

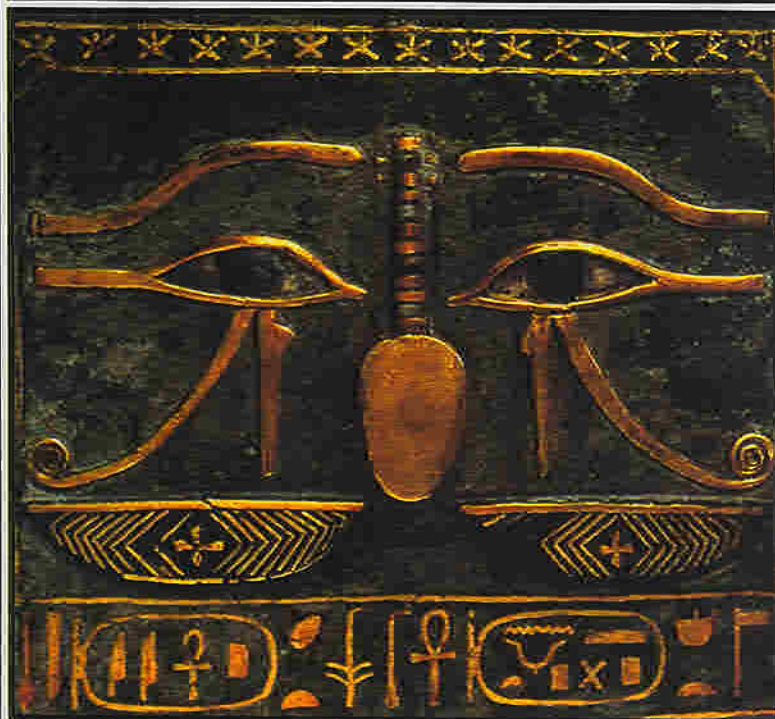
SE

ERMETE TRISMEGISTO
CORPO ERMETICO
E
ASCLEPIO

A CURA DI BIANCA MARIA TORDINI PORTOGALLI

·6·

CONOSCENZA RELIGIOSA



ERMETE TRISMEGISTO CORPO ERMETICO ASCLEPIO



CONOSCENZA RELIGIOSA

·6·

ERMETE TRISMEGISTO
CORPO ERMETICO
E
ASCLEPIO

A CURA DI BIANCA MARIA TORDINI PORTOGALLI

SE

Ermete Trismegisto (il « grandissimo »), denominazione greca della divinità egizia Thoth, lo scriba degli dèi, è, secondo la tradizione, l'autore di questi affascinanti trattati filosofico-religiosi, molti dei quali sono scritti in forma di discorso e di dialogo. Composti in periodo ellenistico e di paternità incerta, essi rivestono uno straordinario interesse per il loro carattere sapienziale, espresso in uno stile enigmatico, volutamente oscuro.

Gli scritti non costituiscono un'opera unitaria e non possono considerarsi – come alcuni studiosi hanno ipotizzato – la Sacra Scrittura di una setta o di una confraternita religiosa, perché rifuggono dall'indicare un rituale misterico per i fedeli, ed espongono dottrine spesso opposte e contraddittorie, evidentemente di diversa origine e provenienza.

Nel carattere composito e frammentario, nella varietà di temi e di elementi, si può ritrovare un costante atteggiamento di pensiero che costituisce l'aspetto unitario di tale complesso di scritti: la conoscenza intesa come rivelazione, la filosofia come scienza della rivelazione, che, per riferire le parole di Ermete, « consiste nel solo desiderio di conoscere più profondamente la divinità mediante una contemplazione incessante e una santa devozione ». L'esigenza di conoscere Dio, di contemplarlo quasi fondendosi e identificandosi con lui, costituisce, insieme a una pietà religiosa sempre presente, lo sfondo comune della tematica ermetica.

CONOSCENZA RELIGIOSA

INDICE

CORPO ERMETICO	9
<i>Quadro riassuntivo del «Corpo ermetico»</i>	11
ASCLEPIO	111
POSTFAZIONE <i>di Bianca Maria Tordini Portogalli</i>	153
<i>Nota bibliografica</i>	159

CORPO ERMETICO

QUADRO RIASSUNTIVO DEL « CORPO ERMETICO »

- I *Discorso di Ermete Trismegisto: Poimandres* 13
Poimandres rappresenta l'intelletto del Dio supremo, che parla a un profeta, probabilmente Ermete Trismegisto. La rivelazione concerne: a) la cosmogonia; b) la creazione dell'uomo; c) l'escatologia.
- II [Manca il titolo] 25
È un discorso di Ermete ad Asclepio, costituito da due parti scarsamente legate tra loro: a) dialogo fra allievo e maestro sul luogo, sul movimento, sul pieno; b) considerazioni su Dio: quali nomi si addicono a Dio.
- III *Discorso sacro di Ermete* 32
È un inno in prosa sulla cosmogonia, in cui sono presenti vari temi: a) lode di Dio; b) cosmogonia; c) creazione di tutti gli esseri animali e vegetali, creazione dell'uomo; d) dissoluzione di tutti gli esseri e rinnovamento dell'universo.
- IV *Discorso di Ermete a Tat: del cratere o della monade* 34
Lezione del maestro all'allievo. Il tema centrale è costituito dal dono dell'intelletto che Dio fa all'uomo e dalla conseguente possibilità per l'uomo di risalire fino a Dio. Gli ultimi due paragrafi costituiscono una digressione sulla monade.
- V *Discorso di Ermete a suo figlio Tat: Dio è invisibile e al tempo stesso sommamente visibile* 39
Lezione del maestro all'allievo. Il tema centrale è il mistero della dottrina ermetica circa la visibilità e invisibilità di Dio. Segue un'eulogia.
- VI *Il bene esiste in Dio solo e non è in nessun altro luogo* 43
Lezione di Ermete ad Asclepio in forma di omelia. Il tema centrale è il bene e il bello, che appartengono solo a Dio.
- VII *Il più grande male fra gli uomini è l'ignoranza riguardo a Dio* 47
È un discorso pubblico: esortazione ad abbandonare l'ignoranza per convertirsi alla gnosi.
- VIII *Niente di ciò che esiste perisce, ma sbagliamo definendo i mutamenti come distruzione e morte* 49
Discorso in forma di lezione. Il tema centrale è l'impossibilità dell'esistenza della morte nel mondo.
- IX *Intorno alla conoscenza intellettiva e alla sensazione* 52
Discorso in forma di lezione dedicato ad Asclepio. Il tema è costituito dal problema della conoscenza intellettiva, della sensazione e del loro rapporto: a) nell'uomo; b) nel mondo; c) in Dio.
- X *Discorso di Ermete Trismegisto: la chiave* 57
Discorso riassuntivo dei principali temi della dottrina ermetica: Ermete parla ad Asclepio. Temi: a) la gerarchia dei tre esseri viventi: Dio, il mondo, l'uomo; b) la sorte dell'anima: la sua caduta e la risalita a Dio; c) lode dell'uomo e della sua natura divina.

XI	<i>L'intelletto a Ermete</i>	68
	È in forma di trattato e l'argomento è puramente teologico: a) discussione su Dio; b) rapporto fra Dio e gli esseri soggetti al divenire attraverso la mediazione dell'eternità, il mondo, il tempo.	
XII	<i>Discorso di Ermete Trismegisto a Tat sull'intelletto comune</i>	77
	È in forma di lezione e di omelia insieme. Il tema centrale è l'intelletto: a) origine divina dell'intelletto, rapporto fra intelletto e destino; b) il mondo: Dio si fa conoscere attraverso il mondo.	
XIII	<i>Ermete Trismegisto parla al figlio Tat: discorso segreto sulla montagna intorno alla rigenerazione e alla regola del silenzio</i>	85
	È una lezione con i caratteri tipici di una iniziazione a un mistero della dottrina ermetica: a) la dottrina della rigenerazione; b) eulogia di Ermete e preghiera di Tat.	
XIV	<i>Lettera di Ermete ad Asclepio con l'augurio di essere saggio</i>	93
	È in forma di lettera, ma con i caratteri di una lezione. Tema centrale: Dio, creatore e padre, si fa conoscere all'uomo attraverso la sua stessa creazione.	
XV	[Manca nei manoscritti]	97
XVI	<i>Definizioni di Asclepio al re Ammone</i>	98
	È in forma di lettera e riassume i temi principali della dottrina ermetica. Il tema centrale è costituito dalla concezione gerarchica dell'universo: Dio supremo, Dio demiurgo, dèi visibili, dèmoni, uomini.	
XVII	[Manca il titolo] Dialogo fra Tat e un re.	104
XVIII	<i>L'anima è come impedita da ciò che accade al corpo</i>	105
	È in forma di panegirico: elogio di imperatori.	

I

DISCORSO DI ERMETE TRISMEGISTO: POIMANDRES

[1] Un giorno, in cui riflettevo sugli esseri e il mio pensiero si era innalzato a grandi altezze, mentre i miei sensi corporei erano tenuti a freno, come accade a coloro che cadono nel sonno, dopo essersi abbondantemente saziati di cibo o dopo aver sopportato una fatica fisica,¹ mi sembrò che una figura di smisurate dimensioni mi apparisse dinanzi e mi chiamasse per nome e mi dicesse: « Che cosa vuoi udire e vedere, che cosa apprendere e conoscere con il tuo intelletto? ».²

¹ La rivelazione avviene durante il sonno del fedele e mediante una visione. I due temi sono molto diffusi nella filosofia religiosa del tempo. Il sonno è una condizione necessaria per l'attuarsi della rivelazione, in quanto si ritiene che durante il sonno l'anima si liberi dai legami del corpo, seppure temporaneamente, e possa ritornare alla sua originaria natura divina (cfr. 1, 30). Questo stesso tema si ritrova per esempio in Apuleio, nelle *Metamorfosi* e nell'*Apologia*, e fa parte di ogni rituale misterico. Nel *Corpo ermetico* si ritrova nuovamente in x, 5.

² Il termine greco *voûs* assume varie accezioni di significato nel *Corpo ermetico*; il suo valore fondamentale è quello di intuizione, nel senso di una facoltà conoscitiva di natura mistica, superiore alla conoscenza propria dell'uomo. Nel *Poimandres* 1, 6 è definito così: « l'intelletto supremo, il tuo Dio », dove chiaramente l'intelletto è personificazione del sommo Dio; ancora in 1, 9 si ha l'identificazione intelletto-Dio: « L'intelletto divino, cioè il sommo Dio », e ancora in 1, 12: « L'intelletto, padre di tutti gli esseri »; dall'intelletto assoluto si passa a definire l'intelletto individuale: « il tuo intelletto è lo stesso Dio padre » (1, 6). L'intelletto umano nell'ermetismo è quindi Dio stesso o parte di Dio nell'uomo: « L'intelletto [...] è della stessa essenza di Dio, [...] non è ricavato dall'essenzialità di Dio, ma si dispiega da essa come la luce dal sole. Poiché negli uomini questo intelletto è Dio » (xii, 1). Nel *Corpo ermetico* quest'intelletto-Dio è definito in modo ambiguo: talora è identificato con la facoltà conoscitiva che è propria dell'uomo secondo il tradizionale intellettualismo greco (xii, 2; x, 13), talora invece, e più frequentemente, si legge che non tutti gli uomini possiedono l'intelletto (1, 21-23; x, 24; iv, 3). In quest'ultimo caso l'intelletto non è ovviamente una facoltà propria di tutti gli uomini, in quanto tali, ma è un dono gratuito di Dio a quegli uomini che lo meritano per il loro comportamento morale: « io, che sono l'intelletto supremo, sono vicino solamente a coloro che [...] mi venerano » (1, 22). « L'intelletto non può tollerare un'anima torpida » (x, 24). « Tutte le anime umane che non hanno avuto in sorte l'intelletto come guida » (xii, 4). « Quando rendi grazie a Dio, devi pregarlo affinché ti tocchi in sorte un buon intelletto » (x, 22). Il *voûs* inteso in questo senso è quasi una natura divina che protegge l'uomo dal peccato e lo guida verso Dio: « io, l'intelletto, [...] essendo il guardiano chiuderò le entrate alle azioni turpi e malvagie » (1, 22). « Quando invece l'intelletto è en-

[2] E io allora: « Tu chi sei? ».

« Io sono » rispose « Poimandres, l'intelletto del Sovrano assoluto, so cosa vuoi e sono totalmente a tua disposizione ».

[3] Ed io: « Desidero essere istruito sugli esseri, comprenderne la natura, e conoscere Dio. Come desidero ascoltarti! ».

Egli rispose: « Tieni bene in mente tutto ciò che desideri imparare e io ti istruirò ».

[4] Dicendo questo mutò d'aspetto, e improvvisamente tutto mi si aprì davanti per un istante. Ed ecco mi appare uno spettacolo infinito: tutte le cose divennero luce, visione serena e gioiosa, di cui mi innamorai dopo averla vista. E dopo poco tempo si formò un'oscurità che prese a calare verso il basso, paurosa e cupa, diffondendosi a spirale, simile a un serpente, a quanto mi parve. Poi l'oscurità si mutò in una sorta di natura umida agitata in modo indicibile, esalante un fumo simile a quello che si alza dal fuoco, e che produceva una sorta di suono, un gemito indescrivibile. E subito emise un grido di aiuto, inarticolato, che somigliava alla voce del fuoco.

[5] Dalla luce un santo *Logos*³ si diresse verso la natura e dalla natura umida un puro fuoco si sprigionò verso l'alto: era leggero e vivo e al tempo stesso potente, e l'aria essendo leggera seguì il soffio infuocato, elevandosi dalla terra e dall'acqua verso la regione del fuoco, così da sembrare appesa ad esso, mentre la terra e l'acqua rimasero invece mescolate tra loro, indistinguibili l'una dall'altra; a esse era stato impresso il movimento dal sof-

trato nell'anima pia, la guida verso la luce della conoscenza » (x, 21). Nel *Corpo ermetico* quindi assume praticamente la funzione di un demone protettore, che, come sempre, è considerato ora esterno, ora interno all'uomo (cfr. x, nota 15). Comunque sia inteso, il νοῦς negli scritti ermetici è il mezzo per la γνώσις, conoscenza del divino, che ha i caratteri di una vera e propria gnosi e non può essere raggiunta se non con l'aiuto di Dio e mediante facoltà conoscitive soprannaturali.

³ Il termine λόγος in questo passo, come in tutto il *Poimandres* e in alcuni altri passi (iv, 1 e xii, 14), ha un valore mistico: « è il figlio di Dio », un'ipostasi divina, dunque, e al tempo stesso il λόγος tradizionale degli Stoici, la ragione divina creatrice che permea l'universo in ogni sua parte. Il Festugière e lo Scott cercano di conservare il significato mistico del termine traducendo rispettivamente con *Verbe* e con *Word*. Per λόγος = discorso, parola, cfr. iv, nota 5 e xii, nota 6.

fio del *Logos*, che si era portato al di sopra di loro, fino a essere udito.

