperituro alla sua vicenda terrena; in secondo luogo è testimonianza veritiera del fatto che il destino degli uomini non è abbandonato al peccato e al male, non è circostanziato e delimitato dalle dinamiche della precarietà, ma si ridefinisce come destinazione sacrale all'insegna di una scelta cruciale di valore metafisico e religioso: ricostruire la coincidenza tra uomo e Dio tramite le due vie di esaltazione della natura umana: il sapere e l'azione².

6. «...*artus et figuras in nobis latentes*».

6.1. La sezione decisiva del *Dialogus de homine* si apre analizzando una questione di primaria importanza. Il dispiegamento delle risorse filosofiche ha condotto il discorso di Agrippa a riconoscere nella natura duplice dell'uomo, formato di anima e corpo, il sigillo dell'impronta divina. Se l'unione di anima e corpo esibisce nell'uomo un rimando all'essenza di Dio, allora è ragionevole pensare che in Dio stesso possa darsi una corporeità e che essa sia in qualche modo paragonabile al corpo umano. Per eludere un'asserzione palesemente eretica, l'umanista di Colonia invoca il soccorso della lezione allegorica sviluppata nelle opere cabalistiche di Paolo Ricci.

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, p. 61-62: «Il *mysterium regenerationis*, che era centrale nell'insegnamento ermetico e che ha infine trovato la sua perfetta espressione nel Vangelo, comporta una trasformazione radicale e profonda dell'uomo: egli si fa figlio di Dio, si trasforma in Colui di cui è immagine. Si tratta di un fatto soggettivo, di una certezza interiore in cui si radica la salvezza individuale. Attraverso Cristo il rigenerato vive un rapporto esclusivo con Dio, che non ha bisogno di nessuna mediazione: egli è un illuminato e possiede per grazia divina l'intelligenza delle Scritture, ove trova i suoi personali mezzi di salvezza, ottemperando nella contemplazione filosofico-religiosa al precetto dell'amore verso Dio».

2 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005, pp. 43-44: «La dignità dell'uomo non risiede nel solo possesso di una componente spirituale, bensì proprio nella sua duplicità ontologica, nel sovrapporsi di due nature opposte – nel suo essere, insomma, mortale e immortale. Nello snodarsi tortuoso del dialogo, continuamente interrotto dalle osservazioni e dalle domande dell'allievo, si viene faticosamente delineando una rivalutazione della corporeità dell'uomo e del suo compito nel mondo che, seppure non estranea a Ficino e a Pico, è, alla radice, ermetica. Non certo nel senso pessimistico e tragico indicato dal *Pimander*, che nella acquisizione del corpo vedeva la conseguenza dell'errore dell'uomo 'sostanziale', ente immortale divenuto mortale per la sua caduta nella natura; bensì, al contrario, nel senso positivo indicato dall'*Asclepius*: Dio, padre e signore [...] compose l'uomo di entrambe le nature, quella divina e quella mortale, affinché fosse buono e potesse essere immortale. Ed è stato anche decretato dalla volontà divina che l'uomo, così composto, fosse migliore degli dei, che sono formati della sola natura immortale, e di tutti gli enti mortali [*Asclepius*, 8, 49r]».

In quest'ottica l'obiezione che Schylling muove ad Agrippa, fondandosi su una ricezione letterale del testo biblico, si richiama a un lemmario di termini come mano, braccio, occhio e così via, impiegati frequentemente nelle Scritture per alludere alle membra di Dio, ovvero alla costituzione e all'attività che contraddistinguono l' "essere" di Dio. Tali espressioni richiedono perciò un'interpretazione adeguata nel caso, delicato e controverso, in cui si attesti effettivamente un'analogia del corpo umano con la natura di Dio.

In via difensiva Agrippa menziona la critica di Pico contro l' «explosa insania» del vescovo Melitone di Sardi – che san Girolamo collocava nel II secolo e di cui elencava gli scritti¹ – il quale abbracciava, stando alle accuse che Origene ripetutamente aveva scagliato contro di lui, una concezione antropomorfa della divinità, riferendo al corpo ciò per cui l'uomo è immagine di Dio². L'ironia pungente di Origene si indirizzava contro quelle interpretazioni fedeli in modo pedissequo alla lettera del dettato scritturistico, che associavano indiscutibilmente l'uomo descritto in *Genesi* 1, 26 («Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram») all'uomo corporeo, plasmato nel fango, di *Genesi* 2, 7 («Tunc formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo et inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem»). Il teologo alessandrino evidenziava, ad esempio nei *Selecta in Genesim*, l'assurda lettura di chi ritiene «Deum corporeum esse», o «brachium Dei, et manus, et pedes, et digitos, [...] nihil aliud docere quam formam Dei», o persino che Dio possa apparire solo in forma umana ad Abramo, Mosè e ai santi. Contro tali assurdità Origene adduceva, tra i vari richiami, alcuni passi biblici in cui sono citati i “sette occhi” di Dio³ o le “penne del Signore”⁴. Attenendosi alla lettera del testo si dovrebbe allora concludere in modo assurdo che l'uomo non è stato fatto a immagine di Dio perché ha solo due occhi ed è sprovvisto di ali.

Per emendare l'errore è necessario invece restituire un significato autentico all'espressione *ad imaginem*, che allude non certo al corpo terreno dell'uomo, ma alla sua anima razionale, alle sue potenze e attività: «Nam quae in homine est facultas cognoscendi,

1 HIERON., *Vir. illust.*, 24, pp. 119-121.

2 M. SIMONETTI, *In margine alla polemica antiplatonica della 'Cohortatio' ps. giustinea*, in V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatuci (a cura di), *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich promossi dall'Istituto di Studi Storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma*, Bari 1982, III, pp. 587-588.

3 *Zach.*, 4, 10.

4 *Ps.*, 90, 4.

judicandi, bene merendi, faciendi quae justa sunt, fortitudinis, et, ut semel dicam, omnis boni effectrix, a Deo ipsi creata est ad imaginem¹». Lo stesso Pico, recuperando l'argomento contro Melitone nello *Heptaplus*, suggeriva di cercare altrove il senso della formula biblica, preferendo rivolgersi, sulla scia di Origene, alla mente e alla ragione come depositarie del significato genuino; la natura incorporea e intelligente dell'anima risultava dunque più adatta a descrivere una somiglianza effettiva con la natura di Dio².

6.2. Sul versante ebraico, il pensiero medievale aveva conosciuto in Maimonide una ferma condanna della concezione corporea o antropomorfa di Dio. La critica di Maimonide maturava rispetto al contesto di ambiguità connesso alla polisemia del termine “immagine”, utilizzato per istituire una parentela tra l'uomo e Dio. Da un lato infatti la nozione era applicata per descrivere l'uomo in quanto riproduzione o simulacro imperfetto che allude alla perfezione di Dio, dall'altro essa sfociava nella nozione empia e idolatrica di chi, come i Pagani, giungeva a identificare Dio con l'uomo, riproducendone poi le fattezze nella fabbricazione degli idoli. La *Guida dei perplessi*, il capolavoro del filosofo andaluso, si apriva allora con una discussione pregnante incentrata sul chiarimento del significato di termini come *selem* e *demut*, impiegati nella Bibbia ebraica per indicare rispettivamente l'“immagine” e la “somiglianza” con Dio, nel contesto narrativo della creazione di Adamo. L'ermeneutica sviluppata da Maimonide poneva sotto attacco coloro i quali preferivano intendere letteralmente i lemmi utilizzati nel racconto di *Genesi*. In base a una comprensione testuale del tutto erronea, costoro si ingannavano sulla natura divina rappresentandosi Dio in forme e sembianze umane³.

1 ORIG., *Sel. in Gen.*, 25 (PG 12, p. 95).

2 PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 302: «Nam si Melitonis explosa insania, qui humana effigie Deum figuravit, ad rationis mentisque naturam recurramus, quae uti Deus intelligens est invisibilis itam et incorporea, inde utique comprobabimus esse hominem similem Deo, praesertim qua parte in animo Trinitatis imago representatur. [Infatti se, bandita la folle idea di Melitone che rappresentò Dio in forma umana, ci rivolgiamo alla natura della ragione e della mente, che come Dio è intelligente e invisibile e incorporea, su questa base indiscutibilmente proveremo che l'uomo è simile a Dio, specialmente per quella parte dell'animo in cui è rappresentata l'immagine della Trinità]».

3 MAIM., *Guida*, 1, 1 [14, 5], UTET, Torino 2006, p. 89: «La gente pensa che *immagine*, nella lingua ebraica, designi la figura della cosa e la sua configurazione, e questo si avvicina all'antropomorfismo puro, perché la Bibbia dice: “Facciamo l'uomo a Nostra immagine e somiglianza”. Essi pensano che Dio, ossia la Sua figura e la Sua configurazione, sia in forma umana: ne consegue l'antropomorfismo puro, che essi considerano una credenza religiosa pensando che, se la abbandonassero, smentirebbero il testo biblico, anzi distruggerebbero la divinità se essa non fosse un corpo dotato di una faccia e di una mano, come loro, nella figura e nella configurazione. Tuttavia essi pretendono che tale corpo sia più grande e splendido, ed anche che la sua materia non sia di sangue e di carne. Questa è la massima eliminazione di elementi antropomorfici che essi ammettono nella realtà di Dio».

Per recuperare una nozione veritiera su Dio era necessario invece assegnare ai lemmi biblici un significato puramente astratto. Considerando *selem* la forma naturale dell'uomo – ossia in senso aristotelico «la sostanza della cosa, grazie alla quale la cosa diventa ciò che è», ciò che «costituisce la realtà della cosa in quanto è quell'ente determinato» – l'immagine, a cui le Scritture fanno riferimento parlando dell'uomo, coincide con «ciò da cui deriva la comprensione umana, ed è a motivo di tale comprensione intellettuale che si dice dell'uomo: *a immagine di Dio Egli lo creò*¹».

Allo stesso modo la somiglianza con Dio era da identificarsi «nel concetto, non nella figura e nella configurazione». Maimonide citava ad esempio le parole del Salmista, il quale, per mezzo di una similitudine, afferma di sentirsi «simile a un pellicano nel deserto²», intendendo con ciò non di somigliare all'animale per le ali o per la testa, ma di provare una tristezza paragonabile a quella che proverebbe un pellicano nel deserto.

Da ultimo Maimonide individuava il motivo di gratificazione, per cui l'uomo si definisce a buon diritto simile a Dio, nel possesso della facoltà intellettuale, cioè della comprensione intellettuale, proprietà esclusiva dell'uomo e di nessun'altra creatura, nella quale «non interviene né un senso, né una mano, né un braccio, e che è paragonabile alla comprensione divina, che non si serve di un organo»; tale potenza intellettuale, che l'uomo condivide con l'intelletto di Dio, rende dunque ragione della somiglianza dell'uomo con Dio in un senso puramente spirituale: «Pertanto, a proposito dell'uomo, a causa di quest'ultima cosa, ossia a causa dell'intelletto divino a lui congiunto, si dice che egli è *ad immagine di Dio e a Sua somiglianza* – e questo non significa che Dio è un corpo, dotato di figura³».

6.3. A differenza dell'impostazione caldeggiata da Origene e Maimonide, l'opzione teorica prescelta da Agrippa risulta alquanto originale. Il filosofo tedesco assume in questo caso una posizione alternativa, capace di riconoscere valore teologico al corpo umano senza ricadere al contempo nell'antropomorfismo del vescovo di Sardi. L'obiettivo è quello di mostrare come nel processo di rigenerazione ermetica – in cui l'alienazione dal corpo individuale sfocia nell'assunzione del corpo del mondo e nel conseguimento dell'essere

1 *Ivi*, 1, 1 (14,15), p. 90

2 *Ps.*, 101, 7: «*Similis factus sum pellicano solitudinis; factus sum sicut nycticorax in domicilio*».

3 *MAIM.*, *Guida*, 1, 1 (15,15), p. 91.

dell'universo non più come *medietas*, bensì come *principium* – le parti del corpo umano svolgano una funzione indispensabile.

A tal proposito Agrippa richiama un passo tratto dalle pagine iniziali del trattato cabalistico intitolato *Portae Lucis* – ossia dalla traduzione latina dello *Sha'are Orah* di Joseph Gikatilla, pubblicata da Paolo Ricci già nel 1515¹ – in cui è descritta una complessa interpretazione allegorica dei passi scritturali relativi alle membra divine:

Ma, come afferma rabbi Joseph Gikatilla nel libro *Le porte della luce*: «Per quanto tutto ciò che leggiamo nelle Sacre Scritture a proposito delle membra, come ad esempio mani, piedi, occhi, introduca alla grandezza e alla verità di Dio, tuttavia nessuna creatura è in grado di conoscere cosa sia ciò che si dice mano oppure occhio. E pertanto, sebbene noi siamo stati creati a immagine di Dio, comunque non credere che Dio abbia membra simili alla configurazione delle membra umane. Dio invece possiede qualcosa di intrinseco dal quale sgorga e scaturisce l'intero universo, qualcosa di estraneo alla loro essenza e figura. Ma poiché Dio ha voluto che noi fossimo sue immagini e simili a lui, ha disposto membra, arti e figure di tal genere, nascosti in noi e rivelati in molti modi, perché fossero segni delle sue virtù occulte e incomprensibili alla mente umana e ne conservassero l'ordine e la proporzione².

Nel complesso dispiegarsi della letteratura cabalistica, le scelte del giovane Agrippa sono condizionate dall'approccio a un sapere misterico accessibile solo attraverso la mediazione di testimonianze indirette raccolte dalle opere di Pico, Lazzarelli o Reuchlin. Sebbene già nella redazione giovanile del *De occulta philosophia* ricorrano sovente riferimenti a testi cabalistici, tali richiami risultano evidentemente recuperati a partire dagli scritti degli autori rinascimentali menzionati.

È piuttosto arduo, invece, stabilire con certezza se le citazioni siano il frutto di un accesso diretto a traduzioni latine delle opere cabalistiche³. Per quanto attiene allo studio

1 Cfr. p. 2, n. 12. Per le citazioni dal testo si fa riferimento invece all'edizione successiva: RICCIUS, *Portae Lucis. Haec est Tetragrammaton. Iusti intrabunt per eam*, Augustae Vindelicorum, 1516.

2 *DH*, ff. 51v-52r: «Sed ut rabi Ioseph Castiliensis in libro *Portarum Lucis*: «Quicquid illorum in Sacris Literis legitur velut manus, pes, oculus, quamvis magnitudinem veritatemque Dei insinuat, quid tamen res illa sit que manus vel oculus dicitur, nulla creatura cognoscere potest. Itaque et si nos ad imaginem Dei creati sumus, non tibi persuadeas Deum habere membra ad humanorum membrorum figuram. Sed est in Deo aliquid intrinsecum unde defluunt scaturiuntque hec universa, quod tamen ab illorum essentia figuraque procul habes. Sed cum Deus ipse nos suas imagines sibi que similes esse voluit, eiusmodi membra, artus et figuras in nobis latentes multisque modis reseratas, tanquam latentium suarum virtutum ac humane menti incomprehensibilium signa construxit, sibi ordinem proportionemque vendicantes».

3 NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 129: «In defense of his lectures at Dôle on Reuchlin's *De verbo mirifico*,

della mistica ebraica, il soggiorno in Italia rappresenta un momento di svolta nella formazione di Agrippa, se si considera l'incremento della collezione cabalistica che il filosofo raccoglie da qui in avanti. In altri termini, la scelta del testo di Gikatilla è definita nella rara eventualità di avere a disposizione una fonte cabalistica diretta, benché veicolata nella traduzione interpretativa di Ricci¹.

L'opera del rabbino castiliano, già allievo di Abraham Abulafia, risale al XIII secolo e costituisce un denso commentario rivolto a spiegare in chiave mistica i nomi ebraici di Dio sulla base delle dieci *Sefirot*, nonché una brillante esposizione del simbolismo teosofico che verrà impiegato anche nello *Zohar*². La limpida analisi di Gikatilla, alla quale attinge copiosamente tra gli altri anche Reuchlin, riveste un valore paradigmatico per Ricci, il quale assume nello *Sha'are Orah* una fonte privilegiata per un progetto filosofico senza precedenti: fornire al pubblico cristiano un manuale introduttivo che accolga in compendio contenuti principali e le tecniche fondamentali della Cabala ebraica. Nascono così le *theses* che Ricci organizza, corredandole di un'ampio commentario, nella celebre *Isagoge* del 1510³, testo di capitale importanza per comprendere il valore assunto dal misticismo ebraico nella riforma magica di Agrippa; testo sul quale il filosofo tornerà a riflettere spesso nel corso della sua vicenda biografica, come testimoniano, ad esempio, i richiami disseminati nel *De triplici ratione* e nell'edizione aggiornata del *De occulta philosophia*.

Tuttavia, se nel *De triplici ratione* la tradizione mistica nel suo insieme viene sottoposta a un'indagine storico-filosofica, tesa a ricostruire le origini e gli scopi della rivelazione ebraica⁴, le citazioni cabalistiche che Agrippa inserisce nel *De homine* svolgono piuttosto una funzione di supporto teorico nel quadro di interconnessione reciproca a cui Agrippa sottopone tradizioni culturali differenti, unificando in una medesima eredità spirituale

Agrippa upheld the use of Jewish writings, while the first version of *De occulta philosophia* itself contained frequent mention of the cabalists even though cabalist influence was far less prominent and far less detailed than in the printed version. Thus Agrippa's use of cabalistic materials went back to a very early date, and his mastery of those materials (as his very latest surviving correspondence shows) gradually increased through lifelong study. The difficult problem is to determine just what Hebrew cabalistic texts Agrippa knew».

1 *Ivi*, pp. 131-132.

2 G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2011, p. 223.

3 RICIUS, *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Papiae, per Magistrum Jacob Burgofrancho, 1510.

4 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2007, p. 439: «Nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* Agrippa attribuiva ai cabalisti il possesso dell'«esposizione vera della legge» e la conoscenza di «tutti i misteri e i segreti che sono contenuti sotto l'involucro e la rozza superficie delle parole»: la conoscenza spirituale della legge, di cui hanno goduto i cabalisti, rappresenta una tappa storica dell'unica manifestazione divina che ha parlato agli uomini in tempi diversi e in modi diversi, ma ha reso accessibile a tutti la verità».

Neoplatonismo, Ermetismo, Cabala. Pertanto la scelta oculata del testo di Giqatilla è finalizzata a corroborare l'opzione antropologica che Agrippa vorrebbe illustrare: rivalutare la corporeità umana nel contesto ermetico della rigenerazione spirituale¹.

6.4. Il significato pagano della rigenerazione, promossa tramite la cristologia ermetizzante di Agrippa, comporta il riconoscimento del corpo come elemento costitutivo del processo di divinizzazione. L'assunto teorico richiede però un'attenta precisazione, affinché sia sconfessata una concezione materialistica e antropomorfa di Dio. A tale scopo il filosofo di Colonia rievoca, servendosi dell'opera di Giqatilla, la descrizione di un arcano mirabile connesso alla natura e all'esercizio delle membra del corpo umano. Codificando l'enigma del corpo come dinamica di fruizione da parte dell'uomo della potenza inesauribile di Dio, Agrippa restituisce al lettore il significato autentico dei richiami cabalistici: fondare in chiave teurgica la parte pratica della magia religiosa².

Difatti, il sostegno teorico che Agrippa rintraccia nelle pagine del *Portae Lucis* matura nell'ambito di un chiarimento sulla natura incomprensibile di Dio; un chiarimento che Giqatilla registra nel suo trattato poco prima di avviare l'indagine cabalistica sui nomi divini. Il mistico castiliano, al pari di numerosi altri cabalisti medievali, sviluppa infatti un ragionamento teosofico che si richiama alla letteratura midrashica e, in particolare, all'idea ampiamente diffusa secondo cui i patriarchi biblici sarebbero da identificarsi con le ruote del trono o carro divino descritto nel celebre sogno di Ezechiele. Nella lettura allegorica i patriarchi rappresenterebbero dunque le membra stesse del corpo mistico di Dio; quelle membra che, secondo la tradizione cabalistica, sarebbero codificate nelle *Sefirot* divine, per poi essere ulteriormente associate, nel piano simbolico di corrispondenza tra il mondo superiore e il mondo inferiore, alle singole membra umane³.

Nessuno ha mai afferrato, dichiara Giqatilla, la vera natura di Dio, poiché l'intelletto è incapace di comprenderne la verità. Ogni descrizione di Dio che leggiamo nella Bibbia, in

1 Per una descrizione dei caratteri fondamentali della riflessione cabalistica di Agrippa, cfr. NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 135-136.

2 KEEFER, *op. cit.*, 1988., pp. 620-621: «The writings of the Cabalists, as interpreted by such scholars as Pico, Lazzarelli, and Reichlin, taught Agrippa, as did the Hermetic texts, to see a spiritual rebirth with magical implications as the central message of the New Testament».

3 RICIUS, *Port. Luc.*, f. A6r: «Hinc maiores nostri inquit patres ipsa quadrigam existunt; non enim quemvis patrum, sed patres una ipsam quadrigam afferunt. Abraam namque mundus sibi dextri nomen assumpsit ipsiusque in supernis dextri mensurae, scilicet gratiae, factus est haeres, [...] Ysac vero mundus sinistri mensuram adeptus est, [...]. Mediam vero lineam sibi mundus vendicavit Iacob, [...]. Tres itaque patres ipsius quadrigae sedes admittimus».

cui si menzionano «os, manus, auris, pes, oculus et quae huius sunt generis», è intesa per analogia simbolica, come indizio e allusione alla potenza e verità di Dio; giace tuttavia nell'enigma il significato autentico di quelle stesse espressioni¹. «Non ti venga in mente che si tratti di un occhio in forma d'occhio, o di una mano in forma di mano», sostiene, ad esempio, un altro cabalista come Menahem Recanati – in un parallelo testuale contenuto nel *Peruš 'ešer sefirot (Commento alle dieci Sefirot)* – «sono invece elementi interiori, profondamente calati nel vero essere del Creatore, sia Egli benedetto²».

L'avvertimento scongiura il pericolo, evidenziato da Origene e Maimonide, che una frettolosa aderenza al dettato biblico generi una nozione erronea di Dio in chi ignora il piano allegorico e il contesto letterario nel quale si articola il messaggio delle Scritture. La narrazione biblica si serve infatti di connotati umani per raffigurare e rendere accessibile all'intelletto manchevole degli uomini verità che di per sé si pongono al di sopra di ogni considerazione razionale. Descrivendo l'attività di Dio in termini di membra umane, la Scrittura non istituisce una somiglianza fisica tra l'uomo e Dio: «Cave praemonitus, ne corruas», ammonisce Gikatilla, «ut Deum existimes alicuius (absit) mensurae limitem quantitatemve (nostri instar) subire³». Non bisogna cioè intendere in senso materiale la specularità tra i due soggetti, come se all'occhio e alla mano di un uomo corrispondessero un occhio e una mano di Dio; tali espressioni si riferiscono invece a virtù e qualità occulte, definite appunto membra divine in quanto promanano dalla natura stessa di Dio, ma che per essenza e definizione rimangono pur sempre estranee alla sostanza degli arti umani. A partire dal chiarimento allegorico il linguaggio esoterico del cabalista sfocia così nella comunicazione di un messaggio iniziatico: Dio ha predisposto nel corpo umano membra segrete, perché fossero segni delle virtù occulte e prodigiose di Dio; in altri termini, gli arti del corpo umano sono stati creati affinché riflettano le *Sefirot*, cioè le membra corpo mistico e ineffabile di Dio.

1 RICIUS, *Port. Luc.*, f. A5v: «Adverte igitur compertumque existima, verum Altissimi esse neminem unquam (ipso excepto) mentis acumine comprahendere potuisse, nec quispiam de universa superum multitudine censetur, qui locum eius, nedum essentiae veritatem noverit. Audis enim quid coelestes angeli clamant: *Benedicta gloria Dei de loco suo* [Ez., 3, 12], in quocunque loco extiterit. Quod si hoc apud superos, id proculdubio et imis competere magis diiudicabimus. Quapropter quicquid in Lege scribitur, veluti os, manus, auris, pes, oculus et quae huius sunt generis, quamquam magnitudinem veritatemque Altissimi insinuet, quid tamen res illa, quae manus (verbi causa) et pes vocitatur, montret, nullum sane creatum scire comprahendere potest».

2 MENAH. REC., *Commento alle dieci sefirot*, in G. Busi e E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 2006, p. 539.

3 RICIUS, *Port. Luc.*, f. A6v.

Quamvis et nos ad imaginem et similitudinem facti simus, non tibi persuadeas, attamen velim oculum illud ad oculi ad manusque formam manuum haberi; sed in ipso Altissimi esse quid intrinsecum, unde defluunt scaturiuntque universa, denunciant, quod quidem aut manus quidditate et figura procul abest, iuxta illud prophetae: Cui assimilastis me et adaequastis [Is., 40,25] Nulla igitur inter ipsum et nos merito substantiae atque figurare similitudo extat, sed memborum intentio est dociles reddere aures, quae membra (inquam) altissimarum latentiumque rerum menti humanae incomprehensibilium signa denunciant, illius instar qui calamo profert Reuben, filius Iacob neque enim eiusmodi litterae, nec illarum figura similitudinem praeferunt substantiae ipsius Reuben filii Iacob¹.

6.5. La comunicazione del messaggio dischiude il significato magico del rito che accompagna la meditazione sulle membra divine. Il percorso esoterico richiede infatti che vengano liberate le potenzialità insite in esperienze di fusione mistica con l'incorporeo come quelle descritte a coronamento della fruizione del vero. Accade allora che il corpo umano assuma nell'esperienza mistica una dignità paragonabile al valore delle lettere ebraiche, che i Cabalisti considerano depositarie della potenza di Dio. Le ventidue lettere della lingua ebraica fondano, infatti, una gnosi, ossia una sapienza di alto valore iniziatico, poiché costituiscono l'alfabeto stesso della creazione. Decifrando gli enigmi connessi alla combinazione delle lettere da un lato, contemplando in ascesi le verità soprannaturali contenute nei nomi divini dall'altro, il cabalista rintraccia le vie d'accesso all'operatività di Dio, ai modi in cui la divinità organizza la compagine dell'universo.

La forza speculativa che regge lo studio mistico delle lettere ebraiche e la loro combinazione secondo l'insegnamento di Dio, giunge a riconoscere il vincolo di solidarietà che lega tutti i piani della realtà, la chiave di accesso al rapporto simpatetico tra gli enti creati, attraverso la quale è reso accessibile il funzionamento del cosmo. Il potenziamento della capacità cognitiva non resta confinato nell'estasi speculativa del cabalista ma si traduce, attraverso il dominio delle virtù occulte delle lettere, nel controllo attivo e diretto sulla realtà, nell'esercizio di capacità profetiche e nell'intervento magico sulle dinamiche che animano la simpatia universale².

1 RICCIUS, *Port. Luc.*, f. A5v; cfr. MENAH. REC., *Comm.*, p. 539.

2 G. BUSI, *op. cit.*, 2006, p. XXII, «Questa nozione di potenza della lettera riveste, nella tradizione giudaica, un valore assoluto, che coinvolge tutti i gradi dell'esperienza umana, sino a scendere nel livello più profondo dell'essere. L'energia racchiusa nelle lettere – che trascende i limiti della conoscenza razionale – è il

La riflessione del cabalista sulle membra è allora inscritta nel processo di trasposizione delle virtù esoteriche delle lettere alla struttura e conformazione del corpo umano. Come l'alfabeto ebraico anche il corpo dell'uomo esibisce in chiave teosofica una sua sacralità, accogliendo nella decrittazione della natura che gli è propria il mistero della potenza di Dio: le membra del corpo sono infatti ricettacolo delle virtù nascoste di Dio. Nel linguaggio dei Cabalisti medievali, ciò è possibile perché le parti del corpo rispecchiano ed esprimono le qualità delle *Sefirot* di Dio, traducendo nel microcosmo terreno le verità del macrocosmo superno¹. La sollecitudine dei Cabalisti consiste quindi nel dissigillare il potere delle virtù divine racchiuse nel corpo umano, nel liberare quelle "membra di Dio" che si nascondono nelle membra umane, per sottrarre alla segretezza le capacità miracolose dell'uomo.

Il conseguimento di una vita immune dal peccato diviene per Gikatilla strumento concreto di emancipazione delle energie mirifiche individuali, espressione di un culto veritiero e di una fede robusta che si alimentano a vicenda in un'anima affrancata dal male e in un corpo meritevole di ospitare facoltà sovrumane. L'apprendimento del codice con cui Dio ha organizzato il cosmo e l'adempimento dei riti di purificazione imposti da un'autentica religiosità, divengono apprendistato di abilità magiche e preludio all'esercizio di facoltà teurgiche:

Quum igitur Altissimus nos gratiae puritate adaptare voluerit, delitescentes reseratosque

legame nascosto della molteplicità dell'esistere e la ragione ultima del divenire. La dottrina ebraica dell'alfabeto, rappresenta, dunque, un vero e proprio oggetto di conoscenza, un metodo dinamico per rendere ragione del fluire dell'esperienza e dell'infinito comporsi e scomporsi delle realtà individuali. L'esistenza di un vincolo di simpatia tra i diversi livelli della realtà ci introduce in un dominio di carattere magico, che non cessa, nel corso dei secoli, di esercitare la propria attrazione sui mistici ebrei. All'interno di questa struttura simbolica sono possibili vari livelli di lettura e di approfondimento, dalla più astratta riflessione mistica sino alla concreta operatività della magia. Una lettera ebraica può assurgere alla funzione di icona di meditazione, diventando lo spunto per intense esperienze estatiche, oppure può essere utilizzata nel suo immediato valore pratico, poiché magia e mistica della scrittura sono entrambe espressioni di quel meccanismo di attrazione e repulsione che coinvolge ogni cosa»; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2007, pp. 439-440: «Nel *De occulta philosophia* Agrippa associa, come già faceva Pico, 3 cabala teosofica-teurgica, fondata sulle sefirot, e cabala estatica (abulafiana), fondata sui nomi di Dio. Il mago cabalista si serve della lingua ebraica (con cui Dio ha dato origine all'esistente e 'scritto' il Libro sacro) per esercitare una attività esclusivamente meditativa e vocale, che instaura una relazione con le forze divine diffuse nell'universo e provoca effetti concreti sul mondo materiale: poiché ogni parola e ogni lettera del testo sacro intrattiene una relazione reale con una delle manifestazioni della capacità creativa di Dio, la meditazione e la trasmutazione delle lettere della Legge consentono all'uomo di captare l'energia divina e di modificare la realtà inferiore intervenendo su quella superiore – "poiché tutto, e quindi anche l'azione umana, ha la sua 'radice superiore' nel mondo delle Sefiròth"».

1 ROLING, *op. cit.*, 2007, p. 363: «Gikatilla stellt es dem Menschen, dessen Körperteile die Sefirot spiegeln, anheim, in Form eines Zeichens selbst die Eigenschaften der Sefirot nach außen zu tragen».

multipliciter artus in humano corpore construxit, eundem sibi ordinem vendicantes, [...] Quare si continens quispiam capaxque extiterit, ut quodvis sui corporis membrum a sordibus mundum constituat, id latentis superni artus membrum, cui idem nome adscribitur, sedes evadet; ut oculus quidem oculi dextraeque dextra. Utpote si luminum intuitus a vanitate continuerit, nil aspiciens pravum, nil pudendum et turpe, sed quae solum gloriam cultumque concernunt Altissimi, tunc lumen illud in abditae rei supernae sedem, cui oculi cognomen adaptas regiditur¹.

Come sottolinea lo stesso Ricci, postillando il testo per conciliare l'arcano cabalistico col repertorio dogmatico cristiano, anche il dono del "carisma" di cui godono gli Apostoli fa ugualmente riferimento al mistero della purezza delle membra del corpo; la Grazia divina infatti ha istituito nel corpo dell'uomo il tempio dello Spirito Santo, come ribadisce efficacemente san Paolo in 1 *Cor.*, 6, 19: «An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?²».

Se si considera nel suo complesso il discorso sin qui sviluppato, attraverso il richiamo cabalistico è dispiegato in compendio l'assetto pratico della magia religiosa che Agrippa approfondisce durante il soggiorno italiano. Abbozzando i momenti costitutivi dell'opera di rigenerazione ermetica, il *De homine* si offre al lettore come un libello di magia cerimoniale che ha per oggetto l'uomo e per scopo Dio. Il testo del *Dialogus* che oggi conosciamo non presenta certo una fondazione sistematica della magia religiosa, come accade nel *De occulta philosophia*, bensì ricapitola in chiave programmatica i requisiti necessari a definire l'autocoscienza religiosa del mago. In questo modo il confronto con Schylling permette ad Agrippa di portare alla luce un complesso sistema di riferimenti letterari che delineano, nella trama di un discorso unitario sulla natura umana, i contorni essenziali di una palingenesi spirituale che il mago vive su di sè realizzando l'assimilazione con Dio.

Il tessuto di gnosi mistica, che la Cabala ebraica rappresenta, permette al filosofo di arricchire le fonti che attestano la realtà del processo rigenerativo descritto nei trattati ermetici, evidenziando la comunanza di una medesima radice di spiritualità all'interno di tradizioni religiose differenti. In particolare, la Cabala di Giqatilla rappresenta per Agrippa

1 RICCIUS, *Port. Luc.*, ff. A5v-A6r.

2 *Ivi*, ff. A5v-A6r: «Id archanum apostoli charismata pudent dicentis: "an nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti" [1 *Cor.*, 6, 19]. Qui autem sordibus et sensilium rerum turpitudine corporis sui membra inquinaverit, is membra tollit Christi et templum Dei membra efficit meretricis».

un sostegno dottrinale di primaria importanza, poiché offre in concreto una descrizione valida delle condizioni necessarie a realizzare la deificazione dell'uomo. La riflessione sul corpo assume quindi un valore paradigmatico per restituire ordine e originalità a un testo complesso e apparentemente caotico come il *De homine*.

L'attestazione della divinità del corpo, che chiude il ragionamento cabalistico sulle membra umane, costituisce l'esito necessario di un percorso filosofico di acquisizione della verità: il possesso della sapienza fonda la capacità dell'uomo di operare miracoli. La ricerca una qualità straordinaria, che rendesse ragione del dettato biblico relativo all'immagine di Dio, ha condotto il filosofo a testimoniare il prodigio del corpo, in cui sono custodite dall'inizio dei tempi straordinarie potenze divine.

Ma la rigenerazione ermetica richiede altresì che tali potenze siano sprigionate affinché l'uomo possa assumere su di sé la natura del Cristo e possa diventare autenticamente figlio di Dio: l'assiduità del culto, la purificazione dal peccato, l'opera del bene, permettono al devoto sapiente di meritarsi l'amore, il sostegno, la protezione di Dio, e garantiscono che il corpo tutto, nella sua integrità, partecipi attivamente al processo di deificazione. Le membra dell'uomo rigenerato saranno così esaltate a contenere l'energia di Dio, usufruendo della quale il mago potrà riscrivere il corso dei fenomeni naturali. Ogni suo desiderio sarà allora esaudito, poiché nella fede e per il tramite della gnosi ha meritato la perfezione e ha ottenuto la divinità; è questo il significato magico del tragitto conoscitivo.

Perciò i Mecubali ebraici o Cabalisti dicono che se un uomo, degno dell'influsso divino, rende puro e immune dalle macchie un membro qualsiasi del suo corpo, allora questo diviene ricettacolo e dimora dell'arto e della virtù divina nascosta, a cui è assegnato lo stesso nome; cosicché, se a quel membro occorrerà una cosa qualsiasi, avendo invocato questo nome da cui esso dipende, sia condotto subito a effetto in base alla promessa: «lo esaudirò perché ha conosciuto il mio nome». Infatti la radice di tutti i miracoli è la conoscenza. Quanto più comprendiamo e conosciamo tanto più realizziamo opere maggiori con più prontezza e più efficacia¹.

¹ *DH*, f. 52r-v: «Inde dicunt Hebreorum <Mecubales> sive Cabaliste quod “si homo aliquis divini influxus capax quodvis sui corporis membrum a sordibus mundum expiatumque constituat, tunc illud latentis divini artus virtutisque, cui tale nomen adscribitur, habitaculum propriaque sedes evadit”, ita ut si circa id membrum de quavis re opus fuerit, invocato hoc nomine, unde hec pendent, subito exaudiatur ad effectum, iuxta illud: “Exaudiam illum quum cognovit nomen meum” [*Ps.*, 90, 14-15]. Omnium enim miraculorum radix cognitio est. Quanto enim plura intelligimus ac cognoscimus, tanto maiora et promptius et efficacius operamur».

7. «...corpus amplectens»

7.1. Di fronte alla costruzione di un apparato teorico così elaborato, la replica di Schylling rappresenta ancora una volta, nella contestazione aperta, un richiamo all'ordine. Mescolando contesti dottrinali eterogenei, Agrippa ha portato avanti un discorso antropologico che misconosce, o finge astutamente di non prendere in considerazione, l'unica fonte attendibile per costruire un ragionamento sulla dignità umana: l'insegnamento della Chiesa fondato sulle Sacre Scritture. L'obiezione di Schylling apre il colloquio all'indagine sul peccato originale, rilevando come la proposta di Agrippa, formulata sulla base di un ragionamento elogiativo del corpo e della mortalità, si esponga alla controprova dell'esame scritturistico. «Ego certus sum», ribatte l'allievo, «ex fide et Scripturis Sanctis quoniam creavit Deus hominem inmortalem, qui postea prevaricatus divinum preceptum comedens de ligno vetito¹».

L'episodio genesiaco dimostra chiaramente che la mortalità non è congenita alla natura dell'uomo, costituendosi invece come risultato della trasgressione originaria: «Ex hoc letifero pastu factus est mortalis, sicut Deus illi in penam iam antea comminatus fuerat». Pertanto l'eminenza che Agrippa assegna alla natura dell'uomo potrebbe essere accolta legittimamente, purché contestualizzata nel significato attestato dal racconto biblico, cioè nei limiti della condizione che precede la colpa. In tal senso la mortalità, il cui valore è incautamente piegato da Agrippa in favore dell'uomo, si presenta invece come evidenza del fatto che, per il tramite del peccato di Adamo ed Eva, all'uomo è sottratta la perfezione e la nobiltà che originariamente definivano la sua natura².

L'ermeneutica del peccato originale, che Agrippa delinea per sommi capi di qui in avanti tramite un linguaggio esoterico attentamente calibrato, restituisce al lettore una testimonianza vivida della convergenza tra Ermetismo e Cristianesimo sulla quale si

¹ *DH*, f. 54r.

² *Ivi*, f. 54r: «Ex quo sufficienter et clarissime constat mortalitatem esse effectum peccati originalis, quam tu sinistre conaris torquere homini ad laudem et virtutem atque per hanc hominem nobiliorem esse et perfectiorem, per quam a pristina nobilitate ac perfectione longe cogitur deficere. [Per questo è del tutto chiaro ed evidentissimo che la mortalità è effetto del peccato originale; mentre tu ti sforzi di ascriverla in lode e virtù dell'uomo, affermando che l'uomo sarebbe più nobile e perfetto grazie a essa, che lo costringe ad allontanarsi di gran lunga dall'antica nobiltà e perfezione]».

articola il *Dialogus de homine*. Tuttavia, l'assetto discontinuo e il contesto iniziatico dell'opera non lasciano spazio all'enunciazione dei principi metodologici che guidano l'esegesi di Agrippa. Una riflessione più organica sul tema sarà consegnata dal filosofo all'orazione *De originali peccato*, in cui il nucleo teologico dell'interpretazione allegorica, presentata in compendio nel *De homine*, verrà confermato e sviluppato attraverso numerosi richiami alle Scritture¹.

Per quanto attiene al *Dialogus*, muovendo dall'obiezione di Schylling Agrippa ricapitola in chiave ermetica il senso e lo scopo della creazione dell'uomo:

Dio creò l'uomo di duplice natura, divina immortale da un lato, corporea mortale dall'altro. Gli conferì la mente, lo spirito e il discorso, immagine della divina trinità, per contemplare la potenza divina, per conoscere le opere di Dio, per "giudicare il bene e il male". Gli ordinò di "obbedire" in ogni azione "alla volontà divina", di onorare e "contemplare Dio con devozione e, contemplando, di attrarre a sé i raggi supersostanziali del lume divino; grazie a essi avrebbe evitato per sempre la morte, alla quale soggiaceva per la sua natura corporea"; lo minacciò di morte se avesse agito altrimenti².

Il riepilogo costituisce una partitura di richiami ermetici corredati da una glossa lazzarelliana. Agrippa riunisce in forma programmatica gli elementi teorici dell'antropologia sin qui sviluppata. Ancipite per natura, l'uomo beneficia di quell'immagine della Trinità che il filosofo, forzando il dettato ermetico in senso ficiniano, riconosce essere non solo il possesso della mente e della parola, bensì anche dello *spiritus*.

Oltre a ciò il valore che l'uomo riveste nel creato è presto riconosciuto: come indica il trattato I del *Pimander*, in quanto mortale «propter corpus» e immortale «propter hominem ipsum substantialem», l'uomo è soggetto all'armonia delle sfere celesti, ossia al destino che governa la materia e il cosmo sensibile; tuttavia è collocato allo stesso tempo in una

1 VAN DER POEL, *Agrippa von Nettesheim and rhetoric: an examination of the Declamatio de Originali Peccato*, in «Humanistica Lovaniensia», 39, 1990, p. 183.

2 *DH*, ff. 54v-55r: «Creavit Deus hominem ex duplici natura, ex divina immortalis et ex corporea mortali tribuitque illi mentem, spiritum atque sermonem [*Pim.*, 12, 30v (*NF* 1, p. 178)], divine trinitatis imaginem, ad divine potestatis contemplationem, ad Dei operum cognitionem, «ad bonorum malorumque iudicium» [*Pim.*, 3, 11r-v (*NF* 1, p. 45)], precepitque ei ut in omnibus «divine obsequeretur voluntati», Deum pie coleret et «contempleretur, contemplandoque supersubstantiales ad se divini luminis radios traheret, cuius rei gratia mortem, quam per naturam corporis incurrisset, perpetue esset evitaturus»; si secus ageret, moriturum comminatus est [*LAZAR.*, *Crat. Herm.*, 64r]».

posizione di dominio su tutta la natura grazie alle potenze dell'anima¹. Il suo compito sarà dunque soddisfare le esigenze di entrambe le nature: contemplare e adorare Dio per mezzo della natura immortale, curare e governare le creature terrene per mezzo della natura mortale². Le ragioni filosofiche della creazione umana sono tutte enunciate nella rivelazione ermetica di cui Agrippa riscrive il testo:

Generatio hominum ad divinorum operum cognitionem testimoniumque nature, ad imperandum omnibus que celo teguntur, ad bonorum discretionem, ad incrementum generis numerique propaginem omnisque anima velata carnis umbraculo, ad celestium deorum discursum suspiciendum, ad opera dei et nature progressus, ad bonorum signa, ad potestatis divine cognitionem. Portio quedam tributa est ad bonorum malorumque iudicium ac bonorum varium artificium inveniendum³.

7.2. Determinata nel complesso la funzione sacrale dell'uomo, Agrippa sviluppa il problema della mortalità ricorrendo al *Crater Hermetis* di Lazzarelli. Il richiamo intende preparare il terreno a una sezione del *De homine* in cui è decifrato in chiave allegorico-filosofica il senso del peccato originale. Per Lazzarelli la duplicità della condizione umana è comprensibile dischiudendo il senso figurato di espressioni come *lignum vitae* e *lignum scientiae boni et mali*, di cui si parla nel racconto di *Genesi*. Infatti, in ottemperanza al volere divino, l'uomo è stato fornito dell'intelletto, affinché contemplasse Dio e, per mezzo dell'attività conoscitiva, fruisse dei raggi del lume ultraterreno, ossia della sapienza e dell'immortalità. Nel possesso della verità e nella contemplazione delle realtà divine è racchiuso allora il significato autentico delle immagini bibliche.

Riprendendo le pagine del *Crater Hermetis* nella declamazione *De originali peccato*, Agrippa descriverà il *lignum vitae* come «cognitio Dei», come «eiusque assidua contemplatio, in omni pietate et iustitia», dal cui nutrimento scaturiscono «sapiencia et

1 *Pim.*, 1, f. 5v (NF 1, pp. 11-12): «Quandoquidem solus homo ex universis terrenis animantibus duplicis nature censetur: mortalis quidem propter corpus, immortalis autem propter hominem ipsum substantialem. Immortalis enim est cunctorumque arbitrium obtinet; cetera vero viventia que mortalia sunt fato subiecta patiuntur. Non igitur harmonia superior obstitit; in harmoniam vero lapsus periclitatus servus effectus est».

2 *Ascl.*, 4, f. 43r (NF 2, p. 306): «Itaque hominem conformat ex animi et corporis, id est ex eterna et mortali natura, ut animal ita conformatum utrique origini sue satisfacere possit, et mirari atque orare celestia et eterna, et incolere atque gubernare terrena».

3 *Pim.*, 3, f. 11r-v (NF 1, p. 45).

castitas, ex quo vita aeterna¹». Di conseguenza, la metafora dell'albero della vita illustra quella condizione di beatitudine di cui l'uomo fruisce prima della caduta nel peccato: una condizione tale da rendere la natura umana tempio immacolato dello spirito divino, adatto a godere della compagnia degli angeli, capace di evitare la morte che per natura appartiene al corpo e di soddisfare qualsiasi desiderio alimenti la volontà².

Seguendo ancora l'analisi di Lazzarelli, nell'albero della scienza vengono identificate le condizioni opposte al godimento speculativo delle realtà immateriali: ossia «affectus caducarum et materialium rerum et perscrutatio». Il chiarimento del filosofo marchigiano introduce l'idea secondo cui non è proibito all'uomo indagare la natura e tutte opere di Dio; la ragione infatti è legittimata a costruire una scienza delle cose terrene ed è capace di leggere lo spartito dell'universo. L'interdizione a nutrirsi dal *lignum scientiae* si riferisce invece alla superbia umana che riconosce nella creazione e non nel Creatore il fine ultimo di tutta la conoscenza: «non opifex Deus sua vetuit [...] opera considerari, sed in eis insisti et tanquam finem affectari supremum³». L'accostamento alle realtà caduche e contingenti, l'interesse per la sfera materiale dell'esistenza è alla base della «prudencia terrenorum», collocata da Agrippa a fondamento di quella «scientia carnis» che inevitabilmente traduce

1 *OP*, f. 14r.

2 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64r: «Laz. Cum igitur deus hominem propter se creasset ut divine obsequeretur voluntati, divini illi portione indidit intellectus, ut per eius discursum divinitatem contemplaretur, contemplandoque substantiales ad se splendoris radios traheret; ex quo et sapientiam simul vitamque perpetuam adipisceretur; quod per parabolam contemplatoribus amicam a Mose dictum, lignum vite nuncupatur. Rex. Quid igitur emolumenti propter animi felicitatem ex hac contemplatione homini contingebat? Laz. Non parum, o Rex. Nam praeter animae felicitatem, quae per sapientiam evenit, se purum dignumque templum statuebat, in quo Dei spiritus inhabitaret, Deique lucidissimos angelos vitae socios possidebat, cuius rei gratia mortem quam per naturam incurrisset, divino munere perpetuo fuerat evitaturus, et quidquid volens cuperet, continuo assequeretur».

3 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64v. Cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 56-67: «D'altra parte, se il libro della natura è scritto anch'esso *digito Dei*, ciò comporta la fondamentale bontà del mondo [...] ; ed è altresì implicito che l'uomo ha l'abilità e, anzi, il compito di leggere quelle pagine: la ragione è quindi perfettamente alfabetizzata e legittimata a decifrare quell'insieme di segni comunicativi. Tuttavia, poiché il libro è un mezzo con il quale Dio ha voluto soccorrere la creatura sostenendola nel suo sollevarsi all'origine, la lettura deve avvenire con gli occhi fissi, più che al contenuto, al loro autore: la conoscenza della realtà fisica non è che un modo per individuare l'eterna presenza del divino nella vitalità naturale e per rintracciare negli oggetti sensibili il cosmico processo d'amore che ha il suo centro nel Bene eterno, principio, medio e fine di tutto quanto esiste. Il peccato di superbia, allora, si ripropone ogni volta che l'uomo non coordina le sue conoscenze alla prospettiva voluta da Dio, ma considera il mondo come un sistema dotato di significato proprio e pone sé stesso come un centro autosufficiente di elaborazione della verità. È la conoscenza di Dio, invece, che dobbiamo ricercare nei *visibilia*, riconducendo le teofanie sensibili agli infiniti modi in cui il Creatore si partecipa alle creature: come insegnava Ermete, la grandezza dell'uomo si rende appunto concreta nella capacità di cogliere Dio contemplandolo nelle sue opere, simbolo creato che dà testimonianza del suo creatore».

in atto e opera la «negligentia vel ignorantia Dei, ex quo mors corporis et animae¹».

L'ipotesi di Lazzarelli, che interpreta in chiave filosofica la metafora degli alberi del Paradiso, permette ad Agrippa di racchiudere il segreto della mortalità nella cornice teologica di un ermetismo radicale. Il duplice livello di comprensione della dignità umana, tra la conoscenza di Dio e il desiderio delle cose terrene, si riflette nell'identificazione di due piani ontologici che caratterizzano la dinamica del peccato adamitico: il disprezzo della «spera contemplationis» in favore della «spera concupiscentie et tenebrarum» chiarisce per Agrippa i termini della colpa originale.

Nel lessico iniziatico del dialogo, la trasgressione si configura in una scelta archetipica: l'espressione «corpus amplectere», che Agrippa utilizza, riassume efficacemente l'episodio universale. Ciò che ha gettato l'uomo nella realtà della morte è aver scelto il corpo e la materia come fine ultimo dell'esistenza. L'atto che genera il peccato, ossia la decisione di fruire dell'albero della conoscenza, segna inevitabilmente la condizione umana: significa aver reso la natura inferiore oggetto primario di desiderio e conoscenza, aver scelto l'ignoranza, generando un disprezzo per la sapienza e per il culto autentico di Dio.

La scelta di abbracciare il corpo dischiude il senso di un'allusione al desiderio come fonte originaria, tramite il quale l'uomo aspira ad eguagliare la potenza generatrice e fecondatrice di Dio. L'*eros* primigenio, che anima di un'inquietudine vitale la caduta dell'uomo, riveste nel testo ermetico una funzione essenziale. È l'amore infatti che muove la volontà dell'uomo a desiderare la natura, ossia, nel linguaggio ermetico, la «formam carentem ratione», contaminando lo stato di beatitudine originaria. Il desiderio di procreare nella natura traduce in colpa il cattivo impiego della natura feconda che è stata assegnata all'uomo. Preferendo il mondo sensibile, l'uomo corrompe nel segno della passione carnale la missione ieratica di cui è stato insignito.

Il comandamento che Dio impartisce nelle pagine del *Pimander* è per l'uomo rivelazione in compendio della sorte che gli è stata attribuita: «Vos insuper quibus mentis portio concessa est, genus recognoscite vestrum vestramque naturam immortalem considerate»; in particolare «amorem corporis mortis causam esse scito<te>, rerum omnium naturam discite²». Chi segue l'amore del corpo, commenta Lazzarelli, vagabonda

1 *OP*, f. I4r.

2 *Pim.*, 1, F. 5v (*NF* 1, p. 13).

nell'ignoranza subendo un destino luttuoso¹. Il peccato infatti contamina in profondità la natura umana. A causa di esso, ribadisce poi Agrippa, l'uomo è spogliato dell'energia divina che rende il corpo perpetuamente immune alla morte e alla disgregazione; il suo intelletto, infine, privato dell'illuminazione divina, relega l'uomo nella condizione deplorabile degli animali privi di ragione.

L'uomo, dunque, era immortale secondo la parte divina, mortale per la natura del corpo, che era stato formato da elementi e qualità contrarie e discordanti. Però la luce divina che abitava in lui, imponendo la pace agli elementi, gli ha concesse la vita eterna. Tuttavia l'uomo, sebbene fosse in onore e avesse l'arbitrio su tutte le cose, trasgredì al precetto divino abbracciando la corporeità, «cadde dalla sfera luminosa della contemplazione in quella della concupiscenza e delle tenebre», «imitò le bestie prive di ragione e divenne simile a loro». Quando allora la luce divina, che era vincolo pacificatore degli elementi, si ritirò indignata, poiché si erano sciolti i legami ed erano entrati in contrasto gli umori, sorsero innumerevoli malattie e peccati, cause di malattie, e l'uomo divenne soggetto alla morte a causa del peccato².

La tragicità della colpa e della caduta è presto confortata dal richiamo teologico alla provvidenza divina. Per Agrippa la missione salvifica del Cristo è giocata all'interno di una prospettiva filosofica che rivendica la restaurazione della natura originaria dell'uomo, non irrimediabilmente perduta nella vicenda del peccato. Il contributo del Cristo è allora illustrato per mezzo di efficace richiamo alla funzione teologica del messia, che Lazzarelli sostiene di aver recuperato dalle pagine dello *Zohar*³.

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 65v: «Nam qui corpus amoris errore complectitur, is oberrat in tenebris, mortis mala percipiens»

2 *DH*, f. 55r-v: «Homo itaque immortalis secundum portionem divinam, mortalis autem secundum naturam corporis, quod discordantibus et contrariis elementis qualitativisque erat compositum. Sed divina lux ipsum inhabitans, pacem 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” [*Pim.*, 1, 5r (*NF* 1, pp. 10-11)], “imitatus est iumenta non habentia rationem et similis factus est illis” [*Pic.*, *Hept.*, 4, 6, p. 284]. Tunc indignata et recedente divina luce, quod pacificum vinculum erat elementorum, relaxatis frenis et discordantibus humoribus, innumeri morbi morborumque cause peccata orta sunt, homoque propter peccatum morti factus est obnoxius».

3 NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 127: «The greatest of the works of Cabala was *Sepher Zohar*, or *The Book of Splendor*. Agrippa cited it by name, as *sepherzour*, in his *Dialogus de homine*, but this citation does not prove that he knew more than the title, for as the discussion of his use of Lazzarelli's writings shows, he copied this whole passage, including the citation of the *Zohar*, from the *Crater Hermetis*. An obstacle of rating his Zoharic learning very highly is the fact that his command of the Hebrew language was rather limited, while the *Zohar* did not receive published Latin translation till later in the sixteenth century. [...] Since Agrippa certainly was in touch with Jewish or converted scholars, briefly in Spain and for quite some

L'oscuro riferimento assegna ad Adamo la volontà di prestare ascolto al serpente cagionando per sé e per ogni uomo il castigo della morte. La colpa di Adamo corrompe la creazione stessa, rimasta imperfetta e sottomessa al male sino all'avvento del messia «statutis oportunitusque temporibus». Il messia è allora in grado di cancellare la macchia della disobbedienza, permettendo così agli uomini di recuperare quella natura perduta che in origine Dio aveva progettato per loro¹.

