

ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE

## Ermetismo e gnosi pagana \*

Una delle funzioni dei numerosi sacerdoti addetti ai templi egiziani consisteva nel redigere il calendario delle feste, nel compilare la lista dei giorni fausti e di quelli nefasti. Incaricati di occuparsi dello studio del cielo, era naturale che cominciarono a determinare l'influenza degli astri sulla vita umana e a stabilire le possibilità di un'impresa esaminando la posizione delle stelle all'ora in cui questa aveva inizio (*horoscopia*).<sup>1</sup> Sebbene non ci si possa pronunciare con certezza sull'antichità di tali usi, è sicuro che già da prima dei Tolomei il clero egiziano si occupasse di astrologia genetliaca e che molti santuari custodissero nei propri archivi raccolte di oroscopi. Nel III secolo a.C. le osservazioni sparse, tradotte in greco, furono raccolte e classificate per argomento in un compendio d'astrologia che circolò coll'attribuzione al dio egiziano Thoth (Ermete), rivelatore di tutte le verità. A questo primo manuale si aggiunsero altri trattati e venne così formandosi, dal III secolo a.C. all'inizio della nostra era, tutta una letteratura astrologica sotto il nome di Trismegisto.<sup>2</sup> Se la principale testimonianza ne è il *Liber Hermetis*, pubblicato recentemente da W. Gundel,<sup>3</sup> se ne ritrovano le tracce anche nelle *Salmeschoiniana*,<sup>4</sup> nelle opere degli astrologhi del I secolo a.C. Critodemo, Antioco d'Atene,<sup>5</sup> Timeo, Serapione, Teucro di Babilonia (in Egitto), e dei loro successori dell'epoca imperiale sino al VI secolo.<sup>6</sup> Gli scritti attribuiti al mitico re Nechepso e al suo sacerdote Petosiris, datati grosso modo al 150 a.C., fanno senza dubbio parte della stessa letteratura e si basano su una rivelazione divina:<sup>7</sup> re e sacerdoti erano i depositari accreditati di ogni scienza esoterica proveniente dagli dèi.<sup>8</sup>

Questa scienza astrologica, rivelata da Ermete, e che, dapprima praticata nei templi, si era diffusa durante l'epoca ellenistica fra le cerchie di iniziati, in Egitto si fregiava del nome di *filosofia*. La parola non indicava, come invece in Grecia, un puro esercizio della ragione teso a comprendere e organizzare il mondo, ma una dottrina segreta, puramente religiosa, nella quale, se talvolta veniva anche impiegato qualche assunto della ragione, questo non era altro che un pretesto per passare immediatamente a un insegnamento mistico fondato sull'oracolo di una divinità.<sup>9</sup> Perciò, in un'epoca imprecisata, forse già dal I secolo d.C., il nome di Ermete venne ad essere associato a una letteratura "filosofica" in forma di trattati molto brevi la cui raccolta produsse, nel II secolo dell'impero, un certo numero di piccoli corpus.<sup>10</sup>

Gli scritti più antichi sono forse i lunghi brani di un libro sacro intitolato *Koré Kosmou* (Pupilla o Vergine del mondo)<sup>11</sup> che, fortemente impregnato di mitologia egiziana, concerne più che altro la religione dell'Egitto. L'opera propone una dottrina segreta (κρυπτή θεωρία) insegnata da Ermete, lo ierogrammata universale, a Kamefis, e trasmessa in seguito da questi a Iside che la rivela infine al figlio Horus (St. H. XXIII 32). Oltre agli *Hermaïca* citati dal *de mysteriis* (VIII), da Lattanzio e da Cirillo d'Alessandria, il più notevole monumento dell'ermetismo è costituito dal *Corpus Hermeticum* propriamente detto,<sup>12</sup> che oggi comprende diciassette trattati, dal «Discorso Perfetto», di cui ci resta soltanto la traduzione latina, l'*Asclepius*, erroneamente attribuita ad Apuleio, redatta senza dubbio nel IV secolo e già nota a Sant'Agostino, e infine da una ventina di passi sparsi nell'opera di Stobeo.<sup>13</sup> Scaglionati, rispetto alla data, fra il I e il III secolo d.C.,<sup>14</sup> gli *Hermetica* hanno in comune soltanto il carattere formale. Si presentano tutti come rivelazioni di Ermete ai propri discepoli (Tat, Asclepio, il re Ammon, Kamefis), come già lo stesso Ermete aveva talvolta ricevuto da un dio supe-

