

*I saggi*

RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA  
DELLA CULTURA IN AGRIPPA

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

Il recente interesse editoriale per l'opera di Cornelio Agrippa propone nuovamente il problema di una produzione complessa che è ancora oggi in attesa di un'interpretazione unitaria<sup>1</sup>. Il maggior ostacolo nella ricerca dell'intima coerenza del pensiero agrippiano è a prima vista rappresentato dalla coincidenza cronologica che lega la pubblicazione della declamazione "scettica" *De Vanitate Scientiarum et Artium*, scritta nel 1526 e stampata nel 1530, a quella del trattato magico *De Occulta Philosophia*, composto nel 1510, ma stampato in una stesura enormemente ampliata nel 1531 (I libro) e poi, in edizione completa, nel 1533. Meno evidente, ma non secondario, è anche il problema delle fonti contemporanee, che contribuiscono a sostanziare materialmente i testi di Agrippa, lettore aggiornato e interprete per molti aspetti originale dei temi e delle esigenze dei suoi interlocutori ideali.

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 si ripercuote negli scritti di Agrippa in forme difficilmente decifrabili<sup>2</sup>. 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. La coscienza della crisi culturale e religiosa è un dato molto precoce nel pensiero di Agrippa; tra il 1510 ed il '33 i suoi interessi subirono una maturazione, che portò al ripensamento e approfondimento di problemi già posti: ma non credo che questa evoluzione rappresenti l'emergenza inattesa di un nuovo orizzonte teorico, cioè una vera e propria cesura cronologica e concettuale che separerebbe la stesura giovanile del *De Occulta Philosophia* dalle opere successive, nelle quali si esprimerebbe il vero problema di Agrippa, quello religioso.

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<sup>3</sup>. Questo giudizio ripropone, sotto un altro aspetto, il problema delle fonti di Agrippa: infatti, se compilazione è l'utilizzazione larga, spesso fedele, sempre inesplicita, 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 ri-scrittura 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. Il manoscritto giovanile appariva all'Agrippa del '33 formalmente «impolitum» e bisognoso di una maggiore elaborazione concettuale, soprattutto per quanto riguardava il III libro, quello sulla religione: d'altronde, erano

passati venti anni da quel primo tentativo e ciò che nel 1510 si esprimeva come un disagio diffuso, ma forse ancora generico, aveva ormai assunto le caratteristiche di una crisi storica, culturale e religiosa di proporzioni enormi<sup>4</sup>. Nonostante ciò, l'opera di accurata revisione, a cui Agrippa sottopose il manoscritto, non comportò nessuna soppressione e modifica concettuale di rilievo rispetto al materiale di allora, che venne sussunto in blocco nella seconda redazione e, per quanto riorganizzato e largamente sviluppato, non fu ripudiato in nessun punto: la stesura definitiva del *De Occulta Philosophia* non rappresenta un nuovo e diverso orientamento, né una frattura negli interessi del suo autore per il progetto che lo aveva ispirato da giovane, «magiam ab iniuria vindicare». D'altra parte, 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: 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 iniziatosi 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<sup>5</sup>. 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.

Il grande ebraista Johannes Reuchlin, in particolare, aveva proposto un'attività taumaturgica alternativa alla magia, ispirata dalle *Conclusiones Cabalisticæ* di Giovanni Pico e basata esclusivamente sull'uso dei nomi di Dio e sul «verbum mirificum», il pentagramma IHSUH. 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”<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>.

In Agrippa il programma ficiniano e pichiano della magia naturale si combina con la ricerca reuchliniana della filosofia taumaturgica, purificata dal suo rapporto con la religione; ma la giustapposizione delle fonti porta ad una definizione ampliata della magia, che distingue già la sua prospettiva da quella di ciascuno dei suoi modelli. Da una parte, Agrippa non condivide le riserve di Reuchlin sulle forme tradizionali di magia: pur accogliendo anche l'alternativa proposta dal *De Verbo Mirifico*, Agrippa ritiene che la riforma della magia debba coinvolgere tutte le sue forme storiche legittime per costituire una «ars miraculorum» restaurata e potentissima e per permettere l'esplicazione operativa di tutti i campi del sapere. Questo progetto complessivo implica, d'altra parte, anche un distacco dalla concezione “fiorentina” della magia naturale, «*naturalis philosophiae absoluta consummatio*»: l'intervento attuato da Agrippa sull'ormai classica formulazione di Pico (modificata in «*totius nobilissimae philosophiae absoluta consumma-*

tio») è indicativo di un approccio già abbastanza mutato, perché non solo comporta un allargamento significativo della base scientifica istituzionale di cui la magia è realizzazione e perfezionamento, ma inserisce altresì un giudizio di valore («nobilissimae philosophiae») che potrebbe voler distinguere tra filosofie diverse, non ugualmente efficaci e fruibili. Diversamente che nelle fonti, la magia di Agrippa rappresenta una griglia interpretativa entro la quale le singole scienze (fisica, matematica – cioè, prevalentemente astrologia – e teologia) fanno afferire i loro specifici risultati e grazie alla quale la conoscenza teorica si trasforma in attività («has tres imperiosissimas facultates magia ipsa complectitur, unit atque actuat»)<sup>8</sup>. Il valore positivo della magia, la sua reale possibilità di incidere sulla crisi del sapere contemporaneo risiede esattamente in questa capacità di rendere operativa la conoscenza umana in tutti i settori; ma questa capacità deve a sua volta giustificarsi su un solido fondamento. Se la magia è «absoluta consummatio» delle scienze, se ha un carattere di sapere sacro, se essa sola è in grado di dare significato al conoscere umano, rendendolo attivo, non può essere il frutto di un'elaborazione autonoma della ragione. Nella tripartizione delle facoltà dell'anima – che Agrippa riprende da Reuchlin, ma che era stata formulata da Ficino – la ragione occupa un luogo intermedio tra la mente (la scintilla divina presente in ogni uomo, luogo deputato al colloquio con Dio) e l'idolo (le facoltà sensibili, che sono in rapporto col mondo materiale). Ma questa posizione ancipite fa della ragione un che di instabile, fluido, passibile di errore – perché, spiegava Ficino, la ragione, sede della volontà, è libera di conformarsi a una o all'altra delle direzioni contrastanti che le altre componenti dell'anima le indicano.

Anima humana constat mente, ratione et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima. Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis; mens autem lumen rationi non praebet nisi lucescente Deo, primo videlicet lumine<sup>9</sup>.

La vera magia, come la vera conoscenza, non può originarsi nella ragione; deve far riferimento all'istanza superiore dell'ani-

ma, alla «mens». Estremizzando e componendo le fonti, Agrippa indica nella fede l'accesso privilegiato a Dio e all'autentica conoscenza; ma, contemporaneamente, suggerisce che questa comunicazione rappresenti anche l'acquisizione di poteri divini, cioè sostanzialmente magici:

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 comprehendens. Hinc provenit quod nos in natura constituti, ea quae supra naturam sunt, cognoscimus ac inferiora quaeque intelligimus atque non modo ea, quae sunt et quae fuerunt, verumetiam eorum, quae mox fient et quae longe post futura sunt, assidue recipimus oracula. Praeterea non solum in scientiis, artibus et oraculis mens eiusmodi virtutem sibi divinam vindicat, verumetiam in rebus quibusque per imperium transmutandis miraculosam suscipit potentiam.

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

Hinc provenit nos in natura constitutos aliquando super naturam dominari operationesque tam mirificas, tam subitas, tam arduas efficere, quibus obaudiunt manes, turbentur sidera, cogantur numina, serviunt elementa; sic homines Deo devoti <ac theologis istis virtutibus elevati> imperant elementis, pellunt nebulas, citant ventos, cogunt nubes in pluvias, curant morbos, <suscitant mortuos>...; sic prophetae, sic apostoli, sic caeteri viri Dei maximis claruerunt potentiis<sup>10</sup>.

