

IL PARADOSSO DELL'ERMETISMO: DA CRATERE DI CONOSCENZE E SAPERI ALL'EMARGINAZIONE

Paolo Scarpi
Università da Padova

SOMMARIO

L'ermetismo, per quanto criticato da Agostino, giunse agli umanisti avvolto dalla fama di una dottrina pacifica e ricca di conoscenze e saperi. Il complesso di conoscenze che lo caratterizzava investiva moltissimi campi del sapere dell'epoca, come medicina, matematica, astrologia, alchimia e a questa dottrina si guardava come fonte indiscutibile fino a che non intervenne la condanna filologica da parte di Isaac Casaubon. Da quel momento cambiò l'atteggiamento nei confronti di questo complesso sistema dottrinario, che venne sempre più emarginato.

PAROLE CHIAVE: Ermetismo, Iatromatematica, Alchimia, Scienza.

THE PARADOX OF HERMETISM: FROM SOURCE OF KNOWLEDGE AND WISDOM TO MARGINALIZATION

ABSTRACT

Although disregarded by Augustine, hermetism was highly appreciated among the humanists, who deemed it to be a peaceful doctrine that could provide expertise and valuable profound insights. The thoroughness and complexity of the hermetic tradition was fostered by contributions from the most diverse fields of study at the time, such as medicine, mathematics, astrology and alchemy. Hermetism would thus comprise a wide range of materials, knowledge and erudition and, therefore, maintain its unquestionable role as a source of wisdom and learning. However, Isaac Casaubon's philological condemnation of the allegedly ancient writings meant a turning point in their reception, and from that moment on, this body of doctrines kept on being challenged never to recover its former prestige and, therefore, barely surviving as a marginal system of knowledge.

KEYWORDS: Hermetism, Iatromatematics, Alchemy, Science.



L'ermetismo¹ è stato, come noto, una dottrina complessa e molto articolata, orientata prevalentemente in senso escatologico, spesso apparentata alle dottrine gnostiche per eccesso di semplificazione, così come con altrettanto facile semplificazione è frequentemente ancor oggi fatta dipendere dal neoplatonismo. Essa si presenta nelle vesti di una struttura religiosa organica e sistematica, fondata su una rivelazione, su testi scritti e sull'*auctoritas* della figura mitica di Ermete Trismegisto, il quale con il nome di Teuth era già noto a Platone (*Phaedr.* 274 c-d) come il sapiente che aveva scoperto il numero e il calcolo, la geometria e l'astronomia, il gioco del tavoliere e il gioco dei dadi, ma soprattutto aveva inventato la scrittura. Nell'areologia di Maronea di epoca ellenistica, egli insieme alla dea Iside scopre «i testi scritti, e tra questi quelli sacri per gli iniziati (ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις) e quelli pubblici per tutti (ἃ δὲ δημόσια τοῖς πᾶσι)»². Come scopritore dell'astronomia egli diviene anche il garante e lo scopritore dell'astrologia e Clemente Alessandrino (*Strom.* 6, 4, 35-37) ricorda che gli erano attribuiti quattro libri di ἀστρολογούμενα. Certamente porta il suo nome la ἱερὰ βιβλος³, *Il libro sacro sui Decani* o *Sacer liber*, e a lui è assegnato il *de triginta sex decanis*⁴, traduzione latina di un originale greco, con il quale presenta risponderenze rilevanti la stessa ἱερὰ βιβλος. A lui è assegnato un Αἰνιγμα τοῦ φιλοσοφικοῦ λίθου⁵ mentre Zosimo di Panopoli, città oggi denominata Akhmîm, nell'Alto Egitto, che conosceva gli scritti ermetici, tra cui un περὶ φύσεων e un περὶ

¹ Questo scritto si fonda sui due volumi da me curati *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I-II, Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 2009-2011; su *The Secret World of Hermetism. El mundo secreto del Hermetismo*. Padova, Libreriauniversitaria, 2014, dove è presente tutta la bibliografia precedente. Ora si veda pure quanto scrivo in «Hermetische Tradition», in Prof. Chr. RIEDWEG zusammen mit Prof. Chr. HORN und Prof. D. WYRWA (herausgegeben von), *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Antike*, Bd. 5: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel Berlin, Schwabe Verlag, 2018, pp. 1155-1176, 1224-1230. Inoltre esso sviluppa temi da me già avviati, soprattutto con «Le discours vide de la parole étrangère (CH XVI 2): exercices d'ethnocentrisme entre Égypte et Grèce», en M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (dirs.), *Noms Barbares I - Formes et contextes d'une pratique magique*. Brepols, Turnhout, 2013, pp. 123-130, e con «L'autorité divine d'Hermès Trismégiste: pour une nouvelle 'religion de la tolérance'», en M. GOREA et M. TARDIEU (eds.), *Autorité des auteurs antiques: entre anonymat, masque et authenticité*, Homo Religiosus s. II, 13, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 99-109; e con «La parola e la scrittura nella tradizione ermetica», in C. GIUFFRÉ SCIBONA e A. MASTROCINQUE (eds.), *Ex pluribus unum*, Roma, Edizioni Quasar, 2015, pp. 431-436. I temi legati al problema numerologico sono affrontati anche nel mio «La perfezione del 4, io e la luna. Il segreto del mondo / The Perfection of the Number Four, the Moon and I. The Secret of the World». *La freccia e il cerchio*, vol. 6 (2016), pp. 115-162. Infine il presente scritto si collega direttamente con il mio «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo. Isaac Casaubon contro Ermete Trismegisto». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 83 (2017), pp. 10-35.

² P. SCARPI, *Le religioni dei misteri*, vol. II, Fondazione L. Valla-Mondadori, Milano 2002, Iside [D] 5, pp. 22-24.

³ É. RUELLE, «Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les Décans». *Révue de Philologie*, vol. 32 (1908), pp. 247-277.

⁴ S. FERABOLI (cura et studio), *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis, accedit translatio gallica capitum XXIV-XXV*. Turnholt, Brepols, 1994.

⁵ M. BERTHELOT e C.-É. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*. II, Parigi, Steinheil, 1888, pp. 267-268.