---

\* Da: FESTUGIÈRE A.-J., *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 88-99 (ediz. it.: *Ermetismo e mistica pagana*, il Melangolo, Genova, 1991, pp. 99-110, traduz. di Luigi Maggio dalla quale ci siamo discostati in pochissimi casi - N.d.C.).

riore (Noûs, Agathos Daimôn) la materia del proprio insegnamento. Come nei misteri, ci troviamo di fronte a una dottrina "trasmessa" che non bisogna divulgare. Nulla prova tuttavia che gli scritti ermetici provengano da una setta religiosa nettamente caratterizzata come lo è invece quella degli gnostici cristiani.

Per il resto, gli *Hermetica* attestano una grande varietà di struttura e di pensiero. Talvolta vi si descrive una cosmogonia in forma di catechesi (C.H. III), o in forma di visione di cui beneficia il discepolo e che gli permette di conoscere la genesi del mondo, dell'uomo e la sorte degli eletti dopo la morte (C.H. I); oppure viene offerto al novizio un supplemento d'iniziazione e il dialogo prende allora la forma di una *paradosis* di mistero (C.H. XIII, cfr. anche IV, VII). Talaltra l'opera si presenta come una "summa" di tutta la dottrina (C.H. X, XI, XII, XVI, *Asclepius*, quest'ultimo forse composto da più trattati); oppure si limita a sviluppare in modo più esplicito un singolo dogma (C.H. II, V, VI, VIII, IX).<sup>15</sup>

Quanto alla sostanza, l'ermetismo "filosofico" può riassumersi in due tendenze non solo distinte, ma altresì opposte,<sup>16</sup> secondo che appartenga più alla saggezza greca o alla gnosi, all'ellenismo o al misticismo orientale.<sup>17</sup> Questa opposizione merita l'interesse del lettore moderno, giacché chiama in causa un vero problema teorico la cui soluzione condiziona tutta la condotta morale.<sup>18</sup>

Ogni slancio religioso è un moto dell'anima, procede da un certo modo di concepire o, meglio, di "sentire" la vita e in particolare quel grande enigma della vita che è la sofferenza. Da questo punto di vista è possibile fare alcune osservazioni.

Vi sono menti che, denunciando il male nel fatto stesso di esistere, hanno aspirato ad essere il meno possibile: al limite, il loro supremo desiderio è di non essere più. La Grecia classica sembra all'opposto di tale tendenza: essere, vivere, dispiegarsi il più possibile e, all'estremo, essere e vivere come dèi, altrettanto a lungo e con il loro stesso tipo di vita, questo è il più alto desiderio dell'eroe. Sa però che è irrealizzabile. Sa che gli dèi assegnano in pari modo, e con egual indifferenza, pene e gioie. Sa anche che l'unico bene non alienabile dall'uomo, quel che gli rimane quando ha perduto tutto,<sup>19</sup> è la magnanimità con la quale affronta un destino avverso: un uomo più forte del proprio destino, ecco sicuramente l'ultima parola della saggezza greca, di una saggezza generata e nutrita dall'anima di un intero popolo, di cui esprime l'intima essenza.<sup>20</sup>

Lo "stoicismo" soggiacente a tutte le manifestazioni dell'anima greca, da Achille a Filottete, da Ettore a Ercole, da Socrate a Epicuro, cristallizzandosi nell'atteggiamento morale della Stoa, ha fornito all'educazione greco-romana l'etica di cui avevano bisogno i futuri governanti di Roma e delle sue provincie. Per quanto ci concerne si riassume in pochi tratti.