[6] Allora Poimandres si rivolse a me, dicendo: « Hai compreso questa visione e quel che essa significa? ».

« Lo saprò » risposi.

« Quella luce » continuò « sono io, l'intelletto supremo, il tuo Dio, che esiste prima della natura umida emersa dall'oscurità, mentre il *Logos* luminoso che è scaturito dall'intelletto è il figlio di Dio ».

« Che cosa dunque? » dissi io.

« Così intendi: ciò che in te guarda e ascolta è il *Logos* del Signore, mentre il tuo intelletto è lo stesso Dio padre. Non sono infatti separati l'uno dall'altro, poiché la loro unione è la vita ».

« Io ti ringrazio » gli dissi.

« Orsù, » mi esortò « volgi il tuo intelletto a questa luce e impara a conoscerla ».

[7] Ciò detto mi guardò a lungo, sì da farmi tremare alla sua vista; poi, quando sollevò il capo, io vidi nel mio intelletto⁴ la luce consistente in un numero infinito di potenze, vidi sorgere un mondo infinito, vidi che il fuoco era imprigionato da una forza immensa e manteneva forzatamente l'immobilità; questo io compresi, contemplando la visione con l'aiuto delle parole di Poimandres.

[8] Mentre io osservavo sbalordito, di nuovo mi si rivolse: « Tu hai visto nel tuo intelletto la forma archetipa, il principio del principio, che non ha fine », questo mi disse Poimandres.

« Ma gli elementi della natura da dove sono sorti? » dissi io.

Ed egli a queste mie parole disse: « Dalla volontà di Dio, la quale, avendo accolto il *Logos*, e avendo visto il bel cosmo, lo imitò, disponendosi in un mondo ordinato

⁴ In 1, 6 νοῦς e λόγος si presentano come due ipostasi divine in rapporto di filiazione e subito dopo sono identificate con le due facoltà conoscitive dell'uomo: intelletto e conoscenza sensibile (= conoscenza intellettuale), la cui unione indissolubile nell'uomo è ribadita in ix, 1-2. Qui intelletto è inteso sia in senso assoluto, intelletto come Dio, sia come intelletto nell'uomo (cfr. 1, 6, 8, 16, 21, 30): la visione si ha nell'intelletto-Dio, ma attraverso il proprio intelletto. La stessa oscillazione si ha nella definizione del λόγος.

mediante i suoi elementi e le sue creature, che sono le anime.

[9] L'intelletto divino, cioè il sommo Dio, essendo di natura maschile e femminile,⁵ vita e luce al tempo stesso, generò mediante il *Logos* un intelletto demiurgo⁶ che, essendo dio del fuoco e dell'etere, creò sette ministri,⁷ i quali racchiudono in cerchi il mondo sensibile; e il loro governo è chiamato destino.

[10] Immediatamente il *Logos*, distaccatosi dagli elementi inferiori, si diresse verso la pura natura creata e si unì all'intelletto demiurgo (era infatti della stessa natura), e gli elementi inferiori della natura furono lasciati privi del *Logos*, come se fossero pura materia. [11] L'intelletto demiurgo unito al *Logos*, abbracciando i cerchi e imprimendo loro il movimento con stridore, fece ruotare le sue creature con un movimento che ha un inizio indeterminato e un termine senza fine, infatti inizia dove termina. La rotazione di questi cerchi fece nascere dagli

⁵ Questa concezione di Dio dotato di doppia natura, femminile e maschile, è molto comune nella letteratura religioso-filosofica del tempo; si ritrova nei neoplatonici, negli gnostici, nell'orfismo e ripetutamente negli scritti ermetici (cfr. anche *Ascl.* 20), ed è strettamente connessa con l'altra concezione, per cui la natura propria e peculiare di Dio è il generare (cfr. paragrafi seguenti).

⁶ Questo è il primo passo in cui si presenta quella duplice concezione della divinità suprema, a cui accenniamo nella postfazione (cfr. pp. 156 sg.). Si ha un *voûs*-Dio che genera un *voûs*-demiurgo, il creatore dell'universo. L'esistenza di un *voûs*-demiurgo riafferma l'assoluta trascendenza del Dio supremo, che, non creando direttamente, ma attraverso il demiurgo, è considerato la causa prima e assoluta della creazione (cfr. II, nota 9 e v, nota 2). Di qui la duplice concezione della conoscenza di Dio: il Dio trascendente è oggetto della sola gnosi (cfr. I, 31 sg. e VII, 2), il Dio-demiurgo, identificandosi praticamente con il prodotto stesso della sua creazione, si conosce attraverso il mondo, la conoscenza che si ha del mondo è la stessa che si ha di Dio (cfr. III, 3; IV, 2; XI, 21; XII, 20-21). L'oscillazione fra le due concezioni del divino è costante e sarebbe impossibile giungere a una precisa distinzione, ma è altrettanto costante e continuamente presente in questi scritti il sentimento della sublimità e trascendenza di Dio, comunque questo sia definito.

⁷ I sette ministri sono i sette pianeti che, secondo un tema molto comune nello stoicismo, governano il mondo sensibile. Tale governo è definito *εἰμαρμένῃ*, destino: la legge di necessità a cui nessuna azione umana può sottrarsi, e che si oppone alla *πρόνοια*, provvidenza divina, la cui natura è invece razionale. La dottrina dell'*εἰμαρμένῃ* si ritrova nella letteratura ermetica senza nulla di nuovo rispetto alla dottrina stoica (cfr. XII, 5), ma la soluzione che si dà del problema del rapporto fra destino e libero arbitrio, e del valore morale delle azioni umane, è tipicamente gnostica e si allontana completamente dalla soluzione stoica. Cfr. XII, nota 4.

elementi inferiori alcuni animali privi di ragione (poiché gli elementi inferiori non avevano più il *Logos* in se stessi); l'aria generò i volatili, l'acqua gli animali che nuotano; la terra e l'acqua erano state separate per volere di Dio, e la terra generò dal suo seno gli animali, che aveva in sé: i quadrupedi, i rettili, le bestie selvagge e quelle domestiche.

[12] L'intelletto, padre di tutti gli esseri, essendo luce e vita, generò un uomo simile a lui,⁸ del quale s'innamorò come della propria creatura; era infatti molto bello, poiché aveva l'aspetto del padre: in realtà Dio s'innamorò della propria immagine, e affidò all'uomo tutte le proprie opere. [13] L'uomo, avendo conosciuto ciò che il demiurgo aveva creato nel fuoco, volle anch'egli produrre un'opera, e ciò gli fu consentito da parte del padre. Giunto dunque nella sfera demiurgica, dove avrebbe avuto pieno potere, conobbe le opere prodotte dal fratello; i ministri si innamorarono di lui e ciascuno di essi lo fece partecipe del proprio stato. Avendo allora conosciuto a fondo la loro essenza e avendo partecipato della loro natura, volle penetrare al di là della superficie sferica dei cerchi e conoscere la potenza di colui che regna sopra il fuoco.

[14] L'uomo dunque, avendo il dominio assoluto sul mondo degli esseri mortali e degli animali irrazionali, volle sporgersi a guardare attraverso la compagine delle sfere celesti, dopo averne spezzato l'involucro superficiale, e mostrò così alla natura inferiore la meravigliosa immagine di Dio. Quando la natura ebbe visto l'uomo, che aveva in sé la bellezza che non può mai saziare e tutta la forza attiva dei ministri dei cieli insieme alla forma divina, sorrise d'amore, poiché aveva scorto nell'acqua l'im-

⁸ Dio genera l'uomo essenziale, cioè genera l'essenza-uomo (I, 21), che è l'anima o l'intelletto (cfr. XII, 8). Si ha un rapporto di filiazione fra Dio e l'anima umana (cfr. XIII, 2). Questo permette di affermare che l'uomo è di natura divina: conoscere Dio e riconoscere se stessi come derivati da Dio e dotati della stessa natura di Dio, sono i temi fondamentali della gnosi ermetica. Chi è capace di riconoscere in se stesso Dio, può ritornare alla sua originaria natura e identificarsi con Dio: «chi possiede l'intelletto riconosca se stesso immortale» (I, 18); «Questo è l'approdo felice a cui giungono coloro che possiedono la conoscenza: divenire Dio» (I, 26). Cfr. anche I, 19, 21; IV, 4; XIII, 10. Per la somiglianza esteriore fra l'uomo e Dio cfr. anche *Ascl.* 8.

magine della meravigliosa bellezza dell'uomo e l'ombra di essa sulla terra. L'uomo, a sua volta, avendo visto questa forma simile a sé, presente nella natura, riflessa nell'acqua, fu preso d'amore per essa e volle dimorarvi. Nell'istante stesso in cui lo volle, lo realizzò e venne così ad abitare nella forma priva di ragione; la natura, avendo accolto in sé l'amato, si avvolse tutta intorno a lui e così si unirono, poiché ardevano d'amore l'uno per l'altra.

[15] Ed è per questo che l'uomo, fra tutti gli esseri che vivono sulla terra, è l'unico che possiede una doppia natura; ⁹ è mortale per il corpo, immortale per l'uomo essenziale che è in lui. È infatti immortale e domina su tutte le cose, ma si trova anche nelle condizioni degli esseri mortali ed è quindi soggetto al destino. Egli che fu al di sopra della compagine delle sfere celesti, da quando ha preso a dimorare in essa, ne è divenuto schiavo, e da allora possiede in sé la natura maschile e femminile insieme, perché è stato generato da un padre che ha ambedue le nature; nella sua essenza non è soggetto al sonno, perché generato da un padre che non è soggetto al sonno ».

[16] Dopo avere ascoltato queste cose, io mi rivolsi al mio Dio-intelletto: « O mio intelletto, parla ancora, poiché bramo di udire il tuo discorso ».

Poimandres allora riprese: « Questo, che io ti esporrò, è il mistero che è stato tenuto nascosto fino a questo giorno. La natura, quando si unì all'uomo, generò un qualcosa di mirabile e di prodigioso. Poiché l'uomo possedeva la natura del complesso dei sette ministri celesti, che, come ti ho detto, sono composti di fuoco e di soffio vitale, la natura, senza attendere un istante, generò immediatamente sette uomini, corrispondenti alla natura di ciascuno dei sette ministri, cioè dotati di natura maschile e femminile e della potenza di elevarsi verso il cielo ».

E dopo ciò io di nuovo dissi: « O Poimandres, ora veramente desidero e bramo ardentemente ascoltarti, non allontanarti dall'argomento ».

⁹ Il tema della duplicità di natura e di origine dell'uomo è molto comune nell'ermetismo e costituisce motivo di superiorità dell'uomo su tutti gli altri esseri (cfr. *Ascl.* 8).

E Poimandres allora: « Taci, » disse « non ti ho ancora spiegato il primo punto del discorso ».

« Taccio, lo vedi » risposi.

[17] « Così dunque, come stavo dicendo, si ebbe la generazione dei sette uomini: la terra costituì l'elemento femminile, l'acqua l'elemento fecondatore, il fuoco rese maturi i due elementi, l'etere offrì il soffio vitale, e la natura così generò i corpi, foggiandoli secondo la forma dell'uomo. L'uomo, da vita e luce qual era, si mutò in anima e intelletto: la vita divenne anima, la luce intelletto. E tutti gli esseri del mondo sensibile rimasero così fino al termine di una rivoluzione celeste, quand'ebbero inizio le generazioni.

[18] Ascolta dunque il resto del discorso che brami. Compiutosi il periodo della rivoluzione, il legame, che teneva unite tutte le cose, si ruppe per volere divino. Tutti gli esseri viventi, che erano al tempo stesso di natura maschile e femminile, a somiglianza dell'uomo, si divisero in due e divennero in parte maschili, in parte femminili. Immediatamente Dio con un santo discorso disse loro: « Crescete accrescendovi, e moltiplicatevi in gran numero voi tutti, che siete stati creati e prodotti, e chi possiede l'intelletto riconosca se stesso immortale,¹⁰ sappia che la causa della morte è l'amore e conosca tutto ciò che esiste ».

[19] Dopo che Dio ebbe così parlato, la provvidenza determinò le unioni e stabilì le generazioni, valendosi dell'opera del destino e dell'ordinamento delle sfere celesti, e tutti gli esseri si moltiplicarono secondo la propria specie; e chi è stato capace di riconoscere se stesso ha raggiunto quello che è il bene prescelto da tutti, chi invece ha preferito il corpo,¹¹ che è stato prodotto dall'errore dell'amore, è rimasto nella tenebra, vagando e

¹⁰ Cfr. nota 8.

¹¹ « Chi invece ha preferito il corpo », l'anima di colui che non ha saputo riconoscere la sua vera natura commette il più grave peccato che la dottrina ermetica conosca, l'ἀγνώσια, l'ignoranza di Dio e del divino (cfr. I, 20 e soprattutto X, 8; XI, 21; XIII, 7), che è l'opposto della γνώσις, conoscenza di Dio e del divino, ossia gnosi. Due sono le conseguenze di questo peccato: a) l'anima, ignorando la sua vera natura, diviene schiava del corpo (X, 8); b) l'anima che ignora se stessa non è cosciente della propria ignoranza e quindi ignora anche quale sia il vero bene, e considera il male come bene (VI, 6; X, 8).

soffrendo sensibilmente ciò che è connesso con la morte».

[20] «Quale sì grande peccato hanno commesso» esclamai io «coloro che sono rimasti nell'ignoranza, per perdere l'immortalità?».

«Mi sembra che tu non abbia riflettuto sulle cose che hai ascoltato, sebbene t'avessi detto di prestare la massima attenzione».

«L'ho fatto, e ora ricordo, e ti ringrazio».

«Se hai capito, dimmi: perché sono degni della morte coloro che sono nella morte?».

«Perché il corpo individuale si genera dalla tenebra, dalla quale sorse la natura umida, di cui è costituito il corpo nel mondo sensibile, dove la morte si abbevera».

[21] «Hai capito rettamente, ma ora dimmi, perché colui che ha conosciuto se stesso si dirige verso Dio, secondo il discorso di Dio?».

«Perché» dissi io «di luce e di vita è costituito il padre di tutti gli esseri, dal quale nacque l'uomo».

«Parli giustamente: luce e vita, questo è il Dio e il padre, dal quale fu generato l'uomo. Se dunque tu riconosci lui nella sua vera natura, come costituito di luce e di vita, e comprendi che tu derivi da tali elementi, ritornerai alla vita». Tali cose disse Poimandres.

«Ma dimmi ancora come ritornerò verso la vita,» ripresi «o mio intelletto, poiché Dio dice: "l'uomo che possiede l'intelletto riconosca se stesso". [22] Non tutti gli uomini hanno l'intelletto?».