ἀϋλίας, come si può leggere nel *Trattato sulla lettera Ω*⁶, contribuì a completare le nozze tra ermetismo e alchimia. Persino dei libri di medicina sembra fossero a lui assegnati o che comunque appartenessero alla sua sfera d'influenza (Clemente Alessandrino, *Strom.* 6, 4, 37, 3).

Con queste credenziali dunque Ermete Trismegisto ha attraversato la storia giungendo agli umanisti. I capitoli xxiv e xxv del *de triginta sex decanis* furono addirittura tradotti in antico francese⁷, e nonostante le critiche che accompagnarono l'ermetismo⁸, la sua fama rimase inalterata sino al Rinascimento⁹, fondamentale rinnovamento culturale di cui questa dottrina fu all'origine¹⁰.

Era una fama che si era diffusa anche a livello popolare, dove era divenuta leggenda talora anche per opera di personaggi oscuri come Jean de Mandeville ovvero Jehan de Mandeville, il cui vero nome pare fosse Jean de Bourgogne¹¹, nato forse a Liegi, ma forse cavaliere di origini inglesi, morto il 17 novembre 1372, il quale in un suo testo intitolato *Itineraria*, conosciuto però come *Livre des merveilles du monde*, narra di una scoperta archeologica di cui avrebbe avuto notizia durante un suo supposto soggiorno a Costantinopoli. L'imperatore di Bisanzio, racconta Jean de Mandeville, voleva seppellire il proprio padre all'interno di Santa Sofia, ma quando fu scavata la tomba si rinvenne un corpo che vi aveva dimorato per migliaia di anni. E questo corpo portava su di sé una placca d'oro sulla quale era incisa in ebraico greco e latino un'iscrizione che recitava «Una vergine di nome Maria darà alla luce Gesù Cristo e io credo in lui». A prestare fede al racconto di Jean de Mandeville la placca d'oro era all'epoca ancora visibile all'interno della chiesa di Santa Sofia, mentre il misterioso corpo che lì riposava altro non era, a suo dire, che quello del saggio filo-

⁶ P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, frgg, 20-22.

⁷ La traduzione in antico francese è conservata da un Ms del sec. XIV. Si veda alla n. 4 e P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, pp. 169-172.

⁸ P. SCARPI, «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo», pp. 13-16.

⁹ La storia e la diffusione nonché la trasmissione del pensiero ermetico è complessa: si può vedere quanto scrivo in *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, pp. XII-XVIII, e ciò che scrive C. MARANGONI, *Asclepius*, in P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, pp. 84-86. Inoltre si veda P. SCARPI, «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo», pp. 13-16, con bibliografia precedente.

¹⁰ Si può vedere in generale A. FAIVRE, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus* [trad. Joscelyn Godwin], Grand Rapids, MI, Phanes Press, 1995. Si veda anche M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*. Città di Castello, Sillabe, 1999. Ma soprattutto il punto di partenza resta A. WARBURG, «Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara», in G. BING (ed.), *Gesammelte Schriften*, II, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932, pp. 459-482, 627-644.

¹¹ Molti problemi circondano questa figura. Rinvio soltanto a M. LEJBOWICZ, «Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, mis en ligne le 1 juillet 2008, consulté le 26 mars 2018. URL: <http://journals.openedition.org/crm/311>. Per l'edizione critica si veda: Jean de Mandeville, *Le Livre des merveilles du monde*, édition critique par C. DELUZ, Parigi, Éditions du CNRS, 2000.



sofo Ermete Trismegisto, a conferma della stretta relazione tra ermetismo e cristianesimo che dall'età di Lattanzio aveva attraversato la storia¹².

Quando dunque giunsero nelle loro mani i primi quattordici λόγοι che avrebbero poi costituito il *Corpus Hermeticum*, subito tradotti da Marsilio Ficino nel 1463, su incarico di Cosimo de' Medici, e pubblicati nel 1471¹³, gli umanisti credettero di aver trovato nell'ermetismo, grazie all' *autoritas* di Ermete Trismegisto, un antico dio ritenuto *contemporaneus Moysi*, come si legge sul pavimento del duomo di Siena, un dispositivo che nelle loro intenzioni avrebbe permesso di conciliare il cristianesimo con le altre pratiche religiose, così da dare vita a una pace e a una concordia universali, una armonia tra l'uomo e l'universo, e favorire una nuova apologia del cristianesimo¹⁴.

Nello stesso tempo l'ermetismo si presentava come un condensato di conoscenza e di saperi. L'astrologia¹⁵, assegnata come detto a Ermete Trismegisto, ebbe un ruolo insostituibile per la medicina dell'epoca, la *ιατρομαθηματική*, cioè la medicina astrologica, per definire e determinare la relazione tra origine della malattia e corrispondente influsso astrale. E infatti nel *Liber Hermetis de XXXVI decanis*, per esempio, si può leggere (xvi 11: *de figurativa consideratione*) che i pianeti «*in eclipticis autem nodis cadentes aegritudines faciunt et puero et matri...*». Era una relazione che si fondava sull'autorevolezza dello stesso Claudio Tolomeo, il quale a sua volta rinviava all'antica sapienza degli Egiziani che, egli scrive nel *Tetrabiblos* (I 3, 19), «*posero al primo posto il destino (εἰμαρμένη), ma al secondo la possibilità di interferire con mezzi naturali, e collegarono strettamente alla previsione i benefici e i vantaggi che derivano dal sistema di studio da essi definito medico-matematico (ιατρομαθηματικά σύνταξις): dall'esame delle stelle nasce la conoscenza della qualità della materia sottostante, delle future condizioni ambientali e delle loro cause (senza tali dati infatti ogni rimedio per lo più finisce per fallire perché una stessa medicina non è ugualmente efficace per tutti i corpi e per tutte le malattie)*»¹⁶. A sua volta il *Liber ad Ammonem* assegnava la iatromatematica direttamente a Ermete Trismegisto¹⁷, mentre nell' *Astrologus anonymus anni 379* (*fragmenta apotelesmatica*)

¹² Si veda P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, pp. 5-9.

¹³ *Ibidem*, I, pp. xxiii-xxxi.