Egli riparò [*scil.* Cristo] l'errore e restituì la vita eterna nel mistero della rigenerazione e della nuova creazione. Questo mistero è rimasto celato al genere umano fino a quel giorno; di esso parla rabbi Joseph nel Libro dello splendore, in ebraico *Sefer ha-Zohar*, con queste parole: «la morte sarebbe lontana da noi se Adamo non avesse peccato; ma poiché ha ascoltato il serpente, ha procurato la morte di entrambe le nature a se stesso e ai posteri; per questo motivo la generazione è rimasta imperfetta e non raggiungerà la perfezione fino alla venuta del re Messia. E allora svanirà la macchia di una così grande disubbidienza e smoderatezza, e gli uomini torneranno alla natura originaria, che la mente del Creatore si era proposta inizialmente». Perciò quando Cristo parlava alle folle della vita eterna, e molti increduli restavano scandalizzati e si allontanavano, egli disse loro: «questo vi scandalizza, se il Figlio dell'uomo tornerà dove era prima?»²»

time at Casale, he may have obtained considerable knowledge about the *Zohar* even if his own Hebrew was too rudimentary to permit independent reading».

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (b), p. 131: «...l'evento della redenzione è una svolta provvidenziale che ha cancellato una volta per tutte la condizione storica dell'uomo macchiato dal peccato originale, riconducendolo alla perfezione del suo momento iniziale e restituendogli la pienezza di ragione e volontà – il libero arbitrio risanato; Dio ha predestinato universalmente gli uomini; nell'individuo risiede la responsabilità di aderire o meno all'offerta divina e quindi la sua salvezza o la sua condanna eterna; la fede si effonde in doni di grazia: non soltanto in buone opere, ma anche e soprattutto in miracoli. La rigenerazione apre la via verso la perfezione, fino al compenetramento con la divinità : ci si fa figli di Dio, ci si trasforma in Colui di cui siamo immagine».

2 *DH*, f. 56r-v: «Ipse namque reparavit lapsus retulitque vitam perpetuam recreationisque per regenerationis misterium, quod “in illum usque diem humanum genus latuit”; de quo loquitur rabbi Ioseph in *Libro Splendoris*, qui hebraice dicitur *Sepher Zoar*, his verbis: “Abesset nobis penitus interitus si non peccasset Adam; sed serpentem auscultans utriusque nature mortem sibi posterisque progenit, propter quam causam generatio mansit imperfecta, que non habebit consummationem usque ad adventum regis messie. Tunc enim recedet tante inobedientie <in>temperantieque macula rediturique sunt homines ad pristinam naturam, ad quam mens creatoris ab initio intenderat”. Hinc Christus, cum de vita perpetua loqueretur ad turbas et multi increduli scandalizarentur et abiissent retro, ait illis Christus: “Hoc vos scandalizat si filius hominis rediturus est ubi prius fuerat?” [*Io*, 6, 62-64]»; cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 68v: «Cum de vita perpetua loqueretur multique increduli scandalizarentur et retro abirent, sic ipsa per se veritas Christus Jesus inquit: “Hoc vos scandalizat, si filius hominis rediturus est ubi prius fuerat?”. Et Rabi Ioseph in *Sepher Zoar*, id est in *Libro Splendoris*, sic asserit: “Abesset penitus nobis interitus si non deliquisset Adam. Sed quia serpentem audivit, utriusque nature obitum sibi, natis, nepotibus, posterisque peperit. Propter quam culpam generatio remansit imperfecta, que non habet consummationem usque ad adventum regis Messiach. Et tunc evanescet tante inobedientie ac intemperantie macula, rediturique sunt homines ad primam naturam ad quam

8. «...*hec est iusta dissolutio*».

8.1. Tramite l'inserimento cabalistico Agrippa conclude in forma esoterica la rivelazione del significato recondito che anima la vicenda del peccato. Nel prosieguo il confronto dialogico apre la strada a una riflessione sulla morte che ha il compito di confortare il giovane Schylling, profondamente afflitto dalla consapevolezza del dolore che quel «*pestiferum lignum*» ha arrecato al genere umano, assoggettandolo alla mortalità. Il *sermo consolatorius* che Agrippa compone a tal fine colora ulteriormente l'intarsio di richiami testuali.

Un bagliore lucreziano ravviva nei successivi passaggi le battute di Agrippa, dietro il cui lessico torna a brillare la dottrina di Epicuro sulla vanità del temere la morte. La morte è presentata dal filosofo come un'esperienza che non ci costringe allo sconforto e di cui non si avrà alcun timore, poiché «*mors nec circa viventes est, nec circa defunctos*». Il valore che essa assume per noi è paragonabile a quello delle invenzioni dei poeti; come infatti non temiamo mostri quali Scilla, Centauro, Idra o Cerbero, che pullulano nei racconti mitologici, così non dobbiamo affliggerci perché subiamo la morte, se essa vale per noi quanto le «*fabule*» degli antichi. L'angoscia della fine è invero placata quando riconosciamo la completa estraneità della morte alla nostra condizione: «*quamdiu vivis, mors apud te non est, nondum enim es mortuus; minus etiam apud te erit postquam decesseris, tu namque non eris¹*».

CRISTOFORO. Ahi, quanto male ha prodotto questo albero pestifero, se per averne mangiato siamo costretti a morire di generazione in generazione! *AGRIPPA*. Cristoforo, mi sembra che tu abbia paura della morte! *CRISTOFORO*. Non dovrei temere «la morte, l'ultima e la peggiore delle cose terribili», come dice Aristotele? O pensi che ci sia qualcosa di ancor più terribile che dovrei maggiormente temere? *AGRIPPA*. Non hai mai letto nei poeti di Scilla, dei Centauri, di Idra e del tricipite Cerbero? *CRISTOFORO*. Sì, ho letto. *AGRIPPA*. Questi mostri non ti incutono qualche timore? *CRISTOFORO*. Niente affatto, perché non esistono ma sono

mens divina intenderat'». Il passo cabalistico che Lazzarelli riscrive potrebbe identificarsi con *Zohar* 1,57b; cfr. E. NORELLI, *Nota alle fonti ebraiche del Crater Hermetis*, in Moreschini, *op. cit.*, 1985, p. 218.

¹ *DH*, f. 57r.

storie inventate. *AGRIPPA*. Perché allora temi la morte, che nè ti riguarda, né mai ti riguarderà in futuro? *CRISTOFORO*. In che modo puoi dire questo? *AGRIPPA*. Perché la morte non concerne i vivi, né i defunti. Fintanto che sei vivo, la morte ti riguarda: infatti non sei ancora morto; ancor meno ti riguarderà quando sarai morto: infatti tu non sarai più¹.

Il sapiente fraseggio che Agrippa dispiega al lettore nasconde con abilità retorica un gioco di imitazione testuale, dove la trama apparentemente epicurea del ragionamento è riconducibile invece a una voce platonizzante. Lo scambio di battute è in realtà una riscrittura di alcuni brani recuperati dall'*Assioco* pseudoplatonico, un dialogo che gode di larghissima diffusione nel corso del Quattrocento, soprattutto grazie alle versioni latine di umanisti come Cencio de' Rustici, Rinuccio Aretino e Antonio Cassarino². Per quanto riguarda poi la fortuna cinquecentesca, sono sostanzialmente due le edizioni più facilmente accessibili del cosiddetto *Liber de morte*: la versione preparata da Rodolfo Agricola, che attribuisce senza indugi la paternità del dialogo a Platone, e quella di Marsilio Ficino, che con maggior cautela preferisce assegnarla al discepolo Senocrate, seguendo l'attribuzione proposta da Diogene Laerzio. Sulla base di affinità lessicali e sintattiche, il testo a cui attinge Agrippa per rielaborare il brano dell'*Assioco* è con molta probabilità quello predisposto da Ficino per conto di Cosimo de' Medici, successivamente incluso nella celebre silloge di opere dei pensatori neoplatonici pubblicata a Venezia nel 1497 per i tipi di Aldo Manuzio³.

1 *DH*, ff. 56v-57r: «C. Heu quantum malum hoc pestiferum lignum attulit, cuius pastu mori compellimur de generatione in generationem! A. Videris, Christophore, timere mortem. C. Timeamne «ultimum maximum terribilium, mortem», Aristotelis sententia [PETR., *Fam.*, 3, 10, 7; ARIST., *Eth. Nic.*, 1115a]? Vel tu effinge aliquid terribilius quod magis timeam? A. Legistine unquam apud poetas Scillam, Centauros, Hydram, tricipitemque Cerberum? C. Legi. A. Non hec monstra tibi metum aliquem incutiunt? C. Minime, siquidem non sunt sed fabule [[PLAT.], *Axioch.*, f. X6r]. A. Quid ergo mortem times, que nec circa te est, nec unquam erit in posterum? C. Quomodo hoc ais? A. Quia mors nec circa viventes est, nec circa defunctos: nam quamdiu vivis, mors apud te non est, nondum enim es mortuus; minus etiam apud te erit postquam decesseris, tu namque non eris [[PLAT.], *Axioch.*, f. X6r]».

2 J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, p. 430; cfr. A. BELLI, *Le versioni umanistiche dell'Assioco pseudoplatonico*, in «Parola del Passato», 1954, pp. 442-467.

3 [PLATO], *Axioch.*, in IAMBlichus, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone. Proclus De sacrificio et magia. Porphyrius De diuinis atque daemonibus. Synesius Platonius De somniis. Psellus De daemonibus. Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum De sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi Liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis definitionibus. Pythagorae philosophi Aurea uerba. Symbola Pythagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici Liber de morte. Marsilii Ficini Liber de uoluptate*, in aedibus Aldi, Venetiis 1497. La traduzione dell'*Assioco* è riportata in X3v-X7r. Per un approfondimento sulla fortuna rinascimentale del dialogo pseudoplatonico, cfr. A. CARLINI, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in «Rinascimento», 39, 1999, 3- 36.

Nel rifacimento umanistico Agrippa veste i panni del Socrate che cerca di consolare un Assioco morente, afflitto dall'incombenza della fine, tessendo un elogio della morte come liberazione dal carcere della corporeità. Sul piano tematico l'ignoto autore del dialogo socratico ripercorre, a ben vedere, argomenti sviluppati in alcune sezioni della *Lettera a Meneceo* di Epicuro. Al pari del filosofo di Samo, anche per Socrate la morte è concepita infatti come assenza di percezione e, in quanto tale, incapace di arrecare tormento, poiché ciò che non ha consistenza per noi non può in alcun modo sottometerci al dolore. Per via del timore della morte, il giudizio di Assioco sul modo corretto di intenderla è del tutto offuscato, dirottato in balia della paura. Egli congiunge erroneamente nell'esperienza del decesso l'assenza dei beni con la percezione dei mali; ma chi è morto non percepisce alcun male. Si teme certo la privazione dei beni, ma solo se a questi seguono altrettanti mali. Tuttavia colui che non è, ossia che non vive più, non percepisce alcun male, essendo stato privato della possibilità di subire il dolore. Futile è allora l'angoscia di chi attende la morte come il peggiore dei mali:

Quoniam circa viventes mors non est, defuncti vero non sunt. Quamobrem, neque circa te nunc est, non dum enim es mortuus. Neque etiamsi decesseris circa te erit; tu namque non eris. Inanis igitur dolor esset, si Axiochus id lugeret quod nec est circa Axiochum neque erit in posterum. Nam perinde faceres, ac si Scyllam Centaurumque horrores. Quandoquidem haec monstra, neque circa te sunt, neque erunt aliquando. Quod enim metuendum atque horribile, iis qui sunt accidit; at iis qui non sunt nichil expavescendum¹.

Di conseguenza l'esperienza della morte dovrà essere reinterpretata. Non dovremo più intenderla nei termini di una distruzione dell'anima che segue al disfacimento del corpo, o di una cancellazione del vissuto individuale, bensì piuttosto come una vera e propria *migratio in immortalitatem*. La dinamica del trapasso assume così un nuovo significato nel contesto platonico di liberazione dal carcere della corporeità. Affrancata dalle leggi della

1 [PLATO], *Axioc.*, p. 314; cfr. EPICURO, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino, 1960, p. 108: «Abituati a pensare che nulla è per noi la morte, poiché ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa. Per cui la retta conoscenza che niente è per noi la morte rende gioiosa la mortalità della vita; non aggiungendo infinito tempo, ma togliendo il desiderio dell'immortalità. Niente infatti c'è di temibile nella vita per chi è veramente convinto che niente di temibile c'è nel non vivere più. Perciò stolto è chi dice di temere la morte non perché quando c'è sia dolorosa ma perché addolora l'attenderla; ciò che, infatti, presente non ci turba, stoltamente ci addolora quando è atteso. Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per quelli non c'è, questi non sono più».

materia, non più sottomessa alle vicende dei sensi e alle dinamiche del dolore, l'anima di un corpo morente rinasce a una nuova esistenza, per mezzo della quale gode di una serenità indistruttibile e fruisce del sapere nella gioia di una vita infinita:

Quamobrem non in mortem, o mi Axioche, sed in ipsam immortalitatem migras. Neque bonis privaberis, sed integra bonorum possessione frueris. Nec voluptates mortali corpori mixtas percipies amplius, sed omni prorsus tristitia vacuas. Illuc inquam proficisceris ab hoc carcer liber, ubi quieta omnia et a tristitia senectuteque semota. Ubi exultatio sancta vitaque malorum nescia et tranquilla pace nutrita, naturam rerum speculans et archana philosophiae contemplan, haud sane ad turbae theatri gratiam, sed ad perspicuae veritatis obiectum¹.

La riflessione socratica sul valore della morte, che il coloniense recupera riscrivendo brani dell'*Assioco*, richiama in termini platonici la vocazione pedagogica dello stesso Agrippa. Nelle pieghe del discorso consolatorio è accolto e sviluppato, infatti un messaggio di educazione filosofica all'esperienza della morte. La tanatologia di Agrippa scaturisce effettivamente da un principio di carattere etico, dove al corretto intendimento della relazione fra anima e corpo è assegnato il destino ultraterreno dell'uomo.

L'insegnamento impartito a Schylling non coincide però col riconoscere semplicemente che vana è l'angoscia della morte perché la realtà del decesso risulta priva di consistenza inconsistente. La vanità del morire è anzi pienamente afferrata solo e soltanto dall'uomo che ha meritato l'accesso alla vita eterna; ossia quell'uomo che ha scelto consapevolmente di impiegare in modo virtuoso le facoltà e i mezzi che gli sono stati assegnati. Costui ha messo a tacere le seduzioni della materia, ha soggiogato le passioni terrene e ha rinunciato ai piaceri sensibili per dominare appieno le potenzialità dell'anima che gli appartiene. Disciplinando per mezzo dell'intelletto la parte mortale della sua natura, egli ha ridefinito in forma corretta l'armonia che lega l'anima al corpo.

Il corpo è invero abitacolo dell'ignoranza, sede del peggiore di tutti i mali: essere abbandonati da Dio. Rinunciare al corpo significa allora sottrarsi alla schiavitù dell'ignoranza, fonte di ogni malvagità e perversione, per convertirsi alla conoscenza e all'amore di Dio. Occorre in altri termini liberarsi dell'«*indumentum inscitie, pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, vivam mortem, sensitivum cadaver, sepulcrum*

1 [PLATO], *Axioc.*, p. 314.

circumfertile, domesticum inimicum», secondo le vivide immagini che Agrippa recupera dal testo ermetico per associarle al simbolo cristiano della croce: «que crux nil aliud est quam corpus hoc materiale, quod in similitudinem crucis geritur», sulla base del consueto accostamento di dottrina ermetica e verità cattolica¹. Solo dopo aver rinnegato il corpo come tempio dell'ignoranza, l'uomo riottiene per il tramite di Cristo l'immortalità originaria a lungo agognata; l'abnegazione di sé come persona fisica e contingente predispone dunque all'unione miracolosa col figlio di Dio, secondo una dialettica tra il vivere in Cristo e il morire nel corpo che san Paolo istituiva nella celebre dinamica del *cupio dissolvi*².

8.2. Attraverso l'intreccio di richiami, il processo adeguato di liberazione dalla dimensione del corpo è brevemente illustrato ricorrendo a una dottrina di Porfirio, che Agrippa registra citando dal *De occasionibus*, cioè dalla traduzione di alcune *Sententiae* porfiriane approntata da Ficino e inclusa nell'edizione aldina menzionata in precedenza³. L'intervento di Porfirio – che tramite le *Sententiae* intendeva preparare e organizzare del materiale propedeutico per lo studio delle *Enneadi* di Plotino⁴ – descrive in chiave

1 *DH*, f. 58v; cfr. *Pim.*, 7, f. 17r (*NF* 1, p. 82): «In primis autem oportet vestem quam circumfers exuere, indumentum inscitie, pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, velamen opacum, vivam mortem, sensitivum cadaver, sepulchrum circumvertile, domesticum denique furem».

2 *Phil.*, 1, 21-23: «Mihi enim vivere Christus est, et mori lucrum. Quod si vivere in carne, hic mihi fructus operis est, et quid eligam ignoro. Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius».

3 PORPH., *De occasionibus, sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*, in IAMBlichus, *De mysteriis*, ff. H8v-I3v; cfr. G. Girgenti, *Introduzione*, in Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, Rusconi, Milano 1996, p. 52: «Nel suo grande progetto filosofico di rinascita del platonismo, Marsilio Ficino (1433-1499) tradusse le opere di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e Sinesio. Di Porfirio, Ficino tradusse in latino la *Vita di Plotino*, alcune parti del trattato *Sull'astinenza* e le *Sentenze*. Il codice greco utilizzato da Ficino conteneva solo 28 *Sentenze* che furono da lui tradotte e pubblicate con il titolo *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentes* (Venezia 1487). Dato che, [...] non c'è alcuna testimonianza di una traduzione latina delle *Sentenze* da parte di Vittorino, quella di Ficino, seppur parziale, si deve considerare la prima traduzione di questo scritto (quantomeno è la prima che ci è pervenuta) a più di mille anni di distanza dalla morte dell'autore. In particolare, nella versione di Ficino troviamo le sentenze nn. 1-8, 10-13, 15-28 e 30-31, che ritornano altresì nell'edizione cinquecentesca di Petrus Vectorius (1548). [...] le nn. 9, 14 e 29 mancano nei codici, e sono state inserite successivamente a partire dalla raccolta di Stobeo [...]. L'influsso della dottrina neoplatonica dell'anima di Porfirio è evidente nella concezione di Ficino: l'anima dell'uomo è intermedia tra il mondo intellegibile e il mondo sensibile (*anima copula mundi*), e può liberamente elevarsi al livello intellegibile con la purificazione della corporeità (per assimilarsi agli angeli e quindi a Dio), ovvero rivolgersi del tutto verso il mondo sensibile con le passioni, smarrire la spiritualità, e diventare simile a un animale. La conversione verso l'interiorità dell'intelligenza riconduce a Dio, la dispersione verso l'esteriorità del corpo porta alla bestialità. Si riconosce in Ficino la duplice possibilità di direzione che Porfirio assegna in particolare alle anime incarnate».

4 Per quanto riguarda la genesi e la struttura delle *Sententiae* di Porfirio, cfr. H.-R. SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinische in den Ἀφορμαὶ des Porphyrios*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma, 1974, pp. 221-252; GIRGENTI, *op. cit.*, 1996, pp. 11-54;

neoplatonica lo scioglimento del vincolo che lega ciò che è incorporeo, in particolare l'anima, alla natura, ossia alla sfera dei corpi intesa come materia organizzata attraverso le forme sensibili e le leggi del cosmo.

La dissoluzione del vincolo – ossia il passaggio dalla vita alla morte – è soggetta a una duplicità ontologica: l'adempimento del processo è demandato rispettivamente alla natura o all'anima, cioè al sostrato corporeo o incorporeo, come spiega in compendio l'ottava sentenza: «Quod natura ligavit hoc et ipsa natura solvit. Rursus quod conciliavit anima, hoc et anima dirimit. Natura quidem corpus in anima devincit. Anima vero seipsam in corpore». Per questa ragione «natura corpus ab anima separat, anima vero seipsam a corpore segregat¹». In altri termini, se l'annullamento del vincolo che garantisce la vita è dovuto alla natura, cioè al corso biologico dell'organismo, che prevede il decesso come termine ultimo, l'individuo subisce allora la cosiddetta morte naturale. Col venir meno delle funzioni vitali, la materia scioglie se stessa dall'anima, interrompendo il corso della vita del singolo.

Qualora invece sia l'anima a decretarne la fine, ossia a causare lo scioglimento, ciò equivale a dire che il soggetto, tramite un atto volontario, decide di darsi la morte separando l'anima dal corpo. Quest'ultima possibilità sembrerebbe avallare l'ipotesi del suicidio. In realtà la matrice filosofica del discorso che Porfirio schematizza, rimanda alle dottrine esposte nel *Fedone* platonico, in cui Socrate esamina il valore della morte per chi ama la sapienza, decodificando nella filosofia stessa una preparazione alla morte². Il ragionamento platonico introduce una dicotomia ontologica all'interno della quale è giocata la possibilità che il filosofo decida della propria morte. Se la filosofia è definita come amore per la conoscenza, il filosofo non ignora certo che nel tragitto conoscitivo il corpo rappresenta un ostacolo all'apprendimento della verità, un impedimento alla comprensione delle idee in tutta la loro purezza. Nelle pagine del *Fedone* è ampiamente discussa l'eventualità che al filosofo sia negato l'accesso alla verità fintantoché l'intelletto sia ingabbiato nelle passioni della materia e nei bisogni del corpo sensibile. La convivenza col corpo diviene allora recinto dell'ignoranza, alla quale il filosofo intende sottrarsi nella convinzione che, costringendo al silenzio la sfera sensibile, l'intelletto potrà accedere alla sapienza in una forma compiuta e incontaminata.

1 PORPH., *Occas.*, f. Ir.

2 PLAT., *Phaed.*, 67e.

Considerando il possesso effettivo della conoscenza, la tesi porfiriana recupera dunque la distinzione platonica tra una morte naturale e una morte “filosofica”, come dichiara esplicitamente Porfirio: «Mors duplex: altera quidem aequae omnibus nota, ubi corpus solvitur ab anima: altera vero philosophorum, quum anima solvitur a corpore: nec semper altera altera sequitur¹». La morte filosofica non implica tuttavia l’annullamento delle funzioni vitali e il decesso fisico. Essa è interpretabile nei termini di una disciplina di sé grazie alla quale il filosofo sceglie di conseguire la virtù e l’intelligenza del divino.

Come sottolinea, ad esempio, Macrobio nel suo commentario al sogno di Scipione, oltre a una morte comune, prodotta nel momento in cui l’anima abbandona il corpo in ragione di una legge naturale, esiste anche una morte che è insegnata dai filosofi: «Mori etiam dicitur cum anima, adhuc in corpore consituta, corporeas illecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones²». La morte a cui aspirano i sapienti è quindi un processo di catarsi spirituale che rimuove ogni contaminazione col corpo. Purificandosi, l’uomo rinuncia all’incanto dei sensi per rifugiarsi nella contemplazione intellettuale delle realtà divine. Morire come insegnano i filosofi significa non subire più l’influsso delle passioni terrene, agire come pura spiritualità libera da ogni affezione, per rivolgersi all’amore di Dio³.

Questa liberazione dalle catene della vicissitudine materiale è per Agrippa l’unica, autentica, «iusta dissolutio». È questa concezione neoplatonica del morire, inteso come transito nella condizione immateriale dell’intelletto, che Agrippa vorrà ribadire molti anni più tardi, in una celebre lettera del novembre 1527 ad Aurelio di Aquapendente, quando rivelerà al monaco agostiniano, desideroso di essere iniziato ai segreti della magia e di conoscere il fondamento della “dignificazione”, la chiave di tutta la filosofia occulta, vale a dire l’intelletto puro, finalmente affrancato dal vincolo del corpo:

1 Il testo di questa *sententia*, mancante nel codice greco utilizzato da Ficino, fu successivamente recuperato e tradotto a partire dall’antologia di Stobeo, per essere inserito nell’edizione completa del *De occasionibus* di Porfirio, curata da Lukas Holste nel 1630; cfr. STOB., *Anthol.*, Berolini apud Weidmannos, MCMXII, 4, vol. 5, p. 1069; PORPH., *De vita Pythagorae. Eiusdem sententiae ad intelligibilia ducentes. De antro Nympharum quod in Odyssea describitur*, Lucas Holstenius Amburgensis latine vertit, Romae MDCXXX, p. 60-61.

2 MACR., *Somn. Scip.*, pp. 340-342: «Hanc ergo mortem dicit Plato sapientibus esse adpetendam, illam uero quam omnibus natura constituit cogi uel inferri uel accersiri uetat, docens expectandam esse naturam, et has causas huius aperiens sanctionis quas ex usu rerum quae in cotidiana conuersatione sunt mutuatur».

3 PORPH., *Occas.*, f. Ir: «Anima corpori alligatur conversione quadam ad passiones provenientes a corpore. Rursumque solvitur quatenus a corpore nihil patitur».

Clavis eius intellectus est, quando enim altiora intelligimus, tanto sublimiores induimus virtutes, tantoque maiora et facilius et efficacius operamur. Verum intellectus noster carni inclusus corruptibili, nisi viam carnis superaverit, fueritque propriam naturam sortitus, divinis illis virtutibus non poterit uniri (non enim nisi sibi quam similibus congregiuntur) ac pervidendis illis occultissimis Dei et naturae secretis omnino inefficax est¹.

Ma come potrà mai scoprire la natura di Dio – chiede Agrippa nel corso della lettera, dando avvio a una serie di domande, caratterizzate tutte dall’impiego di lemmi e figure evangeliche – l’uomo «qui in cinere et mortali pulvere seipsum amisit»? E di nuovo, come riuscirà mai l’uomo mortale, «carni immersus et sanguini», ad apprendere le realtà spirituali? Sarà forse in grado di portarsi al cospetto di Dio e di rimanere ancora in vita? Quale frutto produce il grano del frumento se prima non muore? Per rispondere a tali domande, Agrippa decide di affidare al corrispondente un messaggio iniziatico motivato ideologicamente dalla perfetta combinazione del paradigma neoplatonico (la separazione dell’anima dal corpo secondo Porfirio) con quello cristiano (la «vita abscondita cum Christo» e il rapimento estatico fino al terzo cielo, secondo quanto descrive san Paolo), al fine di illustrare, con brevità ed efficacia sapienziali, il significato magico-gnostico della morte filosofica:

Mori enim oportet, mori, inquam, mundo et carni, ac sensibus omnibus, ac toti homini animali, qui velit ad haec secretorum penetralia ingredi; non quod corpus separetur ab anima, sed quod anima relinquat corpus [cfr. PORPH., *Occas.*, f. Ir.], de qua morte Paulus scribit Colossensibus: “Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo”[*Col.*, 3, 3], et alibi clarius de seipso ait: “Scio hominem in corpore, vel extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium coelum” [2 *Cor.*, 12, 2] et quae reliqua sequuntur. Hac, inquam, preciosa in conspectu Domini morte mori oportet, quod contingit paucissimis et forte non semper².

¹ *Epist.* 5, 19, p. 880.

² *Epist.* 5, 19, p. 880; cfr. *Col.*, 3, 1-4: «Igitur, si consurrexistis cum Christo: quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens: quae sursum sunt sapite, non quae super terram. Mortui enim estis, et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit, vita vestra: tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria»; 2 *Cor.*, 12, 2.4: «Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit: quoniam raptus est in paradysum: et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui». Per quanto riguarda le due forme di morte/separazione che Agrippa descrive nella lettera (il corpo dall’anima e l’anima dal corpo), A. REGHINI, nella nota 51 a p. LXXXII del saggio introduttivo (*Enrico Cornelio Agrippa e la sua magia*) alla traduzione italiana del *De occulta philosophia* (Enrico Cornelio Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, a cura di A. Fedi, Edizioni

8.3. Grazie al concetto di morte filosofica, cui accenna il richiamo porfiriano incluso nel *De homine*, si celebra nelle pagine di Agrippa un ulteriore encomio della natura umana. Il fervore che anima le parole del filosofo è racchiuso nel contesto dettagliato di una religiosità spiccatamente ermetica. Anche in questo caso l'insegnamento dell'*Asclepius* risorge puntuale a illuminare di senso porzioni enigmatiche del *Dialogus*, dando un senso compiuto alla meditazione neoplatonica sulla morte. La missione religiosa dell'uomo è racchiusa nel disprezzo per la parte mortale della propria natura, nell'amore per la porzione di divinità che abita in lui. Come spiega il profeta egiziano: «...homo hactenus esse debuit, ut contemplatione divinitatis partem, quae sibi iuncta mortalis est, mundi inferioris necessitate servandi despiciat atque contemnat¹». Se l'unione col corpo impedisce all'anima di assecondare il destino filosofico dell'uomo – generato per indagare con la ragione il cosmo naturale e le sue cause – sono la pietà e la virtù, cioè l'obbedienza a Dio e l'opera di custodia del mondo, a riscattarne la condizione dignificando la natura umana:

Hunc ergo sic effectum conformatumque et tali ministerio obsequioque prepositum a summo Deo eumque competenter munde mundum servandum, Deum pie colendo, digne et competenter in utroque Dei voluntati parentem: talem quo munere credis munerandum (siquidem cum Dei opera sit mundus, eiusque pulchritudinem qui diligentia servat atque auget, operamque suam cum Dei voluntate coniungit, cum speciem quam ille intentione divina formavit, adminiculo sui corporis, diurno opere curaque componit) nisi eo quo parentes nostri munerati sunt? Si fuerit divine pietati complacitum optamus piissimis votis, ut emeritos atque exutos mundana custodia, nexibus mortalibus absolutos, nature superioris partis, id est divine, puros sanctosque restituat².

Chi trascorre una vita amando Dio e operando il bene accede a una saggezza emancipatoria, che rasserena dinnanzi al terrore della morte. Il saggio infatti non sperimenta con angoscia il distacco dalla sua parte mortale, non teme affatto che si spezzi

Mediterranee, Roma 1972, vol. 1), puntualizza: «Agrippa cerca di far comprendere che la fraseologia cristiana che sta adoperando, non va presa in senso devozionale, ma in un definito senso tecnico: sta lottando con le difficoltà dell'espressione verbale; ed infatti è difficile far intendere la differenza tra i due distacchi a chi per tutta, o quasi, esperienza supernormale non ha che il sonno, gli svenimenti, le ebbrezze artificiali e la morte. Si afferri per lo meno questo, che la cosa deve verificarsi non in seguito o per ripercussione delle vicende del corpo, ma per virtù ed iniziativa interiore».

¹ *Ascl.*, 6, f. 43v (*NF* 2, p. 309).

² *Ivi*, 6, f. 44r (*NF* 2, p. 310).

il vincolo col corpo che gli è stato assegnato. Nei termini di Agrippa, l'uomo rigenerato, che tramite la fede si dedica a una vita immacolata, imbevuta di opere di giustizia e di nozioni veridiche, non prova alcun timore per l'incombere della morte. Avendo familiarizzato con la gnosi divina, che per essenza è superiore alla conoscenza razionale, egli possiede adesso una corretta nozione della morte e può attraversarla con animo sereno:

Mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi et numeri completi quo corporis membra in unam machinam ad usus vitales aptantur. Moritur enim corpus quando hominis vitalia ferre posse destiterit. Hec est mors, corporis dissolutio et corporalis sensus interitus. De qua sollicitudo supervacua est¹.

Il sapiente ermetico riconoscerà nella morte biologica null'altro che lo scioglimento dell'anima dal corpo, il preludio all'esperienza della comunione con Dio e con la verità, preparandosi alla quale egli ha plasmato la propria vicenda terrena. Solo chi ignora la vera sapienza, solo chi disprezza l'obbedienza a Dio, teme l'esperienza della morte, rintracciando in essa l'esito di ogni creatura, da un lato, il destino funesto dell'uomo malvagio, dall'altro. Chi concede all'ignoranza di albergare nella propria anima, espone la sua vita a un male incurabile. Egli comprende infatti che, per aver commesso cattive azioni o per aver vissuto nel vizio, riceverà non di certo il premio della beatitudine divina, bensì la condanna a un tormento duraturo². La morte del peccatore avrà allora un valore opposto rispetto alla morte del saggio .

Come sottolinea lo stesso Agrippa, assimilando il discorso ermetico alla dottrina cristiana, il giusto e il peccatore sperimentano nella morte del corpo due condizioni antitetiche che modellano il destino umano in relazione alla salvezza finale. Il peccatore infatti muore abbandonato a se stesso. La morte è per lui l'esito nichilistico di un'esistenza alimentata dal vizio. Nell'economia complessiva del creato, la sua morte non ha alcun significato, non agisce affatto sulla storia del cosmo, né influisce sulle dinamiche della

¹ *Ascl.*, 10, f. 52v (*NF* 2, p. 333).

² *Ascl.*, 10, ff. 52v-53r (*NF* 2, pp. 334-335): «Audi ergo, o Asclepi. Cum fuerit anime a corpore facta discessio, tunc arbitrium examenque meriti eius tansiliet in summi demonis potestatem. Isque eam (cum piam iustamque previderit) in sui competentibus locis manere permittet. Sin autem delictorum illitam maculis viciisque oblitam viderit, desuper ad ima deturbans procellis turbinibusque aeris, ignis et aque sepe discordantibus tradet, atque inter celum et terram mundanis fluctibus in diversa semper eternis penis agitata raptabitur, ut hoc obsit anime eternas; quod sit immortalis sententia eterno iudicio subiungata».

salvezza: «Mors autem peccatoris pessima et pena morientis, non redemptio¹».

Il giusto invece accoglie nella propria vicenda il sigillo della santificazione: assimilarsi alla purezza di Cristo. Vivendo nell'imitazione di Cristo, il giusto ottiene il potere santificante del Figlio di Dio. L'esempio che Agrippa impiega per testimoniare l'evidenza è quello del martirio. Se il giusto muore nella condizione di un martire, se sceglie cioè di offrire la propria vita nel nome di Gesù, la sua morte ha un valore sacralizzante, in quanto assume in sé la virtù redentrice della morte di Cristo: cancellare i peccati degli uomini. Come afferma Origene, il cui ragionamento Agrippa richiama, «Hostia autem, cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum quibus iugulatur peccata purgentur²». Immolandosi per i peccati commessi dagli uomini, il martire stesso diviene implorazione vivente a Dio, perché la sua ira contro il peccatore sia tramutata in perdono e remissione: «Pertanto la morte di Cristo è santissima e santificante, in quanto redime il genere umano dal peccato. In essa presero avvio le morti sante di uomini santi, la cui morte è appunto santificata nella morte di Cristo³».

La corruzione del mondo, lamenta ancora Origene, la decadenza in cui vive la comunità dei fedeli nel tempo presente, scaturisce dalla progressiva scarsità dei martiri, ossia di quelle che Agrippa chiama «placabiles hostie», nel cui sacrificio Dio riconosca la penitenza per i peccati commessi da tutti gli uomini⁴. Da questo punto di vista, allora, così come la morte di Cristo è redenzione universale dell'umanità da ogni peccato, allo stesso modo la morte del martire si configura come espiazione per i peccatori nel corso del tempo, lungo lo svolgimento della storia umana. Nell'ottica ermetico-cristiana di Agrippa, il gesto del martire non ha dunque un valore didascalico, relegato nell'esperienza individuale; esso in realtà incide profondamente sul corso delle vicende di tutti gli uomini, rendendo tangibile la capacità dell'uomo di divinizzarsi, di riuscire a cancellare ogni colpa

1 *DH*, f. 59r.

2 *ORIG.*, *Num.*, 10, 2 (PG, 13, p. 638).

3 *DH*, f. 58v: «Mors itaque Christi sanctissima et sanctificans, que amplissime redemit genus humanum a peccato, in cuius morte ceperunt sancte mortes sanctorum virorum, quorum mors sanctificatur in morte Christi, in gratum sacrificium ac “placabiles hostias Deo” [*Num.*, 5, 8]».

4 *ORIG.*, *Num.*, 10, 2 (PG, 13, p. 638): «Unde ego vereor, ne forte ex quo martyres non fiunt, et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Et ideo vereor, ne permanentibus in nobis peccatis nostris, accidat nobis illud quod de semetipsis dicunt Iudaei, quia non habentes altare, neque templum, neque sacerdotium, et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquit, nostra manent in nobis; et ideo venia nulla subsequitur. Et contra, nos dicere debemus, quia hostiae martyrum non offeruntur pro nobis, idcirco manent in nobis peccata nostra; non enim meremur persecutionem pati propter Christum, nec mori propter nomen Filii Dei»

che ne smentisca o immiserisca la natura: «La morte del giusto è santa e potente, e di questa si legge in un altro passo [*scil.* delle Scritture]: “la morte dei suoi santi è preziosa al cospetto del Signore”. Il santo quindi non muore per se stesso, ma per gli altri; muore invece per se stesso il peccatore¹».

Pertanto, in ultima analisi, formulando in chiave origeniana il problema connesso alla morte del giusto, Agrippa ha inteso evidenziare il nesso teologico che lega il sacrificio delle «placabiles hostie» alla *dissolutio* neoplatonica appena delineata, già considerata dal mago ermetico come compimento finale della sapienza. Riconoscendo al martire il concorso all’espiazione di ogni peccato, di ogni macchia che pesa sulla condizione umana, Agrippa ha voluto ricollegare la figura del santo cristiano a quella del sapiente rigenerato di ispirazione ermetica, il quale è capace di operare prodigi al di sopra delle leggi naturali; come il primo rielabora lo spartito del cosmo per mezzo della magia, così il secondo, giovandosi del potere di Cristo, recupera per l’uomo la storia della salvezza.

1 *DH*, f. 59r: «Mors iusti sancta et potens, de qua alibi legitur: “Preciosa in conspectu Domini mors sanctorum eius” [*Ps.*, 115, 6]. Ideo iustus pro seipso non moritur sed pro aliis, moritur autem pro seipso peccator».

CAPITOLO V.

DALLA STESURA ALLA RICOMPOSIZIONE DI UN PENSIERO

1. *L'esito dell'opera.*

1.1. La sintesi armonica, che Agrippa allestisce tra Ermetismo, Neoplatonismo e Cristianesimo, consolida in modo originale l'assemblaggio delle numerose voci che intervengono nella discussione sull'uomo, quasi fossero altrettanti interlocutori. Tuttavia, nonostante la faticosa elaborazione di un pensiero antropologico sostanzialmente unitario, la redazione superstita del *De homine* non lascia spazio per approfondire gli esiti dottrinali del dialogo. La sezione testuale incompleta chiude l'opera nell'ultimo quesito che Schylling rivolge al maestro, domandandosi quale sia la destinazione ultima dell'immagine di Dio dopo la morte; ossia in che modo possa conservarsi integra la *similitudo cum Deo* una volta compiuto lo scioglimento dell'anima dal corpo¹.

Della replica di Agrippa sopravvive soltanto un brano parziale, non privo però di una certa originalità teorica. L'impronta ermetica del discorso, che Agrippa ha sviluppato per mezzo dei numerosi richiami testuali, è riaffermata stavolta a discapito di ogni accomodamento a una concezione tradizionalmente cristiana dell'uomo. La dignità umana infatti è ora assimilata in forma perentoria alla condizione divina; la conclusione di Agrippa è lapidaria: «Homo est imago Dei invisibilis et contra Deus imago est hominis et ei assimilatus». È necessario allora ripensare tale assimilazione evitando di ricadere

¹ *DH*, f. 59r-v: «Dixisti superius hominem esse imaginem Dei, in quantum illud unum suppositum quod ex anima rationali et humana carne subsistit. Quando igitur iam horum fiet dissolutio, ubi subsistet imago divina? [Hai detto prima che l'uomo è immagine di Dio, in quanto è una sostanza che consta di un'anima razionale e di carne umana. Nel momento in cui avverrà lo scioglimento di questi due, che ne sarà dell'immagine divina?].».

nell'attestazione sacrilega di una somiglianza tra la "natura" di Dio e il corpo dell'uomo.

L'assimilazione trova piuttosto una legittimazione teorica sulla base della certezza che l'uomo reca in sé un «aliquid peramplum et divinum, deificumque ac mirandum», grazie al quale è istituita una corrispondenza tra Dio e l'uomo nei termini dell'immagine imperfetta che imita la Trinità. Stavolta, però, tale analogia con la natura divina non viene più a identificarsi con le potenze dell'anima codificate dalla teologia tradizionale (intelletto, memoria, volontà), bensì coincide con le tre funzioni che il Trismegisto assegna in forma compiuta al *verus homo*, cioè al sapiente rigenerato: *mens*, *verbum*, *spiritus* (dove per *spiritus* Agrippa intende esattamente, come accade già in Ficino, il corpuscolo etereo, veicolo spirituale dell'anima):

L'uomo è immagine del Dio invisibile; Dio invece è immagine dell'uomo e si è reso simile a lui. Tuttavia non diremo corporea la somiglianza per cui Dio è paragonato all'uomo e l'uomo a Dio, poiché Dio non ammette alcuna somiglianza, nemmeno di corpi, come afferma anche la Sacra Scrittura in vari passi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Però è necessario che ci sia nell'uomo qualcosa di magnifico e divino, deifico e mirabile, che valga ad accostare Dio a questo e viceversa; grazie al quale l'uomo sia immagine del Dio invisibile e indissolubile, immagine che riproduce l'unità e la trinità di Dio. L'uomo è ciò che hanno ritenuto molti fra i teologi: memoria, volontà e intelletto. †Ma il vero uomo è stato descritto da Ermete Trismegisto in termini di mente, parola e spirito†. Sappi...¹.

Benchè incompleto, dunque, il brano finale del *Dialogus* ripercorre alcuni dei capisaldi

1 *DH*, f. 59v: «Homo est imago dei invisibilis et contra Deus imago est hominis et ei assimilatus. Similitudinem autem per quam Deus refertur ad hominem, homo ad Deum, corpoream non dicemus, cum Deus similitudinem capiat nullam, saltem corporum, quod ipsa Sacra Scriptura, in Veteri ac Novo Testamento diversis locis affirmat. Oportet ergo esse in homine aliquid peramplum et divinum, deificumque ac mirandum, cui Deus ipsumque Deo comparari valeat, per quod homo sit imago Dei invisibilis ac indissolubilis divinam trinitatem ac unitatem imitans; et homo est quod multi Theologorum arbitrati sunt: memoriam, voluntatem et intellectum. Sed verus homo [*Pim.*, 10, 24v (*NF* 1, pp. 121)] explicavit Hermes Trismegistus per mentem, verbum et spiritum. Scias...»; Cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 50-51: «Nel corso del *Dialogus de homine*, Agrippa progressivamente dilatava il riconoscimento pichiano della dignità dell'uomo fino a farne la proclamazione ermetica della sua divinità: «L'uomo è immagine del Dio invisibile, mentre Dio è l'immagine dell'uomo e a lui si è assimilato». Al di là dei pur numerosi prestiti testuali che il *De homine* traeva dall'*Heptaplus*, al di là delle apparenti concessioni all'aristotelismo, l'antropologia e la gnoseologia di Agrippa rimanevano sotteraneamente ermetiche e ficiniane (plotiniane). La redazione superstita del *Dialogus* si interrompe proprio sulla ribadita opposizione tra la concezione teologica tradizionale (le tre potenze dell'anima, intelletto, memoria e volontà, imitano la Trinità) e quella ermetica, nella quale la rappresentazione della divinità è individuata nelle tre funzioni della mente, del discorso (ragione) e dello spirito (il veicolo etereo dell'anima), che si esplicano pienamente soltanto nell'*homo verus*, ossia nel rigenerato».

teorici che hanno guidato lo svolgimento del discorso antropologico. Nella nozione di *verus homo* è ribadita la centralità del trattato X del *Pimander* per la costruzione filosofica di Agrippa. Il concetto di *regeneratio* ivi descritto anima in profondità il tragitto sapienziale di cui Agrippa si fa portavoce articolando il suo encomio dell'uomo. L'esposizione del valore e della dignità umana diviene perciò elaborazione di un percorso conoscitivo che dai sensi conduce alla ragione e dalla ragione alla *mens* secondo i diversi gradi di approssimazione alla condizione divina.

La conversione spirituale registrata nel tramite della fede è altresì il paradigma di accesso a livelli sempre più elevati di conoscenza, da cui scaturiscono capacità operative gradualmente più efficaci. Il distacco dal corpo e il consolidamento della fede in Dio valgono per l'anima come ingredienti necessari ad assumere una vita immacolata, passaggio indispensabile per entrare in comunione con Dio e per partecipare del suo potere mirifico. L'esperienza dell'intelletto, cioè la fruizione della sapienza divina, si traduce così nel potenziare e sprigionare le virtù miracolose che albergano nella natura umana. Per mezzo del dominio di queste virtù, l'anima del sapiente risulta meritevole di elevarsi all'autorità del Creatore – dal quale ha assunto la potenza di fecondare la natura sensibile e di amministrare gli enti del cosmo – e di agire sul corpo del mondo per portare a compimento la creazione. Nell'evidenza del miracolo, ossia nell'operazione di riscrittura delle leggi naturali, il «vinculum et nodus» di tutti gli esseri riscatta la sua divinità perduta; l'indiamento certifica infine il transito dal vero uomo al vero mago.

1.2. Il testo incompleto dell'opuscolo non lascia spazio a pronostici sul corso ulteriore del dialogo. La versione tradata nel manoscritto inibisce ipotesi definitive sulla redazione del *De homine*: sulla base di quanto documentato nel codice lionese, non è possibile stabilire con certezza se quanto registrato dal copista cinquecentesco corrispondesse al *De homine* in versione ultimata oppure non fosse semplicemente una bozza preparatoria.

Se si considera l'intera produzione di Agrippa sono poi attestate esigue menzioni del *De homine*, ricordato quanto al titolo nell'ambito della circolazione degli *opuscula* del filosofo negli circoli intellettuali italiani¹, oppure in sede curricolare laddove Agrippa enumera i

¹ *Epist.* 1, 58, p. 645: «Habet idem illustrissimus ac reverendus dominus Hannibal opuscula tua De homine et De cognoscendo Deo».

propri scritti¹, o in luoghi sporadici dell'epistolario². Tuttavia, due riferimenti episodici, tratti dalle declamazioni *De originali peccato* e *De vanitate*, risultano particolarmente interessanti perché ascrivono al *Dialogus* temi d'indagine affrontati, sviluppati e discussi, benché non registrati nella redazione attuale dell'opera.

Per quanto riguarda il *De vanitate*, ad esempio, nel capitolo 52, *De anima*, dopo aver preso in esame le «piae defunctorum apparitiones, admonitiones et revelationes», Agrippa ricorda di aver già trattato in modo esteso delle apparizioni delle anime dei defunti, oltre che nel *De occulta philosophia*, anche nel *Dialogus de homine*³, senza però specificare ulteriormente.

Nel caso dell'opuscolo sul peccato originale, invece, il riferimento al *De homine* assume un significato piuttosto enigmatico. In un primo momento, la tesi che sorregge l'intera orazione – identificare il peccato adamitico con la «copula viri et mulieris» – viene ricondotta al *Dialogus de homine*, in cui Agrippa avrebbe argomentato «paucis quibusdam Sacrarum Literarum coniecturis⁴». In un secondo momento, dopo un'ampia disamina di passi biblici in favore della verginità, l'orazione si conclude analizzando l'esortazione divina in *Genesi*, 1, 28 («crescite et multiplicamini»), per sciogliere l'enigma di un passo che, interpretato alla lettera, sembrerebbe contestare la seconda tesi che Agrippa professa nel corso del suo ragionamento sulla vicenda di Adamo ed Eva: «commixtio carnis displicuit Deo».

Per spiegare il versetto di *Genesi*, Agrippa richiama con tutta probabilità il *mysterium* della «spiritalis generatio», che già in passato era stato proposto e decodificato nel *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli, vale a dire l'idea secondo cui l'uomo rigenerato, grazie alla mente e alla parola, le facoltà divine che confermano la condizione di specularità con

1 *DP*, p. 153: «Reliquum autem inter diversa scripta mea extant de sacris literis tractantia opuscula, de triplici ratione cognoscendi Deum, de homine, de peccato originali, de Sacramento matrimonii, commentaria in Epistolam ad Romanos, commentaria in Trismegistum, placita quaedam Theologica et sermones et Epistolae, et pleraque alia in quibus tamen non inficior multa posse reperiri...».

2 *Epist.*, 1, 52, p. 641-642: «...Et quoniam superioribus diebus *Dialogum de homine*, qui Dei imago est, Celsitudini tuae dedicavimus, iure etiam sermo hic de Dei notitia eidem Celsitudini tuae debetur»; *Epist.* 1, 58, p. 645: «Habet idem illustrissimus ac reverendus dominus Hannibal opuscula tua *de homine* et de cognoscendo Deo»; *Epist.* 2, 22, p. 671: «Caeterum adeo tui operis, quod nuper mihi legere dignatus es, amore captus sum, ut non quiescat spiritus meus, donec idipsum una cum dialogo tuo trascriserem; quippe multa in illis reperi, quae diu apud plures perscrutatus, nusquam invenire potui».

3 *DV*, 52 (*De anima*) f. Q4r : «...verum de hiis apparitionibus [*scil.* animarum] late scripsimus in *dialogo* nostro *de homine*, et in libris *de occulta Philosophia*».

4 *OP*, f. I5v.

Dio, è capace di “partorire dei”¹. Stando al paradigma interpretativo seguito da Agrippa, per assolvere all’esortazione di Dio, Adamo ed Eva non avrebbero dovuto procreare nel corpo, bensì nello spirito.

...coniuges in statu innocentiae constitutos in Paradiso, non per hanc carnis pudendam concupiscentiam impleturos fuisse benedictionem Dei. Non enim in carne proles illis seminanda erat ad corruptionem, sed in spiritu ac verbo Dei, ad vitam aeternam, de quo spiritali semine Esaias loquitur: “Nisi Dominus Zevaos reliquisset nobis semen, quasi Sodoma essemus et similes Gomorrae fuissetus” [Is. 1, 9]².

Alla generazione spirituale – «mysterium [...] absconditum a saeculis et generationibus, manifestatum autem solum sanctis» – Agrippa aveva accennato nel corso dell’orazione, distinguendo le «nuptiae carnis», compiute nel coito, dalle «nuptiae virginitatis», compiute nella parola e nello spirito di Dio. Quale fosse, tuttavia, la vera natura di questo mistero non è dato sapersi nel dettaglio. Agrippa preferisce non ripercorrere qui un chiarimento che ha già consegnato alle pagine del *De homine*: «Quomodo autem haec spiritalis generatio perficienda fuisset in dialogo nostro de homine exponere conati sumus, quem sermonem hic geminare superfluum esset». La rievocazione allude così a un’attività generativa compiuta non tramite l’unione dei corpi, bensì solo per mezzo dello spirito divino. Rispetto al tema dell’orazione, però, è sufficiente sapere, continua Agrippa, che «satis est nobis [...] admonuisse quod in *Dialogo de homine* exposuimus, alio semine homines nascituros fuisse in statu innocentiae, quam quod per carnis corruptionem deflueret³».

Tali attestazioni dell’autore non devono essere trascurate per una corretta valutazione dell’opuscolo italiano. Ciò che Agrippa riferisce in questi luoghi relativi al *De homine* assume un’importanza strategica: in base ai dati disponibili è ragionevole pensare che il dialogo avesse una prosecuzione densa di contenuti, nonché individuare nelle «animarum apparitiones» e nella «spiritalis generatio» alcuni dei temi di discussione che avrebbero animato il confronto tra Schylling e Agrippa. Se l’operazione è legittima, non è inverosimile dedurre che il testo incompleto di cui disponiamo costituisce parte di un’opera

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 78r [79r]: «Mentem propterea persimilem sibi / sermonemque homini iam genitor dedit / ut diis consimiles parturiat deos».

2 *OP*, f. K4r.

3 *OP*, f. K4r.

più vasta; un'opera che, sulla base di quanto lascia intendere l'autore, sarebbe stata comunque progettata e redatta per intero.

2. Il recupero del testo.

2.1. Molto più problematico è ricostruire invece le ragioni che spingono il filosofo a non pubblicare il testo completo del *De homine*. Le circostanze di redazione, le cautele impiegate nel frangente dei mesi a cavallo tra il 1515 e il 1516, nonché l'urgenza di allestire un omaggio filosofico al principe per promuovere la propria causa, possono aver pesato sulla valutazione complessiva dell'opera creando disaffezione, condizionando cioè in senso negativo la fortuna del *Dialogus*¹.

Al posto di includere anche il testo del *De homine*, Agrippa preferisce consegnare al futuro editore soltanto una versione emendata del coevo *De triplici ratione*. L'opera, quasi concomitante al *De homine*, era stata composta nel 1516 durante il soggiorno nel Monferrato, nelle medesime circostanze e con le medesime finalità; come per il *Dialogus*, anche il *De triplici ratione* aveva attraversato una fase iniziale di diffusione in forma manoscritta, finché l'autore non aveva deciso di consegnare alle stampe nel 1529 il testo emendato, inserendolo in una silloge di opuscoli pubblicata ad Anversa². Nell'edizione del '29, infatti, si segnalano soltanto alcuni interventi di ristrutturazione formale e aggiornamento bibliografico rispetto alla stesura del 1516. Tali operazioni attestano il

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), pp. 38-39.

2 *Ivi*, pp. 69-72: «L'editio princeps del *De triplici ratione cognoscendi Deum* fu stampata ad Anversa nel 1529 da Michael Hillenius, in un volumetto in ottavo contenente la raccolta degli opuscoli composti negli anni tra il 1509 e il 1519, la declamazione *De sacramento matrimonii* del 1526, la *Dehortatio gentilis theologiae*, e alcune epistole connesse ai testi stampati nel volume (dediche, apologie o discussioni). Nel 1532 la collezione ebbe una seconda edizione, anch'essa in ottavo, che aggiungeva alle opere già presenti nella *princeps* due sermoni, *De vita monastica* e *De inventione reliquiarum divi Anthonii eremitae*. Inoltre, pur non elencandoli nel frontespizio, il volume conteneva tredici epistole di Agrippa a vari corrispondenti (per lo più datate agli anni 1526/27, con l'eccezione di due lettere al Brennonius del 1520) e cinque epigrammi indirizzati da amici ad Agrippa. La stampa avvenne a Colonia; ma il nome dello stampatore non è indicato. Questa edizione del *De triplici ratione* corregge qualche errore della *princeps* del '29, ma ne inserisce alcuni altri, che si ripresentano anche nelle edizioni del testo stampate negli *Opera omnia*. Dell'opera è altresì conservata una redazione manoscritta con titolo appena diverso, *De triplici cognitione Dei*, nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16625. Il manoscritto [...] contiene una stesura leggermente differente da quella offerta dalle stampe. Poiché non si tratta di una copia di dedica, non si può essere certi che il codice trasmetta proprio il primissimo strato di scrittura del *De triplici ratione*, così come lo poté leggere il Paleologo nel 1516. Ma per le sue caratteristiche esterne e interne, che rendono verosimile una origine prossima all'ambiente di Agrippa, certamente il manoscritto testimonia una fase della storia del testo che è anteriore alla consegna del *De triplici ratione* nelle mani dello stampatore Hillenius».

modo in cui Agrippa sottopone periodicamente a revisione i propri scritti, qualora questi siano destinati a una vasta diffusione¹.