Nella misura in cui è forte, il saggio è: attraverso il dolore l'uomo si istruisce, τῷ πάθει μάθος. Non perviene all'essere, non si conosce nel proprio essere, che per la resistenza opposta alle forze della distruzione. Così, lungi dall'annientarlo, o dall'indurlo a rifugiarsi nel nulla, il dolore lo esalta, lo crea.

Nel momento stesso in cui resiste alla sofferenza e scopre così in se stesso potenzialità insospettite, il saggio supera se stesso. La conoscenza che trae dalla miseria, dalla propria miseria, lo rende anche consapevole del ruolo svolto dal male nel mondo, dal disordine particolare nell'ordine universale. A lui, come a ogni uomo, si impone un'ineluttabile fatalità. Sa però che il destino è la legge delle cose, un ordine, una ragione. Necessità, provvidenza e ragione non sono che i diversi aspetti di una medesima realtà. Il volgo vede soltanto un aspetto, si piega alla costrizione senza sottomettersi moralmente. Essendo molto più forte, la necessità lo travolge: la vittima si dibatte e geme. Così finisce la massa degli uomini. Avendo visto le relazioni tra la propria fortuna e l'insieme, avendo conosciuto la connessione di cause ed effetti, e poiché l'avvenimento che lo coinvolge non è che un'infima maglia della catena, solo il saggio dimora nella quiete. Se il destino è ragione, è anche necessariamente buono, è giusta provvidenza: il saggio lo adora. *Novit et colit*.

La grande legge che governa l'universo risiede anche in questo mondo. È il mondo che, in greco, è detto ordine (κόσμος). Il suo luogo autentico, però, nell'ambito dell'universo, è negli esseri più ordinati, le cui orbite eterne, regolari, esprimono il miglior accordo, l'immutevole necessità e la ragio-

ne sovrana. Pertanto l'adorazione del saggio si rivolge di preferenza al cielo stellato, agli astri, simboli e cause dell'ordine. La contemplazione del cielo è la consolazione del saggio. Ne ammira la musica.<sup>21</sup> Non solo, sa infatti di essere legato a quelle serene divinità. Il fuoco purissimo che ne compone la sostanza è anche l'elemento divino che in lui nutre la ragione. Vivendo lui stesso conformemente alla ragione e poiché questa parte, la più alta del suo essere, si sottomette interamente alle influenze celesti, il saggio torna a essere consapevole della propria origine e ritrova la propria parentela.

Questa è la vita religiosa del saggio greco. Egli contempla l'ordine eterno, adora, obbedisce. La sua preghiera si riassume in questa contemplazione e in questo accordo. Non immagina nemmeno di pregare il Logos divino per ottenerne particolari grazie: perché mai l'immutabile ragione dovrebbe cambiare qualcosa da ciò che ha previsto da sempre? Tutto è giusto, dal momento che, in definitiva, tutto ritorna all'ordine, εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ ὀρᾶν.<sup>22</sup>

Tutto è giusto, ma non vi è amore in alcun luogo. Il dio della saggezza non ama gli uomini. Sicuramente non li odia: odio e dilezione, in quanto passioni, gli sono parimenti estranei. Parallelamente, la sola considerazione delle cose umane non spinge a credere in un Dio d'amore. Naturalmente il Dio del saggio è detto, a ragione, φιλόανθρωπος; giacché, in quanto legge dell'ordine, presidia al ritorno delle stagioni. Fa maturare il frumento e la vigna, e Balbus, in Cicerone, non smette mai di enumerare i benefici di questa Provvidenza naturale. Cotta, però, non ha minor difficoltà ad enumerarne i danni. Questo Dio che fa germogliare le piante è lo stesso che infligge le malattie.<sup>23</sup> Che importanza ha questa *philanthropia* divina se si tratta solo di provvidenza universale? Ciò a cui ogni uomo è interessato è la propria felicità. Può credere a un Dio d'amore soltanto se acquisisce la certezza di esserne personalmente amato. Ora, fondandosi sulla sola esperienza delle cose umane, come credere all'esistenza di un tale Dio?