Nella redazione giovanile del *De Occulta Philosophia* la nozione ermetica del mago "filosofo perfetto", cioè rigenerato, trova già una precisa integrazione entro la concezione cristiano-agostiniana

della fede deificante, fondamento e tutela della conoscenza umana: grazie a questa convergenza, Agrippa può presentare la magia come la chiave di lettura che coglie ad un livello più profondo le acquisizioni parziali delle singole scienze e proprio perciò è in grado di sprigionarne l'operatività. Questo orientamento, che individua già chiaramente il ruolo della conoscenza razionale, racchiude, ancora implicito, il motivo ispiratore che si svilupperà più tardi nella valutazione della cultura contemporanea:

Fides vero, virtus omnium superior quatenus non humanis commutationibus, sed divinae revelationi tota innititur, per universum omnia lustrat; nam, cum ipsa superne a primo lumine descendat atque illi [sibi *ms.*] vicinior existat, longe est nobilior atque excellentior quam scientiae atque artes ac credulitates, a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine receptam ad intellectum nostrum accedentes. Denique per fidem efficitur homo aliquid idem cum superis eademque potestate fruitur<sup>41</sup>.

Questa relazione tra fede e scienza, prospettata in tempi non sospetti e mediata da Guglielmo d'Alvernia, fonte non particolarmente frequentata dai sostenitori della sola fede, è un antecedente interessante che deve essere tenuto presente in relazione alle posizioni future, apparentemente contraddittorie, ispirate dalle nuove e molteplici letture di Agrippa e dal suo crescente ed appassionato coinvolgimento nel dibattito culturale e religioso contemporaneo; nel 1510 Agrippa propone solo un primo approccio, circoscritto e quasi compresso dalla limitatezza dei modelli che ha disponibili a quella data – non conosce ancora, per esempio, né le *Conclusiones* né l'*Heptaplus* di Pico. L'approfondimento successivo, contenuto sia nella redazione ampliata del *De Occulta Philosophia*, sia nella critica alle scienze del *De Vanitate*, sarà appunto un approfondimento e in nessun modo un ripensamento o una smentita: la ragione, produttrice di scienza, trova la sua legittimazione nel riconoscimento della propria subordinazione alla «mens», ambito privilegiato del contatto tra Dio e uomo, dove si realizza la comprensione profonda della struttura del cosmo che la scienza sfiora su-

perficialmente, descrivendola senza penetrarla e quindi senza poterla trasformare in azione. 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 inveroamento 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<sup>12</sup>. Il riferimento immediato è, ovviamente, Erasmo; la scelta stessa del genere letterario, entro il quale Agrippa sviluppa la sua feroce e imprudente polemica, segnala l'ideale connessione che egli vuol stabilire tra la sua declamazione invettiva e l'*Elogio della Follia*, la cui struttura, fra l'altro, riemerge qua e là nelle pagine del *De Vanitate*. Come Erasmo, Agrippa si propone di indicare l'inapplicabilità della scienza fondata sulla sola ragione alla ricerca della divinità e al raggiungimento del destino spirituale dell'uomo<sup>13</sup>. Per comprendere i limiti della condanna espressa da Agrippa contro il conoscere umano, mi pare necessario far riferimento alla gerarchia di «mens, ratio, idolum» che era già stata proposta nel 1510, ma che non dovette mai apparirgli superata, se fu ripresa e sviluppata nel



*De Occulta Philosophia* e se, come io credo, è sottintesa anche nella discussione del *De Vanitate*. La scienza è di per sé neutra e la sua natura morale è determinata dalla direzione che l'uomo, in quanto ragione, le imprime: è valida e fruttuosa, quando accetta di fondarsi ed inverarsi sulla rivelazione divina alla «mens» e con ciò «regulatur ad Verbum Dei»; è per lo più inaffidabile e sempre pernicioso se nasce da una ragione asservita ai sensi e pretende di applicarsi ad un settore che non le compete. Il bersaglio di Agrippa non è generico: è invece proprio questa scienza alla rovescia, che ha ribaltato il corretto rapporto tra fede e ragione e che trova la sua più scandalosa manifestazione nella cultura dei «theologi phariseenses», come li chiamava Reuchlin, e nella religione dei cucullati, erasmiane «volpi in veste di agnelli»<sup>14</sup>. La crisi è, inestricabilmente, culturale, religiosa e morale e la denuncia dei suoi responsabili storici può essere letta, almeno indirettamente, come un'indicazione dell'alternativa possibile – a mio parere del tutto coerente con l'esito finale del progetto di restaurazione della magia. Qua e là possono essere individuate amplificazioni e sfasature, che sono spiegabili tenendo conto delle intenzioni delle due opere e dei rispettivi generi letterari; ma le iperboli, di cui sempre Agrippa si compiace, non indeboliscono l'impressione dell'intima coerenza di un percorso unitario, di cui il *De Vanitate* è la «pars destruens», preliminare alla ricostruzione del sapere su basi religiose e alla riabilitazione della magia del *De Occulta Philosophia*<sup>15</sup>.

La continuità ideale delle due opere ha del resto un preciso riscontro in un dato di fatto finora inavvertito; tra le fonti non specialistiche del *De Vanitate* spicca un testo recentissimo, che sarà ampiamente utilizzato da Agrippa anche per la revisione del trattato magico: il *De Harmonia Mundi* di Francesco Giorgio Veneto (Zorzi). Nel '33 il *De Harmonia Mundi* svolgerà un ruolo quasi esclusivo sulla ristrutturazione e sugli ampliamenti del trattato magico di Agrippa, aiutandolo a definire con maggiore chiarezza la funzione della magia all'interno del rinnovamento culturale e religioso; in Francesco Giorgio, per esempio, Agrippa trovava ampiamente sviluppato il tema della «deificatio hominis», che per lui era già centrale nel 1510, ma che veniva dallo Zorzi coerentemen-

te collegato alla cosmologia neoplatonica, alla cristologia e ad una antropologia ottimistica nettamente antiluterana, ma altrettanto eccentrica rispetto alla tradizione cattolica. Grazie alle aggiunte introdotte via Zorzi ed utilizzate con originalità per il proprio progetto, Agrippa era in grado di presentare la magia, in tutta la sua pienezza, come il compimento conoscitivo e religioso dell'uomo, frutto della comunicazione con Dio e della recuperata perfezione originaria, strumento di dominio sul mondo<sup>16</sup>. Anche il *De Vanitate* intrattiene un debito col *De Harmonia Mundi*: anzitutto, per un numero notevole di passi che costituiscono il cardine concettuale del cosiddetto scetticismo; in secondo luogo, per le osservazioni critiche riservate alle discipline occulte, che tanto peso hanno nella valutazione dell'ambiguità di Agrippa.

Il *De Harmonia Mundi* si apre proprio su una contrapposizione tra la vera conoscenza, di origine divina, ma a cui l'uomo può sforzarsi di accedere attraverso una rigorosa riforma interiore, e la scienza umana, fondata sulle sole forze della ragione e perciò parziale, incerta e destinata al totale fallimento:

II, qui primi evangelicae doctrinae iecere fundamenta, vere filii Dei effecti, stultitiam existimarunt sapientiam huius mundi, quae viribus propriis et ab humana industria excogitatis innititur, nulli veritati cedens, nisi quam syllogisticis rationibus sese ostendere posse confidunt qui eam sectantur.