«Controlla le tue parole: io, che sono l'intelletto supremo, sono vicino solamente a coloro che sono santi, puri, buoni e misericordiosi, e a coloro che mi venerano.¹² La mia presenza è per loro un aiuto ed essi conoscono immediatamente tutte le cose, si rendono propizio Dio amandolo e gli rendono grazie onorandolo e dedicandogli inni in virtù dell'amore che provano per lui, e prima di abbandonare il corpo alla morte che gli è propria, hanno ribrezzo dei loro sensi, conoscendone gli effetti. Piuttosto io, l'intelletto, non permetterò che le

¹² Per l'intelletto-dèmone protettore, cfr. nota 2.

azioni del corpo, che muovono all'assalto degli uomini, si compiano. Essendo il guardiano chiuderò le entrate alle azioni turpi e malvagie, troncandone i pensieri stessi.

[23] Da stolti, malvagi, perversi, invidiosi, avidi, assassini ed empi sto lontano, dopo aver ceduto il posto al dèmone vendicatore,¹³ il quale, gettando addosso all'uomo l'ardore del fuoco, lo assale attraverso i sensi e l'induce alle azioni empie, affinché abbia una più grave punizione. L'uomo non cessa quindi di avere appetiti privi di limiti; combatte nelle tenebre senza che nulla possa saziarlo, e ciò lo tortura e aumenta sempre più la fiamma che lo assale».

[24] «Mi hai insegnato chiaramente molte cose, come auspicavo, o intelletto, ma dimmi ancora come avviene l'ascensione al cielo».¹⁴

A queste parole Poimandres rispose: «Quando avviene la morte del corpo, tu lo consegni all'alterazione, e la forma che tu avevi non è più visibile; poi abbandoni al dèmone il tuo essere ormai inattivo, i sensi del corpo ritornano alle proprie origini e tornano a far parte e a mescolarsi con le energie del cosmo, e infine le parti dell'anima, dove hanno sede l'ira e la concupiscenza, fanno ritorno alla natura priva di ragione.

[25] E così l'uomo sale verso l'alto attraverso la compagine delle sfere: nella prima zona si spoglia delle facoltà di aumentare e decrescere, nella seconda dell'abilità propria della malizia, dell'inganno ormai privo di effetto, nella terza abbandona il vano desiderare divenuto ora inefficace, nella quarta l'ostentazione del comandare ormai priva di avidità, nella quinta l'audacia empia e la te-

¹³ Il motivo del dèmone vendicatore è molto comune nella filosofia delle scuole dell'epoca, come del resto la dottrina dei dèmoni in generale ha un ruolo fondamentale in queste filosofie religiose. È motivo tradizionale la distinzione dei dèmoni in buoni e cattivi: ai primi spetta la funzione di vegliare sui singoli uomini, proteggerli dal male e guidarli fino a Dio; agli altri sono abbandonati tutti gli uomini che, nel corso della vita, non hanno vissuto nell'amore e nella contemplazione di Dio. Per questo tema cfr. anche x, 21; XIII, 7.

¹⁴ Inizia qui l'esposizione dell'escatologia. La risalita dell'uomo essenziale al cielo si attua attraverso varie fasi: 1) l'anima si spoglia di tutto ciò che fa parte del mondo materiale (I, 25); 2) l'anima perviene alla natura ogdoadica, la sfera delle stelle fisse; 3) l'anima giunge alle «potenze», che sono chiaramente ipostasi divine, l'essere stesso di Dio ipostatizzato (I, 7, 31 e XIII, 15 sgg.); attraverso le «potenze» entra in Dio e si identifica con lui.

merarietà dell'ardire, nella sesta i disonesti appetiti generati dalla ricchezza, ormai vani, nella settima, infine, la menzogna ingannatrice. [26] E così, spogliato di ciò che era stato opera delle sfere celesti, si dirige verso la natura ogdoadica, mantenendo solamente la propria naturale virtù, e insieme agli altri esseri innalza inni a Dio. I presenti si rallegrano della sua venuta ed egli, divenuto uguale ai suoi compagni, può ascoltare alcune potenze che, al di sopra della natura ogdoadica, cantano con dolce voce inni al padre. Poi in ordine salgono verso Dio, consegnano se stessi alle potenze, e, divenuti essi stessi potenze, entrano in Dio. Questo è l'approdo felice a cui giungono coloro che possiedono la conoscenza: divenire Dio. E allora, che aspetti? Non ti prepari dunque, tu che da me hai appreso tutte le cose, a fare da guida a coloro che ne sono degni, affinché il genere umano per mezzo tuo possa essere salvato da Dio? ».

[27] Dicendo questo Poimandres si unì, sotto il mio sguardo, alle potenze. Io, dopo aver ringraziato e benedetto il Dio padre, mi allontanai da Poimandres, investito di un particolare potere e istruito sulla natura del tutto e sulla visione suprema.

E cominciai a predicare agli uomini la bellezza della pietà religiosa e della conoscenza, dicendo: ¹⁵ « O popoli, o uomini nati dalla terra, che vi siete abbandonati all'ubriachezza, al sonno e all'ignoranza di Dio, divenite astemi, cessate di gozzovigliare, voi che siete accecati da un sonno animalesco ».

[28] Dopo aver udito le mie parole, essi si unirono a me unanimi. Io dissi loro: « Perché, o uomini nati dalla terra, vi siete abbandonati alla morte, pur avendo la possibilità di partecipare all'immortalità? Pentitevi, voi che avete percorso la vostra strada nell'errore e vi siete uniti all'ignoranza: liberatevi dalla luce tenebrosa, partecipate all'immortalità, dopo avere abbandonato definitivamente la perdizione ».

[29] Allora alcuni di essi se ne andarono imprecaando contro di me, poiché si erano diretti verso la via della

¹⁵ Alla visione si sostituisce la predicazione, mezzo anch'essa di rivelazione.

morte, mentre gli altri, gettatisi ai miei piedi, m'invitavano insistentemente a istruirli. Io allora li rialzai e mi feci guida del genere umano, insegnando loro la dottrina e il modo in cui avrebbero potuto salvarsi. Seminai in loro le parole della saggezza ed essi si nutrirono dell'acqua di ambrosia. Venuta la sera e cominciando la luce del sole a scomparire, li invitai a render grazia a Dio; quand'ebbero terminato la loro preghiera, se ne andarono, ciascuno al proprio letto.

[30] Quanto a me, impressi nel mio cuore i benefici insegnamenti di Poimandres, e così, dopo essermi saziato di ciò che desideravo, fui completamente felice. Il sonno del mio corpo era infatti divenuto veglia dell'anima, i miei occhi chiusi mi concedevano una visione veritiera, il mio silenzio conteneva in sé il bene, l'esprimere parole era un generare cose buone. Tutto questo mi accadde, perché avevo ricevuto dal mio intelletto, cioè da Poimandres, il *Logos* del sommo Sovrano. Sono venuto dunque pieno del soffio divino della verità. Perciò, con tutta la mia forza e il mio animo, rendo a Dio questa eulogia: ¹⁶

[31] « Santo è Dio, e padre di tutte le cose.

Santo è Dio, la cui volontà è realizzata dalle sue potenze.

Santo è Dio, che vuole essere conosciuto, e che è conosciuto da coloro che gli appartengono.

Santo sei tu, che mediante il *Logos* hai creato tutto ciò che esiste.

Santo sei tu, di cui tutta la natura è immagine.

Santo sei tu, che la natura non ha formato.

Santo sei tu, che sei più forte di ogni potenza.

Santo sei tu, che sei più grande di ogni autorità.

Santo sei tu, che sei superiore alle lodi.

Tu che sei inesprimibile, ineffabile, e che solo col silenzio puoi esser definito, accogli i sacrifici puri, resi con parole, che ti sono dedicati da un'anima e da un cuore

¹⁶ Esempio di preghiera ermetica, che viene definita col termine greco εὐλογία, di cui abbiamo dato la traduzione letterale. È ripresa in v, 10-11; XIII, 16-20, e *Ascl.* 41. È chiara in questo passo la confusione fra le due concezioni di Dio (cfr. nota 6).

rivolti totalmente a te. [32] Ascolta la mia supplica, io che ti prego di non farmi cadere in errore circa la conoscenza che riguarda la nostra essenza, e investimi di un particolare potere: con questa grazia illuminerò coloro che, appartenendo alla mia stessa razza, sono nell'ignoranza, i miei fratelli, i tuoi figli. Per questo io credo, e attesto la mia fede; mi dirigo verso la vita e la luce. Tu sei benedetto, o padre. L'uomo che ti appartiene vuole santificare insieme a te l'umanità, nella misura in cui tu hai trasmesso a lui l'intera potenza ».

II¹

[1] « Tutto ciò che è soggetto al movimento, o Asclepio, non si muove forse in qualcosa e per azione di qualcosa? ».

« Certo! ».

« E non è necessario che ciò in cui l'essere mobile si muove sia più grande di ciò che si muove? ».

« È necessario ».

« E dunque ciò che è causa del moto non è più forte di ciò che è mosso? ».

« Lo è ».

« E ciò che si muove deve necessariamente avere una natura diversa da ciò in cui si muove? ».

« Sì, certamente! ».

[2] « È dunque grande quest'universo, non essendoci nessun corpo più grande di lui? ».

« Sì, è grande ».

« Ed è compatto? Infatti è pieno di molti altri grandi corpi, anzi di tutti i corpi esistenti ».

« Sì, è così ».

« Ma non è forse un corpo l'universo? ».

« È un corpo ».

« Ed è un corpo che si muove? ».

[3] « Si muove ».

« Quanto grande dunque deve essere il luogo, in cui si muove l'universo, e di quale natura è dotato? Non deve forse essere molto più grande, perché possa contenere in sé il movimento continuo del mondo, e perché ciò che si muove non sia compresso dalla strettezza del luogo e non arresti il proprio movimento? ».

« Deve essere qualcosa di immenso, o Trismegisto ».

[4] « Ma di quale natura sarà questo luogo? Non sarà dunque di natura contraria a ciò che si muove, o Ascle-

¹ Questo trattato senza titolo, che nel *Corpo ermetico* segue al *Poimandres*, tiene il posto di un trattato perduto, di cui possediamo il titolo, *Discorso universale di Ermete a Tat*.

pio? E la natura contraria a quella di un corpo è l'incorporeo ».

« È così ».

« Il luogo, dove l'universo si muove, deve essere allora incorporeo; ma l'incorporeo è qualcosa di divino, o meglio è Dio stesso.² (Per "qualcosa di divino" intendo non ciò che è stato generato, ma l'ingenerato.) [5] Se dunque l'incorporeo è qualcosa di divino, la sua natura è quella dell'essenza,³ se è Dio stesso, è anche privo di essenza. Inoltre è anche intelligibile, perché per noi l'intelligibile primo è Dio, ma egli non è tale per se stesso. Ciò che è intelligibile cade infatti sotto i sensi di colui che lo pensa; Dio quindi non può essere pensato da se stesso, poiché non è altro dall'oggetto pensato, per il fatto che pensa se stesso.⁴ [6] Ma rispetto a noi Dio è qualcosa di altro da noi e perciò è per noi intelligibile. Se dunque il luogo è per noi intelligibile, non lo è in quanto Dio, ma in quanto luogo. Se invece è per noi intelligibile anche come Dio, non lo pensiamo come luogo, ma come attività capace di contenere tutto. Tutto ciò che si muove, non si muove in qualcosa che è in movimento, ma in qualcosa che sta immobile. E così ciò che produce il movimento è immobile, essendo impossibile che si muova insieme a ciò che fa muovere ».

² La nozione di Dio come ἀσώματος, incorporeo, è un luogo comune nella filosofia del tempo. Per lo stesso tema cfr. anche v, 10. Strettamente legata a questa definizione è l'altra: « Dio privo di forma » (cfr. xi, nota 15).

³ Si ha qui la tradizionale distinzione fra essenza e materia, οὐσία e ὕλη, eredità del dualismo platonico fra mondo intelligibile e mondo sensibile. Οὐσία, in sé, designa l'essenza per eccellenza, l'essere vero, sempre identico a se stesso, che non è soggetto alla legge del divenire. Del mondo dell'essenza fanno parte gli intelligibili, Dio, l'intelletto; del mondo della materia tutto ciò che è corporeo. Conseguentemente si ha un'opposizione fra il termine derivato οὐσιώδης, essenziale, e ὑλικός, materiale; il primo designa l'uomo che vive conformemente alla sua vera natura, la natura divina; il secondo, l'uomo che vive come essere corporeo; il primo esalta quella parte dell'uomo che è divina, l'anima o più precisamente la parte più pura dell'anima che è l'intelletto, in opposizione a quella parte dell'uomo che è materia, il corpo: « L'uomo è l'unico essere vivente di duplice natura; una delle due parti di cui è composto è semplice, ossia quella che i Greci chiamano "essenziale" e noi definiamo "ciò che è formato a somiglianza di Dio"; l'altra parte, [...] quella che i Greci chiamano "materiale" e noi "terrena", è quadruplicata » (*Ascl.* 7; cfr. anche IX, 5).

⁴ Dio non può costituire oggetto di conoscenza di se stesso, perché ogni

« Come mai allora, o Trismegisto, le cose di quaggiù si muovono insieme alle cose che le fanno muovere? Tu infatti hai detto che le sfere dei pianeti sono mosse dalla sfera delle stelle fisse ».

« Non si tratta, o Asclepio, di un movimento comune, ma di un movimento contrario; non si muovono infatti nella stessa direzione, ma in senso opposto le une alle altre, e tale opposizione implica un'opposizione di movimento, che è equilibrio. [7] Infatti l'opposizione determina l'arresto del movimento. Così dunque le sfere dei pianeti, muovendosi in senso contrario a quello delle stelle fisse, traggono il loro movimento dalla stasi che è generata, nel punto di opposizione, dall'opposizione stessa, che si ha fra di loro,⁵ ed è impossibile che avvenga diversamente. Così queste due costellazioni dell'Orsa, che tu non vedi mai né sorgere, né tramontare, ma girare sempre intorno allo stesso centro, pensi che si muovano o che stiano ferme? ».

« Si muovono, o Trismegisto ».

« E di quale movimento, o Asclepio? ».

« Del movimento che consiste nel girare sempre attorno al medesimo centro ».

« Certamente, e il movimento circolare è lo stesso di un movimento intorno al medesimo centro, il quale è contenuto dall'immobilità. Infatti il movimento intorno al medesimo centro impedisce l'allontanamento dal centro [...].⁶ Così il movimento in senso contrario segna l'arresto del movimento, poiché è reso stazionario dall'opposizione.