¹⁴ E. GARIN, «Note sull'ermetismo del Rinascimento», in E. GARIN, M. BRINI, C. VASOLI, P. ZAMBELLI (eds.), *Testi umanistici su l'Ermetismo*, in *Archivio di Filosofia*, Roma, 1955, pp. 7-19; E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*. Pisa, Edizioni della Normale, 2006 (1988), pp. 75-76.

¹⁵ Lo stesso Galileo Galilei, come è ampiamente noto, praticava l'astrologia e vendeva oroscopi. È un altro dei molti temi che andrebbero affrontati ma che non è possibile in questa sede. In particolare Galileo, per ciò che qui interessa, in quanto convinto assertore del metodo sperimentale costituisce una variante indipendente rispetto ai suoi contemporanei, e penso a Copernico e Keplero (di cui si parlerà più avanti).

¹⁶ CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche*. Ed. e trad. di Simonetta Feraboli, Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 1985.

¹⁷ *Ἰατρομαθηματικά Ἑρμοῦ τοῦ Τριμεγίστου πρὸς Ἄμμωνα Αἰγύπτιον*, in J.L. IDELER, *Physici et medici Graeci minores*, I, Berlin, Reimer, 1841, pp. 387-396.

si legge: «il libro di Ermete nel quale mise per iscritto moltissimi argomenti medico-matematici»¹⁸.

Non meno importante per la diffusione del pensiero ermetico fu poi la letteratura araba, non ultimo un compendio magico, alchemico, farmacologico, astrologico, composto «in nigromanticis artibus ex quampluribus libris», di cui autore era il «*sapientissimus philosophus*» Picatrix¹⁹, vero e proprio *vademecum* del mago medievale, composto forse nel secolo XI e tradotto dall'arabo in latino nel 1261 nonché in molte altre lingue europee, nel quale *vademecum* (II 12, 39) è fatto esplicito riferimento a Ermete Trismegisto, al suo libro *De ymaginibus* in cui l'antico sapiente egiziano insegna a realizzare i talismani e a individuare le condizioni astrali per curare numerose affezioni del corpo.

L'alchimia fu, a sua volta, l'altro grande polo su cui l'ermetismo esercitò la sua influenza, la «Hermetic science *par excellence*», come scrisse Frances Amelia Yates²⁰, e che per i suoi praticanti in età tardo-antica era una *ἱερὰ καὶ θεία τέχνη*, come si può leggere nel *Corpus Alchemicum* e in particolare nel *de magna et sacra arte* attribuita a Stefano, filosofo bizantino del secolo VII²¹. Già Zosimo di Panopoli²² aveva dato una svolta che oggi chiameremmo tecnologica alla pratica alchemica trasformando in veri alambicchi i rudimentali strumenti usati ai suoi tempi per la distillazione²³, ma tra il XV e il XVI secolo l'alchimia subì ulteriori trasformazioni e di questa nuova alchimia l'esponente più significativo fu Paracelso, pseudonimo di Theophrastus Bombastus von Hohenheim, definito *reformer*, riformatore, da Jole Shackelford²⁴. «His ideas penetrated radical theology, internal medicine, surgery, mineralogy, pharmacology, and even political philosophy», scrive sempre Jole Shackelford²⁵. Nondimeno come ha scritto Frances Yates²⁶, ricordando l'opera di Walter Pagel, «the prime matter of Paracelsus, the basis of his alchemical thought, is related to the conception of the Logos, or the Word, as found in the *Corpus Hermeticum*, and also to Cabalistic interpretations of the Word». La nuova alchimia di Paracelso, continua Frances Yates²⁷, dipendeva dalla tradizione ermetico-cabalistica rinascimentale:

¹⁸ ἡ τοῦ Ἑρμοῦ βίβλος ἐν ἣ ἱατρομαθηματικὰ πλεῖστα ἔγραψεν, in F. BOLL-F. CUMONT, *Codices Romani, Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*. 5.1, Bruxelles, Lamertin, 1904, p. 209.

¹⁹ Picatrix. *The Latin Version of the Ghāyat Al-Hakīm*. Ed. D. PINGREE, Londra, The Warburg Institute, 1986, p. 82.

²⁰ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 150.

²¹ J.L. IDELER, *Physici et medici Graeci minores*, II, Berlin, Reimer, 1842, pp. 199-253.

²² Si veda sopra.

²³ Nei manoscritti di Zosimo ricorrono illustrazioni e disegni di alambicchi con la descrizione di ciascuna delle parti componenti: per esempio si veda il *Parisinus graecus* 2327, fol. 221v.

²⁴ «Rosicrucianism, Lutheran Orthodoxy, and the Rejection of Paracelsianism in Early Seventeenth-Century Denmark». *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 70, núm. 2 (1996), pp. 181-204.

²⁵ *Ibidem*, p. 181.

²⁶ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 150. W. PAGEL, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. New York, Bale, 1958 e successive ristampe.

²⁷ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 150-151.



It can be said with certainty that Paracelsus was much influenced by Ficino and the Ficinian magic, his *De vita longa* having been inspired by the *De vita coelitus comparanda*. In his use of magic in medicine he was following in the steps of Ficino, the doctor. The label «Hermetic-Cabalist» is thus a possible indication of the trend of Paracelsus' work, though he twists and alters the tradition in strange and original ways. He is the Magus as doctor, operating not only on his patients' bodies but on their imaginations, through the imaginative power on which he laid great stress, and this is recognizably a legacy from the Ficinian magic.

Questa è del resto la magia che aveva attraversato il tempo da Apuleio, passando per Cipriano di Antiochia, μάγος καὶ φιλόσοφος, che era approdata presso gli umanisti e che si stava trasformando per dare avvio a un nuovo pensiero scientifico²⁸. Era una nuova prospettiva che stava investendo la medicina insieme alla magia e all'astrologia le quali, benché i rischi di cadere nelle maglie dell'Inquisizione fossero comunque sempre alti, intendevano liberarsi delle etichette con cui erano state condannate.