È già chiaro quale sia la "scienza umana" che è stoltezza agli occhi di Dio: non in generale la scienza *dell'uomo* (che l'uomo possiede e sviluppa, ma che non si origina da lui), bensì la scienza *dall'uomo* (che si origina da sole forze umane e che pretende di valicare i limiti imposti dall'epistemologia che la fonda). La polemica zorziana non è antintellettualistica, ma antiaristotelica:

Sed eae deductiones compositae et in ipsis sensibus radicitus fundatae solitariam illam atque intellectualem Opificis naturam, ut Proculus docet, attingere nequeunt; sed neque inferioris naturae effectus proprietates aut passiones, ut aiunt, docere possunt, cum harum cau-

## RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

sae, ex quibus ipsas conicere suis argumentationibus opinantur, sint omnium eorum consensu mortalibus penitus ignotae. Insuper ex sensibus procedentes, qui fallaces sunt (sicuti multis rationibus probat Pyrrho Heliates) nullam nobis sinceram praebere possunt veritatem. Hinc cum de divinis agitur, quae oraculis (ut ait Plato) comparari debent, relinquendae sunt huiusmodi compositae et ex fallacibus sensibus deductae rationes his, qui circa sensibilia versantur et qui ea, quae in agendo subiiciuntur motui, extrema confinia suae doctrinae statuerunt et qui omnia combinare et concludere opinantur per quaedam axiomata, quae refellere impossibile existimant. Sed hi ab ipsis occultata divina irident; quae tanto magis exaltantur, quanto ad altius cor homo ascendere praesumit, cum sacra haec solo divino lumine ostendantur, ... syllogismos et humanas deductiones penitus irideant, cum nullum sit divinitatis principium nihilque eam antecedit, per quod aliud probari possit.

Zorzi non propone una categorica contrapposizione tra fede e ragione, ma specifica piuttosto la diversa utilità di una filosofia, priva di un fondamento gnoseologico stabile e veritiero, rispetto ad un'altra filosofia, i cui presupposti e le cui conclusioni sono vicine ed armoniche con le verità del cristianesimo. L'alternativa alla scienza del sillogismo è individuata da Zorzi nel mito ficiniano di un'originaria e divinamente ispirata «prisca theologia», frutto di parziali pre-rivelazioni e quindi scaturita dalla stessa fonte del cristianesimo: in questa relazione, la tradizione della «pia philosophia» da un lato trova nella rivelazione il criterio e la garanzia della propria verità gnoseologica, dall'altro – pur nella sua parzialità e imperfezione – svolge il ruolo non secondario di strumento sussidiario e quasi preparatorio alla comprensione del «mysterium Verbi Dei», svelato compiutamente a pochi discepoli e trasmesso a noi «sub aenigmatibus»:

Nec poterit quis, sacris de novo addictus, non bene initiatus statim percipere collustrationes illas divinas, quia experrectus a somno nequit statim lucida contemplari. Assuefaciendus est igitur animus ad studia pulchra et pedetentim expurgandus, quousque divina lux su-

brutilet et noster in nobis, ut Plotinus ait, emineat intellectus, qui animum Patri et verae luci applicet illumque in Opificis intellectionibus impermixte colloceat, lumen quoque, inquit Proculus, coniungat luminis – non quale illud quod scientiarum esse prohibetur, sed pulchrius quoddam et unitum magis... Ad quos thesauros etiam, ut Paulus docet, non per philosophiam... pervenitur, sed luce illa percipitur, per quam a claritate in claritatem conscendentes, denique transformamur in eandem imaginem illius, qui est splendor Patris et vera eius imago. Sed cum brevissimus sit collustratorum numerus, qui possint rutilans lumen illud suscipere, hinc eos, qui huiusmodi initiari cupiunt, per eas semitas deducendos existimo, per quas ad illud supremum lumen percipiendum facilius disponi possint... per haec visibilia ad invisibilia Dei ex harmonica cognatione, quam consonantissimam habent ad invicem<sup>17</sup>.

Il percorso che riconduce l'uomo al suo Principio si fonda su una comprensione più profonda della presenza di Dio nel mondo; l'aristotelismo non solo è del tutto inadeguato a questo compito, ma è addirittura rovinoso, perché ha contribuito a stornare la ragione dal suo vero destino e a corrompere quasi insanabilmente la parola di Dio:

Sed... evenit multoties, quod Iamblichus ait, ut notitiae rerum a Deo datae longo tempore humanis opinionibus confundantur, exiguum divinitatis et veritatis retinentes, cum non assentiantur his, quae humanis illabuntur sensibus; qua veritate recedente, subcreverunt tenebrae, quibus obvoluti et obcaecati, sibi nimis credentes, caecorum duces facti sunt et, in foveam cadentes, multos secum falsis argumentationibus et apparentibus rationibus deduxerunt... O execrabile vitium, quod inolevit apud nostros, qui christiano funguntur nomine, ut non admittant pro certo nisi probetur demonstratione quam pinxit Aristoteles! Dicunt: Suscipimus librata aristotelica trutina. Et utinam non depravata in damnum religionis christianae et veritatis! Tamen petulantes aliqui et in doctrina novitii impudentissimis buccis dicere audent: Non allego tibi Genesis... sed Aristotelem adduco<sup>18</sup>.

Per Francesco Giorgio, la rilettura del cristianesimo alla luce della «pia philosophia» e della teologia cabbalistica doveva guidare una efficace riforma culturale ed indicare la direzione di un'interpretazione, evangelica e spiritualista, dei contenuti della fede<sup>19</sup>.

L'incontro col *De Harmonia Mundi* fu, probabilmente, un'esperienza straordinaria per Agrippa, che vi trovò, espresse e risolte, inquietudini, aspettative, esigenze da lui stesso avvertite; certo è che ne accolse in blocco i temi fondamentali, tanto per il versante critico (antiaristotelico), quanto per l'indicazione positiva della solidarietà di fondo tra filosofia platonico-ermetica e cristianesimo evangelico-spirituale. I due aspetti della discussione zorziana divennero, nelle mani di Agrippa, due opere distinte, apparentemente autonome, ma legate invece da una coerenza di intenti e da un'unità di fatto. Lo "scetticismo" di Agrippa e il suo ambiguo rapporto con la magia devono essere valutati alla luce della presenza, ampia e capillare anche nel *De Vanitate*, della fonte zorziana, di cui discuterò qui pochi esempi.

Nel capitolo 7 del *De Vanitate* Agrippa sferra un attacco a tutto campo alla teoria aristotelica della conoscenza. Gli argomenti ci sono familiari; sono quelli, citati prima, di Francesco Giorgio, ripresi con poche modifiche: una gnoseologia basata sulla percezione sensibile non è in grado di garantire un'esperienza salda e veritiera, perché i sensi sono fallaci, e non riesce a svelare le cause e le proprietà dei fenomeni, né ad innalzarsi a spiegare la natura intellettuale, perché queste sfuggono alle capacità dei sensi; di fatto l'empirismo aristotelico non si serve neppure dell'imperfetto metodo sillogistico, ma fa costantemente riferimento all'argomento «ex auctoritate» e a presupposti indimostrati<sup>20</sup>. La liquidazione dell'epistemologia aristotelica è radicale, ma non comporta nessun "nichilismo", né un problema di riconciliazione con la magia: infatti, diversamente da quanto pensa Daniels, Agrippa non sta riassumendo qui «his entire doctrine of knowledge», né l'empirismo è la *sua* epistemologia, né la credenza nei fenomeni magici è il rifugio di un «empiricism without theoretical guidance»<sup>21</sup>. La discussione dell'epistemologia aristotelica è invece coordinata a due fini diversi (il modello è, anche in questo caso, Francesco

Giorgio): mostrarne, esplicitamente, la valenza morale negativa e gli effetti dannosi per la religione; suggerire, inesplicitamente e quasi solo per contrasto, i caratteri positivi di una filosofia opposta all'aristotelismo e affine, per la sua origine, al cristianesimo.