[8] Voglio farti un esempio che può cadere sotto i tuoi occhi. Guarda gli esseri mortali; l'uomo, per esempio, quando nuota. L'acqua è trascinata velocemente, l'opposizione dei piedi e delle mani produce per l'uomo stasi, per cui non è trascinato via dalla corrente ».

« Quest'esempio è molto chiaro, o Trismegisto ».

« Ogni movimento dunque si attua nell'immobilità ed

forma di conoscenza implica una dualità tra soggetto e oggetto, mentre Dio è l'uno per eccellenza.

⁵ Il testo è corrotto; noi abbiamo tentato di darne una traduzione, sia pure approssimativa.

⁶ La corruzione del testo impedisce la traduzione.

è prodotto da ciò che è immobile.⁷ Il movimento del mondo e di ogni essere vivente materiale non c'è caso che provenga da cause esterne al corpo, ma da cause interne che operano dal di dentro verso l'esterno, cioè dagli intelligibili, come l'anima, o il soffio vitale o qualunque altro elemento incorporeo. Un corpo infatti non può muovere un altro corpo animato, né in generale può muovere un corpo, anche se questo è inanimato».

[9] «Come dici, o Trismegisto? I pezzi di legno dunque, le pietre e tutti gli altri esseri inanimati, non sono forse mossi da corpi?».

«Per niente, Asclepio, perché è ciò che si trova nell'interno del corpo che muove la cosa inanimata, e non il corpo stesso che genera il movimento di ambedue, sia del corpo che porta, sia del corpo che è portato; è per questo che un corpo inanimato non potrà muovere un altro corpo inanimato. Vedi dunque come è gravata l'anima, quando da sola porta due corpi. Così è chiaro che i corpi che si muovono, si muovono in qualche luogo e che il loro movimento è generato da qualcosa».

[10] «È necessario che il movimento dei corpi che si muovono si realizzi nel vuoto, o Trismegisto?».

«Stai attento a come parli, Asclepio! Niente di ciò che esiste è vuoto,⁸ per il fatto stesso che esiste. Ciò che è, infatti, non potrebbe essere tale, se non fosse pieno del reale; il reale infatti non può mai essere vuoto».

«Ma non esistono alcuni oggetti vuoti, o Trismegisto, come un'anfora, una brocca, un tino e altre cose simili?».

«Quale errore, o Asclepio! Tu ritieni vuoti proprio quegli oggetti che sono più pieni di tutti».

[11] «Che dici, o Trismegisto?».

«Non è forse un corpo l'aria?».

«È un corpo!».

«E questo corpo non penetra forse attraverso tutti gli esseri e non li pervade, riempiendoli totalmente? E ogni corpo non è costituito dalla mescolanza dei quattro ele-

⁷ È la dottrina aristotelica del motore immobile, che è presupposto come causa di ogni movimento (cfr. x, 11).

⁸ Sull'impossibilità dell'esistenza del vuoto, cfr. *Ascl.* 33.

menti? Dunque tutti i corpi, che tu definisci vuoti, sono pieni di aria; e se sono pieni di aria, lo sono anche dei quattro elementi e così si dimostra vero il discorso contrario al tuo: tutte le cose che tu dici piene sono vuote di aria, non avendo più spazio per accoglierla, sono riempite da altri elementi. Quelle cose che tu definisci vuote, le devi invece chiamare concave, non vuote, perché, per il fatto stesso che esistono, sono piene di aria e di soffio vitale».

[12] «Il discorso che hai fatto non è confutabile, o Trismegisto. Come definiremo dunque il luogo in cui si muove l'universo?».

«Un essere incorporeo, Asclepio».

«Ma che cos'è l'incorporeo?».

«Un intelletto,⁹ che nella sua totalità contiene interamente se stesso, libero da ogni corpo, immobile, impassibile, intangibile, immobile in se stesso, tale da contenere in sé tutte le cose esistenti, da mantenerle in vita, e i cui raggi possono essere definiti il bene, il vero, il principio primo del soffio vitale e dell'anima».

«Ma Dio che cos'è allora?».

«Dio è colui che non è alcuna di queste cose, ma la causa dell'esistenza di esse, come lo è di tutte le cose esistenti e di ciascuna di esse in particolare. [13] Egli non ha lasciato spazio alcuno al non essere, e tutto ciò che esiste deriva da ciò che esiste e non da ciò che non esiste; infatti ciò che non esiste non possiede in sé la natura dell'esistenza, ma la sua natura è tale che non può mai divenire esistente, e viceversa ciò che esiste non ha la proprietà di non esistere mai».

[14] «Che cosa vuoi intendere, dicendo "non esistere mai"?».

«Dio dunque non è l'intelletto stesso, ma è causa del suo esistere, non è il soffio vitale, ma è causa del suo esistere, non è la luce, ma è causa del suo esistere. Da ciò

⁹ Questo intelletto-luogo è definito come Dio, ma non evidentemente come la divinità trascendente o supremo intelletto di cui si parla in 1, 6, 9, perché nelle righe seguenti ci si riferisce a un Dio superiore, che è definito come causa prima di tutto e anche di questo stesso intelletto-luogo: «Dio è colui che non è alcuna di queste cose, ma la causa dell'esistenza di esse». Per la stessa distinzione, cfr. v, 2.

consegue che bisogna adorare Dio con questi due soli appellativi,¹⁰ i quali si addicono a lui solamente e a nessun altro essere. Nessuno infatti degli altri esseri chiamati dèi, nessuno degli uomini, nessuno dei dèmoni, per quanto grande sia, può essere buono, eccetto Dio. Ed egli è solamente buono e nient'altro. Tutti gli altri esseri sono incapaci di contenere in sé la natura del bene; poiché sono corpo e anima, e non hanno spazio che possa contenere il bene. [15] Tanto immensa è la grandezza del bene, quanto grande è l'esistenza di tutti gli esseri, corporei e incorporei, sensibili e intelligibili. In questo consiste il bene, in questo consiste Dio. Non definire dunque nessun'altra cosa con il termine "buono", perché commetteresti un'empietà, e non definire Dio con altro appellativo che non sia quello di "buono", perché anche così commetteresti un'empietà.

[16] La parola "bene" è usata da tutti, ma non tutti comprendono cosa esso sia.¹¹ Per questo non tutti comprendono cosa sia Dio, e per ignoranza alcuni definiscono buoni gli dèi e certi uomini, che non possono mai essere tali, né divenirlo. Il bene infatti non può essere astratto da Dio, essendo da lui inseparabile, è Dio stesso.¹² Tutti gli altri dèi immortali sono onorati col nome di Dio, ma Dio è il bene, non per denominazione onorifica, bensì per natura; una sola infatti è la natura di Dio, ossia il bene,¹³ e uniti non formano che un solo genere, dal quale poi derivano tutti i generi. L'essere realmente buo-

¹⁰ Il problema dei nomi di Dio è tema comune dell'ermetismo. Qui i due appellativi di Dio sono «bene» e «padre», come si ricava dai passi che seguono (II, 14-17). Nel *Corpo ermetico* abbiamo spesso l'identificazione di Dio con il bene, chiaramente derivata dall'identificazione platonica del sommo Dio con il supremo intelligibile, l'idea del bene e del bello (cfr. per questo il trattato VI e anche X, 1, 3; XI, 2). In questo caso «buono» è l'appellativo che si addice solo a Dio (VI, 4). Talora Dio è «padre», in quanto creatore di tutto l'universo (il demiurgo platonico), ma come tale possiede legittimamente tutti i nomi, perché è tutto ciò che ha creato (V, 10; *Ascl.* 20). Altre volte Dio è definito come privo di nomi (concezione negativa di Dio), poiché è superiore allo stesso nome di Dio (V, 1, 8, 10; *Ascl.* 20). In quest'ultimo senso è ancora affermata l'assoluta trascendenza di Dio.

¹¹ Cfr. per lo stesso concetto VI, 3: «Fra gli uomini [...] il bene esiste solo di nome, ma in realtà non è in alcun luogo».

¹² Cfr. VI, 5; XI, 12.

¹³ Cfr. V, 10; X, 3.

no è quello che dona tutto e che nulla riceve. Dunque Dio dona tutto e non riceve nulla. Dio è dunque il bene, e il bene è Dio.

[17] L'altro appellativo è quello di "padre";¹⁴ esso deriva dalla facoltà di creare tutto ciò che esiste, poiché l'attività del creare è propria del padre. Perciò coloro che sono saggi ritengono che la procreazione sia la funzione più importante e più santa, e considerano come la più grande disgrazia e il più grande peccato che un uomo muoia senza aver procreato, e tale uomo dopo la morte è punito dai dèmoni per questa colpa. E la pena che viene inflitta è la seguente: l'anima di un uomo che muoia senza avere avuto figli è condannata a entrare nel corpo di un essere, che non ha la natura di un uomo, né quella di una donna, ed è oggetto di esecrazione da parte del sole. Perciò, Asclepio, non ti congratulare con nessun uomo che sia senza figli, ma, al contrario, sapendo quale punizione l'attende, abbi pietà della sua sventura.

Quanto ti ho detto sia sufficiente a darti una conoscenza preliminare della natura di tutte le cose, o Asclepio».

¹⁴ Il tema di Dio-padre e creatore è trattato più ampiamente in V, 9; VIII, 2-3; IX, 8; XIV, 2 sgg.; XVI, 3.

III

DISCORSO SACRO DI ERmete ¹

[1] Gloria di tutte le cose è Dio, e l'universo è divino, la natura è divina. Principio di tutti gli esseri è Dio, che è intelletto, natura e materia, che è saggezza volta alla rivelazione di tutte le cose. Il divino è principio, è natura, attività, necessità, fine e rinnovamento.

C'era tenebra infinita nell'abisso,² e acqua, e un soffio sottile, dotato di capacità intellettuale; questi elementi esistevano nel caos, grazie alla potenza divina. Da qui una luce santa si staccò dalla natura umida e si innalzò; gli elementi si condensarono e tutti gli dèi divisero gli esseri della natura germinale.³ [2] Mentre tutte le cose erano indefinite, non ancora formate, gli elementi leggeri si separarono e salirono verso l'alto, quelli pesanti si depositarono in basso sulla sabbia umida;⁴ il tutto si era diviso in parti per azione del fuoco, e veniva trasportato dal soffio vitale. E il cielo apparve in sette cerchi, e gli dèi si mostrarono alla nostra vista sotto forma di astri, uniti in costellazioni; la natura celeste si configurò nel suo aspetto con gli dèi in essa contenuti, e il cerchio esterno si volse con moto circolare nell'aria abbracciando il tutto, trascinato dal soffio divino nella sua corsa circolare.

[3] Ciascun dio realizzò secondo la propria facoltà ciò che gli era stato assegnato, e così nacquero gli animali, i quadrupedi, i rettili, gli acquatici, gli alati, e ogni seme germinale, l'erba e il germoglio di ogni fiore, e in sé avevano il seme della rigenerazione. Dio ordinò poi che fossero creati gli uomini, affinché conoscessero le opere di-

¹ È uno dei trattati più oscuri e di più ardua comprensione; il testo è per lo più corrotto. Abbiamo tentato di conferire un senso alla traduzione, valendoci del testo di W. Scott.

² Il Nock rileva, nell'introduzione al trattato, che, pur essendo una cosmogonia del tipo di quella esposta nel *Poimandres*, qui l'ordine appare invertito: non si comincia dalla luce, ma dalla tenebra.

³ Questo passo è corrotto e la traduzione non è sicura. Seguiamo la congettura del Festugièr.

⁴ Il Nock nota che, secondo una testimonianza di Damascio, la sabbia umida è uno degli elementi primi della cosmogonia egiziana.

vine,⁵ affinché dessero testimonianza dell'attività della natura, affinché si accrescessero di numero, affinché dominassero tutto ciò che esiste sotto il cielo, affinché conoscessero le cose buone, affinché crescessero e si moltiplicassero.⁶ Pose ogni anima nella carne del corpo per mezzo degli dèi che si volgono nel cielo.⁷ Dio creò gli uomini affinché contemplassero il cielo, la corsa degli dèi celesti, le opere divine, l'attività della natura; affinché discernessero le cose buone, affinché conoscessero la potenza divina, affinché distinguessero la diversa natura delle cose buone e di quelle cattive e affinché scoprissero ogni arte per creare le buone.

[4] Comincia allora per essi il vivere, il divenire saggi, secondo la sorte assegnata loro dagli dèi che si volgono nei cieli, comincia il dissolversi in ciò che resterà di essi, dopo aver lasciato sulla terra grandi testimonianze di loro; il nome di molti sarà cancellato dal tempo, così come a ogni nascita di corpo animato e di frutto dal suo seme seguirà la distruzione, e tutto ciò che decresce sarà rinnovato secondo una legge di necessità, e per il rinnovarsi degli dèi e per la corsa del cerchio della natura regolata dal numero.

Il divino è infatti combinazione cosmica nella sua totalità, rinnovata dalla natura, poiché questa ha la sua sede nel divino.

⁵ In questo passo sono riuniti molti temi circa la creazione dell'uomo. Nei testi ermetici si ritrova sovente il tema della creazione dell'uomo per la necessità di un contemplatore delle opere divine (cfr. IV, 2, 5; V, 1 sgg.; XI, 6 sgg., 21 sgg.; XII, 21 sgg.; *Ascl.* 8).

⁶ Cfr. I, 18.

⁷ Traduzione incerta per le molte corruzioni del testo.

IV

DISCORSO DI ERmete A TAT:
DEL CRATERE O DELLA MONADE

[1] « Poiché il demiurgo ha creato il mondo nel suo insieme, non con le mani, ma con il *Logos*,¹ consideralo come presente, sempre esistente, il creatore di tutto, l'uno e il solo,² come colui quindi che per sua propria volontà ha foggato gli esseri esistenti. In ciò infatti consiste il suo corpo; un corpo che non si può toccare, né vedere, né misurare, che non possiede estensione e non è simile a nessun altro corpo.³ Infatti egli non è fuoco, né acqua, né aria, né soffio vitale, ma da lui derivano tutte le cose. Poiché egli è buono, non ha voluto riservare solo a sé questo dono e per sé solamente ornare la terra. [2] Come ornamento di questo corpo divino, Dio ha inviato quaggiù l'uomo: un vivente mortale come ornamento di un vivente immortale.⁴ E se il mondo ha conseguito la superiorità sugli esseri viventi, in quanto immortale, l'uomo a sua volta è superiore a lui, in quanto dotato di ragione e intelletto. L'uomo infatti è divenuto il contemplatore dell'opera di Dio, ed è stato capace di ammirare e conoscere il creatore. [3] Dio ha distribuito la ragione a tutti gli uomini, o Tat, ma non così ha fatto per l'intelletto.⁵ Non che provasse sentimenti di invidia per alcu-

¹ Ritorna qui il significato di *λόγος*, che già abbiamo trovato in I, 5 (cfr. I, nota 3).

