

JEAN DORESSE

L'ERMETISMO
DI DERIVAZIONE EGIZIANA

Da: *Storia delle religioni* a cura di Henri-Charles Puech (vol. 8: *Gnosticismo e manicheismo*), Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 67-132.

AVVERTENZA

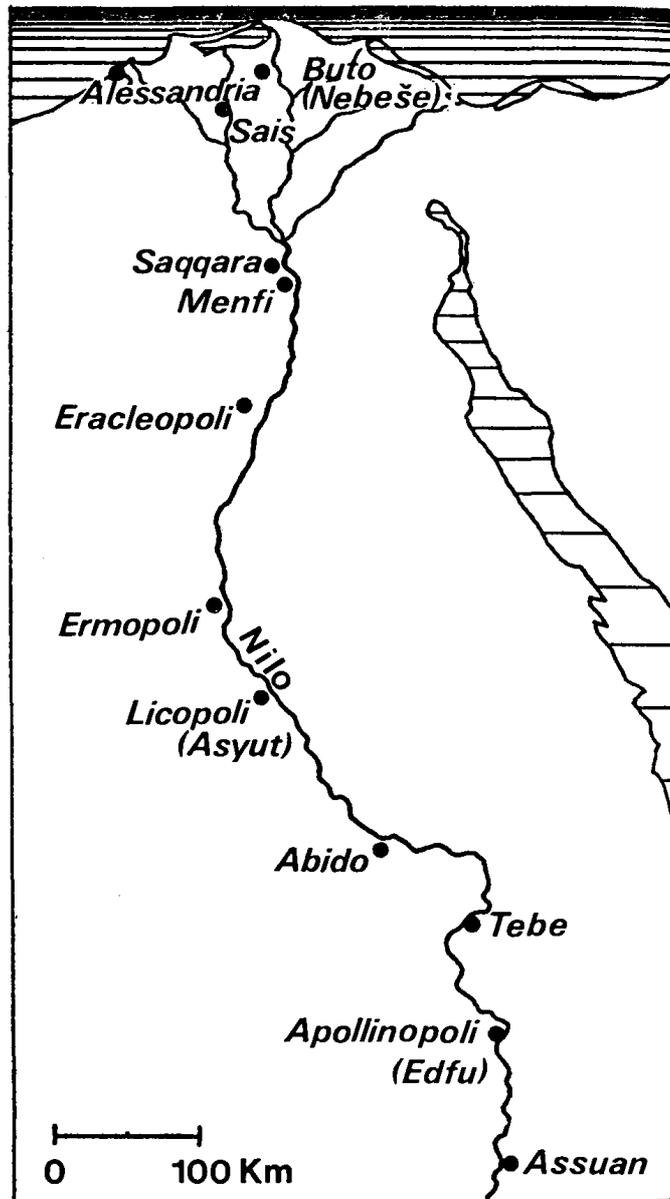
Abbiamo integrato l'esposizione con una Appendice illustrativa concernente alcuni elementi iconografici richiamati nel testo, indicando tra parentesi quadre la pagina dell'Appendice stessa ove è reperibile l'immagine relativa.

Il Curatore

SOMMARIO

1. INTRODUZIONE: Prestigio del nome di Ermete Trismegisto. Popolarità del *Corpus* ermetico; estrema varietà degli scritti ermetici; disegno di una religione greco-egiziana. 7
2. L'INVENTARIO DEI TESTI: I diciassette narrati in greco del *Corpus Hermeticum* summa della letteratura ermetica; l'*Asclepius*. Papiri greci e papiri copti. Gli scritti astrologici, magici, alchimistici di derivazione egiziana. Formulare per ottenere grandi rivelazioni: i *kosmopoiia* del papiro di Leida; la presunta *Liturgia mitriaca*; l'*Aretologia* di Imulhes-Asclepio; l'*Oracolo del vasaio*; le pratiche di divinazione. Antichità dell'astrologia del *Liber Hermetis*. Le prime fonti egiziane: Petosiris e Nepochepso e i cataloghi di rimedi basati sulle piante, le pietre e gli animali da cui si svolgono ricette e predizioni fondate sull'astrologia ermetica: *Iatromathematica*; *Ciranidi* (o *Koiiranides*). I *Physika* attribuiti a Bolos di Mende e la nascita dell'alchimia. Lo pseudo-Zosimo. Ulteriore diffusione degli scritti alchimistici e astrologici dal greco al siriano, all'arabo e al latino. In epoca bizantina compilazione di un *Corpus* alchimistico. Ipotesi dell'esistenza anteriore d'una alchimia ermetica che non ci è pervenuta direttamente. La tradizione alchimistica delle «tinture» che mascherano metalli e pietre. Estensione all'ermetismo d'una scienza storica: la cronaca egiziana di Manetone. 8
- I monumenti*: Poche le vestigia archeologiche dell'ermetismo di derivazione egiziana. Jérôme Carcopino e l'ermetismo nell'Africa romana. La *Tabula Bianchini*. Lo schema celeste del museo di Atene. Gli oggettini illustrativi di alcune pratiche. L'iscrizione in greco di Akhmîm; l'oracolo su papiro di Menfi. 12
3. L'ERMETISMO E LA RELIGIONE EGIZIANA: Le tappe principali della letteratura ermetica. Sua reale conoscenza dell'Egitto tolemaico o romano. Origini dei personaggi della *Kore Kosmu* nella cosmologia tebana, in quella di Ermopoli e di Menfi. Figure di faraoni e di savi. Autenticità dello scenario in cui si muovono: dettagli evocanti i templi e le divinità di Menfi, Ermopoli, Tebe, Sais, Nebesheh. Reminiscenze di teologie faraoniche e delle scienze che vi si ricollegano; la genealogia dei tre Ermeti e la loro associazione ad Horus, riflessi della cosmogonia tebana; l'origine della Terra dedotta dagli stessi miti dagli scritti filosofici ermetici; testimonianza delle iscrizioni geroglifiche di Karnak, il *Poimandres*, il *Corpus Hermeticum* e la narrazione di Damascio. Realtà e profondità degli scambi di miti tra l'Egitto e l'ellenismo; l'epoca persiana, i Tolomei, il sincretismo greco-egiziano in epoca romana. 12
4. L'ASTROLOGIA: Nessuna soluzione di continuità tra l'astronomia egiziana antica e alcune fondamentali dottrine dell'astrologia ermetica. Osservazione degli astri e delle costellazioni presso gli antichi Egiziani; loro concezione del cielo e ignoranza dello Zodiaco; modo in cui suddividono il cerchio celeste. Ripresa della dottrina dei decani dell'antico Egitto da parte dell'ermetismo greco. Valore del *Liber Hermetis* prezioso documento sull'Egitto di prima della nostra era. Una particolare medicina ispirata da quell'astrologia. 16
5. L'ALCHIMIA: L'alchimia dell'ermetismo e l'antico Egitto. Gli imperatori romani contro i cosiddetti «fabbricanti d'oro» egiziani. La pietra filosofale. Mancanza di qualsiasi forma di alchimia nell'Egitto dei faraoni. L'alchimia dell'ermetismo deriva dall'astrologia. Varietà e ricchezza della letteratura sull'argomento. Leggendarie origini menfite attribuite a certi scritti; la realtà storica: conseguenza dell'incontro di Magi iranici ed Egiziani nella valle del Nilo. Identificazione difficile nella letteratura alchimistica degli scritti più antichi. Le dottrine riassunte e tramandate da Zosimo. 18
6. SCONGIURI, PREGHIERE, VISIONI: Magia pittoresca alimentata dall'astrologia; versioni ermetiche e versioni giudaizzanti. Obiettivi e mezzi impiegati. L'accesso alla contemplazione divina. 19
7. L'ERMETISMO FILOSOFICO: Divergenze e tratti comuni tra i libri filosofici attribuiti dal *Corpus* a Ermete e gli scritti di astrologia e di alchimia. Gli estratti di Stobeo. Difficoltà di individuare dei gruppi o famiglie di scritti. Distinzione tra le esposizioni tendenti a un dualismo gnostico e quelle improntate a un deliberato ottimismo. Il *Poimandres*, il *Cratere*, l'*Asclepius*, la *Chiave*, *Sull'intelletto*, il trattato XI «del Nous ad Ermete». Bilancio della dottrina esposta in questi trattati di difficile

collocazione storica e geografica; qual è il fine cui mirano? Imprecisione dei titoli fluttuanti da un testo all'altro. La filosofia ermetica oscillante tra soluzioni stoiche e una concezione mistica ereditata da Platone. L'insegnamento di Filone. Il neoplatonismo. Il problema dei rapporti tra lo gnosticismo dualista e l'ermetismo filosofico. Posizione dell'ermetismo filosofico di fronte al cristianesimo.	20
8. DAL III SECOLO ALL'ALCHIMIA BIZANTINA: I trattati di Zosimo, suo atteggiamento eclettico e conseguenze di esso. Di contro alla dissoluzione dell'ermetismo filosofico, parte del suo bagaglio spirituale sarà raccolto dal cristianesimo.	28
9. L'ESPANSIONE ANTICA DA ROMA ALL'INDIA: Comparsa a Roma di alcuni testi dell'ermetismo astrologico poco dopo la loro diffusione in lingua greca. In Oriente perpetuazione degli scritti ermetici in seguito alla loro adozione da parte di nuove sette. La testimonianza degli scritti di Thâbit ben Qurra. Persecuzione dei Sabei da parte dell'islam. L'ermetismo in India: Varāhamihira.	29
10. L'ERMETISMO ARABO: L'eredità dell'ermetismo raccolta dal mondo arabo. Elaborazione di una nuova versione dell'ermetismo. Abbondanza della letteratura ermetica araba: il <i>Libro del segreto della Creazione</i> , l' <i>Assemblea di Pitagora</i> , il <i>Fine del saggio</i> .	30
11. L'ERMETISMO LATINO MEDIEVALE: Gli scritti di provenienza diretta dall'antichità latina; traduzioni di originali greci. Importanza del contributo arabo in astrologia e alchimia; molteplicità dei testi attribuiti allo pseudo-Apollonio. Alcune notevoli personalità dell'ermetismo latino medievale.	31
12. L'ICONOGRAFIA ERMETICA: Prolungamento dell'ermetismo medievale fin (quasi) ai nostri giorni soprattutto in seguito alla diffusione e all'arricchimento della letteratura alchimistica da esso raccolta. Elaborazione di una ricca iconografia; i suoi diversi temi e le loro interpretazioni.	32
13. IL RINASCIMENTO E L'ERMETISMO: La rinascita dell'ermetismo filosofico e il fascino da esso esercitato sul Rinascimento italiano. Notevole influenza esercitata dalla traduzione latina (del 1463) degli scritti greci del <i>Corpus</i> in concomitanza con il risorto platonismo. Le interpretazioni di Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa e Giordano Bruno. Estinzione (dopo il 1614) di questo ermetismo e sua successiva ricomparsa; suo contributo allo sviluppo della scienza moderna, ed influenza sulla filosofia e sulle arti (insegnamento pubblico dell'astrologia).	33
14. SOPRAVVIVENZE: A partire dal XVII secolo commistione dell'ermetismo con la <i>kabbala</i> , le reminiscenze dello gnosticismo e le nuove dottrine. Romanzi e musica ispirati dall'«egizianesimo». L'ermetismo più autentico di Lenglet-Dufrésnoy e di Dom Pernety. Il <i>Faust</i> di Goethe. Culmine dell'ermetismo rinnovato; Gérard de Nerval. Breve durata di questo risveglio; fascino popolare dell'astrologia senza precedenti, tranne nel confronto con la potenza sovrana degli oroscopi dall'epoca dei Tolomei fino alla fine del Rinascimento. Le attrattive dell'ermetismo; sua diffusione e sopravvivenza; la sua filosofia, dapprima connessa con una religione rapidamente perduta; ragioni storiche del suo primo sviluppo; unità della sua dottrina affermata attraverso un'ascesa progressiva verso il suo ideale religioso del III secolo. L'ermetismo congiunzione tra l'Egitto esangue e l'ellenismo eclettico. I due grandi riflessi del cielo visibile; la terra e l'uomo subordinati agli astri; aspirazione ellenica alla perfezione e alla bellezza. Spiegazione della creazione del mondo e dell'uomo. Affermazione dell'unicità e della perfezione divina determinanti prospettive di salvezza. L'ermetismo confrontato col dualismo gnostico e con il cristianesimo. L'islam e gli ermetici di Harrān. Il destino dell'ermetismo come religione. Il cristianesimo arbitro e vincitore.	34
BIBLIOGRAFIA	37
Appendice iconografica	39



Luoghi santi della mitologia ermetica

I. INTRODUZIONE

Il nome di Ermete Trismegisto conserva ancora oggi un certo prestigio e deve tale privilegio, innanzitutto, al fatto che il cristianesimo medievale gli aveva assegnato, nella sua agiografia, un ruolo di profeta, che ne rende la figura quasi altrettanto familiare di quella dei Magi, ai quali l'antichità aveva attribuito insegnamenti analoghi a quelli che raccoglieva sotto il nome di Ermete e che, ben presto trasformati nei sapienti in visita al presepio di Betlemme, sarebbero diventati gli indispensabili attori del mistero evangelico della Natività. Sulle pietre della cattedrale di Siena, uno scultore del XV secolo ha rappresentato Ermete Trismegisto di fronte a Mosè, ai lati della Sibilla [cfr. fig. p. 40].

A questa forma di garanzia attribuita dal cristianesimo ad alcuni degli insegnamenti di Ermete, l'Occidente latino avrebbe visto aggiungersi l'improvvisa popolarità del *Corpus* ermetico recuperato dal Rinascimento italiano, che ne fece, in questo caso, la Bibbia di un neopaganesimo, i cui fasti sopravvivevano ancora in Francia fino a non molto tempo fa, nelle traduzioni e nei commenti di un Louis Ménard.

In Oriente, più ancora che in Occidente, alcuni libri di Ermete erano stati gelosamente custoditi da Bisanzio, dall'India, dalla letteratura araba, ecc. Ma non è qui il caso di anticipare quanto diremo in seguito a proposito della sopravvivenza dell'ermetismo. Ci limitiamo, per ora, a constatare come - a differenza di analoghe dottrine da molto tempo estinte, quali lo gnosticismo o il manicheismo, o quanto meno limitate a una cerchia umana assai ristretta, come nel caso del mandeismo - gli insegnamenti che l'antichità fece correntemente passare sotto il nome di Ermete Trismegisto siano stati trasmessi al nostro ambiente contemporaneo non tanto come residui di un passato ormai morto, ma come una tradizione ancora viva, arricchita in continuazione di nuovi commenti.

Quel che è giunto fino a noi, però, non rappresenta se non una parte limitata, pur se fedelmente trascritta, dei molteplici insegnamenti attribuiti anticamente a questo Ermete di Egitto. Molti elementi vennero filtrati e accantonati dal cristianesimo di Bisanzio o di Roma dopo l'estinzione dell'Impero pagano. Una parte di quel che stava così per andare perduto, venne raccolta, appena in tempo, da sapienti siriaci o arabi, oppure da astrologi indiani che se la tramandarono e presso i quali, più tardi, Greci e Latini andarono a cercare quanto avevano inizialmente disdegnato. Molti testi sprofondarono, però, nell'oblio: se ne può immaginare la ricchezza dal numero, già rilevante, dei papiri greci o anche copti di contenuto ermetico che le sabbie dell'antico Egitto hanno restituito agli archeologi in meno di un secolo.

Papiri antichi, manoscritti bizantini e latini, siriaci, indiani, arabi, ai quali vanno aggiunte le versioni in lingue occidentali di testi dei quali sono scomparse le testimonianze più remote: è questo il tesoro, il cui inventario è ancora tutt'altro che completato da parte degli storici dell'ermetismo. Se, ad alcuni, l'insieme di questi scritti sembra raffazzonato, questo dipende sicuramente dal fatto che alcune opere che vi vanno aggiunte al giorno d'oggi non corrispondono all'immagine originaria, del resto convenzionale, che si era fatta dell'ermetismo la scienza moderna: un'immagine quasi esclusivamente basata sull'artificioso *Corpus Hermeticum* dei manoscritti bizantini, un'antologia elaborata con finalità filosofiche che non coincidevano più con quelle delle origini pagane di questa letteratura. In realtà, considerati nella loro estrema varietà, gli scritti ermetici costituiscono un ricchissimo gruppo di trattati o di formulari di derivazione egiziana, nati in lingua greca e posti sotto il nome di Ermete Trismegisto, ma anche di altri dèi, re e sapienti d'Egitto, oppure di Magi iranici o di profeti ebraici che, secondo alcune leggende, avrebbero insegnato in Egitto. Questi testi tracciano le linee di una religione greco-egiziana che intende interpretare alcune dottrine di Menfi, di Sais, di Ermo-

poli o di Tebe, una religione che - con i suoi miti e la sua filosofia - si distingue nettamente dal grande culto di Serapide e dallo scenografico culto di Iside. Per completare questo quadro introduttivo, aggiungiamo che, avendo l'ermetismo «filosofico» espresso una «gnosi» ottimistica, si è a volte ritenuto che vi fosse, in ciò, una relazione con lo gnosticismo delle sette dualiste che fecero concorrenza al cristianesimo al momento in cui questo stava nascendo. Sembra, però, che questo sia sbagliato: vedremo più avanti come i discepoli di Ermete fossero, per gli gnostici, dei nemici accaniti, anche quando ebbero occasione di commentare a loro modo miti o dottrine che anche gli gnostici avevano, da parte loro, rielaborato.

2. L'INVENTARIO DEI TESTI

Il *Corpus Hermeticum*, che rappresenta, dal punto di vista letterario e filosofico, la *summa* della letteratura ermetica, è una raccolta di diciassette trattati in greco, conservatasi soltanto in manoscritti i più antichi dei quali risalgono al XIV secolo. Di questi trattati, quattordici furono tradotti in latino da Marsilio Ficino nel 1463. Si tratta di un'antologia bizantina di cui non si hanno tracce prima dell'XI secolo. Ma l'autenticità degli estratti che la compongono è indubbia; alcuni, come il *Poimandres* o il *Cratere* sono menzionati fin dal III secolo dallo pseudo-Zosimo, l'alchimista. La letteratura da cui vennero tratti questi testi era particolarmente abbondante, se i moderni editori del *Corpus Hermeticum* hanno potuto aggiungere alla raccolta bizantina lunghe citazioni di altri trattati, ad esempio la *Kore Kosmu*, che attorno all'anno 500 erano stati raccolti nella compilazione di Stobeo, insieme ad altri passi ricordati, tra il 435 e il 441, da Cirillo di Alessandria nel suo *Contra Julianum*. Sembra anche che Stobeo abbia potuto attingere a quattro cicli di scritti, i quali - in seguito - si sfaldarono fino a scomparire: insegnamenti di Ermete a Tât; lezioni di Ermete ad Asclepio; discorso di Ermete ad Ammone; trattati di Iside a Oro.

Quanto a Cirillo di Alessandria - che conobbe il trattato XIV del *Corpus* nonché un originale greco di quell'*Asclepius* latino su cui torneremo -, egli attesta tra l'altro l'esistenza di una serie di quindici libri «ermetici», che non sembra avessero punti di contatto con il *Corpus*.

Ai diciassette trattati e agli estratti conservati da Stobeo e da Cirillo, gli editori del *Corpus* sono soliti aggiungere l'*Asclepius* latino, che presenta - così come appare oggi - frammenti tradotti dal greco di un *Discorso perfetto* e, probabilmente, anche di altre opere scomparse. In greco, come nel riassunto latino, questo ciclo «di Ermete ad Asclepio» circolava già prima di Cirillo: Lattanzio ne cita dei passi, ed era noto anche a sant'Agostino. Il testo greco di una preghiera che si legge nell'ultima pagina della versione latina è stato ritrovato nel papiro magico Mimaut, che risale al III secolo. Può darsi che la diffusione conosciuta dall'*Asclepius* nell'Africa romana abbia fatto sì che venisse molto presto inserito erroneamente tra le opere di Apuleio, al quale, per questa ragione, i copisti dell'XI secolo finirono per attribuirlo.

Se gli antichi papiri greci non ci hanno conservato quasi nulla degli scritti del *Corpus*, quelli copiti, invece, hanno avuto diversa sorte: un codice del IV secolo, appartenente alla biblioteca gnostica ritrovata a Khenoboskion venti anni fa (cfr. *La gnosi*, p. 470), contiene un'antologia di scritti ermetici in dialetto dell'Alto Egitto. In questa raccolta, ancora inedita, abbiamo identificato non solo una larga parte del modello dal quale venne riadattato l'*Asclepius*, ma anche altri testi fin lì considerati perduti.

Queste opere dell'ermetismo «filosofico» non possono essere separate dalla massa, molto più importante, degli scritti astrologici, magici, alchimistici di derivazione egiziana. L'ermetismo, del resto, si manifestò inizialmente mediante tali scritti, tramite i quali proliferò fino al Medioevo, orientale o latino.

Gli scritti propriamente religiosi conservavano così evidente il segno delle mitologie greco-egiziane, da non poter sfuggire alle censure cristiane o musulmane: solo alcuni di essi sono giunti fino a noi, nascosti all'interno di raccolte astrologiche o alchimistiche. Ma quelli che conosciamo provengono principalmente dalle moderne scoperte di papiri sepolti fin dall'antichità. È certamente per questa ragione che non troviamo in questa letteratura alcun grande trattato teologico o mitologico, ma soltanto formulari destinati ad usi privati.