*Sed quos fructus nobis in Ecclesia Christi peperit pariatque dialectica cum suis sophistis spectemus, qui non assentientes divinae traditioni, illam compositis et ex fallacibus sensibus deductis rationibus confundunt; quibus dum nimium credunt, recedente luce veritatis, succrescunt tenebrae, quibus obvoluti et excaecati factique magistri et duces caecorum, multos secum iis falsis argumentationibus et apparentibus rationibus trahunt in foveam semperque ignorantiae profundum errorumque pelagus innatantes, serpentum more lubrici, fraudolentiae et seductionis verbis subinvolantes, imperitiores seducunt ad credendum figmentis suis; ... quare Plato ipse sero admodum voluit dialecticam attingi a veritatis custodibus, eo quod haec in utranque partem disserat et minus firmas reddat de honesto aut inhonesto rationes<sup>22</sup>.*

Lungi dal presentare una radicale condanna scettica di tutto il conoscere umano, anche Agrippa suggerisce i tratti di un modello positivo di scienza umana; ma il genere letterario della declamazione invettiva e, soprattutto, l'impeto di una polemica appassionata rendono questo disegno abbastanza evanescente e quasi esclusivamente costruito su argomenti «ex silentio», piuttosto che su affermazioni esplicite. La discussione della filosofia (fisica, psicologia, metafisica e morale) ruota intorno al tema dell'incertezza e dell'opinabilità delle cosiddette verità filosofiche: l'organizzazione dei capitoli adotta un modulo espositivo collaudato e del tutto tradizionale, che si struttura come accumulazione di autorità discordanti da Talete fino ai tempi recenti. Agrippa si serve qui di un'erudita e puntigliosa combinazione a intarsio di varie fonti per comporre uno sconcertante quadro d'insieme del profondo dissenso che divide i filosofi sulle questioni fondamentali del conoscere. Ma se l'esposizione del pensiero di Aristotele è estremamente critica, Platone e la ficiniana «prisca theologia» ne escono quasi indenni; a proposito dell'anima, per esempio:

RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

Daemoniacus Aristoteles, ... invento novo vocabulo, animam vocat entelechiam, scilicet perfectionem corporis naturalis organici, potentia vitam habentis, dantem illi principium intelligendi, sentiendi et movendi: atque haec receptissimi Philosophi animae futilis definitio, quae non essentiam, naturam aut eius originem declarat, sed effectus [affectus *ed.*]! Porro supra hos omnes sunt alii, qui dixerunt animam esse divinam quandam substantiam, totam ac individuum, ac toto ac cuique corporis parti praesentem, ab incorporeo auctore taliter productam, ut ex sola agentis virtute, non ex materiae gremio dependeat: eius opinionis fuerunt Zoroastes, Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Eumenius, Hammonius, Plutarchus, Porphyrius, Timaeus Locrus et divinus ille Plato, dicens animam esse essentiam sui motricem intellectu praeditam<sup>23</sup>.

Nello stesso capitolo Agrippa accenna alla discussione tra platonici e aristotelici sullo psicopannichismo e riconduce l'idea della sospensione della coscienza dopo la morte all'ambiente aristotelico; la condanna che Agrippa esprime contro questa dottrina (e quindi, indirettamente, l'adesione alla concezione platonica) non viene da lui specificata come una presa di posizione filosofica e sembra anzi determinata da un criterio esclusivamente religioso, quello della compatibilità con le parole della Scrittura. Nonostante ciò, non si può fare a meno di constatare, ancora una volta, che i platonici sono tanto più vicini alle verità del cristianesimo dei loro colleghi aristotelici<sup>24</sup>.

Le indicazioni, allusive e parziali, disseminate nel corso del *De Vanitate* («daemoniacus Aristoteles, divinus ille Plato»), hanno infine uno sviluppo più chiaro e, mi pare, decisivo nei capitoli conclusivi, che si avvalgono nuovamente di prestiti zorziiani. Un lungo passo del cap. 98, dedicato alla teologia interpretativa, riprende la consueta polemica contro i teologi scolastici, ma indica anche, positivamente, un'alternativa gnoseologica:

Haec itaque divinorum interpretandi theologia non Peripeteticorum more definiendo aut dividendo aut componendo (quorum modorum nullus ad Deum attingit, cum ille nec definiri nec dividi nec componi

possit) progreditur; sed alia constat cognoscendi via, quae inter hanc et propheticam visionem media est, quae est adaequatio veritatis cum intellectu nostro purgato, veluti clavis cum sera; qui ut est veritatum omnium cupidissimus, ita intelligibilium omnium susceptivus est; ... quo, etsi non pleno lumine percipimus ea, quae depromunt prophetae et hi qui ipsa divina conspexerunt, aperitur tamen nobis porta, ut ex conformitate veritatis perceptae ad intellectum nostrum et ex lumine, quod ex ipsis penetrabilibus apertis nos illustrat, multo certiores reddamur, quam ex philosophorum apparentibus demonstrationibus<sup>25</sup>.

L'adeguamento della verità all'intelletto si chiarisce finalmente come una platonica reminiscenza nella perorazione conclusiva, che invita i lettori ad abbandonare le scuole dei sofisti per recuperare la consapevolezza della propria origine spirituale:

Vos igitur nunc... si divinam hanc et veram non ligni scientiae boni et mali, sed ligni vitae sapientiam assequi cupitis..., ingressi in vosmetipsos cognoscetis omnia. Concreata est enim vobis omnium rerum notio; quod ut fatentur Academici, ita Sacrae Literae attestantur, quia creavit Deus omnia valde bona, in optimo videlicet gradu, in quo consistere possent: is igitur, sicut creavit arbores plenas fructibus, sic et animas ceu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus, sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia intravitque oblivio mater ignorantiae<sup>26</sup>.

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»<sup>27</sup>. Ma l'uomo deve cooperare al suo riscatto, impegnandosi in una riforma morale che sia asceti purificatrice e preparazione al dono della rivelazione. Nel *De Vanitate* le tappe di questa salita sono delineate da una sorprendente sovrapposizione di termini ermetici e paolini e, soprattutto, da una connotazione fortemente “attiva”:



RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

Amovete ergo nunc, qui potestis, velamen intellectus vestri, qui ignorantiae tenebris involuti estis, evomite lethaeum poculum, qui vometipso oblivione inebriastis, evigilate ad verum lumen, qui irrati-  
nabili somno demulcti estis: et mox revelata facie transcendetis de claritate in claritatem; uncti enim estis a Sancto, ut ait Ioannes, et notis omnia<sup>28</sup>.

Era stato Francesco Giorgio a suggerire, dubitativamente, la possibilità di interpretare l'illuminazione come rimozione del velo e ad attuare la non secondaria modifica del paolino «trasformarsi» passivo in un attivo «transcendere». Le aggiunte di Agrippa, tratte dal *Corpus Hermeticum*, nuovamente propongono un'identificazione del modello di rivelazione ermetico con quello cristiano. Su questo sfondo, già presente nel giovanile *De Occulta Philosophia* ma, evidentemente, ancora valido per Agrippa, la conoscenza perfetta e complessiva trasmessa dalla rivelazione divina («nulla est nec haberi potest de secretis naturae, de substantiis separatis deque ipsorum auctore Deo scientia nisi divinitus revelata») <sup>29</sup> può leggersi anche come recupero dei poteri divini dell'uomo – una magia santa e purificata dalla sua fondazione «in veritate <et> in virtute Dei».