Viceversa l'assenza di una *editio princeps* del dialogo non scioglie l'enigma che circonda il testo del *De homine*, lasciando supporre un giudizio sfavorevole di Agrippa sulla sua diffusione. Certo, quand'anche si parli di disaffezione dell'autore per la stesura originaria, il destino del *De homine* sembra rispondere comunque a logiche del tutto proprie. Benché l'opuscolo venga nominato in alcuni luoghi della produzione di Agrippa, l'opera resta, malgrado ciò, esclusa innegabilmente dalla divulgazione, né viene registrata nelle raccolte di testi curate dallo stesso Agrippa (Anversa nel 1529; Colonia 1532) – dove ci si aspetterebbe che accompagnasse, in base alla destinazione originaria, il testo del *De triplici ratione*.

Eppure, sebbene i richiami al *Dialogus*, attestati nell'epistolario di Agrippa, confermino in ogni caso una circolazione manoscritta del testo², non è però sostenibile l'ipotesi che l'autore abbia abbandonato l'opera al silenzio dopo il 1516, né che abbia ignorato del tutto una riqualificazione dell'opuscolo originario. A tal proposito, se si prende in esame la redazione finale del *De occulta philosophia*, pubblicata a Colonia nel luglio del 1533 per i tipi di Johannes Soter, si noterà che nell'opera di aggiornamento e rielaborazione a cui Agrippa sottopone il testo del 1510, intere sezioni testuali tratte dal *De homine* confluiscono a integrare alcuni capitoli del capolavoro magico.

Ad esempio, il capitolo 36 (*De homine quomodo creatus ad imaginem Dei*) del III libro costituisce una riscrittura e un ampliamento dell'originario capitolo 22 della redazione che Tritemio leggeva in anteprima. Come accade spesso nella prassi letteraria di Agrippa, la revisione e ridefinizione di un'opera non si limita affatto a un ritocco formale, ma agisce in profondità sulla struttura stessa del testo, sviluppando e complicando elementi teorici acquisiti in precedenza³. Nella stesura finale del *De occulta philosophia*, un tema delicato

1 *Ivi*, p. 72: «Il confronto tra la stesura del Parigino e l'edizione di Anversa documenta il metodo di lavoro di Agrippa, la cura puntigliosa con cui egli tornava sui propri prodotti – correggendo, spostando, ampliando e ritoccando (quasi mai cancellando). Nel caso del *De triplici ratione* Agrippa non mise mano a una rielaborazione radicale e capillare come quella che affrontò per mettere a punto il *De occulta philosophia*. Le modifiche si concentrarono soprattutto sugli aspetti formali e strutturali; non mancarono alcuni interventi di ordine teorico: ma, nelle loro linee generali, le posizioni esposte nel 1516 restavano evidentemente ancora valide per l'Agrippa del 1529».

2 *Epist.* 1, 58, p. 645.

3 PERRONE COMPAGNI, *il "De occulta filosofia" di Cornelio Agrippa*, in G. Canziani e G. Paganini (a cura di), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici dell'500 e dell'600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca*, 1986, p. 103.

come quello della *dignitas hominis* – che costituisce in chiave magica l’ambito di indagine del capitolo in questione– è sottoposto a un ampliamento indubbiamente notevole, registrato attraverso un’esposizione decuplicata nel testo. A tal proposito, oltre al fatto che nell’assemblaggio generale delle fonti l’autore predilige senza indugi il *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi, pubblicato a Venezia nel 1525 – recentemente accolto nella sua biblioteca filosofica, opera fondamentale che Agrippa letteralmente saccheggia per rielaborare intere sezioni del *De occulta philosophia* – è interessante rilevare anche il recupero nel capitolo 36 di alcuni brani testuali risalenti al *De homine*¹.

Mentre sviluppa una complessa riflessione antropologica, Agrippa correda l’attestazione ermetica dell’uomo come microcosmo e *imago mundi* – che formava il nucleo originario del capitolo – con un’ampia delucidazione concentrata a enucleare la natura dell’*animus humanus* che, sulla base di un’analogia simbolica e sostanziale, è associabile al *Verbum Dei* nel gioco di imitazione e specularità tra la natura divina e quella umana. Come infatti il Verbo è costituito in principio per rappresentare la vera immagine di Dio, così l’anima dell’uomo è stata creata per esprimere e identificare l’immagine del Verbo stesso, «propter quam ad imaginem Dei facti esse dicimur, non ad imaginem mundi aut creaturarum²».

La similitudine con la natura invisibile, intangibile e infinita di Dio è fondata, in una forma adeguata alla comprensione dell’intelletto, sulle proprietà dell’anima umana, anch’essa invisibile, intangibile, libera per natura, non sottoposta a vincoli o limiti. In termini analoghi, come Dio muove e governa il cosmo e tutto ciò che esso contiene per mezzo della mente, così l’anima dell’uomo conosce tutte le cose del mondo e governa il proprio corpo per il tramite del pensiero, la facoltà più assimilabile alla condizione divina.

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 regit³.

1 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1968, p. 187.

2 *DOP*, 3, 36, pp. 507.

3 *Ivi*, 3, 36, p. 507-508.

Pertanto, conclude Agrippa, la divinità ha decretato che l'anima dell'uomo, recando in sé il "sigillo" del Verbo di Dio, fosse rivestita di un corpo mortale a gloria della condizione umana, grazie al quale potesse costituirsi allo stesso tempo come immagine del cosmo creato: «Animum igitur hominis sic verbo Dei sigillatum necesse fuit etiam corporeum hominem ad consummatissimum mundi exemplar induere¹». Tale dinamica di esaltazione della natura assegnata agli uomini è descritta dal filosofo attraverso il recupero dell'antropologia pichiana, elaborata in modo particolare nello *Heptaplus*; a partire dalla riflessione di Pico, Agrippa ribadisce il fatto che la natura umana risulterebbe plasmata sulle corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo, distribuite armonicamente su ogni livello di realtà. Questo recupero del paradigma pichiano è riformulato nelle pagine del *De occulta philosophia* conservando quasi alla lettera il fraseggio originario del *Dialogus de homine*.

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 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 proportionem 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. 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 continet².

¹ *Ivi*, p. 508.

² *DOP*, 3, 36, p. 508; cfr. *DH*, ff. 46r-47r: «Homo microcosmus, hoc est minor mundus, dicitur quum in seipso habet totum quod in maiore continetur. Nam in ipso mixtum ex elementis corpus, celestis spiritus, plantarum vita vegetativa, brutorum sensus et ratio angelicaque mens atque Dei similitudo conspiciuntur. Sunt enim in eo elementa ipsa, ignis, aer, aqua, terra per verissimas nature sue proprietates in crasso atque terreno hoc hominis corpore. Est etiam in eo spirituale ethereumque corpusculum, quod anime vehiculum est, celo ipsa proportionem sua correspondens; est in ipso vita plantarum, eisdem omnibus apud eum quibus apud illas muneribus nutriendi, augendi, generandi officiis fungens; est in ipso brutorum sensus, tam intimus quam extimus; est in ipso celestis animus, ratione peditus atque pollens; est in ipso angelici intellectus divineque mentis participatio; est in homine omnium horum simul in unum confluentium vera ac divina possessio. [...] Vides modo quare homo in Sacris Literis "omnis natura" appellatur et in Evangelio vocat eum Christus "omnem creaturam". Nam omnia, que creata sunt, suum aliquid et se tota suaque omnia in homine agnoscunt, cui etiam Deus ipse (ut ait Hermes) soli congregitur. [L'uomo è chiamato microcosmo, cioè mondo minore, poiché possiede in se medesimo tutto ciò che è contenuto nel mondo maggiore. Infatti in lui si individuano il corpo formato dagli elementi, lo spirito celeste, la vita vegetativa delle piante, il senso degli animali selvaggi, la ragione, la mente degli angeli e l'immagine di Dio. In lui si trovano gli elementi stessi, il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, nelle proprietà più autentiche della loro natura in questo corpo umano, pesante e terreno. Egli possiede anche un corpuscolo spirituale ed etereo, veicolo dell'anima, corrispondente al cielo in

2.2. In modo analogo la riflessione cabalistica sulle membra, che evidenziava nel dialogo giovanile uno degli elementi teorici più originali per la descrizione magico-anatomica del corpo umano, torna a illuminare di significato il capitolo 13 (*De membris Dei et de eorum in nostra membra influxus*) del medesimo terzo libro. L'idea che gli arti umani siano rivestiti di una funzione sacrale, in quanto rispecchiano e custodiscono altrettante potenze divine di natura occulta, conclude la teorizzazione magico-antropologica del capitolo per mezzo di un richiamo esplicito al *De homine*.

Se paragonata agli accenni enigmatici contenuti nel dialogo giovanile, la padronanza che Agrippa dimostra adesso, nel 1533, dei testi di Gikatilla e di Ricci, assieme al conforto teorico alimentato nella lezione di Zorzi, è rimarcata attraverso una maggiore chiarezza nell'esposizione del tema cabalistico. La decriptazione dei «membra» e degli «ornamenta» di Dio – cioè degli elementi che compongono il corpo mistico della divinità in base alla struttura sefirotica – è ora rischiarata da un'esegesi più organica del lessico biblico: i luoghi scritturali che Agrippa passa in rassegna per descrivere il corpo mistico di Dio alludono, infatti, a «vires quaedam multiplices et simplicissime in ipso Deo permanentes, per sacra Dei nomina inter se distinctae». In tal senso queste virtù «vestimenta autem Dei et ornatus sunt tanquam viae quaedam, seu relationes sive emanationes vel canales, per quas sese diffundit. Quarum fimbrias quoties mens nostra contigerit, toties egreditur virtus divina alicuius membri¹».

La conoscenza, ossia l'accesso a una potenza divina per mezzo della mente, permette all'individuo la fruizione di quella stessa virtù per mezzo dell'arto umano che le corrisponde. È possibile allora istituire una corrispondenza magica tra membra umane e potenze divine: «Sunt itaque in Deo haec membra similia nostris, sed membrorum nostrorum ideae et exemplaria». Tale analogia metafisica è tradotta in realtà acquisendo una capacità di operare miracoli. Ciò è possibile solo a condizione che l'uomo, avendo

base alla sua proporzione. Gli appartengono poi la vita delle piante, che in lui adempie a tutte le medesime funzioni che nelle piante permettono l'attività di nutrirsi, di crescere e di generare; il senso degli animali, sia il più interno che il più esterno; l'animo celeste, fornito di ragione e valente; egli partecipa dell'intelletto angelico e della mente divina. Nell'uomo si trova un possesso vero e divino di tutte queste caratteristiche che confluiscono in unità. [...] Adesso comprendi per quale motivo nelle Sacre Scritture l'uomo è definito "ogni natura" mentre nel Vangelo Cristo lo chiama "ogni creatura". Infatti tutte le cose create riconoscono nell'uomo qualcosa di proprio, tutte se stesse e tutte le loro proprietà; persino Dio, come afferma Ermete, comunica soltanto con l'uomo]».

¹ *DOP*, 3, 13, p. 437.

abbracciato una sapienza incorruttibile, sottoponga il corpo a un processo di espiazione dal male e di adattamento alla purezza divina. Pertanto, adeguando e conformando le nostre membra alle membra divine, ossia alle “*ideae*” o agli “*exemplaria*” delle nostre membra, «*tunc, in eandem imaginem translati, veri efficitur filii Dei Deoque similes, agentes et operantes opera Dei*»¹.

Il significato magico delle membra corporee, tema cabalistico che Agrippa recuperava e sviluppava nel *Dialogus* per tessere l’elogio della condizione umana, viene così rielaborato e organizzato nel *De occulta philosophia* attraverso una solida lettura allegorica dei passi scritturistici relativi alla “corporeità” di Dio. Ogni descrizione di arti, ornamenti, connotati fisici del Dio biblico è interpretabile attraverso l’identificazione delle rispettive potenze sovranaturali. Un’indagine siffatta rende legittimo istituire una corrispondenza magico-religiosa tra il creatore e la creatura; una affinità ontologica che prelude al recupero dello status originario smarrito dall’uomo attraverso il peccato.

In ultima istanza, a suggellare l’impiego di facoltà prodigiose – testimonianza del fatto che tramite la palingenesi spirituale l’uomo consegue la dignità del *filius Dei* – Agrippa registra, a conclusione del capitolo, un richiamo al mistero cabalistico descritto da Giqatilla; il mistero della dignificazione *per corpus* che aveva ridefinito in senso magico-religioso l’intero percorso conoscitivo delineato nel *De homine*.

Ipsa enim omnipotens Deus, cum nos suas imagines sibi que similes esse voluit, membra, artus ac figuras in nobis multis modis reseratas ad latentium suarum virtutum similitudinem tanquam signa construxit, eundem sibi ordinem proportionemque servantia. Unde dicunt Hebraeorum *Mecubales* quod, si homo divini influxus capax quodvis sui corporis membrum a sordibus mundum expiatumque constituat, tunc illud latentis Dei artus virtutisque, cui idem nomen adscribitur, habitaculum propriaque sedes evadit ita ut, si circa id membrum de quavis re opus fuerit, invocato hoc nomine unde illud pendet, subito exaudiatur ad effectum iuxta illud: *Exaudiam illum quoniam cognovit nomen meum*. Et haec sunt grandia et arcana mysteria, de quibus plura in publicum profari non licet².

¹ *Ivi*, 3, 13, pp. 437-438.

² *DOP*, 3, 13, p. 439; cfr. *DH*, ff. 51v-52v: «Sed cum Deus ipse nos suas imagines sibi que similes esse voluit, eiusmodi membra, artus et figuras in nobis latentes multisque modis reseratas, tanquam latentium suarum virtutum ac humane menti incomprehensibilium signa construxit, sibi ordinem proportionemque vendicantes. Inde dicunt Hebraeorum <Mecubales> sive Cabaliste quod “si homo aliquis divini influxus capax quodvis sui corporis membrum a sordibus mundum expiatumque constituat, tunc illud latentis divini artus virtutisque, cui tale nomen adscribitur, habitaculum propriaque sedes evadit”, ita ut si circa id membrum de

In conclusione, il bilancio dei documenti disponibili offre spunti interessanti per riflettere sul destino del *Dialogus* nella vicenda filosofica di Agrippa. Se i riferimenti sporadici all'opera lasciano intendere una composizione integrale, gli inserimenti testuali, attestati nella terza redazione del *De occulta philosophia*, evidenziano altresì il reimpiego di materiale originale in possesso tra le carte di Agrippa sino al 1533. Benché non sia pacifico stabilire con certezza un disinteresse dell'autore per la stesura giovanile, è altresì riscontrabile l'intenzione di ricollocare temi e sezioni del *Dialogus* all'interno del capolavoro sulla magia. Alcuni temi – come la superiorità dell'uomo sugli angeli, la dissoluzione del corpo dall'anima, la natura del peccato originale e così via – affrontati in compendio nel dialogo, subiscono evidentemente una revisione e un approfondimento tale da richiedere di essere completamente riformulati o assorbiti nei vari capitoli dei tre libri del *De occulta philosophia*. Altri invece – come quelli appena richiamati, ossia la descrizione del legame microcosmo-macrocosmo e l'interpretazione cabalistica delle virtù occulte contenute negli arti umani – vengono confermati inserendo segmenti testuali del *De homine*. Tuttavia, poiché disponiamo soltanto di una versione parziale del dialogo, non possiamo rintracciare altri luoghi del testo che confermino ulteriormente quest'opera di revisione e inclusione del dialogo giovanile nell'opera maggiore.

Dagli elementi raccolti appare comunque ipotizzabile il giudizio complessivo di Agrippa sull'opuscolo: escludere il testo dalla divulgazione non significa affatto screditare l'opera, né trascurare i traguardi teorici conseguiti originariamente nel confronto con Schylling. Viceversa, l'autore decide di offrire il contenuto del *De homine* a una nuova destinazione, consegnando l'opuscolo al processo di integrazione e riorganizzazione strutturale del *De occulta philosophia* negli anni della maturità. L'inserimento di interi brani recuperati dal dialogo giovanile in alcuni capitoli delicati del densissimo terzo libro

quavis re opus fuerit, invocato hoc nomine unde hoc pendet, subito exaudiatur ad effectum iuxta illud: "Exaudiam illum quum cognovit nomen meum" [...] Et hec sunt archana quedam misteria de quibus ad presens loqui non est intentio. [Ma poiché Dio ha voluto che noi fossimo sue immagini e simili a lui, ha disposto membra, arti e figure di tal genere, nascosti in noi e rivelati in molti modi, perché fossero segni delle sue virtù occulte e incomprensibili alla mente umana e ne conservassero l'ordine e la proporzione. Perciò i Mecubali ebraici o Cabalisti dicono che se un uomo, degno dell'influsso divino, rende puro e immune dalle macchie un membro qualsiasi del suo corpo, allora questo diviene ricettacolo e dimora dell'arto e della virtù divina nascosta, a cui è assegnato lo stesso nome; cosicché, se a quel membro occorrerà una cosa qualsiasi, avendo invocato questo nome da cui esso dipende, sia condotto subito a effetto in base alla promessa: "lo esaudirò perché ha conosciuto il mio nome" [...] E questi sono arcani misteri dei quali adesso non intendo discutere]».

sulla religione – finalizzati a definire l'essenza dell'uomo e le potenzialità del suo corpo a partire dal sostrato ermetico della magia cerimoniale – testimoniano infine il valore che il *De homine* riveste nel processo di revisione del capolavoro magico. Negli ultimi anni di elaborazione filosofica, Agrippa conserva ancora la medesima opinione che ha guidato la stesura dell'opera nei momenti cruciali del soggiorno in Italia: il *De homine* è un dialogo tra umanisti dedicato alla magia religiosa, un opuscolo progettato espressamente per la formazione intellettuale del mago, l'*enchiridion* di un ermetico militante, combinazione armonica tra umanesimo e magia nel Rinascimento.

CAPITOLO VI.

DIALOGUS DE HOMINE: TESTO E TRADUZIONE

1. *Criteri di edizione.*

1.1. Riporto di seguito una trascrizione interpretativa del *Dialogus de homine* di Cornelio Agrippa, preceduto in prefazione dall'epistola dedicatoria. Entrambi i testi sopravvivono in forma manoscritta nel codice Ms. PA 48 (in precedenza “Delandine 179, Palais des Arts 48”) intitolato “*Henri-Corneille Agrippa. OEuvres diverses de lui ou à lui adressées*”¹. Il codice, la cui provenienza rimane tuttora ignota, è appartenuto durante l'età dei Lumi a Pierre Adamoli² (1707-1769), celebre bibliofilo e collezionista lionese, al cui merito è ascritta una raccolta libraria di circa 50.000 volumi – collezionati tra il 1734 e il 1764 – comprendenti manoscritti e stampe lasciati poi in eredità alla comunità cittadina. Dopo la morte di Adamoli la collezione è entrata a far parte in un primo tempo della Bibliothèque du Palais des Arts, per confluire in seguito nel catalogo della Bibliothèque municipale di Lione, dove il manoscritto è attualmente custodito.

Sulla base della descrizione codicologica fornita da A. F. Delandine, bibliotecario a Lione nei primi dell'Ottocento, il codice è composto da 60 fogli di carta raccolti «pet. In 4°» tramite una legatura in pergamena per un formato di 18.6 x 13cm³; singolarmente il manufatto non presenta alcuna filigrana. Sul dorso della legatura è riportata la scritta “Agrip. opera ms. de 1518”, mentre sul retro cassa in cartapesta è apposto l'*ex libris* di

¹ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, XXXI, Paris, 1808, pp. 22-23.

² L'*ex libris* apposto sulla legatura del codice recita: «Ex Libris Petri Adamoli Regi a Consiliis, a portibus, pontibus, transitibus que urbis Lugdunensis ac veteris Provinciae Summi. 1733»; cfr. A. F. DELANDINE, *Manuscrits de la Bibliothèque de Lyon*, I, Paris, 1812, pp. 22-25.

³ DELANDINE, *op. cit.*, 1812, p. 217: «179. Henrici Cornelii Agrippae opera.– Pet. in 4° env. 150 pag. vél.». Nella relazione di Delandine il codice è datato “1528”, diversamente da quanto indicano il dorso e il f. 1r del manoscritto (“1518”).

Pierre Adamoli (1733). Ciascun foglio presenta nella parte superiore della pagina una numerazione sul *recto* dovuta a una mano recente. Tuttavia sui ff. 1r-13r è ancora leggermente visibile una numerazione più antica che procede da 1 a 25, riportata sia sul *recto* che sul *verso*, verosimilmente di mano del copista. Lo specchio di scrittura è delimitato da 15 righe tracciate e 15 linee scritte. Sul primo foglio di guardia è presente una scrittura in biro a sfera nera che rivendica l'appartenenza del libro alla Bibliothèque du Palais des Arts di Lione. Al f. 1r una segnatura in biro a sfera blu segna la data "1518", riportata anche sul dorso centrale del manoscritto¹. Relativamente agli aspetti paleografici del testo riporto quanto riferisce P. Zambelli alle pp. 47-48 del saggio introduttivo alla prima edizione da lei curata del *Dialogus de homine*, pubblicata nel 1958 per la *Rivista critica di storia della filosofia*:

«La scrittura è chiara, omogenea e calligrafica, di tipo 'umanistico' cancelleresco con tracce di corruzione straniera, probabilmente francese; porta ai ff. 1r, 2r, 25r, 25v, 27r, 37v, 38r – corrispondenti agli *incipit* dei primi testi – delle maiuscole semplicemente adorne, che poi mancano nel seguito del codice ai ff. 39v, 41r, 41bisv, 44r ove è stato lasciato spazio all'inizio di ogni componimento. Così pure nel primo dei componimenti d'una certa lunghezza – ff. 2r-27r – si notano svolazzi a riempire righe incomplete, e semplici sottolineature per distinguere gli inizi di periodo; l'osservazione delle note marginali più estese dimostra che il codice è stato lievemente tagliato rispetto alla misura originale, senza per questo ostacolare sensibilmente la lettura²».

Nel complesso il codice si presenta come una silloge di testi latini, epistole e brevi trattati attribuiti ad Agrippa. Alcune delle lettere sono acritte invece a due corrispondenti di Agrippa. I singoli contenuti sono ripartiti secondo la seguente suddivisione:

1°. ff. 1r-2r, *incipit*: «Reverendo in christo Patri ac domino sacre theologie doctori, domino theodorico...»; *explicit*: «...ranasque tueatur. Vale».

1 Colgo l'occasione per ringraziare il dott. Nicola Comentale, il quale, dopo aver visionato il manoscritto presso la Bibliothèque municipale a Lione, mi ha gentilmente fornito le brevi informazioni codicologiche qui riportate.

2 P. ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim. "Dialogus de homine"*, prima ed., in «Rivista critica di storia della filosofia», 13, 1958, pp. 47-71

2°. ff. 2r-25r, *incipit*: «Henrici cornelii Agripe de originali peccato, declamatio sive...»; *explicit*: «...ecclesia non fuerit reprobatum».

3°. ff. 25r-27r, *incipit*: «Extractum ex epistola Agrippe responsiva ad episcopum Cyrenensem»; *explicit*: «...repostum donec te colloquamur. Restat nunc... Finis».

4°. ff. 27r-29r, *incipit*: «Nobili ac strenuo militi utriusque iuris doctori, optimarumque...»; *explicit*: «...Vale ex oppido bedbar ducatus montanorum. Anno 1528».

5°. ff. 29v-39r, *incipit*: «Reverendo in christo patrii ac domino, Sacre theologie...»; *explicit*: «...noverca. Sexto februarii, Anno 1518».

6°. ff. 39v-41r, *incipit*: «Fulgido utriusque et divine et humane philosophie radio illuminato...»; *explicit*: «...vale felix doctorum hominum decus».

7°. ff. 41r-41r(bis), *incipit*: «hEnrico cornelio agripa philosopho ac theologo speculatissimo augustinus Ritus...»; *explicit*: «...oneris inponendum fuisse. Vale archanarum literarum observator diligentissime».

8°. ff. 41v(bis)-43v, *incipit*: «illustrissimo ac excellentissimo sacri romani inperii principi ac vicario guilermo marchioni...»; *explicit*: «...principum decus unicum studiosorum refugium».

9°. ff. 44r-59v, *incipit*: «hENRICI cornelii agripa dialogus de homine ad illustrissimum marchionem montis...»; *explicit*: «...trismegistus per mentem, verbum, et spiritum. Scias».

10°. ff. 60r-83v, in bianco.

Se si esclude il *Dialogus de homine*, ciascun testo contenuto nel codice è stato pubblicato in versioni a stampa nel corso del Cinquecento.

1° costituisce la lettera di dedica della declamazione *De originali peccato*, indirizzata al teologo agostiniano Dietrich (Theodoricus) Wichwael, della famiglia von Caster, vescovo ausiliare di Colonia e titolare della diocesi di Cirene¹; negli *Opera* 2 la lettera corrisponde a *Epist.* 2, 17, p. 662; 2° presenta il testo completo, più volte rimaneggiato e ampliato dal

¹ Su Dietrich Wichwael, cfr. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, in «Rinascimento», 10, 1970, pp. 46-47: «Si comprende dunque come uno dei maggiori sostenitori di Erasmo a Colonia fosse un altro amico e benefattore di Agrippa, l'agostiniano Teodorico Wichwael, vescovo titolare di Cirene e suffraganeo di Colonia, ma ciononostante pieno di interessi per la magia e la astrologia, come risulta da una lettera ad Agrippa nella quale gli indica con sollievo la confutazione delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Lucio Bellanti [*Epist.*, 1, 21, p. 700]. Eppure Wichwael era stato uno dei primi ad accogliere con entusiasmo l'edizione erasmiana del *Nuovo Testamento*. L'interesse per l'esegesi erasmiana e per la filologia biblica si combina nel vescovo di Cirene, come in Agrippa, con la passione per la magia [...]».

medesimo copista, del *De originali peccato* con numerose varianti rispetto alle edizioni stampate e curate dallo stesso Agrippa (Anversa 1529; Colonia 1532); 3° presenta l'estratto di un'epistola del 6 febbraio 1519 in cui Agrippa discute ulteriormente la sua tesi sul peccato originale, rispondendo alle perplessità avanzate da Wichwael in una missiva precedente; la lettera di Agrippa è stata poi riportata per intero dal copista ai ff. 29v-39r e corrisponde a *Opera 2, Epist. 2, 19*, pp. 664-669; 4° costituisce la missiva di Wichwael in risposta ad Agrippa per la dedica del *De originali peccato*, cfr. *Opera 2, Epist. 2, 18*, pp. 663-664; 5° contiene la versione integrale di 3°; 6° presenta la lettera con cui Agrippa sottopone al giudizio di Agostino Ricci, astrologo del Marchese di Monferrato, il *Dialogus de homine*, cfr. *Opera 2, Epist. 1, 49*, pp. 638-639; 7° contiene la successiva risposta di Ricci, cfr. *Opera 2, Epist. 1, 50*, p. 639; 8° costituisce la dedicatoria del *Dialogus* inviata a Guglielmo IX Paleologo, cfr. *Opera 2, Epist. 1, 51*, pp. 640-641; 9° contiene il frammento del *Dialogus* nella redazione conservata.

1.2. Per la *constitutio textus* ho sottoposto i documenti manoscritti al confronto con il corrispondente materiale a stampa attualmente disponibile. Il testo della dedicatoria, edito negli *Opera* (cfr. *Epist. 1, 50*, p. 639), differisce incidentalmente dalla redazione manoscritta. Sul piano formale nella versione pubblicata cade l'intestazione con relativa dedica al Paleologo e l'editore moderno, forse non identificando più il destinatario, inserisce in testa il generico "Agrippa ad amicum". Esigue e pressoché trascurabili sono le varianti testuali: "remanebit" sostituisce "permanebit" (linea 17), "perfectaque" è trascritto erroneamente in "prefectaque" (linea 10). Significativa è invece la variante "post sensuum brutorum vestigia" che, oltre a costituire errore di trascrizione, determina uno stravolgimento semantico dovuto a una banalizzazione rispetto all'originario "post sensum brutorumque vestigia" (linea 25).

Il testo conservato del *Dialogus de homine* costituisce a oggi il *codex unicus* di un'opera altrimenti conosciuta solo tramite sporadiche attestazioni dell'autore e dei suoi corrispondenti epistolari. L'opera, considerata perduta dai primi biografi di Agrippa¹, è stata oggetto di studio da parte di C. G. Nauert, che ha segnalato il manoscritto lionese nel

¹ A. PROST, *Corneille Agrippa; sa vie et ses oeuvres*, Paris 1882, p. 21; J. FERGUSON, *Bibliographical notes on the treatises De occulta philosophia and De incertitudine et vanitate scientiarum of Cornelius Agrippa*, Edinburgh, 1924, p. 7; H. BULLOTTA BARRACCO, *Saggio bio-bibliografico su Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, in «Rassegna di filosofia», 6, 1957, pp. 222-248.

1957¹, e di P. Zambelli, che ha preparato una prima edizione del testo nel 1958, poi riveduta e aggiornata nel 1965². Per la presente edizione ho consultato una riproduzione del manoscritto ottenuta da un microfilm su gentile concessione dei bibliotecari della Bibliothèque municipale a Lione.

Ogni intervento editoriale è limitato a ciò che ho ritenuto indispensabile. La grafia e l'ortografia del testo seguono quelle adottate nel manoscritto, lasciandone intatte le caratteristiche. Trattandosi di una trascrizione da esemplare unico non è possibile stabilire con certezza i luoghi in cui le scelte del copista frainendono o si discostano volontariamente da un antigrafo di riferimento. La punteggiatura e la capitalizzazione seguono invece criteri moderni. Nell'apparato critico sono registrati gli interventi del copista, le modifiche che egli apporta durante la stesura o in revisione a stesura ultimata, gli errori di trascrizione, eventuali indicazioni riportate sulla pagina. Gli interventi editoriali, registrati nel corpo del testo, sono segnalati da consueti segni diacritici impiegati abitualmente per le edizioni di carattere papirologico.

Segnalo ancora tutte le lezioni adottate – precedute dal numero di riga e seguite da una parentesi quadra – che differiscono dalle scelte testuali accolte nell'edizione aggiornata di P. Zambelli (1965) e indicate nel numero di pagina tra parentesi.

44 *hac*] *hanc* (p. 295)³

61 *sue*] *sive* (p. 296)

62 *distet*] *distat* (p. 296)⁴

69 *veritate*] *bonitate* (p. 296)

81 *angelicaque*] *angelica* (p. 296)

83 *proprietates*] <sunt> *proprietates* (p. 296)⁵

1 C. G. NAUERT, *Magic and Skepticism in Agrippa's Thought*, in «Journal of the History of Ideas», 18, 1957, p. 169.

2 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1958, pp. 47-71; ID, *Cornelio Agrippa. Scritti inediti e dispersi*, in «Rinascimento», 5, 1965, pp. 195-312 (l'edizione aggiornata del *Dialogus* è riportata alle pp. 294-304).

3 Conservo la lezione del codice. La correzione in *hanc* stravolgerebbe il significato della proposizione: «Nonne auris mea iuxta os tuum fuit, dum mulierculam hac tantum commendares?».

4 L'indicativo presente *distat* frainrende il dettato originario del testo, ossia il congiuntivo presente *distet*, necessario per costruire la proposizione finale: «Dedit Deus homini mentem atque sermonem sue divinitatis imaginem, ut qui his rite ad hoc quod decet utitur, a diis immortalibus nichil distet».

5 Sul piano sintattico non ritengo indispensabile integrare con un ulteriore <sunt>, come propone Zambelli, in una frase di per sé semanticamente compiuta: «Sunt enim in eo elementa ipsa, ignis, aer, aqua, terra per verissimas nature sue proprietates in crasso atque terreno hoc hominis corpore».

- 107 *quia*] quare (p. 297)¹
 136 *potest*] possunt (p. 298)²
 136 *ipsam*] ipsum (p. 298)
 158 *corrogat*] et <corrogat> (p. 299)³
 193 *prophetia*] prophetiae (p. 300)
 281 <in>*mortalitatem*] mortalitatem (p. 303)
 220 *fortitudinem*] fortitudine (p. 301)
 230 *perpetue*] perpetuo (p. 301)
 257 *Christus*] {Christus} (p. 302)⁴

Alcuni luoghi testuali meritano inoltre un breve chiarimento:

76, <*praebet*>. Accolgo la congettura proposta in Zambelli 1965, p. 296, in quanto plausibile a livello sintattico e semantico, benché non vi sia alcuna certezza sull'impiego di *praebeo* nella frase in questione. Nondimeno, a sostegno della scelta si possono addurre alcuni esempi tratti dall'*usus scribendi* di Agrippa, in cui *praebeo* è impiegato per costruire proposizioni causali: cfr. *DOP*, 2, 56, p. 385: «Vivit itaque mundus habetque animam et sensum, siquidem vitam dat plantis, quae ex semine non gignuntur, et sensum

1 Seguendo la consuetudine delle abbreviature scribali, il copista impiega nel corso del *Dialogus* i segni "qr" in presenza della congiunzione *quia*; nel caso dell'avverbio *quare*, preferisce invece trascrivere il lemma per esteso lemma: cfr. 47r (linea 99), 50r (linea 154). Pertanto, a meno che non sia diversamente motivato, ritengo che l'abbreviatura "qr", impiegata nel testo del *Dialogus*, sia da sciogliersi in *quia*, non in *quare*.

2 La correzione *possunt* determinerebbe uno stravolgimento di senso. Infatti nella subordinata relativa il verbo *possum* è riferito a *Spiritus Sanctus*, non a *Scripturae*, come conferma il soggetto della frase, il pronome maschile singolare *qui*: «Nonne alibi legisti in Scripturis Spiritu Sancto pervulgatis, qui sibi repugnare non potest, hominem non tam ad imaginem Dei formatum, quam esse ipsam veram Dei imaginem, in qua divina unitas et inseparabilis trinitas ambe relucescant?».

3 Si tratta probabilmente di un errore tipografico; il verbo *corrogat* è chiaramente leggibile nel codice. La lacuna segue invece dopo il verbo ed è collocata tra le due congiunzioni *et... et*: «Deus ipse sicut omnium rerum ac naturarum perfectionem in seipso vere unit et colligit, ita homo ipse ad integritatem substantie ac nature sue omnes totius mundi naturas omniumque creaturarum substantias totiusque universi plenitudinem in se ipso realiter complectitur, corrogat et <counit> et hoc in nulla alia creatura invenitur».

4 Respingo l'espunzione di *Christus* reiterato: «Hinc Christus, cum de vita perpetua loqueretur ad turbas et multi increduli scandalizarentur et abiissent retro, ait illis Christus: "Hoc vos scandalizat si filius hominis reductor est ubi prius fuerat"?». Nella declamazione *De originali peccato* esiste, ad esempio, un caso analogo di iterazione del soggetto; ciò attesta probabilmente una forma stilistica in Agrippa: cfr. *OP*, f. K3v: «Hinc cum Apostoli post resurrectionem Christi piscarentur in lacu Genazareth, stante Iesu in littore, nesciebant Apostoli quem viderent».

praebet animalibus, quae non gignuntur per coitum»; Ivi, 3, 63, p. 591: «...sic Graeci vocant Iovem, ζῆνα, ἀπὸ τουζῆν, quod est vivere, quia singulis vitam praebet».

106 ***. Si tratta di una lacuna nel manoscritto. È davvero arduo tentare una congettura testuale dopo *procurant*; tuttavia, richiamandosi al senso della proposizione, è ipotizzabile che l'antigrafo presentasse qualcosa di simile ad *angelicae mentes*, secondo quando riporta la fonte della citazione di Agrippa: PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 304: «...Huic terra et elementa, huic bruta sunt praesto et famulantur, huic militat caelum, hiuc salutem bonumque procurant angelicae mentes».

251 *sepherzour*. La grafia è dovuta alla trascrizione di un termine probabilmente ignoto al copista; la dicitura corretta, *Sepher Zoar*, trasposizione dal titolo del celebre trattato cabalistico, è tratta invece dalla fonte che Agrippa richiama nel testo: LAZAR., *Crat. Herm.*, 68v: «... Et Rabi Ioseph in *Sepher Zoar*, id est in *Libro Splendoris*»;

L'apparato delle fonti registra i rimandi paralleli, le citazioni e i richiami testuali impiegati dall'autore nella stesura dell'opera. Ciò permette di riconoscere la tecnica espositiva di Agrippa, caratterizzata da una prosa composita e da un periodare costruito su un'intarsiatura di riferimenti; con particolare evidenza per un testo come il *Dialogus* che, oltre a costituire un saggio di perizia intellettuale e abilità letteraria offerto al mecenate in segno di gratitudine, attesta con vigore e lucidità il sostrato umanistico del contributo filosofico di Agrippa.

L'elaborato del copista si interrompe al termine del f. 59v, linee 323-324, con il testo “Sed verus homo explicavit Hermes Trismegistus per mentem, verbum et spiritum. Scias...”. Evidentemente la sezione che chiude l'opera presenta irregolarità sintattico-grammaticali tali da rendere problematico un intervento congetturale in linea con la volontà dell'autore¹. D'altronde non sappiamo se l'interruzione del testo sia dovuta a una

¹ Sul valore degli errori e delle imprecisioni testuali che il codice presenta in molti luoghi, cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, 1958, pp. 50-51: «Si sarebbe tentati di ascrivere tali inesattezze – alle quali, del resto, si possono riscontrare molte corrispondenze nel resto codice – a ignoranza o distrazione del copista, spiegando in modo analogo le brevi lacune (47v, 50v), corrispondenti forse a incapacità di trascrivere alfabeti stranieri [...], oppure a difficoltà di lettura del codice di base, ipotesi che potrebbe trovare conferma nella frequenza di correzioni immediate. Non è detto che si possa comunque escludere con assoluto rigore che tali imprecisioni risalgano almeno in parte all'originale, e ciò forse si potrebbe presumere – sia pure con maggiore improbabilità – circa il troncamento finale su un inizio di periodo (*Scias...*) con cui l'ultima riga del f. 59v si conclude di fronte a una facciata già vergata per la scrittura. Se infatti le caratteristiche formali dei fogli contenenti il *Dialogus* farebbero pensare a un lavoro di copia disattento, impreparato o mancante, comunque, di una adeguata revisione (volgentesi, ad es., indietro a uniformare la grafia di termini che da un certo punto

scelta deliberata del copista oppure se non si tratti invece, più sfortunatamente, di un problema di fascicolazione del codice. Per tali motivi ho preferito trascrivere in forma diplomatica il dettato finale del manoscritto.

Attualmente è impossibile ricostruire la prosecuzione del testo sulla base della documentazione disponibile. Tuttavia episodici riferimenti al contenuto del *Dialogus*, attestati nella produzione successiva di Agrippa, permettono da un lato di ipotizzare che, secondo l'intenzione originaria dell'autore, l'opera aveva in origine un seguito denso di contenuto, dall'altro di congetturare probabili argomenti, discussi da Agrippa e Schylling, i due interlocutori del dialogo, in ulteriori sezioni del testo non conservate. Testimonianze dirette in merito sono:

1°. AGRIPPA, Ms. PA 48, f. 40v [*incipit*: “Fulgido utriusque et divine et humane philosophie”]: «...Multaque de homine in tam molesto ocio ac librorum meorum absentia contemplatus, mecum ipse, disputavi ea nuper cum quodam discipulo meo helvetio lucernensi christophoro Schyllingo nomine, quem inveni inter tot germanos nostros tunc papie studentes archanarum literarum repperi curiosum, conferre solitus eram, cuius nominis consuetudinisque memor, hoc ut strictius potui in presentem *dialogum* conguessi, quem illustrissimo principi dedicatum constituo»;

2°. AGRIPPA, *Epist.* 1, 49 [variante di 1°], pp. 638-639 [*incipit*: “Agrippa ad amicum”]: «...Multaque de homine in tam molesto ocio ac liberorum meorum tristi absentia contemplatus, mecum ipse disputavi, atque olim cum Domino Lando Placentino apud Rivoltam conferre solitus eram: cuius nominis consuetudinisque memor hoc, ut strictius potui, in praesentem *dialogum* conguessi: quem illustrissimo Principi nostro dedicatum constituo»;

3°. AGRIPPA, *Epist.* 1, 52, p. 641-642 [*incipit*: “Illustrissimo excellentissimo Sacri Romani Imperii”, cfr. *Tripl. rat.* p. 86]: «...Et quoniam superioribus diebus *Dialogum de homine*, qui Dei imago est, Celsitudini tuae dedicavimus, iure etiam sermo hic de Dei notitia eidem Celsitudini tuae debetur»;

in poi vengono sistematicamente modificati), revisione che invece appare sempre più sensibile, quanto più si risale verso l'inizio del Ms.; i caratteri interni (stilistici e a volte anche concettuali) lo potrebbero qualificare forse, principalmente nella parte finale, quasi come un abbozzo, una specie di ipotesi di lavoro, con cui concludere provvisoriamente, per poi riprenderla ed elaborarla fino a quella finitezza e densità maggiore, che si nota nelle altre opere di Agrippa, rivedute probabilmente prima della stampa o in età più matura».

4°. AGRIPPA, *Epist.* 1, 58, p. 645 [*incipit*: “Amicus ad Agrippam”]: «Habet idem illustrissimus ac reverendus dominus Hannibal opuscula tua *de homine* et *De cognoscendo Deo*»;

5°. AGRIPPA, *OP*, f. I5v: «Ipsa autem opinio nostra talis est, non aliud fuisse originale peccatum, quam carnalem copulam viri et mulieris. Quod ita esse in quodam *dialogo* nostro *de homine* paucis quibusdam Sacrarum Literarum coniecturis persuasimus»;

6°. AGRIPPA, *OP*, f. K4r: «...Quomodo autem hec spiritalis generatio perficienda fuisset, in *dialogo* nostro *de homine* exponere conati sumus, quem sermonem hic geminare superfluum esset. Sed satis nobis est ad presens propositum admonuisse, quod in *dialogo de homine* exposuimus, alio semine homines nascituros fuisse in statu innocentie quam quod per carnis corruptionem deflueret, dummodo presenti sermone quod fuerat quesitum peccatum originale recte invenire potuimus...»;

7°. AGRIPPA, *DP*, p. 153: «Reliquum autem inter diversa scripta mea extant de sacris literis tractantia opuscula, de triplici ratione cognoscendi Deum, *de homine*, de peccato originali, de Sacramento matrimonii, commentaria in Epistolam ad Romanos, commentaria in Trismegistum, placita quaedam Theologica et sermones et Epistolae, et pleraque alia in quibus tamen non inficior multa posse reperiri...».

8°. AGRIPPA, *DV*, 52 (*De anima*), p. 127: «...verum de hiis apparitionibus [*scil.* animarum] late scripsimus in *dialogo* nostro *de homine*, et in libris de occulta Philosophia»;

1.3. Infine, colgo l'occasione per discutere una congettura relativa all'identità del copista che ha vergato le pagine del manoscritto lionese PA 48. L'ipotesi, la cui validità necessita di essere ulteriormente indagata, si fonda su un riferimento contenuto nell'epistolario di Agrippa. Ricerche in ambito storico e paleografico potrebbero in tal caso convalidare l'idea.

Tra il 1518 e il 1519, nel periodo in cui svolge l'attività di oratore stipendiato per conto della comunità di Metz, Agrippa entra in contatto con Claude Dieudonné (Deodatus), monaco presso il convento celestiniano della città, con il quale stringe una profonda amicizia¹. Gli scambi epistolari fra i due evidenziano da un lato come Agrippa fosse

¹ ZAMBELLI, *op. cit.*, 1970, p. 51.

ricevuto spesso dal monaco in convento, dall'altro come Dieudonné subisse nella familiarità con Agrippa il carisma di una personalità d'eccezione e il fascino di un'erudizione incomparabile. Come ha spiegato efficacemente Nauert nel celebre saggio biografico dedicato al filosofo di Nettesheim, l'abilità di Agrippa di addentrarsi in ambiti reconditi del sapere, congiunta all'audacia di assumere posizioni radicali su temi sensibili in chiave religiosa, costituivano una forte attrattiva per un'anima inquieta come quella di Dieudonné, desideroso di esplorare gli enigmi della dottrina cristiana¹.

La notorietà costituitasi attorno ad Agrippa descrive per l'epoca un intellettuale impegnato in ambito politico e culturale, tenace difensore dell'autonomia dei letterati e valente avvocato protettore degli ultimi. Non sarebbero passati inosservati infatti i due episodi più significativi: in primo luogo l'affare della contadina di Woippy, in cui Agrippa, smascherando le nefandezze e irregolarità compiute dagli accusatori durante il processo, giunse persino a contestare apertamente l'autorità degli inquisitori di fronte a un'accusa di stregoneria²; in secondo luogo, la controversia relativa alla monogamia di Sant'Anna, partecipando alla quale Agrippa, che appoggiava incondizionatamente le tesi avanzate da Lefèvre d'Étaples, scrisse una *Defensio* in cui si argomentava punto per punto contro le obiezioni dei monaci che accusavano il celebre umanista³.

1 C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana, 1965, p. 63.

2 *Ivi*, 1965, p. 59: «In one of these controversies, Agrippa was able to score a considerable victory. This was his justly celebrated defense of an aged peasant woman of Woippy who had been accused of witchcraft. He claimed that a group of drunken conspirators having no authority broke into the woman's home in the middle of the night and dragged her before the *officialis* or judge of the ordinary's court at Metz. They had the aid of the Dominican inquisitor, Nicolaus Savini, whom Agrippa charged with complicity in a plot to seize the victim's property. Agrippa claimed that they bribed the judge to permit them to take the victim back to the village, where they starved and tortured her. After several days, the judge went to the village and, contrary to the law, proceeded by way of inquisition and permitted her accusers to put her to the torture. At length word of these proceedings reached the cathedral chapter at Metz; and the judge, falling ill, confessed on his deathbed that the woman had been unjustly treated. Despite the demand of the inquisitor for a renewal of the torture, the chapter excluded him from the case; and the vicar not only freed the woman but fined her accusers heavily».

3 *Ivi*, 1965, p. 61: «This dispute concerned the monogamy of St. Anne. To the old legend of St. Anne, who was said to be the mother of the Virgin Mary, medieval tradition had added embellishments, among them the belief that after bearing the Virgin and after the death of her first husband, Joachim, she had married twice more, once to Cleophas and one to Salome, by each of whom she had a daughter. All three daughters; and they married Joseph, Alpheus, and Zebedee, bearing, respectively, Jesus Christ; St. James, the Less, Joseph the Just, Simon, and Jude; and James the Greater and the Apostle John. The attack on this belief came first of all from the greatest figure among French humanists, the linguist, theologian, and philosopher Jacques Lefèvres d'Étaples. Agrippa became involved in this controversy only because he had defended Lefèvre's views in discussion at Metz, notably with the aristocrat Nicole Roucel, and then, according to the baneful custom of the times, which he had already experienced at Dôle and which many another humanist had also felt, had been publicly denounced from the pulpit as a rank heretic. In response to this accusation, Agrippa

In questo frangente si collocava l'amicizia con Dieudonné, il quale, oltre a professarsi discepolo ed estimatore del filosofo, avrebbe operato da intermediario tra Agrippa e lo Stapulensis, recapitando di volta in volta all'uno le missive dell'altro e viceversa. Fonte di reciproca comprensione tra il monaco e l'oratore era soprattutto il bisogno di conforto spirituale, che Dieudonné riusciva ad acquietare nella sapienza eccezionale di Agrippa¹. La familiarità si era poi tradotta in visite ripetute presso il convento dove Agrippa poteva discorrere con i frati di un piccolo libello di recente fattura (1518), dedicato a interpretare alcuni passi genesiaci: la declamazione *De originali peccato*. In una lettera non datata Dieudonné riferiva al maestro lo scalpore suscitato dalla disquisizione «de statu primi hominis ante casum et de casu angelorum», che Agrippa aveva tenuto «ornatissimo ac compendioso sermone»². La spiegazione scandalosa del peccato come rapporto sessuale di Adamo ed Eva³ aveva generato però diffidenza e sospetto tra i frati, i quali biasimando la familiarità del monaco con Agrippa ne impedivano di fatto la frequentazione⁴.

drew up a brief treatise based on Lefèvre's discussion of the question, *The tribus et una*. His foes, intern, composed articles of refutation, to each Agrippa wrote a point-by-point rebuttal his chief adversaries were Dominicus Delphinus of the observant Franciscan, Nicolaus Orici of the Minorites, and, above all, Claudius Salini, prior of the Dominican friary at Metz and a recent doctor of Paris. All three, be it noted, were members of the regular clergy, wich had already taken up the defense of tradition against the humanists in the notorious Reuchlin controversy earlier in the same decade».

1 *Epist.* 2, 20, p. 669-670: «*F. Claudius Deodatus Caelestinianus Henrico Cornelio Agrippa, senatus urbis Metensis a consiliis Advocatoque primario. Cum nuperrime in coenobio nostro multa divinitus elegantissimeque enarrares, doctorum doctissime, adeo doctrinae sermonique tuo totis viribus intentus, interiorem tuum hominem admirabar, (cui revera iam anima mea adamantino vinculo conglutinata est) quod et nominis et vultus exterioris tui hominis, et caeterorum quae foris sunt, immemor relictus sum. Nunc itaque quia solum te intus agnovi, non requiescit animus meus, donec totum te complectar, a quo vehementi desiderio totus ego intus et foris restaurari me spero; quippe qui corporum et animorum [...] optimus sis reparator. [...] Te itaque, quem cognosco ea sensus profunditate intellectuque puritate praeditum, quod me adiuvaré possis, oro fac mecum misericordiam in bonum, et Dominus retribuet tibi; assigna mihi horam, qua te inveniam vacantem, ut declarem tibi imperfectionem meam*».

2 *Epist.* 2, 21, p. 670.

3 *Epist.* 2, 19, p. 668: «En vides nunc ex rationalis potentiae lapsu iam nullum antiquius peccatum elici posse, quam libidinis et fornicationis, quodque humana ratio libidinis cultum praetulerit contemplationi divinae. [...] Iprum igitur opus libidinis mihi fuisse videtur hoc primordiale peccatum, totiusque humanae naturae corruptela, [...]».

4 *Epist.* 2, 23, pp. 671-672: «...nam ut ipse conscius sum nostrae mutuae consuetudinis, nulla unquam inter nos offensa intercidit; praeterea nec tibi tantum arbitror negotium esse in coenobio, quin adsit et alia temporis libera licentia, quod mutuis nostris Sacrarum Litterarum studiis potersi velisque condonare. Sed audio in coenobio tuo inter angelos hic simul etiam cohabitare diabolus, hoc est, falsos criminatores fratrum suorum, quorum cor nequam est, et lingua concinnans dolos. Hi forte murmurant contra frequentationem nostram, e suis moribus te metientes; [...] Tu vero eiusmodi seductores ac famidas eo facilius parvipendes, [...]»; cfr. Van der Poel, op. cit. 1997, pp. 31-32: «The correspondence between Agrippa and Deodatus also reveals that Agrippa acted as Deodatus's spiritual counsellor. Deodatus visited Agrippa frequently in his home to study the Bible. In *Epistolae*, 2, 23, we read that some of Deodatus's fellow friars opposed the intimacy of their friendship and were spreading compromising rumors about the two men. This frightened

Tuttavia Dieudonné seguitava a tenersi in contatto epistolare con Agrippa, al quale inviava puntalmente i più recenti contributi di Lefèvre e di Erasmo¹, e del quale manteneva viva memoria trascrivendo in segreto, per evitare la censura dei frati, quelle opere che Agrippa aveva potuto leggergli in convento. Secondo quando sostiene in una missiva, Dieudonné trascrisse «propria manu», «furtivis horis», le «Conclusiones» di Agrippa, corrispondenti alle *De beatissimae Annae monogamia, ac unico puerperio propositiones abbreviatae et articulatae*, pubblicate molti anni più tardi, nel 1534². Una lettera precedente – in base alla distribuzione accolta nell'epistolario – inviata dallo stesso Dieudonné, risulta però illuminante sull'ipotesi formulata in principio. Dopo aver ringraziato vivamente il maestro per aver fugato, con il fulgore radioso del suo spirito, la tristezza che aveva invaso il suo animo, riconducendolo al «portum tranquillitatis», Dieudonné riferisce di voler trascrivere quanto Agrippa ha generosamente letto a voce in sua presenza. A tal proposito è nominato un «dialogus tuus» che coincide, con tutta probabilità, con il *De homine*; non si conosce infatti alcun altro scritto di Agrippa composto in forma di dialogo prima del 1518. Assumo quindi il passo epistolare come ulteriore testimonianza dell'opera.

9°. AGRIPPA, *Opera II, Epist. II, XXII, p. 671* [*incipit*: F. Claudius Deodatus Caelestinianus Henrico Cornelio Agrippa s(alutem) d(icit)]: «Caeterum adeo tui operis, quod nuper mihi legere dignatus es, amore captus sum, ut non quiescat spiritus meus,

Deodatus, who wished to interrupt his frequent visit to Agrippa, but Agrippa encouraged him to ignore the rumors. It is unknown whether they went on seeing each other as frequently as initially»; G. McDonald riconduce l'allontanamento di Agrippa alle voci ingiuriose diffuse dai confratelli in relazione alla «mutua consuetudo» tra il filosofo e Dieudonné, colpevoli di intrattenere un legame omosessuale, cfr. McDonald, *op. cit.*, 2008, p. 172: «During his time in Metz (1518–20), Agrippa became close friends with the Celestine monk Claude Dieudonné (Deodatus), who often used to come to Agrippa's house to study the Bible. In time, some of Deodatus's fellow monks began to spread compromising rumours about the two men's friendship. Deodatus wanted to avoid further scandal by breaking off his visits, but Agrippa, although clearly annoyed at the rumours, simply encouraged his friend to ignore the gossiping monks, who were merely tarring Deodatus with their own brush».

1 *Epist. 24, p. 672*: «Mitto ad charitatem tuam opera Erasmi et Fabri Stapulensis, quae mihi tam charitative communicasti. Hos equidem doctores tecum inter caeteros amplecti et sequi proposui: quippe quos in sincera sacrae Scripturae veritate ambulare conspicio».

2 *Epist. 2, 24, p. 672*: «Conclusiones tuas cum maxima difficultate furtivis horis (occupor enim nimis, et nihil mihi otii ferme relictum est) egomet tibi propria manu transcripsi. Neque enim ausus fui cuiquam hanc provinciam committere, quippe fratres nostri rudes et idiotae, nimis invidia omnes bonarum litterarum amatores prosequentes, detrahunt non parum Magistro Iacobo Fabri, mihi aequae et tibi, ita ut nonnulli me iniuria haud parva affecerint. Quamobrem cogitavi tuas conclusiones occultare, ne eorum invidia magis insaniret».

donec idipsum una cum *dialogo tuo* trascrissero; quippe multa in illis reperi, quae diu apud plures perscrutatus, nusquam invenire potui».

È plausibile che Dieudonné abbia realizzato in seguito il suo proposito e che sia persino lui stesso il copista redattore del manoscritto lionese, secondo l'ipotesi di attribuzione formulata per la prima volta da P. Zambelli in un saggio del 1970¹; la datazione del codice, i contenuti trascritti, la provenienza geografica potrebbero avvalorare in tal caso l'ipotesi. Restano tuttavia numerosi interrogativi, di ordine paleografico, codicologico e storico, riguardanti la composizione del codice e il suo legame con Dieudonné, ai quali non è semplice offrire una risposta convincente. D'altronde la scarsità delle informazioni biografiche sul monaco, congiunta all'assenza di un documento testuale che riconduca alla mano di Dieudonné, costituiscono un'obiezione considerevole per accogliere la congettura. Pertanto, in conclusione, accolgo l'ipotesi ma con prudenza², riconoscendo in essa più che altro uno spunto di indagine, un'occasione per ricerche future che possano decifrare la vicenda storico-letteraria di un manoscritto così prezioso per gettare nuova luce sulla figura e sul pensiero di Enrico Cornelio Agrippa.