Forse, tra questi scritti religiosi, vanno citate in primo luogo alcune invocazioni al dio creatore, signore dell'universo. Esse rappresenterebbero, in certo modo, un primo abbozzo della filosofia astratta del *Corpus*, se non servissero in genere da introduzione al compimento di riti magici molto rozzi, con i quali il fedele implora la divinità, minacciando di piegarla con scongiuri potentissimi. Vanno menzionati a questo punto, per la loro ricchezza dal punto di vista della mitologia e della cosmologia, i *kosmopoia* di un papiro conservato a Leida e la presunta *Liturgia mitriaca* (titolo moderno piuttosto impreciso): si tratta di ricette per elevarsi alla sommità delle sfere celesti fino alla visione diretta del dio dell'universo, allo scopo di ottenerne qualche rivelazione. Altri formulari si limitano a chiedere che il dio si compiaccia di comparire in sogno. Si prepara così, e si svolge, una visione che il medico Tessalo sostiene di aver avuto nel santuario tebano di Imuthes; sempre allo stesso modo, si verifica l'apparizione del medesimo semidio, nel santuario di Menfi ad esso dedicato, nel caso di un iniziato in cerca di rivelazioni e di guarigione (*Aretologia di Imuthes-Asclepio*). Due esempi mostrano fino a qual punto questa letteratura sia autentica: nello stesso Serapeo di Menfi, in una serie di papiri privati appartenuti a un «recluso», è stato ritrovato il racconto di una visione del dio Knefis; su una parete del santuario di Mandulis, a Talmis in Numidia, si legge - incisa in greco dal pellegrino che dice di averne tratto beneficio - la storia di un'apparizione della divinità. La ricerca di queste visioni e delle rivelazioni ad esse connesse aveva, in molti casi, lo scopo di ottenere oracoli di natura politica. Uno degli esempi più antichi in materia era l'*Oracolo del vasaio*, la cui materia si sosteneva emanasse dagli dèi tebani, Agatodemone e Knefis, ai quali peraltro l'ermetismo assegnerà ruoli di primario rilievo.

Oltre a queste ricette per le grandi rivelazioni, i papiri ci restituiscono anche pratiche di divinazione mediante le quali, nel chiuso di una casa, ci si serviva di un candeliero o di un vaso colmo d'acqua, oltre che di un bambino come *medium*. A tutto ciò, aggiungiamo incantesimi d'amore, scongiuri da recitare durante la fabbricazione di talismani, pratiche di magia nera per resuscitare un cadavere, costringere un dio a piegarsi docilmente, o per asservire un morto o un demone (*Istruzioni di Nefotes al re Psammetico; Istruzioni di Pitis a Ostano, o di Pnuthios a Keryx*). Questi papiri vanno dalla fine dell'età tolemaica al secondo secolo della nostra era.

La maggior parte degli scritti pervenuti fino a noi è costituita dagli scritti astrologici attribuiti a Ermete Trismegisto e ai suoi successori. La loro dottrina si rifà a modelli egiziani molto antichi, arricchiti da derivazioni mutate dall'astronomia più dotta dell'antica Mesopotamia. Un papiro del II secolo, dedicato ai sette dèi dei pianeti, pretende di basarsi sui «libri caldaici e di Petosiris e, soprattutto, sul re Necheus», i quali, a loro volta, avrebbero derivato la loro dottrina dal «nostro signore Ermete e da Asclepio che è Imuthes, figlio di Efesto (= Path)». Nel IV secolo, Firmico Materno, il più ermetizzante degli astrologi romani dopo Vezio Valente, si vanta di aver trascritto «tutto ciò che Ermete e Anubi hanno rivelato ad Asclepio, tutto quello che Petosiris e Nechepso hanno esposto nei particolari».

Considerata l'importanza e l'antichità dell'origine del suo contenuto, vorremmo aprire questo breve inventario con una opera che ci è pervenuta in traduzione latina (in un manoscritto del XV secolo) e anche in parte in dialetto piccardo (in un manoscritto dell'inizio del XIV secolo). Si tratta del *Liber Hermetis*, il cui interesse venne riconosciuto meno di quarant'anni fa da W. Gundel. La versione latina di questo testo greco, anche se successiva al V secolo, è antica. Si tratta di un'antologia, alcune delle cui parti, risalendo al II secolo a. C., restituiscono degli scritti più volte utilizzati dagli astrologi greci e romani, ma le cui versioni originali erano rimaste ignote fino alla scoperta di Gundel.

Sorvoliamo su un *Brontologion* - una raccolta di presagi desunti dal tuono - del pari attribuito ad Ermete e pieno di particolari sicuramente egiziani. Sorvoliamo anche sui presunti dialoghi tra il dio Knufis/Agatodemone e Osiride, dei quali resta solamente il titolo. Fortunatamente, si sono conservati i frammenti degli insegnamenti attribuiti a un gran sacerdote di Thoth, Petosiris, e al suo discepolo, il faraone Nechepso. Così come ci si presentano, tuttavia, questi testi non potrebbero risalire oltre il II secolo a. C. Certo, la tradizione vuole che i presunti autori li abbiano tratti da insegnamenti di Ermete, così come li avevano codificati prima di loro Asclepio ed Anubi. Tuttavia, ai tempi

dell'imperatore Teodosio, Efestione di Tebe precisa che una delle fonti di quest'opera sarebbero stati i *Salmeschoiniaka*, un trattato del quale si sono rinvenute delle citazioni sparse e perfino, in un papiro del III secolo, un lungo frammento. Stando a Giamblico, si riteneva che questi *Salmeschoiniaka* derivassero da libri attribuiti ad Ermete. Il loro nome, perfettamente egiziano, significava o: «Libro della Natività», o: «Libro dell'Orsa Maggiore»; deformato dall'arabo, è diventato per noi la parola «almanacco». Nechepso e Petosiris si basavano, dunque, su fonti schiettamente egiziane e, in ultima analisi, più antiche realmente di quelle di un certo *Selenodromion* (un trattato sul corso e sulle fasi della luna), che si pretendeva fosse stato composto a partire da un libro scritto «dalla mano dello scrittore di cose sacre Melampo per il re d'Egitto Nechepso» e da un formulario «scoperto a Eliopoli, inciso in geroglifici nel santuario del tempio durante il regno di Psammetico».

I principi fondamentali dell'astrologia ermetica, e soprattutto le sue elucubrazioni sui «decani» (delle figure fantastiche di costellazioni, ciascuna preposta a dieci giorni dell'anno), erano destinati a dar vita a numerose opere consacrate ad applicazioni pratiche, perlopiù di carattere medico. Perché stupirsi, allora, quando Tolomeo, l'astronomo, continuava ad attribuire l'alta fama in fatto di medicina dei vari sacerdoti faraonici alla conoscenza che questi avrebbero avuto dei segni celesti, o quando Clemente Alessandrino riferisce come nelle processioni egiziane si recassero solennemente sei libri di Thoth/Ermete, sull'anatomia, le malattie e i relativi rimedi? Secondo l'astrologia ermetica, ogni parte del corpo rifletteva questa o quella figura delle sfere celesti e ne subiva l'influenza, dal momento che l'uomo altro non era se non un microcosmo subordinato al macrocosmo circostante. La conoscenza dei segni celesti e della loro influenza consentiva di scorgere il destino del malato e i rimedi efficaci da adottare. Firmico Materno conosce una *Miriogenesi* attribuita a Imuthes/Asclepio sui rapporti tra l'uomo-microcosmo e l'Universo-macrocosmo, e cita anche Nechepso a proposito della funzione che i decani eserciterebbero sulle malattie. Sotto il nome di Ermete, i manoscritti ci hanno conservato un *Organon*, un *Kanonion* e alcune *Iatromathematika* (*Medicina basata sulle osservazioni celesti*) di Ermete ad Ammone. Il *Cerchio di Petosiris* era un diagramma che permetteva di concludere se il malato sarebbe sopravvissuto o meno. A tutto ciò, aggiungiamo dei cataloghi di rimedi esclusivamente basati sui rapporti che legherebbero ogni singola pianta, pietra o animale ai vari segni celesti. Scritto in forma di lettera, un *Libro sacro di Ermete ad Asclepio* fornisce una lista di pietre da incidere e da associare a determinate piante per comporre filatteri. Opere siffatte non possono offrire al lettore curioso piacevoli incanti se non quando siano sapientemente commentate, come lo è il *Trattato sulla peonia*, dal padre Festugièrre. La maggior parte interessa solamente lo specialista il quale, tramite le repliche di tali formulari, cerca di distinguere le diramazioni attraverso le quali questi testi si sono diffusi in Oriente e in Occidente. Come esempio, ci limitiamo a fornire il caso di un trattato sulle Piante dei dodici segni che, attribuito in due contrastanti versioni ora a Ermete ora a Tessalo o ad Arpocrazio, successivamente venne posto sotto la fittizia autorità di Salomone, prima che le sue varianti prendessero la via dell'Occidente, dove, alla fine, se ne ritrovano elementi nel *Secretum Secretorum* di Alberto Magno.

Le teorie elaborate da questa astrologia erano destinate a produrre, insieme ai formulari medici, anche enciclopedie di scienze naturali.

Il *Libro Arcaico* di Ermete (un titolo in cui *arcaico* significa: «relativo ai principi»), ricordato sia dal *Trattato sulla peonia* sia negli scritti dell'alchimista bizantino Olimpiodoro, non è giunto fino a noi; se ne trovano, però, tracce nella materia di un'ampia raccolta, i *Ciranidi*, il che ci permette di osservare come il *Libro Arcaico* fosse un bestiario, probabilmente composto verso l'inizio della nostra era, molto prima, dunque, del famoso *Physiologos*. I *Ciranidi*, nonostante il titolo li attribuisca a un inesistente monarca egiziano dal nome di Ciranos, appartengono appunto all'ermetismo: il corpo stesso dell'opera si presenta come una rivelazione di Ermete a Ciranos. Oltre alle derivazioni dal *Libro Arcaico*, che ne alimentano la prima parte, i *Ciranidi* (o *Koiranides*) si contraddistinguono, nei libri II-IV, per la riutilizzazione dei *Physika*, attribuiti a Bolos di Mende, di cui parleremo più avanti, e di un *Sommario medico* di Ermete ad Asclepio. Sono queste le fonti preziose di questa enciclopedia delle virtù delle pietre e delle piante, degli uccelli, dei pesci e di altri animali, una raccolta cui avrebbe abbondantemente attinto il Medioevo.

Tramite l'arabo *al-kimiya*, il nome di «alchimia» è riuscito ad arrivare sino a noi sia dal greco *khyma* (= fonte di un metallo), sia, piuttosto, dall'antico egiziano *kemi* (= nero), normalmente impiegato nei geroglifici per indicare l'Egitto stesso (per la sua terra nera), una metonimia che gli scritti di alchimia greci sembra abbiano conservato quando giuocano sul nome di *Egitto* e sulla definizione di «nero perfetto» per indicare la materia prima le cui trasformazioni libererebbero l'oro o l'argento.

Nell'ambito della letteratura ermetica, sono appunto gli scritti alchimistici quelli che, unitamente a quelli astrologici, avrebbero avuto la diffusione più ampia, passando dal greco al siriano, all'arabo e al latino. Tuttavia, a differenza dell'astrologia, l'alchimia ermetica non lascia assolutamente individuare la discendenza diretta da fonti egiziane antiche.

Anche senza arrivare a una selezione o a una codificazione così rigida come nel caso degli scritti dell'ermetismo filosofico, un *Corpus* alchimistico si formò in epoca bizantina. Ma le citazioni di antiche opere attribuite ad Ermete si trovano soltanto nel corso di trattati o di compilazioni molto più recenti, sotto i nomi di Stefano, di Olimpiodoro, del «Cristiano», ecc. Gli elementi più preziosi sono costituiti dalle opere attribuite a Zosimo di Panopoli (Akhmim, nell'Alto Egitto), che visse nel III secolo. Dei ventotto libri che egli avrebbe dedicati alla sorella Teosebia, ricorderemo il trattato *Sulla Lettera Omega*, pieno di preziose citazioni di vari apocrifi, il *Conto finale*, in cui, parlando delle «tinture opportune», cita il *Poimandres* e il *Cratere*, conservatici, d'altra parte, dal *Corpus Hermeticum*. Il *Secondo l'energia* è andato perduto. Nell'*Imuth* (Imuthes) Zosimo si riferisce ai *Physika* di Ermete: egli ha forse tratto di qui l'introduzione a una rivelazione alchimistica da lui riprodotta con il titolo di *Di Iside a Horus?* Ricordiamo, inoltre, il suo *Il vero libro di Sofè l'Egiziano* (= il faraone Cheope!). Più che non Stefano od Olimpiodoro, Zosimo attesta con le sue citazioni l'esistenza precedente di un'alchimia ermetica che non è pervenuta fino a noi. Vi sarebbero stati, dunque, attribuiti ad Ermete, dei *Physika* - un titolo molto generale, più che un titolo di un'unica opera? - e un *Eptabiblos*, una raccolta che sarebbe stata arricchita da oscuri commentari, attribuiti a un certo Anubis. Cinque titoli più probabilmente indicano dei singoli trattati: la *Piramide*, la *Piccola Chiave*, il *Trattato a Paosiris*, *Sullo sbiancare del piombo* e *Sui vagli*. Quanto al *Sulle nature* e al *Sull'immaterialità* citati da Zosimo a proposito del dogma della Fatalità, nulla dice che essi parlassero d'alchimia. A questi trattati direttamente attribuiti ad Ermete, vanno aggiunti i commentari di Pibechios, che sarebbe stato un discepolo di Ostano, ma che viene ricordato solo da Psellos nell'XI secolo, nonché una ricetta attribuita al dio egiziano Heron e un'anonima *Lettera a Osiride*.

Quest'elenco sarebbe assai deludente, se non ci fosse ancora da mettere all'attivo dell'ermetismo un'altra tradizione alchimistica, anche questa conservataci dalle antologie bizantine e le cui origini sono più facilmente controllabili. Questa specifica dottrina si sarebbe proposta solamente di tingere metalli e pietre in oro, argento o con gemme, quasi si trattasse di semplici tessuti. Essa è documentata, tra l'altro, da due grandi papiri del III o IV secolo, ritrovati, un secolo e mezzo fa, insieme ad altri scritti «segreti», in una tomba della necropoli tebana in cui qualche iniziato aveva fissato la propria dimora. A questi formulari va accostato quanto i manoscritti bizantini ci hanno conservato dei *Physika* e dei *Mystika* attribuiti a un certo Democrito, due opere che i moderni critici sono riusciti a ricollegare a un tal Bolos di Mende il «democriteo», autore di un trattato sulle tinture o *Baphika*, che sarebbe vissuto verso il 200 a. C. e che avrebbe conosciuto alcune pratiche di doratura con le quali si abbellivano gli oggetti sacri dei templi egiziani.

Filosofia religiosa, astrologia e medicina, alchimia, scienze naturali, ma non è tutto: l'ermetismo si sarebbe esteso anche alla Storia. Così, la cronaca egiziana di Manetone (*Aigyptiaka*) ricevette, molto dopo la sua composizione, una dedica apocrifa dell'opera a Tolomeo Filadelfo, un preambolo secondo il quale Manetone non avrebbe fatto altro che trascrivere i libri storici di Agatodemone, figlio del secondo Ermete, il quale li avrebbe tradotti personalmente dalle iscrizioni lasciate dal primo Ermete prima del Diluvio. Il nome di Manetone e la sua fama andavano così a genio ai discepoli di Ermete che essi confezionarono sotto il suo nome, tra l'altro, un poema astrologico.

I monumenti

L'ermetismo ha lasciato il suo marchio solo su pochi monumenti ed è difficile distinguere l'impronta dell'ermetismo di derivazione egiziana dagli omaggi resi all'Ermete greco di Cillene e all'Esculapio guaritore. Nella tomba di Cornelia Urbanilla ritrovata presso Lambiridi in Algeria, Jérôme Carcopino, basandosi su un brillante studio sull'importanza delle dottrine filosofiche dell'ermetismo nell'Africa romana ai tempi di Arnobio, ha riconosciuto il segno di queste dottrine nelle iscrizioni e nelle decorazioni. Lo stesso J. Carcopino ha notato nelle catacombe romane di San Sebastiano il soprannome di Ermete o di Ermesianus negli epitaffi di alcuni defunti.

All'ermetismo astrologico si ricollegano due piccoli monumenti. Da un lato, la *Tabula Bianchini*, un marmo quadrato ritrovato sull'Aventino nel XVIII secolo, rotto e mutilo: vi sono incisi dei cerchi concentrici, al cui centro si attorciglia il Drago, la cui costellazione segnava l'apice del cielo, mentre ai margini, oltre ai segni dello Zodiaco, sfilano le figure umanizzate dei trentasei decani, dominati a loro volta dai busti dei pianeti che li sorreggevano tutt'intorno. [Cfr. fig. p. 41] A quale scopo divinatorio poteva servire questo diagramma? Il museo di Atene dispone di un altro schema celeste, più frusto, una copia maldestra di un modello egiziano. Dedichiamo infine qualche parola ad alcuni oggetti, anche se non è sicuro che si ricolleghino all'ermetismo, che forniscono un'illustrazione di alcune pratiche: gemme che recano incisi dei nomi magici (su di una di esse si legge una frase della preghiera contenuta nel *Poimandres*); tavolette di piombo, come quella ritrovata ad Adrumeto, con l'iscrizione di una maledizione in latino contro Osiride, molto simile alle formule magiche che abbiamo ricordato. Non va dimenticata un'iscrizione in greco ritrovata vicino a Akhmîm nell'Alto Egitto: essa risale ai tempi dell'imperatore Gordiano; un legionario romano l'ha dedicata al «grande dio Ermete Trismegisto», il che significa che a quei tempi Ermete riceveva un culto sotto questo nome. Citiamo, infine, le minute di un oracolo pronunciato da Ermete in greco, nella necropoli di Menfi.

3. L'ERMETISMO E LA RELIGIONE EGIZIANA

Tra questi scritti, i più antichi conservano l'impronta netta dell'Egitto dei Tolomei. Seguono dei formulari, nei quali si dispiega un sincretismo giudaico-egiziano: essi appartengono ai primi secoli della nostra era, stando all'età dei papiri che li hanno portati alla luce. Nel corso del II secolo, questa letteratura popolare cede il posto all'ermetismo filosofico, in cui si stempera l'ornato egizianeggiante. In seguito, a partire dal III secolo e da Zosimo, l'ermetismo popolare, occultista e alchimista ritorna in primo piano, ma solo in compilazioni in cui la primitiva vena sembra esaurita perché, al suo fianco, ha guadagnato un rilievo importante lo gnosticismo dualistico. Nascono così i trattati bizantini, le antologie che prolifereranno trasferendosi, ben presto, negli ambienti arabi e latini.

Con i suoi protagonisti, i suoi miti, i suoi ornamenti, la letteratura ermetica intende essere egiziana. Questa presunzione, almeno per alcuni antichi testi, si basa su una certa conoscenza dell'Egitto tolemaico o romano, una conoscenza che è reale e non va sottovalutata.

I profeti (non si tratta di dèi: l'evemerismo è passato di qui!), tramite la cui bocca l'ermetismo pretende di essersi espresso, sono greci o egiziani? Nonostante la vaga identificazione delle maggiori di esse con l'Ermete di Cillene e con Asclepio, queste figure risalgono quasi esclusivamente a modelli egiziani. Basta aprire Varrone o leggere lo pseudo-Manetone per constatare come una tradizione, universalmente nota e che risaliva ai primi Tolomei, narrasse che a Thoth (il primo Ermete) che sarebbe vissuto «prima del Diluvio», era subentrato dopo il cataclisma il secondo Ermete (il Trismegisto), quindi il figlio Agatodemone o Kamefis, e poi il nipote, Tar. In questa discendenza si inserivano anche Knemis, Osiride, Iside e Horus. Questi personaggi vengono esplicitamente nominati nella *Kore Kosmu*: sarebbe stato il grande Ermete ad insegnare a Knemis i segreti che Iside, a propria volta, rivela ad Horus, anch'egli nipote di Agatodemone. Questa genealogia è squisitamente egiziana. Proviene forse dalla cosmologia di Ermopoli, della quale non è giunta fino a noi alcuna esposizione diretta? In ogni caso, essa concorda con la visione tebana di questa cosmologia, molti passi della quale si possono leggere nei testi geroglifici di Karnak o del tempio di Medinet-Habu.

Altri particolari di questa cosmologia sono stati conservati in alcuni trattati ermetici o in certi scritti neoplatonici, come vedremo più avanti.

A Tar sarebbe succeduto Imuthes, identificato con Asclepio, un personaggio autentico della storia d'Egitto, che fu l'architetto e il medico del re Zoser e la cui tomba venne venerata per due millenni nella necropoli di Menfi, dove in seguito venne sostituita con un tempio. Questa associazione della agiografia menfita con le cosmologie di Tebe e di Ermopoli non fu, quindi, frutto d'invenzione dei compilatori greci degli scritti ermetici.

Rimarrebbe da spiegare il soprannome di «Trismegisto». Nelle liste dei suoi titoli, a Ermopoli, Thoth viene definito solamente come «due volte grande». È vero che, stando alla genealogia citata sopra, non è Thoth, ma il «secondo» Ermete, a ricevere questo appellativo di «Trismegisto». Non si tratta sicuramente di un'invenzione estranea all'Egitto, come mostra il testo dell'iscrizione votiva ritrovata presso Akhmîm.

Va ancora citato, tra questi profeti, Ammone, probabilmente ricalcato su uno degli Amon originari con cui si apre la cosmogonia di Tebe. Psais e Heron sarebbero degli aspetti di Agatodemone. Quanto ad Anubi, il dio psicopompo degli inferi faraonici, si riduce a una semplice figura di saggio. Ricordiamo ancora, accanto a questi profeti, i faraoni Sofè (Cheope), Menecheres (Micerino) e soprattutto Nechepso, che non conosciamo dai monumenti egiziani, ma che Manetone annovera tra i re Saiti, prima di Psammetico. A meno che, per un qualche errore, sotto questo nome non si celi uno dei tanti Nectanebo, personaggio famoso per le sue conoscenze occulte, sulle quali concordano sia le leggende popolari egiziane, sia il *Romanzo di Alessandro*. L'alchimia farà anche intervenire la figura di una Cleopatra. Queste figure di principi hanno come interlocutori dei sacerdoti: Petosiris e Arnebeschenis, dei quali riparleremo, e Bitys (o Pitys), Pnuthios, Pammenes, Zminis, dei quali si conosce solo il nome. Infine, in questa adunata, evolvono anche alcuni Magi: Ostano, Astrampsuchos, lo stesso Zoroastro. La loro presenza in quest'ambito coincide con quanto sappiamo sui tempi egiziani sotto l'occupazione persiana.