Nella declamazione invettiva Agrippa non fa professione di scetticismo, antintellettualismo o fondamentalismo biblico, né si esercita nel genere letterario del paradosso, né escogita un espediente anticensorio a tutela dell'imminente pubblicazione del *De Occulta Philosophia*; ma neppure sconfessa la sua fiducia nella magia<sup>30</sup>. Come Francesco Giorgio, Agrippa presenta la storia degli errori di una ragione, che si è allontanata dal fondamento della verità, e richiama la cultura contemporanea all'armoniosa connessione tra rivelazione divina e lume naturale. Anche in questo caso, però, il “divulgatore” e “saccheggiatore” di testi altrui combina e adatta i suoi prestiti, li inserisce in un ambito più ampio e riesce a costruire un suo disegno personale<sup>31</sup>. Nel *De Occulta Philosophia* i passi zorziani, per esempio, verranno coordinati, secondo uno sviluppo originale, alla restaurazione della magia; nel *De Vanitate* la denuncia della ragione deviata – che è, come in Francesco Gior-

gio, non *la* ragione, ma un modo umano di servirsene – colpisce tanto gli aristotelici, quanto (erasmianamente) i ciceroniani, i poeti, i medici, i nobili, i religiosi etc. Riguarda anche la magia, l'astrologia, la cabbala e le arti occulte in generale: questa sembra essere un'esigenza tutta di Agrippa, che è stata letta come radicale ritrattazione dei suoi interessi occulti, ma che può derivare anche dall'opposta necessità di differenziare la magia del *De Occulta Philosophia*, legittimata dalla sua origine divina, da un'altra magia, che utilizza talora gli stessi contenuti, ma che è corrotta dalla sua origine terrena, o addirittura demonica, e dai suoi scopi superstiziosi<sup>32</sup>. Che questa distinzione sia il fine non dichiarato, ma principale, di Agrippa mi pare provato dal sottile gioco di toni con cui il *De Vanitate* (utilizzando, peraltro, ancora lo Zorzi) presenta la magia demonica (capp. 44-45), che anche il *De Occulta Philosophia* condannerà, e la magia naturale (cap. 42), che invece ritornerà a pieno titolo nel trattato magico: all'enfasi, con cui sono descritte le "orribili" operazioni della magia necromantica e goetica, corrisponde una discussione riduttiva della magia naturale, quasi una sua compressione entro i limiti ristretti della botanica e della meteorologia<sup>33</sup>. Questa descrizione un po' dimessa è, secondo me, studiata: la magia naturale del *De Vanitate* è pur sempre una magia costruita dalla sola ragione, non quella rivelata attraverso la «mens», descritta in toni iperbolici dal *De Occulta Philosophia*; l'obiettivo di Agrippa è quello di limitare al massimo le sue possibilità, senza peraltro completamente smentirla.

Più complesso è il discorso sull'astrologia. Agrippa cita ed utilizza le *Disputationes* pichiane, verso cui è generoso in elogi; ma della critica del Mirandolano non accoglie il risultato epistemologico più importante, cioè la negazione di influenze astrali diverse da luce, moto, calore. Il *De Vanitate* preferisce insistere invece sul tema (non solo pichiano) dell'inconoscibilità di tutti i moti celesti e della conseguente incertezza dei responsi, che gli astrologi astutamente esprimono nel loro linguaggio ambiguo, adattabile a qualunque interpretazione. Lo scarto teorico, che sembra incolmabile (il II libro del *De Occulta Philosophia* è quasi interamente dedicato all'astrologia) può essere superato, tenendo presenti tutte le

fonti di cui Agrippa si serve. Il capitolo del *De Vanitate* combina infatti le argomentazioni etiche e religiose di Pico con quelle di Francesco Giorgio, che non era ostile all'astrologia, ma criticava la pretesa degli astrologi contemporanei di detenere una scienza certa e infallibile: senza mettere in discussione la realtà degli influssi stellari, Agrippa condanna gli effetti moralmente disastrosi di un'applicazione deterministica dell'astrologia divinatrice, che induce ad un fatalismo passivo o ad una angosciosa, quanto inutile interrogazione del futuro – insomma, alla negazione del disegno provvidenziale e della responsabilità individuale<sup>34</sup>. Nel *De Occulta Philosophia*, Agrippa userà proprio Zorzi per chiarire come la sempre benefica distribuzione degli influssi stellari venga corrotta e stravolta dalla cattiva disposizione della materia: nell'uomo la ricettività corrotta è determinata dal peccato<sup>35</sup>.

A me pare dunque possibile cogliere una coerenza di fondo nel paradossale accostamento della magia e dello scetticismo; ma per riuscire in questo compito, la lettura dei testi deve essere condotta in filigrana, con un'attenta individuazione degli innumerevoli riferimenti inespliciti, indispensabili a chiarire il quadro d'insieme, di per sé sfuggente e ambiguo. Una lettera di Agrippa, datata 1527, sembra appunto suggerire questa direzione. La lettera esordisce con toni "scettici": Agrippa chiede all'amico Aurelio di Acquapendente, «eorum, quae adhuc in tenebris delitescunt, curiosus explorator», quali siano i maestri che lo guidano nell'intricato labirinto; poi lo ammonisce: i libri di magia, astrologia talismanica, alchimia contengono infatti meri enigmi, che si svelano «vana, ficta et falsa, quoties ad literam practicantur». Eppure – qui il tono muta repentinamente – quei testi sono stati scritti da filosofi autorevoli e uomini santi, che non possono essere accusati di menzogna; bisogna dunque saperne scoprire il senso riposto e misterioso. Questa impresa può affrontare solo chi abbia un maestro abile e fidato, oppure chi sia «divino numine illustratus, quod datur paucissimis»; tutti gli altri sono invece destinati al fallimento,

quaerentes extra se, quod intus possident. Atque hoc est, quod te nunc scire volo, quia in nobis ipsis est omnium mirabilium effec-

tuum operator: qui quicquid portentosi mathematici, quicquid prodigiosi magi, quicquid invidentes naturae persecutores alchimistae, quicquid daemonibus deteriores malefici necromantes promittere audent, ipse novit discernere et efficere idque sine omni crimine, sine Dei offensa, sine religionis iniuria<sup>36</sup>.

La lettera del 1527 – quasi anticipazione dell'insegnamento che Agrippa, abile e fidato maestro, trasmetterà ai suoi lettori nel *De Occulta Philosophia* – è fondamentale per comprendere il rapporto non contraddittorio tra la critica delle scienze occulte del *De Vanitate* e la ripresa del materiale magico di poco successiva, tutta centrata su quel «mirandorum operator» che abita in noi, la «mens» che ha ritrovato la sua vera natura. Per questo arduo cammino Agrippa offre se stesso «velut indicem, qui ipse semper prae foribus manens, aliis quod iter ingrediendum sit ostendo»<sup>37</sup>: l'indicazione della via è contenuta, senza contraddizioni, nel *De Vanitate* e nel *De Occulta Philosophia*.