1 ZAMBELLI, *op. cit.*, 1970, pp. 58-59, nota 2.

2 Già nella prima edizione del *De homine* Paola Zambelli aveva segnalato giustamente, per quanto riguarda la funzione e il valore del manoscritto lionese, le due ipotesi più ragionevoli e attendibili, cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, 1958, p. 52: «Ora, se si esclude, come sostiene il Nauert, che il codice sia un autografo agrippiano (certe lacune del *Dialogus*, certa ignoranza ortografica, ecc. confermano l'argomento esterno del confronto con il Ms. Breslau, Rehdiger 254 che presenterebbe in una lettera a Erasmo l'unico autografo del nostro), potrebbe forse avanzarsi l'ipotesi o che esso dipenda da un originale con appunti e correzioni poi copiate fedelmente, o, come forse è più probabile, che sia una copia fatta eseguire dallo stesso Agrippa, da lui riveduta per la parte iniziale (v. *De originali peccato*) e nel seguito trascurata, lasciata interrompere e quindi ripresa in altra sede per una successiva elaborazione».

Illustrissimo ac excellentissimo, Sacri Romani Imperii Principi ac Vicario Guilielmo Marchioni Montis Ferrati, domino suo singularissimo, Henricus Cornelius Agrippa beatitudinem perpetuam exoptat.

Interrogatus quondam Apollo ille delphicus, cuius oracula pre ceteris semper verissima
5 fuere, que via sit ad veram sapientiam, perpetuamque beatitudinem assequendam,
respondisse legitur interroganti: «si teipsum cognoveris». Quod verbum exinde pre foribus
eius templi scriptum est, scilicet «cognosce te ipsum¹». Hoc oraculum, illustrissime
Princeps, non aliter dictum esse censeo, nisi quia est in homine omnium rerum
10 naturarumque vera ac realis possessio, insuper et ipsius omnium creatoris peculiaris [42r]
perfectaque imago. Ideo oportere 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 et contra, qui seipsum ignoraverit, nullarum rerum veram
15 intrinsecamque et essentialem cognitionem habere possit; sed, similis brutis animantibus,
quicquid extra se cognoscit extra se permanebit. Nulla enim cognitio, sive a celo influxa
sive ingenii labore terrenaque diligentia acquisita, perpetuo remanebit in anima, sed
oblivioni subiecta transibit, nisi sola [42v] illa que in abdito intellectu intrinsecus recepta
est. Quod itidem michi dicere videtur Christus, dum ait: «celum et terra transibunt, verba
autem mea manent in eternum²». Hinc Salomon allocutus animam nostram inquit: «an
20 ignoras te, o pulcherrima mulierum? Egredere, et abi post vestigia gregum tuorum³». Qui
itaque seipsum ignorat nichil nisi egrediendo extra se cognoscit, per quam egressionem
homo abiit a vero ac essentiali intellectu et a seipso divellitur et abit a divina luce, cuius
imago est, quam abitionem tandem perpetua exhereditatio sequitur. Abit autem «post
25 [43r] vestigia gregum suorum», scilicet post sensum brutorumque vestigia, atque una cum brutis
connumeratus, cum illis iudicabitur, quia non se cognovit hominem⁴. En quanta pena
manet hominem seipsum ignorantem!

Hec cum preteritis diebus, inter tanta mala oppressus, in meipsum recurrens
contemplarer atque ipse in meo corde volutarem, argumentaque in pectus multa
occurrerent, deliberavi illa per modum cuiusdam mutue collationis scriptis repetere, prout
30 in presentem dialogum hec coegi, quem tue Celsitudini dedicatum constituo; non quod hec
nostra scripta tanta Celsitudine condigna iudicem, sed ut sint initium, quo animum nostrum
nostraque studia tibi debita addictaque perpetuo cognoscas, indies ex nobis favente
tempore maiora accepturus. Illud preterea excellentiam tuam scire cupio [43v] quia multa

4 Apollo] Appollo 18 itidem] ididem 29 volutarem] *correx*it voluntarem 30 tue]
delevit sel

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, ff. 60v-61r: «Nosti ab antiquis memoriae proditum: cuidam quae esset ad felicitatem via interroganti, delphicum respondisse Apollinem, si teipsum agnoveris, et in templi signatum: nosce te ipsum»; cfr. BOVIL., *Sap.*, f. 116R; PLAT., *Alcib.* I, 124b; ID, *Charm.*, 164d.

2 *Mt.*, 24, 35; *Mc.*, 13, 31; *Lc.*, 21, 33.

3 *Cant. Cantic.*, 1, 7.

4 BOVIL., *Sap.*, f. 116r; *Ps.* 48, 13.

35 adhuc circa ea, que in hac collatione dicuntur, dicenda supersunt, que ipse michi libenter
transire constitui, ne confabulandi dialogique constitutionem¹ scriptis excedere videar;
copiosius autem que hic deficiunt in *annotationibus nostris super Pimandrum Trismegisti*
mox comperies elucidata. Quecumque vere hic et ubique a me dicta vel dicenda sunt, his
40 nolo tuam Celsitudinem nec quemquam alium nec meipsum aliter assentiri, nisi sicut tenet
sancta Christiana Ecclesia et a catholicis doctoribus non fuerint reprobata. Vale felicissime,
principum decus, unicum studiosorum refugium.

39 sancta] *correxit* scancta

1 Cfr. POGG., *Facet., Conclusio*, p. 491: «Hodie, cum illi diem suum obierint, desiit Bugiale, tum temporum, tum hominum culpa, omnisque iocandi confabulandique consuetudo sublata».

[44r] *Henrici Cornelii Agrippe dialogus de homine ad illustrissimum Marchionem Montis Ferrati Guilielmum Paleologum feliciter incipit.*

AGRIPPA. Salve, mi Christophore. Nonne auris mea iuxta os tuum fuit, dum mulierculam hac tantum commendares? Quid sibi vult hoc ocium?

45 CHRISTOPHORUS. Numquid hodie dominicum sabbatum est?

A. Cave ne hostes hoc sabbatum tuum illudant, sicut legitur de synagoga Iudeorum in captivitate redacta apud Hieremiam: «et viderunt eam hostes et deriserunt sabbata eius¹».

C. Quid hoc ad propositum?

50 A. Gregorius exponens illud ait: «hostes sabbata derident, quum malignus spiritus ociose menti pravas cogitationes incit, [44v] ut si quiescit ab opere, non quiescat a malorum operum delectatione²». Hec ille. Itaque preceptum est, ut sabbata sanctifices, non ut inani ocio polluas. An ignoras quid ait Salvator, nos ab omni cogitatione ac verbo ocioso oportere rationem reddere eterno iudici³?

C. Ignoro quid dicatur proprie verbum ociosum.

55 A. Ociosum verbum secundum Gregorium est quod vel ratione iuste necessitatis caret, aut ab intentione pie utilitatis alienum est⁴.

C. Timendum narras et, nisi tam sancta testimonia adduceres, non possem credere tam rigidum iudicium futurorum.

60 A. «Hic ori tuo pone custodiam, ut non delinquas in lingua tua⁵». Non est hoc rigidum, sed iustissimum iudicium. Nam, ut ait Hermes: [45r] «dedit Deus homini mentem atque sermonem sue divinitatis imaginem, ut qui his rite ad hoc quod decet utitur, a diis immortalibus nichil distet⁶»; qui vero hec in vanitatibus polluit, is pro inmortalitate perpetuam incurrit mortem.

41 Agrippe] Agripe 43 AGRIPPA] AGRIPA 45 CHRISTOPHORUS] c.
CHRISTOPHORE 50 quiescit] quiessit 51 delectatione] *delevit* cogitatione
56 aut] *delevit* ut 55 Ociosum] <Defi>nitio verbi <oci>osi secundum <Gr>egorium *in margine*
60 mentem] mentem

1 *Lam.*, 1, 7.

2 GREG. MAGN., *Hom. in Ezech.*, 1, 12 (PL 76, p. 927): «Et sunt nonnulli qui quiescentes minime quiescunt, quia a pravis quidem rebus otiosi sunt corpore, sed perversitates operum ex dilectione versant in mente. Hinc est enim quod de Iudaea ad captivitatem perveniente scriptum est: "Viderunt eam hostes, et deriserunt Sabbata eius". Hostes quippe Sabbata derident, quando maligni spiritus otiosae menti pravas cogitationes iniiciunt, ut et si quiescit ab opere, non quiescat a malorum operum delectatione».

3 *Mt.*, 12, 36-37.

4 GREG. MAGN., *Moral.*, 1, 7 (PL 75, p. 800): «Otiosum quippe verbum est quod aut ratione iustae necessitatis, aut intentione pie utilitatis caret».

5 *Ps.*, 38, 2.

6 *Pim.*, 12, f. 30v [NF 1, pp. 178-179]: «Illud preterea considera, o fili, quod duo hec soli ex omnibus animalibus homini Deus ipse largitus est, sermonem scilicet atque mentem, quequidem eiusdem (ac immortalitas) premii esse censentur. Iis quisque ad id quod decet utitur, nihil ab immortalibus discrepat. Quinetiam corporis solutus compedibus, ab utrisque ducetur in chorum beatorum simul atque deorum»; cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 74r-v: «Quis cum vox aliis data est / mentem et verbum homini dedit / veram patris imaginem? / Qui mens sermoque patris est. / Sit benedictus / sermoque mensque. / Hec duo mundum / constituere»; *ivi*, f. 77 r-v.

C. «Durus est hic sermo. Quis potest ipsum audire¹?».

65 A. Noli igitur mentem tuam sermonemque tuum in tam fragili muliercula offendere
quam, ut modo pulcrum collaudas, ita, si post paucos annos conspexeris, deformem
vilipendes. Quod si etiam nunc eam, ut aiunt, linceis oculis² totam undique radiis
penetrando perspexeris, forte turpissimam cernes. Noli itaque ut pulcrum mirari quod non
70 sua veritate ac natura, sed propter sensus inebetudinem, decepto se tibi [45v] pulcrum
offert³. Sed est alia pulchritudo que nobis mente contemplanda, sermone collaudanda,
verbo extollenda, si eternam pulchritudinem assequi cupimus. «Habemus autem thesaurum
hunc», ut inquit Apostolus, «in vasis fictilibus⁴», in hoc videlicet mortali corpore, cuius
pulchritudo non ab extrinsecis sed intrinsecis dimetienda est. Sic namque totius mundi tibi
75 <a> Grecis cosmos; homo autem microcosmus, hoc est minor mundus, quia maioris mundi
pulchritudinem ornatissimumque exemplum <praebet>⁵.

C. Dic ergo michi, quomodo homo sit minor mundus, ut hanc quam dicis
pulchritudinem melius intelligam.

[46r] A. Homo microcosmus, hoc est minor mundus, dicitur quum in seipso habet
80 totum quod in maiore continetur. Nam in ipso mixtum ex elementis corpus, celestis
spiritus, plantarum vita vegetativa, brutorum sensus et ratio angelicaque mens atque Dei
similitudo conspiciuntur⁶. Sunt enim in eo elementa ipsa, ignis, aer, aqua, terra per
verissimas nature sue proprietates in crasso atque terreno hoc hominis corpore. Est etiam in
eo spirituale ethereumque corpusculum, quod anime vehiculum est, celo ipsa proportione
85 sua correspondens; est in ipso vita plantarum, eisdem omnibus apud eum quibus apud illas
muneribus nutriendi, augendi, generandi officiis fungens; est in ipso brutorum sensus, tam
intimus quam extimus; [46v] est in ipso celestis animus, ratione peditus atque pollens; est
in ipso angelici intellectus divineque mentis participatio; est in homine omnium horum

69 sua veritate] *correxit* suam veritatem 70 mente] *correxit* mentem 72 videlicet] videlicet
75 <a>] *coniecit ope ingenii* ZAMBELLI 1965, p. 296 76 <praebet>] *coniecit ope ingenii*
ZAMBELLI 1965, p. 296 77 michi] *delevit* nobis 80 maiore] maiori

1 *Io.*, 6, 61.

2 Cfr. ERASM., *Adag.*, 1, 11, 1054.

3 BOETH., *Phil. cons.*, 3, 8, 8-10: «Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem et aliquando desinite vilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum. Formae vero nitor ut rapidus est, ut velox et vernalium florum mutabilitate fugacior! Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis, homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum videretur? Igitur te pulchrum videri non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas»

4 2 *Cor.*, 4, 7.

5 REUHL., *Verb. mir.*, 1, f. Cr: «Paradisus deliciarum hortus est. Ornatus omnis deliciae sunt. Mundus ab ornatu nomen accepit, quoniam Graece κόσμος dicitur»; cfr. *Pim.*, 9, f. 20v [NF 1, p. 99]: «Quae vero in cosmo sub cosmi ditione consistunt, ac iure cosmos appellatus est, omnia siquidem varietate generationis cosmi idest exornat, nec non indesinenti vitae operatione perpetua, necessitatis celeritate, elementorum commixtione, ordine genitorum. Ipse igitur cosmos, idest ornatus, necessitate simul et merito nominatus est».

6 PIC., *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 193: «Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et caelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur».

simul in unum confluentium vera ac divina possessio¹. Hoc est quod Hermes innuit in
 90 *Pimandro*, dicens naturam inferiorem amore hominem complexisse seseque illi totam
 penitusque consevisse et implicuisse²; celestes etiam gubernatores singulos proprii ordinis
 hominem reddidisse participem³. Etenim tenet homo in se commercium omnium stellarum
 planetarumque. In ipso Saturni stabilitas immobileque propositum; Iovis clementia, iustitia,
 95 regalitas; Martis constantia inconvertibilisque animi vehementia; solare lumen, ratio et
 iudicium, recta ab [47r] iniquis disgregans, lucem ab ignorantie tenebris purgans; Veneris
 amor et incrementi desiderium et suimet propagatio; Mercurii intellectus, ingenii acuitas,
 discursus rationis sensuumque mobilitas velox; Lune motus ad terrena pro modo vite
 colende et augmentum sibi ceterisque tribuendum. Vides modo quare homo in Sacris
 Literis «omnis natura» appellatur et in Evangelio vocat eum Christus «omnem creaturam⁴».
 100 Nam omnia, que creata sunt, suum aliquid et se tota suaque omnia in homine agnoscunt,
 cui etiam Deus ipse (ut ait Hermes) soli congregitur⁵; unde solus homo pre ceteris creaturis
 imaginem Dei ferre dicitur; merito ergo omnia illum amant, omnia illi obediunt [47v]
 sibi que in omnia dictio et imperium, ut servire illi nulla creatura dedignetur, sibi
 manciantur terrestria, sibi elementa elementataque omnia famulantur, sibi celum militat
 105 faventque caelestia, sibi salutem bonumque procurant *** . Quod et Paulus, segregatus
 Gentium apostolus, ait omnes spiritus creatos esse in ministerium hominis⁶. Hinc homo
 minor mundus dictus est, quia maioris mundi vinculum est et nodus absolutaque
 consummatio⁷. Unde Scriptura dicit de creatione hominis, quia in eo «perfecti

89 simul] *delevit* simul reiteratum nodus] modus 108 consummatio] consumatio

1 PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 304: «Sunt ignis, aqua, aer, terra per verissimam proprietatem naturae suae in crasso hoc terreno hominis corpore, quod nos videmus. Est praeter haec spiritale aliud corpus, divinus (ut inquit Aristoteles) quam elementa, quod caelo proportione respondet. Est praeterea in homine vita plantarum, omnibus his apud eum quibus et apud illas muneribus fungens, nutriendi, augendi et generandi. Est sensus brutorum tam intimus quam externus; est caelesti animus ratione pollens; est angelicae mentis participatio. Est harum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divina possessio, [...]».

2 *Pim.*, 1, f. 5v: (*NF* 1, p. 11): «Natura illud [*scil.* homo] in quod toto ferebatur amore complexa, illi penitus sese impicuit atque commiscuit».

3 *Pim.*, 1, f. 5r (*NF* 1, pp. 10-11): «Cumque omnium in se potestate haberet [*scil.* homo], opificia septem gubernatorum animadvertit. Hi autem humane mentis meditatione gaudentes singuli eorum proprii ordinis participem hominem reddidere».

4 PIC., *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 192: «Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniuntur quae sunt in reliquis. Hic ipse est homo qui et propterea, ut catholici dicunt doctores, in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur, cum praedicandum hominibus Evangelium, non autem brutis et angelis, praedicandum tamen omni creaturae a Cristo demandatur»; *Mc.*, 16, 15.

5 *Pim.*, 12, f. 21v (*NF* 1, pp. 181): «Maxime vero omnium immortalis est homo, qui deum capit, qui divine conformat essentie huic enim soli ex omni viventium genere, deus ipse congregitur».

6 PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 304: «Hoc praecipue nomine [*scil.* “magnum miraculum”] gloriari humana conditio potest, quo etiam factum ut servire illi nulla creata substantia dedignetur. Huic terra et elementa, huic bruta sunt praesto et famulantur, huic militat caelum, huic salutem bonumque procurant angelicae mentes, siquidem verum est quod scribit Paulus, esse omnes administratorios spiritus in ministerium missus propter eos qui hereditati salutis sunt destinati. Nec mirum alicui videri debet amari illum a omnibus in quo omnia suum aliquid, immo se tota et sua omnia agnoscunt»; cfr. *Hbr.*, 1, 13-14;

7 PIC., *Hept.*, 5, 7, p. 304: «Homini manciantur terrestria, homini favent caelestia, quia et caelestium et terrestrium vinculum et nodus est, [...]».

110 sunt celi et terra et omnis ornatus» sive exercitus eorum¹. Et quamvis homo minor mundus
dicatur, totus tamen maior mundus omnesque mundi particulares illi servire compelluntur.

C. Qui sunt isti mundi particulares?

115 [48r] A. Unus est mundus qui in tres particulares, singulos integros et perfectos, partitus
est; horum supremum, ex divine mentis natura constantem, vocant mundum intellectualem,
sive angelicum, sive mundum lucis et igneum propter lucis candorem, in quo viget vita
120 perpetua stabilisque operatio ac fons cognitionis, creatum ad intelligendum. Infimus est
mundus elementalis, qui constat ex caduca corporum substantia, quem ob hoc mundum
tenebrarum vocant et aqueum ob fluxam instabilitatem; in hoc vicissitudo vite atque mortis
principiumque generationis et corruptionis. Inter hos mediat mundus celestis ex utraque
125 natura temperatus: ex corpore incorrupto, ex mente divina [48v] sed corpori mancipata, ex
luce et tenebris, ex igne et aqua. In ipso quidem vite stabilitas, operationum autem
locorumque vicissitudo; in eoque principium vite, motus et caloris. Hi omnes in unum
mundum ita connexi sunt, ut infimus moveatur a medio, ille vero regatur a supremo,
horumque mundorum imago est in homine talis². Est enim in homine caput in quo viget
130 immortalis intellectus, fons et origo cognitionis. Est sub illo pectus cui preest cor sicut sol
coelo, unde omnis vita motusque per totum animal diffunditur. Sub illo extat venter ubi
generationis genitalia membra vigent³.

C. Satis nunc ostendisse te arbitraris quomodo homo sit minor [49r] mundus. Et ego tibi
ex his facile consentio, quamvis habeam adhuc que tibi opponere possem. Sed prius cupio
hoc unum michi declares, quod dixisti solum hominem pre ceteris creaturis maxime
130 imaginem Dei pre se ferre, quemadmodum scriptum est creasse Deum hominem ad

114 sive] sivem 115 creatum] creatus 121 eoque] *correx*it eo prique

¹ *Gen.*, 2, 1.

² PIC., *Hept.*, *Aliud proemium*, p. 184-186: «Tres mundos figurat antiquitas. Supremum omnium ultramundanum, quem theologi angelicum, philosophi autem intellectualem vocant, quem a nemine sati pro dignitate decantatum Plato inquit in *Phaedro*. Proximum huic caelestem; postremum omnium sublunarem hunc, quem nos incolimus. Hic tenebrarum mundus; ille autem lucis; caelum ex luce et tenebris temperatur. Hic per aquas notatur, fluxa instabilique substantia; ille per ignem, lucis candore et loci sublimitate; caelum natura media idcirco ad Hebraeis *asciamaim*, quasi ex *es* et *maim*, idest ex igne et aqua quam diximus, compositum nuncupatur. Hic vitae et mortis vicissitudo; illic vita perpetua et stabilis operatio; in caelo vitae stabilitas, operationum locorumque vicissitudo. Hic ex caduca corporum substantia; ille ex divina mentis natura; caelum ex corpore, sed incorrupto, ex mente, sed mancipata corpori constituitur. Movetur tertius a secundo, secundus a primo regitur, [...]».

³ PIC., *Hept.*, 7, 7, p. 380-382: «Primum igitur illud advertendum, vocari a Mose mundum hominem magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo. Hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, caelestem et corruptibilem per tres hominis partes aptissime figurat, simul indicans hac figura non solum contineri in homini mundos omnes, sed et quae hominis pars cui mundo respondeat breviter declarans. Cogitemus igitur in homine tres partes: supremam, caput; tum quae a collo ad umbilicum protenditur; tertiam quae ab umbilico extenditur ad pedes. Sunt enim et hae in hominis figura varietate quadam disclusae et separatae. Sed mirum quam pulchre, quam examussim per exactissimam rationem tribus mundi partibus proportionem respondeant. Est in capite cerebrum, fons cognitionis. Est in pectore cor, fons motus, vitae et caloris. Sunt in parte postrema genitalia membra, principium generationis. Itidem autem et in mundo suprema pars, quae est mundus angelicus sive intellectualis, est fons cognitionis, quia facta illa natura ad intelligendum est. Pars media, quae est caelum, principium vitae motus et caloris, in qua sol uti cor in pectore dominatur. Est infra lunam, quod omnibus notum, generationis principium et corruptionis».

imaginem suam⁴.

A. Ex iis que iam dicta sunt hoc intelligo.

C. Intelligo quia homo minor mundus imago sit mundi maioris. Mundus autem maior imago Dei atque hinc homo non imago Dei, sed ad imaginem Dei formatus est².

135 A. Haud sane intellexisti. Nonne alibi legisti in Scripturis Spiritu Sancto pervulgatis, qui sibi repugnare non potest, hominem non tam ad imaginem Dei formatum, quam esse [49v] ipsam veram Dei imaginem, in qua divina unitas et inseparabilis trinitas ambe relucescant?

140 C. Est communis theologorum sententia quod anima nostra est imago Dei et sanctissime Trinitatis per suas potentias, voluntatem, intellectum et memoriam, et per unitatem sue substantie et nature est imago unitatis substantie et naturae divine³.

A. Non agitur nunc quomodo anima sit imago Dei⁴, sed quomodo homo sit imago Dei⁵. Et si tu dixeris cum tuis theologis hanc imaginem non nisi de homine substantiali⁶ sive interiore⁷ dictam esse, quem Platonici diffiniunt esse «animam utentem corpore ut instrumento⁸», tamen rectius Peripatetici locuti sunt dicentes hominem esse illud

139 voluntatem... memoriam] voluntate, intellectu, et memoria
substantiali 143 dictam] dictum. *Correxit* ZAMBELLI 1965, p. 144
142 substantiali] *correxit*
Peripatetici] *delevit* locuti
sunt

4 *Gen.*, 1, 26-28; cfr. *Pic.*, *Hept.*, 5, 6, p. 300: «Hactenus de tribus mundis supercaelesti, caelesti et sublunari. Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: “Faciamus hominem ad imaginem nostram”, qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio».

2 *Ascl.*, 10, f. 43r-v (*NF* 2, p. 308): «Is [*scil.* homo] novit se, novit et mundum scilicet, ut meminerit quid partibus conueniat suis, quibus sibi utendum, quibus sibi inseruiendum sit recognoscat. Laudes gratesque maximas agens Deo, eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duo: mundus scilicet et homo, unde efficitur».

3 AUGUST., *Trinit.*, 10, 12, 19, p. 984: «Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago? An adhuc eadem tria distinctius declaranda sunt in anima, per illa quae extrinsecus sensu corporis capimus, ubi temporaliter imprimitur rerum corporearum notitia? Mentem quippe ipsam in memoria et intellegentia et voluntate suimetipsius talem reperiabamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur; quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt, quod ipsa est»; cfr. *ISID.*, *Etymol.*, VII, IV, 1-2.

4 Cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 77r.

5 Cfr. LAZAR., *Crat. Herm.*, ff. 70v – 71r.

6 *Ascl.*, 7, f. 41r (*NF* 2, p. 304): «Solum enim animal duplex est, et eius una pars simplex est, que ut greci aiunt ουσιώδης, aut quam vocamus divine similitudinis formam; est autem quadruplex, quod κοσμικόν greci, nos mundanum dicimus, ex quo factum est corpus quo circumtegitur illud quod in homine divinum esse iam diximus, in quo mentis divinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis pure sensibus, secum ipsa conquiescat tanquam muro corporis septa».

7 *Rom.*, 7, 23-25.

8 Cfr. PLAT., *Alcib.* I, p. 40 (129e-130c): «SOC. Quid est igitur homo? AL. Ignoro. SOC. Scis esse quod corpore utitur. AL. Scio. SOC. Aliudne utitur ipso quam anima? AL. Nil aliud. [...] SOC. Cum vero nec corpus, nec simul utrunque sit homo, restat ut arbitror aut nihil omnino hominem esse, aut si quid est, nihil aliud quam animam esse»; cfr. PLOTIN., *Enn.*, 1, 1, 3; PROC., *De anim. et daem.*, f. F3v.

145 «suppositum quod constat ex anima et corpore¹», quam [50r] sententiam sacrosanctam
confitetur catholica Ecclesia. Hinc illud in *Simbolo*: «sicut anima rationalis et caro unus
est homo, ita Deus et homo unus est Christus²». Preterea que tu dixisti de anima ipsiusque
potentiis, hec in angelis quam in homine sunt longe potiora ac contrarie nature minus
150 admixta, quia in his cum divina natura plus similitudinis ac cognitionis habent angeli quam
homo; attamen non angelus, sed homo dicitur imago Dei. Oportet ergo esse in homine
aliquid peculiare a quo hec dignitas divine imaginis sibi propria sit et cum nulla alia
creatura communis.

C. Adhuc pure sum dubius et intelligentia magis intricatus, quare id michi declares oro.

A. SuffICIENTER ex superius dictis [50v] agnoscere potuisti. Sed nunc denuo adverte.
155 Deus ipse sicut omnium rerum ac naturarum perfectionem in seipso vere unit et colligit, ita
homo ipse ad integritatem substantie ac nature sue omnes totius mundi naturas omniumque
creaturarum substantias totiusque universi plenitudinem in se ipso realiter complectitur,
corrocat et <counit> et hoc in nulla alia creatura invenitur.

C. Numquid angelus in se continet omnia, dum omnia intelligit?

160 A. Angelus et quecumque intelligens creatura quodam modo in se continet omnia,
quatenus plena formis ac rationibus omnia cognoscit, sed solus homo hec omnia reipsa
complectitur, [51r] quod nulla alia creatura facit.

C. Que ergo differentia inter hominem et Deum?

A. Talis. Nam Deus ipse in se omnia complectitur ut omnium principium, homo autem
165 ut omnium medium vinculum atque nodus, que diversitas si non esset, homo non esset
imago Dei, sed ipse Deus³. Tamen Deus ipse ita magni fecit hominem ut ab eternitate in
tempus descenderet, amictumque carnis accipiens, tandem homo factus est. Congruum

158 <counit>] lacuna. Conieci ex fonte: cfr. PIC., *Hept.*, 5, 6: «homo... ad integritatem suae
substantiae omnes totius mundi naturas corrocat et counit») 165 nodus] *correx*it modus

1 Cfr. THOM. AQUIN., *Gent.*, 2, 57, n. 3-4: «...Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex
anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex
homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et
homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de
essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam:
anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam
utentem corpore, non autem aliquid ex corpore et anima compositum».

2 PS.-ATHAN., *Symb.*, p. 18.

3 PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 302-304: «Verum agnosceremus haec eadem, quanto in angelis sunt quam in nobis et
potiora et contrariae minus naturae admixta, tanto cum divina natura plus similitudinis et cognitionis
habentia. Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae
substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiat. Id quid aliud esse potest quam quod hominis
substantia [...] omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur?
Dico autem re ipsa quia et angeli et quaecumque creatura intelligens in se quodammodo continet omnia, dum
plena formis et rationibus omnium rerum omnia cognoscit. At vero quemadmodum Deus non solum ob id
quod omnia intelligit, sed quia in seipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit, ita et
homo (quamquam aliter, ut ostendemus, alioquin non Dei imago, sed Deus esset) ad integritatem suae
substantiae omnes totius mundi naturas corrocat et counit. Quod de nulla alia creatura dicere possumus. Est
autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo
autem in se omnia continet uti omnium medium; quo fit ut in Deo sint omnia meliore nota quam in seipsis, in
homine inferiora nobiliora sint conditione, superiora autem degenerent».

enim est ut «imago Dei invisibilis», Dei filius unigenitus, ipse Deus, principium in quo
«condita sunt universa¹», homini soli copularetur unione ineffabili, qui solus ad imaginem
170 Dei factus est, qui vinculum [51v] est et medium omnis creature in quo conclusa sunt
universa².

C. Adhuc michi dicas oro an ipsa humani corporis figura aliquam Dei similitudinem pre
se ferat, cum in Sacris Literis humani corporis membra Deo ut plurimum attribuuntur. Nam
et manum et brachium et dexteram et oculum et os Domini sepe legimus.

175 A. Credere Deum humanis membris figuratum, ut quondam Melito quidam arbitratus est,
hec insanabilis vanaque stultitia est³. Sed ut rabi Ioseph Castiliensis in libro *Portarum
Lucis*: «quicquid illorum in Sacris Literis legitur velut manus, pes, oculus, quamvis
magnitudinem veritatemque Dei insinuat, quid tamen res illa sit que manus vel oculus
180 dicitur, nulla [52r] creatura cognoscere potest. Itaque et si nos ad imaginem Dei creati
sumus, non tibi persuadeas Deum habere membra ad humanorum membrorum figuram. Sed
est in Deo aliquid intrinsecum unde defluunt scaturiuntque hec universa, quod tamen ab
illorum essentia figuraque procul abest. Sed cum Deus ipse nos suas imagines sibique
similes esse voluit, eiusmodi membra, artus et figuras in nobis latentes multisque modis
185 reseratas, tanquam latentium suarum virtutum ac humane menti incomprehensibilium signa
construxit, sibi ordinem proportionemque vendicantes». Inde dicunt Hebreorum
<Mecubales> sive Cabaliste quod «si homo aliquis divini influxus capax [52v] quodvis sui
corporis membrum a sordibus mundum expiatumque constituat, tunc illud latentis divini
artus virtutisque, cui tale nomen adscribitur, habitaculum propriaque sedes evadit», ita ut si
190 circa id membrum de quavis re opus fuerit, invocato hoc nomine unde hoc pendet, subito
exaudiatur ad effectum iuxta illud: «Exaudiam illum quum cognovit nomen meum⁴».

172-173 pre se ferat] preferat 176 insanabilis] *correxit* inspanabilis 182 abest] habes.
Conieci ex fonte, cfr. RICIUS, *Port. luc.*, p. 140: «...quod quidem manus quidditate et figura procul
abest» 182 nos] *correxit* snos 185 dicunt] dicuntur 186 <Mecubales>] *lacuna*. *Conieci ex
fonte*, cfr. AGRIPPA, *DOP*, 3, 13: «Unde dicunt Hebraeorum Mecubales quod...») 189 hoc
pendet] hec pendent. *Conieci ex fonte*, cfr. AGRIPPA, *DOP*, 3, 13: «invocato hoc nomine unde
illud pendet»)

1 *Col.*, 1, 15, 16.

2 PIC., *Hept.*, 5, 7, p. 308: «Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis
creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui
vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa».

3 PIC., *Hept.*, 5, 6, p. 302: «...Melitonis explosa insania, qui humana effigie Deum figuravit».

4 RICIUS, *Port. luc.*, f. A5v: «[...] quicquid in Lege scribitur, veluti os, manus, auris, pes, oculus, et quae
huius sunt generis, quanquam magnitudinem veritatemque Altissimi insinuet, quid tamen res illa quae manus
et pes vocitatur, monstret, nullum sane creatum scire et comprehendere potest. Quamvis et nos ad imaginem et
similitudinem facti simus, non tibi attamen videri velim, oculum oculi, manuque manuum formam habere,
sed in ipso, Altissimi esse, quid intrinsecum, unde defluunt scaturiuntque universa, denunciant, quod quidem
manus quidditate et figura procul abest, [...] Nullae igitur inter ipsum et nos merito substantiae atque figurae
similitudo extat, sed membrorum intentio est, dociles reddere aures, quae membra (inquam) altissimarum
latentiumque rerum menti humanae incomprehensibilium signa denunciant, [...]. Quare si continens
quispiam capax extiterit, ut quodvis sui corporis membrum a sordibus mundum constituat, id latentis superni
artus membrum, cui idem nomen adscribitur, sedes evadet ut oculus quidem oculi, dextraeque dextra»; *Ps.*,
90, 14-15;

Omnium enim miraculorum radix cognitio est. Quanto enim plura intelligimus ac cognoscimus, tanto maiora et promptius et efficacius operamur. Nam sine intellectu neque prophetia est aliquid. Et hec sunt archana quedam misteria de quibus ad presens loqui non est intentio.

195 C. Tu quidem [53r] multa dicis, sed ego tibi parum credo. Si tanta est hominis ad Deum vicinitas, si tanta hominis super omnem creaturam dignitas, cur mortalis, ac non potius incorruptibilis ut angeli, celum, stelle? Vel homo illis dignitate minor?

A. 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
200 et immortali natura compositus, ut et terrenum ac divinum habere possit liberum delectum¹. Melior angelis, qui ex sola immortali natura formati sunt. Preterea, ut ait Paulus ad Corinthios: «Licet is qui foras est noster homo corrumpatur, [53v] tamen is qui intus est renovatur de die in diem²». Unde cum plus dicat natura in uno subiecto per immortale et mortale, quam per immortale tantum, profecto ex hoc natura humana nobilior est natura
205 angeli. Preterea natura quo ad interiorum hominem ita est intensa spiritualitate sicut natura angeli, tum per corpus mortale sibi coniunctum magis est 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 tantum³.

C. Tu es sapiens apud teipsum credisque te probasse propositionis tue intentum quia
210 nemo tibi opponit argumentationis alicuius repagulum. [54r] «Existimas enim quin ero tui similis, sed arguam te et statuam contra faciem tuam⁴». Ego certus sum ex fide et Scripturis Sanctis quoniam creavit Deus hominem immortalem, qui postea prevaricatus divinum preceptum comedens de ligno vetito. Ex hoc letifero pastu factus est mortalis, sicut Deus illi in penam iam antea comminatus fuerat. Ex quo sufficienter et clarissime constat
215 mortalitatem esse effectum peccati originalis, quam tu sinistre conaris torquere homini ad laudem et virtutem atque per hanc hominem nobiliorem esse et perfectiorem, per quam a pristina nobilitate ac perfectione longe cogitur deficere.

A. Sanius loquere et mortem incusa, non mortalitatem mor- [54v] talemve naturam.

199 potius] *delevit* illis 202 Corinthios] *corintheos* 202 intus] *natus* 205 natura] *natura in margine* 206 ...natura] *supra scripsit* natura 209 ...natura] *supra scripsit* natura 216 hominem] *addidit* hominem *in margine atque inter* hanc et nobiliorem

1 *Ascl.*, 5, f. 42r (*NF* 2, pp. 307-308): «Animal ergo homo non quidem eo est minor, quod ex parte mortalis sit, sed eo forte aptius efficaciusque compositus ad certam rationem mortalitatem auctus esse videat. Scilicet quoniam utrumque nisi ex utraque natura sustinere non potuisset, ex utraque formatus est, ut et terrenum et divinum posset habere delectum».

2 2 *Cor.*, 4, 16.

3 LULL., *Disp. erem.*, 2, *Quaest.* 48, p. 44: «Item dico tibi, quod in quolibet homine, supposito quod nec peccatum originale nec actuale esset in ipso, natura humana haberet avantagium super naturam angelicam quoad Animam; cum sit substantia spiritualis, et ex similibus principiis, ex quibus est Angelus, videlicet ex substantiali bonitate, magnitudine et cetera: unde sequitur, quod humana natura Animae sit ita intensa in spiritualitate, sicut natura Angeli, et sit magis extensa per coniunctum, scilicet per corpus humanum, cum quo naturaliter participat, et ipsum informat et perficit; [...] et ideo natura hominis est magis extensa, quam natura Angeli, qui extra se nihil agit naturaliter: unde cum natura plus dicat in uno subiecto per intensum et extensum, quam per intensum tantum, secundum praedictum modum est possibile, quod humana natura in aliquibus hominibus quoad se remota a peccato originali possit esse nobilior, quam natura Angeli».

4 *Ps.* 49, 21.

Videris michi non satis intelligere que de hominis creatione peccatoque originali protulisti.

220 C. «Ascende in montem excelsum tu qui evangelizas Syon, exalta in fortitudinem vocem tuam¹», et narra michi qualem creavit Deus hominem ab initio dierum et que fuerit mortis causa.

A. «Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio, quanta legimus et audivimus et magistri nostri narraverunt nobis²». Creavit Deus hominem ex duplici natura, 225 ex divina immortali et ex corporea mortali tribuitque illi mentem, spiritum atque sermonem³, divine trinitatis imaginem, ad divine potestatis contemplationem, [55r] ad Dei operum cognitionem, «ad bonorum malorumque iudicium⁴», precepitque ei ut in omnibus «divine obsequeretur voluntati», Deum pie coleret et «contemplaretur, contemplandoque supersubstantiales ad se divini luminis radios traheret, cuius rei gratia mortem, quam per 230 naturam corporis incurrisset, perpetue esset evitaturus»; si secus ageret, moriturum comminatus est⁵. Homo itaque immortalis secundum portionem divinam, mortalis autem secundum naturam corporis, quod discordantibus et contrariis elementis qualitativisque erat compositum. Sed divina lux ipsum inhabitans, pacem elementis inponens, vitam illi perpetuam concessit. Homo autem cum in honore esset omniumque haberet [55v] 235 arbitrium, prevaricatus divinum preceptum corpus amplectens, a lucida «spera contemplationis in speram concupiscentie et tenebrarum lapsus est⁶», «imitatus est iumenta non habentia rationem et similis factus est illis⁷». Tunc indignata et recedente divina luce, quod pacificum vinculum erat elementorum, relaxatis frenis et discordantibus humoribus, innumeri morbi morborumque cause peccata orta sunt, homoque propter peccatum morti

226 trinitatis] *delevit* sermonem 229 rei] roi 230 corporis] coporis

1 *Is.*, 40, 9.

2 *Ps.*, 77, 2-3.

3 *Pim.*, 12, f. 30v (*NF* 1, p. 178).

4 *Pim.*, 3, f. 11r-v (*NF* 1, p. 45): «Generatio hominum ad divinatorum operum cognitionem testimoniumque nature, ad imperandum omnibus que celo teguntur, ad bonorum discretionem, ad incrementum generis numerisque propaginem, omnisque anima velata carnis umbraculo, ad celestium deorum discursum suspiciendum, ad opera Dei et nature progressus, ad bonorum signa, ad potestatis divine cognitionem. Portio quedam tributa est ad bonorum malorumque iudicium ac bonorum varium artificium inveniendum».

5 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64r: «Cum igitur deus hominem propter se creasset ut divine obsequeretur voluntati, divini illi portione indidit intellectus, ut per eius discursum divinitatem contemplaretur, contemplandoque substantiales ad se splendoris radios traheret; ex quo et sapientiam simul vitamque perpetuam adipisceretur, [...]. Nam praeter animae felicitatem, quae per sapientiam evenit, se purum dignumque templum statuebat, in quo Dei spiritus inhabitaret, Deique lucidissimos angelos vitae socios possidebat, cuius rei gratia mortem quam per naturam incurrisset, divino munere perpetuo fuerat evitaturus, et quidquid volens cuperet, continuo assequeretur».

6 *Pim.*, 1, f. 5r (*NF* 1, pp. 10-11): «Homo autem cum considerasset in tempore suo rerum omnium procreationem, ipse quoque fabricare voluit; unde a contemplatione patris ad speram generationis delapsus est».

7 *Pic.*, *Hept.*, 4, 6, p. 284: «Scilicet homo cum in honore esset non intellexit, sed comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis».

240 factus est obnoxius¹. In quo primo homine peccatore, ut ait Paulus ad Romanos, tanquam
in radice, omnes homines ex illo geniti peccaverunt et moriuntur omnibus [56r] horis².
Hinc universum humanum genus omnisque hominum mundus letheo fluvio iacuit
demersus, donec spiritus providentiae divinae ferebatur super aquas nostras corrupte naturae³,
245 tandem oportuno tempore produxit lucem, solem iustitiae, illuminantem omnem hominem
venientem in hunc mundum tenebrosum. Hinc Dominus Deus pater, statutis oportunisque
temporibus, misit nobis unigenitum filium suum, Dominum nostrum Iesum Christum
verum Deum hominem, qui solus passus est, «mortuus est pro peccatis nostris», ut ait
Petrus, «iustus pro iniustus⁴». Ipse namque reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam
recreationisque per regenerationis misterium, quod «in illum usque diem humanum genus
250 latuit⁵»; de quo loquitur rabbi Ioseph in *Libro Splendoris*, [56v] qui hebraice dicitur *Sepher*
Zoar, his verbis: «Abesset nobis penitus interitus si non peccasset Adam; sed serpentem
auscultans utriusque naturae mortem sibi posterisque progenit, propter quam causam
generatio mansit imperfecta, quae non habebit consummationem usque ad adventum regis
messiae. Tunc enim recedet tanta inobedientiae <in>temperantiaeque macula rediturique sunt
255 homines ad pristinam naturam, ad quam mens creatoris ab initio intenderat». Hinc
Christus, cum de vita perpetua loqueretur ad turbas et multi increduli scandalizarentur et
abiissent retro, ait illis Christus: «Hoc vos scandalizat si filius hominis rediturus est ubi
prius fuerat⁶?».

244 tandem] tandem 249 recreationisque] recreatioisque 251 Sepher Zoar] sepherzour
254 <in->temperantiaeque] temperantiaeque. *Supplevit ope ingenii ZAMBELLI 1965, p. 302*

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 68r: «Cum homo templum ludicum esset in quo spiritus Domini habitaret cuius, presentia, gratia quidem non natura (nam discordibus erat compositus elementis) immortalitatem sortiebatur, pacem elementis divinus splendor inhabitans imponebat. Ubi vero per transgressum lux indignata recessit, lucis locum tenebrae subierunt. Sicque lucidarum templum virtutum factum est tenebrarum hospitium. Unde non solum elementari frena sunt relaxata discordiae, verum etiam ab immundis virtutibus ad perniciem est accelerata. Tunc morbi innumeri, tunc orta est senectus»; cfr. PIC., *Hept.*, 4, 6, p. 284: «...factum a Deo hominem ad suam imaginem, ut praesentem piscibus, avibus et bestiis, quae tum aquae tum terra producerant; et quidem de homine iam supra disputabamus, sed nunc primum in eo Dei imaginem intelligimus, unde illi in bruta dictio et imperium. Sic etenim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominaretur, frenareturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed, oblitterata imagine Dei per maculam peccati, coepimus miseri et infelices servire bestiis nostris et cum rege Chaldeo diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti Patris, obliti regni et datae nobis in privilegium pristinae dignitatis. .

2 *Rom.*, 5, 12.

3 *Gen.*, 1, 2.

4 1 *Ptr.*, 3, 18.

5 Cfr. *Pim.*, 1, f. 5v (*NF* 1, p. 12); *Mt.*, 19, 28.

6 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 68v: «Cum de vita perpetua loqueretur multique increduli scandalizarentur et retro abiissent, sic ipsa per se veritas Christus Iesus inquit: “hoc vos scandalizat, si filius hominis rediturus est ubi prius fuerat?”. Et Rabi Ioseph in *Sepher Zoar*, id est in *Libro Splendoris*, sic asserit: Abesset penitus nobis interitus si non deliquisset Adam. Sed quia serpentem audivit, utriusque naturae obitum sibi, natis, nepotibus, posterisque peperit. Propter quam culpam generatio remansit imperfecta, quae non habet consummationem usque ad adventum regis Messiaich. Et tunc evanescet tanta inobedientiae ac intemperantiae macula, rediturique sunt homines ad primam naturam ad quam mens divina intenderat”. Ad prima igitur bona homo (ut opinor) revertetur. Ast interim nos nimium infelices et primi scelus et nostrorum criminum pondera substinem»; cfr. *Io.*, 6, 62-64.

- C. Heu quantum malum hoc pestiferum lignum attulit, cuius pastu mori compellimur de
 260 generatione in genera- [57r] tionem!
 A. Videris, Christophore, timere mortem.
 C. Timeamne «ultimum maximum terribilium, mortem», Aristotelis sententia¹? Vel tu
 effinge aliquid terribilius quod magis timeam?
 A. Legistine unquam apud poetas Scillam, Centauros, Hydrum, tricipitemque
 265 Cerberum?
 C. Legi.
 A. Non hec monstra tibi metum aliquem incutiunt?
 C. Minime, siquidem non sunt sed fabule².
 A. Quid ergo mortem times, que nec circa te est, nec unquam erit in posterum?
 270 C. Quomodo hoc ais?
 A. Quia mors nec circa viventes est, nec circa defunctos: nam quamdiu vivis, mors apud
 te non est, nondum enim es mortuus; minus etiam apud te erit postquam decesseris, tu
 namque non eris³.
 C. Ergo in nichilum migrabimus?
 275 A. [57v] Nec in nichilum, nec in mortem, sed in ipsam inmortalitatem migrabis⁴;
 «Oportet autem te» (ut inquit Hermes) «vestem quam circumfers exuere, indumentum
 inscitie, pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, vivam mortem, sensitivum
 cadaver, sepulcrum circumfertile, domesticum inimicum⁵», de quo ait Christus: «Qui post
 me vult venire, abneget semetipsum ac tollat crucem suam et sequatur me⁶»; que crux nil
 280 aliud est quam corpus hoc materiale, quod in similitudinem crucis geritur. Hoc nos
 abnegare et relinquere oportet, ut cum Christo ad pristinam <in>mortalitatem revertamur.
 Hinc Paulus ait: «Cupio dissolvi et esse cum Christo⁷».
 C. Quomodo fiet hec dissolutio? An licebit sibi occasionem mortis dare, quod plerique
 fecerunt [58r] philosophi inmortalitatis adeo cupidi?

262 terribilium] terribillium 262 mortem] mors. *Conieci ope ingenii* 263 terribilius]
 terribillius 271 defunctos] defunctos 274 nichilum] nichillum 275 nichilum] nichillum
 277 sensitivum] sentivum 281 <in>mortalitatem] mortalitatem. *Supplevi ope ingenii*

1 PETR., *Fam.*, 3, 10, 7: «Sed [...] detur timendam esse mortem, et illud vulgatissimum Aristotelis
 audiatur, *mortem esse ultimum terribilium*; qui et ipse quoque consulto non maximum dicere voluit sed
 extremum; sed, esto, sit maximum»; cfr. ARIST., *Eth. Nic.*, 1115a.

2 [PLAT.], *Axioch.*, f. X6r: «Nam perinde faceres ac si Scyllam Centaurumque horreres, quamdoquidem
 hec monstra neque circa te sunt neque erunt aliquando».

3 [PLAT.], *Axioch.*, f. X6r: «Audiivi preterea Prodicum quandocumque dicentem mortem nec ad vivos nec
 ad mortuos pertinere. *Axiochus*. Qua ratione, o Socrates? *Socra*. Quoniam circa viventes mors non est,
 defuncti vero non sunt. Quamobrem neque circa te nunc est, non dum enim es mortuus. Neque etiamsi
 decesseris circa te erit; tu namque non eris. Inanis igitur dolor esset, si *Axiochus* id lugeret quod nec est circa
Axiochum neque erit in posterum».

4 [PLAT.], *Axioch.*, f. X6v: «...non in mortem, o mi *Axioche*, sed in ipsam immortalitatem migras».

5 *Pim.*, 7, f. 17r (*NF* 1, pp. 82): «In primis autem oportet vestem quam circumfers exuere, indumentum
 inscitie, pravitatis fundamentum, corruptionis vinculum, velamen opacum, vivam mortem, sensitivum
 cadaver, sepulchrum circumfertile, domesticum denique furem».

6 *Mt.*, 16, 24. *Lc.*, 9, 23.

7 *Phil.*, 1, 23.

285 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 seipsa a corpore segregat¹»: hec est iusta dissolutio.

C. Quid ergo de his qui violenter vitam amittunt?

290 A. «Qui ob delictum damnati humanis legibus vel aliter vitam amittunt, ut non nature debitum sed penam delictis reddidisse videantur²», hi eterno iudicio eternis penis subiacebunt, ut in hoc obsit illis immortalitas, nisi sacramento aliquo divine misericordie fuerint expiati.

C. [58v] Quid de his qui propter Christum martirio coronati violenter vitam amittunt?

295 A. Christus pro iniis mortuus est, et ut ait Petrus, «Pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustus³». Mors itaque Christi sanctissima et sanctificans, que amplissime redemit genus humanum a peccato, in cuius morte ceperunt sancte mortes sanctorum virorum, quorum mors sanctificatur in morte Christi, in gratum sacrificium ac «placabiles hostias⁴» Deo pro aliis in expiationem peccatorum. Nam quemadmodum in archa Noe cum
300 mundis pecoribus intraverunt inmunda animalia et cum iusto Noe iniustus filius, tamen per mundorum sacrificium placatus fuit Deus etiam in inmunda⁵. Sic in Ecclesiam fidelium multi intrans peccatores et imundi, tamen [59r] nichilominus sacrificatis iustis possunt sustineri et salvari. Ideo dicit Origenes hanc unam vel maximam causam esse corruentis mundi, scilicet defectu humanarum hostiarum, hoc est martirum qui sunt placabiles hostie
305 pro peccatis⁶. Mortes enim iustorum expiationes sunt peccatorum, morte iustorum redimuntur peccatores. Mors autem peccatoris pessima⁷ et pena morientis non redemptio. Mors iusti sancta et potens, de qua alibi legitur: «Preciosa in conspectu Domini mors sanctorum eius⁸». Ideo iustus pro seipso non moritur sed pro aliis, moritur autem pro seipso peccator.

289 amittunt] amitunt 299 placabiles] placabiles 300 pecoribus] peccoribus
301 mundorum] mundarum 303 Origenes] origenes 307 preciosa] *delevit* mors

1 PORPH., *Occas.*, p. 127: «Quod natura ligavit hoc et ipsa natura solvit. Rursus quod conciliavit anima, hoc et anima dirimit. Natura quidem corpus in anima devincit. Anima vero seipsam in corpore. Quamobrem natura corpus ab anima separat, anima vero seipsam a corpore segregat».

2 *Ascl.*, 10, f. 53r (*NF* 2, pp. 335): «*Ascle.* Qui sunt digni maioribus penis, o Trismegiste? *Trisme.* Qui damnati humanis legibus vitam violenter amittunt, ut non nature animam debitam, sed penam pro meritis reddidisse videantur».

3 1 *Ptr.* I, 3, 18.

4 *Num.*, 5, 8; cfr. PETR. LOMB., *Sent.*, 4, *dist.* 24, *cap.* 9 (PL 192, p. 904): «Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi».

5 *Gen.*, 7, 6-9.

6 ORIG., *Num.*, 10, 2 (PG, 12, p. 638): «Unde ego vereor, ne forte ex quo martyres non fiunt, et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Et ideo vereor, ne permanentibus in nobis peccatis nostris, accidat nobis illud quod de semetipsis dicunt Iudaei, quia non habentes altare, neque templum, neque sacerdotium, et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquit, nostra manent in nobis; et ideo venia nulla subsequitur. Et contra, nos dicere debemus, quia hostiae martyrum non offeruntur pro nobis, idcirco manent in nobis peccata nostra; non enim meremur persecutionem pati propter Christum, nec mori propter nomen Filii Dei».

7 *Ps.*, 33, 22.

8 *Ps.*, 115, 6.

310 C. Dixisti superius hominem esse imaginem Dei, in quantum illud unum
suppositumquod ex anima rationali et humana carne subsistit. Quando igitur iam horum
[59v] fiet dissolutio, ubi subsistet imago divina?

A. Homo est imago dei invisibilis et contra Deus imago est hominis et ei assimilatus.
Similitudinem autem per quam Deus refertur ad hominem, homo ad Deum, corpoream non
315 dicemus, cum Deus similitudinem capiat nullam, saltem corporum, quod ipsa Sacra
Scriptura, in Veteri ac Novo Testamento diversis locis affirmat. Oportet ergo esse in
homine aliquid peramplum et divinum, deificumque ac mirandum, cui Deus ipsumque Deo
comparari valeat, per quod homo sit imago Dei invisibilis ac indissolubilis divinam
trinitatem ac unitatem imitans; et homo est quod multi Theologorum arbitrati sunt:
320 memoriam, voluntatem et intellectum. Sed verus homo¹ explicavit Hermes Trismegistus
per mentem, verbum et spiritum. Scias...

¹ *Pim.*, 10, f. 24v (*NF* 1, pp. 121): «Homo verus vel celicolis est prestantior vel saltem pari sorte ponitur».

Enrico Cornelio Agrippa augura perpetua felicità all'illustrissimo ed eccellentissimo Guglielmo Paleologo, Marchese del Monferrato, Principe e Vicario del Sacro Romano Impero.

Si tramanda che Apollo Delfico – i cui responsi risultarono sempre i più veri rispetto ad altri – quando una volta fu interrogato sulla via per ottenere la vera sapienza e l'eterna beatitudine, abbia risposto al richiedente: «se avrai conosciuto te stesso». Da allora davanti all'ingresso del suo tempio è riportato questo motto: «conosci te stesso». Penso perciò, Illustrissimo Principe, che l'oracolo sia stato pronunciato perché nell'uomo si trova il possesso verace e reale di tutte le cose e di tutte le nature; e inoltre perché egli è l'immagine originale [42r] e perfetta dello stesso creatore di tutte le cose. Quindi è necessario che la conoscenza di tutte le cose e nature, e pertanto del creatore stesso – in cui unicamente consiste la vera sapienza e la vera beatitudine – abbia inizio dall'uomo; di modo che comprendendo sé in se stesso come in uno specchio deifico l'uomo esamini e comprenda ogni cosa. Al contrario, chi avrà ignorato se stesso non potrà avere una conoscenza vera, interiore ed essenziale di nulla; ma, simile agli animali privi di ragione, continuerà ad essergli estraneo tutto ciò che avrà conosciuto al di fuori di sé. Nessuna conoscenza infatti, sia affluita dal cielo sia ottenuta con diligenza terrena e fatica dell'ingegno, rimarrà per sempre nell'anima, ma si esaurirà perché soggetta all'oblio, ad eccezione soltanto di quella [42v] che è stata accolta interiormente nelle profondità dell'intelletto. Ritengo che Cristo affermi proprio questo quando dice: «il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole restano in eterno». Perciò Salomone, rivolgendosi alla nostra anima, sostiene: «ignori te stessa, tu che sei la più bella delle donne? Esci e segui le orme del tuo gregge». Chi dunque ignora se stesso non conosce nulla se non uscendo fuori da sé; tuttavia, uscendo al di fuori di sé, l'uomo si allontana dalla comprensione vera ed essenziale, si sradica da se stesso e si allontana dalla luce divina di cui è l'immagine; a questo distacco segue infine la diseredazione perpetua. Se poi segue «le orme del suo gregge», cioè le orme dei sensi e dei bruti, allora viene annoverato [43r] fra i bruti e assieme ad essi verrà giudicato, poiché non si è riconosciuto uomo. Ecco quanta sofferenza attende l'uomo che ignora se stesso!