La fede in un Dio d'amore è invincibilmente legata alla fede in un'altra vita, di conseguenza, alla fede nell'immortalità. La quantità di difficoltà che si incontrano per credere in un Dio d'amore dà la misura delle difficoltà che si provano per credere nell'immortalità dell'anima. È un fatto notevole che, in linea generale, l'intellettualismo greco non sia riuscito a convincersi completamente della verità di questa dottrina. Le prove del *Fedone* non sono assolutamente apodittiche, e si è giustificati a costruire tutto il sistema della contemplazione platonica considerando come elemento accessorio l'immortalità dell'anima.<sup>24</sup> Aristotele nega che l'anima, animatrice e forma del corpo, sia immortale: se afferma l'eternità del νοῦς ποιητικός, sappiamo però che questo νοῦς alberga nell'anima come un ospite di passaggio e che non fa parte del composto umano. La Stoa crede che dopo la morte l'anima si dissolva nella sostanza ignea di cui sono formati gli astri. Il problema, per Epicuro, non ha neppure più significato. Da ciò ne deriva certamente che la nozione di un Dio personale che ama gli uomini - ogni uomo - non trovi posto nell'intellettualismo greco. Per questo Dio dei saggi, definito come l'Uno che trascende le Idee, o come Pensiero che pensa sé e non pensa che se stesso, o come Ordine del Tutto, sarebbe un decadimento prestare attenzione alla singola sorte degli esseri contingenti.<sup>25</sup> Nell'epoca in cui sorse la gnosi, si può dire che sia quella divinità indifferente, Necessità Provvidenza Ragione, ad esprimere l'idea del Dio più familiare alle menti del tempo, a un Varrone, a un Seneca, a un Tacito o a un Plinio.

Se, al contrario, lo gnostico crede in un Dio d'amore, è perché la gnosi è in primo luogo un'eschatologia. Tutto conduce a quel fine. È la chiave del sistema in tutte le sue ramificazioni. Tracciamo qui, in parallelo col saggio, il ritratto dello gnostico pagano.

Come il saggio, anche lo gnostico crede che tutto sia retto da una Fatalità inflessibile alle dipendenze degli astri eterni. Ma dove il saggio coglie un ordine in cui le singole dissonanze si fondono nell'armonia del Tutto, lo gnostico vede un disordine radicale, assoluto. Il mondo, ivi compresi gli astri, è tutto cattivo, è la pienezza, il *pleroma* del male. Il contrasto è molto suggestivo: mette in piena luce due diversi tipi di anime. Per quanto la scienza pura sia in declino sin dall'Accademia e dal Liceo, il saggio resta un sapiente, vale a dire che apprezza soprattutto la considerazione delle leggi, dell'immutabile. Pertanto, la pietà del saggio ha attinenza con l'universale. Non s'interessa alla sorte dell'individuo in quanto tale, ma a quello dell'insieme. L'individuo cambia e muore per fare