La funzione assegnata dall'ermetismo a questi personaggi non ha sicuramente nulla di storico. A noi basta sapere che la loro raffigurazione, il loro intendimento stesso provengono da un'autentica ispirazione egiziana. Alcuni di loro si presterebbero notevolmente alla caricatura e farebbero pensare alle prese in giro di Luciano sul mago Pancratete, che, dopo ventitré anni trascorsi nelle scuole sotterranee di Menfi, cavalcava i coccodrilli e trasformava in domestico il primo bastone che incontrava. Costoro, come il pitagorico Arignoto, con le loro invettive «in egiziano» avrebbero potuto spaventare solo degli ingenui o dei fantasmi (*Philopseudes*, 31-6). L'ermetismo, invece, ci fa incontrare altre figure, spessissimo anonime, le cui interpretazioni filosofiche e mistiche richiedono, ancor oggi, maggior rispetto.

Tali figure si muovono in un contesto accentuatamente egiziano: certo, non lo scenario del paesaggio artificioso dei mosaici romani di soggetto nilotico, né quello dei santuari di Iside, ma uno scenario autentico: soprattutto, Menfi e Tebe, cui vanno aggiunte Ermopoli, Sais, Nebesheh, sulla punta orientale del delta, Assuan nel sud dell'Egitto.

A partire dall'epoca saitica, Menfi era stata il principale rifugio degli antichi culti, in decadenza dappertutto, altrove. Molto più tardi, le superstizioni arabe ricercheranno in questi stessi luoghi le tracce di tale passato. Tre santuari principali vi attiravano i fedeli: al limite delle terre coltivate, era il grande tempio di Ptah, di cui emergono ancora tratti di muro tra cespugli di canne; più in alto, sul pianoro desertico, vi erano da un lato il santuario di Imhotep, vicino a quella piramide a gradinate che egli aveva costruito, e dall'altro i sotterranei del Serapeo. Il dio signore di tutti questi luoghi non è Thoth-Ermete, ma un sovrano ancora più importante: Ptah-Efesto che, peraltro, la letteratura ermetica ignora quasi completamente. Ciò non significa che gli Ermeti siano stati assenti da Menfi, tutt'altro. Una stele della XXV dinastia, che dice di fornire la trascrizione di un vecchio manoscritto del tempio di Ptah, espone i principi della Creazione: Thoth e Horus sono la lingua e il cuore di Ptah creatore, il suo pensiero e la sua parola. È questo lo stesso tempio di Ptah che l'ermetismo ci presenterà come il luogo in cui Ostano insegnò l'alchimia. Quanto alla necropoli del pianoro desertico, in cui le piramidi rappresentano ancora, secondo le tradizioni arabe, le tombe di Ermete e di Agato-

demone, l'antico culto di Imhotep/Asclepio vi durò fino al IV secolo: Galeno afferma, nel II secolo d.C., che i medici suoi contemporanei si recavano ancora a consultare i libri custoditi in quel santuario. Quel tempio è sparito, ma l'immagine della statua che vi si venerava aveva suscitato impressioni profonde negli animi e la memoria di quest'immagine del saggio, seduto, con un papiro srotolato sulle ginocchia, fornì lo spunto per la più tarda leggenda ermetica della scoperta a Menfi della *Tavola smeraldina*. Negli stessi paraggi esisteva un oracolo di Thoth/Ermete: sono state ritrovate da poco minute di una risposta preparata in greco dai suoi sacerdoti, circa centocinquanta anni prima della nostra era. Un po' più lontano, nei papiri lasciati da uno dei «reclusi» che si isolavano all'interno del Serapeo, si è ritrovato il racconto della visione che uno di questi avrebbe avuto. I sotterranei dedicati al culto funebre degli Api vennero ritenuti per secoli delle scuole di magia. San Girolamo testimonia questa credenza a proposito del sortilegio di cui sarebbe stata vittima una bambina di Gaza. Il Pancratete, che Luciano prende in giro, vi aveva appreso la sua scienza, come farà, più tardi, lo pseudo-Cipriano, la cui leggenda cristiana costituisce il modello della storia del dottor Faust. La sapienza greca si era unita alle tradizioni egiziane nell'adornare l'ingresso di tali sotterranei: i Tolomei vi fecero sistemare in semicerchio i busti dei principali filosofi.

Dopo la ricchezza evocatrice di Menfi, Ermopoli nel Medio Egitto - dove tutto dovrebbe evocare Thoth-Ermete - ci delude, sotto il profilo archeologico s'intende. La più antica letteratura faraonica ne cita il tempio come il sacrario di conoscenze segrete, ma, di questo santuario, restano solo pochi ruderi delle fondamenta, senza traccia dei testi che avrebbero potuto restituirci la mitologia, in cui Thoth aveva un ruolo preminente. Dobbiamo accontentarci di riadattamenti tebanici, in cui Thoth è stato relativamente messo in ombra, a vantaggio di altri dèi.

Tuttavia, nella necropoli di Ermopoli, in pieno deserto, c'è un monumento che attira l'attenzione: si tratta del bel tempio del sommo sacerdote Petosiris e dei discendenti di questi, i cui bassorilievi recano spesso il segno di influenze greche. È, forse, questo Petosiris, che visse poco prima che avesse inizio la dinastia dei Tolomei, quello stesso cui l'ermetismo intese attribuire insegnamenti astrologici o medici? È probabile, anche se costui non poteva essere contemporaneo o corrispondente di nessuno dei faraoni che dettero origine al personaggio fittizio di Nechepso. Le iscrizioni della tomba di Petosiris non parlano sicuramente d'astrologia: dicono soltanto che Petosiris restaurò i sacri luoghi di Ermopoli, sito in cui, quando la terra cominciò a emergere dalle acque, gli dèi ebbero il loro cominciamento. È del pari notevole che le preghiere messe in bocca al sommo sacerdote siano infiorate - fatto tutt'altro che comune - di derivazioni dai salmi biblici. Ma, soprattutto, è evidente come questo tempio costituisse in seguito, specie per i Greci, una meta di pellegrinaggio; un visitatore ha inciso sul muro: «Invoco Petosiris, il cui cadavere è sottoterra, mentre l'anima risiede nel soggiorno degli dèi. Saggio, egli è ricongiunto con i saggi!».

La Tebe a cui si riferisce l'ermetismo si limita al lato occidentale, dove, di fronte alla Tebe dei vivi, si espandeva la necropoli con lo spettacolo dei templi funebri in primo piano. Uno dei santuari maggiori era dedicato al saggio Amenofi, figlio di Hapu, che aveva svolto presso Amenofi III (dal 1405 al 1370 a. C.) la stessa funzione di architetto filosofo che Imhotep, molto tempo prima, aveva rivestito rispetto a Zoser a Menfi. Venerato ancora sotto i primi Tolomei, questo tempio cadde in rovina poco dopo. Ma il saggio Amenofi, famosissimo per avere innalzato una delle meraviglie del mondo - i colossi di Memnone - non cadde nell'oblio. Il grande tempio funebre di Hatshepsut a Der el Bahari, addossato all'erta scogliera dietro cui si nasconde la Valle dei Re, era in abbandono: Tolomeo Evergete III vi fece scavare e ricavare in profondità nel *sancta sanctorum* una cappella dedicata ad Amenofi, cui venne associato in tale circostanza Imhotep di Menfi. La cappella, preceduta da terrazze a colonnato, divenne una meta di pellegrinaggi, un centro dove ottenere guarigioni: è appunto all'ombra di questo santuario che una tradizione ermetica colloca la visione del medico Tessalo ai tempi di Nerone. In seguito, vi si sarebbe installato un monastero copto, senza riuscire completamente a eliminare l'attrazione a lungo esercitata sulle folle da questo luogo sacro.

Più a sud, nella pianura, all'ingresso del vasto recinto del tempio di Ramses III a Medinet-Habu, si scorge un piccolo santuario, la cui costruzione è durata dalla XVIII dinastia fino all'epoca romana: secondo la teologia tebana, riadattata a partire dai miti di Ermopoli, indicherebbe la collina pri-

mordiale emersa alle origini della Creazione. Esso è consacrato alle più antiche divinità locali, in particolare al serpente Ir-ta/Kamutef, trasformato dall'ermetismo in Agatodemone/Kamefis, in conformità con una dottrina cosmologica di cui offre un calco piuttosto preciso la genealogia dei «tre Ermeti» con il ruolo assegnato ad Horus accanto ad essi. Non è tutto: a poca distanza da Medinet-Habu sorge un tempio eretto da Evergete III, l'attuale Qasr-el-Aguz. Questa cappella fu dedicata, poco dopo la morte, alla memoria di un sacerdote di Thoth - Teos l'ibis, o Teefibis - venerato per la sua scienza e che scorgiamo qui rappresentato presso il suo dio, attorniato da Amenofi e da Imhotep. Si tratta forse del modello di quel Tât che interviene nei dialoghi filosofici?

Nel Basso Egitto, gli scritti ermetici citano la città di Sais. Essi però conoscono anche, senza peraltro celebrarla in modo particolare, una seconda città santa, del tutto dimenticata altrove. Un frammento che sembra provenire dalla *Kore Kosmu* (il n. XXVI degli estratti di Stobeo) fornisce infatti un elenco di alcune divinità o profeti ai quali risalirebbe l'introduzione di arti quali quella del governo, della medicina, della creazione letteraria. Oltre ad Osiride, al Trismegisto e ad Asclepio, vi si legge un nome che non si ritrova altrove: quello di Harschenis, qualificato come «re della Filosofia». Questo nome del dio Horus-di-Nebesheh evoca una città probabilmente nota ai Greci, perché vicina a Dafne, sulla punta orientale del delta. Questo particolare, di per sé insignificante, acquista valore se lo si accosta ad una stele - un'iscrizione funebre - geroglifica, di recente pubblicata dal canonico Drioton, che, con il suo testo contrassegnato da influenze elleniche, lascia riconoscere nella decadente Nebesheh una delle città più sacre delle origini faraoniche: Buto. La stessa iscrizione dimostrava come ancora, nell'epoca più tarda, vi si svolgesse ogni anno una processione tumultuosa, del tutto simile alle feste di Papremis, dove - stando ad Erodoto - il clero mimava alcuni misteri scambiandosi colpi di randello che non avevano alcunché di simbolico. Così, il rapido accenno ermetico all'Horus di Nebesheh - dio peraltro sconosciuto agli storici - sottolinea la sopravvivenza di Buto fino agli ultimi tempi del paganesimo faraonico: il che non solo coincide con quanto hanno conservato dei rari papiri egiziani, ma dà notizia di un fatto fin allora dimenticato.

A queste derivazioni dal repertorio dei templi e delle divinità autentiche dell'Egitto pagano si aggiungono, come abbiamo accennato, reminiscenze di teologie faraoniche e delle scienze che vi si ricollegano. Non solo la genealogia dei tre Ermeti e la loro associazione ad Horus riflette la cosmologia tebana con i suoi tre dèi primordiali, i più caratteristici dei quali sono Kematef (il Trismegisto?) e Kamutef (Kamefis/Agatodemone); in certi scritti filosofici ermetici si leggono anche accenni all'origine della terra che affiora, a Tebe oppure ad Ermopoli, dalla decantazione della sabbia umida inizialmente sospesa in un miscuglio acquoso: questo mito è così peculiarmente tebano che ci viene confermato dalle iscrizioni geroglifiche del pilone eretto da Evergete III, antistante la sala ipostila di Karnak. Ora, non solo il *Poimandres* (par. 5) e il III trattato del *Corpus Hermeticum* lo ricordano; questo mito viene ancora richiamato, all'inizio del IV secolo, da Damascio, che ne accolse la parte essenziale da Heraiskos e da Asclepiade, discepoli di Proclo appassionati di dottrine egiziane.

Che il primo Ermete/Thoth venga presentato come preposto alla scrittura in tutte le sue forme è esatto, ma banale. È più interessante notare come i *Kosmopoiia* dei papiri di Leida ricordino il fatto che Ermete venne preposto alle bilance della Giustizia divina, funzione che già svolge nella più celebre delle figure del *Libro dei Morti*, in cui rappresenta il pensiero dell'anima dinanzi al tribunale di Osiride. Ed è ancor più notevole il fatto che il testo teologico di Menfi, copiato su una stele dei tempi del faraone Shabaka, abbia già definito Thoth come la lingua, organo della parola del creatore, prima che l'ermetismo ne facesse il *nous* o *logos*. Il papiro magico di Londra e di Leida lo qualifica come «colui che è uscito dal cuore del grande Agatodemone, il padre dei padri di tutti gli dèi». Si tratta soltanto di alcuni esempi degli accenni che si trovano sparsi nella massa degli scritti ermetici di ogni genere. Aggiungiamo che, nei testi astrologici e nei formulari magici dell'ermetismo spesso è l'insieme delle credenze espresse a rivelare l'eredità dell'antico Egitto.

Come sono avvenute trasmissioni del genere? Esse si inscrivono nella storia di una serie di scambi alterni tra l'Egitto e la cultura greca, scambi che hanno inizio nell'epoca saitica e che raggiungono il culmine all'epoca dei Tolomei, prima di diventare un elemento confuso e caotico, dall'inizio della nostra era fino al trionfo del cristianesimo. Fin dall'epoca persiana, la religione egiziana,

per quel tanto che i Greci riuscirono a conoscerne, si mescola con elementi ellenici, biblici e persino iranici. Fin dai primi Tolomei, se non precedentemente, i Greci d'Egitto elaborarono dei misteri sincretistici che fondevano le divinità locali con i riti di Eleusi. Alcune tradizioni, inoltre, vogliono che degli scritti sacri siano stati tradotti dall'egiziano in greco, per ordine dei sovrani. I papiri, in effetti, ci hanno restituito le versioni precise in greco di alcuni miti: della storia della dea Tefnut, ad esempio, in cui interviene Thoth/Ermete. Meglio ancora: alcuni filosofi di lingua greca ma di origine egiziana avevano precise conoscenze delle teologie faraoniche, di cui erano in grado di proporre delle interpretazioni. Nel campo della magia, quanto meno, e per certi capitoli dell'astrologia, l'epoca romana conosce un vero e proprio sincretismo greco-egiziano, al punto che ellenisti ed egittologi riescono a riconoscersi con difficoltà. Apriamo la raccolta magica in lingua egiziana - in demotico - del grande papiro di Londra e di Leida, alcune sezioni del quale vengono attribuite ad Imuthes, Agatodemone e Thoth. Si tratta di un'opera egiziana? Ma i nomi greci di aromi e di minerali che vi sono trascritti fedelmente sono così numerosi che sembra si tratti piuttosto della traduzione di un formulario eseguita dai nostri autori ermetici. Inoltre, le preghiere che vi sono incluse qua e là sono in greco. Si tratta di una traduzione pura e semplice dal greco? Ma gli accenni alle divinità egiziane sono di una tale precisione da far supporre la rielaborazione di alcuni passi ad opera di un eventuale traduttore; inoltre, molti altri nomi di prodotti non hanno equivalenti greci. Aggiungiamo che la confusione è accresciuta dalla presenza di nomi ebraici, da accenni agli arcangeli e a Mosè. Si tratta, dunque, di un sincretismo greco-egiziano, e questo papiro demotico mostra come, su alcuni punti, il confine tra gli ultimi residui della religione faraonica e le più antiche forme dell'ermetismo fosse poco distinguibile.

4. L'ASTROLOGIA

Tra l'astronomia egiziana antica e alcune fondamentali dottrine dell'astrologia ermetica non c'è alcuna soluzione di continuità. Gli antichi Egiziani avevano chiesto all'osservazione degli astri e delle costellazioni dei semplici dati che servissero di base al calendario, alla determinazione delle date delle festività annuali, alla fissazione dei giorni nefasti che ricorrevano secondo un ritmo regolare, all'individuazione della sorte assegnata a certe nascite dai «sette Hathor», alla conoscenza dei momenti più opportuni («iniziative» dell'astrologia ermetica) per avviare una qualche impresa. Pur non costituendo una funzione distinta, questa mansione era affidata ad alcuni membri del clero. Per loro, il cielo doveva essere concepito non come un'immensa cupola, ma come una striscia: essi non tenevano quasi conto se non delle costellazioni più vicine all'eclittica, un fiume celeste che fluiva in modo continuo per servire da strada alla corsa nascosta, notturna, del sole. La vallata del Nilo, anch'essa un nastro lungo e stretto, rifletteva quest'«Egitto celeste», punto per punto. A sua volta, l'uomo ne era un'immagine più ridotta. Queste corrispondenze si riassumevano nella comune rappresentazione della dea Nut - il cielo -, dal corpo punteggiato da un capo all'altro dalle costellazioni, mentre il sole la attraversava interamente: puntellandosi sui piedi e sulle mani, essa si inarca sopra il suo compagno Geb, la terra, disteso sul dorso. [Cfr. fig. p. 42]. Questa Nut inarcata era ancora nota e comprensibile per alcuni settari della nostra era, che vi riconobbero un'immagine di Sophia (Ireneo, *Adversus Haereses*, I, XXX, 3). Gli Egiziani ignorarono a lungo i segni dello Zodiaco: essi dividevano il cerchio celeste in parti corrispondenti alle trentasei «decadi» di un anno di trecentosessanta giorni. Ad ogni decade era preposta una stella o una costellazione: quella da cui sembrava, in quel dato momento dell'anno, uscisse il sole quando il cielo notturno veniva spazzato via dall'aurora. A questi *decani* si associavano sia i vari pianeti, sia le stelle secondarie, i *paranattelloni* degli scritti astrologici ermetici: questi punti di riferimento condussero alla rappresentazione della suddivisione dei trentasei decani in dieci gradi ciascuno, o *monomoirai*, ognuno corrispondente a un giorno, quindi alla scomposizione di ogni grado quotidiano in sessanta minuti, dominati a turno da una stella particolare.

I decani compaiono già, con i nomi che l'ermetismo ha conservato loro, nella decorazione dei sarcofagi del Regno Medio, poi, con maggiori dettagli, nelle rappresentazioni del cielo che ornano l'Osireion di Abido e, nella Valle dei Re, gli ipogei di Seti I, di Ramses II e del saggio Senmut. Una

raccolta egiziana trascritta in epoca romana - il papiro Carlsberg I - riprende ancora fedelmente le iscrizioni delle carte celesti delle tombe tebane: ne dà, in una lingua egiziana un po' meno antica. il commentario particolareggiato, costellato di riferimenti a vari scritti astronomici dell'antichità: questo papiro, per la data e per il contenuto, dimostra fino a che punto il passaggio dalla dottrina dei decani dell'antico Egitto all'ermetismo greco si sia potuto valere di una tradizione precisa ed ininterrotta.

Che esempi si possono offrire della trasposizione greca di tali dottrine? Restano solo alcuni frammenti dei Salmeschoiniaka, l'antenato degli almanacchi, utilizzati dai presunti Petosiris e Nechepso. Citiamo piuttosto il *Liber Hermetis*, miracolosamente ritrovato tra i manoscritti del nostro Medioevo, tra i quali si era nascosto. Si tratta della traduzione latina di un florilegio greco, compilata al più tardi nel V secolo, i cui elementi sono tratti in buona parte da opere ben più antiche: capitoli sui decani, sui deflussi e sulle congiunzioni lunari; catalogo delle stelle brillanti; esposizione delle influenze dei *monomoirai* - le divisioni di un grado, ad ognuna delle quali è preposto un dio *chronokrator*, sottoposto al signore dell'intero cerchio che gli scritti ermetici filosofici chiamano l'«Omniforme». Tali stelle vigilano sui fanciulli nati al momento della loro presidenza. Inoltre, in ogni momento, la loro posizione rispetto al resto del cielo contribuiva ad orientare qualsiasi avvenimento; uomini, piante, pietre erano infatti tutti legati a questa o quella stella da lunghe catene di influenze che già lo stoicismo chiamava, da parte sua, «simpatie».

Il valore del *Liber Hermetis* deriva dall'antichità di alcune sue parti, in cui le posizioni assegnate alle stelle risalgono, al più tardi, al II secolo a. C. D'altro canto, le predizioni che illustrano questa raccolta corrispondono alla civiltà tolemaica dell'epoca. Si tratta sempre della società egiziana: non del mondo alessandrino ellenizzato, ma delle folle dei borghi e delle campagne, le cui superstizioni sono alimentate dai templi degli antichi dèi all'interno del paese. Il più delle volte, i presagi catalogati si riferiscono alla vita quotidiana delle masse, per le quali l'implacabile dominio degli astri esclude ogni forma di vita spirituale. Intrighi, passioni, vizi e delitti vi costituiscono le varianti inevitabili. L'unica libertà che resti all'uomo è quella di conoscere in anticipo il proprio destino per attenuarne i colpi. Alle vicende specifiche di ciascuna professione - pesca dei tonni, tintura dei tessuti, agricoltura, incisione delle gemme - si aggiungono le avventure di una vita domestica di fronte alla quale la morale si benda gli occhi: ma che cos'altro potrebbe fare, a giudicare dalle gemme scolpite o dalle figure in terracotta o ceramica che i nostri musei evitano di esporre? Adulteri, rapimenti, seduzioni a catena di un'intera famiglia, costumi contro natura, delitti che ne sono l'inevitabile conseguenza: tutto ciò viene pazientemente catalogato dall'astrologo, che vi scorge soltanto l'effetto delle congiunzioni celesti, che danno agli uomini un tratto femminile o alle donne uno virile. Questa pittoresca letteratura riempirà le pagine degli eredi romani dell'astrologia egiziana: riprendendo il contenuto del *Liber Hermetis* o di un certo trattato *Sulla denominazione e la potenza dei dodici luoghi*, essi non si accorgeranno minimamente che codeste predizioni riguardavano un mondo passato: l'Egitto di prima della nostra era.