Nei giorni scorsi, oppresso da circostanze così avverse, ritornando in me stesso riflettevo ed esaminavo queste cose nel mio cuore, mentre molti ragionamenti si raccoglievano nel mio animo. Ho deciso allora di rievocarli per iscritto in una sorta di confronto reciproco così come li ho riassunti nel presente dialogo, che scelgo di dedicare alla tua Altezza. Non perché io ritenga questi miei scritti degni di tanta valore, ma affinché siano un inizio, grazie al quale tu riconosca sempre che il mio animo e i miei studi sono dovuti e obbligati a te quando col tempo propizio accetterai opere più grandi. Desidero inoltre che la tua eccellenza sappia che [43v] molte cose ancora rimangono da dire sulle questioni discusse in questo confronto. Ho preferito tralasciarle per non allontanarmi nello scritto dalla forma dialogica e colloquiale. Presto invece scoprirai come ciò che qui manca è stato chiarito più diffusamente nelle mie *annotazioni sul Pimandro di Trismegisto*.

Rispetto alle cose che ho detto e che dovrò dire qui e ovunque, voglio che né la tua Altezza, né nessun altro, né io stesso dia il proprio consenso diversamente da come stabilisce la santa Chiesa Cristiana e da quanto non sia stato condannato dai Dottori Cattolici. Ti auguro felicità, onore dei Principi, unico rifugio degli studiosi.

[44r] *Ha inizio felicemente il Dialogo sull'uomo di Enrico Cornelio Agrippa, dedicato a Guglielmo Paleologo, illustrissimo Marchese di Monferrato.*

AGRIPPA. Salute a te, mio Cristoforo. Il mio orecchio non era forse accanto alla tua bocca, quando elogiavi così tanto la donna? Che significa quest'ozio?

CRISTOFORO. Non è sabato oggi, giorno del Signore?

AGRIPPA. Bada che gli avversari non si prendano gioco di questo tuo sabato, come si legge in Geremia riguardo al popolo ebraico ridotto in schiavitù: «E i nemici lo videro e derisero i suoi sabati».

CRISTOFORO. A che proposito ne parli?

AGRIPPA. Gregorio, volendo spiegare la questione, afferma: «i nemici deridono i sabati perché uno spirito maligno infonde pensieri perversi nella mente oziosa, [44v] affinché, quand'anche questa riposi dalle sue attività, non smetta comunque di godere delle cattive azioni». Così Gregorio. Quindi ti viene ordinato di santificare il sabato, non di lasciarti fuorviare da una vuota inoperosità. Forse ignori cosa dice il Salvatore, che noi dobbiamo render conto di ogni pensiero e di ogni parola oziosa al giudice eterno?

CRISTOFORO. Non so cosa significhi propriamente parola oziosa.

AGRIPPA. Stando a Gregorio è parola oziosa ciò che non è motivato da una legittima necessità oppure ciò che è estraneo all'ispirazione di una pia utilità.

CRISTOFORO. È temibile quello che riferisci. Se non presentassi testimonianze così sacre, non riuscirei a credere che sia tanto severo il giudizio sul destino futuro.

AGRIPPA. «Poni adesso un freno alla tua bocca, per non peccare con la tua lingua». Questo giudizio non è severo ma giustissimo. Infatti, come dice Ermete: [45r] «Dio ha dato all'uomo la mente e il discorso, immagine della sua divinità, affinché colui il quale si serve di questi doni per un giusto fine non si distingua affatto dagli dei immortali». Chi li contamina nelle vanità va incontro alla morte invece che all'immortalità.

CRISTOFORO. «È un discorso duro questo. Chi riesce ad ascoltarlo?».

AGRIPPA. Non offendere allora la tua mente e il tuo discorso in una donna così fragile che, come ora elogi perché bella, così disprezzerai perché brutta quando la vedrai a distanza di pochi anni. E se anche ora la osserverai tutta, come dicono, con occhio di lince,

penetrando nei raggi da ogni parte, forse la troverai del tutto ripugnante. Pertanto non ammirare come bello ciò che non è tale per sua verità e per sua natura, ma che ti appare bello perché sei ingannato per la debolezza dei sensi. [45v]

È un'altra invece la bellezza che noi dobbiamo contemplare con la mente, elogiare col discorso, esaltare con la parola, se desideriamo raggiungere l'eterna bellezza. Come afferma l'Apostolo: «noi possediamo questo tesoro in vasi di argilla», vale a dire in questo corpo mortale, la cui bellezza si deve misurare mediante criteri interiori, non esteriori. Così in questo mondo minore risplenderà ai tuoi occhi l'ordine dell'intero universo. I Greci infatti chiamano il mondo “cosmo” per il suo ordine e per la sua bellezza; chiamano poi l'uomo “microcosmo”, ossia mondo minore, in quanto esprime la bellezza e il ritratto elegantissimo del mondo maggiore.

CRISTOFORO. Dimmi allora in che modo l'uomo è mondo minore, affinché io comprenda meglio la bellezza di cui parli.

[46r] AGRIPPA. L'uomo è chiamato microcosmo, cioè mondo minore, poiché possiede in se medesimo tutto ciò che è contenuto nel mondo maggiore. Infatti in lui si individuano il corpo formato dagli elementi, lo spirito celeste, la vita vegetativa delle piante, il senso degli animali selvaggi, la ragione, la mente degli angeli e l'immagine di Dio. In lui si trovano gli elementi stessi, il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, nelle proprietà più autentiche della loro natura in questo corpo umano, pesante e terreno. Egli possiede anche un corpuscolo spirituale ed etereo, veicolo dell'anima, corrispondente al cielo in base alla sua proporzione. Gli appartengono poi la vita delle piante, che in lui adempie a tutte le medesime funzioni che nelle piante permettono l'attività di nutrirsi, di crescere e di generare; il senso degli animali, sia il più interno che il più esterno; [46v] l'animo celeste, fornito di ragione e valente; egli partecipa dell'intelletto angelico e della mente divina. Nell'uomo si trova un un possesso vero e divino di tutte queste caratteristiche che confluiscono in unità.

A questo accenna Ermete nel *Pimandro* quando dice che la natura inferiore, colma di desiderio, ha abbracciato l'uomo, si è avvolta e unita a lui totalmente. Anche i singoli governatori celesti lo hanno reso partecipe della loro condizione. L'uomo infatti intrattiene in sé un legame con tutte le stelle e i pianeti. Egli possiede la stabilità e la ferma intenzione di Saturno; la clemenza, la giustizia e la regalità di Giove; la costanza e la veemenza

inalterabile dell'animo di Marte; lo splendore del Sole, la ragione e il giudizio, che separa il giusto dall' [47r] iniquo e che purifica la luce dalle tenebre dell'ignoranza; l'amore, il desiderio di crescere e la propagazione di sé che sono di Venere; l'intelletto, l'acutezza d'ingegno, il ragionamento, la celere mobilità dei sensi proprie di Mercurio; il moto della Luna sulle cose terrene per favorire la vita e per dispensare l'accrescimento a sé e agli altri.

Adesso comprendi per quale motivo nelle Sacre Scritture l'uomo è definito "ogni natura" mentre nel Vangelo Cristo lo chiama "ogni creatura". Infatti tutte le cose create riconoscono nell'uomo qualcosa di proprio, tutte se stesse e tutte le loro proprietà; persino Dio, come afferma Ermete, comunica soltanto con l'uomo. Per questo motivo si dice che, a differenza delle altre creature, solo l'uomo reca in sé l'immagine di Dio; a buon diritto, dunque, tutte le creature lo amano, tutte gli obbediscono [47v] e su tutte egli esercita autorità e comando, cosicché nessuna creatura disdegna di servirgli. A lui si sottomettono tutti gli enti terrestri; sono al suo servizio gli elementi e tutto ciò che è composto dagli elementi; collabora con lui il cielo e lo favoriscono gli enti celesti, gli procurano salute e prosperità...

Anche Paolo, l'apostolo prescelto fra i Pagani, dice che tutti gli spiriti creati sono al servizio dell'uomo. Perciò l'uomo è definito mondo minore, perché è vincolo, nodo e compimento perfetto del mondo maggiore. Ragion per cui la Scrittura parla della creazione dell'uomo affermando che in lui «sono compiuti i cieli e la terra, e tutte le loro schiere», ovvero il loro esercito. E benché l'uomo sia chiamato mondo minore, tuttavia l'intero mondo maggiore e tutti i mondi particolari si obbligano a servirlo.

CRISTOFORO. Quali sono questi mondi particolari?

AGRIPPA. È in realtà uno solo il mondo che è stato suddiviso in tre mondi, ciascuno integro [48r] e perfetto. Di essi il supremo, costituito dalla natura della mente divina, è chiamato mondo intellettuale, ovvero angelico, ovvero mondo di luce e infuocato per via del candore della luce. In questo mondo vige la vita perpetua, l'attività costante e la fonte del sapere; esso è stato creato per intendere. L'infimo è il mondo elementare, costituito dalla sostanza effimera dei corpi. Per questo è chiamato mondo delle tenebre e mondo di acqua a causa della sua fluida instabilità. In esso hanno luogo l'alternarsi della vita e della morte, il principio della generazione e della corruzione. Tra loro si interpone il mondo celeste, regolato da entrambe le nature: dal corpo incorruttibile, dalla mente divina [48v]

legata però alla corporeità, dalla luce e dalle tenebre, dal fuoco e dall'acqua. In esso è presente la stabilità della vita ma anche l'avvicinarsi delle attività e dei luoghi; in esso risiede il principio della vita, del movimento e del calore.

Tutti questi, dunque, sono congiunti in un unico mondo cosicché l'infimo sia mosso dal medio, questo sia governato dal supremo; e nell'uomo vi è l'immagine esatta di questi mondi. Nell'uomo infatti si trova il capo, in cui si esercita l'intelletto immortale, fonte e origine del sapere. Sotto di esso c'è il petto, a cui sovrintende il cuore come il sole al cielo, e da qui si diffonde tutta la vita e ogni movimento su tutto l'organismo vivente. Al di sotto si trova il ventre dove operano gli organi genitali.

CRISTOFORO. Tu ritieni di aver spiegato a sufficienza in che modo l'uomo sia un mondo [49r] minore. Anch'io concordo volentieri con te per i motivi esposti, benché io abbia ancora qualcosa da poterti obiettare. Ma prima vorrei che mi chiarissi questo solo punto. Hai detto che solo l'uomo, rispetto alle altre creature, reca in sé al massimo grado l'immagine della divinità, così come è scritto che Dio ha creato l'uomo a sua immagine.

AGRIPPA. Lo deduco dalle cose che sono state già dette.

CRISTOFORO. Comprendo che l'uomo, in quanto mondo minore, sia immagine del mondo maggiore. Tuttavia il mondo maggiore è immagine di Dio e quindi l'uomo non è l'immagine di Dio, ma è stato creato a immagine di Dio.

AGRIPPA. Hai davvero frainteso. Non hai letto forte altrove nelle Scritture, rivelate dallo Spirito Santo, il quale non può contraddirsi, non tanto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, quanto [49v] che egli è proprio la vera immagine di Dio, nella quale risplendono al contempo l'unità divina e la trinità indivisibile?

CRISTOFORO. È opinione condivisa dai teologi che la nostra anima è immagine di Dio e della santissima Trinità grazie alle sue facoltà, ossia la volontà, l'intelletto e la memoria; e grazie all'unità della sua sostanza e natura è immagine dell'unità della sostanza e della natura di Dio.

AGRIPPA. Adesso non discutiamo del modo in cui l'anima è immagine di Dio, ma di come lo sia l'uomo. E se tu dicessi con i tuoi teologi che questa immagine è riferita solo all'uomo sostanziale o interiore, che i Platonici definiscono «anima che usa il corpo come strumento», in tal caso, tuttavia, si sono espressi meglio i Peripatetici, affermando che l'uomo è «la sostanza, che consta di anima e corpo», [50r] opinione sacrosanta, ammessa

dalla Chiesa universale. Di qui la famosa definizione del *Simbolo*: «come anima razionale e carne sono un solo uomo, così Dio e uomo sono un solo Cristo».

Le proprietà a cui hai fatto riferimento, parlando dell'anima e delle sue facoltà, sono di gran lunga più potenti e meno frammiste a una natura contraria negli angeli che nell'uomo, poiché in esse gli angeli hanno più affinità e cognizione della natura divina rispetto all'uomo; eppure non l'angelo, ma l'uomo è definito immagine di Dio. È necessario allora che ci sia nell'uomo qualcosa di peculiare grazie al quale questa dignità di immagine divina appartenga soltanto a lui e non sia comune a nessun'altra creatura.

CRISTOFORO. Onestamente nutro ancora qualche dubbio e il mio intelletto è molto perplesso: ti chiedo di spiegarmi ciò che hai detto.

AGRIPPA. Avresti potuto comprendere a sufficienza [50v] da ciò che si è detto prima. Comunque adesso presta di nuovo attenzione. Come Dio riunisce e abbraccia in sé veramente la perfezione di tutte le cose e di tutte le nature, così l'uomo, conformemente all'integrità della sua sostanza e natura, abbraccia, raccoglie e riunisce in sé realmente tutte le nature del mondo intero, le sostanze di tutte le creature e la pienezza dell'intero universo; e ciò non si ritrova in nessun'altra creatura.

CRISTOFORO. L'angelo non contiene forse in sé tutto nel mentre che comprende ogni cosa?

AGRIPPA. In un certo senso l'angelo e qualunque creatura dotata di intelletto contiene in sé tutto, nella misura in cui, piena delle forme e delle ragioni, conosce ogni cosa. Ma solo l'uomo riassume di fatto tutto ciò, [51r] cosa che non fa nessuna altra creatura.

CRISTOFORO. Qual è allora la differenza tra l'uomo e Dio?

AGRIPPA. Questa. Dio contiene tutto in se stesso come principio di ogni cosa; l'uomo invece contiene tutto come medio vincolo e legame di ogni cosa. Se non ci fosse questa diversità, l'uomo non sarebbe immagine di Dio, bensì Dio stesso. Tuttavia Dio ha esaltato l'uomo a tal punto da discendere nel tempo dall'eternità e, rivestendosi dell'abito della carne, alla fine si è fatto uomo. Infatti è opportuno che «l'immagine del Dio invisibile», il figlio unigenito di Dio, Dio egli stesso, principio in cui «sono state create tutte le cose», si congiungesse soltanto all'uomo tramite un'unione ineffabile, perché solo l'uomo è stato creato a immagine di Dio, solo lui è vincolo [51v] e medio di ogni creatura, solo in lui è stato portato a termine l'intero universo.

CRISTOFORO. Ti prego di dirmi ancora se la figura del corpo umano reca in sé qualche somiglianza con Dio, dal momento che nelle Sacre Scritture vengono spesso attribuite a Dio le membra del corpo umano. Infatti leggiamo spesso della mano di Dio, del suo braccio, della sua destra, del suo occhio, della sua bocca.

AGRIPPA. Credere che Dio sia raffigurato con membra umane, come un tempo ha ritenuto un certo Melitone, è insanabile e vana stoltezza. Ma, come afferma rabbi Joseph Gikatilla nel libro *Le porte della luce*: «Per quanto tutto ciò che leggiamo nelle Sacre Scritture a proposito delle membra, come ad esempio mani, piedi, occhi, introduca alla grandezza e alla verità di Dio, tuttavia nessuna [52r] creatura è in grado di conoscere cosa sia ciò che si dice mano oppure occhio. E pertanto, sebbene noi siamo stati creati a immagine di Dio, comunque non credere che Dio abbia membra simili alla configurazione delle membra umane. Dio invece possiede qualcosa di intrinseco dal quale sgorga e scaturisce l'intero universo, qualcosa di estraneo alla loro essenza e figura. Ma poiché Dio ha voluto che noi fossimo sue immagini e simili a lui, ha disposto membra, arti e figure di tal genere, nascosti in noi e rivelati in molti modi, perché fossero segni delle sue virtù occulte e incomprensibili alla mente umana e ne conservassero l'ordine e la proporzione. Perciò i Mecubali ebraici o Cabalisti dicono che se un uomo, degno dell'influsso divino, [52v] rende puro e immune dalle macchie un membro qualsiasi del suo corpo, allora questo diviene ricettacolo e dimora dell'arto e della virtù divina nascosta, a cui è assegnato lo stesso nome; cosicché, se a quel membro occorrerà una cosa qualsiasi, avendo invocato questo nome da cui esso dipende, sia condotto subito a effetto in base alla promessa: «lo esaudirò perché ha conosciuto il mio nome». Infatti la radice di tutti i miracoli è la conoscenza. Quanto più comprendiamo e conosciamo tanto più realizziamo opere maggiori con più prontezza e più efficacia. Infatti anche la profezia è nulla senza l'intelletto. E questi sono arcani misteri dei quali adesso non intendo discutere.

CRISTOFORO. Tu certamente [53r] parli molto, ma io ti credo poco. Se tale è la vicinanza dell'uomo a Dio, se tale è la dignità dell'uomo sopra ogni creatura, perché egli è mortale e non piuttosto incorruttibile come gli angeli, il cielo, le stelle? O è inferiore a loro per dignità?

AGRIPPA. L'uomo non è inferiore agli angeli né alle divinità immortali del cielo perché mortale, bensì è stato esaltato al di sopra di quelli proprio grazie alla mortalità; ed è stato

composto più efficacemente di entrambe le nature, la mortale e l'immortale, affinché potesse scegliere liberamente ciò che è terreno e ciò che è divino. È superiore degli angeli, che sono formati della sola natura immortale. Inoltre, come afferma Paolo rivolgendosi ai Corinzi: «Benché l'uomo esteriore che è in noi si corrompa, [53v] tuttavia quello interiore si rinnova di giorno in giorno». Pertanto, poiché in un soggetto la natura si esprime più in ciò che è mortale e immortale, di quanto non faccia in ciò che è solo mortale, allora per questo motivo la natura umana è più nobile della natura degli angeli. Inoltre, la natura che attiene all'uomo interiore è caratterizzata da una spiritualità concentrata come la natura dell'angelo; d'altra parte, tramite il corpo mortale congiunto a essa, è più ampia della natura angelica che per natura non agisce al fuori di sé. Quindi la natura umana è più nobile della natura angelica, poiché concentrazione ed estensione esprimono più della sola concentrazione.

CRISTOFORO. Ti ritieni sapiente e credi di aver dimostrato l'intento del tuo discorso, visto che nessuno ti oppone l'ostacolo di un qualche ragionamento contrario. [54r] «Infatti pensi che io condivida la tua opinione, ma ti risponderò e ti metterò ogni cosa davanti agli occhi». Io sono certo per mezzo della fede e delle Sacre Scritture che Dio ha creato l'uomo immortale. In seguito costui ha trasgredito il precetto divino cibandosi dell'albero proibito. A causa di questo pasto mortifero è divenuto mortale, così come Dio già prima aveva minacciato di condannarlo a quella pena. Per questo è del tutto chiaro ed evidentissimo che la mortalità è effetto del peccato originale; mentre tu ti sforzi di ascriverla in lode e virtù dell'uomo, affermando che l'uomo sarebbe più nobile e perfetto grazie a essa, che lo costringe ad allontanarsi di gran lunga dall'antica nobiltà e perfezione.

AGRIPPA. Parla con più giudizio e incolpa la morte, non la mortalità o la natura [54v] mortale. Mi sembra che non hai compreso bene ciò che hai esposto sulla creazione dell'uomo e sul peccato originale.

CRISTOFORO. «Sali sopra un monte elevato, tu che rechi liete notizie a Sion, alza con forza la tua voce» e narrami di quale natura Dio creò l'uomo dall'inizio dei tempi e quale sarebbe stata la causa della morte.

AGRIPPA. «Aprirò la mia bocca in parabole, rievocherò gli arcani dei tempi antichi, ciò che abbiamo letto e ascoltato e quanto i nostri maestri ci hanno raccontato». Dio creò l'uomo di duplice natura, divina immortale da un lato, corporea mortale dall'altro. Gli

conferì la mente, lo spirito e il discorso, immagine della divina trinità, per contemplare la potenza divina, [55r] per conoscere le opere di Dio, per «giudicare il bene e il male». Gli ordinò di «obbedire» in ogni azione «alla volontà divina», di onorare e «contemplare Dio con devozione e, contemplando, di attrarre a sé i raggi supersostanziali del lume divino; grazie a essi avrebbe evitato per sempre la morte, alla quale soggiaceva per la sua natura corporea»; lo minacciò di morte se avesse agito altrimenti. L'uomo, dunque, era immortale secondo la parte divina, mortale per la natura del corpo, che era stato formato da elementi e qualità contrarie e discordanti. Però la luce divina che abitava in lui, imponendo la pace agli elementi, gli concesse la vita eterna. Tuttavia l'uomo, sebbene fosse in onore e avesse [55v] l'arbitrio su tutte le cose, trasgredì al precetto divino abbracciando la corporeità, cadde dalla luminosa «sfera della contemplazione in quella della concupiscenza e delle tenebre», «imitò le bestie prive di ragione e divenne simile a loro». Quando allora la luce divina, che era vincolo pacificatore degli elementi, si ritirò indignata, poiché si erano sciolti i legami ed erano entrati in contrasto gli umori, sorsero innumerevoli malattie e peccati, cause di malattie, e l'uomo divenne soggetto alla morte a causa del peccato. Come afferma Paolo scrivendo ai Romani, nel primo uomo peccatore, come nella radice, tutti gli uomini nati da lui peccarono e muoiono in ogni [56r] momento. Per questo tutto il genere umano e tutto il mondo degli uomini rimase sommerso nel fiume Lete, finché sulle nostre acque della natura corrotta non si portava lo spirito della provvidenza divina che, nel tempo stabilito, generò la luce, il sole della giustizia, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo tenebroso.

Quindi il Signore Dio Padre, nei tempi opportuni e stabiliti, inviò a noi il figlio suo unigenito, nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e uomo, il quale da solo ha sofferto, «è morto per i nostri peccati», come dice Pietro, «giusto per gli ingiusti». Egli riparò l'errore e restituì la vita eterna nel mistero della rigenerazione e della nuova creazione. Questo mistero «è rimasto celato al genere umano fino a quel giorno»; di esso parla il rabbì Joseph nel *Libro dello splendore*, [56v] in ebraico *Sefer ha-Zohar*, con queste parole: «la morte sarebbe lontana da noi se Adamo non avesse peccato; ma poiché ha ascoltato il serpente, ha procurato la morte di entrambe le nature a se stesso e ai posteri; per questo motivo la generazione è rimasta imperfetta e non raggiungerà la perfezione fino alla venuta del re Messia. E allora svanirà la macchia di una così grande disubbidienza e smoderatezza, e gli

uomini torneranno alla natura originaria, che la mente del Creatore si era proposta inizialmente». Perciò quando Cristo parlava alle folle della vita eterna, e molti increduli restavano scandalizzati e si allontanavano, egli disse loro: «questo vi scandalizza, se il Figlio dell'uomo tornerà dove era prima?»

CRISTOFORO. Ahi, quanto male ha prodotto questo albero pestifero, se per averne mangiato siamo costretti a morire di generazione in [57r] generazione!

AGRIPPA. Cristoforo, mi sembra che tu abbia paura della morte!

CRISTOFORO. Non dovrei temere «la morte, l'ultima e la peggiore delle cose terribili», come dice Aristotele? O pensi che ci sia qualcosa di ancor più terribile che dovrei maggiormente temere?

AGRIPPA. Non hai mai letto nei poeti di Scilla, dei Centauri, di Idra e del tricipite Cerbero?

CRISTOFORO. Sì, ho letto.

AGRIPPA. Questi mostri non ti incutono qualche timore?

CRISTOFORO. Niente affatto, perché non esistono ma sono storie inventate.

AGRIPPA. Perché allora temi la morte, che nè ti riguarda, né mai ti riguarderà in futuro?

CRISTOFORO. In che modo puoi dire questo?

AGRIPPA. Perché la morte non concerne i vivi, né i defunti. Fintanto che sei vivo, la morte ti riguarda: infatti non sei ancora morto; ancor meno ti riguarderà quando sarai morto: infatti tu non sarai più.

CRISTOFORO. Quindi migreremo nel nulla?

[57v] AGRIPPA. Né nel nulla, né nella morte, ma migrerai nell'immortalità stessa. «Ma è necessario», come dice Ermete, «che tu laceri la tunica che porti, la veste dell'ignoranza, il fondamento del male, il vincolo della perdizione, la morte viva, il cadavere sensibile, la tomba che ti porti dietro, il nemico in casa», di cui Cristo dice: «Chi vuol venire con me rinneghi se stesso, si faccia carico della sua croce e mi segua». La croce altro non è che questo corpo materiale che portiamo come fosse una croce. Questo dobbiamo rinnegare e abbandonare per tornare con Cristo all'antica immortalità. Perciò Paolo afferma: «desidero sciogliermi dal corpo per essere con Cristo».

CRISTOFORO. In che modo avverrà questo scioglimento? Sarà lecito darsi la morte, cosa che molti [58r] filosofi hanno fatto, desiderosi a tal punto dell'immortalità?

AGRIPPA. Niente affatto; altrimenti offenderesti molto gravemente l'immortalità. Ascolta invece le parole di Porfirio dal primo libro dell'opera *Sulle occasioni*: «Ciò che la natura ha legato, la natura scioglie; d'altra parte ciò che l'anima ha congiunto, l'anima separa; la natura vincola il corpo all'anima, l'anima invece si separa dal corpo»: questa è la corretta dissoluzione.

CRISTOFORO. Che sarà allora di quelli che sono morti di morte violenta?

AGRIPPA. «Coloro che muoiono di morte violenta, condannati per un delitto dalle leggi umane o altrimenti, sembra che non abbiano reso l'anima alla natura come si deve, ma che abbiano pagato il fio per i loro delitti». Costoro saranno sottomessi all'eterno giudizio con eterni castighi, affinché l'immortalità sia in ciò dannosa per loro, a meno che non si saranno purificati grazie a un sacramento della divina misericordia.

CRISTOFORO. [58v] E di quelli che muoiono di morte violenta, incoronati nel martirio per Cristo?

AGRIPPA. Cristo è morto per gli empì e, come dice Pietro: «è morto per i nostri peccati, giusto per gli ingiusti». Pertanto la morte di Cristo è santissima e santificante, in quanto redime il genere umano dal peccato. In essa presero avvio le morti sante di uomini santi, la cui morte è appunto santificata nella morte di Cristo. Questi sono grato sacrificio e «vittime per l'espiazione», offerte a Dio al posto degli altri in espiazione dei peccati. Infatti come nell'arca di Noè entrarono bestie immonde e animali puri, il giusto Noè e il figlio ingiusto, così nel sacrificio dei puri Dio si è reso benevolo anche di fronte alle azioni impure.

Allo stesso modo molti, che sono peccatori e impuri, entrano nella Chiesa dei fedeli e malgrado ciò [59r] possono essere comunque aiutati e salvati grazie al sacrificio dei giusti. Perciò Origene afferma che l'unica e la massima causa della rovina del mondo è mancanza di vittime umane, cioè di martiri, vittime offerte in espiazione per i peccati. La morte dei giusti è infatti espiazione peccati e i peccatori sono redenti nella morte dei giusti. Invece la morte del peccatore è pessima ed è il castigo di chi muore, non la sua redenzione. La morte del giusto è santa e potente, e di questa si legge in un altro passo: «la morte dei suoi santi è

preziosa al cospetto del Signore». Il santo quindi non muore per se stesso, ma per gli altri; muore invece per se stesso il peccatore.

CRISTOFORO. Hai detto prima che l'uomo è immagine di Dio, in quanto è una sostanza che consta di un'anima razionale e di carne umana. Nel momento in cui avverrà [59v] lo scioglimento di questi due, che ne sarà dell'immagine divina?

AGRIPPA. L'uomo è immagine del Dio invisibile; Dio invece è immagine dell'uomo e si è reso simile a lui. Tuttavia non diremo corporea la somiglianza per cui Dio è paragonato all'uomo e l'uomo a Dio, poiché Dio non ammette alcuna somiglianza, nemmeno di corpi, come afferma anche la Sacra Scrittura in vari passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Però è necessario che ci sia nell'uomo qualcosa di magnifico e divino, deifico e mirabile, che valga ad accostare Dio a questo e viceversa; grazie al quale l'uomo sia immagine del Dio invisibile e indissolubile, immagine che riproduce l'unità e la trinità di Dio. L'uomo è ciò che hanno ritenuto molti fra i teologi: memoria, volontà e intelletto. †Ma il vero uomo è stato descritto da Ermete Trismegisto in termini di mente, parola e spirito †. Sappi...

APPENDICE I

DEHORTATIO GENTILIS THEOLOGIAE

1. Nota al testo.

1.1. Gli scritti latini che seguono in questa appendice corrispondono alla *Dehortatio Gentilis Theologiae* preceduta dall'epistola di dedica con la quale Agrippa presenta la dissuasoria a Symphorien Bullioud, vescovo di Bazas, amico e benefattore del filosofo negli anni di servizio a Lione, quando svolge l'attività di *physicus* per la corte di Francia. La dedica al Bullioud riporta la data 10 giugno 1526, tuttavia la composizione dell'opera potrebbe risalire a molto tempo prima, stando a quanto riferisce lo stesso Agrippa: l'orazione infatti – chiamata anche epistola dall'autore – sarebbe stata redatta “quondam” con l'intento di rispondere ad alcuni amici che, troppo entusiasti per la teologia dei Gentili, meritano il biasimo del filosofo perché si comportano come chierici sdegnosi della *pietas*, risoluti a trascurare il Vangelo di Cristo. Il testo della *Dehortatio* – che nel titolo ribadisce «ad amicos aliquos quondam perorata» – è stato successivamente ritoccato e corretto, come afferma l'autore nella prefatoria, per adattarlo alle esigenze del dedicatario. Il libello si presenta quindi come omaggio di ringraziamento per l'intercessione del vescovo presso Luisa di Savoia, Reggente di Francia tra il 1525 e il 1526. L'intervento di un personaggio influente come Bullioud si era reso necessario a causa delle gravi difficoltà economiche di Agrippa, al quale da molti mesi non veniva corrisposto lo stipendio dovuto per l'incarico a Corte.

Sebbene non ci siano informazioni sufficienti per datare con esattezza la stesura del libello prima del 1526, un'indicazione fornita dall'autore è utile a stabilire orientativamente un *terminus post quem*. La dissuasoria nasce infatti come replica alle preghiere inesaudite di alcuni amici, lettori appassionati della letteratura sapienziale di

ambito neoplatonico-ermetico tradotta e divulgata da Ficino. Essi invitano più volte Agrippa a esporre e commentare i trattati raccolti nel *Corpus Hermeticum*, più esattamente la silloge dal titolo *Pimander sive de potestate et sapientia Dei*, attribuita al leggendario Ermete Trismegisto; sono testi che il filosofo rammenta di aver esposto e discusso pubblicamente «ante aliquot annos in Ticinensi celebri gymnasio». Agrippa si riferisce infatti al ciclo di lezioni, da lui tenuto presso l'Università di Pavia nel 1515, dedicato a commentare le pagine del *Pimander*, secondo quanto certifica il testo edito della prolusione, unica testimonianza diretta dell'evento¹.

La versione originaria dell'opera è stata quindi redatta alcuni anni dopo le lezioni del 1515, ma molto tempo prima della dedica del 1526. L'occasione – biasimare in un pubblico di ecclesiastici, probabilmente monaci, l'eccessivo fervore per la teologia pagana – potrebbe suggerire un nesso fra la stesura della *Dehortatio* e l'attività di conferenziere che Agrippa svolge in alcuni conventi francesi e tedeschi tra il 1518 e il 1519, manifestando un forte impegno in chiave etico-religiosa². Sono anni in cui il filosofo, assunto da poco come avvocato stipendiato per conto della comunità di Metz, redige varie *orationes* e alcuni *sermones* di contenuto teologico. Dalla corrispondenza col monaco Claude Dieudonné risulta, ad esempio, che Agrippa frequentasse il convento celestiniano di Metz per esporre le sue opinioni sul peccato originale e sulla caduta degli angeli; opinioni che il filosofo avrebbe organizzato di lì a poco nell'orazione *De originali peccato*. Potrebbero riferirsi a questo periodo anche due brevi orazioni destinate a un pubblico di confratelli: il *Sermo de vita monastica* e il *Sermo de inventione reliquiarum Beati Antonii Heremitaie*, dedicati rispettivamente a un abate benedettino e a un monaco antoniniano, ma pubblicati solo nel 1532³.

1 *PHT*, pp. 1089-1102.

2 M. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 24

3 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 31: «This is perhaps the best place in our survey to mention two undated brief tracts on religious matters, which might originate from this period. They are the [...] *sermones* or lectures delivered in an informal setting to religious friends, addressed in both texts as 'colendissimi patres' [most venerable fathers]. The first, *Sermo de vita monastica* [Lecture on monastic life], written for an abbot of the Benedictine monastery at Brauweiler (or Browiler) near Cologne, contains a praise of the contemplative life-style. The second, *Sermo de inventione reliquiarum Beati Antonii Heremitaie* [Lecture on the discovery of the relics of Saint Antony, the Hermit], written for a member of the order of the Antoninians, discusses the finding of the relics of the fourth-century hermit Saint Antony of Egypt and defends the proper veneration of relics in general».

Tuttavia un riferimento non marginale, presente nelle prime battute della dissuasoria, potrebbe suggerire una retrodatazione al biennio 1517-1518 e collocare l'opuscolo negli ultimi tempi del soggiorno di Agrippa in Italia. Alle richieste insistenti degli amici, il filosofo replica sfavorevolmente, giudicando inadatte le pagine di Ermete, qualora decontestualizzate e considerate in se stesse, per la formazione di sacerdoti cristiani. Si offre invece di commentare le epistole di Paolo, al fine di assecondare il desiderio degli amici tenendo fede all'impegno preso. L'opzione è accolta però con dissenso dai religiosi, i quali ribadiscono ancora una volta la medesima richiesta al filosofo ("Nunc autem, illis refutatis, denuo rursusque instatis eandem cantilenam canentes"). L'operetta nasce allora come replica definitiva di un Agrippa spazientito e determinato a disciplinare l'eccessivo fervore dei religiosi per la teologia neoplatonica ed ermetica.

In questo caso, la decisione di sostituire le lettere paoline al *Pimander* potrebbe illuminare una porzione della biografia del mago di Nettesheim sulla quale sono scarsissime le testimonianze storiche. Mi riferisco all'ultima fase del soggiorno italiano, che vede il filosofo impegnato a tenere alcune lezioni di teologia presso l'università di Torino tra la fine del 1515 e il 1517. Il più recente dei biografi di Agrippa, C. G. Nauert, avanza due ipotesi sul contenuto di quelle lezioni universitarie: nel primo caso, suppone che fossero dedicate proprio all'analisi dei testi paolini – testi che il filosofo aveva studiato in modo approfondito sotto la guida di John Colet nel 1510 e sui quali – in particolare l'*Epistola ai Romani* – aveva redatto alcuni *commentariola* successivamente perduti¹; nel secondo caso, Nauert ipotizza che Agrippa tornasse a occuparsi nuovamente degli scritti del Trismegisto discussi a Pavia². L'attestazione di Agrippa, riferita molti anni dopo gli eventi, sembrerebbe però confermare soltanto la prima ipotesi: «Porro apud Taurinum gymnasium Theologica lectione in publicis scholis Sacras Litteras publice interpretatus sum³».

Da questo punto di vista la dissuasoria, con il suo duplice riferimento al *Pimander* e alle lettere di Paolo – opere che Agrippa considera non come alternative teoriche che si

1 *Epist.* 2, 14, p. 660: «Eo tempore, quo Franciscus Francorum Rex, caesis Helvetiis, Mediolanum accepit, perierunt quaedam commentariola mea in *Epistolam* Pauli *ad Romanos* usque in sextum caput perfecta»

2 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 51-52.

3 *DP*, p. 153. La seconda ipotesi di Nauert, fondata sull'accostamento tra le "Sacrae Litterae" e il *Corpus Hermeticum*, è così motivata a p. 52: «On the other hand, since he regarded the Hermetic writings also as sacred, his "theological" lectures at Turin may have dealt with those books».

escludono a vicenda, bensì come l'espressione di una medesima sapienza divina – potrebbe essere il frutto della stagione torinese, a tal punto da riallacciarsi alle riflessioni svolte nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* del 1516. Anche M. van der Poel, nel *biographical sketch* che introduce il suo importante studio sulla produzione teologica di Agrippa, colloca la stesura originaria della *Dehortatio* poco dopo il *sermo* sulle tre vie per conoscere Dio, avanzando l'ipotesi che la dissuasoria costituisca addirittura un settimo capitolo o un'appendice al *De triplici ratione*. Tuttavia le ragioni tipografiche addotte non sembrano sufficienti a confermare l'idea¹. Ciononostante uno spunto tematico, al quale per brevità accenno soltanto, potrebbe comunque mettere in relazione temporale le due opere, certificando nella dissuasoria la continuità della riflessione teologica che Agrippa sviluppa durante il soggiorno nella penisola italiana.

La *Dehortatio*, in effetti, apre nuovamente la discussione sul tragitto conoscitivo che dall'uomo risale a Dio come principio del tutto. La caratterizzazione di una teologia dei filosofi pagani, in quanto estranea o viceversa riconducibile alla teologia dei Cristiani, si inserisce a buon diritto nel discorso sulla scansione dei tre tempi/gradini di ascesa alla verità sviluppata nel *De triplici ratione* (teologia naturale dei Pagani fondata sul libro della natura; teologia degli Ebrei fondata sul libro della Legge; teologia dei Cristiani fondata sul libro del Vangelo). In tal senso l'orazione di Agrippa si articola muovendo dall'urgenza di evitare che differenti livelli di conoscenza vengano confusi o sovrapposti.

Chi si illude di trovare in altri luoghi fuorché nel Vangelo una corretta *notitia Dei* smarrisce il vero messaggio di salvezza, contenuto nelle parole di Cristo, determinando così la propria rovina di fronte a Dio. Benché nelle opere dei Gentili siano reperibili indubbiamente «permulta, quae cum Evangelica doctrina consentiunt», tali consonanze

¹ L'ipotesi di VAN DER POEL si basa sulle caratteristiche tipografiche della *editio princeps*, che raccoglie gli scritti minori di Agrippa (Anversa 1529). La *Dehortatio* è inserita dopo il *De triplici ratione* lasciando supporre un ordine cronologico nella disposizione dei trattati. Inoltre l'intestazione al f. H8r e al f. I9r della dissuasoria (compresa nei ff. H6r-I2v) riporta rispettivamente "DE CNGNOS. DEO." e "DE COGNO. DEO". Da ultimo, nella pagina conclusiva della *Dehortatio* sono inseriti i tre distici: «In libellum *De triplici ratione cognoscendi Deum*. Si genus inquiras verum mortale potentem / Nosse Deum, cuius diceris effigies, / Hoc lege quod mira struxit Cornelius arte, / Cuius et ingenium nobile cudit opus. / Te prius ut noscas, prudens hortatur et addit / Noscere tu possis qua ratione Deum». Ammettendo che la disposizione degli opuscoli segua un criterio cronologico, gli elementi addotti a supporto della tesi sembrerebbero testimoniare piuttosto refusi tipografici dello stampatore. L'inserimento dei distici potrebbe al massimo avvalorare l'idea di una connessione tematica tra le due opere – qualora siano stati registrati intenzionalmente e a tale scopo al termine della *Dehortatio* – ma non a tal punto da confermarne una parentela diretta. Nell'edizione successiva dei medesimi trattati (Colonia 1532), sono stati invece eliminati sia i distici sia i refusi presenti nella stampa del '29; cfr. VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 24-25.

rimandano semplicemente a un medesimo percorso teologico-conoscitivo, distinto per gradi di maggiore o minore approssimazione alla realtà divina; ciò, tuttavia, non significa che sia legittimo attendersi dai sapienti pagani conferme sulle verità evangeliche piuttosto che da Cristo stesso, né insegnamenti sulla natura di Dio più veritieri di quelli rivelati nei Vangeli.

Al contrario, il valore della letteratura classica sarà stabilito sulla base della sua conformità o della sua consonanza con la sapienza di Cristo, giudicata fonte esclusiva per conoscere le verità teologiche. Di conseguenza non bisogna disprezzare i testi dei filosofi antichi perché non cristiani, bensì è necessario approcciarsi ad essi solo dopo aver raggiunto un'adeguata preparazione, ossia dopo aver studiato attentamente le Scritture e aver conseguito una solida fede nel Salvatore. La polemica che Agrippa sviluppa nelle pagine della *Dehortatio* trova così il suo corretto inquadramento «in relazione con l'ideale di intellettuale cristiano delineato dall'*Enchiridion Militis Christiani* di Erasmo, per il quale la cultura classica deve trovare la sua equilibrata collocazione all'interno di un solido orientamento cristiano¹».

Poiché attualmente non si conoscono testimoni manoscritti della *Dehortatio* e della lettera dedicatoria, il testo critico è stato costituito sulla base del confronto fra la versione contenuta ai ff. H5r–I2v dell'*editio princeps* (A), pubblicata ad Anversa nel 1529 per i tipi di Michael Hillenius – in un volume in ottavo contenente opuscoli di Agrippa composti a partire dal 1509² – e quella riprodotta ai ff. Hr – H6r di una seconda edizione della raccolta

1 PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 1997, pp. 136-137; Per la fortuna editoriale della *Dehortatio* in Italia, soprattutto per quanto riguarda la circolazione di una traduzione cinquecentesca dell'opera in volgare, riconducibile ad ambienti filoriformati veneziani, attivi nella prima metà del Cinquecento, cfr. S. ADORNI BRACCESI, *Fra ermetismo ed eresia: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, in «Bruniana & Campanelliana», 2007, pp. 25-29.

2 Henrici Cornelii Agrippae *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaelem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX*; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 69, nota 1: «Il volume si compone di dieci fascicoli di otto fogli (A-K) e di un fascicolo di quattro (L), per un totale di 84 fogli. È stampato in carattere corsivo, con l'eccezione di f. A2rv. Presenta iniziali ornate e rimandi marginali alle fonti. La cornice del frontespizio reca motivi ornamentali e in basso un medaglione con il ritratto di Virgilio, circondato dalla scritta *Virgilius Maro*»; *Ivi*, p. 70, nota 3: «I testi sono così distribuiti: ff. A1v-C8v, *De nobilitate* (f. A1v, epigramma elogiativo di L. Beliaquetus; f. A2rv, lettera di presentazione a Massimiliano Transilvano, consigliere di Carlo V; ff. A3r-A4r, dedica a Margherita d'Austria; ff. A4r-C8v, testo); ff. D1r-D5r, *Expustulatio*; ff. D5v-E6r, *De sacramento matrimonii* (ff. D5v-D6r, dedica a Margherita d'Alençon; ff. D6v-E6r, testo); ff. E6v-E8r, lettera a Michel d'Arande; ff. E8v-F1r,

(C), ampliata e stampata nuovamente in ottavo a Colonia nel 1532, ma priva del nome dell'editore¹. Per un'esauriente descrizione delle due sillogi, la cui organizzazione e pubblicazione è stata curata dallo stesso Agrippa, rinvio a V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il 'De triplici ratione cognoscendi Deum'*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005, pp. 69-77.

L'apparato critico registra, oltre a varianti e refusi tipografici, i numerosi *marginalia* inseriti dall'autore e presenti, con alcune modifiche, in entrambe le edizioni; si tratta cioè dei richiami alla Scrittura o ai testi della Patristica, nonché delle sezioni in cui è suddivisa l'orazione sul piano formale (*increpatio, obiectio, responsio*). Da ultimo l'apparato delle fonti muove dall'esigenza di evidenziare, sulla base dei riferimenti testuali, la letteratura complessiva impiegata da Agrippa nella stesura e revisione dell'opera.

lettera a Jean Chapelain; ff. F1v-H4v, *De triplici ratione cognoscendi Deum* (ff. F1v-F2r, dedica a Guglielmo Paleologo; ff. F2v-H4v, testo); ff. H5r-I2v, *Dehortatio gentilis theologiae* (f. H5r-v, dedica a Symphorien Bouilloud; ff. H6r-I2v, testo; f. I2v, epigramma in lode del *De triplici ratione*); ff. I3r-K4r *De originali peccato* (f. I3r, dedica a Teodorico vescovo di Cirene; ff. I3v-K4r, testo); ff. K4v-K7v, *Regimen adversus pestilentiam*; ff. K8r-L1r, lettera di Teodorico di Cirene ad Agrippa; ff. L1r-L4r, risposta di Agrippa a Teodorico. A f. L4r, il *colophon*: *Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo*, AN. M. D. XXIX.; il f. L4v è bianco».

1 Henrici Cornelii Agrippae *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriacorum & Buorgundionum Principem. Expostulatio cum Iohanne Catilineti super expositione libri Iohannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae ducem. De triplici ratione cognoscendi deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem Episcopum. Sermones duo, de vita Monastica, & de inventione reliquiarum divi Anthonii eremitaie. AN. M. D. XXXII. Mense Maio. Finis Coloniae*; cfr. PERRONE COMPAGNI, *op. cit.*, 2005 (a), p. 70, nota 4: «Il volume si compone di tredici fascicoli (A-N) di otto fogli, per un totale di 104 fogli, stampati in carattere romano. Reca rimandi marginali alle fonti»; *Ivi*, p. 71, nota 5: «I testi sono così distribuiti: ff. A1v-C8r, *De nobilitate* (ff. A1-A2rv, lettera di presentazione a Massimiliano Transilvano; f. A2v, epigramma elogiativo di L. Beliaquetus; f. A3rv dedica a Margherita d'Austra; ff. A4r-C8r, testo); ff. C8v-D4r, *Expostulatio*; ff. D4v-E4v, *De sacramento matrimonii* (ff. D4v-D5r, dedica a Margherita d'Alençon; ff. D5v-E4v, testo); ff. E5r-E6v, lettera a Michel d'Arande; ff. E6v-E7r, lettera a Jean Chapelain; ff. E7v-G8v, *De triplici ratione cognoscendi Deum* (f. E7v, epigramma in lode del *De triplici ratione*; ff. E7v-E8r, dedica a Guglielmo Paleologo; ff. E8v-G8v, testo); ff. H1r-H6r, *Dehortatio gentilis theologiae* (f. H1rv, dedica a Symphorien Bouilloud; ff. H2r-H6r, testo); ff. H7v-I7r *De originali peccato* (f. H7v, dedica a Teodorico vescovo di Cirene; ff. H8r-I7r, testo); ff. I7v-I8r, lettera di Teodorico ad Agrippa; ff. I8v-K3v, risposta di Agrippa a Teodorico; ff. K4r-K6v, *Regimen adversus pestilentiam*; ff. K7r-L5r, *De vita monastica*; ff. L5r-L8v, *De inventione reliquiarum beati Anthonii eremitaie*; ff. M1r-N6r, epistole; f. N7v, epigrammi. A f. A1r: AN. M. D. XXXII. Mense Maio. A f. N7v: Finis Coloniae. Il f. N8r è bianco».

Reverendo Patri ac Domino, Domino Symphoriano, Episcopo Vasatensi, Domino suo observandissimo, Henricus Cornelius Agrippa salutem dicit.

Vix eloqui possum, ornatissime Praesul, quanto gaudio me affecerit epistola tua, qua mihi Regiae Maiestatis benevolentiam beneficentiamque indicasti; quanta denique me tibi
5 obligaveris observantia, qui tanta pro me apud eandem R(egiam) M(aiestatem) operatus es, et maiora te facturum insuper polliceris. Cogitanti itaque mihi quonam studiorum meorum testimonio pro tanto beneficio animi in te mei gratitudinem aliquam ostendere possem, ac circumspectanti quae in chartacea mea supellectile recondita tenerem, subito offerebat sese oratio quaedam, sive dicam epistola, qua quondam ad quorundam amicorum improbas
10 preces respondere deliberavi, ac illos a gentilis theologiae studiis dehortari ad evangelicam doctrinam. Hanc itaque relegens pauculis recognovi, dignum arbitratus argumentum quo te donarem per hoc breve temporis spatium, quo mihi facultas non est ampliora scribere, nec tibi, qui ex officio tuo apud R(egiam) M(aiestatem) nunc aliis studiis ac curis occuparis, otium adest ampliora perlegere; optimum proinde ratus de re utili ac profutura parvum
15 libellum mittere, quam de vilioribus et abiectioris momenti amplissimum volumen.

Accipe igitur nunc felici auspicio nostrum quantulumcumque est (licet maiora virtus tua meretur) litterarium munusculum: ipsumque non ab exiguitate voluminis, sed ab utilitate ac veritate doctrinae studiique in te mei observantia existimato. Dehortationem autem hanc ideo tibi inscriptam voluimus, ut te illius argumenti exhibeas patronum ac Christianissimo
20 Regi vestro persuadeas, ut pro sui nominis praecellentia (quo Christianissimus vocatur) ac debito suo in hoc christianissimo regno Christi litteras, ab omni gentili, exotica et adulterina doctrina repurgatas, ac etiam a sophistarum laqueis liberis libere docere iubeat atque tueatur: in hoc siquidem suo christianissimo nomini dignissimum piissimumque Regem sese exhibiturum.

25 Vale felicissime et, quo coepisti, amore me diligere ne cessa, ac Regiae Maiestati carum commendatumque redde atque conserva. Iterum vale.

E Lugduno, X Iunii, anno humanae Salutis MDXXVI.

*Henrici Cornelii Agrippae
Dehortatio Gentilis Theologiae,
ad amicos aliquos quondam perorata.*

Efflagitastis iam saepe a me, ut librum Termaximi Mercurii *De sapientia ac potestate Dei* (quem ante aliquot annos in Ticinensi celebri gymnasio publica praelectione professus sum) per hoc otium vobis exponerem, atque ex eodem vobis *Pimandri* (videlicet divinae mentis) lucem ostenderem. Petitionem autem hanc, cum nec utilem vobis esse
35 perspexerim, nec intentionem ipsam rectam quoque diiudicaverim, rennui. Tamen, quo vos voti compotes fieri desideriique limitem assequi possetis, obtuli me vobis paulinas epistolas declaraturum¹. Nunc autem, illis refutatis, denuo rursusque instatis eandem cantilenam canentes². Miror admodum et stupeo irascorque vos, qui in Evangelio Christi baptizati estis, qui in Ecclesia Christi sacerdotio fungimini, post sanctum baptismum, post
40 sacrum chrisma, Dei cognitionem ab Ethnicis quaerere, quasi Evangelium mancum sit et in Spiritum sanctum peccare sit venia. Quicumque enim Dei notitiam aliunde quam ab Evangelio parandam putant, ii vere sunt qui Spiritum sanctum incessunt: quae blasphemia neque in hoc neque in futuro saeculo remittitur³.

Nonne legistis Ochoziam, illum magnum Samariae regem, dum aegrotus
45 moribundusque e lectulo mitteret nuntios, qui de vita saluteque eius consulerent Beelzebub, deum Accaron, occurrisse illis, monente Angelo, Heliam Thesbitem, prophetam Domini, et dixisse ad eos: «Numquid non est Deus in Israel, ut eatis ad consulendum Beelzebub deum Accaron?». Propter hoc dicit Dominus regi: «De lectulo super quem ascendisti non descendes, sed morte morieris⁴». Possemne ego vos hoc
50 exemplo deterrere, vel saltem admonere, ac dicere: numquid sunt doctores in Ecclesia, qui vos de Deo abunde probeque erudiant, ut eatis ad consulendum Mercurium Trismegistum, philosophum daemoniorum Aegypti? An nescitis quia pater vester Deus est, qui vos creavit⁵? Mater vero vestra Ecclesia est, quae vos in baptismo regeneravit?⁶ Ut quid ergo, tamquam filii profugi, aliunde quam a parentibus sapientiae alimenta mendicatis, et qui in
55 baptismo semel renunciastis Sathanae, rursus ad Sathanam rebellatis a Deo? Et qui per

38 stupeo] Increpatio *in margine* 40 cognitionem] Matth.12. *in margine* 41 enim] 4.Reg.1. *in margine*

1 Cfr. RICIUS, *Port. Luc.*, f. A3r: «Efflagitasti iam dudum, mi dilectissime, ut circa sancta dei nomina, quae mensuras, ac sphaeros idest numerationes appellari libuit semitan tibi lucis indenderem, qua voti compos fieri desiderique limitem assequi valeas. Petitionem itaque hanc quum iustam esse perspexerim, intentionemque ipsa, hosteriore quoque diiudicaverim, haud pedem referre valui, quin te viae lucis participem constituerem».

2 TREN., *Phorm.*, 3, 2, 10; REUHL., *Art. cabb.*, 3, f. K4r. Cfr. ERASM., *Adag.*, 1, 4, 388.

3 *Mt.*, 12, 31-33.

4 *4 Reg.*, 1, 1-16.

5 *Dt.*, 32, 6.

6 Cfr. RICIUS, *Talm.*, f. E3v: «Qui rapit aliquid a patre et matre particeps viri subversoris est. Pater enim sanctissimum qui est benedictus Deum ostendit, ut scribitur: “Numquid non ipse est pater tuus? Qui possedit te”. Sic et mater Ecclesiam designat Israel, iuxta illud Salomonis: “audi, fili, disciplinam patris et ne dimittas legem matris tuae”».

Christi sanguinem empti estis in libertatem, rursus praedam vos exponitis hostibus fidei et veritatis?

Videte et cavete ne quando, dum potestatem ac Dei sapientiam aliunde quam ab ipso Deo quaeritis, in eandem ipsam potestatem sapientiamque nefario et inexpiabili scelere committatis, quare derelicti tandem in «reprobum sensum¹», vitam simul cum salute amittatis. Nam si «malus daemon semel vobis salutis verba furatus fuerit de memoria, etiamsi velitis salvari, non poteritis; perdidistis enim viam per quam pervenitur ad salutem²». Ideo vos admonet Apostolus ut caveatis «ne quis vos depraedetur per philosophiam³». Si ergo divinorum vos cupido tenet, non est necesse haec ex Ethnicis eruere, qui habetis «in apertum positum de Deo testimonium⁴» et Evangelium veritatis, scientes quia Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et spiritu eius datae.