posto ad altri individui: soltanto il mondo dura, senza mutamenti, sempre. Lo gnostico non si preoccupa del mondo: la sua unica preoccupazione è la sorte dell'individuo e innanzi tutto della propria persona. La scienza disinteressata gli sembra futile, ne proclama la vanità. Nulla conta al di fuori della salvezza dell'anima, della propria anima. Pertanto, la sua religione è personale, il suo Dio è una persona. Unirsi eternamente a tale persona dopo la morte è la meta. Poiché invece quaggiù l'individuo soffre, τὰ θνητὰ πάσχει, tutto è cattivo. Lo gnostico non si domanda, come invece fa il saggio, se tale disordine parziale non trovi la sua ragion d'essere in un ordine totale, che egli non scorge: per lui, poiché l'uomo è infelice e cattivo, il male è ovunque; questo male è veramente cosmico, appartiene all'essenza del mondo giacché sono gli astri stessi che impongono all'anima umana la decadenza e i vizi. In breve, il saggio che tiene presente il Tutto è volontariamente ottimista, lo gnostico che prende in considerazione soltanto la condizione degli uomini, e in primo luogo la propria, è per natura pessimista.

Se il mondo è cattivo, e se gli astri e il cielo stellato sono davvero le cause originarie di questo male universale, per trovare Dio bisogna andare al di là del cielo, ὑπεράνω, al disopra di esso. Il vero Dio, il buon Dio, sarà un Dio nascosto, inconoscibile, ἄγνωστος. Il Dio del saggio si conosceva attraverso la sola contemplazione dell'ordine, espressa sovranamente dalla volta stellata. Dio si confondeva infatti con questo stesso ordine, oppure era il Pensiero fonte di tale ordine. Ne deriva che per il saggio ammirare l'ordine, conoscere Dio e adorarlo è tutt'uno. *Novit et colit*. Nello gnosticismo bisogna ribaltare i due termini. *Colit et novit*.<sup>26</sup> Il vero Dio è un Dio che non si può comprendere mediante la sola considerazione del mondo, poiché il mondo è cattivo. Si lascia contemplare unicamente attraverso la rivelazione concessa soltanto a un piccolo numero di eletti. Questi, a loro volta, andranno a predicare agli altri uomini la verità ricevuta. Colui che li ascolta è libero di aderire a tale parola o di rifiutarla; può credere o dubitare: il fondamento della religione è d'ora innanzi una *fede*. Nell'ermetismo s'incontra tutta una dottrina sulla fede, questa dottrina è un tratto essenziale della corrente ermetica: la fede è una condizione indispensabile alla gnosi. Lo spirito stesso della religione finisce per essere trasformato da tale condizione iniziale. Il saggio, scorgendo Dio nel mondo, contemplava il mondo e adorava Dio: la sua preghiera si riassume nella contemplazione. Lo gnostico crede in un Dio invisibile che non gli mostra nulla di visibile. Non ha potuto avvicinarsi a Dio, in origine, se non sulla parola di un testimone. Anche questa richiedeva un favore celeste: la conoscenza è un dono di Dio, una grazia. La preghiera dello gnostico è quindi innanzi tutto una preghiera di domanda, e il primo oggetto della domanda è il dono della conoscenza. Non esiste conoscenza che non sia stata preceduta da una preghiera. Non vi è gnosi senza devozione. Il solo cammino verso Dio è la devozione accompagnata dalla conoscenza, ἡ μεθὰ γνώσεως εὐσέβεια.<sup>27</sup>

Se il Dio degli gnostici è un Dio nascosto, se la gnosi è, in origine, la ricompensa di un atto di fede, è naturale, è psicologicamente necessario, che lo gnostico provi il bisogno di consolidarsi nella fede. Un moto naturale dell'anima lo induce a ottenere da alcuni segni sensibili la doppia certezza: di conoscere realmente il proprio Dio e di esserne personalmente conosciuto.<sup>28</sup> Tutto dipende dalla logica interna di questo sistema: la fede in un Dio nascosto esige come corollario un'esperienza che renda autentica la fede, che consacrì il fedele nella sua qualità di figlio di Dio e che gli garantisca l'unione con Dio dopo la morte, vale a dire la risalita, fuori dal mondo, fino al luogo ipercosmico.<sup>29</sup>

Ora, se Dio è buono e il mondo cattivo, chi ha creato il mondo? E cosa viene a fare l'uomo nel mondo? Ecco nuovamente il problema cruciale in cui divergono i cammini del saggio e dello gnostico.