Contro i mali fisici del mondo di quaggiù, quell'astrologia ispirava una medicina particolare. Ad Ermete, a Nechepso e a Petosiris si attribuiva l'elaborazione di una scienza che riconduceva «ai decani tutte le infermità e tutte le malattie, mostrando quale decano provochi una determinata malattia e ricavando dal contrasto delle nature e potenze terrestri il rimedio di ciascun male, in forza del principio secondo cui una natura è vinta da un'altra diversa e che, in genere, un dio può trionfare su di un altro dio» (Firmico Materno, IV, 22). Un certo *Libro sacro di Ermete ad Asclepio* non consiste in altro se non in una lista di ricette mediche che consentono di trovare la pianta e la pietra connesse, secondo la catena delle «simpatie», al decano che regge una certa parte del corpo con le relative specifiche affezioni: la pietra, con l'incisione del segno del decano in questione, viene incastonata, con una particella della pianta necessaria, in un anello che il paziente dovrà portare. evirando tra l'altro gli alimenti incompatibili con il decano. Altri formulari dettano la composizione di amuleti o di pozioni a base di piante connesse con i singoli pianeti: tali erbe debbono essere raccolte solamente nel giorno e nell'ora dell'astro da cui dipendono, sradicandole per intero con cura e lasciando alla terra, in cambio di tale prelievo, un chicco d'orzo o di frumento.

5. L'ALCHIMIA

Nell'alchimia dell'ermetismo non c'è nulla che appaia così legato all'antico Egitto. È il frutto della leggendaria distruzione, decretata da Nerone o da Diocleziano, dei formulari grazie ai quali gli Egiziani avrebbero potuto fabbricare oro a volontà per ribellarsi a Roma? L'alchimia, infatti, avrebbe più tardi rivendicato origini egiziane. Un vescovo di Gaza fece bruciare nella sua città parecchi libri che vi erano nascosti e che si dicevano «scritti dagli antichi Egiziani sull'alchimia dell'oro o dell'argento». Un trattato enumera, di passata, molte città egiziane in cui la pietra filosofa le sarebbe stata preparata un tempo nei santuari: Eracleopoli, Licopoli (Asyut), Afroditopoli, Apollinopoli (Edfu), Elefantina.

Non sembra in realtà che l'Egitto faraonico abbia conosciuto una qualsiasi forma di alchimia. Sembra, invece, che l'alchimia ermetica si sia sviluppata come sottoprodotto dell'astrologia di cui abbiamo parlato, basandosi sulla credenza nelle simpatie che legano ad ogni pianta uno dei sette metalli. La letteratura ermetica in fatto di alchimia comprende scritti molto diversi: ricette per tingere le pietre e i metalli; opuscoli che basano le trasformazioni sull'effetto delle simpatie; infine, trattati nei quali l'alchimia è una dottrina mistica occultata dietro la scienza della natura. Questi ultimi sembrano di elaborazione tardiva e ne parleremo più avanti. Ma le altre due categorie di scritti pretendono di risalire ad origini menfite, riassunte in una leggenda che, pur non trovandosi in manoscritti precedenti il IV secolo, presuppone una conoscenza molto precisa di quella che è stata la vita dei templi egiziani nel periodo dell'invasione persiana.

Secondo questa leggenda, le dottrine diffuse da Bolos di Mende risalivano, prima di lui, a un tale Democrito, che le avrebbe apprese a Menfi. È quanto afferma un racconto conservato nei *Physika*, che le raccolte bizantine attribuiscono a quel Democrito, una storiella di cui si colgono echi nella compilazione del Sincello e nell'alchimista Sinesio. All'ombra del grande santuario di Ptah, Democrito e Maria «l'Ebreja» avrebbero entrambi ricevuto l'insegnamento degli egiziani Pammenes e Apollobeches di Copto, nonché, soprattutto, del Mago Ostano. Quest'ultimo, però, morì prima di aver rivelato ai discepoli le basi stesse della sua arte. Ma un miracolo rimediò a tale lacuna: un giorno un pilastro del tempio, dischiudendosi da solo, scoprì una stele in cui si leggevano gli adagi mistici sulle nature superiori ed inferiori, che una tradizione molto più tarda - quella della *Tabula Smaragdina* - farà ugualmente scoprire a Menfi, ma collocandola, in questo caso, in un rotolo di pietra tenuto in mano dalla statua nascosta di Imhotep/Asclepio. Questa leggenda faceva già parte dei *Physika* e *Mystika*, quando questo apocrifo democriteo venne fuori, nel II secolo a. C., dall'insegnamento di Bolos di Mende? Che cosa pensare, in ogni caso, della parte privilegiata che un Mago di Persia avrebbe svolto in un tempio egiziano? Risaliamo indietro, a partire dal IV secolo. Nei suoi *Florida* (par. 15), Apuleio ci assicura che alcuni Magi - in particolare Zoroastro - sarebbero stati incaricati da Dario di rinnovare in Egitto le vecchie tradizioni del clero faraonico. Altre testimonianze più antiche pretendono altresì che, appunto presso questi Magi, Pitagora avesse raccolto alcune delle sue dottrine. Di fatto, si sa oggi che i Magi - un sacerdozio iranico diffuso dalla Babilonia al Mediterraneo orientale - penetrarono in gran numero in Egitto e che vi si stabilirono, integrandosi nel clero locale, fino ai primi secoli della nostra era. Un monumento egiziano illustra anche come potesse realizzarsi una simile coabitazione: si tratta della statua votiva del sacerdote di Sais, Udjeharresne, che Adriano fece portare dall'Egitto per ornare la sua villa di Tivoli e che ora si trova in Vaticano. Le iscrizioni geroglifiche che riassumono la biografia di Udjeharresne ci raccontano come, nominato archiatra dallo stesso Cambise, egli fosse stato incaricato appunto dal sovrano di riorganizzare il tempio della dea Neith a Sais. Inviato poi nell'Elam, ne venne richiamato da Dario I, il quale gli affidò la riorganizzazione delle scuole sacerdotali egiziane e lo incaricò di codificare alcuni testi che stavano per andare perduti. La leggenda di un insegnamento impartito in un tempio di Menfi da un Mago, quindi, lungi dall'essere inverosimile, risulta concordante con alcuni fatti storici. Una volta messo in luce quest'incontro del clero iranico con quello egiziano nella valle del Nilo, sembra legittimo non separare dall'astrologia e dall'alchimia esplicitamente ermetiche quegli scritti della stessa natura che, pur attribuiti a Zoroastro, Ostano o altri Magi, accampano anch'essi origini menfite o saïtiche.

Vanno assolutamente distinte le raccolte di ricette per la tintura delle stoffe o dei minerali dai trattati di quell'alchimia che si basa sulle simpatie? - I formulari che ci hanno conservato i due grandi papiri di Leida e di Stoccolma partono da autentici procedimenti di tintura delle lane, per dedurne immaginari procedimenti atti a trasformare pietre e metalli volgari in preziosi gioielli. Non si può trattare di manuali di una tecnica vera. Alcuni hanno voluto vedervi un elenco di artifici utilizzati da falsari: ma un serio esame ha dimostrato che codeste «tinture» non avrebbero conseguito, nel caso più favorevole, se non effetti fugaci e deludenti. Non si potrebbe trattare, dunque, se non di tentativi ideati da gente che, senz'alcun fine pratico immediato, ha scambiato la manifestazione di colorazioni evanescenti per un inizio di trasmutazione.

Gli opuscoli basati sulla dottrina delle simpatie, invece, ci sono pervenuti solo attraverso compilazioni tardive, redatte a partire dal IV secolo: è difficile, quindi, stabilire esattamente quel che deriva dagli scritti ermetici più antichi. Riprendiamo, tuttavia, attraverso le citazioni e i commenti di Zosimo nel suo *Conto Finale*, quel che trapelava da un *Libro delle tinture naturali*, attribuito ad Ermete. In un lontano passato - prima del Diluvio - sarebbero esistiti procedimenti di «tintura naturale» (intendiamo con questo termine delle autentiche trasmutazioni) che, in seguito a una congiura dei «dèmoni vigilanti» già atterrati dalle Potenze celesti, caddero nell'oblio: accuratamente nascoste, queste ricette vennero raccolte in alcuni scritti dell'antico Ermete, in cui si manifestano sotto una terminologia simulata. In luogo di queste «tinture naturali», i dèmoni avrebbero introdotto, per insegnarli subdolamente agli uomini, procedimenti ricalcati su quelli della tintura delle stoffe: stando al riassunto di Zosimo, queste tinture «occasional» o «congiunturali» avrebbero la peculiarità di agire, secondo la volontà degli angeli malvagi, solo in certe congiunture (celesti?) e di rimanere inoperanti in qualsiasi altro momento. La dottrina così riassunta da Zosimo pretende di discendere da un'alchimia giudeo-egiziana che Maria, condiscipola dello pseudo-Democrito, avrebbe appreso a Menfi. Nel suo *Libro IX, sull'Imuth*, Zosimo conferma che Ermete nominava nei suoi *Physika* la tradizione secondo la quale una razza di dèmoni discesa dal cielo si sarebbe unita alle figlie degli uomini e avrebbe insegnato loro questi procedimenti. L'opuscolo alchimistico *Di Iside a Horus*, anche esso conservato da Zosimo, colloca addirittura una di queste rivelazioni nel tempio di Hormathuthi - Edfu -, dove Iside avrebbe ceduto al desiderio dell'angelo decaduto Amnaele per ottenerne la rivelazione di alcune tecniche alchimistiche. Si tratta della stessa tradizione, sicuramente nata dal giudaismo egizianeggiante che, due secoli prima della nostra era, è riassunta dal *Libro di Enoch*, anch'esso citato a più riprese da Zosimo: una tradizione secondo la quale i Vigilanti, gli angeli decaduti, si innamorarono delle figlie degli uomini e le pervertirono insegnando loro le arti principali. I papiri di Leida e di Stoccolma, dunque, non ci offrono se non gli esempi di questa o quella «tintura», cui le fonti riportate da Zosimo riducono l'alchimia, tinture i cui limiti si spiegano sia con la gelosia degli angeli malvagi, nel caso delle «tinture naturali» o «divine», sia con la difficoltà di operare nel momento preciso in cui avrebbero potuto riuscire, nel caso delle «tinture congiunturali».

6. SCONGIURI, PREGHIERE, VISIONI

Analogamente all'alchimia, l'astrologia ermetica ha alimentato una magia. Nell'estrema varietà della letteratura magica greco-egiziana, è meno facile che per le precedenti categorie distinguere quel che appartiene esplicitamente all'ermetismo. Qui, i formulari associano o confondono Ermete, Agatodemone e Imuthes con Iside, Osiride, Horus o Heron. Ma questo accadeva anche nel caso di scritti autenticamente egiziani. Di nuovo, c'è il fatto che a volte si confondono con Mosè, Salomone, Roboamo. In questi ultimi casi, sembra chiaro che le versioni ermetiche di alcune pratiche siano state le più antiche: le versioni ebraicizzanti sarebbero state dei semplici plagi dovuti a scuole concorrenti. Così, un *Sonno (ipnotico) di Salomone* «reale per i fanciulli come per gli adulti», stando al titolo, si apre con un'enumerazione di nomi sacri «che Ermete Trismegisto aveva incisi ad Eliopoli in geroglifici» - un particolare che rivela la primitiva origine del formulario trafugato in questo modo.

Per i suoi stessi obiettivi, questa magia è molto pittoresca. Essa continua a rivolgersi alle gerarchie divine intimando loro l'ordine, insieme a minacce del tipo di quelle già elargite dai rituali faraonici, di regolare immediatamente gli affari personali dell'iniziato o del suo cliente. Protezione dai

ladri; facoltà di vedere i tesori nascosti o di leggere le lettere altrui senza rompere i sigilli; capacità di trasformarsi in qualche animale naturale o immaginario; incantesimo per ottenere che l'amata più ribelle accorra, palpitante, all'uscio dello zotico che la desidera; ricette che procurano, con l'aiuto degli dèi d'Egitto riuniti, una potenza sovrumana al malcapitato che vuol soddisfare, senza mancati, le scostumatezze di qualunque partner dell'uno o dell'altro sesso; dono della profezia, ecc.

Quanto ai mezzi impiegati, i più modesti prescrivono la fabbricazione di talismani conformi ai dati dell'astrologia. Si tratta di scarabei di pietra, di Ermeti in cera, di figurine di cinocefalo in ulivo con all'interno un incantesimo copiato su un papiro. Altre pratiche richiedono un *medium* che, nell'acqua di una coppa o nella fiamma di una lampada, legga immagini che lui solo riesce a vedere.

Quando per tale via si sollecitano delle profezie, si può trattare, a volte, di rivelazioni mistiche che implicano la visione del mondo superiore. Queste formule, allora, attengono effettivamente alla religione. Tuttavia, la forma impiegata resta quella degli scongiuri magici, dell'*ars notoria*: si tratta, ad esempio, dell'esposizione particolareggiata di ciò che l'iniziato crede di sapere dei segreti della genesi dell'universo, che servirà di premessa rituale - come nei *Kosmopoia* - per costringere le potenze celesti ad aprirgli la via verso gli spazi superiori dove, da pari a pari, si imbatte con il signore delle sfere celesti - il Sole o l'Omniforme, a seconda dei casi.

Per accedere a questa contemplazione divina, altri riti richiedono una notte trascorsa nel santuario di un tempio: così, Tessalo si sarebbe rinchiuso a Tebe nella cappella di Imuthes. Si tratta, ancora, del tema del presunto sogno di Nectanebo riferito da Petesis. È il caso del «recluso» che ci ha lasciato una lode in spiccato tono letterario di Imuthes/Asclepio. In queste espressioni spontanee, autentiche, della pietà egiziana espressa in lingua greca, l'entusiasmo del veggente lo spinge a comporre inni e preghiere la cui devozione preannuncia l'ideale spirituale dell'ermetismo filosofico.

7. L'ERMETISMO FILOSOFICO

A prima vista, tra i libri filosofici attribuiti dal *Corpus* a Ermete, che, per la prima volta, vi viene indicato come «Trismegisto», e gli scritti di astrologia e di alchimia di cui abbiamo parlato intercorrere un abisso. Gli ultimi, sono soltanto delle invenzioni orientali, popolari, di fronte alla sicurezza e allo stile degli altri, sostanzialmente greci. Peraltro, quest'impressione è eccessiva: innanzitutto, non va dimenticato che, nel *Corpus* e nei *disjecta membra* che vi si ricollegano, abbiamo soltanto i residui di opere indipendenti o di raccolte di trattati al cui interno è stata operata una selezione, guidata da uno spirito filosofico che non era più quello degli autori dei testi in questione, respingendo come superato tutto ciò che si riferiva all'ermetismo in materia di astrologia e di alchimia.

Tuttavia, alcuni tratti comuni dovevano collegare tra di loro le due categorie di testi. Abbiamo già visto, nel medico Tessalo o nel panegirista di Imuthes, preghiere e slanci che anticipano il pio desiderio della visione divina, cui tenderà l'ermetismo filosofico. In compenso, dalla massa degli scritti filosofici si distinguono alcuni trattati - come il *Poimandres* e *Kore Kosmu*, tra gli altri - in cui i miti orientali sono impiegati come spunto per le speculazioni mistiche. Anche nei più astratti si infilano caratteristiche ereditate dall'«ermetismo egizianeggiante»: per esempio, le mani del sole che vivificano uomini e cose, calco dell'immagine del disco solare, con i raggi che terminano con delle mani, resa popolare dalla dottrina di Aton sotto la XVIII dinastia; oppure, ancora, l'accento all'insegnamento della filosofia che sarebbe stato istituito dall'Horus di Nebesheh; infine, con accenti molto puntuali alla cosmogonia tebana, la pretesa di far risalire la dottrina esposta alla discendenza degli dèi primordiali di Tebe, soprattutto a quell'Agatodemone dal quale, peraltro, pretese ugualmente di derivare tutta una raccolta di scritti di alchimia.

Meglio ancora: alcune nozioni fondamentali provengono dall'astrologia ermetica. Rileggiamo l'estratto XXIV di Stobeo: «La terra riposa... sul dorso come un uomo, guardando il cielo, e si divide in altrettante parti quanti sono gli organi nell'uomo...» - paragone che il redattore del trattato filosofico allontana dal suo modello egiziano solo perché lo applica non più all'Egitto solamente, precedentemente considerato come il compendio dell'Universo, ma all'insieme dei paesi allora conosciuti, in modo che la «testa» della terra sia sotto i tropici ed i «piedi» sotto le costellazioni polari, mentre gli Egiziani si situano al posto del cuore, il che (precisa il testo, seriamente) li rende «più in-

telligenti e più saggi» del resto degli uomini. Quest'immagine del mondo viene sviluppata, per quanto riguarda i cieli, dal frammento IV di Stobeo, estratto dalle *Lezioni generali* di Ermete, di cui è andato perduto tutto. Qui penetra l'influenza della concezione sferica dei cieli fornita dai Greci, senza respingere, con ciò, l'immagine egiziana dei due fiumi sovrapposti, l'uno celeste e l'altro terrestre. Nell'Involucro circolare, che contiene l'Universo nella sua totalità, il cerchio più esterno è quello dei decani i quali, a loro volta, circoscrivono lo Zodiaco e, insieme, controllano e moderano il circuito dei pianeti. I decani sono i custodi e i sorveglianti dell'intero ordine dell'Universo. I «dèmoni», incorporei e senz'anima, sono i figli e le potenze di questi trentasei dèi che, peraltro, «eiaculano sulla terra semi che si chiamano *tanés*, alcuni benefici, altri radicalmente nefasti»: questi *tanés*, il cui nome il redattore greco non è riuscito ad interpretare, corrispondono, a quel che pare, a un antico termine egiziano che significa «produzione» o «emissione». Al culmine di questa gerarchia, della quale i trentasei decani rappresentano l'ultimo gradino verso l'alto, troneggia la divinità celeste suprema, l'Omniforme, che alcune sistematizzazioni ermetiche o gnostiche identificheranno con il Demiurgo del mondo materiale e il cui ricordo, in seguito, si perpetuerà nel cristianesimo, nella figura del capo dei dèmoni, Satana.

In quel che resta dei trattati dell'ermetismo filosofico è possibile individuare qualche gruppo o famiglia di scritti? Sembrerebbe possibile, stando soltanto all'intreccio, liberare da una massa di testi apparentemente isolata i frammenti delle esposizioni attribuite ad Agatodemone, o i resti, più importanti, di insegnamenti del Trismegisto a Tât, Asclepio, Ammone, ecc. In mezzo a questi frammenti, si intuisce anche l'esistenza di un ciclo attribuito ad Asclepio. Peraltro, una classificazione del genere resta deludente: nei trattati attribuiti ad Ermete, non li delinea alcuna unità stilistica o di dottrina, tranne, forse, per quanto riguarda i trattati indirizzati ad Asclepio (i quali, di conseguenza, dovrebbero ricollegarsi al ciclo specifico di questi?) o gli insegnamenti destinati a Tât, alcuni dei quali mostrano dei tratti comuni. Ma la chiave delle affinità che legano, in questa miscellanea, testi originali e copie successive continuerà a sfuggirci, fino a quando non si riuscirà a delineare una cronologia dei residui dell'ermetismo filosofico.

Limitiamoci, perciò, a distinguere, per quanto è possibile, le esposizioni che tendono ad un dualismo quasi gnostico da quelle che si abbandonano ad un deliberato ottimismo. Certo, in qualche trattato queste tendenze si intrecciano fino al punto da contraddirsi da un capitolo a un altro. Ma sembra che proprio in questo consista l'evoluzione dell'ermetismo filosofico che si palesa ai nostri occhi, partendo da miti di derivazione egiziana o ebraica dai quali scaturiscono conclusioni dualistiche, per elevarsi fino a dissertazioni mistiche che, alla fine, sottraggono l'animo alla disperazione ispirata dalla visione tutta materiale del mondo di quaggiù.

«Nell'abisso, c'era un'oscurità senza limiti, e acqua, e un soffio (o spirito) sottile intelligente», dice il frammento cosmologico che costituisce la parte essenziale del trattato III. Una luce santa si innalzò e, sulla sabbia, gli elementi si liberarono della natura umida, mentre si venivano formando tutti gli dèi: ciò accadde per decantazione, con gli elementi più pesanti che andarono ad agglutinarsi sulla sabbia umida, mentre quelli più leggeri salivano e, sotto l'azione del fuoco e del soffio, si andavano diversificando le parti dell'Universo. Fino a questo punto, la narrazione segue da vicino la cosmogonia di Tebe, così come viene riferita dalle iscrizioni geroglifiche o come, più tardi, la riassumerà Damascio. Dopo questo, fanno la loro comparsa gli dèi dei sette cerchi celesti e le costellazioni. È poi la volta degli animali, delle piante e della stessa conoscenza delle cose buone e malvagie. Indubbiamente, a questo punto è intervenuta a sua volta l'influenza del libro biblico del *Genesi*. Il compilatore ermetico aggiunge che da tali principi discende, per l'uomo, il dovere di vivere e di crescere in saggezza, nella precisa misura in cui la Fatalità celeste gliene lascia la possibilità. Dopodiché, egli si dissolverà, come vuole l'inesorabile potenza delle rotazioni celesti per effetto delle quali tutto si rinnova incessantemente.

Questo breve trattato è la migliore introduzione che si potesse chiedere alla grande esposizione mitologica del *Poimandres*, dove la stessa cosmologia serve di spunto, a volte, per tutta una serie di variazioni.

Per la sua forma, il *Poimandres* assomiglia sia a certi apocrifi cristiani, sia alle grandi rivelazioni gnostiche quali il *Libro segreto di Giovanni*: un'entità gigantesca, dall'aspetto mutevole, appare al veggente. Qui, è l'Intelletto supremo, maschio e femmina insieme, il principio anteriore a qualsiasi cominciamento, la figura della Luce nella quale si distinguono le gerarchie infinite del mondo di lassù. Il profeta cui appare concentra in tre parole tutte le sue aspirazioni: apprendere; comprendere; conoscere. A questo il *Nous* risponde suscitando la stessa visione della genesi dell'universo: la luce primordiale e serena è subito velata da un dilagare delle tenebre che si avvolgono a guisa di serpente. Da quest'oscurità esce una natura umida e ardente, sulla quale discende il Verbo. Questo suscita l'ascesa di un soffio igneo, poi dell'aria - mentre la terra e l'acqua restano mescolate -, fino al momento in cui la Volontà Divina, accogliendo in sé il Verbo, genera un secondo *Nous*, il Demiurgo, che plasmerà queste materie a immagine delle entità superiori. Così viene costruito l'universo visibile, cominciando dai sette signori del cielo, la cui rotazione regge il mondo, mentre la terra e l'acqua, decantandosi, producono gli animali che appartengono a ciascuno dei due elementi.