² La formula *εἷς καὶ μόνος*, uno e solo, si ripete spesso per indicare Dio come unico creatore dell'universo (cfr. X, 14; XI, 5; *Ascl.* 30).

³ Cfr. XIV, 7: « l'attività del creare è, per così dire, il corpo stesso di Dio ». Più volte si sottolinea il legame indissolubile fra il concetto di Dio e quello del creare (cfr. V, 9; XI, 12-13).

⁴ Cfr. *Ascl.* 10.

⁵ Qui *λόγος* ha il duplice significato di « discorso » e « ragione »: è la ragione discorsiva opposta alla facoltà intuitiva, il *νοῦς*, non più nel senso di I, 6. Dio ha dotato tutti gli uomini del *λόγος*, come prerogativa che li distingue dagli altri esseri viventi, ma non ha dotato tutti gli uomini della facoltà intuitiva. L'intelletto è un dono di Dio riservato alle anime come premio da conquistarsi (IV, 3). Coloro che non hanno saputo conquistarlo « furono dotati di sola ragione » (IV, 4).

no (l'invidia infatti non proviene dall'alto,⁶ ma sorge qui in basso nell'animo degli uomini privi d'intelletto) ».

« Perché dunque, o padre, Dio non distribuì l'intelletto a tutti gli uomini? ».⁷

« Volle, o figlio, che esso fosse per le anime come un premio da conquistare ».⁸

[4] « E dove lo ha posto? ».

« Ne ha riempito un grande cratere, che ha inviato sulla terra, nominando per questo un messaggero, con l'ordine di annunciare ai cuori degli uomini queste parole: "Immergi te stesso, tu che lo puoi, in questo cratere, tu che aspiri a risalire fino a colui che l'ha inviato quaggiù, tu che sai perché sei nato" ».

Quanti dunque si radunarono ad ascoltare il messaggero e si immersero nel cratere contenente l'intelletto, furono tutti resi partecipi della conoscenza e divennero uomini perfetti, avendo ricevuto l'intelletto; quanti invece non vollero ascoltarlo, furono dotati di sola ragione, non di intelletto, ignorando così per qual fine sono nati e da chi. [5] Le sensazioni di costoro sono simili a quelle degli animali privi di ragione: il loro temperamento è soggetto all'ira e alla collera, non contemplan le cose degne di essere ammirate, sono rivolti unicamente ai piaceri e agli appetiti del corpo e credono che l'uomo sia stato generato solo per questo. Quanti invece parteciparono del dono di Dio, questi, o Tat, quando si confrontano con gli altri, sono come esseri immortali di fronte a mortali, poiché tutto comprendono con il proprio intelletto: tutto ciò che è sulla terra, nel cielo, e tutto ciò che è al di sopra del cielo, se pur vi è qualcosa al di sopra del cielo. Essendosi elevati così in alto, hanno potuto vedere il bene, considerando così la dimora di quaggiù come un male; avendo dunque disprezzato tutti gli esseri corporei e incorporei, si dirigono solleciti verso l'uno e il solo. [6] Questa, o Tat, è la scienza dell'intelletto; possesso delle cose divine e comprensione di Dio, poiché divino è il cratere ».

⁶ Motivo platonico (cfr. *Tim.* 29e; *Fedro* 247a).

⁷ Su questo tema cfr. I, 22; IX, 5; X, 23.

⁸ Cfr. X, 19.

« Anch'io voglio immergermi nel cratere, o padre ».

« Se prima non avrai disprezzato il tuo corpo, o figlio, non potrai amare te stesso. Amando te stesso acquisterai l'intelletto e, possedendo l'intelletto, parteciperai della scienza ».

« Come hai detto, o padre? ».

« È impossibile, o figlio, ottenere ambedue le cose, quelle mortali e quelle divine. Infatti essendovi due specie di esseri, quelli corporei e quelli incorporei, mortali gli uni, divini gli altri, è lecito scegliere tra questi; infatti non è possibile essere contemporaneamente ambedue, e in queste cose, in cui è permessa la scelta, l'inferiorità di una via dimostra la forza dell'altra.

[7] La scelta dunque della via migliore non solo si rivela la più gloriosa per colui che la sceglie, in quanto lo rende pari a Dio, ma è anche testimonianza della devozione e dell'amore verso Dio.⁹ Al contrario la scelta della via peggiore ha perduto l'uomo, e almeno in questo, se non in altro, ha recato offesa a Dio: come le processioni che procedono nel mezzo delle vie e, senza poter produrre niente in se stesse, ostacolano tuttavia coloro che camminano, in questo stesso modo anche gli uomini di cui sto parlando non fanno che sfilare in una sorta di processione nel mondo, trascinati dai piaceri del corpo.

[8] Stando così le cose, o Tat, noi abbiamo sempre avuto e sempre avremo a nostra disposizione le cose che derivano da Dio: quelle che derivano da noi siano dunque ad esse simili e non siano difettose, giacché non è Dio la causa dei mali,¹⁰ ma noi stessi, poiché li preferiamo ai beni. Vedi, o figlio, attraverso quanti corpi noi dobbiamo passare, attraverso quante schiere di demòni, attraverso quale successione continua e quali orbite di astri, per affrettarci verso Dio?¹¹ Non possiamo infatti percorrere in tutta la sua ampiezza il bene, che non ha limiti né fine, né principio in sé, sebbene a noi sembri averlo nel momento in cui cominciamo a conoscerlo.

⁹ Per il tema della scelta che l'anima opera fra la via della morte e quella dell'immortalità, cfr. postfazione p. 157.

¹⁰ Tema tradizionale che risale a Platone (cfr. *Rep.* II, 379b-c; x, 617e; *Tim.* 42a).

¹¹ Cfr. I, 24-26; x, 16, 18-19; XII, 12.

[9] La conoscenza quindi non segna l'inizio del bene in sé, ma lo fa iniziare solo relativamente a noi, come oggetto del conoscere. Prendiamo dunque l'avvio da questo principio e percorriamo tutto il bene velocemente. È una strada tortuosa, che consiste nell'abbandonare le cose familiari e presenti per risalire alle antiche e primordiali.¹² Le cose che si mostrano ai nostri occhi ci recano piacere, mentre quelle che non sono visibili suscitano dubbi. Le cose cattive sono quelle che più facilmente si mostrano alla vista, il bene è inaccessibile agli occhi che sono invece visibili.¹³ Infatti il bene non ha né forma né figura. Essendo simile a se stesso, è dissimile da tutte le altre cose.¹⁴ È infatti impossibile che un essere incorporeo sia visibile ad un corpo. [10] Questa è la differenza fra il simile e il dissimile, e questo il difetto del dissimile in confronto al simile.

La monade¹⁵ pertanto, essendo principio e radice di tutte le cose, esiste in tutte le cose. Niente esiste infatti senza principio. Il principio invece non deriva da nulla se non da se stesso, in quanto è principio di tutte le cose. Essendo dunque principio, la monade comprende ogni numero, senza essere compresa da alcun numero. Essa genera ogni numero, senza essere generata da nessuno di essi. [11] Tutto ciò che è generato è imperfetto e divisibile, passibile di accrescimento e di diminuzione; niente di tutto questo riguarda ciò che è perfetto. Ciò che è passibile di accrescimento, deriva il suo accrescersi dalla monade, ed è vinto dalla propria debolezza quando non è più in grado di contenerla.

Questa è dunque, o Tat, l'immagine di Dio, che io ho tracciato per te come meglio ho potuto; se saprai con-

¹² Riferimento alla dottrina platonica dell'*ἀνάμνησις*.

¹³ Nella filosofia delle scuole del tempo è molto comune il tema delle tre vie di conoscenza per giungere a Dio: *via negationis*, *via analogiae*, *via eminentiae*. Qui si tratta evidentemente della *via analogiae*: è un tipo di conoscenza che si realizza attraverso la similitudine (cfr. XI, 20).

¹⁴ Cfr. XI, 5: « niente è simile a colui che è dissimile da tutto ».

¹⁵ Questi due paragrafi sulla monade sono scarsamente legati con il resto del trattato; si possono forse riallacciare al passo 8-9 dove il bene è definito, come Dio, uno e solo. Il Festugièrè nota che la dottrina della monade è classica nelle scuole pitagoriche e qui probabilmente sta a indicare un altro aspetto della divinità.

templarla profondamente e saprai guardarla con gli occhi del cuore, tu troverai, credi a me, o figlio, la via per giungere alle cose di lassù.

L'immagine stessa ti insegnerà il cammino. Infatti la contemplazione ha una sua peculiare virtù: essa domina e attira, come si dice che la calamita faccia col ferro, coloro che già una volta hanno contemplato l'immagine di Dio ».

V

DISCORSO DI ERMETE A SUO FIGLIO TAT:
DIO È INVISIBILE E AL TEMPO STESSO SOMMAMENTE VISIBILE.

[1] Ti esporrò questa nuova dottrina, o Tat, affinché tu sia iniziato ai misteri di colui che è troppo grande per essere chiamato Dio.¹ Sappi che colui, invisibile ai più, per te diverrà ciò che vi è di più visibile. Dio non potrebbe esistere sempre, se non fosse invisibile: tutto ciò che è visibile è infatti generato, poiché è apparso una volta; invece ciò che è invisibile esiste sempre, poiché non ha bisogno di palesarsi; infatti è eterno e rende visibili tutte le altre cose, senza essere egli stesso tale; genera senza essere generato; non si manifesta in un'immagine sensibile, che invece dona a tutte le cose. L'immagine sensibile è propria di tutti gli esseri generati; nascere, infatti, non è altro che apparire ai sensi. [2] È dunque chiaro che l'unico a essere ingenerato è anche privo di immagine sensibile ed è invisibile, ma conferendo un'immagine sensibile a tutte le cose, appare in esse, e soprattutto appare a coloro ai quali vuole apparire. Tu dunque, o figlio Tat, prega dapprima il Signore, il padre, il solo, colui che non è l'uno, ma il suo principio,² di mostrarsi propizio affinché tu possa comprendere questo Dio così grande e affinché anche un solo suo raggio illumini il tuo intelletto.³ Soltanto l'intelletto vede infatti ciò che è invisibile, poiché egli stesso è invisibile. Se tu avrai la capacità di pregarlo, Dio si mostrerà dunque agli occhi del tuo intelletto,⁴ o Tat: il Signore si manifesta infatti senza esclusione per alcuno attraverso tutto l'universo.⁵ Puoi tu vedere il tuo intelletto e afferrarlo con le tue stesse

¹ Cfr. II, nota 10.

² Qui si afferma l'assoluta trascendenza del Dio supremo, che è considerato principio primo, al di sopra di ogni categoria (cfr. II, nota 9).

³ Per lo stesso tema cfr. *Ascl.* 41; X, 4; XVI, 16. In questi passi si ribadisce nuovamente il concetto di una conoscenza dovuta alla grazia divina.

⁴ Si ribadisce il concetto dell'identità tra la natura di Dio e dell'intelletto: ambedue fanno parte del mondo intelligibile e sono perciò invisibili. Quest'identità è la base della gnosi.

⁵ Si riprende il tema della conoscibilità di Dio attraverso l'opera della sua creazione (cfr. anche III, 3; IV, 2; XI, 21; XII, 20-21): Dio è invisibile, ma si ren-

mani e contemplare l'immagine di Dio? Ma se pure ciò che è in te è per te invisibile, come potrà Dio mostrarsi a te in se stesso attraverso gli occhi del corpo?

[3] Se dunque vuoi vedere Dio, considera il sole, il corso della luna, la disposizione degli astri. Chi ha cura di questo ordine? (Ogni ordine, infatti, presuppone una delimitazione quanto al numero e al luogo:) Il sole, il dio più grande tra gli dèi del cielo, al quale tutti cedono il passo come al loro re e signore; il sole così grande, più grande della terra e del mare, sopporta di avere eternamente sotto di sé astri più piccoli di lui, che compiono le loro rivoluzioni: chi onora o teme, figlio mio? E tutti questi astri che sono nel cielo, non compiono ciascuno una corsa simile o pressoché uguale? Chi ha determinato per ciascuno il modo e l'estensione della corsa?

[4] Guarda la costellazione dell'Orsa, che ruota su se stessa, trascinando nella sua rivoluzione il cielo intero; chi possiede questo strumento? Chi ha posto il mare entro i suoi confini? Chi ha collocato la terra nella sua sede? Vi è infatti qualcuno, o Tat, che è il creatore e Signore di tutte queste cose. Sarebbe infatti impossibile che il luogo, il numero, la misura esistessero, se non vi fosse chi li ha creati. Ogni ordine presuppone un creatore,⁶ tranne l'assenza di luogo e di misura. Ma neppure questa stessa assenza è senza un signore, figlio mio. Infatti, anche ciò che non è ordinato è tuttavia sottoposto ad un signore che non gli ha ancora imposto un ordine.

[5] Oh, se ti fosse possibile diventare alato e volare nell'aria, fermarti tra terra e cielo e di lassù vedere la massa solida della terra, il fluire del mare, lo scorrere dei fiumi, il muoversi dell'aria, l'innalzarsi del fuoco, il corso degli astri, la rapidità del cielo, il suo volgersi attorno ai medesimi punti! Questa, o figlio, è la vista più bella: contemplare con un solo colpo d'occhio tutte queste meraviglie; colui che è immobile messo in movimento e colui che è

de visibile attraverso il mondo da lui creato. Evidente influenza stoica che porta a una visione panteistica dell'universo.

⁶ Si ricava l'esistenza di Dio-creatore dalla contemplazione dell'ordine che regna nell'universo; l'argomento è tradizionale e molto comune.

invisibile resosi visibile attraverso ciò che crea! Questo è l'ordine dell'universo, questa la bellezza di tale ordine.

[6] Se tu vuoi contemplare Dio anche negli esseri mortali, in quelli che vivono sulla terra e in quelli che vivono nell'abisso marino, considera, o figlio mio, come l'uomo è formato nel ventre della madre, ed esamina attentamente l'arte di tale creazione e cerca di conoscere chi è colui che plasma la bella e divina immagine dell'uomo.