Inequivocabili erano state infatti nel sec. IX le parole di Rabano Mauro, che nel suo *De Universo* (P.L. CXI, cll. 422-25) aveva definito la magia, nella quale aveva fatto confluire tutto ciò che non era attribuibile all'universo cristiano e in particolare l'arte divinatoria, un complesso di arti *malefactorum et maleficorum*, i quali «*etiam sanguine utuntur et victimis, et saepe contingunt corpora mortuorum*». In questo calderone aveva fatto rientrare anche l'astrologia, arte che intendeva prevedere attraverso l'esame del corso degli astri «*mores, actus, eventa*» degli uomini a partire dal giorno della loro nascita. Praticata da coloro «*qui vulgo Mathematici vocantur*», la *scientia* di questa arte «*usque ad Evangelium fuit concessa*». Né Rabano Mauro aveva risparmiato la medicina, a proposito della quale si domandava che bisogno ci fosse di cercare la salute da un medico diverso dal medico onnipotente (*Quid... necesse est salutem ab alio quam a medico omnipotente quaerere?*). Del pari si chiedeva quale potesse essere la ragione di voler apprendere *scientiam et sapientiam* da qualcun altro che non fosse la fonte stessa di sapienza e conoscenza. È infine sosteneva che chi volesse ottenere la salute senza il Salvatore e ritenesse di poter divenire saggio (*prudens*) «*sine vera sapientia*», non è salvo bensì ammalato; ogni ricerca ogni cura che si cerchi di ottenere grazie agli indovini, ai maghi o addirittura attraverso i demoni, «*mors potius dicenda est quam vita*».

Benché ancora Ermolao Barbaro (1454-1493), patriarca di Aquileia, nel suo commento a Dioscoride (pubblicato a Colonia nel 1530 presso Ioannes o Iohannes Soter) rammenti che a Venezia un decreto della Serenissima interdiceva l'arte dei chimici, pena la morte, anche per evitare loro ogni tentazione criminale, i tempi stavano comunque cambiando e l'arrivo dei λόγοι ermetici sembrava aprire nuove speranze. L'uomo misura del mondo come l'uomo vitruviano di Leonardo, micro-

²⁸ Per quanto concerne la formazione e l'applicazione del concetto di magia, con tutte le sue contraddizioni si veda quanto io scrivo in «La sapienza di Medea ovvero lo statuto del magico». *Il Mondo* 3, vol. III, núms. 1-2 (1996), pp. 348-364.



cosmo rispetto al macrocosmo, secondo il dettato neoplatonico ma pure ermetico, si collocava al centro di un universo armonico, misurato matematicamente, benché secondo una matematica qualitativa. E infatti il *De harmonia mundi* di Francesco Giorgio o Zorzi²⁹, frate minorita di Venezia, a lungo frate guardiano di San Francesco della Vigna sempre a Venezia, unisce ermetismo cabala e calcolo pitagorico per dare vita ad *a new symphony* delle armonie universali, come ebbe a evidenziare Frances Yates³⁰. Per raggiungere questi risultati attraverso lo studio occorre servirsi, afferma Francesco Zorzi nel *Proemium*, di non pochi dispositivi (*remedia*), «fisici, aritmetici, astronomici, geometrici, musicali e divini».

Da parte sua Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, nato a Colonia nel 1486 e morto a Grenoble nel 1535, che univa le sue competenze mediche, in ragione delle quali fu medico personale di Luisa di Savoia, madre del re di Francia Francesco I, filosofiche, alchemiche, astrologiche, con una ricerca incessante di accedere alla conoscenza più profonda delle cose, ricerca condensatasi alla fine nei *De Occulta Philosophia libri tres*³¹, riconosceva sempre a Ermete Trismegisto sapere e conoscenza. Nel rispetto di una tradizione che affermava come fosse stato per esempio l'antico dio egizio a fissare le relazioni tra piante medicamentose e influssi planetari, Cornelio Agrippa scriveva: «*Hermes, ... Planetis dat Saturno asphodelum, Ioui hyoscyamum, Marti arnoglossam, Soli polygoniam, Veneri verbenam, Mercurio pentaphyllon, Lunae chenostacen...*»³². Producendo poi delle miscele «*ex multis materiis sub caelestibus influxibus, tunc uarietas illinc quidem caelestium actionum, hinc uero potentia naturalium congregata, facit quaedam mirabilia, per unguenta, per collyria, per suffumigationes, per similia, qualia uidelicet leguntur in libris Chiranidis, Archytae, Democriti et Hermetis...*»³³. Per questo intrigante personaggio l'*occulta philosophia* era la magia, come scrive sin dall'inizio nella pagina indirizzata *ad lectorem*, una magia che però condensava insieme la capacità di indagare il mondo elementare, il mondo celeste e il mondo divino. Il mondo elementare era l'oggetto della *physica*, che «*docet naturam eorum quae sunt in mundo*»; il mondo celeste lo era della *mathematica*, che «*docet nos planam, et in tres porrectam dimensiones naturam cognoscere, motumque ac coelestium progressus suspicere*»; il mondo divino, infine, lo era della *theologia*, la quale «*quid deus ... docet, quid mens, quid intelligentia, quid angelus, quid denique daemon, quid anima, quid religio...*». E questa tripartizione, propria della *philosophia*,

²⁹ L'opera fu pubblicata a Venezia nel 1525 e ristampata dopo la sua morte, avvenuta nel 1540 ad Asolo, nel 1545 a Parigi, presso Andrea Berthelin, alla quale qui faccio riferimento.

³⁰ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 151.

³¹ L'opera ebbe qualche traversia, perché l'inquisitore di Colonia ne proibì la pubblicazione, e del resto lo stesso Cornelio Agrippa era sfuggito all'Inquisizione. Il *De Occulta Philosophia* fu comunque pubblicato nel 1533, probabilmente a Colonia (indicazione scritta a mano sul frontespizio dell'ed. originale, dove in realtà manca pure l'indicazione della data) e ristampato *apud... Berings fratres* (Lugduni 1550).

³² Cito dalla p. xxxvii dell'edizione del 1533 (si veda nota precedente).

³³ *Ibidem*, p. xli.

secondo Agrippa trovava nella magia la sua sintesi più elevata, magia che «*has tres imperiosissimas facultates ... complectitur*», e che è «*perfectissima summaque scientia*»³⁴.