## NOTE

- 1 In meno di dieci anni sono state pubblicate due edd. critiche: H. CORNELIUS AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, a cura di R. Antonioli et al., Genève, Droz, 1990; CORNELIUS AGRIPPA, *De Occulta Philosophia libri tres*, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden - New York - Köln, Brill, 1992 (a questa ed. farò riferimento d'ora in poi); e due traduzioni: AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, a cura di G. Güpner, Berlin, Akademie Verlag, 1993; H. CORNELIUS AGRIPPA, *Declaration on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, a cura di A. Rabil, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996. Per la biografia, le edd. delle opere, le vicende legate alla condanna dei teologi, A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au XV<sup>e</sup> siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses œuvres*, Paris, Champion, 1881-82; C.G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana (Ill.), Univ. of Illinois Press, 1965; P. ZAMBELLI, *Introduzione a CORNELIO AGRIPPA, Scritti inediti e dispersi*, "Rinascimento", V, 1965, pp. 195-323: 195-207, e "Humanæ litterae, verbum divinum, docta ignorantia" negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", XX, 1966, pp. 101-131.
- 2 P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XXXIX, 1976, pp. 69-103: 71. Sulle

RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

- diverse interpretazioni del rapporto tra le due opere maggiori, EAD., *A proposito del "De vanitate scientiarum et artium" di Cornelio Agrippa*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", XV, 1960, pp. 167-181, e *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, "Rinascimento", VIII, 1968, pp. 169-199. La lettura "scettica" non può spiegare il perdurante interesse di Agrippa per la magia, testimoniato dall'epistolario, né soprattutto l'ampliamento del trattato magico, che risale, per la parte concettualmente più significativa, proprio al periodo in cui Agrippa scriveva e pubblicava il *De Van.*, come dimostra il confronto tra la redazione giovanile del *De Occ. Phil.* (ms. Würzburg, Universitätsbibl. M.ch.q.50, copia inviata da Agrippa al suo maestro Tritemio, dedicatario dell'opera) e le due edd. stampate (cfr. l'ed. critica cit., pp. 54-59). D'altra parte, la coerenza della declamazione con i temi di alcuni dei trattatelli composti fra il 1516 ed il '26 impedisce di considerare il *De Van.* come una esercitazione retorica o una crisi passeggera, legata alle vicende biografiche (nel 1526 Agrippa era caduto in disgrazia presso la Regina Madre, Luisa di Savoia, per aver rifiutato, sembra, di trarre un oroscopo per Francesco I; ma all'allontanamento da corte non erano estranei motivi di carattere religioso e sospetti politici; cfr. C.G. NAUERT, *op. cit.*, pp. 82-103).
- 3 Cfr. il giudizio di P. ZABELLI negli artt. cit., che però sottolinea l'importanza storica dell'abbozzo giovanile. Invece L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia U. P., 1923-58, V, 1941, pp. 133-134; F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London-Chicago, Routledge and Kegan Paul, 1964), trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969, p. 149 e I.P. COULIANO, *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 355-356, giudicano anche la redazione matura un testo di poco conto, deludente e per niente originale.
  - 4 Cfr. AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., p. 66, e, per es., *Epistularum ll.VII, V, 14*, del 1527 ad Aurelio di Acquapendente, in AGRIPPAVON NETTESHEIM, *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres s.a. [ma: Argentorati, Zetzner 1630 ?], Nachdruck Hildesheim-New York, Olms, 1970, II, p. 875: «tertius <liber> totus mancus est necnisi scriptorum meorum epitoma quoddam continet».
  - 5 M. FICIN, *Commentaire sur le "Banquet" de Platon*, VI, 10, a cura di R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 220, *De Vita libri tres*, III, 26, e *Apologia* in M. FICINI, *Opera Omnia*, Basileae, ex off. Henricpetrina, 1576, I, pp. 570, 572-573 (pp. 289-291, 296-299 dell'ottima trad. it. a cura di A. TARABOCHIA CANAVERO, Milano, Rusconi, 1995); J. PICI, *Oratio (de hominis dignitate) e Apologia*, in J. PICI - J.F. PICI, *Opera Omnia*, Basileae, ex off. Henricpetrina, 1572, I, pp. 327-328 e 169, e *Conclusiones sive Theses DCCCC*, a cura di B. Kieszkowski, Genève, Droz, 1973, p. 78. Cfr. P. ZABELLI, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, e *L'apprendista stregone*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 31-53.
  - 6 J. REUCHLIN, *Capnion seu De Verbo Mirifico*, s.l.a.t. [Basileae, J. Amerbach 1494], sig. c5r-v; cfr. C. ZIKA, *Reuchlin's "De Verbo Mirifico" and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XXXIX, 1976, pp. 104-138.
  - 7 J. REUCHLIN, *De Verbo Mir.*, cit., sig. a2r: «Rerum arcanarum curiosi quidam exploratores... aetate nostra... non parum secedere ab antiquissimis principum philosophorum vestigiis deprehenduntur et circa mirabilium effectuum plenissimas

- mysteriorum operationes saepe multumque aberrare»; sig. c3r-v: «Miraculorum omnis ars, si qua vere nominari queat, ... in tres partes divisa, ... videlicet in physicam, astrologiam, magicam... Vosipsi vero eas omnes obicitis propter vanos exitus et post immensa laboriosaque studia frustratos eventus postulatisque a me denuo ut quartam vobiscum viam ingrediari, quae soliloquia possumus appellare, ubi quodcumque propositum ad commoda petentium vota succedit».
- 8 AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., I, 2, pp. 86-88 (cito il ms. del 1510 rispettando la ste-sura originaria, ma facendo riferimento alle pp. dell'ed. critica; non segnalo le modifiche formali del '33, mentre indico tra parentesi uncinata gli eventuali am-pliamenti).
  - 9 AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., III, 43 (25 del ms.), p. 538, da J. REUCHLIN, *De Ver-bo Mir.*, cit., sig. b4r, f6r; cfr. M. FICIN, *Théologie Platonicienne*, XIII, 2, a cura di R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. 206-214.
  - 10 AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., III, 6 (29 del ms.), p. 414, da J. REUCHLIN, *De Verbo Mir.*, cit., sig. b2v, b4r, c2r e da M. FICIN, *Théol. Plat.*, cit., XIII, 4, p. 229.
  - 11 AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., III, 5 (28 del ms.), pp. 412-413 da J. REUCHLIN, *De Verbo Mir.*, cit., sig. f1r, e da GUILIELMI DE ALVERNIA, *De Fide*, in *Opera Omnia*, a cura di B. Leferon, Orléans, 1674-75, p. 6E: «Fides, de qua hic agimus, cum ipsa descendat a primo lumine, nobilior est atque sublimior, quam scientiae vel cre-dulitates, quae a rebus per reflexionem illuminationis, quam a lumine primo reci-piunt, ad intellectum nostrum accedunt».
  - 12 È Agrippa a presentarsi come “soldato cristiano”, utilizzando a più riprese una terminologia bellica – per es. nella prefazione al lettore del *De Van.*, in *Opera*, cit., II, p. \*7v («Habeo praeterea quo me tuear, Verbum DEI, quod ego pro clypeo scutoque intrepidus opponam») e nelle lettere inviate ad Erasmo, che con lo stes-so linguaggio accennano ad una solidarietà ideale (*Epist.*, cit., VI, 36, gennaio 1531, p. 994: «In tua iuratus verba tibi me fidissimum militem dedo»), descrivono le persecuzioni da parte dei teologi (VII, 17, novembre 1532, pp. 1015-1016: «Bel-lum mihi est cum Lovaniensibus theosophistis. Hactenus variis insidiis in meis cas-tris oppugnatus, velitari eruptione me defendi; nunc autem ingravescente praelio, patefactis foribus, in apertam pugnam prorupi cataphractus... Non minus tuis, quam propriis armis atque telis strenue pugno») e anticipano le prossime mosse difensive (*ibid.*: «videbisque proxime prodeuntem imperterrita libertate novum in arma militem» – possibile allusione al *Dialogus de Vanitate Scientiarum et Ruina Christianae Religionis*, stampato nel 1534 e attribuito ad un Godoschalcus Mon-cordius, sotto il quale si nasconde probabilmente lo stesso Agrippa, come è stato persuasivamente dimostrato da P. ZAMBELLI, *Scritti inediti*, cit., pp. 219-248).
  - 13 Sui rapporti con Erasmo e sulla scelta della declamazione, tecnica espositiva che consente al suo autore una certa libertà di espressione, cfr. gli artt. citt. di P. ZAMBELLI e della stessa, *Erasmus e la teologia umanistica*, “Rinascimento”, X, 1970, pp. 31-38. Di ispirazione erasmiana è anche la *Dehortatio Gentilis Theolo-giae*, in AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 482-491, stampata nel 1529, ma composta prima del '26. La polemica contro la teologia pagana, che è stata letta come l'e-mergenza di un vero e proprio dramma interiore da M.H. KEEFER, *Agrippa's Di-lemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of "De vanitate" and "De occulta philosophia"*, “Renaissance Quarterly”, XLI, 1988, pp. 614-653: 641, è invece da

RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

- porre 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 cristiano.
- 14 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 1: «De scientiis in generali», pp. 2-4: «mea opinio est... <n>ullam esse <scientiam>, quae... *ex seipsa* laudem aliquam mereatur, nisi quam a possessoribus probitate mutuatur... scientias omnes tam malas esse quam bonas, nec aliam nobis *supra humanitatis metam* afferre deitatis beatitudinem, nisi illam forte, quam antiquus ille serpens pollicebatur primis parentibus... Nihil autem inauspicatus, quam ars, quam scientia impietate constipata». Nel *De Van.* Agrippa utilizza su punti decisivi J. REUCHLIN, *De Arte Cabalistica ll. III*, Hagenau, Th. Anshelm, 1517: da qui, sig. E6r-F1v (pp. 73-81 dell'ottima trad. it.: *L'arte cabalistica*, a cura di G. Busi - S. Campanini, Firenze, Opus Libri, 1995) derivano per es. i rimandi ad Aristotele, Filopono, Teofrasto e Platone sul primato della fede, ripresi nel *De Van.*, 1, p. 6, compreso l'errato rinvio ai *Primi Analitici*, in realtà *Secondi Analitici* (I, 2, 72a), come correttamente indicato da Campanini, p. 77, n. 28. Il curatore della trad. ted. del *De Van.* non considera le fonti contemporanee inesplicitate (salvo, sporadicamente, l'*Elogio della Follia*) e non può correggere l'errore; ma sorprendentemente aggiunge, p. 320, n. 43, che la citazione «scheint auch inhaltlich nicht zu Aristoteles zu passen».
- 15 Giunge ad una conclusione simile, ma a partire da un esame del genere letterario della declamazione e seguendo un altro percorso, E. KORCOWSKI, *Agrippa as Ironist*, "Neophilologus", LX, 1976, pp. 594-607 (p. 603: «Perhaps Agrippa sought a higher or mystical understanding of truth in those occult studies that led to *De occulta philosophia*, but eradicating the more mundane errors of this – wordly knowledge was a task preparatory to that and *De vanitate* has for its first objective the sorting of learning's chaff from wheat»).
- 16 Su Francesco Giorgio cfr. C. VASOLI, *Intorno a Francesco Giorgio Veneto e all'armonia del mondo*, in *Profezia e ragione*, Napoli, Morano, 1974, pp. 129-403; sulla sua presenza nel *De Occ. Phil.* cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Una fonte di Cornelio Agrippa: il "De Harmonia Mundi" di Francesco Zorzi*, "Annali dell'Istituto di Filosofia" (Università di Firenze), IV, 1982, pp. 45-74 e *Introduction a AGRIPPA, De Occ. Phil.*, cit., pp. 35-46; F. Secret, *L'originalité du "De Occulta Philosophia"*, "Charis. Archives de l'Unicorne", II, 1990, pp. 57-87. Anticipo qui alcuni risultati del lavoro sulle fonti, preparatorio all'ed. critica del *De Van.*
- 17 FRANCISCI GEORGII VENETI, *De Harmonia Mundi totius cantica tria*, Venetiis, B. de Vitalibus, 1525, praefatio, ff. 2r-3r (d'ora in poi indicato solo come ZORZI).
- 18 ZORZI, I, I, 8 e 17, ff. 11r, 22r-23r.
- 19 Sui tratti non conformisti della posizione zorziana, che furono subito individuati dai contemporanei e censurati dagli Indici fin dal 1575, A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969, pp. 105-113; A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, V, 2: *I documenti*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1397-1492: 1427-1428 e 1436-1438. La presenza di questa fonte nel retroterra ideale di Agrippa e l'uso, nient'affatto acritico, che egli ne fa, sono un elemento importante per chiarire l'annoso problema delle sue scelte religiose.
- 20 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 7: "De Dialectica", pp. 33-34: « Peripatetici opinantur

nihil stare aut sciri posse, nisi quod syllogizando probetur per demonstrationem, eam videlicet quam depingit Aristoteles, sed tamen numquam in dogmatibus suis observavit, cum omnes suae argumentationes ex praesuppositis ab eo deducantur... Omnes isti scientiarum pollicitatores... deducunt illas [sc.: demonstrationes] ex praeceptis aut ab suo Aristotele aut abs alio... Ex sensibilibus itaque eorum scientia manu ducimur ad omnia ea, quae a nobis sciri possunt: iam enim, quum sensus omnes saepe fallaces sunt, certe nullam nobis synceram probare possunt experientiam. Praeterea quum sensus intellectualem naturam nequeant attingere et rerum inferiorum causae, ex quibus illarum naturae effectus et proprietates seu passiones demonstrari deberent, sint omnium consensu nostris sensibus penitus ignotae, nonne convincitur veritatis via sensibus esse praeclusa? Quare etiam omnes illae deductiones et scientiae, quae in ipsis sensibus radicitus fundatae sunt, omnes incertae erunt et erroneae et fallaces»; cfr. note 17 e 18.

- 21 G.H. DANIELS, *Knowledge and Faith in the Thought of Cornelius Agrippa*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXVI, 1964, pp. 326-340: 331, 333, 336.
- 22 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 8: "De Sophistica", pp. 38-39; cfr. n. 18.
- 23 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 52: "De Anima", pp. 109-110, che su un blocco ficiniano (*Théol. Plat.*, cit., VI, 1, pp. 223-224) compone una serie di intarsi tratti da J. REUCHLIN, *De Verbo Mir.*, cit., sig. a7v, e ZORZI, I, II, 4 e 14-15, ff. 28r, 37v-38r (Platone divino perché si occupò sempre «de divinis» e imparò da coloro che «a divinis oraculis suscipere»; demone Aristotele perché «propriis viribus innixus, ea tamen admittere voluit, quae suis sensibus et rationibus probare iudicabat»); questi modelli coprono gran parte dei capp. 50-54. Al di là dell'organizzazione esterna (che risale alle fonti antiche ed è comune a Ficino e Reuchlin e sistematica in Zorzi) non ho riscontrato, per ora, una presenza significativa dell'*Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* di G.F. Pico, sul cui uso nel *De Van.* si è molto discusso (cfr. P. ZAMBELLI, *A proposito*, cit., p. 180 e C.B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague, Nijhoff, 1967, pp. 237-242). Nessuno, a mia conoscenza, ha invece notato la presenza di un'altra opera del giovane Pico (anteriore alla scoperta di Sesto Empirico e allo scetticismo dell'*Examen*), il *De Studio Divinae et Humanae Philosophiae*, dove è proposta una valutazione più misurata della scienza umana – di per sé non dannosa e addirittura utile come preparazione o sostegno dello studio scritturale, anche se non indispensabile al perseguimento del fine dell'uomo e limitata dalla sua ambivalenza e dalla non salda affidabilità. Il *De Studio* è usato da Agrippa nel cap. 97: "De Theologia Scholastica" e, come fonte aneddotica, anche altrove.
- 24 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 52, p. 113: «Gravis inter Theologos disputatio est an, quae Platonicorum opinio est, in animabus exutis eorum, quae in vita gesserint reliquerintque, memoria sensusque supersint, aut istorum cognitione omnino careant, quod Thomistae cum suo Aristotele firmiter tenent... quod tamen manifeste est non tam contra Platonicorum assertionem, quam contra Scripturae auctoritatem veritatemque, cum dicat Scriptura: visuros et scituros impios, quia ipse deus est; quin et omnium non modo factorum, sed et verborum ociosorum et cogitationum rationem reddituros».