Chi ha disegnato i contorni degli occhi? Chi ha perforato le narici e le orecchie? Chi ha aperto la bocca? Chi ha teso e connesso i muscoli? Chi ha tracciato i canali delle vene? Chi ha reso solide le ossa? Chi ha sovrapposto la pelle alla carne? Chi ha diviso le dita? Chi ha disteso la base dei piedi? Chi ha aperto i pori? Chi ha formato la milza? Chi ha foggato il cuore a forma di piramide? Chi ha unito insieme i nervi? Chi ha reso piatto il fegato? Chi ha scavato le ampie cavità dei polmoni e del ventre? Chi ha modellato le parti più onorevoli in modo che fossero a tutti visibili e ha invece nascosto le più vergognose? [7] Vedi quante diverse tecniche per una materia sola, quante opere d'arte in una sola figura, e tutte bellissime, tutte esattamente misurate, tutte diverse tra loro. Chi dunque ha creato tutte queste meraviglie? Quale madre, quale padre, se non il Dio invisibile, che tutto ha creato per mezzo della sua volontà? [8] Nessuno afferma che una statua o una pittura possa essere sorta senza l'intervento dello scultore o del pittore, e quest'opera potrebbe dunque essere nata senza un creatore? O immensa cecità, enorme empietà, infinita ignoranza! Non separare mai, Tat, figlio mio, l'opera dall'artefice [...] ma piuttosto egli è ancora più grande del suo stesso nome di Dio. Tanto grande è il padre di tutte le cose. Egli infatti è il solo a essere padre, ed è precisamente questa la sua funzione.

[9] Se mi costringi a dire qualcosa di ancor più audace, affermerò che la sua essenza è di generare e di produrre tutte le cose; come è impossibile che nasca qualcosa senza un artefice, così è impossibile che Dio esista eternamente se non in quanto eterno creatore di tutte le

⁷ Il testo è corrotto.

cose, nel cielo, nell'aria, sulla terra, nel profondo del mare, in ogni luogo dell'universo, in ogni parte del tutto, in ciò che è e in ciò che non è. Niente infatti esiste in tutto l'universo che egli non sia. Ed è al tempo stesso le cose che sono e le cose che non sono. Le cose che sono infatti egli ce le rende evidenti, quelle che non sono le comprende in se stesso. [10] Questo è Dio, il troppo grande per essere definito con un nome, l'invisibile e al tempo stesso il sommamente visibile: è visibile con l'intelletto, visibile con gli occhi. Egli è l'incorporeo, ed è colui che ha molti corpi o, per meglio dire, colui che ha tutti i corpi. Niente esiste che egli non sia: egli è infatti tutto ciò che esiste, perciò possiede tutti i nomi, tutto derivando da quest'unico padre, ed è per questo che non ha alcun nome,⁸ perché è padre di tutte le cose.

Chi dunque, o Dio, potrebbe parlare di te o a te, innalzarti lodi? Dove infatti rivolgerò il mio sguardo quando canterò le tue lodi? Verso l'alto, verso il basso, verso l'interno o verso l'esterno? Non vi è direzione, né luogo, né alcun essere intorno a te, perché tutto è in te, tutto deriva da te. Tutto doni e nulla ricevi. Tutto infatti possiedi e non vi è niente di cui tu sia privo.⁹

[11] Quando canterò inni in tua lode? Giacché non è possibile concepire né stagione né tempo che ti si addicano. E perché dovrei cantarli? Per le cose che hai creato o per quelle che non hai creato? Per quelle che hai reso evidenti, o per quelle che hai nascosto? E perché canterò inni di lode a te? Considerandoti come appartenente a me, o come avente qualcosa di proprio, come essente diverso da me? Perché tu sei tutto ciò che io sono, tutto ciò che io faccio, tutto ciò che io dico. Tu sei tutto e non esiste niente che tu non sia; tu sei anche ciò che non esiste. Tu sei tutto ciò che è nato e tutto ciò che non è nato, tu sei intelletto in quanto pensante, padre in quanto creante, Dio in quanto attività, buono in quanto creatore di tutte le cose.¹⁰

⁸ Sul tema degli appellativi divini, cfr. II, nota 10.

⁹ Motivo dell'onnipresenza di Dio (cfr. XI, 6, 21; *Ascl.* 2, 20, 30; XII, 21-23).

¹⁰ In questa eulogia finale si ritrovano mescolati i vari aspetti della concezione teologica ermetica: Dio è tutto ciò che esiste, Dio è intelletto, Dio è il bene, Dio è creatore e padre. La bontà di Dio è causa della creazione.

IL BENE ESISTE IN DIO SOLO
E NON È IN NESSUN ALTRO LUOGO

[1] Il bene, Asclepio, non esiste in nessun altro luogo se non in Dio solo, o meglio, il bene è eternamente Dio. Se è così, il bene è necessariamente essenza di ogni movimento e di ogni generazione (non esiste alcun essere che ne sia privo), e possiede, né in difetto, né in eccesso, una forza statica, tutta raccolta in se stessa, totalmente piena, che a tutto provvede e che è all'origine di tutte le cose.¹ E quando dico che ciò che a tutto provvede è buono, intendo dire che è totalmente ed eternamente buono.²

Questa qualità non appartiene a nessun altro se non a Dio. Egli infatti non manca di alcuna cosa, per cui, desiderandola, possa divenire cattivo, non possiede alcuna cosa che si possa perdere, per cui, perdendola, provi dolore (il dolore infatti è una parte del male), non vi è niente che sia più forte di lui, che possa contrastarlo (il subire oltraggio non è compatibile con la sua natura), né vi è alcuna cosa che sia più bella, di cui egli possa innamorarsi, né vi è niente che rifiuti di obbedirgli, con cui possa adirarsi, né niente che sia più saggio di lui, di cui possa avere invidia.³

[2] Poiché nessuna di queste cose riguarda l'essenza, che resta se non il solo bene? Come nessun altro attributo si può trovare per una tale essenza, così in nessun altro essere si può trovare il bene. In realtà tutti gli altri attributi si trovano in tutti gli altri esseri, nei piccoli come nei grandi, in ciascuno di loro preso singolarmente e in questo complesso vivente,⁴ che è il più grande di tutti e

¹ Quest'essenza, definita causa immobile di tutto ciò che esiste, richiama il Dio aristotelico, motore immobile.

² Qui ritorna il motivo di Dio identificato con l'idea del bene (cfr. II, nota 10), che costituisce il tema centrale di questo discorso.

³ Il Festugièrè nota il carattere stoico di questa concezione: tutte le passioni sono male. Delle quattro tradizionali passioni: desiderio, dolore, timore, piacere, qui sono enumerate solo le prime tre.

⁴ Il « complesso vivente » è l'immagine che troviamo in Platone (*Tim.* 32c) per indicare l'universo (cfr. anche IV, 2; VIII, 1; *Ascl.* 29).

il più potente: ogni essere generato, infatti, è pieno di passioni, poiché la creazione stessa implica un perturbamento.⁵ Dove c'è perturbamento, non vi è posto per il bene, dove c'è il bene, non vi è posto per il sia pur minimo perturbamento, come dove c'è il giorno non vi è posto per la notte, dove c'è la notte non vi è posto per il giorno. In conseguenza di ciò il bene non può essere nella generazione, ma solo nell'ingenerato. Nondimeno la natura, essendo stata resa partecipe di tutte le cose,⁶ è stata resa partecipe del bene. In tal modo il mondo è buono, in quanto anch'esso crea tutte le cose, sì che riguardo alla sua funzione di creatore esso è buono, mentre per il resto non è buono:⁷ infatti è passibile, soggetto al movimento, creatore di esseri passibili.

[3] Nell'uomo il bene esiste in rapporto al male. Infatti quaggiù il bene è il male non troppo grande, e il bene di quaggiù è la più piccola parte del male. È impossibile dunque che quaggiù il bene si conservi puro dal male: qui il bene si corrompe, e ciò che è corrotto non è più buono, e quindi non conservandosi buono diviene cattivo. Dunque solo in Dio esiste il bene, o piuttosto Dio stesso è il bene. Fra gli uomini quindi il bene esiste solo di nome, ma in realtà non è in alcun luogo.⁸ È impossibile infatti che lo sia, perché non vi è posto per il bene in un corpo materiale,⁹ stretto da ogni parte dal male, dalle pene, dai dolori, dalle brame, dall'ira, dalle illusioni e dalle opinioni insensate. Il peggio è che ciascuna delle cose suddette, o Asclepio, è considerata quaggiù come il

⁵ Con «perturbamento» abbiamo tradotto il termine *πάθος*, che, come nota il Festugière, ha qui il valore tecnico di «alterazione fisica» (Aristotele, *Phys.* 217b 26; 245b 13) o «passività», secondo la classica opposizione di *ποιεῖν* e *πάσχειν*: agire e patire.

⁶ Il concetto di creazione è sempre strettamente legato al concetto di bontà (cfr. v, 11; x, 3; xiv, 4).

⁷ Il mondo non è buono (cfr. x, 10, 12). Talora questa tesi viene contraddetta: «il male si trova [...] quaggiù [...] (il suo dominio infatti è la terra e non il mondo, come taluni, bestemmiano, affermano)» (ix, 4). La concezione che Dio solo è buono (cfr. ii, nota 10) e il mondo è male (vi, 4) è comune negli scritti ermetici e si presenta in netta contraddizione con l'altra concezione, altrettanto comune, del mondo come *κόσμος* e come «immagine di Dio» (*Ascl.* 26), dove Dio è presente e visibile in ogni singola parte.

⁸ Cfr. ii, 16.

⁹ Cfr. ii, 14.

più grande dei beni, mentre è il male supremo. La ghiottoneria favorisce tutti i nostri mali [...] ¹⁰ l'errore quaggiù non è che l'assenza del bene.

[4] Per parte mia ringrazio Dio che mi ha fatto conoscere che il bene non esiste nel mondo. Il mondo è infatti la totalità del male, come Dio è la totalità del bene o il bene la totalità di Dio.¹¹ Infatti esistono cose che sono vicine all'essenza di Dio, però appaiono immediatamente ancor più pure e più autentiche quelle che sono proprie di Dio. Bisogna dunque aver l'ardire di affermare, o Asclepio, che l'essenza di Dio, se Dio ha un'essenza, è il bello, e che il bello e il bene non esistono in alcun essere del mondo. Tutte le cose che cadono sotto i sensi della vista sono immagini vane, illusioni; quelle che invece non cadono sotto i sensi della vista, come il bello e il buono [...];¹² e come l'occhio non può vedere Dio, così non può vedere neppure il bello e il buono. Proprio queste cose, infatti, sono parti di Dio, intere e perfette, proprie a lui solo e di lui solo peculiari, inseparabili da lui, oggetto di grandissimo amore da parte di lui; delle quali dobbiamo dire che sono molto amate da Dio o che amano molto Dio.

[5] Se sei in grado di cogliere con il tuo intelletto Dio, sarai anche in grado di cogliere il bello e il buono, ciò che massimamente illumina e ciò che è massimamente illuminato da Dio; il bello infatti è incomparabile e il buono è inimitabile, come Dio stesso. Conoscendo Dio, conosci anche il bello e il buono, poiché, essendo inseparabili da Dio, non sono in comunicazione con altri esseri viventi diversi da lui. Quando poni come oggetto della tua indagine Dio, essa riguarda anche il bello; una sola infatti è la via che conduce al bello: la pietà unita alla conoscenza.¹³ [6] Da ciò consegue che coloro che non pos-

¹⁰ Il testo è corrotto.

¹¹ Con «totalità» traduciamo il termine *πλήρωμα*, che ritorna più volte nel *Corpo ermetico* (cfr. ix, 7; xii, 15; xvi, 3). Secondo il Festugière questo termine ha quasi un significato tecnico nei testi teologici dell'epoca. Qui significa: pienezza di essenza o unità reale.

¹² Il testo è corrotto.

¹³ Per l'unione costante di gnosi-pietà, cfr. postfazione p. 157 e altri passi: ix, 4; x, 9; la gnosi è il dono di Dio a coloro che sono pii e devoti.

seggono la conoscenza e non hanno seguito la via della piet , osano dire che l'uomo   bello e buono, quell'uomo che neppure in sogno ha contemplato mai ci  che pu  esistere di buono, che   stato dominato da ogni sorta di mali e che considera il male come bene e a questo ha attinto senza esserne mai sazio, sempre timoroso di esserne privato, lottando con tutte le sue forze non solo per possederlo, ma anche per accrescerlo. Tali sono le cose belle e buone a giudizio dell'uomo, o Asclepio, queste cose che noi non siamo capaci di disprezzare, n  di fuggire; e ci  che   pi  penoso   che abbiamo bisogno di queste cose e non possiamo vivere senza di esse.

VII

IL PI  GRANDE MALE FRA GLI UOMINI
  L'IGNORANZA RIGUARDO A DIO

[1] Dove correte, o uomini, ubriachi, dopo aver bevuto la dottrina dell'ignoranza come vino puro, che non potete neppure sopportare, e che gi  siete in procinto di vomitare? Fermatevi, e tornate in voi stessi. Volgete in alto gli occhi del cuore; e se non tutti ne siete capaci, lo facciano almeno quelli che possono. Il male dell'ignoranza¹ inonda tutta la terra, corrompe l'anima imprigionata nel corpo, e non permette che essa getti l'ancora nel porto della salvezza. [2] Non lasciatevi trascinare dalla violenza dei flutti, ma valendovi del riflusso, voi che potete raggiungere il porto della salvezza, gettatevi l'ancora e cercate una guida che vi mostri la via per giungere fino alle porte della conoscenza, dove brilla la luce splendente, scevra di tenebre, dove nessuno   ebbro, ma tutti sono sobri e rivolgono lo sguardo del cuore verso colui che vuole essere contemplato.² Egli infatti non si pu  udire, non si pu  definire,³ n  si pu  vedere con gli occhi, ma solo con l'intelletto e col cuore. Strappa prima la tunica che porti, che   la veste dell'ignoranza, il sostegno della malvagit , la catena della corruzione, la prigione tenebrosa, la morte vivente, il cadavere sensibile, la tomba che ti porti dietro, il ladro che sta nella tua casa, colui che ti odia attraverso le cose che ama, e ti invidia attraverso le cose che odia. [3] Tale   il nemico che ti porti addosso come una tunica, che ti tiene stretto trascinandoti verso il basso,⁴ temendo che tu, se rivolgerai gli occhi verso l'alto e ammirerai la bellezza della verit  e il bene che in essa risiede, possa provare odio per la sua malvagit , comprendendo le insidie che egli ti ha preparato,

¹ Il tema di questo trattato   l' γνοσια (cfr. I, nota 11), insieme a una concezione profondamente negativa del corpo.

² Cfr. I, 31; X, 15.

³ Cfr. X, 9.

⁴ Cfr. X, 24, e *Ascl.* 12.

col rendere insensibili gli organi dei sensi che non sono visibili e che non sono considerati tali, avendoli ostruiti con la massa della materia e riempiti di una voluttà disgustosa, affinché tu non abbia l'udito per ciò che devi udire, né la vista per ciò che devi vedere.