Ma il *Nous* supremo crea un Uomo celeste simile a lui, così bello da innamorarsene, da affidargli tutto il suo operato e concedergli di creare come il Demiurgo, di cui è il fratello. L'uomo primordiale discende attraverso le sfere del mondo sensibile, infrangendone gli involucri e rivestendosi, ad ogni tappa, delle essenze specifiche di ciascun pianeta. Quindi egli si inchina, manifestando al mondo materiale la sua forma divina, riflessa nelle acque sottostanti. Di questo riflesso, lo stesso Uomo si invaghisce e si precipita verso di esso, fondendosi con la natura di quaggiù. «Ecco perché, unico rispetto a tutto ciò che vive sulla terra, l'uomo è duplice, mortale quanto al corpo, ma immortale quanto all'Uomo delle essenze (superiori). Pur essendo immortale e pur avendo il potere su tutto, egli subisce la mortalità essendo sottoposto al Destino». Dalla sua unione con la Natura, alla quale comunica quel che ha portato con sé dai sette cieli, nascono sette uomini corrispondenti a ciascuna di quelle potenze: essi sono fatti di terra, di acqua, di fuoco e di etere, materie nelle quali l'Uomo infonde la vita, che diventa anima, e la luce, che diventa il *nous* dell'uomo.

Ma i viventi, uomini e animali, originariamente androgini, si suddividono in sessi differenti, soggetti alla morte a partire da questo momento. Tra gli uomini, quelli che sceglieranno il corpo, che deriva dall'oscurità, saranno in preda al demonio, mentre quelli che si riconosceranno composti di natura e di vita saranno assistiti dal *nous* e risaliranno verso l'adunanza celeste, dove si fonderanno con Dio.

Il trattato IV, il *Cratere*, sembra completare questo stesso insegnamento con la definizione degli strumenti di tale risalita: ascesi e purificazione. L'autore affermerà la bontà del Demiurgo, per mezzo del quale l'uomo - pur essendo mortale - è stato mandato in questo mondo per costituirne l'ornamento. Ma l'uomo non può conquistare l'intelligenza delle cose divine se non tuffandosi nel «crate-re», un vaso che la divinità ha mandato sulla terra con un messaggero incaricato di invitare gli eletti a purificarsi nell'acqua viva venuta dall'alto. L'immortalità costituirà la dote di quelli che risponderanno a quest'invito. Essi dovranno ancora, passando da un corpo all'altro, liberarsi dall'imperfezione inerente a tutto ciò che è generato e risalire al di sopra delle sfere dei dèmoni e degli astri per attingere al Bene, che è contrario a tutto ciò che conservi le caratteristiche del mondo materiale. L'*Asclepius* latino - un'antologia tratta da una raccolta i cui frammenti sono stati ritrovati anche in copto - si presenta come un insegnamento segreto impartito da Ermete nel santuario di un tempio, ad Asclepio, a Tar e ad Ammone. Esso conosce, tra l'altro, la stessa dottrina esposta dal *Poimandres* e dal *Cratere*, cui abbiamo fatto cenno. La riassume narrando come il Dio supremo, dopo aver creato il secondo dio, quello del mondo visibile, generò l'uomo per farne il testimone della bellezza della Creazione e per amministrarne le opere quaggiù. Cosicché, l'uomo è stato fatto per adorare il Dio di lassù, di cui costituisce la seconda immagine, e gli eletti, una volta liberatisi della loro natura mortale, risaliranno verso il cielo con la loro sola natura immortale. A questa nozione l'*Asclepius* accosta l'altra secondo la quale l'unità del Tutto si manifesta con la risposta di ciò che evapora dal basso verso l'alto a quel che discende dal cielo verso la terra: teoria che ripete, sotto una forma più particolare, l'adagio fondamentale dell'astrologia medica e dell'alchimia. Per il resto, l'*Asclepius* espone una concezione astronomica secondo la quale al Cielo e al Sole sono subordinati i trenta sei «oro-

scopi» (i decani), che hanno come capo specifico l'Omniforme, senza però che venga mai nominato lo Zodiaco: un particolare non soltanto tipicamente egizianeggiante, ma anche sorprendentemente arcaico.

Sembra, infatti, che alcuni degli scritti da cui deriva l'*Asclepius* e di cui l'astrologia copta ritrovata a Khenoboskion fornisce versioni più vicine ai modelli originali, abbiano riutilizzato alcuni frammenti di testi molto antichi. È quel che conferma un'analisi della redazione latina e di quella copta della celebre «apocalissi» che deplora la rovina della religiosità egiziana, ma annuncia anche - ed è l'aspetto più significativo - una prossima restaurazione dei culti tradizionali.

L'Egitto - esclama l'anonimo profeta - è la copia privilegiata del cielo, il soggiorno degli dèi su questa terra. Verrà un tempo in cui la sua pietà sembrerà essere stata vana, poiché i culti dei suoi dèi saranno proibiti, mentre Sciti, Indiani ed altri barbari vi si installeranno e il sangue degli Egiziani, versato a fiotti, farà straripare il Nilo. Nessuno leverà più lo sguardo verso il cielo e ci si burlerà dell'immortalità. A questa deplorazione va aggiunta qualche frase inserita dal compilatore ermetico alcune pagine dopo: attualmente, vi si dice, gli dèi, il cui dominio raggiungeva questa terra, restano insediati nella maggiore città della montagna libica. Presto si stabiliranno in una nuova città, che verrà fondata proprio al confine dell'Egitto, nell'ovest, una città verso la quale affluirà per mare e per terra la razza mortale degli uomini.

In questa profezia si son volute riconoscere le parole di un pagano che deplora il trionfo del cristianesimo e il divieto degli antichi culti. Ma, per parziale che abbia potuto essere, quale devoto dell'antico paganesimo avrebbe potuto accusare seriamente gli avversari cristiani di non alzare più gli occhi verso il cielo e di non avere rispetto dell'immortalità? In realtà, questo testo, nei termini impiegati per descrivere le preannunciate calamità, non fa se non riprodurre una fraseologia normalmente impiegata in precedenza dalle «apocalissi» faraoniche, che deprecavano le invasioni straniere: fin dal Regno Medio, le lamentazioni del profeta Ipu-ur evocano il Nilo che trabocca sangue. La città della «montagna» libica («montagna» è l'espressione normalmente impiegata dalla lingua egiziana per indicare il deserto) non può che essere Menfi, dove i culti egiziani conservarono, in epoca saitica e persiana, quel fervore che andava scomparendo nel resto del paese. La grande città, accessibile da terra e dal mare, fondata ai confini dell'Egitto, ad ovest del Delta, è Alessandria. L'episodio della traslazione degli dèi evocato dall'*Asclepius* è facilmente riconoscibile; esso ha costituito materia di altre leggende: quella, soprattutto, secondo la quale Alessandro avrebbe trasferito da Menfi alla sua nuova città le reliquie del profeta Ceremia, fin lì venerate nelle vicinanze di Saqqara, che ne sarebbe stata protetta dai cocodrilli e dai serpenti. Quindi, la pseudo-profezia raccolta nella collana ermetica non rappresenta se non una reminiscenza delle lodi egiziane per la gloriosa fondazione di Alessandria, lodi che possono essere state dedicate sia alla memoria di Alessandro, sia al primo dei Tolomei.

In che misura i trattati filosofici più ottimisti si conciliano con i racconti nutriti di miti orientali testé passati in rassegna? Prendiamo come esempio due trattati «di Ermete a Tât» (X e XII del Corpus) e un discorso «del Nous ad Ermete» (XI).

Il trattato X «di Ermete a Tât», intitolato la *Chiave*, sembra sia una ricapitolazione delle *Lezioni generali* di Ermete. Esso divide con il trattato IX, «di Ermete ad Asclepio», la particolarità di combinare le due tendenze dell'ermetismo: la tendenza orientale, mitologica, che fa del *Nous* una specie di dèmone più che un'entità astratta, vi si manifesta negli ultimi paragrafi, mentre il corpo iniziale dell'esposizione sembrerebbe escludere una conclusione del genere.

La *Chiave*, analogamente ai trattati XI e XII, rispetta la triplice suddivisione già affermata negli scritti orientaleggianti: Dio, il Mondo e il suo creatore, l'Uomo, tra i quali esistono gli stessi rapporti. Dio, Luogo (espressione nota al misticismo giudaico) e creatore della Vita (vedi trattato IX, 6), identico al Bene, è la causa prima di ogni essere e di ogni conoscenza. Il mondo si riassume nel suo artefice diretto, Dio visibile, e figlio del Dio supremo; è un po' come l'«Ensemblier» di Giraudoux. Il suo universo è bello nel suo ordine e nei suoi movimenti; ma è materiale, e perciò ignora il Bene. L'Uomo, immagine del Dio supremo, è, in questo trattato, figlio del Mondo (e non del Dio di lassù). In quanto mortale, è per ciò anche malvagio inizialmente, nonostante la sua costituzione fisiologica

lo ricollegli con il mondo delle Essenze divine: poiché egli cela in sé l'intelletto (*nous*) racchiuso nella ragione, a sua volta contenuta dall'anima che racchiude il soffio veicolato dal sangue. Questa struttura riproduce la divinità suprema, racchiusa nel suo *Nous*, che risiede nell'Anima dell'universo, a sua volta contenuta nell'Eternità (XI, 4). Da ciò discende la duplice natura della specie umana, di cui si parla più estesamente nel trattato IX (par. 3-5): semi divini e dèmoni coabitano negli uomini che si suddividono in due razze: materiale l'una, l'altra fatta di essenza, a seconda che vi dominino semi divini o potenze demoniache. Questa è la dottrina delle «due anime», forse di origine iranica, conosciuta da alcune sette giudaiche prima della nostra era e alla quale assegneranno un ruolo piuttosto notevole non solo gli gnostici e i manichei, ma anche alcuni autori cristiani, come sant'Agostino (cfr. *La gnosi*, pp. 491-2).

Da ultimo, la *Chiave* espone le vie della risalita degli uomini verso il Bene supremo. Fin da questa vita, l'anima, grazie alla estasi, può abbandonare il corpo per giungere alla visione divina e, attraverso le varie sfere, unirsi in modo effimero all'essenza di Dio. Dopo la morte (una credenza non condivisa da altri trattati, che negano l'immortalità personale), le anime si liberano dei corpi, sciogliendosi in quell'intelletto che ciascun individuo possiede. Quelle dei fedeli risalgono subito verso Dio, mentre le altre, a seconda dei difetti o dei vizi di cui sono cariche, conoscono una serie più o meno lunga di metempsicosi, che le conducono o ad esistenze migliori, o a delle condizioni miserevoli, nei corpi degli animali più spregevoli.

La composizione del trattato XII «di Ermete a Tât» *Sull'intelletto*, è, in sé, ricca d'interesse: l'autore vi accenna ad altri scritti dell'ermetismo filosofico, ad esempio un precedente discorso di Ermete a Tât, che egli confuta con discrezione, o gli scritti di Agatodemone, sui quali egli si basa. Non sembra che questi testi figurino nel novero di quelli che si sono conservati per altra via. Quel che il trattato XII contesta, tra l'altro, è la dottrina brutta secondo cui gli astri reggono inflessibilmente gli uomini. Certamente, gli uomini sprovvisti di intelletto non sono meno schiavi dei loro appetiti di quanto non lo siano gli animali privi di ragione. «È a queste anime che Dio ha imposto la Legge per punirle...», dice l'autore, che forse pensa qui alla Legge biblica (cfr. *La gnosi*, pp. 499 e 510). Ma se la Fatalità governa il destino, se è stabilito in anticipo (come abbiamo letto nei trattati dell'astrologia ermetica, qui direttamente in causa) «che il tale o il tal altro sia un adultero, o un sacrilego, o uno che commetta un qualsiasi altro delitto», questo vale solamente per il corpo: «Tutti gli uomini sottostanno al Destino, ma coloro che possiedono il Verbo e di cui abbiamo già detto che l'Intelletto li governa, non lo subiscono alla stessa maniera: essendo esenti dal male, sottostanno al loro destino, ma senza diventare peccatori». Facciamo attenzione: l'uomo in possesso del Verbo non sarà affatto esente dal commettere adulteri o assassini; egli però non ne resterà macchiato.

Il trattato XI, «del *Nous* ad Ermete», si appunta contro un'altra contraddizione relativa ai dati mitici iniziali di quest'ermetismo: la nozione secondo cui la distinzione tra il Dio supremo e il creatore del mondo di quaggiù - così come l'abbiamo vista nei trattati mitologici di cui abbiamo sinteticamente esposto i contenuti, soprattutto - significherebbe che esistono due dèi. Dio è unico; non vi è altro creatore all'infuori di lui, «e non pensa certo di concedere parte della propria potenza ad altri». Troviamo qui, al termine dell'evoluzione dell'ermetismo, un'argomentazione antidualista non meno spinta di quella consacrata da Plotino, nelle *Enneadi* (II, 9), alla confutazione di certi gnostici.

Fare il bilancio della dottrina esposta in questi vari trattati significa, in sostanza, precisare il fine a cui mirano e constatare al tempo stesso le contraddizioni in cui si dibattono gli autori.

Essi partono dalle cosmologie egiziane, o calcate sul *Genesi* della Bibbia, da cui discende la concezione di un universo visibile retto dalle rotazioni delle sfere celesti, cui una concatenazione di simpatie tengono saldamente legata tutta la creazione, cosicché nulla possa sfuggire al Fato che esse determinano. Essi cercano di trovare per l'uomo, immagine di un dio perfetto e buono, una giustificazione per la sua presenza terrena, in un corpo materiale soggetto alle passioni dei dèmoni e alla carne destinata a perire. Ne deducono, infine, la credenza in un Dio supremo - il *Nous* - che pretenderebbero unico, ma che in realtà ha due figli: il Demiurgo, che ha organizzato il mondo materiale a partire da una materia fatta di acqua e di tenebre, e l'Uomo, immagine del Dio supremo inserita in

un corpo fatto di materia terrena. È stato il Dio supremo oppure il figlio, il Demiurgo, a formarlo? Le opinioni riguardo alla creazione dell'uomo divergono, ma si riavvicinano solo per riconoscere che nell'uomo coabitano le essenze divine e le potenze demoniache. In ultima analisi, per bello che possa essere questo mondo di quaggiù, ad alcuni esso sembra privo di qualsiasi bontà, se non proprio malvagio; la carne, il sangue, che provengono da esso, non possono sfuggire al dominio delle sfere; l'uomo può solo compiere le azioni che gli sono dettate dal proprio destino; è solo perché il suo intelletto non vi prende parte, che l'eletto non ne resta contaminato. La contemplazione dell'ordinamento del mondo insegna a chi possiede una particella del Verbo l'ammirazione per il Dio supremo. Grazie alle rivelazioni dispensate in segreto da Ermete e dai suoi discendenti, grazie all'ascesi, alla preghiera, alle purificazioni, grazie infine all'estasi, l'eletto può già nel corso di questa vita svincolarsi, all'occorrenza, dalla carne per risalire attraverso i cieli, certamente percorrendo la via già tracciata dai formulari dell'ermetismo magico, e pervenire alla contemplazione di Dio o addirittura all'unione mistica con la sostanza divina. Si esita però a dire se, dopo la morte, gli elementi spirituali dell'individuo resteranno abbastanza compatti da consentire all'anima di ascendere fino a Dio o se, ritornando ciascun elemento separatamente alla sua matrice originaria, l'essere personificato si dissolva definitivamente. Si sa solamente che, per i peccatori, questo termine finale non verrebbe raggiunto se non dopo varie metempsicosi, come punizione che costringe la loro anima a trasmigrare di corpo in corpo.

Quando o per quale fine vennero composti questi scritti? Per rispondere a questa domanda occorre indagare sulla struttura dei testi; cercare nella storia dei precisi punti di riferimento cronologici per inquadrarli; infine, tener conto dei personaggi che possano aver avuto dei punti in comune con la dottrina dell'ermetismo filosofico.

Con le sue pretese di segretezza, la sua attribuzione ai profeti da parte degli anonimi che la elaborarono, questa letteratura non è meno ingannevole, nella sostanza come nelle attribuzioni, degli apocrifi gnostici di cui abbiamo sottolineato altrove (cfr. *La gnosi*, pp. 472-4) il carattere artificioso. Titoli vaghi fluttuano da un testo all'altro: il nome di Libro sacro indica sia un libro di alchimia, sia un trattato filosofico. Un'opera, inizialmente attribuita ad Ermete, potrà passare in seguito sotto il nome del re Ciranos o di Zoroastro, di Apollonio di Tiana o di Salomone. D'altro canto, l'Ermete del trattato XII contesta alcuni insegnamenti dell'Ermete degli altri trattati. Come stupirsene, se capita persino che una sola opera esprima, qua e là, dottrine differenti e in altre si ritrovino riferimenti a testi anteriori i cui miti, a volte, sono contrastanti? Come nella letteratura in materia di alchimia e di magia dell'ermetismo, come anche nelle varianti degli apocrifi gnostici, si ritiene di poter distinguere da questi tratti le varie influenze delle diverse scuole che si contendono tali scritti.

Su quali basi cronologiche fondarsi per datare questi trattati? Solo con l'ermetismo filosofico fa la sua comparsa quella denominazione di «Trismegisto» che rimarrà, in seguito, connessa con il nome di Ermete. Il primo documento datato che menzioni quest'epiteto è l'iscrizione votiva ritrovata vicino ad Akhmîm: essa risale all'impero di Gordiano, e cioè al 237 circa. L'oroscopo su papiro di un tale Anubio, del dicembre 137, ignora invece quest'attributo riferendosi agli insegnamenti che Petosiris e Necheo avrebbero ricevuto «dal nostro signore Ermete e da Asclepio che è Imuthes, figlio di Efesto». Né risulta, alla fine del II secolo, che i cristiani che confutavano le sette pagane, dualiste o meno, siano stati attratti dalle dottrine mistiche attribuite ad Ermete, anche se essi citano ampiamente apocalissi parzialmente simili a quella del *Poimandres* (utilizzata allora solo da gnostici dualisti). Sembra però che sia esistita una «cosmogonia di Thoth» ai tempi di Filone di Biblo, sotto l'impero di Adriano e, attorno allo stesso periodo, l'autore di un'opera (il cui corpo è andato perduto), che passava per la traduzione di un libro egiziano del faraone Micerino, dice di aver composto in precedenza una cosmogonia (cfr. il papiro di Ossirinco 1381). Niente però lascia pensare che questi scritti siano stati più vicini all'ermetismo filosofico di quanto non lo fossero i *Kosmopoia* dell'ermetismo occultista.

Ritorniamo, di qui, alla fine del IV secolo: sotto l'imperatore Graziano, il filosofo Teone (secondo Giovanni Malalas) avrebbe già commentato nelle sue lezioni dei trattati filosofici ermetici. Alla metà del III secolo, lo pseudo-Zosimo cita, accanto agli scritti alchimistici di Ermete, il *Poimandres*

e il *Cratere*, di cui parla come di classici. Mezzo secolo dopo, Lattanzio forniva già delle citazioni dall'*Asclepius*. In sostanza, la letteratura filosofica ermetica non dovrebbe essere comparsa, o quasi, prima della fine del II secolo e la sua fioritura improvvisa, pressoché conclusa alla fine del III secolo, non sarebbe andata, con le sue ultime manifestazioni, oltre l'impero di Giuliano o il trionfo della Chiesa sotto Costantino. Sembra inoltre che, in questo quadro, se ne possano ricondurre gli spunti a movimenti ben noti per altro verso: innanzi tutto, la polemica che a metà del II secolo contrappose Plotino ad alcuni dei suoi ex-condiscipoli o allievi approdati al dualismo. Da entrambe le parti compaiono opere imparentate con l'ermetismo: mentre Porfirio compone una *Isagoghè agli apotelematici di Tolomeo* che testimonia il suo interesse per le «immagini» dei decani, Aquilino, divenuto un suo avversario, è considerato l'autore di un commentario su Ermete-Logos, basato sul mito di Maia. Teniamo, al tempo stesso, presente quel che sappiamo di mistici quali Arnobio e il discepolo di questi, Lattanzio, e poi, poco dopo, di Firmico Materno, figure in un primo momento aderenti a un paganesimo in cui l'ermetismo aveva largo posto, prima che ognuno di loro si convertisse al cristianesimo, in seguito a un'analoga evoluzione spirituale.

In tutto questo, nulla ci aiuta ad individuare chiaramente le origini geografiche dell'ermetismo filosofico, anzi tutto dimostra come, da Alessandria, all'Africa settentrionale, a Roma, questa dottrina non abbia conosciuto frontiere e, se alcuni dei suoi scritti nacquero in Egitto, altri possono benissimo essere stati redatti in occasione di controversie tra sette che si incrociavano nella Città eterna.

Come classificare la filosofia ermetica, sempre oscillante tra soluzioni stoiche, da un lato, e una concezione mistica ereditata da Platone, dall'altro? Senza dubbio, essa deve all'insegnamento di Posidonio di Apamea la sua credenza nelle simpatie universali, l'aspirazione a una certa conoscenza di Dio, il ricorso alla astrologia e alla mistica dei numeri, nonché il ruolo preminente assegnato a volte al Sole, al vertice del mondo sensibile. Né tale filosofia poté ignorare l'insegnamento applicato da Filone all'*Antico Testamento* e ad alcune tradizioni apocriefe che vi si ricollegavano: Filone non è già dilaniato dalle stesse tendenze contrastanti? Il suo *De opificio* (29-30 e 32-4) dipinge il contrasto tra le tenebre e la luce che Dio deve separare, dopo averle create entrambe. Lo stesso trattato pone le basi dell'ermetismo filosofico, quando descrive Dio che fa del Cielo il primo termine della creazione e dell'uomo l'ultimo - il primo termine, il mondo, sarebbe il più perfetto degli incorruttibili sensibili, meno tre l'ultimo, l'uomo, sarebbe il migliore degli esseri generati corruttibili e costituirebbe un compendio del cielo in quanto implica in sé nature simili a quelle degli astri -, un paragrafo che si conclude con un adagio di tono accentuatamente ermetico: «Dato che il corruttibile e l'incorruttibile sono, per loro natura, contrastanti tra loro...». Filone che, prima dell'ermetismo, ha fornito dell'estasi e della visione divina un'analisi particolarmente precisa, è già diviso tra le due tendenze, quella ottimista secondo cui Dio si identifica con il mondo, ereditata dal *Timeo*, e quella pessimista, secondo cui la materia è malvagia, tratta dal *Fedone*, dal *Convito* e dalla *Repubblica*.