Sed dicitis hic permulta reperiri in Ethnicorum libris quae cum Evangelica doctrina consentiunt; praeterea haec apud illos maiori verborum decore, sententiarum concinnitate ac suavitate dicendi tractata, magnum quoque haec vobis ad credendum fidei nostrae argumentum praestare atque calcar incutere. Erratis tota via⁵ si ex philosophorum litteris imitari vitae christianae rationes et posse vos ad virtutem erigi putatis: cavete ne tantum penes vos valeat Ethnicorum philosophia ut sit vobis ratio doctrinaque christiana contemptui. Esto quod pleraquae illorum cum nostris conveniant. At quae est vestra haec dementia, quae fascinatio, Evangelicam doctrinam vobis plus placere apud Hermetem, Platonem, Plotinum, Aemilium, Iamblicum, Proculum, et caeteros huius farinae philosophos⁶, quam apud Apostolos, apud Evangelistas, apud ipsum Christum. Nonne iam similes estis his qui, Christi verbis ac miraculis diffidentes, ad voces daemonum atque obsessorum crediderunt, plus fidei habentes daemonibus Christum filium Dei confidentibus, quam ipsimet Christo⁷? Itane et vos dubitatis Christo Deo ea credere, quae ipse de se docuit, nisi haec Ethnicis disciplinis confirmentur, atque philosophis ea concedere, quasi plus illi invenissent a semetipsis quam Apostoli didicissent a Christo, qui

63 quis] 1.Corin.1. *in margine*] Col. 2 *in margine C* 67 Sed] Obiectio *in margine*
70 philosophorum] Responsio *in margine* 77 ac] Luc.4. *in margine* 78 obsessorum] Mar.13.et
5. *in margine* 81 didicissent] didiscent

1 Rom., 1, 28.

2 S. CLEM. ROMAN., *Recogn.*, 1, 26, p. 17: «Ad haec Petrus: Magnifice, inquit, delector, o Clemens, quod tam tuto cordi verba committam, memorem namque esse eorum quae dicuntur, indicium est in promptu habere operum fidem; cui vero malus daemon salutis verba furatur et de memoria rapit, etiam si velit salvari non poterit; perdit enim viam, qua pervenitur ad vitam».

3 Col., 2, 8.

4 IREN., *Adv. haer.*, 2, 28, 1, p. 431: «Habentes itaque regulam, ipsam veritatem et in apertum positum de Deo testimonium, non debemus per quaestionum (declinantes in alias atque alias) absolutiones, ericere firmam et veram de Deo scientiam, [...]».

5 ERASM., *Adag.*, 1, 1, 48.

6 ERASM., *Adag.*, 3, 25, 2444.

7 Mc., 3, 11-12; Lc., 4, 33-34; Iac., 2, 19; AUGUST., *Serm.*, 168, 2, 2: «Sed fides debet esse Christianorum, non daemoniorum. Nam, sicut dicit Iacobus apostolus: “Et daemones credunt et contremiscunt”. Et daemones dixerunt Christo: “Tu es Filius Dei, scimus qui sis”; ideo regnaturi sunt cum Filio Dei? Absit! Discernenda est ergo fides daemonum a fide sanctorum».

est Deus, vincantque potius quam fallant, dum circa divina superbiunt vanis vocibus, ac si non in corde sed in lingua sapientia collocata sit¹. Nonne haec est illa sapientia philosophorum, de qua ait Christus, «Quia filii huius saeculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione hac²?». Haecine vobis pluris placet quam Evangelistarum Apostolorumque crassula et idiotica dogmata?

85 Sed nescitis quia intellectus eius est ad mortem et doctrina eius ad interitum, et «qui applicabitur ei descendet ad inferos, qui recesserit ab ea salvabitur³? Haec est illa «mulier aliena et extranea, stulta et clamosa, plena illecebris, quae mollit sermones suos, propinans aquas furtivas et panem absconditum, quae relicto duce pubertatis suae, pacti Dei sui oblita est, cuius domus inclinata est ad mortem et semitae eius ad inferos, ubi sunt gigantes, et convivae eius in profundo inferni⁴». An ignoratis quia in Evangelio Abraham respondit diviti sepulto in inferno et nuncium ad fratres postulanti, ut assentirent Mosi et prophetis quicumque non vellent descendere in locum illum⁵?

95 Sed absit, dicitis, ut Ethnicorum dogmatibus fidei victoriam demus, vel illa tamquam verbum Dei recipiamus, sed tamquam opiniones et placita philosophorum, hominumque litteratorum, ut illa cum divinis Scripturis conferamus illasque per haec ornemus. Atque idcirco necesse est per haec vos trahi «in reprobum sensum, et ubi maxime vos videre putatis, ibi ad ipsum veritatis lumen maxime caecutire, sicut locutus est Christus se venisse in mundum, ut «non videntes videant, et videntes caeci fiant⁶». Nonne erratis caecutientes, si per haec Sacras Litteras decorare vos creditis, per quae magis faedantur conspurcanturque? Sed et quomodo arbitramini vos posse haec cum illis conferre, cum
100 «nulla sit conventio Christi cum Belial, lucis cum tenebris, fidelis cum

83 collocata] Luc.16 *in margine* 87 est] Prover.2.et.9. *in margine* 95 dogmatibus] Obiectio *in margine* 98 necesse] Responsio *in margine* 102 conferre] 2.Corin.6. *in margine*

1 Cfr. LACTAN., *Divin. Instit.*, 3, 13, p. 384: «Superest pars illa philosophiae tertia, quam vocant λογικήν, in qua tota dialectica, et omnis loquendi ratio continetur. Hanc divina eruditio non desiderat: quia non in lingua, sed in corde sapientia est; nec interest, quali utare sermone: res enim, non verba quaeruntur».

2 *Lc.*, 16, 8.

3 *Pr.*, 9, 13-18.

4 *Pr.*, 2, 16-18; LAZAR., *Crat. Herm.*, ff. 66r-68r: «Admonet nos in *Proverbiis* Salomon ut in divina sapientia persistamus his verbis: “Bibe aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui”. Si igitur divinorum sapientia mulier et cisterna nostra est, si ad extraneam ingrediemur, furtivas nobis aquas panemque absconditum subministrabit; adulteria namque furta dicuntur, aqua vero nostrae cisternae sapientiae divinae intelligentia est. Aquae furtivae intelligentiam carnalis prudentiae prefigurant, utrumque vero alibi per vinum significatur. [...] Quae ideo dicitur in foribus domus suae exclamare quia prudentia carnis ambitiosa est, et cum nihil omnino sciat, cupit docta videri reputarique, clamat igitur palam et per plateas disputat sophismatum munita ambagibus. Qui autem sophisticè loquitur, odibilis est et in omni re defraudabitur. Non illi data est a domino gratia, omni enim sapientia defraudatus est, [...]. Qui divinam sequuntur sapientiam pigmei id est parvuli dicuntur. [...] A contrario vero sensu gigantes sunt qui se materialibus applicant. Ideo dicitur in *Proverbiis*: “Vir qui erraverit in via doctrinae, in cetu gigantum commorabitur”. Hi sunt qui babel turribus edificaverunt, hi sunt qui montes montibus cumulantes regnum celeste affectasse a poetis dicuntur, qui tandem oppressi montibus interierunt.[...] Ideoque finguntur anguipedes, quia sensibilibus et materialibus insistentes per ima tantum serpunt ad divina nequaquam evolvunt, tantum veri esse credentes quantum sensuum persuasionibus approbatur.

5 *Lc.*, 16, 19-31.

6 *Mt.*, 13, 13; *Mc.*, 4, 11-12.

infidelibus¹? Nonne similes estis homini aegroti, «qui ad sui medelam medicum pariter et
105 venenarios invitat, cum illi nocere quidem possunt, curare non possunt, alter venenis
illorum sua medicamina miscere recusat, ne aut pernicies bonis aut salus nocentibus
adscribatur?» An non iam intelligitis dum simul haec et illa iungere vultis, «in hoc esse
salutis vestrae subversionem²»?

110 Esto, gravis auctor est Trismegistus, cui si Platonem atque Plotinum iunxeritis, non
dubium est quin multa de Deo ac divinis curiose ornateque tractaturi sunt. «Quod autem
verum est et certum atque firmum adiacet Deo³». Non decet ergo hominem Christianum
haec ab illis discere, sed ab illo solo qui dixit: «Ego sum veritas⁴»; in cuius sacra
huiusmodi Ethnicos porcos immittere, ne dicam illis praeponere, non potest esse non
temere factum.

115 Dicitis iterum non idem de Hermete quod de caeteris philosophis iudicium esse, ut qui
non tam philosophus fuerit quam propheta, quem Lactantius gravis auctor inter Sibyllas et
Prophetas commemorat⁵. Ad haec respondeo vobis Augustini verba contra Manichaeum,
dicentis: «Si quid veri de Deo Sibyllae vel Orpheus, aliive Gentium vates aut philosophi
dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad Paganorum vanitatem revincendam, non
120 tamen ad illorum auctoritatem complectendam⁶». Quantum enim distat de Christi adventu
inter praedicationem angelorum et confessionem daemonum, tantum

112 ab] Ioan.14. *in margine* 115 Dicitis] Obiectio *in margine* 115 iudicium] Lactan. *in*
margine; omittit C 116 quem] Augu.contra Manicheum *in margine* 117 Augustini] Responso
in margine 118 de] Augu.contra Manicheum. *in margine; omittit C*

1 2 *Cor.*, 6, 14-15; cfr. HIERON., *Epist.*, 22, 29 (PL 22, p. 416): «Quae enim communicatio luci ad
tenebras? Qui consensus Christo et Belial? Quid facit cum Psalterio Horatius? Cum evangeliiis Maro? Cum
Apostolo Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolio recumbentem? Et licet omnia munda
mundis et nihil reiciendum sit, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus
calicem Christi et calicem daemoniorum».

2 S. CLEM. ROMAN., *Recognit.*, 5, 26, p. 142: «In hoc subversionem salutis vestrae non intelligitis. Tale
est enim hoc, quale si quis aeger ad medelam sui medicum pariter et venenarios invitet, cum illi nocere
quidem possint, curare non possint, verus autem medicus venenis illorum recuset sua medicamenta miscere,
ne aut pernicies bono aut sanitas nocentibus adscribatur».

3 IREN., *Adv. haer.*, 2, 28, 2, pp. 432-433: «Multa quidem dicimus, et fortassis suasoria, fortassis autem
non suasoria: quod autem verum est, et certum, et firmum, adiacet Deo».

4 *Io.*, 14, 6.

5 Cfr. LACTAN., *Divin. Instit.*, 1, 6, 1-13: «Apud Ciceronem Gaius Cotta pontifex [...] “quique fuisse
Mercurios” ait et enumeratis per ordinem quattuor “quintum fuisse eum, a quo sit Argus occisus”, ob eamque
causam in Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges ac litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Thoyth appellant,
a quo apud eos primus anni sui mensis id est September nomen accepit. Idem oppidum condidit, quod
etiamnunc Graece vocatur Mercurii civitas, et Pheneatae colunt eum religiose. Qui tametsi homo fuit,
antiquissimus tamen et instructissimus omni genere doctrinae adeo, ut ei multarum rerum et artium scientia
Trismegisto cognomen imponeret. Hic scripsit libros et quidem multos ad cognitionem divinarum rerum
pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis dei adserit isdemque nominibus appellat quibus nos
'dominum et patrem'; *Ivi*, 4, 6, 1-4: «...Esse autem summi dei filium [*scil.* Spiritus], qui sit potestate maxima
praeditus, non tantum congruentes in unum voces prophetarum, sed etiam Trismegisti praedicatio et
Sibyllarum vaticinia demonstrant».

6 AUGUST., *Contr. Faust.*, 13, 15: «Sibylla porro, vel Sibyllae, et Orpheus, et nescio quis Hermes, et si
qui alii vates vel theologi, vel sapientes, vel philosophi Gentium de Filio Dei, aut de Patre Deo vera
praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad Paganorum vanitatem revincendam, non tamen
ad istorum auctoritatem amplectendam, [...]».

125 distat inter auctoritatem Prophetarum et curiositatem sacrilegorum. Quod si auctoritati
 hominum gravissimorum iam plurimum deferendum est, quibus quaeso plus deferendum
 putatis: Hermeti, Platoni, Plotino et consimilibus philosophis, qui suis excogitatis
 opinionibus innixi, obtenebrato intellectu, altissima Dei et naturae arcana non percipientes,
 ea de Deo divinisque tradiderunt quae nec ratione sunt subnixa, nec a Spiritu Sancto sunt
 130 suggesta, sed deliramenta quaedam, ne prudentibus saltem hominibus digna; an Moysi,
 Davidi, Salomoni, Prophetis, Evangelistis, Apostolis, qui divino spiritu plenissimi,
 omnimoda sanctitate, oraculis, miraculis ac ipsius vitae discrimine effusique sanguinis
 testimonio dogmata sua probarunt? Quod si illis posthabitis ad philosophos recurritis, et ab
 Ethnicis errorum magistris discere laboratis quae a Christo et Spiritu sancto suscipere
 deberitis, nonne insani eritis ac simul impii futuri sitis? Si ergo nunc Christiani estis,
 Christi litteras discite. Hanc siquidem suis notam ipse praescipit: «Qui diligit» (inquiens)
 «me, sermones meos audit¹». Ab illo igitur discendum est quid de Deo intelligendum sit.
 135 Dei enim iustitia non in traditionibus philosophorum, sed in Evangelio est. Quod si in illo
 Deum non cognoveritis, in aliis vos cognituros nequaquam speretis; neque enim alius
 poterit enarrare quae sunt Dei Patris, nisi proprium eius Verbum. «Quis enim alius
 cognovit sensum Domini, aut quis eius consiliarius factus est²»?

Sed modo ad exempla confugitis et dicitis: «Licebitne nobis imitari sanctos Patres,
 140 Hieronymum, Augustinum, Cyprianum, Hilarium, Lactantium, Eusebium, Victorinum et
 reliquos multos, quorum libri Gentilium flosculis philosophorumque placitis pleni sunt et
 undique scatent». Atque haec una malorum causa est (ut ait Seneca) vivere ad exempla,
 nec ratione componi, sed similitudine abduci³. Ego Hieronymum et Augustinum scio et
 reliquos Doctores novi, «vos autem qui estis»⁴, qui ea in illis imitari cupitis? In quibus illos
 145 non parum poenituit insumptae operae omnesque in hoc conveniunt, has Gentium litteras
 pestem esse religionis legisque Christi. Discite ergo nunc illorum monitis has cavere, atque
 non illorum prius errantium imitari errorem, potius quam aetate deinde plus sapientium
 poenitentiam.

Quod si exempla penes vos locum habent, habeat et illud quod Hieronymus, quia
 150 Tullium et Platonem nimis avide legebatur, percussus ab angelo, intercedentibus multis
 sanctorum, vix tandem in haec sacramenti verba dimissus est: «Domine, si unquam
 habuero codices saeculares, si legero, te negavi⁵». Neque vero sanctos illos imitari vos
 prohibeo, sed id quod in illis extremum et infimum est vobis proponere non laudo, quin et
 hortor vos et iubeo quod in illis primum ac summum est aemulari; immo ipsos primos ac
 155 summos cum suis inoffenso pede ac securam conscientiam sequi; illos, inquam, qui Deum
 ipsum Iesum Christum in hac luce et viderunt et cognoverunt, qui edocti omnem veritatem,

133 suis] Ioannis.4. *in margine*; *omittit C* 140 et] *Obiectio in margine* 141 placitis]
 Responsio *in margine* 142 malorum] Seneca *in margine* 152 codices] Hiero.in epi. ad
 Eustachium. *in margine* 152 vos] nos A 153 prohibeo] perhibeo C 156 ipsum] Mat.16. *in*
margine 156 cognoverunt] 1.Cor. 12. *in magine*

1 Io., 14, 24; cfr. ERASM., *Paracl.*, f. 5v.

2 Rom., 11, 34.

3 SENECA, *Epist.*, 123, 6: «Inter causas malorum nostrorum est quod vivimus ad exempla, nec ratione componimur sed consuetudine abducimur».

4 Act., 19, 15.

5 HIERON., *Epist.*, 22, 30 (PL 22, pp. 417)

«non ex carne et sanguine, sed a Patre qui in coelis est¹», qui «rapti in coelos viderunt divina arcana, quae non licet homini loqui²», qui «quod fuit ab initio audiverunt et viderunt et manibus contrectaverunt et manifestatum est illis verbum vitae³»; hi sunt qui vobis de
160 Deo indubiam et irrefragabilem scientiam praestabunt.

Quod si tam profunde animis vestris insedit humanae curiositatis fornicarius amor, ut ea quae iam diximus vos a prophanis gentium dogmatibus non deterreant, saltem hoc vobis consultum velim, quod Hieronymus disputat de muliere captiva, ut videlicet, praecisis et deraris pilis⁴ et quicquid idolatriae, voluptatis errorisque fuerit ex stupro in alienam,
165 vernaculos generetis Deo Sabaoth, quemadmodum Oseas Propheta de meretrice genuit filium Israel, qui vocatus est semen Dei⁵. Si haec facere poteritis et Ethnicorum litteras repurgatas ad Christianam eruditionem transtuleritis, et ab Aegyptiis tamquam iniustis possessoribus opima spolia vel clanculum surripientes, illorumque opibus ditati, Ecclesiam Dei locupletaveritis⁶, iam non admodum dissuadeo, sed consulo vobis Ethnicam
170 litteraturam.

Sed vereor ne frustra id tentetis. Ideo vos Augustini consilio uti iubeo, videlicet ut Sacra Scriptura prima sit, ne alienae opiniones imbecillem occupent animum⁷. Nam ad divinarum rerum veridicam cognitionem puro animo opus est et non infecto pravis opinionibus. Qui si aliquibus minus rectis opinionibus praeventus fit, iam per illas, quasi sub specie alicuius
175 scientiae, ignorantiae error in eo vehementius radicatur, quam ut possit evelli, contingitque ut quod ignorat, scire se credat et defendat verum et catholicum esse quod error est vel haeresis. Igitur in theologico studio nihil vobis prius esse debet quam

158 loqui] 1.Ioan.1. *in margine* 163 ut] Hiero.ad magnum urbis oratorem, atque de filio prodigo ad Damasum. *in margine* 163 praecisis] praecisis C 165 meretrice] Deute.21. *in margine* 166 haec] Oseae.1. *in margine* 167 tamquam] Exodi.12. *in margine* 169 ethnicam] lib.20.de doctrina chri.c.8. *in margine; omittit C*

1 Mt., 16, 18.

2 2 Cor., 12, 4.

3 1 Io., 1, 1.

4 HIERON., *Epist.*, 70, 2 (PL 22, pp. 665-666): «Legerat in Deuteronomio (*Cap.* 21) Domini voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos, et ungue corporis amputandos, et sic eam habendam in coniugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem, propter eloqui venustatem, et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio? E si quidquid in ea mortuum est idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecidio, vel rado: et (e) mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domini Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit; stuprum in alienam, auget numerum conservorum»; cfr. ERASMUS, *Enchiridion*, pp. 12-13: «Et Israelites amat alienigenam barbaramque forma captus, sed capillis derasis, unguibus perfectis, ex allophyla facit Israelitidem?»; ID, *Antibar.*, f. Or-v; *Dt.*, 21, 10-13.

5 HIERON., *Epist.*, 70, 2 (PL 22, p. 666): «Osee accepit uxorem fornicariam Gomer filiam Dehelaim, et nascitur ei de meretrice filius Jezrael, qui vocatus *semen Dei* (Osee 1)»; cfr. ERASM., *Ench.*, p. 13: «Et Osee fornicariam ducit, verum ex ea liberos tollit, non sibi, sed domino Sabaoth, sanctumque prophetae stuprum, dominicam auget familiam»; IDEM, *Antibar.*, f. O2r; *Os.*, 1, 2-11;

6 ERASM., *Ench.*, p. 12: «Laudatur Cyprianus, quod Aegyptiis spoliis templum domini locupletarit».

7 AUGUST., *Doct. christ.*, 2, 8, 12: «Erit igitur divinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui primo totas legerit notasque habuerit, et si nondum intellectu, iam tamen lectione, dumtaxat eas quae appellantur canonicae. Nam ceteras securius leget fide veritatis instructus, ne praeoccupent inbecillem animum et periculosus mendaciis atque phantasmatis eludentes praeiudicent aliquid contra sanam intellegentiam».

180 evangelica doctrina¹. Hac ingrediendum est via, etiamsi ad unguem non omnia
intellexeritis mysteria; tum receptorum in Ecclesia, sed vetustorum sancotrum Patrum
adhibete commentaria, deinde consulite neotericos². Curiosas autem de Deo divinisque
inquisitiones quaestionumque altercationes et disputationum pugnas, iuxta Apostoli
praeceptum, omnino vitate³. Ubi vero iam animus vester Catholica doctrina firmatus ac
185 corroboratus fuerit, tunc illius lumine per omnes errorum tenebras secure ambulabitis; tunc
libere omnia disciplinarum genera penetrare poteritis; tunc Ulyssis instar si Cyclopum
specus ingrediamini et ad inferos descenderitis, remigrabitis illaesi; si ad Lotophagos, ad
Syrtes accesseritis, regrediemini securi; si Cyrces poculum biberitis, non permutabimini; si
Scyllam praeternavigaveritis, non periclitabimini; si Syrenes audieritis, non obdormietis⁴,
190 sed eritis de omnibus iudicantes, ut ait Apostolus, et a nullo iudicati⁵. Tunc Ethnicorum
doctrinae vobis plurimo erunt adiumento, eorumque suffragio tunc facile ad theologiae
apicem conscendetis.

Quod si converso ordine hoc iter ingressi fueritis, perdetis vos studiaque vestra, ac
tamquam effossis oculis caecutientes, cum rectam via nequeatis prospicere, huc illucque
incerti oberrantes et ad omnem lapidem cespicientes, cum semel a recta via deflexeritis, in
eam amplius ne nasutissimo quidem cane duce dirigi poteritis. Nunc ergo credite mihi,
195 licet iuniori, dum adhuc tempus habetis ad discendum. Quod si non credideritis, sero
tandem credetis, sed et simul deplorabitis. Finis.

177 ingrediendum] 2.Thessa.2. *in margine* 179 intellexeritis] Ad Titum.3. *in margine*
188 Apostolus] 1.Cor.2. *in margine* 196 Finis] *addidit* In libellum De triplici ratione
cognoscendi Deum. Si genus inquiras, verum mortale potentem / Nosse Deum, cuius diceris
effigies. / Hoc lege quod mira struxit Cornelius arte, / Cuius et ingenium nobile audit opus. / Te
prius ut noscas, prudens hortatur, et addit / Noscere tu possis, qua ratione Deum. A; *omittit* C

1 2 *Th.*, 2, 1-4.

2 Cfr. ERASM., *Ench.*, pp. 13-14: «Ex interpretibus divinae Scripturae eos potissimum delige, qui a litera quam maxime recedunt. Cuiusmodi sunt in primis post Paulum Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Video enim neotericos theologos literae nimium libenter inhaerere, et captiosis quibusdam argutiis, magis quam eruendus mysteriis, operam dare, quasi vero non vere dixerit Paulus, legem nostram spiritalem esse».

3 *Tit.*, 3, 9; 2 *Tim.*, 2, 23-26.

4 APUL., *De deo Socr.*, 24, 177-178, p. 858: «Nec aliud te in eodem Ulixae Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit. Igitur hac eadem comite omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. Quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaepus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit».

5 1 *Cor.*, 2, 14-16.

APPENDICE II

DE ORIGINALI PECCATO

1. Nota al testo.

1.1. La progettazione di un'opera dedicata a chiarificare passi tradizionalmente controversi del testo biblico, in particolar modo quelli riguardanti la narrazione del peccato adamitico e l'interpretazione corretta di essi in un contesto simbolico-allegorico, potrebbe forse risalire al periodo conclusivo del soggiorno di Agrippa nella penisola italiana, all'incirca tra il 1515 e il 1517. Sono anni in cui il filosofo, stabilitosi per poco tempo a Casale, nel Monferrato, ha modo di insegnare occasionalmente presso l'università di Torino, svolgendo alcune lezioni appositamente dedicate all'esegesi e al commento delle Scritture¹. Al contesto universitario potrebbe quindi ricondurre la progettazione o la formulazione dell'impianto esegetico organizzato nell'orazione *De originali peccato*.

Le principali informazioni biografiche di cui disponiamo in merito alla cornice temporale appena menzionata dipendono sostanzialmente dal contenuto del carteggio di Agrippa, fonte primaria e indispensabile per ogni ricostruzione fondata della sua vicenda biografica². Le notizie che ricaviamo dall'epistolario non permettono, tuttavia, di chiarire

1 NAUERT, *op. cit.*, 1965, pp. 51-52.

2 Benché sul versante dell'indagine filosofica il pensiero di Agrippa sia stato oggetto, negli ultimi due secoli, di studi importanti e di approfondite interpretazioni, nondimeno sul piano delle fonti per la storiografia, nonché della ricostruzione biografica stessa, poca attenzione è stata attribuita dagli studiosi al recupero e allo studio dettagliato del carteggio. La documentazione epistolare di Agrippa – un ricco patrimonio storico-letterario, capace di illuminare, grazie alla varietà e all'influenza dei corrispondenti, aspetti interessanti della storia europea del XVI secolo, non è stata purtroppo resa oggetto di un'analisi accurata. Gli stessi biografi di Agrippa, Henry Morley, Auguste Prost e Charles G. Nauert, hanno fondato le loro ricostruzioni quasi esclusivamente su edizioni lacunose e imprecise della corrispondenza, pubblicate nel corso del Cinquecento e del Seicento. La necessità di offrire agli studiosi un testo critico, attendibile e aggiornato dell'epistolario, corredato da un commentario e da un apparato di fonti, assume un valore imprescindibile per ogni ricerca futura sulla vita e sul pensiero di Agrippa; cfr. ZAMBELLI, *Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in «Rinascimento», 8, 1968, pp. 182-183: «Certo un'edizione critica dell'epistolario, che comprendesse lettere scritte e ricevute da Agrippa [...] sarebbe uno strumento utilissimo

inoppugnabilmente le circostanze di redazione, nonché di stabilire una cronologia definitiva per l'opuscolo di Agrippa. La disposizione delle missive nell'epistolario segue tendenzialmente un ordine cronologico, benché non sappiamo con certezza se l'assetto attuale della raccolta risponda alla volontà dello stesso Agrippa o non sia piuttosto da ricondursi al lavoro degli editori che hanno curato, senza eccessiva acribia, la densa documentazione di Agrippa, divulgata in tempi postumi, ossia nel corso del secondo Cinquecento e del primo Seicento¹. Comunque stia la questione, se lo schema cronologico è valido come criterio generale per leggere la corrispondenza, molto spesso, però, la ricostruzione storica risulta ostacolata per via dell'inserimento di numerose lettere prive di indicazione di luogo, non datate o la cui datazione spuria confonde l'ordine di successione dei testi, a tal punto da ingarbugliare cospicuamente il quadro di svolgimento temporale degli eventi narrati.

Riferimenti al *De originali peccato* compaiono in primo luogo nel secondo libro dell'epistolario di Agrippa, vale a dire nelle epistole 17, 18 e 19 (cfr. *Epist.* 2, pp. 662/663-664/ 664-670). Sulla base del loro contenuto, nonché dell'individuazione dei destinatari, possiamo ricavare una serie di informazioni utili ma al tempo stesso

non solo per la conoscenza dell'attività e dell'itinerario mentale dell'umanista, ma per una serie di altri personaggi legati a lui. [...] L'epistolario è ricco di pagine storicamente molto significative, che integrate con i dati messi in luce dalla più recente storiografia, permetteranno una ricostruzione molto interessante».

¹ Il carteggio completo, pubblicato in edizioni a stampa, fu predisposto con molta probabilità dallo stesso Agrippa; tuttavia venne pubblicato soltanto dopo la sua morte e ristampato clandestinamente nel corso del '500 e del '600. Una delle prime versioni – assunta spesso dagli studiosi come testo di riferimento – è contenuta nelle pp. 593-1073 del secondo volume della silloge che raccoglie tutti gli *Opera* di Agrippa: cfr. *Henrici Cornelii Agrippae, armatae militae equitis aurati, utriusque Iuris Doctoris, & sacrae Caesareae Maiestatis a consilijs & archivis indiciarij, Operum pars posterior*, [probabilmente 1580], Lugduni, per Beringos fratres [probabilmente Basel, ed. Thomas Guarin]. Il carteggio costituisce un lascito intellettuale che necessita di essere ricostruito con cura. Recuperarne il testo assume un'importanza culturale per molteplici ragioni. Le 351 lettere, che formano il *corpus* epistolare, coprono un arco temporale che procede dall'Aprile del 1507 sino al Luglio del 1533; il *corpus* comprende epistole scritte da Agrippa, missive di familiari, amici, autorità ecclesiastiche, autorità politiche, e attraversa momenti cruciali della storia europea negli anni che precedono e seguono la Riforma luterana. A tal proposito il carteggio offre importanti testimonianze per ricostruire, in primo luogo, i rapporti di Agrippa con intellettuali come Erasmo da Rotterdam, Jacques Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier, Filippo Melantone, Eustace Chapuys, con papi come Leone X, con principi come Margherita d'Asburgo; in secundis, i viaggi e le esperienze di studio che il filosofo svolge nelle sedi europee della cultura umanistica: a Parigi con Charles de Bouelles; a Londra con John Colet; a Colonia con i fratelli Andreas e Jacobus Canter, a Pavia con Agostino e Paolo Ricci; a Lione presso la corte di Francesco I, per ricordarne alcune. Sul piano dei contenuti le epistole evidenziano una ricchezza poliedrica, tipica della corrispondenza degli umanisti: vi si trovano, tra i vari argomenti, meditazioni sul valore della letteratura classica, proposte esegetiche relative alla comprensione di passi biblici, disquisizioni sul valore della cabala ebraica, dibattiti sull'alchimia, sulla medicina, sull'astrologia, sulla magia in generale, riflessioni sulla formazione dei letterati, apologie di intellettuali come Reuchlin, Tritemio, Pico. Lefèvre d'Étaples, discussioni sulla teologia scolastica, sul movimento luterano, proposte per una riforma del sapere.

problematiche per quanto riguarda la composizione dell'opera. Si tratta infatti di lettere stilate a margine della redazione del *De originali peccato*. L'epistola 17, ad esempio, costituisce la dedicatoria del trattato, redatta da Agrippa e indirizzata al vescovo e teologo agostiniano Dietrich Wichwael; essa, tuttavia, non registra il luogo da cui è stata inviata, né presenta alcuna datazione. L'epistola 18, invece, che contiene le obiezioni di Wichwael alle tesi formulate da Agrippa nell'opuscolo, riporta: «Ex oppido Bedbar Ducatus Montanorum. Anno 1518». La corposa e articolata risposta di Agrippa al vescovo, ossia l'epistola 19, è datata infine con molta precisione: «Ex civitate Metensi, sexta Februarii. Anno 1518».

Una conferma ulteriore di quanto accennato proviene da due documenti importanti nella produzione dell'autore, le sillogi di opuscoli curate dallo stesso Agrippa, stampate ad Anversa nel 1529 e a Colonia nel 1532, in cui è presente il testo delle lettere incluso anche nell'epistolario: l'edizione del '29 riporta al f. I3r la dedica a Wichwael (epistola 17), ai ff. K8r-L1r la lettera del vescovo ad Agrippa (epistola 18) e ai ff. L1r-L4r la risposta di Agrippa (epistola 19); l'edizione del '32 riporta al f. H7v l'epistola 17, ai ff. I7v-I8r l'epistola 18, ai ff. I8v-K3v l'epistola 19. Esiste poi una redazione manoscritta di queste stesse lettere, trascritte dal copista francese nella raccolta conservata a Lione (Ms. PA 48), che riporta, oltre al frammento del *Dialogus de homine*, una redazione integrale del *De originali peccato*, con numerose integrazioni a margine e alcune varianti rispetto alle versioni a stampa. Nel codice lionese le lettere occupano rispettivamente i ff. 1r-2e (epistola 17), 27r-29r (epistola 18) e 29v-39r (epistola 19)¹; per quanto riguarda luoghi e date di composizione, sia le epistole incluse nelle edizioni a stampa, sia le lettere manoscritte ribadiscono le stesse informazioni contenute nella corrispondenza.

In base a quanto documentato, se si esclude una retrodatazione al periodo torinese, la composizione dell'opuscolo potrebbe allora risalire ai primi mesi del 1518, vale a dire ai primi tempi del soggiorno di Agrippa in Francia, quando, stabilitosi temporaneamente a Metz in qualità di diplomatico e avvocato stipendiato per conto del governo cittadino, decide di impegnarsi con assiduità e dedizione nello studio intenso e capillare delle Scritture². Se ciò è plausibile, la stesura del *De originali peccato* deve essersi realizzata in

1 Un estratto della medesima epistola è riportato ai ff. 25r-27r.

2 VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, pp. 26-27: «At the beginning of 1518, after a brief relationship with the court of Charles III (1490-1527), Duke of Savoy, who was the first military officer ('connétable') of King

brevissimo tempo, tra gennaio e i primi giorni di febbraio, visto che la replica di Agrippa alle obiezioni di Wichwael è datata al 6 febbraio 1518.

Per avallare l'ipotesi sarebbe necessario datare con molta precisione una nuova lettera, che segue poco dopo quelle presentate nell'ordine previsto dal carteggio. Si tratta dell'epistola 21 del secondo libro, una preziosa testimonianza per ricostruire il periodo di Metz, non solo in quanto attesta, assieme ad altre cinque lettere purtroppo non datate (*Epist.*, 2, 20, 22-25, pp. 669-670/670-674) la profonda amicizia che lega Agrippa a Claude Dieudonné, il monaco già menzionato in precedenza come possibile copista del manoscritto lionese contenente il *Dialogus de homine* e il *De originali peccato*¹, ma soprattutto perché ci informa – relativamente al periodo che precede la celebre disputa sulla monogamia di sant'Anna, scoppiata nel 1519 – di alcune visite ufficiali di Agrippa presso il convento celestiniano di Metz in qualità di oratore. Durante questi incontri, risalenti presumibilmente alla fase iniziale del soggiorno francese, Agrippa avrebbe discusso con Dieudonné e con gli altri monaci di questioni prettamente teologiche, in particolare «de statu primi hominis ante casum», e inoltre «de casu angelorum», secondo quanto riferisce lo stesso Dieudonné.

Stando alle parole del monaco si potrebbe ipotizzare che in quelle occasioni Agrippa avrebbe tenuto ai monaci alcune lezioni in cui potrebbe aver presentato oralmente il suo *Dialogus de homine*, oltre a discutere di temi ricordati, cioè questioni incentrate prevalentemente sull'esegesi delle Sacre Scritture. La lettera di Dieudonné costituisce quindi un breve ragguaglio sull'ultimo di questi incontri, redatto appositamente il giorno

Francis I, and a protracted search for a better employer,⁴⁴ Agrippa took up a position as a travelling ambassador and legal adviser ('advocatus, syndicus et orator') in the service of the free imperial city of Metz. Although Agrippa no longer occupied an academic position, he remained very actively engaged in theological investigation. Two letters from this period to his old friend Theodorichus Wichwael, who died in 1519, suggest that Agrippa considered his return to the North and his settlement in Metz as an act of spiritual recollection and the occasion to devote himself completely to the study of the Bible. [...] The correspondence covering the Metz period indeed illustrates how Agrippa was actively involved in Biblical studies and spiritual meditation. What is more, the correspondence shows that from this period on, Agrippa became increasingly interested in the debates over theological and religious issues which were developing with ever greater ferocity between those who advocated reform in the Church and those who wanted to avoid change, seemingly at all costs. As far as it is clear from Agrippa's private correspondence and published treatises, he invariably took a very critical attitude toward conservative churchmen who wished to block reform, but at the same he never favored an attitude that could lead to a schism in the Church»; cfr. *Ivi*, p. 225; NAUERT, *op. cit.*, 1965, p. 58 e nota 5.

¹ Cfr. cap. VI, p. 128-132. Lo scambio epistolare con Dieudonné è riportato anche in appendice all'edizione, stampata nel 1534 senza indicazione di luogo, delle *theses* di Agrippa sulla monogamia di sant'Anna, scritte nel 1519 per difendere l'opuscolo *De tribus et una* di Lefèvre d'Étaples; cfr. *DP*, ff. Nr-N7r.

dopo, allo scopo di chiedere che l'autore metta per iscritto quanto ha esposto e discusso il giorno precedente. Tale richiesta è avanzata allo scopo di chiarire meglio alcuni passaggi teorici della sua relazione che sono stati trascurati o fraintesi dai confratelli durante l'esposizione orale:

Hestema die, doctorum doctissime, cum inter corporales epulas eleganti et sapidissimo intellectus et vitae cibo nos satiaris abundantius, multaque de statu primi hominis ante casum, et de casu angelorum, ornatissimo ac compendioso sermone dissereres, aliqui fratrum nostrorum magis corporis, quam animae refectioni intenti, ea minus attente audiverunt, aliqui insipientius intellexerunt. Quare abs te charitatis affectu humiliter postulo, dum tempus vacat, ea mihi per modum epistolae, ut brevius clariusque fieri poterit, epilogando describas, et si quid ego pro te potero, praecipe, et ego pro viribus mandata tua libenter implebo.¹

Non si sa con certezza come Agrippa abbia reagito alla lettera del monaco. È possibile che egli abbia effettivamente soddisfatto la richiesta, trovando così l'occasione per redigere l'orazione sul peccato originale². Ciò confermerebbe il contenuto dell'epistola 22, nella quale Dieudonné in primo luogo ringrazia amabilmente Agrippa per averlo risollevato dalla tristezza che invadeva il suo animo e per aver disperso le perplessità che occupavano la sua mente, in secondo luogo informa il filosofo di voler trascrivere, assieme al suo "dialogo", quanto delle sue opere lo stesso Agrippa ha voluto leggergli a voce durante l'ultimo colloquio, ossia nell'occasione di un incontro privato, verosimilmente posteriore alla lezione frontale descritta nell'epistola 21.

Licet nulla in re, doctor eximie, quae tuos fidelissimae erga me charitatis merentur occursum, virtutum aut gratiarum insignia praecesserint, aut sequi possint. Tristitias tamen et animi mei nebulas radianti tui spiritus fulgure effugare dignatus es, quae res profecto me tibi indissolubili charitatis nexu devinctum reddidit. Navem itaque mentis meae, phantasmatum quasi ventorum turbine agitatam, ad portum tranquillitatis iam quodammodo reduxisti; oroque ut incoepa citius perficias. Caeterum adeo, tui operis, quod nuper mihi legere dignatus es, amore captus sum, ut

¹ *Epist.*, 2, 21, p. 670.

² VAN DER POEL, *op. cit.*, 1997, p. 31; *Ivi*, pp. 225-226.

non quiescat spiritus meus donec idipsum, una cum dialogo tuo, transcripsero. Quippe multa in illis reperi quae, diu apud plures perscrutatus, nusquam invenire potui¹.

I testi che Agrippa avrebbe letto privatamente al monaco e che questi avrebbe trascritto in seguito per conto proprio sono, con molta probabilità, il *Dialogus de homine* e il *De originali peccato*, oltre alle «Conclusiones», composte in difesa di Lefèvre d'Étaples, ossia le *De beatissimae Annae monogamia, ac unico puerperio propositiones abbreviatae et articulatae*², che Dieudonné menziona nell'epistola 24 del medesimo secondo libro: «Conclusiones tuas cum maxima difficultate furtivis horis (occupor enim nimis, et nihil mihi otii ferme relictum est) egomet tibi propria manu transcripsi³», ma di cui non è sopravvissuta alcuna testimonianza manoscritta.

Sulla base di quello che il monaco riferisce nel suo resoconto epistolare, le questioni teologiche affrontate in occasione degli incontri con Agrippa a Metz potrebbero ricondurre in effetti al discorso antropologico già delineato nel *De homine*, ma sviluppato ampiamente solo in seguito, vale a dire nel *De originali peccato*, quantomeno nella versione manoscritta che, con tutta probabilità, precede l'edizione a stampa del 1529. Certo se poi si riuscisse a dimostrare che la stesura del manoscritto di Lione riconduce innegabilmente alla mano di Dieudonné, nonché al periodo delle visite di Agrippa a Metz, allora sarebbe confermato non solo il fatto che il monaco ha registrato quanto effettivamente conosceva dell'opera di Agrippa o, addirittura, quanto lo stesso Agrippa aveva esposto in sua presenza nel 1518 – ossia il *De originali peccato*, il *Dialogus de homine* e le lettere riportate nel codice lionese – bensì risulterebbe convalidata anche l'ipotesi che ascrive ai primi mesi del soggiorno francese, non dunque a una stagione precedente, la stesura dell'opuscolo teologico.

Il testo critico del *De originali peccato* e dell'epistola dedicatoria, che qui presento per la prima volta in una versione di riferimento, si fonda sulla collazione e sullo studio di tre

¹ *Epist* 2, 22, pp. 670-671.

² Cfr. cap. VI, p. 131; *Epist.* 2, 24, p. 672: «Conclusiones tuas cum maxima difficultate furtivis horis (occupor enim nimis, et nihil mihi otii ferme relictum est) egomet tibi propria manu transcripsi. Neque enim ausus fui cuiquam hanc provinciam committere, quippe fratres nostri rudes et idiotae, nimis invidia omnes bonarum litterarum amatores prosequentes, detrahunt non parum Magistro Iacobo Fabri, mihi aequae et tibi, ita ut nonnulli me iniuria haud parva affecerint. Quamobrem cogitavi tuas conclusiones occultare, ne eorum invidia magis insaniret».

³ *Epist.* 2, 24, p. 672.

testimoni, dei quali due in edizioni a stampa e uno in tradizione manoscritta: l'*editio princeps* (A) – la silloge di opuscoli preparata dallo stesso Agrippa e stampata presso Michael Hillenius ad Anversa nel 1529 – che riporta la prefatoria e l'orazione ai ff. I3r-K4r; una seconda edizione della medesima (C) – pubblicata a Colonia nel 1532 – che presenta ai ff. H7v-I7r gli stessi testi con qualche variante rispetto alla *princeps* e una sola integrazione testuale (linee 151-153: «Cibus hominis in Paradiso, fructus terrae, cibus virgineus nullo coitu propagatus. Extra Paradisum lapso per coitum, animalia coeuntia in cibum concessa sunt»); la stesura manoscritta (L), risalente al codice di Lione Ms. PA 048, che attesta ai ff. 1r-25r una redazione parzialmente diversa del *De originali peccato*, caratterizzata, oltre alle numerose varianti, da frequenti e corpose integrazioni a margine, riconducibili, forse, alla lettura e trascrizione del testo aggiornato, ossia dalla versione risalente alla prima edizione a stampa dell'opera¹.

L'apparato critico, presente nella parte inferiore del testo, elenca tutte le varianti, le inesattezze tipografiche, le correzioni e ogni intervento del copista o dell'editore sul testo. A esso si aggiunge l'indicazione delle fonti letterarie, filosofiche e religiose, fondamentale per individuare le citazioni, i riferimenti paralleli e le revisioni testuali, nell'ottica di inquadrare correttamente il metodo di scrittura e controllo del testo a cui Agrippa sottopone scrupolosamente le sue opere.

A tal proposito, occorre precisare immediatamente che la complessità dei problemi filologici riscontrati nello studio del *De originali peccato* – problemi che ho ripetutamente affrontato lavorando sul testo per ricostruire e interpretare l'opera in sede storico-filosofica – è tale da richiedere un approfondimento ulteriore; ossia uno studio apposito e mirato che intenda presentare un'analisi complessiva delle strategie testuali, delle finalità teoriche e del percorso di conservazione che caratterizzano la vicenda storica e il significato filosofico dell'opuscolo di Agrippa. Un lavoro del genere travalica, per ampiezza di indagine, i limiti e gli scopi che mi sono imposto in questa appendice e, più in generale, nel corso della mia trattazione. Pertanto, a partire da questa premessa, il testo latino del *De originali peccato* predisposto nelle pagine che seguono è da considerarsi come un'edizione

¹ Cfr. App. II, pp. 169-170; ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim. "Dialogus de homine"*, prima ed., in «Rivista critica di storia della filosofia», 13, 1958, p. 51: «[La redazione manoscritta del *De originali peccato*] presenta aggiunte marginali alquanto più frequenti e più estese, difficilmente riconducibili a pure dimenticanze nella trascrizione: si tratta infatti di concetti introducibili *ex novo* come precisazioni o arricchimenti successivi, ed una volta – f. 18r – come correzione di un'idea che s'era avviata diversamente».

preparatoria, attendibile in quanto sottoposta a revisione critica, ma provvisoria perché suscettibile, in campo filologico, di ulteriori acquisizioni e di un futuro aggiornamento.

Reverendo in Christo Patri ac domino Sacrae Theologiae doctori, domino Theodorico, Episcopo Cirenensi Archipresulatusque Coloniensis, a suffragiis in sacris administratori dignissimo, Henricus Cornelius Agrippa sese commendat.

De originali peccato primaque hominis transgressione, apud doctissimos
5 praestantissimosque tam veteres quam recentiores Sacrarum Litterarum interpretes, variae
feruntur sententiae, quas animo mecum cum saepe revolverem, nihil mihi praeter obscura
quaedam et ambigua scripsisse videbantur. Non contemptis igitur sed relictis eorum
opinionibus, aliam novamque et meam opinionem (disputabilem dumtaxat, et fortasse non
falsam) adferam. Nescius si quispiam ante me eandem opinatus sit, qui si quis est, nullam
10 facio illi iniuriam si hanc opinionem meam esse dixero, quatenus illam non aliunde quam
proprii ingenii diligentia Scripturarumque examine ex negligentiae tenebris eripuerim.
Edidi itaque brevem et compendiosam declamationem opinionis meae, quam tuae
reverendae candidaeque paternitati dedico, ut tua autoritate a futura oppugnantium
tempestate securior evadat. Scio namque quanta syllogismorum tempestas apud aliquot
15 theosophistas in illam ruitura sit, apud eos dico apud quos nullus est simplicitati locus, sed
sola viget ambitiosa contentio, nec est ruina maceriae neque transitus per syllogismos
eorum, nisi tuo subsidio contra huiusmodi aegyptias sciniphes ranasque tueatur. Vale.

2-3 a suffragiis in sacris] *omittit* L 3 administratori] administratore L 3 Cornelius] Corneli
L 4 primaque] primique L 4 transgressione] transgressione C 6 feruntur] ferunt A; fuerunt C
6 mihi] *omittit* L *et delevit* michi 7 obscura] obscura L 7 contemptis] contemptis L 9 non]
non A 9 adferam] adferemus L 10 facio] fatio L 15 quanta] *omittit* L 15 theosophistas]
theophistas A 15 ruitura] ruina A 16 quos apud] *invertit* C 16 viget] riget A C 17 nec]
Psal.143 *in margine* 17 ruina] ruitura A 17 maceriae] materiae A 18 sciniphes] ciniphes L;
timpes A C

*Henrici Cornelii Agrippae
de originali peccato,
disputabilis opinionis declamatio.*

20

In principio libri *Geneseos* scriptum est dixisse Deum: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram¹». «Et fecit Deus hominem, ad imaginem et similitudinem suam perfecit illum²», quod de homine interiore dictum putamus, qui est anima rationalis ad divinae trinitatis simul ac unitatis similitudinem creata. Quo homine
25 interiore sic divinitus constituto, idoneum Deus illi largitus est indumentum ac domicilium, corpus scilicet humanum, quod et sequens litera ostendit, quando dicit: «Formavit Deus hominem de limo terrae», rursusque subiungit Scriptura: «Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae³», quae virtus quaedam est, qua intellectualis anima et terrenum corpus
30 coniunguntur, atque in unum integrum hominem uniuntur. Ex anima itaque divina et corpore terreno spirituque coelesti homo constitutus est in corpore suo immortalis, donec sua sponte divini contemptu praecepti, in corpus mortale deciderit⁴. Hic autem casus, cuiusmodi in utroque vel interiore vel exteriori homine fuerit, ordine declarabimus.

Creato itaque in primis homine (ut iam diximus): «Posuit illum Deus in medio Paradisi». Paradisus nobis hortum deliciarum significat, deliciae omnes ex ornatu sunt,
35 mundus autem ab ornatu dictus est graece κόσμος⁵. Medium mundi centrumque terra est, hanc «dedit Deus filiis hominum⁶». Medium minoris mundi, puta hominis, spiritus est. Ille scilicet quem paulo ante diximus, in quo uterque homo et intellectualis et corporalis uniuntur. Erant in Paradiso varia ligna fructifera, prae caeteris lignum vitae vel lignum scientiae boni et mali⁷, quod erat in medio Paradisi. Lignum vitae, cognitio Dei est

18 Agrippae] Agrippae L 20 Disputabilis... declamatio] declamatio sive disputabilis opinio L
21 In] Gen.1. *in margine* 24 simul ac] simulac A 25 interiore] interiori L A C 26 litera]
Gen.2. *in margine* 32 vel ... vel] et ... et L 32 interiore] interiori L 33 Creato] Gen.2. *in
margine* 34 ornatu] *delevit* sive, mundus mundus L 35 κόσμος] cosmos C 36 minoris]
Ps.113. *in margine* 38 varia] *omittit* L 41 vel] et L 39 mali] Gen.2.et.3. *in margine*
42 eiusque] *delevit* assi

1 *Gen.*, 1, 27.

2 *Gen.*, 1, 28.

3 *Gen.*, 2, 7.

4 Cfr. *DH*, ff. 54v-55r: «Homo itaque immortalis secundum portionem divinam, mortalis autem secundum naturam corporis, quod discordantibus et contrariis elementis qualitatibusque erat compositum. Sed divina lux ipsum inhabitans, pacem 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 discordantibus humoribus, innumeri morbi morborumque cause peccata orta sunt homoque propter peccatum morti factus est obnoxius».

5 REUHL., *Verb. mir.*, 1, f. Cr: «Iam igitur videtis qua de re posuit Deus hominem in medio paradisi. Paradisus deliciarum hortus est. Ornatus omnis deliciae sunt. Mundus ab ornatu nomen accepit, quoniam Graece κόσμος dicitur»; cfr. *Gen.*, 2, 15.

6 *Ps.*, 113, 24.

7 *Gen.*, 2, 9.

40 eiusque assidua contemplatio¹, in omni pietate et iustitia; fructus eius sapientia et
castitas, ex quo vita aeterna. Unde ait Salomon: «Sapientia, lignum vitae, est his qui
apprehenderint eam²». Lignum scientiae boni et mali est affectus carnis et prudentia
terrenorum³, cuius fructus est negligentia vel ignorantia Dei, ex quo mors corporis et
animae. Id erat in medio Paradisi, in medio quidem, hoc est in centro mundi situm; in terra
45 scilicet, ubi est generationis et corruptionis habitaculum; sive in medio minoris mundi,
ipsius videlicet hominis, hoc est in spiritu illo quem diximus, in quo vigent potentiae
animae in corpore organisatae, quae mediant inter materiale corpus et immaterialem
mentem; sive iterum dixerimus in medio mundi interioris hominis, hoc erit in ipsa ratione
discurrente, quae mediat inter purum intellectum et sensibilem animam, utriusque boni et
50 mali, veritatis et erroris capax; sive denique in medio corporei hominis mundi dicamus,
hoc erit ubi corruptibilis generationis membra delitescunt.

Sed ad ulteriora procedamus. Erant in Paradiso Adam et Eva, erat in eo etiam serpens
callidior cunctis animantibus terrae⁴. Adam quidem fides est stabilita in Deo, fundamentum
rationis. Ideo ex costa Adae creata est Eva⁵, ratio libera. Serpens autem est ipsa sensualitas
55 quae serpit in terrenis, caducis, infimis et carnalibus⁶. Hic itaque serpens per
concupiscentiam sensibilibus tentavit Evam, rationem scilicet, quae acquiescens serpenti,
ipsis puta sensuum illecebris, decepta est; quae deinde per discursum argumentativum in
sensibilibus deceptit virum Adam, deiciens fidem, quae delapsa in sensibilia, nihil plus veri
credens, quam <quod> ex sensibilibus per rationem demonstrari potest. Defecit adeo
60 divinaque cognitione et contemplatione, ad quam creata est a Deo. Per quam ignorantiam
et negligentiam Dei, quam vetiti ligni fructum supra diximus, privatus homo divino
lumine, cum minime vitam nanciscebatur, perpetuam incurrit mortem. Lignum itaque
scientiae boni et mali prohibitum fuit Adae, scilicet fidei, ne homo fiduciam et spem ponat
in creatis; non legitur prohibitum Evae, quae post praeceptum creata fuit. Ratio enim
65 posterior est fide et fides natura prior ratione. Licet itaque rationi (quae a praecepto libera
est) omnia quae creata sunt investigare, et de illis argumentari, syllogizare, quaerere,

42 apprehenderint] Proverb.3. *in margine* 43 cuius] *delevit* cu L 43 vel] et L
44 quidem] quidam L 47 organisatae] organisato L 52 serpens] Gen.3. *in margine*
53 quidem] quidam L 55 Hic] hinc C 59 <quod>] *coniecit ope ingenii* PERRONE COMPAGNI,
op. cit., 1997, p. 139 59 adeo] a deo C 60 a Deo] adeo L 60 quam] quem A C
62 cum] tum C 62 nanciscebatur] *namsciscebatur* L 62 mortem] *timorem* C
63 scilicet] Gen.2. *in margine* 65 fide] fido L 65 quae] *delevit* crat L

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64r: «Rex. Lignum vite, divinorum contemplationem et sapientiam asseris, o Lazarele. Laz. Sic profecto opinor, aut potius non ambigo».

2 *Pr.*, 3, 18.

3 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64v: «Laz. Audi igitur. Sicut divinorum amor, contemplatio et sapientia lignum vitae, ita caducarum et materialium rerum affectus et perscrutatio lignum scientie boni et mali appellari potest».

4 *Gen.*, 3, 1.

5 *Gen.*, 2, 21-23.

6 Cfr. AUGUST., *Trinit.*, 12, 13, 20: «...ego non putavi pro muliere sensum corporis esse ponendum, quem videmus nobis et bestiis esse communem; sed aliquid volui quod bestiae non habent; sensumque corporis magis pro serpente intellegendum existimavi».

invenire, demonstrare, concludere, scientiam facere¹. Ideo non peccavit Eva comedendo de ligno scientiae boni et mali, nec obfuit humano generi, nec propter esum ligni corripuit illam Deus. Sed quia obtulit viro suo Adae cui vetitum erat de illo gustare². Neque enim
70 licet rationi turbare fidem, sed subiecta debet esse fidei, nec fides debet rationi succumbere, sed firmiter sperare in Deo. Ideoque condemnavit Deus Adam quia credidit mulieri, neque vero debemus disputare de divinis, sed firmiter credere et sperare. De his vero quae creata sunt licet nobis rationis ministerio philosophari, disputare, concludere,
75 non autem fidem et spem in illis ponere. Ex hoc nunc insuper videre licet quam decipiant qui revolutiones annorum mundi, nativitatum, quaestionum, electionum, et si quod simile artificium est imaginum, intentionum, divinationum et similia prosequuntur, in huiusmodi vanitates credentes et exinde futura sperantes, confidentesque in virtutibus creaturarum, sive naturalium, sive coelestium, sive spiritualium, ut phisici, alchimici, mathematici, astrologi, magi, quae licet per discursum rationis, vel multimodam sensuum experientiam
80 comprobatae sint scientiae. Tamen quia saepissime hominum mentes praestigiant, conscientiae iudicium pervertunt, animam ipsam praecipitant, non debet fides spesque hominum in illis coinquinari. Quod Esaias ipse improperat Babylois dicens: «Sapientia tua et scientia tua ipsa decepit te³. Salvant te astrologi coelorum» (ita enim rectius legitur, quam aruspices coeli) «a quibus veniant tibi quae ventura sunt. Defecisti in multitudinem
85 consiliorum tuorum⁴». Haec de ligno vitae et de ligno scientiae boni et mali, ac interioris hominis lapsu, ita ad moralem sensum prius exponere visum est.