VIII

NIENTE DI CIÒ CHE ESISTE PERISCE,
MA SBAGLIAMO DEFINENDO I MUTAMENTI
COME DISTRUZIONE E MORTE¹

[1] « Riguardo all'anima e al corpo, figlio mio, ora dobbiamo dire in qual modo la prima sia immortale e di quale specie sia la forza attiva che determina il costituirsi e il dissolversi di un corpo. La morte, infatti, non riguarda alcuna di queste cose, ma è un concetto derivato dalla definizione di immortale, privo di reale fondamento, o perché, tolta la prima lettera, si è detto θάνατος invece di ἀθάνατος. La morte è distruzione, ma nell'universo niente viene distrutto.² Se il mondo è infatti un secondo dio e un vivente immortale, non è possibile che qualche sua parte perisca: tutti gli esseri, che sono nel mondo, sono parti di esso, e soprattutto l'uomo, che è l'essere vivente dotato di ragione.

[2] Primo di tutti gli esseri in realtà è Dio,³ eterno, ingenerato, creatore dell'universo; secondo è colui che è stato creato da Dio a sua immagine e che da Dio è tenuto in vita, nutrito e reso immortale, in modo che, nato da un padre eterno, viva anch'egli sempre, in quanto immortale.⁴ Vi è differenza infatti fra il vivere sempre e l'essere eterno. Dio, che è eterno, non è stato generato da un altro essere, e, se è stato generato, è stato generato da se stesso. Ma in realtà non è mai stato generato, ma sempre si genera [...] il Padre dunque, generandosi da sé, è eterno, il mondo invece, essendo generato dal Padre, è

¹ Il tema centrale di questo trattato è tipicamente stoico: la morte assoluta, intesa come totale annientamento, non esiste, perché la morte è solo dissoluzione degli elementi (cfr. XI, 15; XII, 15-16).

² Cfr. X, 15-16, e *Ascl.* 29.

³ Si ha qui la gerarchia degli esseri: Dio, mondo, uomo, che è oggetto dei paragrafi 2-5 di questo trattato e si ritrova in X, 14: « Vi sono quindi questi tre esseri: Dio che è il padre e il bene al tempo stesso, il cosmo e l'uomo », e in *Ascl.* 10.

⁴ Si ha la distinzione tradizionale fra αἰδιος, eterno, e ἀθάνατος, immortale; il primo non presuppone né un principio né una fine, il secondo presuppone invece un principio e non una fine. « Eterno » si può dire di Dio, che non è stato generato, ma è autogeneratore; « immortale » del mondo, che è stato invece generato da Dio e ha ottenuto l'immortalità (cfr. X, 10).

⁵ Il testo è corrotto.

generato ed è immortale. [3] E quanta materia era soggetta alla sua volontà, tutta il Padre la foggìo in forma di corpo e, avendole dato un volume, la rese sferica. Dio conferì alla materia questa qualità, essendo quella immortale ed essendo eterna la sua materialità. Inoltre, dopo aver disseminato nell'interno della sfera le qualità di ogni specie, ve le rinchiuse come in un antro,⁶ volendo ornare con tutte le qualità la materia che da lui aveva già ricevuto un corpo. Dio circondò il tutto di immortalità, affinché, anche se la materia avesse voluto separarsi dalla composizione di questo corpo, non potesse dissolversi tornando nel disordine che le è proprio.⁷ Quando infatti la materia non aveva ancora ricevuto la forma di un corpo, figlio mio, era priva di ordine. E in parte conserva questo disordine anche quaggiù nel mondo [...] ⁸ la facoltà di aumentare o di diminuire che gli uomini chiamano morte.⁹ [4] Questo disordine riguarda solo gli esseri che vivono sulla terra. I corpi degli esseri celesti possiedono un unico ordine, quello che hanno ricevuto dal Padre fin dalla loro creazione; e quest'ordine è conservato immutabile dal ritornare periodico di ciascuno di essi al suo posto primitivo.¹⁰ Il ritorno degli esseri terrestri alla loro condizione originaria si effettua invece col dissolversi della loro composizione, e tale dissoluzione è il ritorno ai corpi che sono indissolubili e cioè immortali. In tal modo si ha una cessazione della coscienza, ma non una distruzione dei corpi.

⁶ Riferimento al mito di Platone, *Rep.* VII, 514a sgg.

⁷ Il caos è lo stato originario della materia che poi il demiurgo ha reso un κόσμος; essa perciò tende naturalmente al disordine. Il tema è desunto da Platone (*Tim.* 53b; *Polit.* 273b) ed è divenuto tradizionale.

⁸ Il testo è corrotto.

⁹ La facoltà di aumentare e di diminuire è propria della sfera sublunare e costituisce uno di quei mutamenti (μεταβολαί) che gli uomini definiscono erroneamente col termine « morte ». Essendo una facoltà propria dei corpi, viene abbandonata quando l'anima, dopo la morte, risalendo a Dio, passa attraverso la sfera della luna (cfr. I, 25).

¹⁰ Si ha qui un termine tecnico del linguaggio astronomico, ἀποκατάστασις, che indica il ritorno periodico degli astri a un punto fissato della loro traiettoria, e dunque l'immobilità dell'ordine celeste. Il Festugièrè nota che per gli Stoici significa restaurazione del mondo nello stato originario, ogni volta che ricomincia una grande annata. Ritroviamo lo stesso termine in XI, 2, insieme al suo opposto ἀνταποκατάστασις.

[5] Il terzo essere vivente è l'uomo, creato a immagine del mondo,¹¹ e che, a differenza degli altri esseri terrestri, possiede l'intelletto per volontà del Padre. L'uomo non solo è unito per affinità al secondo dio, ma può conoscere il primo con la facoltà intellettiva.¹² Infatti l'uomo conosce il secondo dio con i sensi come essere corporeo, il primo con la conoscenza intellettiva come essere incorporeo, come intelletto, come bene ».

« Questo essere vivente non è dunque soggetto a distruzione? ».

« Taci, figlio mio, e cerca di comprendere che cosa è Dio, che cosa è il mondo, che cosa è un essere vivente immortale, che cosa è un essere vivente distruttibile. Comprendi che il mondo è stato creato da Dio ed è in Dio, l'uomo dal mondo ed è nel mondo; comprendi che Dio è causa di tutto e tutto contiene e tiene unite tutte le cose ».

¹¹ Il mondo è immagine di Dio (cfr. I, 31; v, 2; VIII, 2; XII, 15) o dell'eternità (cfr. XI, 15); l'uomo è immagine del mondo (VIII, 5); l'uomo essenziale è immagine di Dio (I, 12).

¹² Cfr. anche XII, 19: « Dio comunica, di tutti gli esseri viventi, solo con l'uomo ».

IX

INTORNO ALLA CONOSCENZA INTELLETTIVA
E ALLA SENSAZIONE

[1] « Ieri, Asclepio, ti ho tenuto il mio "Discorso perfetto",¹ ora ritengo necessario, come seguito, esporti anche la dottrina della sensazione.

La sensazione e la conoscenza intellettuale si ritiene comunemente che siano diverse in questo: l'una è di natura materiale, l'altra di natura essenziale.² A me sembra invece che ambedue costituiscano un tutto unico e che non siano affatto da distinguere: mi riferisco agli uomini naturalmente. Infatti, mentre negli altri esseri animati la sensazione fa tutt'uno con la loro natura, negli uomini è strettamente legata alla conoscenza intellettuale. L'intelletto differisce dalla conoscenza intellettuale, quanto Dio dall'attività divina. Come infatti l'attività divina è prodotta da Dio, così la conoscenza intellettuale è prodotta dall'intelletto ed è sorella del discorso. O meglio, l'uno è un mezzo per l'altro e viceversa; infatti né il discorso può essere espresso se non vi è la conoscenza intellettuale, né tale conoscenza può manifestarsi senza il discorso.

[2] La sensazione e la conoscenza intellettuale nell'uomo procedono dunque insieme, legate l'una all'altra. Infatti né la conoscenza intellettuale è possibile senza la sensazione, né la sensazione senza la conoscenza intellettuale ».

« È possibile pensare una conoscenza intellettuale senza la sensazione, come quando nei sogni ci figuriamo visioni immaginarie? ».

« Mi sembra che queste due facoltà siano ugualmente assenti nelle visioni dei sogni, mentre quando si è svegli la conoscenza intellettuale è sempre unita alla sensazione.

¹ Questo « Discorso perfetto », *τέλειος λόγος*, è forse il trattato perduto di cui possediamo la traduzione latina nell'*Asclepio* (cfr. postfazione).

² Cioè della natura dell'« essenza » (cfr. II, nota 3). La *νόησις*, conoscenza intellettuale, è definita più avanti come attività e prodotto dell'intelletto, di conseguenza assume ambedue i valori del *νοῦς* ermetico: è la tradizionale conoscenza intellettuale ed è al tempo stesso la facoltà conoscitiva soprannaturale, mistica. In quest'ultimo senso *νόησις* è uguale a *γνώσις* (cfr. IX, 10).

Comunque la sensazione è ripartita fra corpo e anima, e quando le due parti della sensazione sono in accordo, allora la conoscenza intellettuale, dopo esser stata generata dall'intelletto, viene espressa discorsivamente.

[3] L'intelletto genera infatti tutti i concetti: li genera buoni, quando è stato da Dio fecondato, contrari quando è stato fecondato da qualche demone (non vi è alcuna parte dell'universo dove non si trovi un demone) [...],³ il quale, dopo essersi insinuato nell'intelletto vi semina il seme della propria natura. L'intelletto allora genera ciò che in lui è stato seminato: adulteri, uccisioni, sevizie nei riguardi dei genitori, sacrilegi, atti di empietà, strangolamenti, suicidi consumati col precipitarsi da dirupi, e tutte le altre cose simili a queste, che sono opera dei demoni.

[4] I semi gettati da Dio sono pochi, ma grandi, belli e buoni: la virtù, la temperanza e la devozione. La devozione è conoscenza di Dio; chi conosce Dio,⁴ essendo colmo di ogni bene, ha pensieri divini, e dunque diversi da quelli della folla. Coloro che possiedono questa conoscenza non piacciono dunque alla folla e la folla non piace loro. Essi sono ritenuti pazzi e si attirano lo scherno, sono odiati e disprezzati e talvolta anche uccisi.⁵ Come ho già detto infatti, il male si trova necessariamente quaggiù, dove ha il suo dominio⁶ (il suo dominio infatti è la terra e non il mondo, come taluni, bestemmiando, affermano). Nondimeno l'uomo pio sopporterà ogni cosa, cosciente della conoscenza che possiede; infatti per tale uomo, tutte le cose che per gli altri possono essere mali, sono beni; se è oggetto d'insidie, vede tutto alla lu-

³ I manoscritti presentano a questo punto una lacuna, ma il senso sembra ugualmente comprensibile. Per la dottrina dei demoni buoni e cattivi nel mondo, cfr. XVI, 12-16, e I, nota 13.

⁴ I due termini *εὐσέβεια*, devozione, e *γνώσις*, gnosi, sempre strettamente legati (cfr. VI, nota 13), sono qui identificati.

⁵ Nell'ermetismo è costante questa concezione aristocratica del fedele, dell'iniziato.

⁶ Il tema del male connaturato con la materia è platonico e ha origine dalla concezione della materia che tende a ritornare nello stato del caos primitivo. Il Festugièrè però nota che su un piano religioso l'ermetismo attribuisce il male ai demoni malvagi (cfr. sopra, IX, 3, e VI, nota 7).

ce della sua conoscenza e, solo fra gli uomini, rende buone le cose cattive.

[5] Ritorno ora alla dottrina della sensazione. È propria dell'uomo, dunque, la stretta unione tra sensazione e conoscenza intellettuale; di quest'ultima però, come ho detto sopra, non tutti gli uomini possono godere. Vi sono infatti due specie di uomini: l'uomo materiale e l'uomo essenziale.⁷ Il primo, come ho già detto, è associato al male, riceve dai dèmoni il seme della conoscenza intellettuale, mentre l'altro, unito al bene per mezzo dell'essenza stessa, è salvato da Dio. Dio infatti, creatore di tutti gli esseri, rende simili a se stesso gli esseri che crea; ma questi, nati buoni, divengono malvagi per il modo in cui agiscono. Il movimento dell'universo varia le generazioni delle cose e dà loro ora questa, ora quella qualità; alcune le insozza con il male, altre le purifica con il bene. Anche il mondo, o Asclepio, possiede una sua propria sensazione e una sua conoscenza intellettuale, non uguali a quelle umane, ma neppure di diversa natura, solo più potenti e più semplici.

[6] Una sola, infatti, è la conoscenza intellettuale e una sola la sensazione del mondo: consiste nel fare e poi nel disfare in se stesso tutte le cose, poiché il mondo è strumento della volontà di Dio, ed è stato realmente foggato a forma di strumento, affinché conservando dentro di sé tutti i semi ricevuti da Dio, produca in se stesso tutte le cose con un'attività continua e, disgregandole, le rinnovi. Come un buon seminatore di vita, il mondo con il suo movimento rinnova tutte le cose, operando un mutamento. Non c'è niente a cui il mondo non dia vita, e col suo movimento tutto vivifica, ed è al tempo stesso il luogo in cui la vita è contenuta, e l'autore stesso della vita. [7] Tutti i corpi sono fatti di materia, ma con alcune differenze: certi sono di terra, altri di aria, altri di fuoco. Tutti i corpi sono composti, alcuni in modo più complesso e altri in modo più semplice. I primi sono i più pesanti, i secondi quelli più leggeri. La velocità del movimento del mondo determina le diverse qualità delle ge-

⁷ Cfr. II, nota 3.

nerazioni. Il soffio vitale del mondo, essendo in continua attività, dà sempre nuove qualità ai corpi, mentre non vi è che una sola totalità di vita. [8] Dio è dunque il padre del mondo, il mondo è il padre di tutti gli esseri che si trovano in esso, e a sua volta è figlio di Dio, e gli esseri che sono nel mondo sono figli del mondo.⁸ E giustamente il mondo è stato definito κόσμος (ordine), perché ordina tutti gli esseri per mezzo delle varie qualità delle generazioni, per mezzo della continuità della vita, della sua attività incessante, del rapido movimento imposto dal destino, della combinazione degli elementi, e della disposizione ordinata di tutti gli esseri che nascono. Necessariamente e opportunamente, dunque, il mondo può essere chiamato κόσμος.