Alcuni secoli dopo, il neoplatonismo si suddividerà in due correnti ancor più contrastanti: quella puramente individuale di Plotino, per il quale nessun culto visibile si giustifica e, dall'altra parte, la ridondanza di mitologie, di riti, di incarnazioni per cui alcuni dei discepoli si separeranno da lui: una tendenza che, come alcuni aspetti dell'ermetismo cui può essere apparentata, era destinata a nutrirsi di miti egiziani raccolti da Porfirio, Giamblico, Eraisco, Damascio e tanti altri. Parentela con l'ermetismo? In effetti, sembra che tra le due dottrine si siano anche stabiliti dei nessi particolarmente stretti, per lo meno a partire da Proclo, il cui trattato *Sull'arte ieratica* si basa sulla teoria delle simpatie e, accogliendo l'assunto delle «catene mistiche» - compresa quella di Ermete - che legano astri e pianeti, rientra a pieno titolo nella letteratura medico-astrologica che abbiamo esaminato.

L'ermetismo filosofico si ricollega, d'altro canto, alla stessa corrente che alcune fasi della storia delle sette dualistiche hanno illustrato (cfr. *La gnosi*, pp. 506-9, 511-3). Diciamo subito che lo storico deve evitare conclusioni drastiche sulla parentela tra le varie dottrine che, come l'ermetismo filosofico, il cristianesimo paolino e le sette dualiste (cui è preferibile, dopo tutto, riservare la definizione di «gnostiche»), hanno preteso di aver ricevuto il privilegio di una «gnosi», di una forma di conoscenza che dà accesso alla visione divina. Certo, l'ermetismo dei principali trattati si avvale anch'esso di una «gnosi», ma questa gnosi, come nel cristianesimo paolino, considera preliminari alla

visione divina severi comportamenti intellettuali ed esigenze ascetiche che, se non vi fossero ulteriori criteri di dottrina, sarebbero ampiamente sufficienti a consentire di distinguere con chiarezza i principali gnostici dualisti, le più importanti diramazioni dei quali sarebbero sfociare nel manicheismo, dagli «gnostici» discepoli di Ermete o fedeli della Chiesa cristiana.

Nella misura in cui l'ermetismo filosofico si avvicina alla gnosi tramite la meditazione che esso, a volte, basa su certi miti più o meno emersi dal *Genesi*, frammisti a reminiscenze egiziane, babilonesi o iraniche, se ne distacca, tuttravia, immediatamente per le sue conclusioni ottimistiche e, soprattutto, per l'assoluto rifiuto di considerare come malvagio - pur riconoscendovi un secondo Dio - il Demiurgo del mondo di quaggiù.

Il problema dei rapporti tra lo gnosticismo dualista e l'ermetismo filosofico si pone, soprattutto, a proposito delle «genesi» implicite in certi trattati, a partire da quella esposta dal *Poimandres*, in primo luogo. Il mito del *Poimandres* è straordinariamente vicino a quello sul quale si basano rivelazioni gnostiche quali quella del *Libro segreto di Giovanni*, una prima versione del quale è già riassunta da sant'Ireneo, nella sua confutazione delle sette gnostiche, nell'anno 180. Si è supposto, a volte, che gli gnostici conoscessero i miti sviluppati dai trattati ermetici. Questa ipotesi contrasta con le prove di cui disponiamo oggi circa l'antichità delle rivelazioni gnostiche di questo genere. Inoltre, mentre il mito così narrato concorda con l'interpretazione dualistica ricavata ne dalle sette gnostiche, il *Poimandres*, da parte sua, incontra alcune difficoltà a conciliarlo con gli insegnamenti, nonostante tutto ottimistici e che escludono l'ipotesi di un Demiurgo perverso, che ne vorrebbe trarre. Né questo è l'unico argomento al riguardo. Il *Poimandres* e qualche altro trattato del *Corpus Hermeticum* sono costellati di formule che ebbero la loro piena legittimazione solamente tra gli gnostici, dove pure le ritroviamo. E i polemisti cristiani che, verso la fine del II secolo e l'inizio del III (sant'Ireneo e lo pseudo-Ippolito dei *Philosophumena*, soprattutto), combatterono il dualismo di queste dottrine, devono averle conosciute soltanto presso le sette gnostiche e mai, invece, attribuite ad Ermete. Nella stessa metà del III secolo, Porfirio, così accanito contro i dualisti, sembra ignorasse apocrifi che recassero il nome di Ermete come autore di tali insegnamenti (cfr. *La gnosi*, pp. 511-3). Probabilmente, invece, la filosofia gnostica (del II e III secolo) aveva già elaborato dottrine vicine a quelle dei trattati ermetici - del IX trattato, ad esempio, o del XIII estratto di Stobeo -, se si tiene conto di quel che si conosce della gnosi simoniana descritta dai *Philosophumena*, nonché degli scritti originali dello stesso tipo ritrovati, in copto, nella biblioteca di Khenoboskion.

Al di là di questi punti di contatto, tuttavia, rimane chiaro che l'ermetismo ha cercato di allontanarsi il più possibile dalle conclusioni dualiste della gnosi. Se alcuni fedeli di Ermete furono implicati, nel III secolo, nella battaglia scatenata da alcuni neo-platonici contro gli gnostici orientali, essi probabilmente si schierarono a fianco dei discepoli di Plotino. Abbiamo già osservato come il trattato XI, per la sua confutazione del dualismo, concordasse con la sezione delle *Enneadi* che confuta gli gnostici. A questo, nel *Corpus Hermeticum*, si aggiungono delle invettive contro sette rivali, evidentemente rivolte contro gli gnostici dualisti; alcuni di questi avversari, definiti «figli di Tifone», avrebbero potuto essere precisamente dei sethiani, parenti di quelli contro cui si schiera Porfirio nella biografia di Plotino - un'ipotesi che, tenendo conto del fatto che, come già abbiamo osservato, Porfirio non conosce alcuno scritto dualista attribuito ad Ermete, fa pensare che il *Poimandres* ed altri scritti ermetici dualisti non fossero stati ancora composti o quanto meno non fossero ancora molto noti.

La posizione dell'ermetismo filosofico di fronte al cristianesimo è esattamente complementare al suo atteggiamento nei confronti degli gnostici dualisti. È, peraltro, significativo che, mentre troviamo nel *Corpus* reminiscenze incontestabili del *Genesi* biblico, mentre inoltre alcuni insegnamenti di Ermete si sarebbero diffusi, indifferentemente, con il nome dell'Ermete antidiluviano o con quello del profeta Enoch, non sembra che l'ermetismo (a differenza degli gnostici) abbia mai nascosto le proprie rivelazioni attribuendole in maniera apocriфа al Salvatore o ai discepoli di questi. Nei confronti del cristianesimo, l'ermetismo rappresenta incontestabilmente uno degli ultimi baluardi del paganesimo: esso rimane fedele all'astrologia e al suo dogma della Fatalità e ignora, insieme ad ogni autentica figura di Salvatore, il tema secondo cui questa Fatalità sarebbe stata contrastata defini-

tivamente dalla Rivelazione che ne avrebbe annullato gli effetti. L'ermetismo crede meno nell'immortalità personale che non nelle serie di metempsicosi per i peccatori e, per gli eletti, in una completa dissoluzione degli elementi costitutivi dell'anima nel gran Tutto a partire dal quale l'Universo ricomincia incessantemente la propria esistenza. Esso, invece, si avvicina al cristianesimo per la sua aspirazione al concetto di un Dio unico, per la sua credenza nella bontà del mondo nonostante la natura oscura della materia, per il dogma della bontà e della bellezza costitutive dell'uomo, malgrado il peso della carne e della morte, per la fede nell'ascesi e nella preghiera come mezzi per scoprire Dio e per tornare a fondersi in Lui. Esso, dunque, si colloca sulla via che conduce al cristianesimo - privilegio che condivide con molti neoplatonici, quali il discepolo di Plotino, Amelio, la cui definizione di Ermes-Logos, della sua incarnazione e divinità, si ricollegava consapevolmente, nei suoi termini, al prologo antignostico del Vangelo di Giovanni. La naturale conclusione delle più elevate dottrine ermetiche non poteva essere, quindi, se non la conversione al cristianesimo. Ne abbiamo, come prova, il caso di Firmico Materno e, prima di lui, sicuramente quello di Arnobio; egli doveva essere stato seguace di una gnosi ermetica, e non di qualche setta dualista, prima della sua rapida conversione (anche molto incompleta, stando al suo trattato *Contro i pagani*), dal momento che le dottrine pagane di cui era stato fedele seguace non gli garantivano l'immortalità dell'anima, mentre soltanto il Cristo sembrava potesse salvarlo dalla dissoluzione totale. In effetti, le preghiere ermetiche, perlopiù di ispirazione stoica - quelle di Firmico Materno, ad esempio - sono così vicine al cristianesimo che alcune di esse possono essere accostate molto da vicino all'orazione «Suscipe...» posta da sant'Ignazio alla fine dei suoi *Esercizi spirituali*.

8. DAL III SECOLO ALL'ALCHIMIA BIZANTINA

Il più diretto testimone dell'ermetismo del III secolo è lo pseudo-Zosimo di Panopoli. A torto, a volte, lo si è collocato verso gli inizi del IV secolo. Quando, infatti, egli si riferisce, in un passo del suo *Sulla lettera Omega*, alla propaganda manichea, i termini da lui impiegati sembrano alludere, come se si trattasse di avvenimenti contemporanei, alle missioni, personalmente promosse dall'apostolo del dualismo, dalla Persia verso la valle del Nilo, tra il 244 e il 261.

I trattati di Zosimo sono al tempo stesso ben nutriti degli scritti di tutto l'ermetismo - in materia di alchimia, di astrologia e di filosofia -, e degli apocrifi attribuiti a Zoroastro, di commentari mistici su Omero ed Esiodo, del *Libro di Enoch* e, infine, delle grandi rivelazioni della gnosi: del *Quadro* di Bitos e di una *Apocalisse di Nicoteo*. Le opinioni generali espresse da Zosimo, la stima precisa che egli dimostra per Nicoteo (il cui segreto sembra sia rimasto limitato ai settari ai quali egli apparteneva), l'irritazione suscitata in lui dalla predicazione manichea: tutto questo rivela in lui un partigiano dello gnosticismo al confine con l'ermetismo. Ma il suo atteggiamento eclettico segna una delle prime tappe di un'evoluzione destinata ormai a trasformare profondamente l'ermetismo. Per Zosimo, l'alchimia ermetica si accompagna a rivelazioni apocriefe fino al punto di trasformarsi in una religione. Al tempo stesso, il dualismo gnostico orientale penetra la filosofia ermetica fino al punto di snaturarne alcuni insegnamenti. È quel che accade quando Zosimo, soprattutto nel suo *Sulla lettera Omega*, commenta rivelazioni tratte dal *Poimandres* o da fonti analoghe con riferimenti ai commentari gnostici del *Genesi*.

Dopo Zosimo, l'ermetismo filosofico non conserverà per molto la propria autonomia in quanto dottrina pagana - sicuramente, non al di là dell'estinzione del neoplatonismo dopo Damascio, ossia, anche, della caduta dell'imperatore Giuliano e delle analoghe dottrine da lui rimesse in vigore. La sostanza religiosa di quest'ermetismo sopravvivrà solamente, alla fine, con il travestimento dei trattati di alchimia. Si spiega così il duplice volto dell'alchimia bizantina: trattati pratici, da un lato, destinati alle ricerche di laboratorio; visioni mistiche, dall'altro, in cui le tappe fissate per le presunte trasmutazioni riproducono, in effetti, i gradi progressivi delle purificazioni previste dalla mistica per la risalita delle anime verso le essenze celesti. Non è facile riconoscere la parte che spetta all'una o all'altra di queste tendenze negli scritti di Sinesio, Olimpodoro, Stefano - per non citare che i nomi principali. La tecnica dell'alchimia, che ha inventato fornelli e alambicchi, infatti, dissimula i nomi delle sostanze e delle operazioni sotto denominazioni simboliche non solo volte a sviare i profani,

ma anche dettate dallo schema mistico che si ritiene esprima il cammino stesso delle trasmutazioni. Tuttavia, alcune opere sono così ricche di *loghia* di un cristianesimo apocrifo o gnostico, che è ben necessario riconoscervi la sopravvivenza di alcuni di quei testi apocrifi messi al bando dalla Chiesa per le loro reminiscenze eretiche o anche dualistiche.

Ma, mentre avviene questa dissoluzione dell'ermetismo filosofico, una parte del suo bagaglio spirituale verrà raccolto dal cristianesimo, il quale, alla fine, collocherà il Trismegisto nel novero dei profeti di second'ordine, accanto ai Magi e alle Sibille. Dalla fine del III secolo, Lattanzio utilizza a fini cristiani l'*Asclepius* insieme all'*Apocalisse di Istaspe*. Ben presto, basandosi sui passi ripresi dai trattati filosofici, al Trismegisto viene attribuita la predicazione dell'unico Dio insieme al dogma della Trinità - il che significa interpretare in modo compiacente le tre figure del Nous supremo, del Demiurgo e dell'Uomo primordiale. Ma, dopo tutto, il paganesimo ermetico di un Arnobio, di un Firmico Materno, li ha condotti alla fede nel Cristo, nella quale hanno trovato il coronamento delle loro aspirazioni iniziali! Ermete, dunque, diventerà, in modo surrettizio, un compagno di Mosè, o un altro aspetto di Enoch, mentre Agatodemone si identificherà con il Seth delle rivelazioni apocrife: si tratta solo di uno scambio, se si tiene conto di quel che i trattati ermetici avevano attinto da certi commentari del Genesi e, certamente, da Filone. Così, si arricchisce tutta una romanzesca genealogia di profeti giudaici e egiziani, cui recano il loro contributo le tradizioni specifiche della valle del Nilo, poiché, in realtà, nella necropoli di Menfi si affiancano le reminiscenze, o addirittura le reliquie, di Irnhotep, di Esculapio, di Ermete e di Geremia (i cui nomi verranno confusi in uno solo nell'arabo) e di Enoch.

9. L'ESPANSIONE ANTICA DA ROMA ALL'INDIA

Non ha nulla di sorprendente il fatto che alcuni testi astrologici ermetici siano apparsi a Roma in versione latina o riadattati in latino nello stesso momento in cui si diffusero in greco. Giovenale si prendeva giuoco degli ingenui che si regolavano sulle predizioni di Petosiris e di Nechepso. L'*Asclepius* compare nell'adattamento latino fin dai tempi di Lattanzio. Il *Liber Hermetis*, il compendio di astrologia tolemaica, comincia quasi subito a circolare in latino. Per non parlare dei numerosi autori latini che si dedicano direttamente, a Roma o nell'Africa romana, a tutte le forme dell'ermetismo! In direzione dell'oriente, l'ermetismo era destinato a perpetuarsi ad opera di alcune sette che più o meno ne adottarono gli scritti. I manichei collocarono Ermete al primo posto nel novero dei profeti e dei precursori della loro dottrina. Certamente fecero altrettanto i seguaci di Bardesane. Ma è soprattutto la setta dei Sabei di Harrān, nell'Alta Mesopotamia, che, fino al X secolo, perpetuerà il vivido ricordo del paganesimo ellenistico, basato soprattutto, ai suoi occhi, sul culto dei segni celesti (sulla base degli insegnamenti di Ermete e di Agatodemone) e sui riti magici in armonia con le lunghe catene di simpatie che discendono dai cieli visibili al mondo di quaggiù. Discendevano forse da una delle ultime scuole gnostiche, oppure da un gruppo fedele alla teurgia neo-platonica? Noi li conosciamo quasi esclusivamente attraverso gli scritti dell'insigne filosofo e astronomo Thābit ben Qurra, nato a Harrān nell'836, il cui trattato sulle immagini magiche e astrologiche sarebbe stato vivamente apprezzato nel Medioevo occidentale. Dopo aver tollerato i Sabei, l'islam li perseguitò, dal momento che la loro magia e la loro astrologia ben poco riuscivano a conciliarsi con la rassegnazione musulmana al buon volere divino. Della loro scienza rimase soltanto il privilegio della città di Harrān, che conservò a lungo il monopolio della costruzione degli astrolabi necessari a stabilire il momento preciso delle preghiere canoniche.

Ancora più oltre, l'ermetismo era destinato a raggiungere l'India. Qui, però, sembra in giuoco soltanto l'astrologia, soprattutto per quanto riguarda la teoria dei decani e della loro influenza, che, trasmessa dall'ellenismo, è nota alla letteratura sanscrita fin dal IV secolo, se non addirittura prima. A metà del VI secolo, il principale creatore dell'astrologia indiana, Varāhamihira, compila degli insegnamenti che risalgono a Petosiris e a Nechepso. Per questo tramite, il catalogo dei decani e la sua iconografia fantastica si diffondono, appena riconoscibili, in direzione del Turchestan, della Cina e del Giappone.

10. L'ERMETISMO ARABO

Il mondo arabo, dunque, avrebbe raccolto l'eredità dell'ermetismo per varie vie: non solo tramite gli scritti greci e i dotti che, nei paesi invasi dall'islam, ne restavano i detentori, ma anche attraverso le sette del tipo dei Sabei o la letteratura astrologica sanscrita che, nell'VIII secolo, l'indiano Kanata introdusse a Bagdad, al punto che l'opera di Apomasar, cento anni dopo, avrebbe preso a modello quella di Varāhamihira.

Si veniva elaborando, così, una nuova versione dell'ermetismo, in certo senso purgata, in cui i trattati filosofici del *Corpus* greco non sembrano, stranamente, avervi alcuna parte direttamente, mentre tutte le altre forme dell'antico ermetismo vi sono state conservate e commentate, o anche arricchite, con romanzeschi intrecci degni delle *Mille e una notte*, oppure utilizzate come punto di partenza per nuove speculazioni. L'islam avrebbe fondato questa assimilazione sull'identificazione di Ermete con Idris (citato nel Corano, 19, 57 ecc.) e con Enoch-Agatodemone, mantenendo i rapporti di parentela di questi con Seth. Ermete, grazie alla sua antichità, sarebbe stato testimone dell'antico sorgere delle Pleiadi nel punto equinoziale, un fenomeno che tremila e cento anni prima della nostra era costituì effettivamente il punto di partenza del calendario egiziano. A differenza, però, dei grandi profeti, che recano all'uomo i testi *ne varietur* della parola divina - Mosè, Gesù e Maometto - egli sarebbe venuto per iniziare gli uomini solamente sulla base della propria ispirazione permanente e diretta. I cristiani avevano creduto di trovare in lui l'espressione della Trinità: i musulmani, invece, e più profondamente, l'enunciazione dell'Unità divina. Essi condannavano soltanto la credenza nell'ascesa dell'anima verso la visione diretta di Dio durante questa vita, così come l'avevano definita alcuni trattati, perché contraddittoria rispetto alla necessaria discesa dei messaggeri divini, senza i quali il Profeta non avrebbe potuto ricevere il testo rivelato.

Quanto all'ermetismo astrologico o alchimistico, in aggiunta alle derivazioni dai trattati di Zosimo e dagli apocrifi di Ostano, l'islam ne avrebbe, in piena autonomia, ripreso tratti essenziali: il valore degli scongiuri come mezzo per accedere al Dio unico; la fisica fondata sull'unità dell'universo in cui le corrispondenze, giustificate dalle catene delle «simpatie», autorizzano tentativi degli oroscopi astrologici, della medicina e della caratteriologia, dell'applicazione di quest'ultima alla scienza delle città, ecc.

È impossibile fornire qui un quadro, per quanto breve, della letteratura ermetica araba, e neppure dei soli scritti arabi di origine greca o di fabbricazione apocrifia, che vanno sotto il nome del Trismegisto. Ci limiteremo a citare solamente tre esempi.

Il *Libro del segreto della Creazione*, composto verso l'825 - quindi, ai tempi in cui le dottrine dei Sabei e l'astrologia ermetica indianizzata davano a Bagdad nuovo vigore alle sopravvivenze dirette - fu ripreso da un trattato di Ermete *Sulle cause...* e attribuito in modo fittizio ad Apollonio di Tiana: in arabo, Balinus. Esso presenta un duplice motivo d'interesse: un'esposizione della Creazione e il celebre racconto della scoperta della *Tavola smeraldina*. Il contenuto del capitolo «Sulla creazione dell'uomo», presentato come una rivelazione di Ermete, si colloca a mezzo tra l'esposizione del *Poimandres* e le «creazioni» gnostiche, quella del *Libro segreto di Giovanni* in particolare. Dell'ermetismo, si riconosce l'intervento del *Nous*, che crea un Adamo gigantesco; l'impiego, per creare gli esseri viventi, di una mescolanza da cui vengono dapprima plasmate tutte le figure dello Zodiaco, mentre i residui, di grado in grado, servono per creare gli animali più spregevoli; la composizione di sette coppie umane, ciascuna delle quali condivide le caratteristiche di uno dei pianeti. Dallo gnosticismo deriva la figura della Vergine celeste; l'iniziale debolezza del gigantesco Adamo, che non può muoversi in quanto privo di anima; la ribellione di Saturno, signore dei cieli visibili, che provoca, in compenso, l'incatenamento del dio perverso e dei suoi arconti, ecc. Si tratterebbe, dunque, come nel caso del *Poimandres*, della trasposizione ermetica di un'apocalisse gnostica andata perduta. Quanto alla scoperta della *Tavola smeraldina*, essa ci riporta alle leggende di Menfi relative, alcune, al tempio di Imhutes, del cui santuario si parla in questo aneddoto, le altre alle rivelazioni postume di Ostano, la cui sostanza si ritrova nella misteriosa iscrizione che costituisce il fine della scoperta e la cui formula appariva già in qualche passo del *Corpus* greco.