Cornelio Agrippa, però, si stacca anche dai luoghi comuni del conformismo sociale, e con il *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, dedicato a Margherita d'Asburgo³⁵, difende il ruolo dell'universo femminile contro le facili accuse di stregoneria rivolte alle donne mentre sostiene l'identità di maschio e femmina, perché tali li creò Dio, il quale «*hominem sibi similem creavit, masculum et foeminam creavit illos*». La differenza tra maschio e femmina, continua Agrippa, dipendeva dall'*usus generandi*, che «*diversitatem necessariam requirebat*», mentre per il resto Dio «*eandem vero et masculo et foeminae ac omnino indifferentem animae formam tribuit. Inter quas nulla prorsus sexus est distantia*». È un distacco dai luoghi comuni e dal conformismo dell'epoca che ricompare in un altro scritto pubblicato nel 1530 ad Antwerp da Cornelius Grapheus, latinizzazione di Cornelis De Schrijver, il *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio invectiva*. Con quest'opera, condannata dai teologi della Sorbona, Agrippa, oltre a denunciare i cattivi costumi del clero, metteva in discussione tutte le scienze dell'epoca, forse con l'intenzione di stigmatizzare con questo pamphlet i *followers* improvvidi di queste medesime scienze, il loro uso volgare, i *prodigiosi magi* capaci di trasformare «*alterum Apuleium, aut Lucianum in asinum, non tamem aureum, sed stercorarium*»³⁶. E intanto denuncia anche il fatto che il «*lacteus circulus ... adhuc ab Astrologis ignoratur*». Ma Ermete Trismegisto non compare, se non come Teuth quando viene menzionato il passo del *Fedro* (275 a - 276 a) di Platone, in cui il re dell'Egitto Thamous condanna l'uso della scrittura, oppure Ermete è rammentato di passaggio quando Cornelio Agrippa ricorda, tra molti altri, gli scritti di Ermete dedicati alla magia naturale. Ma in genere sono brevi accenni, come quando Agrippa riferisce quanto avrebbe scritto a proposito delle statue Ermete Trismegisto nell'*Asclepius*, oppure allorché ricorda che l'antico dio egizio sarebbe stato l'*auctoritas* extra umana a cui si sarebbe appellato Osiride, come fecero numerosi altri *prisci legislatores*, per accreditare presso il popolo le sue norme giuridiche (cap. xci *de iure et legibus*). È tuttavia difficile sostenere che anche Ermete Trismegisto rientrava nella condanna portata avanti da Cornelio Agrippa. Infatti, il *De incertitudine et vanitate scientiarum* in realtà è un lungo *excursus* generale storico-critico dedicato agli stili di vita, alle conoscenze, all'economia, alla medicina, alla farmacopea, alla chirurgia e a molte altre discipline, per non parlare della dietetica, dell'arte culinaria, della tecnica inquisitoria (cap. xcvi *de arte inquisitorum*), nonché della società dell'epoca³⁷.

Non è pertanto Ermete l'oggetto delle critiche di Cornelio Agrippa, bensì il mondo suo contemporaneo e la storia che ha condotto a quel momento, che è

³⁴ *Ibidem*, pp. I-III.

³⁵ Qui cito dall'ed. del 1532 (s.l.)

³⁶ Cito dalla «Praefatio ad lectorem» dell'edizione di Colonia, apud Theodorum Baumium, del 1575.

³⁷ Per esempio la nobiltà (cap. lxxx *de nobilitate*), cioè la «*nobilitas gentilitia, videlicet claritas*» sarebbe stata acquisita «*ex militia ... ex cruore hostium et caedibus strenua carnificina*».



particolarmente difficile e complesso³⁸. Ermete infatti non era ancora stato messo in discussione anche se di lì a poco sarebbe accaduto per opera del padre della filologia neotestamentaria e cioè di Isaac Casaubon³⁹. Ma fino a quel momento e in parte anche dopo, certo per poco tempo, a Ermete Trismegisto e alla sapienza ermetica si continuò a guardare come a un serbatoio inesauribile e autorevole di conoscenze e di saperi.

Il rapporto dell'ermetismo con il computo matematico⁴⁰ e con la numerologia pitagorica era d'altronde ben presente nei λόγοι ermetici e soprattutto nel XII e XIII, che peraltro ormai circolavano nella traduzione di Marsilio Ficino. E sempre il rapporto con il pitagorismo fu probabilmente alla base della prospettiva eliocentrica dell'ermetismo⁴¹, attestata nel λόγος XVI (§§ 5 e 7)⁴², dove il sole è il demiurgo che «lega assieme il cielo e la terra; facendo discendere la sostanza e salire la materia, facendo orbitare e attirando verso di sé tutte le cose e donando tutto a tutti traendolo da sé», sole che «si trova... in mezzo e porta il cosmo come una corona; come un buon auriga egli rende stabile il carro del cosmo e lo lega a sé, perché esso non vada alla deriva, abbandonando il proprio posto».

Non è detto che Niccolò Copernico conoscesse questo trattato, anche se avrebbe potuto leggerlo nella traduzione di Ludovico Lazzarelli, del 1507, ché il suo *De revolutionibus orbium caelestium* fu pubblicato a Norimberga per i tipi di Johann Petreius nel 1543, ma di certo egli aveva presenti le riflessioni dei pitagorici e in particolare di Filolao⁴³, come egli stesso ammette nella *Praefatio Authoris*,

³⁸ Si veda P. SCARPI, «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo», pp. 17-28.

³⁹ *Ibidem*, *passim*.

⁴⁰ A questo punto sarebbe doveroso un excursus su Raimondo Lullo (Ramon Llull 1232-1316), alla sua *Ars Magna*, all'influenza di questa sulla *Ars combinatoria* di Leibniz e sui successivi sviluppi del pensiero matematico, del calcolo computazionale e dell'intelligenza artificiale. Meriterebbe di essere approfondita poi la relazione del medesimo Lullo con l'ermetismo attraverso i suoi scritti alchemici o presunti tali. Sarà questo un nuovo capitolo di queste mie indagini. Qui mi limito a rinviare a U. ECO, «The Ars Magna by Ramon Llull». *Contributions to Science*, vol. 12 (2016), pp. 47-50, e a M. PEREIRA, *The Alchemical Corpus Attributed to Raimond Lull*. Londra, Warburg Institute Surveys and Texts, 1989.