RIFORMA DELLA MAGIA E RIFORMA DELLA CULTURA IN AGRIPPA

- 25 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 98: “De Theologia Interpretativa”, p. 287, che utilizza Zorzi, I, VIII, 2 e III, II, 10, ff. 166r-v, 26r.
- 26 AGRIPPA, *De Van.*, cit., “Operis Peroratio”, pp. 311-312, da ZORZI, III, II, 6 e 9, ff. 22r, 25v. Cfr. AGRIPPA, *De Originali Peccato*, in *Opera*, cit., II, pp. 550-565, un testo stampato nel 1529, ma anteriore al '19, che suscitò scalpore per l'interpretazione del peccato originale come atto sessuale e per l'identificazione del serpente sia, tradizionalmente, con la sensibilità, sia come membro maschile. Non sono riuscita a individuare la fonte di questo punto, che l'autore presenta come «opinio nova, disputabilis, non falsa» e che A. KENT HIEATT, *Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall*, “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XLIII, 1980, pp. 221-226: 223, n. 11, riconduce genericamente a fonti rabbiniche. Desidero ringraziare la prof. Francesca Calabi, i cui preziosi consigli mi hanno aiutato a restringere il campo dei possibili modelli. Dello scritto interessa qui l'identificazione, ispirata ad Agostino, delle «dramatis personae» colle facoltà dell'anima (pp. 551-553). Adamo è la fede, «fundamentum rationis», la parte più alta dell'anima, a cui è riservato l'albero della vita («cognitio Dei eiusque assidua contemplatio»); Eva è la ragione, che entra in relazione col mondo corporeo e con i sensi (il serpente), alla quale perciò è lecito cibarsi dell'albero della scienza del bene e del male («prudencia terrenorum»). Il peccato è consistito nell'allontanamento di Adamo/fede da Dio e dal suo volgersi, a causa della persuasione di Eva/ragione, verso la sensibilità, «nihil plus veri credens, quam <quod> ex sensibilibus per rationem demonstrari potest». La caduta ha avuto come conseguenza una corruzione morale ed un ribaltamento di valori: «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 illas ponere». Il discorso non è dunque centrato sulle possibilità effettive della ragione umana, ma sull'uso che ne viene fatto.
- 27 Cfr. AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., III, 36 e 40, pp. 508-511 e 519-520 (ampliamenti dell'ed. 1533, tratti da Zorzi).
- 28 AGRIPPA, *De Van.*, cit., “Op. Per.”, p. 312, che amplia con prestiti dal *Corpus Hermeticum*, tr. I e VII, una compilazione di passi da ZORZI, III, II, 6 e 9, ff. 22r, 25r-v e III, VIII, 18, ff. 131v-132r.
- 29 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 100: “De Verbo Dei”, p. 300, da ZORZI, I, II, 8, f. 33r.
- 30 R.H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960, pp. 22-25: 24 («fundamentalist anti-intellectualism») e la sua introduzione a AGRIPPA, *Opera*, cit., I, pp. V-XXI: XVIII («simple fundamentalism rather than a philosophical fideism»); F.A. YATES, *Giordano Bruno*, cit., p. 150 (il *De Van.* «è una scappatoia»); B. BOWEN, *Cornelius Agrippa's "De Vanitate". Polemic or Paradox?*, “Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, XXXIV, 1972, pp. 249-256: 256 («a brilliantly constructed exercise on a very conventional theme»); M.H. KEEFER, *art. cit.*, p. 617 («an aggressively skeptical fideistic attack on all human knowledge, which presents the Bible as the only source of truth»).
- 31 F. SECRET, *art. cit.*, p. 66 («Agrippa a le coup de ciseaux fort large»); B. COPENHAVER, *Natural Philosophy / Astrology and Magic*, in *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988, pp. 264-266: 264 («vulgariser of other people's ideas»).

- 32 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 48: “De praestigiis”, pp. 104-105: «Iam itaque ex his, quae dicta sunt, patet non aliud esse magiam, quam complexum idololatriae, astrologiae superstitiosaeque medicinae; iamque etiam a magis magna haereticorum caterva in Ecclesia orta est, qui – sicut Iamnes et Iambres restiterunt Moysi – sic illi restiterunt Apostolicae veritati. Horum princeps fuit Simon Samaritanus... Ex hoc Simone... multi alii haeretici prodierunt propter quaestum et inanem gloriam, mentientes adversus Deum, utilitatem nullam neque beneficiis hominibus praestantes, sed decipientes et in perniciem et in errorem mittentes... Verum de magicis scripsi ego, iuvenis adhuc, libros tres, ... in quibus quicquid tunc per curiosos adolescentiam erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo. Permultum enim temporis et rerum in his vanitatibus olim contrivi; tandem hoc profeci, quod sciam, quem is rationibus oporteat alios ab hac perniciē dehortari. Quicumque enim *non in veritate nec in virtute Dei, sed in elusione daemonum secundum operationem malorum spirituum* divinare et prophetare praesumunt et per vanitates magicas, exorcismos, incantationes, amatoria, agogima et caetera opera daemoniaca et idololatriae fraudes exercentes, praestigia et phantasmata ostentantes, mox cessantia miracula sese operari iactant, omnes hi cum Iamne et Mambre et Simone Mago aeternis ignibus cruciandi destinabuntur».
- 33 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 42: “De Magia Naturali”, e 45: “De Goetia et Necromantia”, pp. 90-91, 94-97, tratti in parte da ZORZI, III, IV, 3 e 9, ff. 40r-v, 47 r-v. La riduzione della magia naturale a botanica e meteorologia è stata sottolineata da P. ZAMBELLI, *Cornelius Agrippa, ein Kritischer Magus*, in A. BUCK, a cura di, *Die Okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 65-89: 83-84, che la interpreta come il segnale del definitivo distacco di Agrippa dalla magia.
- 34 AGRIPPA, *De Van.*, cit., 31: “De Astrologia”, pp. 73-81; cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus Astrologiam Divinatricem*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1946-52. Ma cfr. anche ZORZI, I, III, 8 e 11, ff. 45r-v, 48v-49v; I, IV, 9, f. 66r; III, I, 8, f. 8r. La discussione sulle arti occulte, e sull’astrologia in particolare, mi sembra coerente – nei suoi intenti e nei suoi limiti – con un passo del *De Orig. Pecc.*, cit., p. 553, subito successivo a quello cit. alla n. 24: «Ex hoc nunc insuper videre licet quam desipiant ii, 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...* ut physici, alchemici, mathematici, astrologi, magi; quae licet per discursum rationis vel multimodam sensuum experientiam comprobatae sint scientiae, tamen quia saepissime hominum mentem praestigiant, *conscientiae iudicium pervertunt*, animam ipsam praecipitant: non debet fides spesque hominum in illis coinquinari».
- 35 AGRIPPA, *De Occ. Phil.*, cit., III, 39, pp. 517-519 (ampliamento dell’ed. 1533, costruito sulla compilazione di alcuni passi zorziani).
- 36 AGRIPPA, *Epist.*, cit., V, 14, del 24 settembre 1527, pp. 873-875.
- 37 AGRIPPA, *Epist.*, cit., V, 19, del 19 novembre 1527 allo stesso Aurelio, pp. 879-881.