L'*Assemblea di Pitagora* è meglio nota sotto il nome di *Turba Philosophorum* della sua versione latina medievale. Si tratta di una composizione, sicuramente scritta direttamente in arabo, nella quale entrano frammenti di *Physika* e *Mystika* di Democrito. Il racconto vuoi essere la relazione di una presunta riunione dei grandi filosofi antichi presieduta da Pitagora, presentato come discepolo di Ermete: essi si scambiano le rispettive idee sulla Creazione, prima di passare a discutere di alchimia.

Citiamo, infine, un'opera di fattura araba più originale: il *Fine del saggio*, un manuale di astrologia talismanica alimentato da fonti sabee e che risale all'XI secolo, un'opera falsamente attribuita ad Ippocrate, il cui nome, storpiato dall'arabo, si è ulteriormente modificato al momento della traduzione latina, che ne ricavò il titolo di *Picatrix* con cui quest'opera divenne ben più famosa, come una delle fonti del *Lapidario* di Alfonso X di Spagna e dell'*Astrolabio piano*, un commentario delle figure astrologiche dovuto a Pietro d'Abano.

11. L'ERMETISMO LATINO MEDIEVALE

Il Medioevo occidentale disponeva già, in fatto di scritture ermetiche, di quel che aveva ereditato dall'antichità latina: come era avvenuto per l'*Asclepius*, per il *Liber Hermetis* con le sue predizioni astrologiche, per gli elenchi dei nefasti «giorni egiziani». Gli scritti di Firmico Materno erano considerati sospetti: ma dove non si nascondevano! All'inizio del XII secolo, Gerardo, vescovo di York, corse il rischio, dopo morto, di non avere una sepoltura cristiana perché uno di questi scritti gli venne trovato sotto il cuscino.

A questo apporto latino si aggiungevano alcune traduzioni dal greco: così sarebbe avvenuto per i *Ciranidi*, se si può prestar fede alla profezia di un chierico che indirizza la trascrizione di quest'opera al suo superiore, il Cancelliere di Parigi. Questa versione dei *Ciranidi* recava in appendice un'opera sulle piante dello Zodiaco e dei pianeti e sulla maniera più opportuna di coglierle, attribuita a quel medico Tessalo di cui un testo antico riferiva la visione in un santuario tebano.

Ma la massa degli scritti ermetici del Medioevo proveniva soprattutto dall'arabo. L'astrologia vi occupava il primo posto, soprattutto con le lezioni sui decani che si ricaveranno, dal X al XIII secolo, dalle compilazioni arabe tratte dagli pseudo-Petosiris o Nechepso, da Teucro di Babilonia, da Retorio di Alessandria: è questa la fonte del *Libro delle immagini* dello pseudo-Tolomeo, della *Picatrix*, della materia ripresa dal *Lapidario* del re Alfonso di Spagna. Gli stessi prototipi greci, arricchiti con i residui dei *Salmeschoiniaka* e con elementi presi a prestito dai compilatori indiani, per il tramite di Apomasar, hanno alimentato una serie di opere latine ancor più numerosa. Questo ricorso agli Arabi spiega come mai un certo trattato del XV secolo sulle fasi lunari sia attribuito ad Idris, travestimento musulmano di Ermete. Ma se ne conosce anche l'antico nome egiziano di Thoth: un *Libro di Venere* si definisce come «trattato di Toz il Greco», sulle virtù nascoste delle pietre. Allo stesso Toz è attribuito un *Commentario sui libri di Salomone e di Roboamo sui segreti dei segreti* - un titolo che costituisce un ricordo dei formulari che l'Egitto tolemaico vide passare sotto il nome di Roboamo e di Salomone, una volta toglie l'originario titolo ermetico. Ci si continua a riferire, per alcune predizioni, allo schema circolare detto *Sfera di Petosiris*. I «giorni egiziani» vengono addirittura indicati su alcuni almanacchi popolari. Un trattato di medicina ermetica respinge l'esame delle urine, cui preferisce quello delle stelle.

E l'alchimia? Non solo l'arabo ha restituito la *Turba philosophorum* e la *Tavola smeraldina*, ma aggiunge anche il *Libro di Morieno al re Chalid*, che si pretendeva basato su di un vecchio libro greco ritrovato ad Alessandria, tradotto in latino da Roberto di Chester verso il 1144. Roberto di Chester identifica l'Ermete originario con Enoch, un fatto scontato, il secondo con Noè, il che è meno consueto, mentre il terzo Ermete - Mercurius Triplex - dovrebbe il suo appellativo di Trismegisto al fatto di essere stato insieme filosofo, profeta e re d'Egitto: gli si attribuisce anche un trattato sull'astrolabio.

Il libro arabo delle *Cause...*, al termine del quale figurava la prima versione nota della *Tavola smeraldina*, ci aveva già rivelato un capitolo sulla Creazione, attribuito, insieme ad altri, a Balinus, cioè a un tal Apollonio in cui si confondono i tratti di due omonimi: il taumaturgo di Tiana e il ma-

tematico di Perge. Anche Balinus sedeva nel sinodo della *Turba philosophorum*. La letteratura latina medievale sembra abbia spigolato, quasi esclusivamente presso gli Arabi, ben altre tracce di apocrifi che sarebbero stati attribuiti a Balinus. Egli è il rappresentante dello stesso Ermete in un *Libro della Luna*; è, inoltre, il maestro di Flacco Africano, a cui è attribuito un trattato sulle erbe dei pianeti. Sotto il suo nome, Alberto Magno cita due trattati di magia nera. Accade anche che «Apollonio» non venga affatto deformato in «Balinus»: un trattato di *ars notoria* (per entrare in comunicazione con Dio attraverso scongiuri, formule magiche, intermediari angelici), il *Fiore d'Oro*, è attribuito ad Apollonio, cui si aggiungono come garanti, in modo curioso, Salomone e Mani.

A stare ai soli titoli dei suoi scritti, potrebbe apparire che l'ermetismo latino medievale si riduca a una semplice ripetizione dell'occultismo ereditato dall'antichità e dagli Arabi. Esso fu però illustrato da brillanti personalità. Citiamo, come esempio dei traduttori che trasmisero in Occidente la scienza orientale, quel Giovanni di Spagna che nel XII secolo tradusse, o a Siviglia o a Toledo, Apomasar, il sabeo Thâbit ben Qurra ed altre opere e che citava da queste gli astrologi indiani e pretendeva di aver visitato Alessandria, dove avrebbe raccolto un certo libretto. In un campo completamente diverso - quello delle speculazioni alchimistiche - andrebbe menzionato Arnaldo di Villanova (1235-1311). Vogliamo, infine, ricordare figure caratteristiche analoghe a quello che possono essere stati per l'antichità Arnobio e Firmico Materno? Anteponiamo, da parte nostra, al nome di Alberto Magno, nonostante la sua ben meritata fama, quelli di Pietro d'Abano e di Cecco d'Ascoli. Entrambi segnano la fine del XIII secolo e il principio del XIV. Metà dell'opera di Pietro appartiene all'ermetismo astrologico; il resto dei suoi scritti, enciclopedici, conferma come egli sia stato uno degli spiriti più insigni del suo tempo. C'è bisogno di ricordare il suo *Conciliator*, il trattato sulla fisionomia, le sue traduzioni dal greco e dall'arabo - da Ibn Ezra, soprattutto -, i suoi rapporti con Marco Polo? Egli riuscì a sfuggire all'Inquisizione grazie all'Università di Parigi. Cecco d'Ascoli, bruciato sul rogo a Firenze all'età di sessant'anni, non ebbe pari fortuna, pur possedendo quasi altrettanta sapienza e non minore talento: la sua curiosità in fatto di arte magica, purtroppo per lui, si era spinta troppo oltre.

12. L'ICONOGRAFIA ERMETICA

L'ermetismo medievale si sarebbe prolungato, quasi fino ai nostri giorni, soprattutto in seguito alla diffusione e all'arricchimento della letteratura alchimistica da esso raccolta. Uno dei suoi meriti fu quello dell'elaborazione di una florida iconografia che traduce in simboli delle nozioni, alcune delle quali rimangono conformi - nonostante i secoli trascorsi dall'estinzione dello spirito ellenistico - all'anima stessa dell'ermetismo antico.

Certamente, in fatto di immagini, questo ermetismo conosceva quasi esclusivamente le figure dei decani e delle costellazioni, ereditate prevalentemente dalle pitture funerarie dell'antico Egitto: creature fantastiche, dalle quali lo gnosticismo orientale e il cristianesimo copto trassero, per trasmetterli a noi, i loro innumerevoli dèmoni. I manoscritti astrologici arabi attribuirono aspetti più umani a questi decani e paranatelloni che, di lì, passarono nelle miniature delle versioni latine di Apomasar, della *Picatrix* o dell'*Astrolabio piano*. I codici medievali vi associano a volte il segno dello Zodiaco. Ma, a queste vecchie immagini astrologiche, hanno aggiunto l'infinita varietà di miniature, la cui analisi ha potuto alimentare soprattutto lo studio di C. G. Jung, *Psicologia e Alchimia*. Quest'iconografia si è, infatti, sviluppata secondo una linea continuativa dal XII secolo fino a ben oltre il Medioevo e all'invenzione della stampa, cioè fino al XVIII secolo e anche oltre. In rari casi, queste immagini riflettono i modelli definiti dagli stessi autori del testo: è il caso delle *Figure geroglifiche* di Nicolas Flamel e dell'illustrazione del trattato di chimica dello pseudo-Tommaso d'Aquino riportato nel Codex Vossianus Chemicus 29, o di quella del *Trattato della Cabala* di Jean Thenaud. Più spesso, però, si tratta di disegni anonimi che ripetono temi convenzionali per commentare la *Filosofia naturale* di Alberto Magno, la *Turba Philosophorum* o la storia della *Tavola smeraldina* riferita da Zadith ben Hamuel.

Di questa iconografia, a volte splendida, citiamo le figure dell'uomo-microcosmo che compaiono fin dall'XI secolo in forma elementare, per poi arricchirsi e diversificarsi, figure che presentano

l'uomo al centro di una serie di cerchi, a partire dai quali ogni segno o pianeta fa partire un raggio sottile verso la parte del corpo che gli appartiene, oppure, come nelle *Très Riches Heures du Duc de Berry* (Le ricchissime ore del duca di Berry), che mostrano di faccia e di schiena - doppio - l'uomo perfetto, al centro di una mandorla decorata con i segni dello Zodiaco che si riproducono, una seconda volta, anche sul corpo di Adamo.

Altri temi, più rari, ci avvicinano in modo sorprendente ai testi più antichi: lo stesso Ermete, raffigurato con in mano la bilancia del giudizio (come nei *Kosmopoia* tolemaici); Imhotep di Menfi, rappresentato come un vecchio saggio che tiene sulle ginocchia il libro (e non il rotolo, che si sarebbe meglio convenuto alla sua antichità!) nel quale sarebbero contenuti i segreti della *Tavola smeraldina*. Nel 1617, un'opera di Michael Maier è illustrata con l'immagine di Maria l'Ebreja che presenzia all'unione del superiore con l'inferiore, secondo la formula di Ostano che si voleva si fosse ritrovata a Menfi. Un codice del XIII secolo mostra il dio dell'Aria - Aer - attorniato da figure tra cui vi è quella di Ermete. Varie figure commentano la concezione androgina dell'uomo perfetto e del ritorno a questa perfezione. Un'immagine di Jean Thenaud mostra la creazione di Adamo ancora coricato sulla terra da cui si liberano le spalle, mentre i cerchi celesti lo animano con le loro emanazioni. Altrove, si tratta della fabbricazione dell'*omunculus* in una storta, delle fasi mistiche delle trasmutazioni illustrate dai personaggi delle cosmologie ermetiche, dell'ascesa verso l'obiettivo supremo - divinazione, acqua di giovinezza, pietra filosofale - rappresentato dall'ascesa ai successivi piani di un palazzo o mediante la congiunzione dell'elemento umano di quaggiù con la sua controparte celeste. Quanto alle reminiscenze dei trattati sugli animali, sulle pietre e sulle piante, esse sono innumerevoli.

13. IL RINASCIMENTO E L'ERMETISMO

L'iconografia nata dall'ermetismo latino medievale e dal suo rigoglio letterario ci ha condotto fin quasi ai nostri giorni. Occorre tornare un po' indietro per ricordare una corrente diversa: la rinascita dell'ermetismo filosofico, destinata ad appassionare il Rinascimento italiano, quando riaffiorarono gli scritti greci del *Corpus*, fino ad allora dimenticati nei manoscritti bizantini con il solo titolo di *Poimandres*, che conviene in realtà solamente al primo di essi. Marsilio Ficino li fece conoscere nella sua traduzione latina del 1463. La loro influenza, insieme al risorto platonismo, fu notevole. Alla loro interpretazione si riallacciano i nomi di Pico della Mirandola, peraltro avverso all'astrologia, ma che li ricollega alla tradizione della *kabbala*; di Cornelio Agrippa, che commentò a Pavia gli scritti del Trismegisto; ma, soprattutto, di Giordano Bruno, cui la concezione panteistica dell'universo, la scienza misterica, le interpretazioni religiose valsero il rogo, a Roma, nel 1600. La tradizione venne ripresa, tra gli altri, dal Campanella, che alla fine dovette scapparsene in Francia per sottrarsi alle persecuzioni. L'influenza di questo ermetismo, a quanto sembra, si è estinta o si è andata mascherando dopo il 1614. Ma ricomparve, insieme ad idee ispirate dalla *kabbala* o dalla gnosi, nella disputa di Fludd con Mersenne e Keplero. Così, quest'ermetismo filosofico contribuì sicuramente a preparare il terreno alla scienza moderna e alla filosofia ad essa connessa.

L'ermetismo del Rinascimento esercitò anche un'influenza sull'arte: da questo punto di vista, esso si accompagna all'influenza dell'insegnamento pubblico, universitario, dell'astrologia che si imparava, fin dal XIV secolo, in città come Mantova, Pavia, Padova. Gli stessi pontefici non trascuravano di ricorrere agli astrologi per stabilire la data della loro incoronazione, come nel caso di Giulio II. Era naturale, quindi, che, come molte antiche città avevano illustrato il loro oroscopo con le immagini dei loro monumenti, una città come Padova illustrasse il proprio con gli opulenti affreschi del suo Salone. Ricordiamo inoltre le pitture raggruppate intorno ai segni dello Zodiaco nel palazzo Schifanoia di Ferrara. Queste influenze si diffusero in misura molto ampia; bisogna ricorrere alla scienza dei caratteri disegnata dall'ermetismo astrologico per interpretare i simboli della «Malinconia» disegnata da Dürer a conforto di un personaggio «nato sotto il segno di Saturno», inquieto per i malefici derivanti dal suo astro: l'imperatore Massimiliano.

14. SOPRAVVIVENZE

A partire dal XVII secolo, l'ermetismo non sopravviverà quasi più se non commisto alla kabbala, alle reminiscenze dello gnosticismo da questa conservate e, infine, agli echi di nuove dottrine: quelle di Boehme, di Swedenborg.

L'«egizianesimo» che produsse i *Séthos* (1731) dell'abate Terrasson, la Massoneria «egiziana» di Cagliostro, il *Flauto magico* di Mozart chiariscono bene la reminiscenza delle iniziazioni menfite: ma si tratta meno delle rivelazioni ellenistiche di Ermete e di Asclepio che non di romanzi che associano le immagini dei monumenti faraonici ritrovate tra le rovine della Roma imperiale e della Villa di Tivoli, con le descrizioni di Erodoto, Strabone, Diodoro, completate da riecheggiamenti di Plutarco e di Giamblico. Un ermetismo più autentico è quello di Lenglet-Dufrésnoy, la cui *Storia della filosofia ermetica* è del 1742, e di Dom Pernety, che pubblica le *Favole egiziane* e il *Dizionario ermetico* prima di accogliere le teorie di Swedenborg. Alla fine del XVII secolo, la *Bibliotheca chemica* di Manget aveva già volgarizzato numerosi trattati.

Il culmine di questo rinnovato ermetismo sarà rappresentato dal *Faust* di Goethe, il cui argomento si rifà all'antica leggenda di Cipriano, prima iniziato ai sortilegi di Menfi e venduto ai dèmoni, poi riscattato. Da tutto ciò, Nerval attingerà i simboli di alcuni suoi poemi (altri derivano dalla *kabbala*), nel mentre che trarrà dall'ombra alcune figure di illuministi del XVIII secolo. Sembra che, dopo di ciò, la moda suscitata dalla traduzione del *Corpus* da parte di Louis Ménard e dal suo *Rêveries d'un païen mystique* (Sogni di un pagano mistico) sia stata estremamente effimera. Solo l'astrologia, ormai, conserverà un fascino popolare e malsano. Più di venti secoli prima, l'ermetismo era nato con essa: con essa si estingue. L'ingenua infatuazione della massa per i segni dello Zodiaco costituisce un atteggiamento irrilevante, se paragonato con la potenza sovrana degli oroscopi ai tempi dei Tolomei, nell'islam medievale, a Bisanzio - nei confronti di un Emanuele Comneno, tra gli altri -, poi nei confronti dei grandi del Rinascimento, che non avrebbero mai preso alcuna decisione importante senza aver prima consultato gli astri. «L'astrologia ellenistica è l'amalgama di una dottrina filosofica seducente, di una mitologia assurda e di metodi scientifici applicati fuori luogo»: questo giudizio del padre Festugière varrebbe ancor più per la moderna sopravvivenza di questa pseudoscienza.

Tuttavia, lo studio dell'ermetismo è tra i più appassionanti. Esso non ha solamente contemplato e registrato mille aspetti della natura, degli uomini, della società, ma, raccogliendo sotto il nome di Ermete e della sua schiera tutta una serie di opere diverse, ha anche assicurato a questo ricco bagaglio una diffusione e una sopravvivenza straordinarie, dalle Colonne d'Ercole fino all'India, dal III secolo a. C. fino ai giorni nostri. Eclissando quasi tutto quello che i Greci erano riusciti ad elaborare in fatto di scienze e di filosofia positiva, esso ha posto la propria visione mistica del mondo in una posizione di primo piano nelle principali culture del mondo antico in declino, nella cultura araba e poi in quella dell'Occidente latino. Siamo noi, oggi, definitivamente liberati da ciò che di tenebroso e di torbido esso ha così perpetuato? Non è forse sorprendente che noi dobbiamo al rinnovarsi dell'ermetismo filosofico nel Rinascimento anche quell'emancipazione dagli schemi rigidi del pensiero medievale che ha contribuito al risveglio dello spirito moderno?

L'interesse per questa prolungata sopravvivenza - un fenomeno di cui non sembra abbia beneficiato in egual misura alcun altro complesso di dottrine - non deve, però, distrarci dall'importanza assunta dall'ermetismo nell'antichità, vale a dire dal significato assunto, a suo tempo, dalla sua filosofia connessa con una religione che andò rapidamente perduta, e dalla considerazione delle ragioni storiche che ne orientarono lo sviluppo.

Tentare di fornire una definizione dell'ermetismo significa avere risolto, in primo luogo, la questione della sua unità e della sua continuità. È realmente possibile classificare sotto la stessa etichetta, da una parte, le opere di astrologia e di alchimia originariamente attribuite ad Ermete e nate all'ombra dei templi egiziani e, d'altro canto, i trattati filosofici tipicamente greci del *Corpus*? Realmente dei confini sicuri separano l'ermetismo da altre dottrine, quale ad esempio lo gnosticismo orientale? Nella nostra analisi, abbiamo già raccolto gli elementi che forniscono una risposta a queste due domande. L'unità della dottrina si afferma, al di là delle incertezze e delle divergenze, attraverso

so un'ascesa progressiva dell'ermetismo verso il suo ideale religioso del III secolo, un ideale che, a prima vista, sembra lasciato nel vago dai suoi miti, ma che si rivela in piena luce non appena lo si confronti con lo gnosticismo dualistico, oggi meglio noto, mettendone in evidenza i contrasti.

Nato da una congiunzione tra l'Egitto esangue, colonizzato dai Persiani, e l'ellenismo eclettico, l'ermetismo ha, dunque, preso l'avvio dall'immagine secondo la quale terra e uomo costituiscono i due grandi riflessi del cielo visibile, corrispondenze dalle quali risulta che l'uomo, il quale dipende dagli astri in ognuna delle sue membra, subisce l'influenza implacabile dei decani o dei paranatelloni la cui ascesa all'orizzonte ne segnò la nascita, o le cui congiunzioni mutevoli regolano il corso degli eventi: un concetto elementare che, per i Greci, aveva subito preso forma in ragione della credenza stoica nelle innumerevoli «simpatie».

Un ruolo ha svolto altresì l'aspirazione greca a una perfezione e a una bellezza che presuppongono, alle origini, l'opera intelligente e intellegibile di un dio unico, perfetto, buono, onnipresente - concezione dalla quale deriva che l'uomo, pur se mortale e soggetto, deve contenere in sé l'immagine di questa bellezza e di questa bontà che egli intravede.

Cieli, sangue, carne, materia potrebbero, allora, essere intrinsecamente malvagi: solo la loro materialità (ma da dove vengono le tenebre e la materia?) li rende mortali e inferiori rispetto all'anima, che non ha a che vedere con il peccato. In tali condizioni, la creazione del mondo e dell'uomo si può spiegare con quell'interpretazione che accoglierà il cristianesimo, quando commenterà l'ermetismo come una dottrina della «trinità»: dal dio unico provengono due figli che partecipano entrambi della sua perfezione, il demiurgo del mondo visibile (o più genericamente il «mondo») e l'Uomo. La creazione di quest'ultimo è narrata da genesi leggendarie, secondo le quali l'uomo, occupando il secondo posto prima del demiurgo, ha in questo mondo un ruolo di amministrazione e di contemplazione. Il problema delle tenebre primordiali viene eluso. Ma è più difficile nascondere quello posto dalla duplice natura dell'uomo, diviso tra le essenze celesti e la carne fatta di materia, tra il Dio unico e i dèmoni, tra i due spiriti contrastanti che si dibattono in lui. Impossibile, per la carne, sfuggire alle costrizioni della fatalità astrale che comanda gli atti e le passioni: ma il privilegio del saggio sarà conservare la propria anima vergine dalle colpe che commetterà il suo corpo.