⁴¹ Non v'è traccia diretta in questo trattato del *Corpus Hermeticum* della dottrina scientifica eliocentrica teorizzata nel sec. III a.C. da Aristarco di Samo, il quale aveva collocato la terra in rivoluzione nel cielo, attorno al cerchio del sole, e contemporaneamente in rotazione sul suo stesso asse. Contro di lui lo stoico Cleante aveva proposto di intentare un processo per empietà (Plutarco, *de facie in orbe lunae*, 923a). Prima di Aristarco, il pitagorico Filolao (44 A 21 D.-K.), tra i secc. V e IV a.C., aveva posto la terra con il sole in rotazione attorno al fuoco cosmico. Si veda P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, pp. 508-509.

⁴² Il testo di questo λόγος era stato tradotto da Ludovico LAZZARELLI, *Diffinitiones Asclepii*, in Symphorien CHAMPIER, *Liber de quadruplici uita*, Lyon, 1507, cc. e8v-g2r. L'editio princeps del testo greco del *Corpus Hermeticum* si avrà a opera di Adrien Turnèbe, che si avvale della collaborazione di Angelo Vergezio (Parisiis 1554) e dove compaiono anche i trattati XVI-XVIII sotto il titolo *Aesculapii definitiones*. Sarà l'edizione utilizzata da Casaubon. Cfr. P. SCARPI, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, pp. xxvii-xxviii.

⁴³ Si veda alla n. 41.



indirizzata ad *Sanctissimum Dominum Nostrum Paulum III, Pontificem Maximum*⁴⁴. Nondimeno egli si confrontò sia con Ermete Trismegisto, ricordato per aver definito *visibilis Deus* il sole, la *lucerna mundi*⁴⁵, sia con i *prisci philosophi* i quali, scrive Copernico, «*errantium uero seriem penes revolutionum suarum magnitudinem accipere uoluisse ... videmus*»⁴⁶.

Più tardi, quando Casaubon aveva ormai pubblicato la sua definitiva condanna, Giovanni Keplero (1571-1630) rivisitò a sua volta la teoria eliocentrica, riprendendo gli studi di Copernico. Anche quella di Keplero è tuttavia ancora una visione armonica dell'universo. L'armonia cosmica è infatti il cuore dei cinque libri dell'*Harmonices mundi*⁴⁷, così come sull'*Harmonia* si fondano a loro volta le *Epitomes Astronomiae Copernicanae*. Né Keplero rinuncia al confronto con i pitagorici, alla cui τετρακτύς dedica alcune pagine dell'*Harmonices mundi*, soffermandosi appunto sulla loro *Harmonicarum proportionum demonstratio*⁴⁸, benché più tardi veda nel loro eliocentrismo il prodotto di un *sensus mysticus*⁴⁹. Egualmente il confronto con Aristarco di Samo, a lui ben presente, per quanto ritenuto *vetustissimus*⁵⁰, non verrà meno in tutte le sue opere astronomiche. Ma Keplero conosce anche la tradizione ermetica e proprio nell'*Excursus de Tetracty pythagorico*⁵¹ cita persino il *Poimandres*, il primo λόγος del *Corpus Hermeticum*. Affrontando però la *de numeris philosophia* di Ermete Trismegisto introduce un *quisquis ille fuit* che lascia intravedere un dubbio sull'identità di questo antico sapiente. Anche se riconosce che nella dottrina ermetica «*omnia ... geruntur per Harmonias*», nello stesso tempo afferma che non vi può essere alcun dubbio che o Pitagora è un seguace di Ermete, oppure è vero il contrario, e cioè che Ermete è seguace di Pitagora, contribuendo ulteriormente alla dissoluzione dell'autorevolezza scientifica di Ermete Trismegisto. Infine, dice Keplero, si

⁴⁴ La *Praefatio* non presenta numerazione di pagine nell'ed. del 1543, da cui sono tratte le citazioni. Copernico riprende il riferimento all'eliocentrismo antico in *De revolutionibus*, I 5, p. 3 b.

⁴⁵ *De revolutionibus*, I 10, p. 9 b.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 7 b. Il dibattito circa l'eventuale ermetismo di Copernico è antico. Le idee nondimeno circolavano. Qui rinvio a F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 153-154; *Eadem*, «The Hermetic Tradition in Renaissance Science», in C.S. SINGLETON (ed.), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, pp. 255-274; E. ROSEN, «Was Copernicus a Hermetist?», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 5 (1970), pp. 163-171, pp. 164-169, e ID., *Copernicus and his Successors*. Londra e Rio Grande, The Hambleton Press, 1995, p. 157. Scrisse con equilibrio E. GARIN (*Ermetismo del Rinascimento*, p. 75) che se i nuovi scienziati dell'epoca si appellarono all'ermetismo in polemica con l'aristotelismo così come l'eliocentrismo sempre all'ermetismo si appellò, «non significa un'influenza decisiva dell'ermetismo sulla nuova scienza da Copernico a Newton. Il che non toglie... che proprio l'ermetismo abbia avuto un peso notevole nel cambiamento di un 'paradigma' scientifico».

⁴⁷ *Lincii Austriae, sumptibus Godofredi Tampachii bibl. Francof., excudebat Ioannes Plancus*, 1619.

⁴⁸ *Harmonices mundi*, Lib. III, pp. 4-9.

⁴⁹ *Epitomes Astronomiae Copernicanae*, Lentiis ad Danubium, impensis Godefridi Tampachii excudebat Iohannes Plancus, 1622 (da cui cito), p. 446.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 451.