Né l'uno né l'altro si fanno illusioni sulla miseria di ogni singolo destino: nulla è più santo dell'ottimismo definitivo di un Epitteto o di un Marco Aurelio. Se trascurano il proprio dolore, è perché vogliono dimenticarlo per prendere in considerazione soltanto il destino del Tutto, destino necessariamente buono dal momento che è Ordine e Ragione. A cosa serve ribellarsi? Ammira e sottometti. Il mondo è buono, Dio lo regge e lo anima continuamente: tutto è immerso in Lui. La saggezza consiste esattamente nel cogliere quest'immanenza e nel riassorbirvi il male.

Il mondo è malvagio, risponde lo gnostico. Dio non può dunque esserne l'autore diretto: la creazione del mondo è dovuta a un secondo dio, demiurgo, la cui essenza si definisce attraverso tale funzione demiurgica. Per la psicologia religiosa, il dualismo teologico porta con sé innumerevoli conseguenze. Giacché, in fin dei conti, il primo moto dell'uomo che soffre, se crede in Dio, è di rivoltarsi contro questo Dio che lo fa soffrire. In ogni sistema di teologia unitaria, l'esperienza del male è un muro contro il quale la mente cozza e si ferisce. Non è facile essere un saggio, perché essere saggi significa essersi accordati, con tutto il proprio essere, ai misteriosi rigori della Ragione e del Volere divino. Chi non avverte che qui il dualismo offre una soluzione per cui l'anima s'illumina immediatamente? Il male non è dovuto a Dio, non proviene da Dio, ma neppure dall'uomo. La responsabilità spetta a un terzo principio, il demiurgo o, più esattamente, agli dèi o demoni di quegli astri creati dal demiurgo, che regolano sia la vita intera del cosmo che la sorte di ogni essere vivente. Pertanto tutta la religione si riassume in un doppio movimento: di fiducia nel Dio trascendente, che è buono; di avversione e di fuga nei confronti degli dèi cosmici che sono cattivi. La dottrina della salvezza non è ormai che una scienza. Dio vuole essere conosciuto dall'uomo, gli si svela, lo chiama. Bisogna credere in Dio, pregarlo, domandargli l'illuminazione, la grazia, che ci accordi l'esperienza sensibile della rigenerazione. Allora, al miste, figlio di un Dio buono, è assicurata la felicità. Dopo la morte oltrepasserà le sfere del destino per unirsi, nell'al di là, ai cuori dei beati che cantano Dio. Felicità riservata agli eletti!

Ecco l'ultima linea di divisione fra saggezza e gnosticismo. Per il saggio, una volta contemplato l'ordine del mondo, è un dovere imitare quell'ordine, non soltanto nella condotta privata, ma anche nel suo atteggiamento verso gli altri uomini. Contemplazione e azione, a partire da Platone, sono collegate. Su questo punto lo stoicismo non fa che ereditare uno dei precetti più nobili della *Repubblica* e del *Politico*. La nobiltà dell'educazione filosofica nata da Platone e dalla Stoa ha fornito la teoria dei doveri del principe e nel contempo insegnato ai principi a mettere in atto tali regole. Il fatto è noto: nel II secolo d.C., con Marco Aurelio e i suoi rappresentanti, in tutte le province dell'impero la filosofia sale al potere. Il mondo antico visse allora il periodo più felice della sua storia. L'ideale del principe risale però a molto tempo prima. Studi recenti lo hanno messo chiaramente in evidenza: i principi di governo a cui si ispira l'Imperatore sono già tutti espressi nei trattati politici dedicati ai monarchi ellenistici. Lo attesta anche l'epigrafia. Una messe d'iscrizioni censisce le qualità che ci si attende dal sovrano, dai governatori e dai giudici. Queste qualità si riassumono in una frase: "Fare del bene agli uomini".<sup>30</sup>