Affermando l'unicità e la perfezione divina, l'ermetismo apre con ciò stesso delle prospettive di salvezza. Pur se ad immagine di Dio, il mondo di quaggiù è ignoranza, e da questa ignoranza occorre liberarsi. A questo punto, l'ermetismo sceglie una strada che assegna alla conoscenza un valore del tutto diverso dalla «conoscenza» predicata dallo gnosticismo dualistico - anche se entrambi usano la stessa parola «gnosi» (cfr. *La gnosi*, pp. 480-2 e 511-3). Non ci sono salvatori celesti inviati quaggiù con un messaggio dinnanzi al quale ogni pensiero umano rimarrebbe attonito! Anche se Ermete a volte assume il ruolo di Logos, anche se il suo ruolo profetico ricorda quello di Enoch o di Metatrone, le rivelazioni da lui proposte rappresentano un pensiero tutto umano, un richiamo alla meditazione e alla contemplazione. Ermete e i suoi eredi non sono presentati come degli dèi ma come dei re e dei sapienti che hanno affidato i propri insegnamenti agli scritti segreti conservati nel profondo dei santuari. Essi hanno anche insegnato la genesi del mondo e dell'uomo con miti di valore simbolico e hanno predicato le ascesi e le preghiere mediante le quali l'intelletto può giungere all'unione con Dio: visione divina fin da questa vita; poi, metempsicosi che precede o una dissoluzione nel Tutto che ricomincia eternamente, o una risalita dell'anima fino alle sfere dell'invisibile. Al culmine, l'ermetismo filosofico nega, come faceva Plotino, il valore delle pratiche religiose. Ma, di fatto, i suoi fedeli non sarebbero riusciti a rinunciare alle iniziazioni, alle purificazioni, agli scongiuri, ai sacrifici agli astri, alle incubazioni notturne nei santuari per ottenere visioni e rivelazioni divine.

Per riuscire a comprendere il destino storico di questa dottrina, occorre metterla in relazione a due termini di confronto: il dualismo gnostico e il cristianesimo. La storia ci ha mostrato come, in occasione delle polemiche del III secolo, l'ermetismo filosofico abbia manifestato una vivace opposizione allo gnosticismo dualista. D'altra parte, pur cogliendo alcune influenze bibliche, nonostante alcuni accenti «giovannei», questo ermetismo ha deliberatamente ignorato il cristianesimo. Il primo aspetto di questo atteggiamento colpisce maggiormente in quanto l'ermetismo, per l'elaborazione

delle sue dottrine, fa spesso ricorso a temi mitologici o cosmologici, nonché a una fraseologia, che sono quelli del suo rivale: lo gnosticismo dualista.

Quello che lo contrappone brutalmente a quest'ultima religione si può esprimere in breve: proprio come Plotino e la sua scuola, i fedeli di Ermete maledicono, tra gli gnostici, quanti predicano che il mondo sia malvagio e il suo creatore perverso.

Nei confronti del cristianesimo, l'ermetismo sarebbe favorito dalla sua opposizione al dualismo che maledice materia e creatore, dall'elevata concezione del posto occupato dall'uomo in questo mondo, dal ruolo a volte attribuito a Ermete come Logos; ma, in compenso, i suoi rapporti con il cristianesimo sono guastati dal fatto che l'ermetismo ignora qualsiasi salvatore e qualsiasi rivelazione venuti dal cielo, dalla sua concezione della Fatalità astrale come inesorabile e dal ricorso - che ne costituisce una conseguenza - a pratiche magiche ancora pagane. L'islam sentirà anch'esso le medesime differenze quando deciderà il proprio atteggiamento di fronte agli ermetici di Harrān.

Questi tratti caratteristici hanno determinato il destino dell'ermetismo come religione. Dal II al IV secolo, tre nuove religioni - ermetismo, gnosticismo, cristianesimo - hanno rivaleggiato in condizioni che hanno condotto sia al trionfo della Chiesa e all'eliminazione dell'ermetismo religioso, sia al rigetto, al di fuori del mondo cristiano o nella clandestinità, delle sette dualistiche. Ognuno di questi movimenti aveva, insieme agli altri due, forti punti di contatto - cosa che, a volte, ha indotto a confonderne i contorni precisi e che fa sì che le rispettive eredità si siano spesso mescolate. In quanto forniva una risposta ad aspirazioni che né gli ermetici né gli gnostici soddisfacevano in modo compiuto, il cristianesimo passò da una posizione di mediatore a quella di arbitro e di vincitore.

Giustificando la creazione divina di fronte agli attacchi degli gnostici, contrapponendo all'ermetismo la fede in una resurrezione universale garantita dall'avvento del Salvatore, rispondendo all'angoscia di entrambi con l'eliminazione miracolosa della Fatalità astrale e liberando in tal modo le anime dei vivi e dei morti, il cristianesimo rispondeva alla grande aspettativa del mondo antico. Di fronte a questa completa affermazione religiosa, l'ermetismo, come religione, si riduceva a un semplice residuo dell'antico paganesimo e, come filosofia, a un rassegnato scetticismo.

BIBLIOGRAFIA

Testi originali.

- Arnobio, *Adversus Nationes (The Case against the Pagans)*, traduzione inglese e note di G. E. Mc Cracken, 2 voll., Westminster (Maryland) 1942.
- Berthelot-Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 voll., Paris 1888.
- Delatte L., *Textes latins et vieux-français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris 1924.
- Giamblico, *Les mystères d'Égypte*, curato e tradotto da E. Des Places, Paris 1966.
- Gundel W., *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Neue Folge», XII, Monaco 1936.
- Mély F. de, *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, voll. II e III, Paris 1898 e 1902 (contengono i *Kyranides*, a cura di Ruelle e tradotti da Mély).
- Neugebauer O. - Hoeson H. B. von, *Greek horoscopes*, Philadelphia 1959 (con una bibliografia generale semplice e pratica alle pp. 207-10).
- Preisendanz K., *Papyri graecae magicae*, due voll. già pubblicati, Leipzig 1928-31; il terzo volume, andato incidentalmente distrutto nel 1940, è noto solo attraverso alcuni esemplari fotocopiati.
- Tolomeo, *Tetrabible*. Testo greco e traduzione inglese, nel volume *Manetho/Ptolemy*, a cura di W. G. Waddell, London 1940.
- Riess E., *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, «Philologus», suppl. VI, Göttingen 1891-93, pp. 325-88.
- Vettius Valens, *Anthologiarum Libri*, ed. Kroll, Berlin 1908.
- Wellmann M., *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden...*, «Philologus», suppl. XXVII, 2, 1934.
- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 17 voll. pubblicati, Bruxelles 1892-1953.
- Firmici Materni Matheseos libri VIII*, ed. Kroll e Skutsch, 2 voll., Leipzig 1897-1913.
- Salmeschoiniaka*, cfr. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, pp. 376 sgg.
- Hermetica*, ed. Scott e Ferguson, 4 voll., Oxford 1924.
- Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, 8 voll., Bruxelles 1924-1932.
- Hermès Trismégiste*, ed. Nock-Festugière, 4 voll., Paris 1945-54.
- Sugli scritti ermetici ancora inediti, ritrovati in copto, cfr. J. Doresse, *Hermès et la Gnose*, cit.

Monumenti

- Carcopino J., *Sur les traces de l'Hermétisme africain*, in *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, pp. 207-314.
- Id., *De Pythagore aux Apôtres*, Paris 1956, cfr. pp. 332-76 (soprattutto pp. 356-61 e 367-76).
- Delatte A. - Derchain Ph., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.

Studi – Origini egiziane.

- Boll F., *Die Erforschung der antiken Astrologie*, nella raccolta degli articoli del medesimo autore, dal titolo *Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950.
- Id., *Studien über Claudius Ptolemaeus*, «Jahrbuch für Klassische Philologie», Suppl. XXI, Leipzig 1894.
- Id., *Salmeschoiniaka*, «Zeitschrift für aegyptische Sprache», XXXIX, Leipzig 1901.
- Id., *Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903.
- Boll-Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig 1931 (trad. it. in corso di stampa presso Laterza, Roma-Bari).
- Boylan P., *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford 1922.
- Cumont F., *Écrits hermétiques*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», XLII, 1918, pp. 63-79 e 85-108.
- Id., *Astrologues romains et byzantins*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», École Française di Roma, XXXVII, 1918-19, pp. 33-54.
- Id., *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles 1937.
- Id., *Lux Perpetua*, Paris 1949.
- Doresse J., *Hermès et la Gnose, à propos de l'Asclépius copte*, in «Novum Testamentum», I, fasc. 1, Leyde 1956, pp. 54-69.
- Id., *Des hiéroglyphes à la Croix*, Pubblicazioni dell'Istituto Olandese di Stambour, vol. VII, Leyde 1960, pp. 7-20 e 35-9, in particolare.
- Edelstein Emma J. e L., *Asclépius*, 2 voll., Baltimore 1945.
- Festugière A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, 1950²; vol. II, 1949.
- Id., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
- Gundel W., *Dekane und Dekansternbilder*, Glückstadt-Hamburg 1936.
- Kroll J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster 1914.
- Kroll W., voce *Hermes Trismegistos*, nella *Real-Encyklopädie* di Pauly-Wissowa, vol. VIII.

Id., *Kulturhistorisches aus astrologischen Texten*, «Klio», XVIII, Leipzig 1923, pp. 213-55.

Labriolle P. de, *La réaction païenne*, Paris 1934.

Lange H. O. - Neugebauer O., *Papyrus Carlsberg n° 1*, Copenhagen 1940.

Lewy H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Il Cairo 1956.

Manteuffel J., *De opusculis graecis Aegypti...*, Varsavia 1930.

Maspero J., *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», XI, II Cairo 1914, pp. 163-95.

Neugebauer O., *The exact Sciences in Antiquity*, Providence 1957².

Id., *The Egyptian «Decans»*, in *Vistas in Astronomy*, a cura di A. Beer, vol. I, pp. 47-51, London-New York 1955.

Pfister R., *Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique*, «Seminarium Kondakovianum», VII, Praga 1935.

Pietschmann R., *Hermes Trismegistos nach ägyptischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig 1875.

Posener G., *La première domination Perse en Égypte*, Il Cairo, Istituto Francese d'Archeologia orientale, «Bibliothèque d'Études», vol. XI, 1936.

Preisendanz, voce *Ostanes*, nella *Real-Encyklopädie* di Pauly-Wissowa.

Reitzenstein R., *Poimandres*, Leipzig 1904.

Riess E., voce *Astrologie*, nella *Real-Encyklopädie* di Pauly-Wissowa.

Ruska J., *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926.

Sauneron S. - Yoyotte J., *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, nel volume *La naissance du monde*, vol. I della serie «Sources Orientales», Paris 1959.

Sethe K., *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», Berlin 1929, n. 4.

Stemplinger Ed., *Sympathiegläubigkeit und Sympathiekuren...*, München 1919.

Stricker B., *La prison de Joseph*, «Acta Orientalia», 1943, pp. 101-137.

Von Lippmann E. O., *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie*, Berlin 1919.

Wellman M., *Die Physika des Bolos Demokritos...*, «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse», Berlin 1928, n. 7.

Ermetismo arabo

Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris 1964, in particolare i capp. IV, V e VII (trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1973).

Id., *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, «Eranos-Jahrbuch», XVII, 1949, Zürich 1950, pp. 121-87.

Massignon L., *Inventaire de la littérature hermétique arabe*, in *Opera Minora*, vol. I, Paris 1969, pp. 650-66.

Ritter H., *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1922, Leipzig 1923.

Ruska J., *Tabula Smaragdina*, cit.

Ermetismo medievale e rinascimentale

Oltre agli studi e alle edizioni dei testi già citati, di Boll e Bezold, di Mély, Gundel, Ritter e Ruska, che seguono la storia di certi testi fino al Medioevo e oltre, vanno consultati:

Bini M., *Testi umanistici sull'ermetismo*, «Archivio di Filosofia», Roma 1955, pp. 23-77.

Jung C. G., *Psychologie und Alchemie*, Zürich-Leipzig 1940.

Id., *Paracelsica*, Zürich-Leipzig 1942.

Kienast, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften*, Leipzig 1926.

Saxl F. - Meier H., *Manuscripts in English Libraries*, vol. III del «Catalogue of astrological and mythological illuminated manuscripts of the Latin middle ages», London 1953 (in particolare, l'Introduzione di F. Saxl al primo volume).

Secret F., *L'astrologie et les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, «La Tour Saint-Jacques», n. 4, Paris, maggio-giugno 1956, pp. 45-56.

Id., *Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, «Mémoires de la Société des Études Juives», III, Paris 1958.

Thorndike L., *History of Magic and experimental science*, 6 voll., Columbia University Press 1923.

Warburg A., *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja...*, in *Berichten des X. internationalen kunst-historisches Kongresses zu Rom*, 1912, 1922.

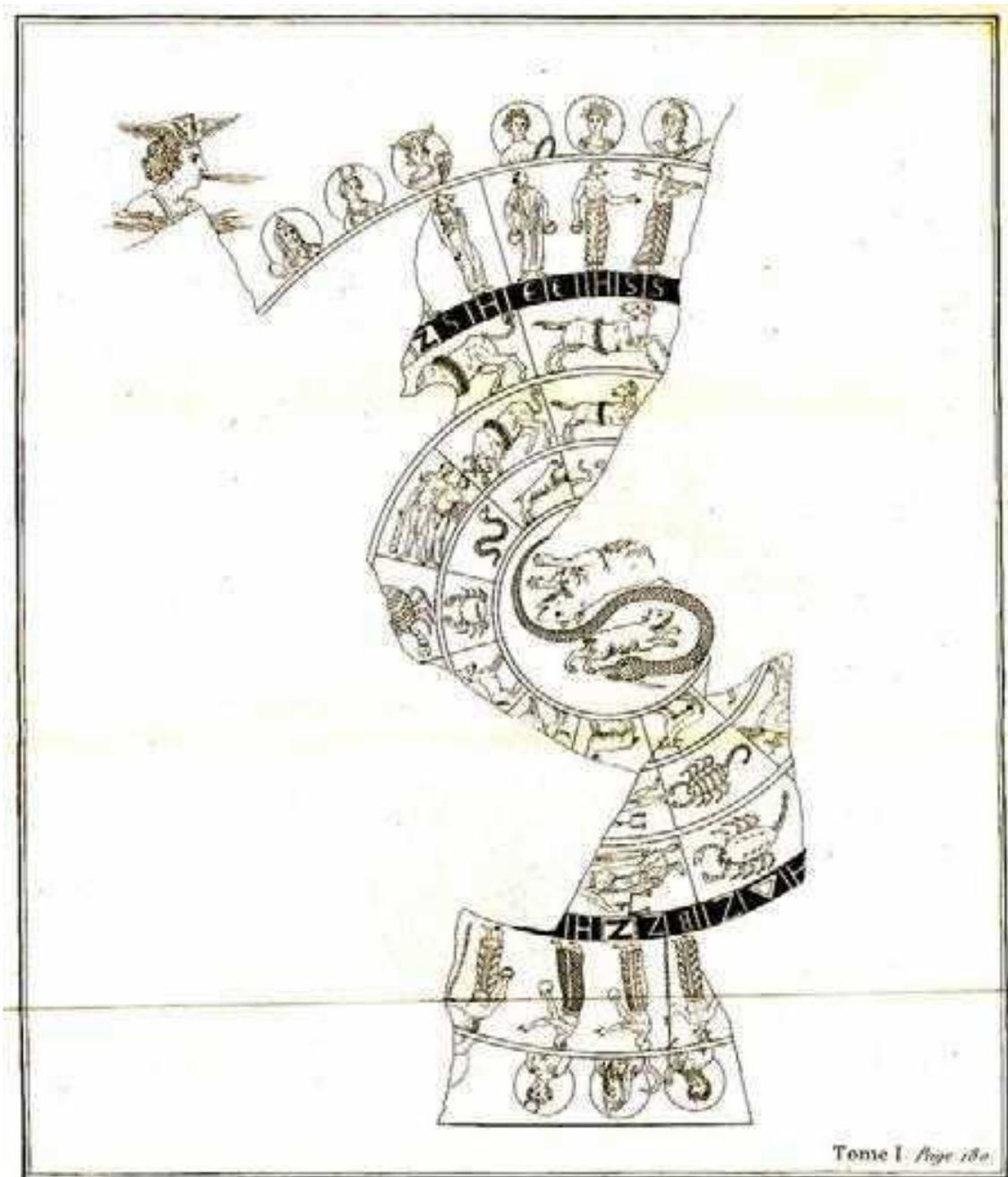
Yates F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 1969).

APPENDICE ICONOGRAFICA



Duomo di Santa Maria Assunta (Siena, XIII sec.) – Tarsia marmorea

«Sulle pietre della cattedrale di Siena, uno scultore del XV secolo ha rappresentato Ermete Trismegisto di fronte a Mosè, ai lati della Sibilla.» - p. 7.



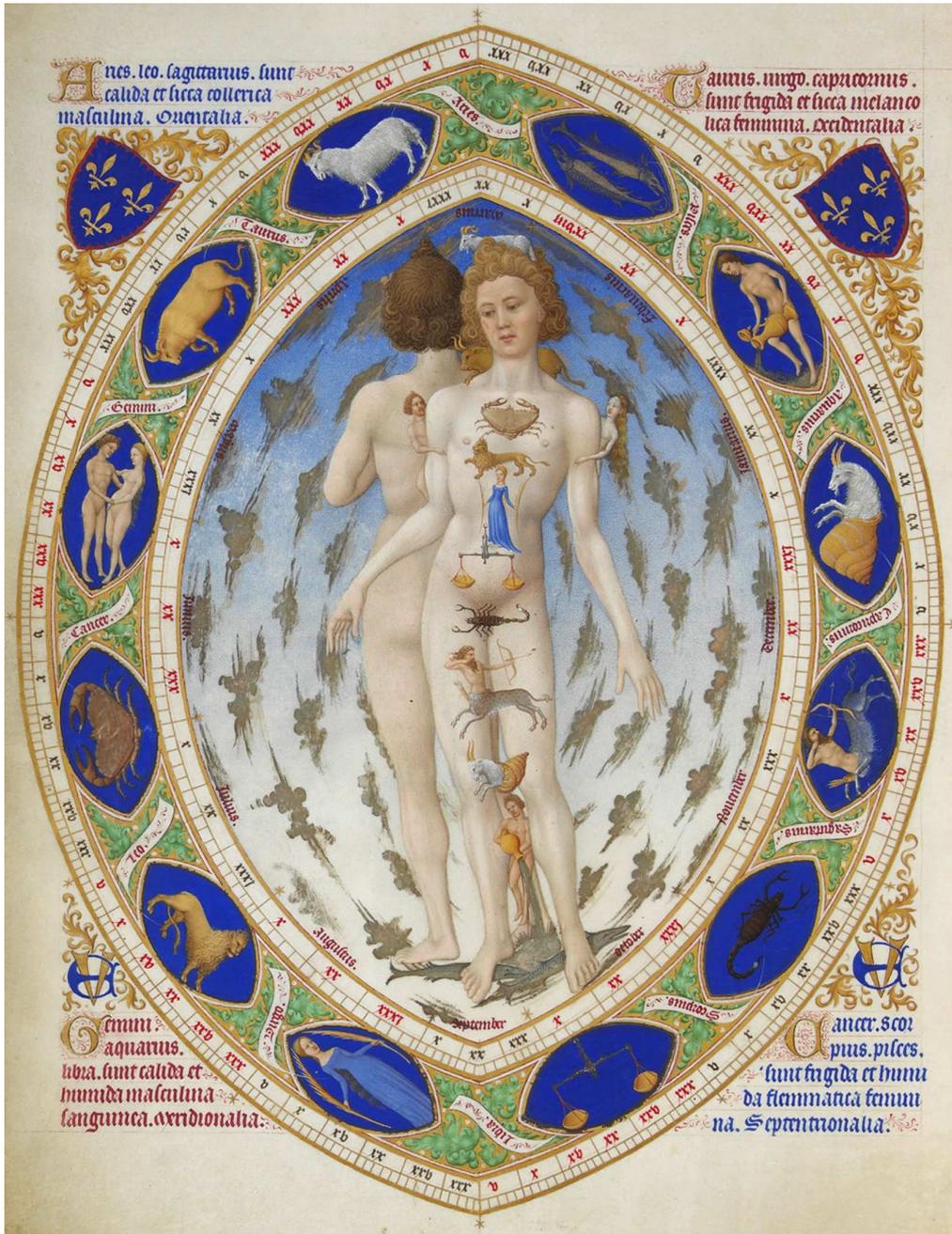
Tabula Bianchini

«Da un lato, la *Tabula Bianchini*, un marmo quadrato ritrovato sull'Aventino nel XVIII secolo, rotto e mutilo: vi sono incisi dei cerchi concentrici, al cui centro si attorciglia il Drago, la cui costellazione segnava l'apice del cielo, mentre ai margini, oltre ai segni dello Zodiaco, sfilano le figure umanizzate dei trentasei decani, dominati a loro volta dai busti dei pianeti che li sorreggevano tutt'intorno.» - p. 12.



La dea Nut

«Queste corrispondenze si riassumevano nella comune rappresentazione della dea Nut - il cielo -, dal corpo punteggiato da un capo all'altro dalle costellazioni, mentre il sole la attraversava interamente: puntellandosi sui piedi e sulle mani, essa si inarca sopra il suo compagno Geb, la terra, disteso sul dorso.» - p. 16.



L'uomo-microcosmo

«Di questa iconografia, a volte splendida, citiamo le figure dell'uomo-microcosmo che compaiono fin dall'XI secolo in forma elementare, per poi arricchirsi e diversificarsi, figure che presentano l'uomo al centro di una serie di cerchi, a partire dai quali ogni segno o pianeta fa partire un raggio sottile verso la parte del corpo che gli appartiene, oppure, come nelle *Très Riches Heures du Duc de Berry* (Le ricchissime ore del duca di Berry), che mostrano di faccia e di schiena - doppio - l'uomo perfetto, al centro di una mandorla decorata con i segni dello Zodiaco che si riproducono, una seconda volta, anche sul corpo di Adamo». pp. 32-33.