⁵¹ *Harmonices mundi*, Lib. III, p. 7.



aggiunga il fatto che «*Hermes Theologiam quandam tradit, cultumque divini numinis*», e che inculca nel suo discepolo le cerimonie rituali che concernono la rinascita (*de Regeneratione*), parafrasando spesso Mosé e spesso l'evangelista Giovanni (*saepe Mosis, saepe Evangelistae Ioannis... paraphrastes*). In questo modo Keplero capovolgeva la prospettiva che voleva per lo meno *contemporaneus Moisi* Ermete Trismegisto e si allineava con quanto aveva sostenuto Isaac Casaubon e in qualche misura prima di lui lo stesso Giovanni Calvino⁵². Del resto Keplero, che aveva insegnato matematica nel Seminario luterano di Graz, in Austria, aveva mostrato simpatia per le posizioni di Giovanni Calvino e non diversamente da Isaac Casaubon⁵³, aveva dedicato il suo *Harmonices mundi* a Giacomo d'Inghilterra, chiamato *Fidei defensor* egualmente allo stesso Casaubon⁵⁴, ma contrariamente a Copernico che aveva invece dedicato al Papa la sua opera. D'altronde proprio Casaubon aveva sostenuto che attribuendo a Ermete la scoperta di ogni scienza e di ogni dottrina gli antichi scrittori «*aut gloriam illius celebrarunt, aut de eius nomine suis scriptis gratiam et famam quaesiverunt*»⁵⁵. Così Keplero completava l'opera di Casaubon dal punto di vista delle nuove prospettive scientifiche. Dopo di che nelle sue opere non sembrano trovarsi più riferimenti alle dottrine ermetiche. Nell'epistolario⁵⁶ il suo atteggiamento verso gli espliciti riferimenti dei suoi corrispondenti all'ermetismo, è distaccato, per non dire indifferente. Quando infatti nel 1606 Johann Reinhard Ziegler (Johannes Reinhardus Zieglerus) gli scrive⁵⁷ di aver voluto visitare la biblioteca fatta costruire a Cusa (Kues) da Nicola Cusano (Nikolaus Krebs von Kues), purtroppo da lui trovata «*magna ex parte potioribus libris orbam, confusam omnino et libros, qui manuscripti omnes sunt, cum blattis luctantes*», e di avervi rinvenuto il *de triginta sex decanis* di Ermete Trismegisto nonché varie altre opere di Ermete (*varia Hermetis*), la risposta di Keplero è gentile ma evasiva né menziona Ermete. Addirittura, allorché Florianus Crusius nel 1618 gli scrive, sostenendo che nei suoi scritti egli è eccessivamente dipendente da Aristarco (*antiqui ... Aristarchi Samii satellitio stipatus*), mentre non avrebbe dovuto trascurare la cosmologia *ter maximi Hermetis Aegyptii*, ai cui *divinissima et subtilissima principia* Crusius intende attenersi, nell'epistolario non v'è traccia della risposta di Keplero⁵⁸.

Senza pretendere ora di trarre conclusioni, impossibili a meno di non voler produrre un discorso riassuntivo dagli orizzonti limitati, ma comunque affidandomi ai fatti storici che da soli si rivelano eloquenti, la critica di Casaubon, come del resto

⁵² Rinvio su questo tema a quanto scrivo in «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo», pp. 23-32.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30. La citazione è tratta da *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales ...* (Londinii 1614), Geneva, Sumptibus Ioannis Antonii et Samuelis de Tournes, MDCLXIII, p. 70.

⁵⁶ *Epistolae ad Joannem Kepplerum mathematicum Caesareum scriptae; insertis ad easdem responsionibus Kepplerianis*, (Frankfurt und Leipzig) anno aerae Dionysianae 1718, da cui cito.

⁵⁷ *Epistolae*, ccvii, pp. 354-56.

⁵⁸ *Epistolae*, cccc, pp. 624-27. Nulla però esclude che la risposta sia andata perduta.

è noto e come bene aveva scritto Frances Amelia Yates⁵⁹, «represents the death of the Hermes Trismegistus of the Renaissance», così che il destino dell'ermetismo a quel punto era segnato. La visione qualitativa del pensiero scientifico, ancora presente nell' *Harmonices mundi* di Keplero, va cedendo il passo a una visione quantitativa del mondo. Il 17 febbraio del 1600 venne arso vivo in Campo dei Fiori, a Roma, Giordano Bruno, il cui pensiero molto doveva all'ermetismo e che ne *Gli eroici furori* (II 1) aveva ricordato la *cognatio* e la *consortio* di uomini e dèi dell'*Asclepius*, e che sempre dell'*Asclepius*, nel dialogo III dello *Spaccio de la bestia trionfante*, aveva evocato l'Egitto *imago caeli*. Di lì a poco, nel 1637, René Descartes avrebbe pubblicato il suo *Discours de la méthode*, con il quale prendeva le distanze contemporaneamente dalla teologia, per praticare la quale «il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme», e dalle «false scienze», affermando di non essersi mai lasciato irretire né dalle promesse di un alchimista né dalle predizioni di un astrologo né dalle imposture di un mago. Per l'ermetismo e per il suo sapere apparentemente non c'era dunque più spazio, anche se pensatori successivi vi attinsero⁶⁰. La dottrina ermetica andava lentamente ma progressivamente traducendosi in una sorta di messaggio spirituale esoterico che favorì il sorgere di società segrete e il diffondersi di un'idea irenica che sembra anticipare l'umanesimo dei Lumi⁶¹. Ma da qui comincia una nuova importante storia ancora in gran parte da scrivere.

Recepción: junio 2017, aceptación: mayo 2018



⁵⁹ F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 401.

⁶⁰ Forse uno di questi fu Isaac Newton, che come noto ebbe molto interesse per l'alchimia, e forse lo fu anche lo stesso Georg Wilhelm Friedrich Hegel (al proposito si veda per ora il discorso G.A. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca e Londra, Cornell University Press 2001). Lo stesso Descartes, d'altronde, nella prima e nella quarta delle sue *Méditations Métaphysiques*, pubblicate nel 1641, si esprime in termini che paiono evocare il I e il XIII trattato del *Corpus Hermeticum*, mentre il suo biografo racconta come il soggiorno di Descartes in Germania e Olanda fosse stato accompagnato dalla diceria ch'egli era diventato un membro della confraternita dei Rosacroce (A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*. I, chez Daniel Hortemels, à Paris, 1691, pp. 90-91, 107-109), movimento oscuro ed esoterico in certa misura ispirato all'ermetismo.

⁶¹ Si può vedere soprattutto quanto scrivo in «Hermetische Tradition», *passim*, oltre che in *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, pp. xiii-xviii.