Non è difficile riconoscere l'origine del precetto. Se non c'è che una vita, quella terrena, e se compito del saggio deve essere di realizzare, in questa vita, l'ordine generale del mondo, ne consegue logicamente che la virtù principale è eminentemente di ordine sociale, consistente soprattutto nel fare regnare la giustizia, una giustizia temperata dalla benevolenza e dalla filantropia. È attraverso questo cammino che il saggio si accosta al proprio modello, la Ragione divina, l'ordine dei cieli. Non vi è dubbio che sia questo presupposto filosofico, di cui si coglie l'influenza in tanti scritti latini, ad animare tale politica. La saggezza greca vi trova forse la sua più bella realizzazione.

L'atteggiamento morale dello gnostico è diametralmente opposto. Dal momento che il mondo è malvagio, dal momento che la vita che vi si conduce è soltanto una prova passeggera prima di risalire a Dio, è del tutto vano operare a favore di una migliore organizzazione della società umana. Lo gnostico vive in disparte, all'interno di una piccola cerchia di privilegiati come lui, la cui principale occupazione è la propria salvezza. Ciò significa che lo gnostico può dimenticarsi completamente della gente comune? No, gli resta un dovere. Se non deve prendersi cura della sorte temporale degli uomini, deve però vegliare sul loro destino spirituale. Avendo lui stesso ricevuto la verità, è doveroso che offra ad altri il dono di Dio. Lo gnostico è apostolo: con la preghiera e il culto, la predicazione fa parte integrante della virtù suprema, la devozione.

Sono questi i principali caratteri dell'ermetismo gnostico.

Più che una dottrina, ciò che lo definisce è un atteggiamento religioso e morale, uno spirito, di cui se ne può valutare il senso reale soltanto confrontandolo con l'atteggiamento del saggio. Discepoli della pura ragione e del Dio sconosciuto affrontano il medesimo problema. Dal momento che

questo è il più serio problema che l'uomo possa porsi, gli scritti della gnosi pagana, malgrado il brutto stile e la stranezza, sono comunque degni d'interesse.