Restat ut ostendamus quidnam effective in re ipsa fuerit originale peccatum, propter quod homo ipse, ex Paradiso pulsus, morti corporis et animae caeterisque malis factus est obnoxius. Multi et veteres et recentiores theologi super hac re multa opinati sunt, et
90 unusquisque eorum in suo sensu abundat, quiscum nescio an plane venia dignum sit meam quoque opinionem conferre, opinionem dico, non fidem, non scientiam, ut si erronea fuerit opinio mea, ab errore verae fidei, ac incontaminatae christianae sapientiae praevaricatione sim alienus. Atque hac conditione nunc libere opinari licebit, et si (ut enim homo sum immaturae aetatis, ingenii ac litteraturae minoris) in sensu meo non tantis Scripturarum
95 testimoniis abundem, ut res ipsa requirit, forsitan sequentur me doctiores quidam, quibus haec nostra opinio non displicebit: ab his me non modicum adiuvari posse confido

67 comedendo] conmedendo L 70 rationi] *delevit* succo 71 Adam] Gen.3. *in margine*
74 decipiant] *decipiat et delevit* re L; *desipiant* C 76 prosequuntur] *persequuntur* L
77 virtutibus] *ututibus* L 78 phisici] *phisiqi* L 81 spesque] *delevit* hominu L
82 Babylois] *Babilonicis* L 82 Sapientia] *Esa.47. in margine* 84 aruspices] *aurispices* L
89 obnoxius] *iteravit* morti corporis et anime ceterisque malis factus est obnoxius L
93 sum] *addidit* et L *effecerint*] *Opinio Agrippae in margine*

1 Cfr. REUHL., *Verb. mir.*, 1, f. Cr: «Posuit igitur hominem in medio universi, cum inferis et superis communem, qui gerat erga superos fidem, erga inferos rationem».

2 Cfr. AGRIPPA, *NFS*, f. B4v: «...viro namque interdictus erat fructus ligni, mulieri non; item, quae neque dum creata erat, illam enim Deus ab initio liberam esse voluit. Vir itaque comedendo peccavit, non mulier, vir mortem dedit, non mulier. Et nos omnes peccavimus in Adam, non in Eva, ipsumque originale peccatum non a matre foemina, sed a patre masculino contrahimus. [...] Neque praeterea increpavit Deus mulierem, quia comederat, sed quia mali occasionem dedisset viro, atque id quidem imprudens, eo quod diabolus tentaretur. Vir itaque ex certa scientia peccavit, mulier erravit ignorans et decepta».

3 *Is.*, 47, 10.

4 *Is.*, 47, 13.

quatenus validioribus rationibus ac argumentis suis, opinionem nostram robustiorem effecerint. Ipsa autem opinio nostra talis est, non aliud fuisse originale peccatum, quam carnalem copulam viri et mulieris. Quod ita esse in quodam *Dialogo* nostro *de homine* 100 paucis quibusdam Sacrarum Litterarum coniecturis persuasimus.

Sed nunc id ipsum paulo diffusius (succincte tamen) ostendemus. Nam Moyses ipse per parabolam contemplatoribus amicam¹, exponens lapsum primorum parentum, nequam quendam daemonem, callidum, atque versutum, salutem humanam invidum, homini inhaerere docet, quem serpentem appellat², cuius fraude primi parentes et omnes qui ex his geniti 105 sunt, immortalitatis illam beatitudinem amiserunt. Hunc serpentem non alium arbitramur quam sensibilem carnalemque affectum, immo quem recte dixerimus, ipsum carnalis concupiscentiae genitale viri membrum, membrum reptile, membrum serpens, membrum lubricum, variisque anfractibus tortuosum, quod Evam tentavit atque decepit, cui recte serpentis nomen similitudoque congruit. Nullum itaque alium daemonem Evam tentasse 110 arbitramur, quam illum de quo ait Iob: «cuius virtus est in lumbis, et potestas in umbilico³», quem Paulus vocat: «stimulum carnis et angelum Sathanae⁴». Hic est ille Sathan qui persuasit lignum scientiae boni et mali, de quo vesci erat prohibitum, non quia invideret Deus homini scientiam boni, sed mali scientiam prohibuit, non vetuit homini sapere, sed plus sapere quam oportet». Nulla autem alia est illa scientia mali, scientia 115 superfluitatis, nisi scientia carnis, scientia impudicitiae, quod ita nos docet Paulus: «non plus sapere quam oportet, sed sapere ad castitatem», non «ad sobrietatem» ut teste Hieronymo male in latinis codicibus legitur traductum⁵. Quae ergo praeter castitatem in pollutione carnis est, haec scientia mala et superflua est quam carnis scientiam. Cum homo pastus esset, indignatus est omnipotens et poenituit se fecisse hominem, poenituit Deum 120 «quia virgo Israel cecidit, et non est qui resuscitet eam⁶», poenituit quia cum omnia possit Deus, virginem post ruinam suscitare non potest. Indignata itaque et recedente divina luce, castitatisque spiritu, invaluit scientia carnis, in qua «aperti sunt oculi amborum» et

98 opinio nostra] *invertit* L 101 diffusius] *diffiniri* L 101 Nam] *Gen.3 in margine*
103 versutum] *vesutum* L 105 illum] *omittit* C 105 arbitramur] *arbitramur* A
110 lumbis] *Iob.40. in margine* 111 carnis] *1.Corin.12. in margine* 112 Sathan] *demon* L
114 oportet] *opportet* L; oportet C 116 oportet] *Rom.12. in margine; oportet* L
117 Hieronymo] *Hiero.contra Iovinianum in margine* 120 cecidit] *Gen.6. in margine*
121 Deus] *Amos.5. in margine* 122 scientia] *Gen.3. in margine*

1 LAZAR., *Crat. Herm.*, f. 64r: «Cum igitur Deus hominem propter se creasset ut divine osequeretur voluntati, divini illi portionem indidit intellectus, ut per eius discursum divinitatem contempleretur contemplanandoque substantiales ad se splendoris radios traheret, ex quo et sapientiam simul vitamque perpetuam adipisceretur; quod per parabolam contemplatoribus amicam, a Mose dictum lignum vite nuncupatur».

2 *Gen.*, 3, 1.

3 HIERON., *Epist.*, 22, 11 (PL 22, p. 400): «Job Deo carus et testimonio ipsius immaculatus et simplex, audi, quid de diabolo suspicetur: Virtus eius in lumbis et potestas eius in umbilico»; cfr. *Io.*, 40, 16.

4 *2 Cor.*, 12, 7.

5 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 37 (PL 23, p. 274): «...non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad pudicitiam (non ad sobrietatem ut male in Latinis codicibus legitur), sed sapere, inquit, ad pudicitiam. Siquidem Graece scriptum est, εις τὸ σωφρονεῖν»; *Rom.*, 12, 3.

6 *Am.*, 5, 2.

125 cognoverunt malum¹. Quidnam cognoverunt? Quid viderunt? Cognoverunt quidem malum
 suum, peccatum suum, mortem suam, propter impudicitiam suam. Et viderunt se esse
 nudos, et erubuerunt, et absconderunt se a facie Domini² et absconderunt membra in
 quibus peccaverunt per impudicitiam³; propter commissam libidinem erubuerunt, et
 pudendis contactis, puduit nuditatis, et revelatis oculis, cognoverunt fructum quem
 130 generunt malum, fructum corruptionis atque mortis, quos Paulus his verbis alloquitur:
 «Quem ergo fructum habuistis in illis, in quibus usque nunc erubescitis, nam finis illorum
 mors est⁴»; «pudet enim usque in hunc diem libidinis huius humanam sine ulla dubitatione
 naturam⁵», quae nec in uxoribus quidem sine pudore est, nec tam iustum licitumve est,
 quod ob fragilitatem carnis nostrae concessum est nobis cum uxore, quin «palam non
 pudeat id agere». Quod si aliquis iuxta Diogenis Cinici dogma id palam etiam, vel cum
 uxore ausus sit tentare, credo illum non tam «lapidantium telis, quam stercorum sordibus
 135 conspuentiumque salivis obrutum iri⁶». Ob hanc itaque carnis pudendam libidinem eiectus
 est homo de Paradiso Dei, mortique traditus est, quia «caro et sanguis» (ut ait Paulus)
 «regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptionem⁷». Praemia enim
 pudicitiae corruptio carnis possidere non potest. Corruptio autem coitus est et ad coitum
 pertinet, cuius praemium mors. Praemium autem castitatis vita aeterna, regnum Dei et
 140 habitatio Paradisi. <Cibus hominis in Paradiso, fructus terrae, cibus virgineus nullo coitu
 propagatus. Extra Paradisum lapsus per coitum, animalia coeuntia in cibum concessa sunt>.
 Scimus enim Adam et Evam, quamdiu virgineserant, Paradisum inhabitasse, eiectos autem
 de Paradiso quando nuptiae per carnem consumatae sunt, utque Paradisum virginitas dedit,
 sic terram nuptiae⁸. In Paradiso nuptiae virginitatis consumandae in verbo ac spiritu
 145 Dei. Extra vero Paradisum nuptiae carnis consumatae in coitu corruptibili, de quo omnes

123 quidem] quidam L 123 malum] *omittit* L 127 contactis] *conecctis* A
 128 generunt] Roma.6. *in margine* 128 verbis] *vebis* L 130 mors est] *invertit* C
 130 hunc] hanc L 130 dubitatione] *delevit* nat L 131 quidem] quidam L
 134 tam] *delevit* lapidan L 136 ait] *inquit* L 136 Paulus] 1.Cor.15. *in margine*
 137 enim] *eum* A 140-141 <Cibus... sunt>] *omittunt* L A 142 eiectos] *eieci* L
 143 consumatae] *consummatae* C 157 consumatae] *consummatae* C

1 *Gen.*, 3, 7.

2 *Gen.*, 3, 8

3 *Gen.*, 3, 7.

4 *Rom.*, 6, 21.

5 AUGUST., *Civit. Dei*, 14, 20: «Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inoboedientiae retributum».

6 AUGUST., *Civit. Dei*, 14, 20: «Hoc illi canini philosophi, hoc est Cynici, non viderunt, proferentes contra humanam verecundiam quid aliud quam caninam, hoc est immundam impudentemque sententiam? Ut scilicet, quoniam iustum est quod fit in uxore, palam non pudeat id agere nec in vico aut platea qualibet coniugalem concubitum devitare. [...] Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt; nemo tamen eorum audet hoc facere, quod si aliqui ausi essent, ut non dicam ictibus lapidantium, certe conspuentium salivis obruerentur. Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inoboedientiae retributum; [...]».

7 1 *Cor.*, 15, 50.

8 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 16 (PL 23, p. 246): «Nuptiae terram replent, virginitas paradisum».

qui nati sunt corrumpuntur iuxta Scripturam: «Quodcumque seminaverit homo, et metet, qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem, qui seminat in spiritu castitatis, metet vitam aeternam¹». «Homo autem cum in honore esset virginitatis, noluit intelligere» ut caste viveret, sed per carnis libidinem «factus est similis iumentis non habentibus rationem», et per mortem «comparatus est illis²». Dixit Deus hominibus: «Nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus³». Ipsi autem, iuxta verbum prophetae: «Equi insanientes in foeminas facti sunt, unusquisque in uxorem proximi sui hinniebat⁴»: de quibus loquitur *Epistola Canonica*: «Quia post carnem in desideriis pollutionis ambulant⁵», vel «quasi irrationabilia iumenta in ventrem et libidinem proni sunt, ideo in corruptione sua corrumpuntur⁶». Homo itaque dum brutorum more ex voluptate carnis generare coeperat, divinae intuitivaeque intelligentiae spiritale semen amisit, dicente Deo: «Non permanebit spiritus meus cum homine, quia caro est⁷» aperteque sunt oculi eius in tenebris sensuum, ex quibus ratio omnem suam capit cognitionis materiam, et caligarunt in lumine puri intellectus, sicut accidere solet coeuntibus in tenebris. Emissa carnali semine, omnia suspiciunt quae prius occulebantur; reversi autem ad clarum lumen, acies eorum praestringitur. Quod ergo ex carne natum est, caro erat corruptibilis et mortalis, nihil intellectus participans a generante, sed solam carnalem sensibilitatem. Sola namque sensibilis carnalisque anima est a generante, in quam ita per carnem infectam, creatus adeo intellectus simul madens suffocatur⁸. Hinc omnes qui ex carne geniti sunt, et generant per carnis et sensus propaginem, originalem culpam corruptionemque contrahere necesse est. Quod et Hermes in *Pimandro* longa satis oratione ostendit, hominem videlicet a divina contemplatione lapsum, in naturam generationis animantium mundi mortalium ac ratione carentium, unde et ipse formam rationem carentem progenuit «mortis mala sensu percipiens⁹». Sed haec quae iam dicta sunt, fortasse nimis violenter contortis Scripturis, ad hanc opinionem nostram corroborandam exposuisse videbimur, nisi alia adhuc testimonia adferamus, quibus perspicacius videre liceat commixtionem carnis displicuisse Deo. Hoc nunc primum ex maledictione partus ostenditur, ut quem mater in voluptate carnis

147 seminat] Galat.6. *in margine* 148 autem] Psal.48. *in margine* 150 fieri] Psal.31. *in margine* 151 equus] ecus L 151 Ipsi] Hier.5. *in margine* 153 Quia] 2.Pet.2. *in margine* 154 vel] et L 156 semen] Gen.6. *in margine* 160 prius] *correxit* potius L 162 Sola] *delevit* na L 163 adeo] a deo C 164 Hinc] unde L 166 Quod] Pim.cap.1 171 adferamus] adferemus L 171 perspicacius] perspicatius L A 186 ex] Gen.3. *in margine*

1 *Gal.*, 6, 7-8.

2 *Ps.*, 48, 21.

3 *Ps.*, 31, 9.

4 *Ier.*, 5, 8.

5 2 *Ptr.*, 2, 10.

6 2 *Ptr.*, 2, 12; cfr. *HIERON., Adv. Jovin.*, 1, 39 (PL 23, p. 279).

7 *Gen.*, 6, 3.

8 *Pim.*, 12, f. 29r (*NF* 1, p. 175): «Anima siquidem infusa corpori a voluptate atque dolore continuo depravatur, ex corporis enim commixtione voluptas et dolor, seu rivuli quidam scaturiunt, in quos madens anima suffocatur».

9 *Pim.*, 1, f. 6v (*NF* 1, p. 13): «Qui uero corpus amoris errore complectebatur, is oberrabat in tenebris mortis mala sensu percipiens»; cfr. *Pim.*, 1, f. 5r (*NF* 1, pp. 10-11): «Homo autem, cum considerasset in tempore suo rerum omnium procreationem, ipse quoque fabricare voluit, unde a contemplatione patris ad speram generationis delapsus est».

conceperit, in dolore pariat, ac si dicatur: «Ecce concepit iniustitiam, parturiit dolorem, peperit iniquitatem, lacum aperuit et effodit eum et incidit in foveam quam fecit, convertatur dolor eius in caput ipsius, et in verticem eius iniquitas ipsius descendat¹»; accedit ad haec naturae quaedam indignatio, cum nec opprimitur virgo, nec parit mulier sine sanguine.

Sed videamus quid secutum est. Duos filios genuit Adam. Primum Cain, qui per transgressionem conceptus est filius peccati, filius sanguinis invidus, homicida, desperans de misericordia Dei, neque enim nasci poterat bonus qui cum tanto malo conceptus erat. Alter vero filius natus est Abel, conceptus post poenitentiam transgressionis, filius misericordiae et iustus. Hic virgo occiditur, prima hostia accepta a Deo in expiationem carnis, qui «sordes nuptiarum carnis abluit cruore martyrii²». Sequitur hunc tertius filius Seth, cuius nomen resurrectionem sonat³. Ex eo enim nasciturus erat Iesus Christus per quem a tanto lapsu aliquando resurrecturi eramus⁴. Circa quod notandum est, quod cum Seth multos genuisse filios et filias legatur⁵, Scripturam nullam foeminam genitam nominatim exprimere. In generationibus autem Cain filii irae, novissime foemina Noema genita nominatur⁶. Per quod eleganter significatur generationem Cain (quae per carnalem marium ac foeminarum copulam describitur) generationem esse peccati ad mortem, de qua nascuntur peccatores diluvio perituri. Generatio autem Seth, generatio est castitatis et resurrectionis ad vitam, qui genuit Enos, quod interpretatur homo verus⁷. Tunc enim «coepit invocari nomen Domini⁸», et haec generatio salvatur a diluvio aquarum et a morte peccatorum. Generatio itaque Cain ab Adam in undenario personarum numero finitur sub

173 Ecce] Psalm.7. *in margine* 174 effodit] offodit L 175 convertatur] convertetur L
175 dolor eius] *addidit* dolor eius *in margine atque inter* convertetur *et in* L
176 Accedit] *adcedit* A 176 indignatio] *addidit* cum nec oprimitur virgo *in margine atque inter*
indignatio et cum deletum L 176 cum] *delevit* cum L 178 secutum] Gen.4. *in margine*
182 a Deo] deo C 184 Seth] Gen.4.et.5. *in margine* 186 multos] Gen.5. *in margine*
186 legatur] legitur L 288 genita] Gen.4. *in margine* 219 generatio] gnatio L

1 *Ps.*, 7, 15-17.

2 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 26, (PL 23, p. 257): «Ex quo ostenditur virginitatem non mori, nec sordes nuptiarum abluere cruore martyrii, sed manere cum Christo, et dormitionem ejus transitum esse, non mortem».

3 AUGUST., *Civit. Dei*, 15, 17: «Ex duobus namque illis hominibus, Abel, quod interpretatur luctus, et eius fratre Seth, quod interpretatur resurrectio, mors Christi et vita eius ex mortuis figuratur»; cfr. HIERON., *Nom. Hebr.*, 9.

4 Cfr. AGRIPPA, *DH*, f. 56r: «Hinc Dominus Deus pater, statutis oportunistique temporibus, misit nobis unigenitum filium suum, Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum hominem, [...]. Ipse namque reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam recreationisque per regenerationis misterium».

5 *Gen.*, 5, 7.

6 *Gen.*, 4, 22.

7 AUGUST., *Civit. Dei*, 15, 17: «Porro ille Seth interpretatur resurrectio et Enos filius eius interpretatur homo»; cfr. HIERON., *Nom. Hebr.*, 9.

8 *Gen.*, 4, 26.

195 diluvio, qui numerus peccati est et transgressionis¹. Nam denarius numerus est legis et
iustitiae², in quo natus est Noha iustus decimus ab Adam per Seth³. A denario itaque
undenarius recedens transgressionem legis et praeceptorum significat⁴, in quo numero perit
generatio Cain. Hinc notandum quod sicut per mulierem incepit transgressio diluviumque
peccatorum, ita et in muliere consumatum est diluvium aquarum, videlicet in Noema
ultima filia Lamech digami, quod nomen Noema voluptatem sonat⁵. Hinc non absurde
200 coniectare possumus in voluptate carnis fuisse transgressionem ortumque diluvium
peccatorum. Accedit ad id, quia successio Cain ab Adam in octava generatione diluitur, qui
numerus ita transgreditur septenarium, sicut denarium undenarius. Numerum autem
septenarium, numerum virginitatis sacri doctores appellant, quia primus est, qui neque
generatur, neque generat, non enim potest in duas partes equales dividi, ita ut gignatur ex
205 aliquo numero repetito, nec ullum etiam ex se numerum parit duplicatus, qui intra denarii
limites claudatur, quem primum limitem constat esse numerorum⁶. Facile itaque hinc
cernimus virginitatis transgressum, per carnis voluptatem, peccatum fuisse primi parentis.
Quod per diluvium iam primo quidem punitum est, sed aboleri non potuit. Nam qui in
diluvio salvi facti sunt, Noha et filii eius, ipsi quidam per carnem geniti sunt et genuerunt.
210 Attamen Noha et filii eius, quamdiu incolunt arcam salutis (quae Paradisi terrestris figuram

195 natus] virtus autem peccati lex *in margine* L 197 incepit] inceperit A
198 consumatum] consummatum C 201 Accedit] accidit L; Adcedit A 201 id] idem L
208 quidem] quidam L 208 qui] *delevit* qui L 228 quidem] quidam L
229 terrestris] *correxit* celestis L

1 AUGUST., *Civitat. Dei*, 15, 20: «...donec undenarius numerus impleteretur, quo significatur peccatum»; cfr. CLICHT., *Myst num.*, 9, f. 15r: «Ad ulteriora vero numerorum genera progredientibus occurrit suo loco nunc undenarius elucidandus, qui nunquam peccati corruptelam atque statum et prolapsionem in malum designat, discensionemque ab integritate decalogi. [...]».

2 Cfr. CLICHT., *Myst. Num.*, 2, f. 5r: «Si enim denarius numerus sacratus habetur, quem decalogum significat decemque praecepta, digito Dei in tabulis mosaicis scripta, [...]»; *Ivi*, 8, ff. 9v-10r.

3 AUGUST., *Civitat. Dei*, 15, 20: «Per Seth autem ab Adam usque ad Noe denarius insinuatur legitimus numerus»; *Gen*, 5, 29.

4 AUGUST., *Civitat. Dei*, 15, 20: «Quoniam ergo lex denario numero praedicatur, unde est memorabilis ille decalogus, profecto numerus undenarius, quoniam transgreditur denarium, transgressionem legis ac per hoc peccatum significat»; cfr. CLICHT., *Myst. Num.*, 9, f. 15r: «Undenarius qui denarium transit nec ad duodenarium pervenit, id est apostolicum numerum, transgressionem significato decalogi».

5 AUGUST., *Civitat. Dei*, 15, 20: «Progenies ergo ex Adam per Cain sceleratum undenario numero finitur, quo peccatum significatur; et ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur. Commissum est autem, ut et voluptas carnis, quae spiritui resisteret, sequeretur. Nam et ipsa filia Lamech Noema voluptas interpretatur»; cfr. HIERON., *Nom. Hebr.*, 14; *Gen.*, 4, 22.

6 Cfr. AGRIPPA, *DOP* (1510), 24 [DOP, 2, 10, p. 275]: «Septenarium praeterea Pythagorici numerum virginitatis appellant, quia primus est qui neque generatur neque generat: non enim potest in duas partes equales dividi ita ut gignatur ex aliquo numero repetito, nec ullum etiam ex se numerum parit duplicatus, qui intra denarii limites coartetur, quem primum limitem constat esse numerorum; et iccirco septenarium Palladi sacrum facere»; MACR., *Somn. Scip.*, 1, 11, p. 273.

Ecclesiaeque typum praefert) ab uxoribus innotescit nobis in Paradiso vetitum fuisse primis parentibus carnaliter commiseri, quod et Paulus, christianae religionis praeco, in coelestia proclamat: «Bonum est», inquit, «mulierem non tangere¹», non dicit «non habere», sed «non tangere», quia in tactu periculum est²; non in tactu manuum, sed
 215 serpentis, «cuius virtus in lumbis est et potestas in umbilico³». De nubentibus autem, propter tribulationem carnis, dicit indulgendo: «Si nupserit virgo non peccat⁴», non dicit: «quia bene facit», sed indulget: «quod non peccet»; aliud autem est non peccare, aliud bene facere, de quo alibi dicit: «Qui servat virginem suam, bene facit⁵». Et si dixerit quis: «Qui iungit matrimonio virginem suam bene facit», respondet Apostolus: «Qui non iunxerit
 220 melius facit⁶». Nuptis tandem dicit: «Superest ut qui habent uxores, sic sint, quasi non habeant⁷». Et alibi exponens illud: «Erunt duo in carnem unam», subiungit, «sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia⁸». Nam in carne, quomodo magnum erit sacramentum, quod immundum est? Ad munditiam enim corporis Christi, cuius nos membra effecti sumus, in quo nos renati sumus. Non ex coitu corruptibili, sed
 225 per verbum viventis Dei et permanentis, qui (ut inquit Iacobus in *Epistola*) «volens genuit nos verbo veritatis⁹». Ad huius itaque sacramenti, ad huius inquam concubitus, ad huius generationis munditiam, omnis coitus immundus est. Ideo dicit Apostolus: «Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus Ecclesiam¹⁰», scilicet in sanctificatione et castitate. De quo legitur alibi: «Sciat unusquisque vas suum possidere, in sanctificatione et honore, non in
 230 immunditia et passione carnis desiderii, sicut gentes, quae ignorant Deum¹¹». De his vero quae, praevaricantes castitatem, liberos genuerunt ait Paulus: «Mulier seducta in praevaricatione facta est, salva autem fiet per filiorum generationem, si permanserit in fide

211 Ecclesiaeque] Ecclesie L	212 commiseri] 1.Corin.7. <i>in margine</i>
215 umbilico] Iob.40. <i>in margine</i>	216 carnis] 1.Corin.7. <i>in margine</i>
219 respondet] 1.Corin.7. <i>in margine</i>	221 sacramentum] Ephe.5. <i>in margine</i>
223 corporis] 1.Pet.1. <i>in margine; delevit</i> crist L	224 renati] Iacob.1. <i>in margine</i>
227 munditiam] immunditiam L	228 uxores] Ephe.5. <i>in margine</i>
229 unusquisque] 1.Tessal.4. <i>in margine</i>	230 gentes] 1.Thim.2. <i>in margine</i>
232 permanserit] permanseruit L	

1 1 Cor., 7, 1.

2 AUGUST., *Serm.*, 41 [*Sermo CCXCI, De castitate et munditia*], 3 (PL 39, p. 2296): «Similiter et beatus Apostolus admonet nos, Bonum est, inquit, mulierem non tangere (I Cor. VII, 1): quasi statim in tactu periculum esset».

3 Iob., 40, 11: «Fortitudo ejus in lumbis ejus, / et virtus illius in umbilico ventris ejus».

4 1 Cor., 7, 28.

5 1 Cor., 7, 37.

6 1 Cor. 7, 38.

7 1 Cor., 7, 29.

8 Eph., 5, 31-32.

9 Iac., 1, 18.

10 Eph., 5, 25.

11 1 Th., 4, 4-5.

et charitate et sanctificatione cum castitate¹» (sic vera habet traductio²). Tunc enim salvabitur, quando eos genuerit, qui virgines permansuri sunt. Et si quod ipsa perdidit acquirat in liberis, tunc sint bonae nuptiae, quando de illis propagatur virginitas³.

235 Sed redeamus ad superiora. Successit post diluvium circumcisionis signaculum ad Abraham Deo dilectum⁴, poena simul ac medicina peccati originalis, quae facta est in praepitio, in eo quidam membro, in quo primus parens peccaverat, ut videlicet peccatum originis et naturae in ipso quoque naturae et originis membro obtruncaretur, 240 imprimereturque in ipso libidinis membro transgressae continentiae castitatisque memoria. Verum quia peccatum hoc a patre masculino, non a matre foemina contrahitur, eo quod mulieres nascituae proli nulla vitae formam addere, sed corporis materiam duntaxat ministrare arbitrantur. Ideoque mulieres incircumcisae manserunt, sed datum est illis praeceptum purificationis post partum⁵. Antequam circumcideretur, Abraham genuit 245 Ismaelem ex ancilla secundum carnis voluptatem⁶. Post circumcisionem vero, vetulus ac frigidus supra carnis affectus ac naturae vires, ex Sara sterili ac decrepita foemina genuit Isaac, filium promissionis, in quo iubente Domino, vocatum est illi semen, eiectione filio ancillae, filio carnis⁷. Iste Isaac tandem ex sterili uxore genuit Iacob⁸, ex cuius foemore duodecim tribus populi promissionis prodierunt. Tandem Iacob, postquam luctantem 250 secum Dominum vicerat, foemur eius emarcuit et generare cessavit, et tunc vocatus est Israel, hoc est videns Deum, iuxta verbum eius dicentis: «Vidi Dominum facie ad faciem⁹». Nam per coitum aperiuntur oculi ut videamus mortem. Per continentiam autem meremur videre regnum Dei. Longum esset omnia recensere quae exemplo esse possent et quomodo Isaac, Iacob, Samuel, Sampson, Ioannes Baptista, Maria mater Christi et plures alii, per 255 quos nobis salutis amissae restitutio promissa est, omnes ex senibus et sterilibus parentibus

236 redeamus] videamus L 236 superiora] Gen.17. *in margine* 236 post] per L
 238 peccaverat] *delevit* cui addit L 242 nascituae] nascituro L A 243 datum] Levit.12. *in margine*
margine 244 Antequam] Gen.16. *in margine* 245 circumcisionem] Gen.21. *in margine*
 246 genuit] Rom.9. *in margine* 247 Isaac] Gen.25. *in margine* 247 iubente] *delevit* deo L
 250 cessavit] Gen.31. *in margine* 253 esset] *delevit* in L 253 exemplo] 1.Reg.1. *in margine*
 254 Sampson] Iud.13. *in margine* 254 plures] Lucae.1. *in margine*
 255 promissa] Math.in hist.Annae. *in margine*

1 1 *Tim.*, 2, 14-15.

2 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 27 (PL 23, p. 260): «...quodque errorem veterem illa quae semel connubio copulata est, et redacta in conditionem Evae, filiorum procreatione deleret. Ita tamen, si ipsos filios erudiret in fide et dilectione Christi, et in sanctificatione et pudicitia: non enim (ut male habetur in Latinis codicibus) sobrietas est legenda, sed castitas, id est, σωφροσύνη».

3 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 27 (PL 23, p. 260): «Tunc ergo salvabitur mulier, si illos genuerit filios, qui virgines permansuri sunt: si quod ipsa perdidit, acquirat in liberis, et damnum radicis et cariem, flore compenset et pomis».

4 *Gen.*, 17, 9-14.

5 *Lev.*, 12, 4-5.

6 *Gen.*, 16, 15.

7 *Rom.*, 9, 7; *Gen.*, 21, 1-13.

8 *Gen.*, 25, 21-25.

9 *Gen.*, 32, 23-30.

supra naturae vires carnisque concupiscentias geniti sunt, ut liquido pateat carnis libidinem odio fuisse Deo, etiam in uxoribus. Hinc Hieremiae (qui in utero sanctificatus est) dicitur a Domino: «Tu ne accipias uxorem¹». Sanctificatus in utero sic Ezechiel, donec uxori iungebatur, non habebat prophetiae libertatem; mortua autem uxore, continuo prophetatus est. Praedixerat enim ei Dominus, quod in die illa aperiretur os eius et loqueretur et non taceret amplius². Et Moyses, cum vidisset visionem illam magnam et Dominum loquentem in rubo, nequaquam valuit accedere, donec solvisset corrigiam calceamenti³, per quam significatur in Sacris Literis vinculum nuptiarum⁴. Idem Iesu filio Navae praecipitur in Galgala⁵ atque hic est ille Iesus Salvator typus Iesu Christi, qui secundum Apostolum Iudam salvavit et eduxit populum Israel de Aegypto et introduxit in terram promissionis⁶, quam Moyses nuptus intrare non poterat. Sed mortuus est in terra Moab, sepultus in valle, contra templum Phogor⁷, hoc est Priapi, quod et ignominia interpretatur⁸. Nuptiae enim carnis post mortem finiuntur in ignominiam. Virginitas post mortem incipit coronari. Hinc Iesus Navae virgo moritur in terra promissionis centum et decem annorum, sepelitur in Thamnat Sareth⁹, hoc est perfectissimo principatu¹⁰. Sed modo revertamur. «Populus Israel accessurus ad montem Sinai, et Dei auditurus eloquium, tribus diebus sanctificari iussus est, et se ab uxoribus abstinere¹¹». Hic est ille mons de quo alibi dicitur: «In monte salvum

258 sic] Hierem.16. *in margine* 260 est] Ezech.24. *in margine*
261 vidisset] Exod.3. *in margine* 264 est] Iosu.5. *in margine* 264 Iesus] *omittit L*
265 Iudam] Iudas in epist. canonica. *in margine* 269 in terram] *interram C*
266 intrare] Deut.34. *in margine* 268 mortem] Iosu.24. *in margine*
294 in] Exod.19. *in margine* 270 Thamnat] Thaman L 271 sanctificari] Gen.19. *in margine*
272 mons] 1 Corin.1. *in margine*

1 *Ier.*, 16, 2.

2 *Ez.*, 24, 15-27.

3 *Ex.*, 3, 2-5.

4 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 20, (PL 23, p. 249) «Iste nempe Moyses est, qui cum vidisset visionem magnam, et angelum, sive Dominum loquentem in rubo nequaquam valuit ad eum accedere, nisi solvisset corrigiam calceamenti sui, et abjecisset vincula nuptiarum».

5 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 21 (PL 23, p. 250): «Similiterque ut Moysi praeceptum fuerat, et huic [*scil.* Josue] praecipitur: “solve calceamentum tuum. Locus enim in quo stas, terra sancta est” (*Exod.* III, 5)»; cfr. *Ios.*, 5, 15-16.

6 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 21 (PL 23, p. 250): «Trascendam ad Jesum filium Nave, qui ante dictus est *Ause*, sive ut rectius habetur in Hebraeo *Osee*, id est, *salvator*. Ipse enim, secundum Epistolam Judae, salvavit, et eduxit populum Israel ex Aegypto, et in terram repromissionis induxit»; cfr. *Iud.*, 5.

7 *Dt.*, 34, 5-6.

8 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 22 (PL 23, p. 252): «Ille [*scil.* Moyses] sepelitur in valle contra domum *Phogor*, quod interpretatur *ignominia* (proprie quippe *Phogor* lingua hebraea *Priapus* appellatur)».

9 *Ios.*, 24, 29-30.

10 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 22 (PL 23, p. 251): «...sepeliturque in “Thamnath sare”, id est, in “perfectissimo principatu”, sive in numero operimenti novi»; cfr. *Ios.*, 24, 29-30.

11 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 22 (PL. 23, p. 249): «Nec mirum hoc de amico et propheta et legifero Dei, cum omnis populus accessurus ad montem Sina, et auditurus eloquium, tribus diebus sanctificari iussus sit, et se ab uxoribus abstinere»; cfr. *Ex.*, 19, 3-15.

esse fac¹», mons virginitatis ad quem qui non potest ascendere, permittitur illi ut maneat in Segor², hoc est in legitimo matrimonio; quia melius est nubere incontinenti, quam per
 275 abrupta fornicationum precipitari³. Insuper «in Lege ipsa, qui pro populo hostias offerebant, non solum in domibus suis non erant, sed purificabantur ad tempus, ab uxoribus separati, et vinum, et siceram (quae solent libidinem provocare) non bibebant⁴». Etiam «ad David fugientem ab Achimelech sacerdote dictum est: “Si mundi sunt pueri ab uxoribus”⁵, at ille respondit: “Ab heri et nudius tertius”, panes enim propositionis, de
 280 uxorum cubilibus consurgentes edere non licebat⁶». Et in Lege, qui uxorem duxerat et propaginem filiorum velut vineam plantaverat, prohibetur ad bellum procedere⁷, quia non potest Domino libere militare servus uxoris⁸. Et iuxta Pauli sententiam, non potest semper et sine intermissione et continuo orare, qui coniugi debitum reddere cogitur, nisi ad tempus ex consensu⁹. Rursus qui in Lege Pascha facturus erat, non nisi accinctis mortificatisque
 285 lumbis facere praecipitur¹⁰. Et in Evangelio iubentur Apostoli accinctis lumbis, Evangelii tenere lucernas¹¹. «Assumpti enim in Apostolos, reliquerunt officium coniugale, iuxta verbum Salvatoris: “Qui dimiserit domum, parentes, fratres, uxorem, filios, proter regnum

273 permittitur] Levit.10. *in margine* 277 siceram] ciceram L
 277 libidinem] ad libidinem L 277 Etiam] 1.Reg.21. *in margine* 280 Lege] Deut.20. *in margine*
 281 bellum] delevit proxedere L 283 orare] 1.Tessal.5. *in margine* 283 tempus] 1.Corin.7. *in margine*
 283 nisi] Exod.12. *in margine* 284 in] Lucae.12. *in margine*
 287 dimiserit] Matth.19. *in margine*

1 Gen., 19, 17.

2 Gen., 19, 22.

3 Rom., 7, 9

4 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 22 (PL 23, p. 269): «Nam et in veteri lege qui pro populo hostias offerebant, non solum in domibus suis erant, sed purificabantur ad tempus ab uxoribus separati, et vinum et siceram non bibebant, quae solent libidinem, provocare».

5 1 Reg., 21, 4.

6 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 22 (PL. 23, p. 249): «Quod quidem scimus [...] etiam ad David fugientem ab Achimelech sacerdote dictum: *si mundi sunt pueri ab uxoribus* (1 Reg. XXI, 3). Et ille respondit: *Ab heri et nudius tertius* (*Ibid.*, 4). Panes enim propositionis, quasi corpus Christi, de uxorum cubilibus consurgentes edere non peterant. Et nobis in transitu est contemplandum quod dixit: *Si mundi sunt pueri ab uxoribus?* Videlicet quod ad munditias corporis Christi, omnis coitus immunda sit». cfr. 1 Reg., 21, 5-6.

7 Dt., 20, 6-7.

8 Cfr. 1 Th., 4, 3-5.

9 1 Cor., 7, 5: cfr. HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 7 (PL 23, p. 230): «Sed quia qui semel duxit uxorem, nisi ex consensu, se non valet abstinere, nec dare repudium peccanti, reddat coniugi debitum: sponte quippe se alligavit, ut reddere cogeretur. [...] Quamdiu impleo mariti officium, non impleo continentis. Jubet idem apostolus in alio loco (I Thess. v), ut semper oremus. Si semper orandum est, numquam ergo conjugio serviendum, quoniam quotiescumque uxori debitum reddo, orare non posum».

10 Ex., 12, 43-49.

11 Lc., 12, 35.

Dei, multo plura in saeculo isto recipiet, et in saeculo futuro vitam aeternam”¹». Et ideo
Christus extollit praeferendo nuptis eunuchos qui se castificaverunt propter regnum Dei².
290 De quibus alibi legitur in Scriptura: «Dabo eunuchis meis in domo mea, et in muro meo
locum nominatum, meliorem e filiis et filiabus Israel, nomen aeternum dabo illis quod non
deficiet,³», sicut factum legimus in Iesu filio Navae, virgine innupto, cui pulcherrima et
optima portio in partitione terrae promissionis obtigit⁴. Qui sunt isti eunuchi? Nisi de
295 quibus inquit Ioannes Theologus in Apocalypsi: «Qui cum mulieribus se non
coinquinaverunt, qui sequuntur agnum quocumque vadit», et subinfert: «Virgines enim
permanserunt⁵». Virgo erat Ioannes Evangelista, et virgo permansit. Et ideo plus amatur a
Domino et recumbit supra pectus eius, de quo haud frustra, Petro ait Iesus: «“Si
volvo eum manere, quid ad te?” Et exivit sermo inter fratres, illum discipulum non
moriturum⁶»; de quo etiam alibi dixit: «Sunt quidam de hic astantibus, qui non gustabunt
300 mortem, donec videant filium hominis venientem in regno suo⁷». Non enim moritur virgo,
sed manet in Christo, et dormitio eius non mors, sed transitus est. In virginitate namque
primi parentes immortales erant. Per praevaricationem autem virginitatis, utriusque naturae
mortem sibi posterisque pepererunt. In virginitate fruebantur cognitione ipius boni, amissa
virginitate, caligante intellectu apertisque oculis carnis, cognoverunt malum, privati ipsius
305 boni lumine quo intima visione Dei fruebantur virgines. Hinc cum Apostoli post
resurrectionem Christi piscarentur in lacu Genazareth, stante Iesu in littore, nesciebant
Apostoli quem viderent. Solus autem virgo Ioannes recognovit Deum, et dixit Petro:
«Dominus est⁸».

Iam ex his Scripturarum mysteriis satis persuasum esse potest, copulam carnis fuisse
310 originale peccatum, et multi ob iam dicta facile in hanc opinionem mecum consentient, nisi

289 praeferendo] Matth.19. *in margine* 290 meis] Esaiae.56. *in margine* 291 non]
Iosu.19. *in margine* 293 optima] obtima L 294 cum] Apoc.14. *in margine*
295 coinquinaverunt] coinquinarunt C 296 permanserunt] Ioan.23. *in margine* 296 et ideo]
Ioan.21. *in margine; delevit* 12 *in margine* L 299 hic] Matth.16. *in margine* 304 carnis]
omittit L 305 visione Dei] *invertit* L 305 fruebantur] fruebatur L 305 virgines] Ioan.21. *in*
margine 308 iam] iam *reiteratum* L 310 opinionem] *addidit* meam L

1 HIERON., *Adv. Jovin.*, 1, 26 (PL 23, p. 256): «Qui [scil. Apostoli] assumpti postea in apostolatum, reliquunt officium conjugale. Nam cum Petrus ex persona apostolorum dicit ad Dominum: “Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te” (Matth. XIX, 27), respondit ei Dominus, “Amen dico vobis, quoniam nemo est qui dimiserit domum, aut parentes, aut fratres, aut uxorem, aut filios propter regnum Dei, qui non recipiat multo plura in saeculo isto, et in saeculo futuro vitam aeternam” (Ibid. 28)»; cfr. *Mt.*, 19, 29.

2 *Mt.*, 19, 12.

3 *Is.*, 56 4-5.

4 *Ios.*, 19, 49.

5 *Apoc.*, 14, 4.

6 *Io.*, 21, 20-24.

7 *Mt.*, 16, 28.

8 *Io.*, 21, 3-7.

unus scrupulus illis obsistat. Dicent enim si carnis commixtio vetita erat, quomodo primi
 parentes impleturi erant benedictionem illam, «crescite et multiplicamini¹»? Quomodo
 nascituri erant homines, ut implerentur sedes angelorum, qui laspi sunt cum Lucifero?
 Ardua profecto, et scrupolosa obiectio, cuius quidem eo difficilior est solutio, quo altius
 315 hic indagatur mysterium. Mysterium, inquam, absconditum a saeculis et generationibus,
 manifestatum autem solum sanctis, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae
 sacramenti huius. Hoc est illud mysterium de quo ait Christus: «Habeo adhuc multa vobis
 dicere, sed non potestis ea portare modo²», et alibi de eodem ait non omnes capere verbum
 hoc³. Istud est mysterium illud quod secreto pandit Apostolis, dum vulgo proponuntur
 320 parabolae, quod Paulus segregatim praedicat perfectis⁴, dum vulgo non solidam escam sed
 lac potum dat, necdum enim possunt capere quamdiu carnales sunt⁵; quia qui animalis est
 non percipit ea quae spiritus Dei sunt. Stultitia enim illi est nec potest intelligere⁶. «Elegit
 autem nos in Christo Deus pater ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et
 immaculati coram eo⁷». «Ambulavimus autem in concupiscentiis carnis, facientes
 325 voluntatem eius et cogitationem eius, et facti sumus filii irae⁸». Atque haec nos monent ut
 credamus cum Damasceno multisque Graecorum Theologis, coniuges in statu innocentiae
 constitutos in Paradiso, non per hanc carnis pudendam concupiscentiam impleturos fuisse
 benedictionem Dei⁹. Non enim in carne proles illis seminanda erat ad corruptionem, sed in
 spiritu ac verbo Dei, ad vitam aeternam, de quo spiritali semine Esaias loquitur: «Nisi
 330 Dominus Zevaos reliquisset nobis semen, quasi Sodoma essemus et similes Gomorrae

312 parentes] Gen.1. *in margine* 314 quo] Coloss.1. *in margine* 315 saeculis] ceculis L
 316 autem] *delevit* sanctis L 317Christus] Ioan.16. *in margine* 318 verbum] Matth.19. *in*
margine 319 pandit] panditur L 319 Apostolis] Luc.8. *in margine* 320 escam] 1.Cor.2. *in*
margine 21 carnales] 1.Cor.3. *in margine* 322 Dei] 1.Cor.2. *in margine* 322 Elegit] Ephe.1.
in margine 323 constitutionem] Ephe.2. *in margine* 326 multisque Graecorum Theologis]
omittit L 326 Graecorum] Io.Dama.supergen. *in margine* 327 constitutos] constitutas L
 327 non] nam L 329 Loquitur] Esaias.1. *in margine* 330 Zevaos] Zeciaes L

1 Gen., 1, 22.

2 Io., 16, 12.

3 Mt., 19, 11.

4 1 Cor., 2, 6.

5 1 Cor., 3, 1-2.

6 1 Cor., 2, 14.

7 Eph., 1, 4.

8 Eph., 2, 3.

9 DAMASC., *Fid. orth.*, 4, 25 (*De virginitate*), f. 109r: «At dicent forte: quid igitur hoc vult *masculus et femina*? Quid hoc, *crescite et multiplicamini*? Ad quod dicemus: quod hoc, *crescite et multiplicamini* non omnino multiplicationem per nuptialem consocietatem significat. Poterat enim Deus hoc genus et alio multiplicare modo, si mandatum usque in finem servassent intemeratum».

fuissemus¹». Quomodo autem haec spiritalis generatio² perficienda fuisset in *Dialogo* nostro *de homine* exponere conati sumus, quem sermonem hic geminare superfluum esset.

335 Sed satis est nobis ad praesens propositum admonuisse quod in dialogo *De homine* exposuimus, alio semine homines nascituros fuisse in statu innocentiae, quam quod per carnis corruptionem deflueret, dummodo praesenti sermone quod fuerat quaesitum peccatum originale recte invenire potuimus. Quod si minus recte assecutus sum, fateor me opinionem scripsisse, non fidem, non scientiam, opinionem autem talem cui nec ego aliter assentior nec aliter quemquam assentiri volo, nisi quatenus a sancta christiana Ecclesia non fuerit reprobata.

333 est nobis] *invertit* L
339 reprobata] reprobatum L

333 *Dialogo*] *Dialo. Agrippae in margine*

1 *Is.*, 1, 9.

2 Cfr. LAZAR, *Crat. Herm.*, f. 77v: «Laz. [...] Ego autem de univoca et (ut ita dicam) syngenea mentis generatione hic dissero, ut idem cum genitore sit genitum. Simile enim partu univoco, a suo simili semper producitur. [...] Considera iam, o rex, si tante corpus virtutis est ut sibi simile corpus producat, quid obsistere poterit ne mens mentem generet, que corpore est exceltior? *Rex.* Mentem geniti a genitoris mente produci forte astruis, o Lazarele. *Laz.* Non ea in re nostra nunc versatur oratio, sed in ea mentis generatione quam cum Hermes Esculapio revelasset, in extasim excessuque mentis ille conversus, ob incredibilem rei magnitudinem vehementer confundi exclamavit, seque arbitrari eum felicissimum fore hominem qui tantum esset muneris assecutus»; *Ibidem* 72r [79r]: «Mentem propterea persimilem sibi / sermonemque homini iam genitor dedit / ut dijs consimiles parturiat deos, / Patris iussaue compleat. / Felix ille nimis qui sua noverit / sortis munera / perfecerit et libens. / Inter namque deos connumerandus est, / nec dijs est superis minor».

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Agrippa

1.1. Opere raccolte.

[Opera omnia, vol. 1]

Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym, Armatae Militae Equitis Aurati, et iurs utriusque ac Medicinae Doctoris, Opera in duos tomos concinne digesta, & nunc denuo, sublatis omnibus mendis in φιλομύσων gratiam accuratissime recusa. Quibus post omnium editiones ne novo accessit Ars Notoria, ut satis indicat Catalogus post praefationem positus. Lugduni Per Beringos Fratres.

- *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym, Armatae Militae Equitis Aurati, et iurs utriusque ac Medicinae Doctoris, Opera in duos tomos concinne digesta, & nunc denuo sublatis omnibus mendis, in φιλομύσων gratiam accuratissime recusa. Quibus post omnium editiones ne novo accessit Ars Notoria, ut satis indicat Catalogus post praefationem positus.* Lugduni Per Beringos Fratres, MDC.

[Opera omnia, vol. 2]

Henrici Cornelii Agrippae, armatae militiae, equitis aurati, utriusque Iuris Doctoris, & sacrae Caesareae Maiestatis à consilijs & archiuis indiciarij, Operum Pars Posterior: Quorum Catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Una cum rerum et verborum hoc tomo memorabilium Indice & locuplete et certo. Lugdini, Per Beringos fratres.

- *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym, Armatae Militae Equitis Aurati, et iuris utriusque ac Medicinae Doctoris, Operum Pars Posterior. Quorum Catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Una cum rerum et verborum hoc tomo memorabilium Indice &*

locuplete & certo. Huic accesserunt Epistolarum ad familiares libri septem, & orationes decem ante hoc seorsim editae. Lugduni. Per Beringos Fratres.

[Opera omnia, vol. 3]

Appendix apologetica Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym armatae militiae Equitis Aurati & V. I. ac Medicinae Doctoris, pertinens ad secundam eius operum Lugduni editorum partem. Elenchum pagina sequens Praefationem exhibebit. Lugduni, per Beringos Fratres, M.D.C.V.

[Orationes X]

Henrici Cornelii Agrippae Oratio in Praelectionem Convivij Platonis, in Henrici Cornelii Agrippae, armatae militiae equitis aurati, utriusque iuris doctoris, Sacrae Caesareae Maiestatis à consilijs & archiuis indicarij Orationes X. quorum catalogum uersa exhibebit pagella. Eiusdem de duplici coronatione Caroli V. Caesaris apud Bononiam, historiola. Eiusdem, ac aliorum doctorum virorum epigrammata. Ioannes Soter excudebat Coloniae, Anno à Christo nato. M. D. XXXV.

[Silloge, 1529]

Henrici Cornelii Agrippae De Nobilitate & Praecellencia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX.

[Silloge, 1532]

Henrici Cornelii Agrippae *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriacorum & Buorgundionum Principem. Expostulatio cum Iohanne Catilineti super expositione libri Iohannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae ducem. De triplici ratione cognoscendi deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem Episcopum. Sermones duo, de vita Monastica, & de inventione reliquiarum divi Anthonii eremitaе. AN. M. D. XXXII. Mense Maio. Finis Coloniae.*

1.2. *Opere singole.*

[Apologia adversus calumnias]

AAC = *Apologia adversus calumnias = Apologia aduersus calumnias propter Declamationem de Vanitate scientiarum, & excellentia verbi Dei, sibi per aliquos Louanienses Theologistas intentatas, in Henrici Cornelii Agrippae, ab Nettesheym, Equitis aurati, ac utriusque Iuris doctoris, Caesareae Maiestatis à consilij, & Archiuis Indiciarij, Apologia aduersus calumnias propter Declamationem de Vanitate scientiarum, & excellentia verbi Dei, sibi per aliquos Louanienses Theologistas intentatas. Querela super calimnia, ob eandem Declamationem, sibi per aliquot scleratissimos sycophantas, apud Caesaream Maiest. Nefarie ac proditorie illata. Anno. M. D. XXXIII, ff. A7r-Kv.*

[Defensio propositionum]

DP = *Defensio propositionum = Defensio propositionum praenarratarum contra quendam Dominicastrum earundem impugnatorem, qui sanctissimam deiparae virginis matrem Annam conatur ostendere polygamam, in Henrici Cornelii Agrippae de*

beatissimae Annae monogamia, ac unico puerperio propositiones abbreviatae & articulatae, iuxta disceptationem Iacobi Fabri Stapulensis in libro de tribus & una, intitulado. Eiusdem Agrippae defensio propositionum praenarratarum contra quendam Dominicastrum earundem impugnatores, qui sanctissimam deiparae virginis matrem Annam conatur ostendere polygamam. Quaedam epistolae super eadem materia atque super lite contra eiusdem ordinis haereticorum magistro habita. Anno M.D.XXXIII, ff. B4r-M8v.

[Dehortatio Gentilis Theologiae]

DGT = Dehortatio Gentilis Theologiae, in Henrici Cornelii Agrippae De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Duce[m]. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX, ff. H6r-I2v.

[De incertitudine et vanitate scientiarum]

DV = De Vanitate = Splendidae nobilitatis viri et armatae militiae Equitis aurati ac vtriusque Iuris Doctoris Sacrae Caesareae Maiestatis a consilijs & archivis Inditarij Henrici Cornelij Agrippae ab Nettesheym De Incertitudine & Vanitate Scientiarum & Artium atque excellentia Verbi Dei Declamatio, Ioan. Grapheus excudebat anno a Christo nato M. D. XXX. mense Septemb. Antuerpiae.

- De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei declamatio, Apud Florentissimam Antuerpiam, 1531.

[De nobilitate et praecellentia foeminei sexus]

NFS = De nobilitate et praecellentia foeminei sexus, in Henrici Cornelii Agrippae De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX, ff. A4r-C8v.

- *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Edition critique d'après le texte d'Anvers 1529*, éd. par R. Antonioli, Ch. Béné, M. Reulos, O. Sauvage, Droz, Genève 1990.

- *Déclamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, ed. A. Rabil, Jr., Chicago-London, 1996.

[De occulta philosophia]

DOP = De Occulta Philosophia = De occulta philosophia libri tres, ed. V. Perrone Compagni, Brill, Leiden 1992.

[De originali peccato]

OP = De originali peccato, in Henrici Cornelii Agrippae De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus

pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX, ff. I3v-K4r.

[De triplici ratione cognoscendi Deum]

TR = *De triplici ratione cognoscendi Deum*, in V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Polistampa, Firenze, 2005, pp. 85-181.

[Dialogus de homine]

DH = *Dialogus de homine* = Ms. PA 048, *Henri-Corneille Agrippa. Oeuvres diverses de lui ou à lui adressées*, Lyon, Bibliothèque municipale, ff. 44r-57v.

- *Dialogus de homine*, ed. P. Zambelli, in «Rinascimento», 5, 1965, pp. 295-304.

[Epistolae]

Epist. = *Epistolarum Henrici Cornelii Agrippae ad familiares, & eorundem ad ipsum, Libri VII = Henrici Cornelii Agrippae, armatae militiae equitis aurati, utriusque Iuris Doctoris, & sacrae Caesareae Maiestatis à consilijs & archivis indicarij, Operum pars posterior: Quorum Catalogum exhibebunt tibi paginae sequentes. Una cum rerum et verborum hoc tomo memorabilium Indice & locuplete & certo*. Lugduni, per Beringos fratres, pp. 593-1073.

[Expostulatio cum Ioanne Catilineti]

ESE = *Expostulatio super expositione = Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico*, in *Henrici Cornelii Agrippae De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco(rum) et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad*

Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episco(pum), Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN. M. D. XXIX, ff. Dr-D5r.