BIBLIOGRAFÍA

- BAILLET, Adrien, *La vie de Monsieur Descartes*. I, Parigi, chez Daniel Hortemels, 1691.
- BERTHELOT, Marcellin e Charles-Émile RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*. II, Parigi, Steinheil, 1888.
- BERTOZZI, Marco, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*. Città di Castello, Sillabe, 1999.
- BOLL, Franz e Franz CUMONT, *Codices Romani, Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*. 5. 1, Bruxelles, Lamertin, 1904.
- CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche*. Edizione traduzione e commento di Simonetta Feraboli, Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 1985.
- CASAUBON, Isaac, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales...* (Londini 1614). Geneva, Sumptibus Ioannis Antonii et Samuelis de Tournes, MDCLXIII.
- ECO, Umberto, «The Ars Magna by Ramon Llull». *Contributions to Science*, vol. 12 (2016), pp. 47-50.
- FAIVRE, Antoine, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*. Trad. Joscelyn Godwin, Grand Rapids, MI, Phanes Press, 1995.
- FERABOLI, Simonetta (ed.), *Hermetis Trismegisti de triginta sex decanis, accedit translatio gallica capitum XXIV-XXV*. Turnholt, Brepols, 1994.
- GARIN, Eugenio, «Note sull'ermetismo del Rinascimento», in Eugenio GARIN, Mirella BRINI, Cesare VASOLI e Paola ZAMBELLI (eds.), *Testi umanistici su l'Ermetismo*, in *Archivio di Filosofia*, Roma, Bocca 1955, pp. 7-19.
- GARIN, Eugenio, *Ermetismo del Rinascimento*. Pisa, Edizioni della Normale, 2006 (1988').
- IDELER, Julius Ludwig, *Physici et medici Graeci minores*, I. Berlin, Reimer, 1841.
- IDELER, Julius Ludwig, *Physici et medici Graeci minores*, II. Berlin, Reimer, 1842.
- KEPLERUS, Johannes, *Epistolae ad Joannem Kepplerum mathematicum Caesareum scriptae; insertis ad easdem responsionibus Kepplerianis*. Frankfurt und Leipzig, anno aerae Dionysianae 1718.
- LAZZARELLI, Ludovico, *Diffinitiones Asclepii*, in Symphorien CHAMPIER, *Liber de quadruplici uita*. Lione, 1507.
- LEJBOWICZ, Max, «Jean de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 26 mars 2018. URL: <http://journals.openedition.org/crm/311>.
- MAGEE, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca - Londra, Cornell University Press 2001.
- MANDEVILLE, Jean de, *Le Livre des merveilles du monde*. Ed. Christiane Deluz, Parigi, Éditions du CNRS, 2000.
- MARANGONI, Claudio (introduzione, traduzione e commento), «*Asclepius*», in Paolo SCARPI (coord.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 2011, pp. 83-167, 493-518.
- PAGEL, Walter, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. New York, Bale, 1958.



- PEREIRA, Michela, *The Alchemical Corpus Attributed to Raimond Lull*. Londra, Warburg Institute Surveys and Texts, 1989.
- PINGREE, David (ed.), *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Hakīm*. Londra, The Warburg Institute, 1986.
- ROSEN, Edward, «Was Copernicus a Hermetist?». *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 5 (1970), pp. 163-171.
- ROSEN, Edward, *Copernicus and his Successors*. Londra e Rio Grande, The Hambledon Press, 1995.
- RUELLE, Charles-Émile, «Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les Décans». *Révue de Philologie*, vol. 32 (1908), pp. 247-277.
- SCARPI, Paolo, «La sapienza di Medea ovvero lo statuto del magico». *Il Mondo 3*, vol. III, núm. 1-2 (1996), pp. 348-364.
- SCARPI, Paolo, *Le religioni dei misteri*, vol. II, Fondazione L. Valla-Mondadori, Milano 2002.
- SCARPI, Paolo (ed.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vols. I-II. Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 2009-2011.
- SCARPI, Paolo, «Le discours vide de la parole étrangère (CH XVI 2): exercices d'ethnocentrisme entre Égypte et Grèce», en M. TARDIEU, ANNA VAN DEN KERCHOVE, Michela Zago (coords.), *Noms Barbares I - Formes et contextes d'une pratique magique*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 123-130.
- SCARPI, Paolo, *The Secret World of Hermetism. / El mundo secreto del Hermetismo*. Padova, Libreriauniversitaria, 2014.
- SCARPI, Paolo, «L'autorité divine d'Hermès Trismégiste: pour une nouvelle 'religion de la tolérance'», en Maria GOREA e Michel TARDIEU (eds.), *Autorité des auteurs antiques: entre anonymat, masque et authenticité*, Homo Religiosus s. II, 13, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 99-109.
- SCARPI, Paolo, «La parola e la scrittura nella tradizione ermetica», in Concetta GIUFFRÉ SCIBONA e A. MASTROCINQUE (eds.), *Ex pluribus unum*, Roma, Edizioni Quasar, 2015, pp. 431-436.
- SCARPI, Paolo, «La perfezione del 4, io e la luna. Il segreto del mondo / The Perfection of the Number Four, the Moon and I. The Secret of the World». *La freccia e il cerchio*, vol. 6 (2016), pp. 115-162.
- SCARPI, Paolo, «Conflitti religiosi e filologia: *heur et malheur* dell'ermetismo. Isaac Casaubon contro Ermete Trismegisto». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 83 (2017), pp. 10-35.
- SCARPI, Paolo, «Hermetische Tradition», in Chr. RIEDWEG, Chr. HORN e D. WYRWA, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Antike*, Bd. 5: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel Berlin, Schwabe Verlag, 2018, pp. 1155-1176, 1224-1230.
- SHACKELFORD, Jole, «Rosicrucianism, Lutheran Orthodoxy, and the Rejection of Paracelsianism in Early Seventeenth-Century Denmark». *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 70, núm. 2 (1996), pp. 181-204.
- WARBURG, Aby, «Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara», in Gertrud BING (ed.), *Gesammelte Schriften*, II, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932, pp. 459-482, 627-644.
- YATES, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- YATES, Frances A., «The Hermetic Tradition in Renaissance Science», in Charles S. SINGLETON (ed.), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, pp. 255-274.