## NOTE

1. Cfr. le iscrizioni di Ombos (Brugsch, *Thes. Inscr. Aeg.*, I, p.135: 145-117 a.c.) e di TENTYRA (*ibid.*, p. 138).
2. W. KROLL, *Hermes Trismegistos*, P. W., VIII, 797-799, n. 9-19.
3. W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des H. Tr.*, Munich 1936.
4. Pap. Oxyrh., III, p. 128 ss. Sulla dottrina egiziana dei decani, cfr. *Stob. Herm.*, Exc. VI, *Lib. Hermet.*, c. I. I *Salmeschoiniana* potrebbero datare dal II secolo a.C.
5. *Catal. Cod. Astr. Gr.* VIII, 3. Cfr. F. CUMONT, *Antiochus d'Athènes et Porphyre*, Mèl. Bidez, 1933.
6. Framm. ermetico citato da RHETORIOS, *Cat. Cod. Astr. Gr.*, VIII, 4, pp. 126-174.
7. Fr. I Riess, *Philol.*, Suppl. VI, 1892, p. 327 ss.
8. F. CUMONT, *L'Egypte des astrologues*, 1937, p. 152; W. GUNDEL, p. 347 ss.
9. CUMONT, *op. cit.*, pp. 122, 151 ss. Cfr. l'edizione degli *Hermetica* della collezione Budé (Nock-Festugière), introduzione al C. H. II.
10. Per i dettagli, cfr. W. KROLL in P. W., VIII, pp. 794-797, n. 1-8, W. e H.G. GUNDEL, *Astrologoumena* (1966), 9-36, 104-121.
11. *Stob. Hermet.*, Exc. XXIII-XXVI.
12. Già conosciuto dall'alchimista ZOSIMO, nel III secolo, con il nome *Poimandres*, titolo del C. H. I. Cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, 1904, 8 ss.
13. Exc. I-XXII. Questi brani, tratti dai "Discorsi di Ermete", devono essere distinti dal "Discorso sacro di Iside a Horus", Exc. XXIII-XXVI.
14. Con questi limiti, la datazione precisa di ogni trattato presenta enormi difficoltà. Sembra giusto dire, seguendo Bousset, che la gnosi ermetica sia anteriore alla cosiddetta gnosi cristiana del II secolo; alcune dottrine comuni, infatti, nella prima si presentano fornite di molto più significato e rilievo di quanto non lo siano nella seconda dove figurano come prestiti. Forse C. H. I, IV, VII, XIII sono già della fine del I secolo della nostra era. I trattati di tendenza stoica, V, VIII, IX (salvo l'enclave gnostica 3-5) possono essere collocati a una qualunque data tra Posidonio e Marco Aurelio. I trattati sistematici, sintesi di tutta la dottrina (X, XI, XII, XVI, *Asclepius*), sono verosimilmente gli ultimi, II e III secolo.
15. Il trattato XVIII del Corpus non ha nulla a che fare con l'ermetismo.
16. BOUSSET l'ha dimostrato, per primo, con molto vigore, *GGA*, 1914, pp. 697 ss.
17. È pressoché impossibile precisare quale religione orientale si debba intendere. Reitzenstein si è rivolto di volta in volta all'Egitto e all'Iran, Dodd ha insistito sull'influenza del giudaismo. Forse ci si dimentica che tali scritti, redatti ad Alessandria, hanno preso forma in un ambiente in cui le religioni cominciarono a mescolarsi sin dall'inizio dell'era tolemaica.
18. Per l'esposizione della gnosi pagana, oltre al *C. Hermeticum*, sono stati presi in considerazione gli *Oracula Chaldaïca*, il papiro magico di Parigi (*PGM*, IV, PREISEND.), Zosimo, *Sulla lettera Q*, il *de mysteriis* VIII, la sezione pagana dell'*adv. nationes* II di Arnobio, il brano sui naasseni in Ippolito (V, 7-9), tutti gli scritti che hanno in comune determinate dottrine peculiari e un medesimo spirito, ancora privi di qualsiasi tendenza cristiana. Occorre allineare nel medesimo gruppo, seguendo Bousset, gli gnostici di Plotino (II, 9).
19. Esch., *Sette*, 683-684.
20. Cfr. *Sur une épitaphe de Simonide*, in *L'enfant d'Agrigente* (Paris, 1941), pp. 9 55., e *Idéal rel. d. Grecs*, pp. 161-169.
21. Plot., II, 9, 16, 39 ss. Cfr. F. CUMONT, *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, n° 5, 1909, 256-286.
22. M. Ant., XII, 18, 2. Cfr. Plot. II, 9, 9, 75: πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν.
23. Henri FRANCK, *Lettre à quelques amis*, p. 97 (a Gabriel Marcel, Durtol, 1911).
24. Quel che è essenziale nel platonismo è la *vita precedente* delle anime, non l'immortalità.
25. Per diverse ragioni, gli dèi di Epicuro non sono meno indifferenti al destino degli uomini, perché ogni provvidenza, anche se generale e rivolta al tutto, turberebbe la loro pace.
26. L'osservazione è di BOUSSET, *GGA*, 1914, p. 740.
27. C. H. VI, 5.
28. C. H. X, 15.
29. In realtà, nella gnosi ermetica questa esperienza sembra consistesse soprattutto in una specie di estasi durante la quale il miste viveva in anticipo le diverse tappe della sua ascesa postuma, cfr. C. H. XIII.
30. W. SCHUBART, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, *Arch. f. Pap.*, XII, 1-2 (1936), p. 1 ss.