[In Artem Brevem Raymundi Lulli commentaria]

In Artem Brevem Raymundi Lulli commentaria = Henrici Cornelii Agrippae armatae militiae equitis aurati, utriusque Iuris Doctoris, In Artem Brevem Raymundi Lullij Commentaria, Coloniae, Ioannes Soter excudebat, AN. M.D. XXXIII, Mense Augusto.

[Oratio in praelectionem Convivii Platonis]

PCP = Praelectio Convivii Platonis = Henrici Cornelii Agrippae Oratio in Praelectionem Convivij Platonis, in Henrici Cornelii Agrippae, armatae militiae equitis aurati, utriusque iuris doctoris, Sacrae Caesareae Maiestatis à consilij & archiuis indiciarij Orationes X. quorum catalogum uersa exhibebit pagella. Eiusdem de duplici coronatione Caroli V. Caesaris apud Bononiam, historiola. Eiusdem, ac aliorum doctorum virorum epigrammata. Ioannes Soter excudebat Coloniae, Anno à Christo nato. M. D. XXXV, ff. A2r-B3r.

[Oratio in praelectione Hermetis Trismegisti]

PHT = Praelectio Hermetis Trismegisti = Henrici Cornelii Agrippae oratio habita Papiiae in praelectione Hermetis Trismegisti, de potestate & sapientia dei. ANNO M. D. XV, in Henrici Cornelii Agrippae, armatae militiae equitis aurati, utriusque iuris doctoris, Sacrae Caesareae Maiestatis à consilij & archiuis indiciarij Orationes X. quorum catalogum uersa exhibebit pagella. Eiusdem de duplici coronatione Caroli V. Caesaris apud Bononiam, historiola. Eiusdem, ac aliorum doctorum virorum epigrammata. Ioannes Soter excudebat Coloniae, Anno à Christo nato. M. D. XXXV, ff. B3v-C3r.

[Querela super calumnia]

QSP = Querela super calumnia = Querela super calimnia, ob eandem Declamationem, sibi per aliquot scleratissimos sycophantas, apud Caesaream Maiest. Nefarie ac proditorie illata, in Henrici Cornelii Agrippae, ab Nettesheym, Equitis aurati, ac utriusque Iuris doctoris, Caesareae Maiestatis à consilijs, & Archiuis Indiciarij, Apologia aduersus calumnias propter Declamationem de Vanitate scientiarum, & excellentia verbi Dei, sibi per aliquos Louanienses Theologistas intentatas. Querela super calimnia, ob eandem Declamationem, sibi per aliquot scleratissimos sycophantas, apud Caesaream Maiest. Nefarie ac proditorie illata. Anno. M. D. XXXIII, ff. K2r-M7v.

2. Fonti antiche, medievali e umanistiche.

Act. = *Actus Apostolorum*, v. *Biblia Sacra*.

Am. = *Prophetia Amos*, v. *Biblia Sacra*.

Apoc. = *Apocalypsis beati Joannis Apostoli*, v. *Biblia Sacra*.

APUL. [EIUS LUCIUS MADAURENSIS], *De mag.* = *De magia*, in Apuleio, *La magia*, a cura di C. Moreschini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1990.

- *De deo Socr.* = *De deo Socratis*, in *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano, 2015, pp. 801-859.

ARIST. [OTELES], *Eth. Nic.* = *Ethica Nicomachea*, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari, 1999.

- *Anim.* = *De anima*, in Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001.

Ascl. = *Asclepius*, in *Mercurii Trismegisti Pimander*, ed. Jacobus Faber Stapulensis, in officina Henrici Stephani, Parisiis, 1505, ff. 28r-60r.

- [NF] = Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum. Asclepius*, ed. A.D. Nock - A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1945, vol. I-II.

PS. [EUDO]–ATHAN. [ASIUS], *Symbolum "Quicumque" pseudo-Athanasianum*, in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann; trad. it. A. Lanzoni, G. Zaccherini, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001, pp. 44-47.

AUGUST. [INUS AURELIUS], *Doct. christ.* = *De doctrina Christiana libri quatuor*, in *Patrologia Latina*, 34, J. P. Migne, Parisiis, 1865, pp. 15-122.

- *Serm.* = *Sermones ad populum*, in *Patrologia Latina*, 39, ed. J. P. Migne, Parisiis 1865.

- *Civit. Dei* = *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina*, 41, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1864, pp. 13-803.

- *Contr. Faust.* = *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, in *Patrologia Latina*, 42, ed. J. Migne, Parisiis, 1865, pp. 208-518.

- *Trinit.* = *De Trinitate libri quindecim*, in *Patrologia Latina*, 42, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1865, pp. 819-1098.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam (editio electronica), ed. Michaele Tveedale, Londini, 2005.

BOETH. [IUS SEVERINUS], *Phil. cons.* = *Philosophiae consolatio*, in Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, ed. C. Moreschini, Torino, 1994.

BOVIL. [LUS CAROLUS], *Sap.* = *Liber de sapiente = Que hoc volumine continetur. Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistole complures*, ed. Henricus Stephanus, Parisiis, 1510, ff. 116r-148r.

Cant. Cantic. = *Canticum Canticorum Salomonis*, v. *Biblia Sacra*.

J. CALVIN, *De Scandalis*, in *Trois Traités*, ed. A.-M. Schmidt, Paris-Genève, 1934.

CIC. [ERO MARCUS TULLIUS], *De fin.* = *De finibus bonorum et malorum*, in M. Tullio Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino, 1976 (1955), pp. 69-451.

CLEM. [ENS] ROMAN. [US], *Recogn.* = *Recognitiones*, in *Patrologia Graeca*, 1, ed. J. P. Migne, Petit-Montrouge, pp. 1157-1454.

CLICHT. [OVEUS IUDOCUS NEOPORTUENSIS], *Myst. num.* = *De mystica numerorum significatione opusculum: eorum praesertim qui in sacris litteris vsitati habentur, spiritualem ipsorum designationem succincte eludicans*, ed. Henricus Stephanus, In alma Parisiorum academia, 1513.

Col. = *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Colossenses*, v. *Biblia Sacra*.

1 Cor. = *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Corinthios prima*, v. *Biblia Sacra*.

2 Cor. = *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Corinthios secunda*, v. *Biblia Sacra*.

DAMASC. [ENUS IOHANNES], *Fid. orth.* = *Liber de orthodoxa fide*, in *In hoc opere contenta. Theologia Damasceni, quatuor libri explicata: et adiecto ad litteram commentario elucidata. I. De ineffabili divinitate. II. De creaturarum genesi, ordine Moseos. III. De ijs quae ab incarnatione vsque ad resurrectionem Christi. IIII. De ijs quae post resurrectionem vsque ad vniversalem resurrectionem*, ed. Lefèvre d'Étaples, ex officina Henrici Stephani, Parisiis, 1512.

Dt. = *Liber Deuteronomii*, v. *Biblia Sacra*.

Eph. = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Ephesios*, v. *Biblia Sacra*.

EPICURO, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino, 1960.

ERASM. [US DESIDERIUS], *Ench.* = *D. Erasmi Roterodami Viri vndecunque doctissimi Lucubrationes, quarum index positus est facie sequenti*, Excusum est hoc opus summa cura, laboreque praemagno, Argentorati, apud Mathiam Schurerium, Mense Septemb. Anno M.D.XV., pp. 2r-119r.

- *Antibar.* = *Antibarbarorum D. Erasmi Roterodami, liber unius, quem iuuenis quidem adhuc lusit: caeterum diu desideratum, demum repertum non iuuenis recognovit, & velut*

postliminio studiosis restituit. Ex quo reliquorum, qui dijs propicijs propediem accedent, lector coniecturam facias licebit, Basileae, Apud Io. Frobenium, AN. M.D.XX.

- *Adag.* = *Adagiorum chiliades IV*, in Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, ed. M. Lelli, Bompiani, Milano 2013.

Paracl. = *Desyderii Erasmi Roterodami, Opuscula. Paraclesis, id est, ad Christianae philosophiae studium, adhortatio. Ratio seu Compandium verae theologiae, ad. R. d. d. Albertum Archiepiscopum, & Cardinalem. Argumenta in omneis Apostolorum epistolas, per Erasmum copiosus explicata*, Lipsiae, apud Melchiorum Lottherum, 1519, ff. A2r-A8v.

Ex. = *Liber Exodus*, v. *Biblia Sacra*.

Ez. = *Prophetia Ezechielis*, v. *Biblia Sacra*.

FICIN. [NUS MARSILIUS], *De triplici vita libri tres. Primus de uita sana: siue de cura ualitudinis eorum: qui incumbunt studio litterarum. Secundus de uita longa. Tertius de uita coelitus comparanda. Apologia quaedam: in qua de medicina: Astrologia: uita mundi. Item de Magis: qui Christum statim natum salutauerunt. Quod necessaria sit ad uitam securitas & tranquillitas animi. Praeclarissimarum sententiarum huius operis breuis Annotatio*. Impressum hoc opus Bononiae a Benedicto Hectoris impressore florentissimo, Anno salutis, MCCCCCI, Die XXVII, Mai.

- *Lib. amor.* = *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987.

- *Apol.* = *Apologia*, in Marsilio Ficino, *Sulla vita*, a cura di A. T. Canavero, Rusconi, Milano, 1995.

- *Theol. plat.* = *Theologia platonica de immortalitate animorum*, in Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols., Harvard University Press, Cambridge, 2001-06.

- *Theologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano, 2011.

Gal. = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Galatas*, v. *Biblia Sacra*.

Gen. = *Liber Genesis*, v. *Biblia Sacra*.

GREG. [ORIUS] MAGN. [NUS], *Moral.* = *Moralium libri sive expositio in librum beati Job*, in *Patrologia Latina*, 75, ed. J. P. Migne, Parisiis, pp. 510-1162.

- *Hom. in Ezech.* = *Homiliarum in Ezechielem libri duo*, in *Patrologia Latina*, 76, ed. J. P. Migne, Parisiis 1849, pp. 785-1072.

Hbr. = *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Hebraeos*, v. *Biblia Sacra*.

HIERON. [YMUS EUSEBIUS, SANCTUS], *Epist.* = *Epistolae secundum ordinem temporum distributae*, in *Patrologia Latina*, 22, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1845, pp. 327-1224.

- *Adv. Jovin.* = *Adversus Jovinianum libri duo*, in *Patrologia Latina*, 23, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1845, pp. 222-352.

- *Nom. Hebr.* = *Liber de nominibus Hebraicis*, in *Patrologia Latina*, 23, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1845, pp. 816-904.

- *Vir. illustr.* = *De viris illustribus*, in Gerolamo, *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Nardini Editore. Centro Internazionale del Libro, Firenze, 1988.

Iac. = *Epistola catholica beati Jacobi Apostoli*, v. *Biblia Sacra*.

Ier. = *Prophetia Jeremiae*, v. *Biblia Sacra*.

Io. = *Evangelium secundum Ioannem*, v. *Biblia Sacra*.

1 *Io.* = *Epistola beati Joannis Apostoli prima*, v. *Biblia Sacra*.

Iob. = *Liber Job*, v. *Biblia Sacra*.

Ios. = *Liber Josue*, v. *Biblia Sacra*.

IREN. [AEUS LUGDUNENSIS], *Adv. haer.* = *Adversus haereses*, in Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre 2, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, Tome 2, Les Éditions du Cerf, 1979.

Is. = *Prophetia Isaiae*, v. *Biblia Sacra*.

ISID. [ORUS HISPALENSIS], *Etym.* = *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, e Typographeo Clarendoniano, vol. 1, Oxonii, 1911.

Iud. = *Epistola catholica beati Judae Apostoli*, v. *Biblia Sacra*.

LACTAN. [TIUS LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS], *Divin. Instit.* = *Divinarum Institutionum liber primus. De falsa religione deorum*, in *Patologia Latina*, 6, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1844, pp. 111-252.

Lam = *Lamentationes Jeremiae Prophetae*, v. *Biblia Sacra*.

LAZAR. [ELUS LUDOVICUS], *Crat. Herm.* = *Crater Hermetis*, in *Mercurii Trismegisti Pimander*, ed. Jacobus Faber Stapulensis, in officina Henrici Stephani Parisiis 1505, ff. 60v-81v.

Lc. = *Evangelium secundum Lucam*, v. *Biblia Sacra*.

Lev. = *Liber Leviticus*, v. *Biblia Sacra*.

LULL. [US RAYMUNDUS], *Disp. erem.* = *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *Beatus Raymundus Lullus, Opera*, 4, ex officina typographica Mayeriana per Joannem Georgium Häffner, Moguntiae 1729, pp. 1-122.

- *Ars brev.* = *Ars brevis*, in Raimondo Lullo, *Arte breve*, Bompiani, Milano, 2002.

MACR. [OBIUS AURELIUS AMBROSIUS THEODOSIUS], *Somn. Scip.* = *Commentarii in somnium Scipionis*, in *Macrobio, Commento al sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano, 2007.

MAIM. [ONIDES MOSES] *Guida = La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino, 2004.

Mc. = *Evangelium secundum Marcum*, v. *Biblia Sacra*.

MENAH. [EM] REC. [ANATI], *Comm.* = *Commento alle dieci sefirot*, in G. Busi, E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 527-543.

Mt. = *Evangelium secundum Matthaeum*, v. *Biblia Sacra*.

Num. = *Liber Numeri*, v. *Biblia Sacra*.

ORIG. [ENES], *Περὶ ἀρχῶν libri quatuor*, in *Patrologia Graeca*, 11, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1857, pp. 111-414.

- *Sel. in Gen.* = *Selecta in Genesim*, in *Patrologia Graeca*, 12, ed. J. P. Migne, Parisiis, 1862, pp. 91-146.

- *Num.* = *Homiliae in Numeros*, in *Patrologia Graeca*, 12, vol. 2, ed. J. P. Migne, Parisiis 1862, pp. 583- 806.

Os. = *Prophetia Osee*, v. *Biblia Sacra*.

OVID. [IUS PUBLIUS NASO], *Metam.* = *Metamorphoseon Libri*, in Publio Ovidio Nasone, *Le metamorfosi*, Volume secondo (libri IX-XV), a cura di G. F. Villa, R. Corti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997.

PETR. [ARCA FRANCISCUS], *Fam.* = *Familiarum rerum libri*, in Francesco Petrarca, *Le familiari*, vol. I/1, ed. U. Dotti, Argalia Editore, Urbino 1974.

PETR. [US] LOMB.[ARDUS], *Sent.* = *Sententiarum Libri Quatuor*, in *Patrologia Latina*, 192, ed. J. P. Migne, Parisiis 1880, pp. 519-964.

Phil. = *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Philippenses*, v. *Biblia Sacra*.

PHILO [IUDAEUS], *De plant.* = *De plantatione Noe*, in *Philonis Iudaei, scriptoris eloquentissimi, Ac Philosophi summi, lucubrationes omnes quotquot haberi potuerunt, nunc primum Latinae ex Graecis factae, Per Sigismundum Gelenium. Addito in fine rerum memorandarum Indice foecundissimo*. Lugduni, Apud Ioannem Temporalem, 1555, pp. 188-210.

PIC. [US JOHANNES], *Orat.* = *Oratio (de hominis dignitate)*, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. E. Garin, Firenze 1942, pp. 101-165.

- *Hept* = *Heptaplus*, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. E. Garin, Firenze 1942, pp. 167-383.

- *Commento sopra una canzona d'amore*, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. E. Garin, Firenze 1942.

Picatrix. Ghāyat al-hakim, "Il fine del saggio" dello pseudo Maslama al-Magriti, a cura di P. A. Rossi, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Pim. = *Pimander*, in *Mercurii Trismegisti Pimander. Liber de sapientia et potestate Dei* Marsilio Ficino interprete, ed. Jacobus Faber Stapulensis, in officina Henrici Stephani, Parisiis 1505, ff. 4r-27v.

- [NF] = *Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum. Asclepius*, ed. A.D. Nock - A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1945, vol. 1-2.

PLAT. [O], *Alcib. I* = *Alcibiades primus vel de natura hominis*, in *Omnia Divini Platonis Opera*, in Officina Frobeniana, Basileae 1546, pp. 28-42.

- *Charm.* = *Charmides vel de temperantia*, in *Omnia Divini Platonis Opera*, ed. Marsilius ficinus, in Officina Frobeniana, Basilae 1546, pp. 278-288.

[PLAT.], *Axioch.* = *Axiochus*, in Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone. Proclus De sacrificio & magia. Porphyrius De diuinis atque daemonibus. Synesius Platonius De somniis. Psellus De daemonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastum De sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi Liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis difinitionibus. Pythagorae philosophi Aurea uerba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici Liber de morte. Marsilii Ficini Liber de uoluptate*, ed. Marsilio Ficino, in aedibus Aldi, Venetiis, 1497, ff. X3v-X7r.

PLOTIN. [US], *Enn.* = *Enneades*, in Plotino, *Enneadi*, vol. I, ed. M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, Utet, Torino 1997.

POGG. [IUS FLORENTINUS], *Facet.* = *Facetiae*, in Poggius Bracciolini *Opera Omnia*, 1 (= *Opera*, ed. Henricus Petrus, Basileae 1538), Torino 1964, pp. 420-491.

PORPH. [YRIUS] *Occas.* = *De occasionibus, sive de causis ad intelligibilia nos ducentibus*, in Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone. Proclus De sacrificio & magia. Porphyrius De diuinis atque daemonibus. Synesius Platonius De somniis. Psellus De daemonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastum De sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi Liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis difinitionibus. Pythagorae philosophi Aurea uerba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici Liber de morte. Marsilii Ficini Liber de uoluptate*, ed. Marsilio Ficino, in aedibus Aldi, Venetiis, 1503, ff. H8v-I3v.

- *De vita Pythagorae. Eiusdem sententiae ad intelligibilia ducentes. De antro Nympharum quod in Odyssea describitur*, Lucas Holstenius Amburgensis latine vertit, Romae, MDCXXX.

- *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso. / Eunapio, Vita di Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, Rusconi, Milano 1993

Pr. = *Liber Proverbiorum*, v. *Biblia Sacra*.

PROC. [LUS], *De anim. et daem.* = *In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone*, in Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone. Proclus De sacrificio & magia. Porphyrius De diuinis atque daemonibus. Synesius Platonicus De somniis. Psellus De daemonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theophrastum De sensu, phantasia & intellectu. Alcinoi Platonici philosophi Liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli Liber de Platonis difinitionibus. Pythagorae philosophi Aurea uerba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici Liber de morte. Marsilii Ficini Liber de uoluptate*, ed. Marsilio Ficino, in aedibus Aldi, Venetiis, 1497 ff. F1v-H7r.

Ps. = *Liber Psalmorum*, v. *Biblia Sacra*.

1 *Ptr.* = *Epistola Beati Petri Apostoli prima*, v. *Biblia Sacra*.

2 *Ptr.* = *Epistola Beati Petri Apostoli secunda*, v. *Biblia Sacra*.

REUHL. [IN JOHANNES], *Verb. mir.* = *De verbo mirifico*, ed. Thomas Anselmus Badensis, Tubingae, 1514.

Art. Cabb. = *Ioannis Reuchlin Phorcensis De Arte Cabalistica Libri Tres Leoni X dicati*, Hagenau, apud Thomam Anhelum Mense Martio, M.D.XVII.

De accent. = *De accentibus, et orthographia, linguae Hebraicae, à Iohanne Reuchlin Phorcensi LL. Doctore Libri Tres Cardinali Adriano dicati*, Hagonae, in aedibus Thomae Anselmi Badensis, Anno M.D.XVIII. Mense Februario.

1 *Reg.* = *Liber primus Regum*, v. *Biblia Sacra*.

RICIUS AUGUST. [INUS], *De motu octavae Sphaerae, Opus Mathematica, atque Philosophia plenum. Ubi tam antiquorum, quam iuniorum errores, luce clarius*

demonstrantur. In quo et quamplurima Platoniorum, et antiquae magiae (quam Cabalam Hebraei dicunt) dogmata videre licet intellectu suavissima. Eiusdem de Astronomiae autoribus Epistola. Lutetiae, 1521.

RICIUS [PAULUS], *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Papiae, per Magistrum Jacob Burgofrancho, 1510.

- *Port. luc. = Portae Lucis. Haec est porta Tetragrammaton. Iusti intrabunt per eam*, in officina Millerana, Augustae Vindelicorum, 1516.

- *Talm. = Talmudica commentariola = Pauli Ricii Talmudica nouissime in latinum versa periocunda commentariola. Naturalia & prophetica de Anima coeli omni attentione digna aduersus Eckium examina. Lepida & Litterae vndique concinna in psalmodum beatur vir meditatio. Concisa & arcana de modo orandi in nomine tetragrammaton responsio*, In officina excusoria Sigismundi Grimm medici, & Marci Vuirsung, Augustae Vindelicorum, Anno a natali dominico M.D.XIX. Septimo Idus Apriles.

Rom. = Epistola Beati Pauli Apostoli ad Romanos, v. Biblia Sacra.

SENECA [LUCIUS ANNAEUS], *Epist. = Ad Lucilium epistularum moralium (libri X-XX)*, in Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Volume II, a cura di G. Monti, Fabbri Editori, Milano, 2007.

SIXT. [TUS] SEN. [ENSIS], *Bibl. San. = Bibliotheca sancta a F. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, ex praecipuis Catholicae Ecclesiae autoribus collecta, & in octo libros duobus tomis complexos digesta, quorum inscriptiones, sequens pagina indicabit; denuo ab eodem autore antequam ex humanis excederet recognita, plurimisq[ue] in locis non tantum a mendis expurgata, sed etiam aucta, quos licet nulla signauerimus nota, prudens tamen lector quam facillime eos inueniet, ex quibus non parum emolumenti ac eruditionis accipiet.* Venetiis apud Franciscum Franciscum Senensem, 1566.

STOB. [AEUS IOANNES], *Anthol. = Anthologion*, a cura di C. Wachsmuth, O. Hense, 4, vol. 5, Berolini apud Weidmannos, Berlin, MCMXII.

TEREN. [TIUS PUBLIUS AFER], *Phorm.* = *Phormio, in Terence, Phormio. The mother-in-law. The brothers*, ed. J. Barbsy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2001, pp. 1-137.

1 *Th.* = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Thessalonicenses prima*, v. *Biblia Sacra*.

2 *Th.* = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Thessalonicenses secunda*, v. *Biblia Sacra*.

THOM. [AS] AQUIN. [AS], *Gent.* = *Summa contra Gentiles* = Tommaso d'Aquino (san), *La Somma contro i Gentili*, vol. 1, ed. P. Tito Sante Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.

1 *Tim.* = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Timotheum prima*, v. *Biblia Sacra*.

2 *Tim.* = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Timotheum secunda*, v. *Biblia Sacra*.

Tit. = *Epistola beati Pauli Apostoli ad Titum*, v. *Biblia Sacra*.

TRITH. [EMIUS JOHANNES], *Oct. quaest.* = *Liber octo quaestionum* = *Ioannis Tritemii Abbatis sancti Iacobi apud Herbipolim: quondam vero Spanhemensis: Liber Octo questionum ad Maximilianum Cesarem*. Impressum Oppenheim Impensis Iohannis Hasselbergen/ de Augia Constantiensis dyocesis. Anno domini M. D. XV., XX, Mensis Septembris.

- *Sept. secund* = *De septem secundeis, id est, intelligentijs, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimae scientiae & eruditionis Libellus* = *Ioannis Tritemii abbatis spanheymensis de septem secundeis, id est, intelligentijs, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimae scientiae & eruditionis Libellus, Imperatori Caesari Diuo Maximiliano I, Aug. pio, sapienti dicatus. Adiectae sunt aliquot epistolae ex*

opere Epistolarum Io. Tritemij vtilissimae, Coloniae, Apud Ioannem Birckmannum. Anno M.D. LXVII, pp. 3-61.

- *Epist.* = *Epistolae aliquot ex opere epistolarum Io. Tritemii abbatis spanheimensis selectae = De septem secundeis, id est, intelligentijs, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimae scientiae & eruditionis Libellus = Ioannis Tritemii abbatis spanheimensis de septem secundeis, id est, intelligentijs, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimae scientiae & eruditionis Libellus, Imperatori Caesari Diuo Maximiliano I, Aug. pio, sapienti dicatus. Adiectae sunt aliquot epistolae ex opere Epistolarum Io. Tritemij vtilissimae*, Coloniae, Apud Ioannem Birckmannum. Anno M.D. LXVII, pp. 62-175.

- *Ioannis Trithemii spanheimensis primum, deinde D. Iacobi in suburbano herbipolensi, abbatis eruditissimi opera pia et spiritualia, quoquot vel olim typis expressa, vel m. ss. reperiri potuerunt*, Moguntiae, ex typographeo Ioan. Albini, Anno Dom. M. D. C. V.

- *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperienda certa*, Ex officina typographica Matthiae Beckeri, sumptibus Joannis Berneri, Frankfurt, 1606.

ULRIC. [HUS] HUTT. [ENUS], *Oper. suppl. = Operum supplmentum. Epistolae obscurorum virorum cum inlustrantibus adversariisque scriptis*, 2, 1, ed. E. Böcking, Lipsiae, in aedibus Teubnerianis, 1869.

VERG. [ILIUS PUBLIUS MARO], *Aen. = Aeneis = Virgilio, Eneide*, Volume primo, a cura di A. La Penna, R. Scarcia, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

Zohar, ed. H. Sperling, M. Simon, P. P. Levertoff, 5 vol., Soncino Press, London, 1931-1934.

- *Zohar. Il libro dello splendore*, Aa. Vv. (ed.), Einaudi, Torino, 2016.

3. Studi

S. ADORNI BRACCESI, *L'“Agrippa Arrigo” e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo. Ipotesi di lettura*, in «Historia Philosophica», 2, 2004, pp. 97-113.

- *Tra «favellar coperto» e censura: la Formaggiata di Sere Stentato (Giulio Landi), 1542*, in G. Ancona, D. Visintin (a cura di), *Omaggio a Andrea Del Col, I, L'Inquisizione e l'eresia in Italia. Medioevo ed età moderna*, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2013, pp. 103-43.

Agrippaeana, oder: Heinrich Corneliens Agrippä etc. Merkwürdiges Leben und Schriften, aus bewährten Urkunden gesammelt, und sonderbar mit dessen in das Teusche übersetzten Tractat: von der Erbsünde vermehret, von T. K. D. P., s.l., 1772.

R. ALIBRANDI, *Magia, filosofia occulta e Inquisizione. Il lato oscuro della modernità*, in «Heliopolis», 1, X, 2012, pp. 7-12.

R. ANTONIOLI, *L'image de la femme dans le De nobilitate et pra(e)cellentia foeminei sexus d'H.C. Agrippa*, in «Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria», 14, 1985, pp. 27-39.

K. ARNOLD, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Würzburg, 1971.

I. BACKUS, *Agrippa on 'Human Knowledge of God' and 'Human Knowledge of the External World*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 65, 1983, pp. 147-59.

P. BÈHAR, *Tradition und Innovation in der Weltanschauung von Reuchlin und Agrippa von Nettesheim*, in W. Harms, J.-M. Valentin (ed.), *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*, Amsterdam, 1993, pp. 149-160.

A. BELLI, *Le versioni umanistiche dell'Assioco pseudoplatonico*, in «Parola del Passato», 1954, pp. 442-467.

A. BERTRAND, *Le mouvement psychologique, grandeur et suprématie des femmes, manifeste d'Henri Corneille Agrippa de Nettesheym*, in «Archives d'anthropologie criminelle et médecine légale et de psychologie normale et pathologie», 25, 1910, pp. 112-146.

J. BIELMANN, *Zu einer handschrift der Occulta Philosophia des Agrippa von Nettesheim*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 27, 1937, pp. 318-324.

C. BLACK, *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics, Studies in Medieval and Reformation Traditions*, Brill, Leiden, Boston, 2006.

J. L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York, 1944.

P. R. BLUM, *Philosophers of the Renaissance*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2010.

- *Philosophy of religion in the Renaissance*, Farnham (Ashgate), 2010.

F. L. BORCHARDT, *The Magus as Renaissance Man*, in «Sixteenth Century Journal», 21, 1990, pp. 57-76.

B. C. BOWEN, *Cornelius Agrippa's De Vanitate: Polemic or Paradox?*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 34, 1972, pp. 249-56.

N. BRANN, *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, SUNY Press, Albany (N. Y.), 1999.

- *The Abbott Trithemius (1462-1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden 1981.

H. BULLOTTA BARRACCO, *Saggio bio-bibliografico su Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, in «Rassegna di filosofia», 6, 1957, pp. 222-48.

G. BUSI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*, Einaudi, Torino, 2014.

- *La Qabbalah*, Laterza, Bari, 2016.

G. BUSI, E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino, 2006.

I. R. F. CALDER, A Note on Magic Squares in the Philosophy of Agrippa of Nettesheim, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 12, 1949, pp. 196-99.

V. CANI, *Cornelio Agrippa di Nettesheim lettore a Pavia*, in D. Mantovani (a cura di), *Almum studium Papiense. Storia dell'università di Pavia*, vol. 1/II, Milano, 2013, pp. 1147-1150.

A. CARLINI, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in «Rinascimento», 39, 1999, 3- 36.

E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit*, 1, Berlin 1911 (zweite durchgesehene Auflage) [tr. it. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 1, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1952].

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, XXXI, Paris, 1808.

C. S. CELENZA, *The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm*, in «The Journal of Religious History», 25(2), 2001, pp. 115-33.

- *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma, 2004.

S. CIGLIANA, *Enrico Comeliuo Agrippa e la dignita dellIntelletto: Rifflessioni qabbalistiche sulla virtu magica della parole e dei segni*, in *Il Mago, il Cosmo, il Teatro degli astri*, a cura di G. Formichetti, Roma, Bulzoni Editore, 1985, pp. 135-57.

M. CILIBERTO, *Il Rinascimento: storia di un dibattito*, La Nuova Italia, Firenze, 1988.
- *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel rinascimento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2005.

S. CLARK, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

B. P. COPENHAVER, *Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God*, in «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 40, 1977, pp. 189 –211.

- *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, Mouton, The Hague, 1978.

- *Natural Philosophy/Astrology and Magic*, in C. B. Schmitt et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 264-300.

- *The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment*, Penguin, London, 2015.

- *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

P. COSENTINO, *Landi Giulio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXIII, 2004, pp. 385-389.

R. CRAHAY, *Un manifeste religieux d'anticulture: Le "De incertitudine et vanitate scientiarum et artium" de Corneille Agrippa*, in J.-Cl. Margolin (ed.), *Acta conventus Neo-Latini Turonensis*, Paris, 1980, pp. 889-924.

C. CRISCIANI, *Hermeticism and Alchemy: The Case of Ludovico Lazzarelli*, in *Early Science and Medicine*, 5, n. 2, *Alchemy and Hermeticism*, 2000, pp. 145-159.

A. DAGUET, *Agrippa chez le Suisses*, in «Archives de la Société d'Histoire du canton de Fribourg», 2, 1858.

G. H. DANIELS, Jr., *Knowledge and Faith in the Thought of Cornelius Agrippa*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 26, 1964, pp. 326-40.

F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2001.

S. DOMANDL, *Agrippa von Nettesheim, Faust und Paracelsus - drei unstete Wanderer*, in «Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert», Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien, 1988, pp. 9-15.

T. DAGRON, *Secrets de la nature et mystères divins: Corneille Agrippa lecteur de Pic*, in D. de Courcelles (ed.), *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les "Secrets"*, Champion, Paris, 2005, pp. 105-32.

A. F. DELANDINE, *Manuscrits de la Bibliothèque de Lyon*, vol. I, Paris, 1812.

R. EBGI, *Umanisti italiani. Pensiero e Destino*, Einaudi, Torino, 2016.

G. ERNST, G. GIGLIONI (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma, 2012.

G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, UTET, Torino, 2008.

K. G. FELLERER, *Agrippa von Nettesheim und die Musik*, in «Archiv für Musikwissenschaft», 16, 1959, pp. 77-86.

J. FERGUSON, *Bibliographical Notes on the Treatises “De occulta philosophia” and “De incertitudine et vanitate scientiarum” of Cornelius Agrippa*, in «Proceedings of the Edinburgh Bibliographical Society», 12, 1924, pp. 1-21.

S. FERRETTO, *Bassiano Lando e la scienza della medicina tra filosofia e teologia nel XVI secolo*. Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Trento, XXII ciclo (2006-2009).

H. FOLLET, *Un médecin astrologue au temps de la Renaissance. Henri Comélius Agrippa*, in «La Nouvelle Revue», 98, 1896, pp. 303-336.

G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Ancient Pagan Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

M. DE GANDILLAC, *Les secrets d'Agrippa*, in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle: Actes du Colloque International de Sommières*, Vrin, Paris, 1974, pp. 123-136.

E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952.

- *Considerazioni sulla magia, in Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954 (2007).

- *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari 1957.

- *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

- *Ermetismo del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni della Normale, Pisa, 2006 (1988).

E. GARIN, M. BRINI, C. VASOLI, P. ZAMBELLI (a cura di), *Testi umanistici su l'ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Fratelli Bocca, Roma, 1955.

L. GEIGER, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871.

- *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlin, 1882.

A. M. GEORGE, *Cornelius Agrippa's Mathematical Magic*, in Cynthia Hay (ed.), *Mathematics from Manuscript to Print*, Oxford, Clarendon, 1988, pp. 209-19.

G. GIGLIONI, *La magia rinascimentale e le tensioni della prima modernità*, in G. Ernst, G. Giglioni, *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma, 2012, pp. 29-45.

G. GIRGENTI, *Introduzione. Le Sentenze di Porfirio. Un breviario di metafisica neoplatonica propedeutico al pensiero di Plotino*, in Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, a cura di G. Girgenti, pp. 11-54.

K. GOLDAMMER, *Agrippa von Nettesheim*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. II, Berlin-New York, 1978, pp. 118-123.

A. GRAFTON, *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 46, 1983, pp. 78-92.

J. GROSS, *Geschichte des Erbsündedogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Uebels*, Bd. 1, *Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas*, Munich, 1960.

- *Geschichte des Erbsündedogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Uebels. Bd. 3, Entwicklungsgeschichte des Erbsündedogmas im Zeitalter der Scholastik (12.-15. Jahrhundert)*, Basel, 1971.

W. GUNDERHEIMER, *Erasmus, Humanism and the Christian Cabala*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 26, 1963, pp. 38-52.

A.C. HAMILTON, *Sidney and Agrippa*, in «Review of English Studies», New Series, 7, 1956, pp. 151-157.

W. J. HANEGRAAFF, *Better than Magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism*, in «Magic, Ritual and Witchcraft», 4, 1, 2009, pp. 1-25.

- *Heinrich Cornelius Agrippa*, in C. Partridge (ed.), *The Occult World*, Routledge, New York, 2015, pp. 91-98.

J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa, 2009.

H. HAYDN, *The Counter Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York, 1950

A. K. HEATT, *Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 43, 1980, pp. 21-26.

S. HUTTON, *Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation*, in M. Hattaway (ed.), *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 44-57.

M. IDEL, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion, ed. M. Fishbane, R. Goldenberg, A. Green, State University of New York Press, Albany, 1990.

- *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven and London 1988.

- *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion, ed. M. Fishbane, R. Goldenberg, A. Green, State University of New York Press, Albany, 1988.

- *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in D. R. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 107-69.

- *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, 2011.

E. JAECKLE, *Paracelsus und Agrippa von Nettesheim*, in «Nova acta Paracelsica», 2, 1945, pp. 83-109.

A. JEGEL, *Die Lebenstragödie des Dr. jur. et med. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, in «Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins», 20, 1938, pp. 15-76.

A. C. JUDSON, *Cornelius Agrippa and Henry Vaughan*, in «Modern Language Notes», 41, 1926, pp. 178-181.

M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, in «Renaissance Quarterly», 41, 4, 1988, pp. 614-653.

K. KIESEWETTER, *Geschichte der neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Karl du Prel*, Leipzig, 1891.

G. KISCH, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist un Humanist des 16. Jahrhundert*, Basel, 1970.

W. KÖLMEL, *Scolasticus literator. Die Humanisten und ihr Verhältnis zur Scholastik*, in «Historisches Jahrbuch», 93, 1973, pp. 301-335

E. KORKOWSKI, *Agrippa as ironist*, in «Neophilologus», 60, 1976, pp. 594-605.

H. KOZICKI, *Browning, Pauline, and Cornelius Agrippa: The Protagonist as Magus*, in «Victorian Poetry» 28, n.1, 1990, pp. 17-38.

P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, La Nuova Italia, Firenze, 1953.

- *Ludovico Lazzarelli e Giovanni da Coreggio, due ermetici del quattrocento e il manoscritto II, D, I, 4, della Biblioteca degli Ardenti di Viterbo*, in A. Peponi (a cura di),

Biblioteca degli Ardenti di Viterbo. Studi e Ricerche nel 150° della fondazione, Viterbo, 1960.

M. KUPER, *Agrippa von Nettesheim: ein echter Faust*, Berlin, 1994.

A. LEFRANC, *Rabelais et Cornelius Agrippa*, in *Mélanges offerts à M. Emile Picot*, 2 vol., 2, Paris, 1913, pp. 477-486.

C. I. LEHRICH, *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Brill, Leiden, 2003.

F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e 'qabbala'*, in P. Viti (ed.). *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 193-223.

- *Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale*, in P. Lucentini, I. Parri and V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo. Atti del Convegno Internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 429-45.

- *Hermes Among the Jews: Hermetica as Hebraica from Antiquity to the Renaissance*, in «*Magic, Ritual, and Witchcraft*», 2, 2, 2007, pp. 111-35.

P. LUCENTINI, V. PERRONE COMPAGNI, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Polistampa, Firenze, 2001.

E. MANNHEIMER, *Okkultismus bei Agrippa von Nettesheim*, in «*Zentralblatt für Okkultismus*», 25, 1931, pp. 219-223.

D. MANTOVANI (a cura di), *Almum Studium Papiense, Storia dell'Università di Pavia*, 2 vol., Cisalpino Monduzzo, Milano, 2013.

G. MASSETANI, *La filosofia cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, Tipografia Edisso Traversari, Empoli, 1897.

W. MAURER, *Reuchlin und das Judentum*, in «Theologische Literaturzeitung», 77, 1952 (n. 9), pp. 539-544.

F. MAUTHNER, *Einleitung*, in *Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit des Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, Munich, Georg Muller, 1913, pp. 1-54.

G. MCDONALD, *Cornelius Agrippa's School of Love: Teaching Plato's Symposium at the Renaissance University*, in M. Cassidy-Welch, P. Sherlock, *Practices of Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Brepols, 2008, pp. 151-175.

- *Riding Apuleius' Ass: Transformation, Folly and Wisdom in Ficino, Celtis, Erasmus, Agrippa, and Sebastian Franck*, in M. Bélime-Droguet, V. Gély, L. Mailho, P. Vendrix (ed.), *Psyché à la Renaissance: actes du LIe Colloque international d'études humanistes, 29 juin - 2 juillet 2009*, Brepols, 2013, pp. 61-73.

H. MCILQUHAM, *Cornelius Agrippa: His Appreciation of Women*, in «The Westminster Review», 154, 1900, pp. 303-313.

J.S. MEBANE, *Skepticism and Radical Reform in Cornelius Agrippa's "On the Uncertainty and Vanity of Arts and Sciences"*, in «Renaissance Papers», Durham, 1987, pp. 1-10.

C. MEINERS, *Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den feiten der Wiederherstellung der Wissenschaften*, vol. 1, ("Ueber das Leben, die Schriften und Verdienste von Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim"), Zürich, 1795, pp. 213-406.

Memorie e documenti per la storia dell'Universita di Pavia, e degli uomini piu illustri che v'insegnarono, vol. I, Pavia 1877-78.

E. METZKE, *Die "Skepsis" des Agrippa von Nettesheim. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Geistes im ausgehenden Mittelalter*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 13, 1935, pp. 407-420.

J. MEURER, *Zur Logik des Hänrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, Bonn, 1913.

A. MILLER GUINSBERG, *The Counterthrust to Sixteenth Century Misogyny: The Work of Agrippa and Paracelsus*, in «Historical Reflections. Reflexions Historiques», 8, n.1, 1981, pp. 3-28.

L. MONTET, *Etudes sur quelques hommes de la Renaissance. Henri-Corneille Agrippa*, in «La liberté de penser. Revue philosophique et littéraire», 3, 1849, pp. 243-258, 471-485.

C. MORESCHINI, *Dall' "Asclepius" al "Crater Hermetis". Studi sull' ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Giardini, Pisa, 1985.

- *Storia dell' ermetismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2000.

H. MORLEY, *Cornelius Agrippa. The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight, Commonly known as a Magician*, 2 vol., Chapman and Hall, 193, Piccadilly, London, 1856.

B. MOWAT, *Prospero, Agrippa, and Hocus Pocus*, in «English Literary Renaissance», 11, n.3, 1981, pp. 281-303.

W.-D.MÜLLER-JAHNCKE, *The Attitude of Agrippa von Nettesheim (1486–1535) towards Alchemy*, in «Ambix», 22, 1975, pp. 134-150.

- *Agrippa von Nettesheim "De occulta philosophia." Ein "Magisches System"*, in *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften. Symposium der Leibniz-Gesellschaft Hannover*, Wiesbaden, 1978, pp. 19-26.

- *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff der Renaissance-Humanismus im Überblick*, in A. Faivre, R. Chr. Zimmermann (ed.), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin, 1979, pp. 24-51.

- *Zur Geister- und Dämonenlehre des Agrippa von Nettesheim*, in «Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert», Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien, 1988, pp. 16-24.

- *Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, in R. Auemheimer, F. Baron (ed.), *Johannes Trithemius. Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, München, 1991, pp. 29-37.

C. G. NAUERT, Jr., *Magic and Skepticism in Agrippa's thought*, in «Journal of the History of Ideas», 18 (2), 1957.

- *Agrippa in Renaissance Italy: the Esoteric Tradition*, in «Studies in the Renaissance», 6, 1959, pp. 195-222.

- *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965.

- *Humanism and Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

- *The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies*, in «The Sixteenth Century Journal», 4, 1973, pp. 1-18.

- *Agrippa of Nettesheim*, in B. Poll (ed.), *Rheinische Lebensbilder. Im Auftrag der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde herausgegeben*, vol. 4, Köln, 1980, pp. 57-77.

B. NEWMAN, *Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa*, in «Viator», 24, 1993, pp. 337-356.

W. NEWMAN, *Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa von Nettesheim*, in «Ambix», 29(3), 1982, 125–140.

E. NORELLI, *Nota alle fonti ebraiche del Crater Hermetis*, in Moreschini, Dall'“Asclepius” al “Crater Hermetis”. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale, Giardini, Pisa, 1985, pp. 218-219.

K. A. NOWOTNY, *Heinrich Cornelius Agrippa, De Occulta Philosophia* (facsimilime 1533), Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1967.

J. ORSIER, *Henri Comêlis Agrippa. Sa Vie et son Oeuvre d'après sa Correspondance (1486-1535)*, Paris, 1911.

J. H. OVERFIELD, *Scholastic Opposition to Humanism in Pre-Reformation Germany*, in «Viator», 1, 1976, pp. 391-420.

- *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1984.

I. PARRI, *Tempo ed eternità nell'“Asclepius”*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *Hermetic Tradition from Late Antiquity to Humanism. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*, Brepols, Turnhout, 2003.

- *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Polistampa, Firenze 2005.

V. PERRONE COMPAGNI, *Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 1, 1975, pp. 237-337.

- *La magia cerimoniale del Picatrix nel Rinascimento*, in «Atti dell'accademia di scienze morali e politiche», 88, 1977, pp. 279-330.

- *Una fonte di Cornelio Agrippa: il "De harmonia mundi" di Francesco Zorzi*, in «Annali dell'Istituto di filosofia», 4, 1982, pp. 45-74.

- *Il “De Occulta Philosophia” di Cornelio Agrippa*, in G. Canziani e G. Paganini (a cura di), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca. Gargnano sul Garda, 1-3 aprile 1985*. Franco Angeli, Milano, 1986, pp. 99-111.

- *Introduction*, in Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, Leiden, 1992, pp. 1-50.
- *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 (2), 2000, pp. 160-177.
- *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, in «*Rinascimento*», 41, 2001, pp. 93-111.
- *Abracadabra: le parole della magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «*Rivista di estetica*», 42, 2002, pp. 105-130.
- *I manoscritti dei testi ermetici latini*, in P. Lucentini; I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *The Hermetic Tradition from late Antiquity to early Humanism*, Napoli, 20-24 novembre, Turnhout: Brepols, 2003, pp. 715-745.
- *Ermetismo e cristianesimo in Cornelio Agrippa. Il "De triplici ratione cognoscendi Deum"*, Polistampa, Firenze, 2005 (a).
- ‘*Della vanità delle scienze*’ *note di lettura*, in «*Bruniana & Campanelliana*», 11, 2005 (b), pp. 127-133.
- *L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel "De nobilitate foeminei sexus" di Agrippa*, in «*Bruniana & Campanelliana*», 12, 2006, pp. 59-80.
- *Il "De occulta philosophia" di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia*, in «*Bruniana & Campanelliana*», 13, 2007, pp. 429-448.
- *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi, E. Scapparone (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Firenze, 2-4 ottobre 2003, Olschki, 2007 pp. 3-23.
- *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale europeo*, Roma, 4-6 gennaio, Olschki, 2007 pp. 243-267.
- *Problemi di causalità: Pico sulla magia*, in M. Bertozzi (a cura di), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Mirandola Ferrara, aprile 2004, Olschki, 2008, pp. 95-115.
- *Tutius ignorare quam scire. Cornelius Agrippa and Scepticism*, in G. Paganini, J. R. M. Neto (ed.), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht: Springer, 2009, pp. 91-110.

- *"Questa Mente è Dio negli uomini". Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e di Agrippa*, in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma, 2012, pp. 47-62.

- *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford CA: E. N. Zalta, 2017.

A. PHILIBERT-SOUPÉ, *Corneille Agrippa*, in «Annuaire de la faculté des lettres de Lyon», 1883, pp. 41-60.

O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri: l'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1996.

R. H. POPKIN, *The history of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., Assen, Netherlands, 1960.

S. M. PORRER, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Maries Debates*, Librairie Droz, Genève, 2009.

A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au xvi e siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses œuvres*, 2 vol., Champion, Paris, 1882.

N. PUTNIK, *To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Theological Way Out for Cornelius Agrippa*, in L. Doležalová, J. Rider, A. Zironi (ed.), *Obscurity in Medieval Texts*, Krems, 2013, pp. 145-156.

R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Il Poligrafo, Padova, 2001.

I. RAMELLI, *Saggio introduttivo*, in Macrobio, *Il sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano 2007.

A. REGHINI, *Enrico Cornelio Agrippa e la sua magia*, in Enrico Cornelio Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, a cura di A. Fedi, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, pp. 9-126.

A. REICHL, *Goethes Faust und Agrippa von Nettesheim*, in «Euphorion», 4, 1897, pp. 287-301.

G. RITTER, *Ein historisches Urbild zu Goethes Faust. (Agrippa von Nettesheim)*, in «Preussische Jahrbücher», 141, 1910, pp. 300-324.

B. ROLLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2007.

G. ROSSI, *Agrippa di Nettesheym e la direzione scettica della filosofia del rinascimento*, Torino, 1906.

P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari, 1957.

- *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il mulino, Bologna, 1983.

- *Introduzione*, in AA. VV., *La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, UTET, Torino, 1989.

- *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

D. B. RUDERMAN, *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 1988.

G. RUDOLPH, *De incertitudine et vanitate scientiarum. Das Urteil über die Zuverlässigkeit der Wissenschaften von Agrippa von Nettesheim bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, in *Aktuelle Probleme aus der Geschichte der Medizin. Current Problems in History of Medicine*, Basel-New York, 1966, pp. 573-580.

E. RUMMEL, *The Humanist-scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard University Press., Cambridge (Mass.)-London, 1995.

N. SCOTT AMOS, *New learning, old theology: Renaissance biblical humanism, scripture, and the question of theological method*, in «Renaissance Studies», 117, 2003, pp. 39-54.

C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, Nijhoff, The Hague, 1967.

W. SCHMIDT-BIGGERMAN, *Geschichte der Kristlicher Kabbala: 15. und 16. Jahrhundert*, Fromman-Holzobog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2012.

G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 2011, p. 223.

W. SCHRÖDTER, *Commentaries on the Occult Philosophy of Agrippa*, Samuel Weiser, York Beach, Maine, 2000.

H.-R. SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinische in den Ἀφορμαὶ des Porphyrios*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma, 1974.

F. SECRET, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, a cura di P. L. Zoccatelli, Arkeios, Roma, 2001 (1985), pp. 96-97.

- *L'originalité du De Occulta Philosophia*, in «Charis. Archives de l'Unicorne», 2, 1990, pp. 57-87.

F. SEEBOHM, *The Oxford reformers: John Colet, Erasmus, and Thomas More. Being a history of their fellow-work*, Longmans, Green and Co., London, New York, Bombay, 1896.

M. SENDRAIL, *Le Mage errant, Cornelius Agrippa*, in «Table ronde», 224, 1966, pp. 18-37.

K. SIGWART, *Cornelius Agrippa von Nettesheim*, in ID., *Klone Schriften*, Reihe 1, Freiburg im Breisgau-Tübingen, 1881.

M. SIMONETTI, *In margine alla polemica antiplatonica della 'Cohortatio' ps. giustinea*, in V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatuci (a cura di), *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich promossi dall'Istituto di Studi Storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma*, vol. 3, Bari 1982.

L. SPENCE, *Cornelius Agrippa, Occult Philosopher*, W. Rider & Son, London, 1921.

L. W. SPITZ, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard University Press, 1963.

- *The Course of German Humanism*, in H. A. Oberman and T. A. Brady (ed.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden, 1975, pp. 371-436.

R. STADELMANN, *Il declino del medioevo. Una crisi di valori*, ed. F. Bassani, Mulino, 1929 (1978).

K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, New York, 1971.

L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Vol., New York, 1923-1941

M. VAN DER POEL, *The Latin Declamatio in Renaissance Humanism*, in «The Sixteenth Century Journal», 20, 1989, pp. 471-478.

- *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric: An Examination of the Declamatio de Originali Peccato*, in «Humanistica Lovaniensia», 39, 1990, pp. 177-206.

- *Was Agrippa von Nettesheim an Erasmian Humanist?*, in R. Schnur et al. (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies*, Copenhagen, 12 August to 17 August 1991, Binghamton, 1994, pp. 969-977.

- *The French Translation of Agrippa von Nettesheim's Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum et artium. Declamatio as Paradox*, in J. Beer, K. Lloyd-Jones (ed.), *Translation and the Transmission of Culture between 1300 and 1600*, Kalamazoo, 1995, pp. 305-329.

- *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamation*, Brill, Leiden, 1997.

C. VASOLI, *Teimi e Fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphorien Champier*, in *Umanesimo ed Ermetismo*, Roma, 1960.

- *Profezia e ragione: studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli, 1974.

- *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, (a cura di), Il Mulino, 1976.

C. G. VON MURR, *Conspectus omnium Editionum Operum Hernici Cornelii Agrippae ab Nettesheim*, in «Neues Journal zur Litteratur und Kunstgeschichte», vol. 1, Leipzig, 1798, pp. 58-86.

D. P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 17, 1954, pp. 116-173.

- *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, University of London, 1958 (1969).

F. R. LE P. WARNER, *Das Gedankengebäude des Agrippa von Nettesheim*, in «Antaios», 5, 1963, pp. 122-142.

C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 1989.

F. J. WORSTBROCK (ed.), *Deutscher Humanismus 1480-1520: Verfasserlexicon*, I, Berlin 2008

F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964.

- *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.

T. ZAHORA, *The Art of Forgetting the Middle Ages: Cornelius Agrippa's Rhetoric of Extinction*, in «Sixteenth Century Journal», XLVI/2, 2015.

P. ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim. "Dialogus de homine"*, prima ed., in «Rivista critica di storia della filosofia», 13, 1, 1958, pp. 47-71.

- *A proposito del "De Vanitate Scientiarum et Artium" di C. Agrippa*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 15 (2), 1960, pp. 166-180.

- *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo: Atti del V convegno internazionale di studi umanistici*, CEDAM, Padova, 1960, pp. 141-174.

- *Cornelio Agrippa. Scritti inediti e dispersi*, in «Rinascimento», 5, 1965, pp. 195-323.

- *Humanae litterae, verbum divinum, docta ignorantia negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 20, 1966, pp. 187-217.

- *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in «Rinascimento», 8, 1968, pp. 169-199.

- *Agrippa von Nettesheim in den neueren Studien und in den Handschriften*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 51, 1969, pp. 264-95.

- *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, in «Rinascimento», 10, 1970, pp. 29-88.

- *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori. I: Congetture su un'opera Agrippina perduta*, in «Memorie Domenicane», (n.s. 3), 89, 1972, pp. 146-64.
- *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 3, 1973, pp. 271-296.
- *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 39, 1976, pp. 69-103.
- *Scholastiker und Humanisten: Agrippa und Trithemius zur Hexerei: Die natürliche Magie und die Entstehung kritischen Denkens*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 67, 1985, pp. 41-79.
- *Astrologi hallucinati: stars and the end of the world in Luther's time*, De Gruyter, Berlin, 1986.
- *Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti*, in «Rinascimento», 27, 1987, pp. 95-119.
- *Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft*, in I. Merkel, A. G. Debus (ed.), *Hermeticism and the Renaissance Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, D. C., 1988, pp. 125-153.
- *L'ambigua natura della magia: filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1991.
- *Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus*, in A. Buck, (ed.) *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance, (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung*, Band 12, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, pp. 65-89.
- *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia, 1995.
- *Mariage et lutheranisme d'après Henri Corneille Agrippa*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1, 1997, pp. 79-102.
- *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in D. Ferraro, G. Gigliotti (a cura di), *La geografia dei saperi. Studi in memoria di Dino Pastine*, Le Lettere, Firenze, 2000, pp. 23-41.
- *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna, 2004.
- *Un contributo su Agrippa (o sulla sua cerchia?) dalla storiografia alchimistica*, in «Bruniana & Campanelliana», 23, 2, 2017, pp. 377-384.

W. ZIEGELER, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter*, (Kapitel 6: *Agrippa von Nettesheim und der Metzger Hexenprozess des Jahres 1519*), Cologne-Vienna, 1973, pp. 137-199.

C. ZIKA, *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.

- *Reuchlin and Erasmus: Humanism and Occult Philosophy*, in «The Journal of Religious History», 9, 1977, pp. 223-46.

- *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*, Pforzheimer Reuchlinschriften, 6, J. Thorbecke, Sigmaringen, 1998.

- *Agrippa of Nettesheim and his Appeal to the Cologne Council in 1533: The Politics of Knowledge in Early Sixteenth-Century Germany*, in J.V. Mehl (ed.), *Humanismus in Köln. Humanism in Cologne*, Cologne-Weimar-Vienna, 1991, pp. 119-174.

- *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*, Brill, Leiden, 2003.

F. ZÖLLNER, *Agrippa, Leonardo and the Codex Huygens*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 48, 1985, pp. 229-34.