Così dunque la sensazione e la conoscenza intellettuale penetrano in tutti gli esseri viventi dal di fuori, come se vi fossero insufflate dall'atmosfera; il mondo invece le ha ricevute una volta per tutte nel momento in cui ha avuto origine, e le ha ricevute direttamente da Dio. [9] Dio non è privo di sensazione e di conoscenza intellettuale, come sostengono alcuni – che bestemmiano per eccessivo scrupolo religioso –, poiché tutto ciò che esiste, esiste in Dio, è stato prodotto da Dio e dipende da Dio, sia gli esseri che esercitano la loro attività mediante i corpi, sia quelli che si muovono mediante una sostanza della stessa natura dell'anima, sia quelli che danno vita mediante il soffio vitale, sia quelli che ricevono in se stessi gli elementi ormai privi di vita. E tutto questo è ragionevole. O meglio, sostengo che Dio non contiene tutti questi esseri ma, per parlare in modo più veritiero, che Dio è tutti questi esseri, poiché non li ha ricevuti dal di fuori, bensì li ha tratti da se stesso. In questo dunque consiste la sensazione e la conoscenza intellettuale di Dio, nel muovere eternamente tutti gli esseri. E non ci sarà mai un tempo in cui uno qualunque di questi esseri⁹ verrà abbandonato da Dio – quando dico esseri, intendo Dio – poiché Dio contiene dentro di sé gli esseri e niente vi è al di fuori di lui e niente in cui Dio non sia.

⁸ Cfr. VIII, nota 11.

⁹ Cfr. XI, 17.

[10] Tutto quanto ti ho detto, o Asclepio, ti si potrà manifestare nella sua verità se tu possiedi la conoscenza intellettuale; se invece non la possiedi, ti sembrerà incredibile. Credere infatti significa comprendere, e non credere significa non comprendere, poiché il discorso non giunge alla verità. L'intelletto invece è grande e, guidato dal discorso fino a un certo punto della via che conduce alla verità, può giungere fino a essa. Allora, abbracciando con lo sguardo tutte le cose, scopre che tutto è in accordo con quanto è stato esposto mediante il discorso, crede e si adagia in questa bella fede.¹⁰ Queste parole dunque, per coloro che, grazie al dono di Dio, hanno compreso, sono credibili, mentre per coloro che non hanno compreso sono incredibili. Basti questo che si è detto, riguardo alla sensazione e alla conoscenza intellettuale ».

¹⁰ In questo passo si ha la definizione di « fede », *πίστις*, che è strettamente legata a quella della gnosi. Chi possiede la gnosi, e può quindi conoscere ciò che non è percepibile con l'umana conoscenza, possiede anche la fede, perché « Credere [...] significa comprendere ». Si giunge alla fede attraverso la rivelazione e poi la gnosi: « il discorso non giunge alla verità. L'intelletto [...] guidato dal discorso [...] può giungere fino a essa ».

[1] « Il discorso di ieri l'ho dedicato a te, o Asclepio, quello di oggi è giusto che lo dedichi a Tat, essendo una sintesi dei discorsi generali che ho tenuto a lui.

Dio, dunque, il padre, ha la stessa natura del bene, o per meglio dire la stessa attività. Il termine natura infatti si riferisce alla proprietà di accrescersi, che appartiene solamente alle cose soggette al mutamento e al movimento;¹ il termine attività si riferisce invece anche alle cose che non sono soggette al movimento, cioè alle cose divine e alle cose umane, che per volere di Dio sono divine, come abbiamo già detto; ed è necessario che tu comprenda ciò per capire questo che ti sto dicendo. [2] L'attività di Dio è la sua stessa volontà, e la sua essenza è il volere che tutte le cose siano.² Che cos'è infatti Dio, il padre, il bene, se non l'essere di tutte le cose che ancora non sono, l'essere di tutte le cose che sono? Questo dunque è Dio, questo il padre, questo il bene, e non gli si può attribuire nessun'altra definizione.³ Se infatti il mondo, come il sole, è anch'esso padre degli esseri che esistono per partecipazione,⁴ non è tuttavia per gli esseri viventi principio del bene, né della vita, come lo è Dio, e se lo è, necessariamente lo è per la buona volontà divina, senza la quale non può esistere, né nascere nulla. [3] Il padre genera e nutre i propri figli, solo in quanto ha ricevuto attraverso il sole l'impulso del bene, essendo il bene il principio creativo. Ciò non può avvenire in alcun altro essere, se non in colui solo, che nulla riceve, ma vuole che tutte le cose siano;⁵ non dirò, o Tat, « colui che crea

¹ Cfr. VIII, nota 9.

² Cfr. *Ascl.* 8, 19, 20, 26. La volontà, per cui Dio crea tutto, è la sua stessa essenza, cioè la bontà.

³ Cfr. VI, 2.

⁴ Per il concetto della « partecipazione », cfr. Platone (*Parm.* 132d) e Aristotele (*Met.* A 6, 987b 7).

⁵ Cfr. I, 11; II, 16; V, 10. Distinzione fra Dio, supremo intelletto, e Dio padre e creatore dell'universo. Il Dio supremo intelletto è la causa prima dell'e-

tutte le cose», poiché colui che crea può essere imperfetto per lunghi intervalli di tempo, perché ora crea, ora non crea, e può essere imperfetto anche riguardo alla quantità e alla qualità: talora infatti produce alcune qualità e alcune quantità, talora quelle contrarie; Dio invece è il padre e il bene, in quanto tutte le cose esistono. [4] Così dunque accade a chi è capace di vedere.⁶ E anche di questo Dio vuole l'esistenza, anzi è soprattutto la causa di questo, e infatti tutte le altre cose non esistono se non per questo, poiché è caratteristica propria del bene l'essere conosciuto,⁷ o Tat ».

« Tu ci hai saziato di una visione buona e bellissima, o padre, e poco è mancato che lo sguardo del mio intelletto non rimanesse accecato ».⁸

« Infatti per la visione del bene non avviene come per il raggio del sole che, essendo fiammeggiante, abbaglia gli occhi e li fa chiudere; al contrario tale vista tanto più illumina, quanto più può accoglierla chi è capace di ricevere l'emanazione della luce intelligibile.⁹ Essa è più acuta del raggio solare nel penetrare in noi, ma non danneggia la vista ed è ricolma di immortalità.¹⁰

[5] Coloro che possono maggiormente attingere a questa visione, quando sono caduti nel sonno e sono distaccati dal corpo,¹¹ giungono fino alla visione più bella di tutte, come è capitato ad Urano e a Crono, nostri progenitori ».

« Oh! lo potessimo anche noi, o padre! ».

« Speriamo di sì, figlio mio; adesso siamo ancora deboli per questa visione e non abbiamo ancora la forza di aprire gli occhi del nostro intelletto al punto di poter

sistenza di tutto, ma realizza tale esistenza attraverso l'intelletto demiurgo (cfr. I, nota 6).

⁶ « Vedere » è usato in senso assoluto e significa conoscere secondo la gnosi. « Chi è capace di vedere » è colui che è capace di conoscere e quindi vedere Dio (cfr. I, 6; v, 6).

⁷ Si ripete il tema di Dio che « vuole essere conosciuto » (cfr. I, 31; x, 15).

⁸ Seguiamo la lezione del Ferguson.

⁹ Immagine ripresa da Platone e molto comune nel neoplatonismo (cfr. Plotino).

¹⁰ La visione di Dio è il segno della riconquistata natura divina e quindi dell'immortalità (cfr. I, 26; iv, 4; x, 15; XIII, 10).

¹¹ Cfr. I, nota 1.

contemplare la bellezza incorruttibile e inafferrabile di quel bene. Quando tu non potrai dire più nulla di lui, solo allora lo vedrai; poiché la conoscenza di Dio è divino silenzio e cessazione di ogni sensazione.¹² [6] Infatti chi ha compreso Dio, non può apprendere nient'altro, chi lo ha contemplato, non può contemplare nient'altro, né può udire parlar d'altro, e non può neppure muovere il proprio corpo, poiché privato di ogni sensazione, di ogni movimento, rimane immobile. Questa bellezza divina, dopo aver illuminato con la sua luce tutto l'intelletto, illumina anche l'anima e, traendola fuori dal corpo verso di sé, muta l'uomo in essenza. È infatti impossibile, figlio mio, che l'anima che ha contemplato la bellezza del bene sia innalzata fino a Dio mentre si trova nel corpo ».¹³

[7] « Che cosa intendi per "essere innalzata fino a Dio", o padre? ».

« Ogni anima separata, figlio mio, subisce delle trasformazioni ».

« Ma ancora, che cosa intendi tu per "separata"? ».

« Non hai sentito, quando ti ho tenuto i discorsi generali, che da una sola anima, l'anima dell'universo, hanno avuto origine tutte le anime che si aggirano nel mondo, come distribuite nelle sue parti? ¹⁴ Le trasformazioni di queste anime sono innumerevoli: alcune procedono verso una sorte migliore, altre verso una sorte infausta.¹⁵ In-

¹² Cfr. I, 1; XIII, 7; postfazione p. 156.

¹³ La divinizzazione dell'anima è il fine della gnosi (cfr. postfazione p. 157) e la gnosi ne è a sua volta il presupposto (cfr. IV, 7; x, 15; XII, 1), insieme a una necessaria liberazione dell'anima dai legami corporei (cfr. XIII, 3).

¹⁴ La derivazione delle singole anime da un'unica anima dell'universo è motivo tipicamente stoico.

¹⁵ La dottrina della metamorfosi dell'anima si ritrova anche in II, 17 e *Ascl.* 12, è invece negata in X, 19-21. La sorte dell'anima è chiaramente determinata dal comportamento morale dell'uomo; la sorte dell'anima pia è il ritorno alla sua natura divina (cfr. nota 13). Questo ritorno si attua attraverso il passaggio dell'anima a demone. Nella demonologia del tempo l'identità anima-demone è ormai un dato acquisito e permette facilmente il passaggio dell'uomo a Dio attraverso la mediazione della natura intermedia del demone. L'identità anima-demone risale agli Stoici, in particolare sappiamo che Posidonio la riteneva valida anche per l'anima all'interno del corpo umano, cioè prima della morte. Vicino al processo di identificazione delle anime con i demoni (intesi come esseri intermedi fra la natura divina e l'umana), che serviva ad assicurare all'anima di natura divina una vita nell'al di là, abbiamo anche l'identificazione dell'anima umana con il demone inteso come spirito protettore, considera-

fatti le anime degli animali che strisciano passano in animali acquatici, le anime di quelli acquatici passano in animali terrestri, le anime degli animali terrestri in volatili, mentre le anime che volano nell'aria trasmigrano negli uomini, infine le anime umane incominciano a divenire immortali mutandosi in dèmoni, poi in tal modo passano a far parte del coro degli dèi. (Due sono i cori degli dèi: quello dei pianeti e quello delle stelle fisse.) [8] E questa è la gloria più completa per l'anima, ma se l'anima che è entrata in un corpo di uomo permane nel peccato, non gusta la gioia dell'immortalità, né partecipa al bene, ma, retrocedendo, ripercorre la strada all'inverso fino agli animali che strisciano, e questa è la punizione di un'anima schiava del peccato.

Il peccato di un'anima è costituito dall'ignoranza. Quando infatti un'anima non è capace di conoscere gli esseri, né la loro natura, né il bene, ma è del tutto cieca, allora è soggetta alle passioni del corpo, e la sventurata, essendo stata incapace di riconoscere se stessa,¹⁶ diviene schiava di corpi mostruosi e perversi, porta il suo corpo come un fardello, non lo domina, ma ne è dominata. In questo dunque consiste il peccato dell'anima.

[9] Al contrario la virtù dell'anima è la conoscenza: colui che conosce, infatti, è anche buono, pio, ed è già divino ».

« E chi è così, padre? ».

« Colui che non chiacchiera molto e ascolta poco, perché chi perde il suo tempo nel discutere e nell'ascoltare chiacchiere, vibra pugni contro il vuoto. Infatti Dio, il padre, il bene, non si conoscono né parlandone, né ascoltandone parlare. Stando così le cose, tutti gli esseri posseggono i sensi, perché non potrebbero esistere senza di essi; ma la conoscenza differisce molto dalla sensazione. La sensazione si produce in seguito a qualcosa che fa impressione su di noi, mentre la conoscenza è il raggiungimento completo della scienza, che è dono di Dio.¹⁷

to ora esterno, ora interno all'uomo. Quest'ultima identificazione si ritrova anche negli scritti ermetici ogni volta che il *voûs*, intelletto, è inteso come un dèmone (cfr. I, nota 2).

¹⁶ Cfr. I, nota 11.

¹⁷ Cfr. *Ascl.* 18.

[10] Ogni scienza è incorporea, in quanto usa come suo strumento l'intelletto, che a sua volta si serve del corpo. Così gli oggetti intelligibili e materiali penetrano ambedue nel corpo. Infatti tutte le cose risultano necessariamente dall'opposizione e dalla contraddizione, ed è impossibile che avvenga altrimenti ».

« Chi è dunque il dio materiale di cui parli? ».

« Il mondo, che è bello, ma non buono, essendo costituito di materia e soggetto a passioni. È il primo di tutti gli esseri passibili; ma il secondo nella serie degli esseri, ed è incompleto in se stesso, ha avuto anch'esso un principio nella sua esistenza, ma esiste sempre, perché esiste nel divenire; essendo sempre in divenire, costituisce il divenire delle qualità e delle quantità: è infatti sempre in movimento e ogni movimento della materia è divenire.¹⁸

[11] L'immobilità intelligibile suscita il movimento della materia¹⁹ in questo modo: poiché il mondo è una sfera, cioè una testa (e al di sopra della testa non vi è niente di materiale, come al di sotto dei piedi non vi è nulla di intelligibile, ma tutto è materiale; l'intelletto stesso è una testa, la quale è mossa con un movimento circolare, proprio di essa), tutte le cose che sono unite alla membrana di questa testa, nella quale si trova l'anima,²⁰ sono per natura immortali, e poiché il corpo è stato fatto per così dire nell'anima, esse hanno maggiore quantità d'anima che di corpo. Tutte le cose che sono invece lontane dalla membrana, sono mortali, perché hanno maggiore quantità di corpo che di anima. Ogni essere vivente, come l'intero universo, è dunque composto di materia e d'intelligibile. [12] Il mondo è dunque il primo essere vivente, mentre l'uomo è il secondo dopo il mondo, ed è il primo degli esseri mortali: egli possiede insieme agli altri esseri viventi il principio vitale; e non solamente non è buono, ma è cattivo in quanto mortale; il cosmo non è buono in quanto è soggetto a movimento, non è cattivo in quanto è immortale. L'uomo è cattivo in quanto soggetto al movimento e in quanto mortale. [13] L'a-

¹⁸ Cfr. VIII, nota 4.

¹⁹ Cfr. II, 8 e nota *ad loc.*

²⁰ Cfr. Platone, *Tim.* 44d.

nima dell'uomo è trasportata in questo modo:²¹ l'intelletto è nella ragione discorsiva, la ragione è nell'anima, l'anima è nel soffio vitale; il soffio vitale, passando attraverso le vene, le arterie e il sangue, mette in movimento l'essere vivente e in un certo qual modo lo trasporta.

Perciò alcuni ritengono che l'anima sia il sangue, ma sbagliano sulla sua natura, poiché non sanno che prima è necessario che il soffio vitale si ritiri nell'anima, poi che il sangue si coaguli e le vene e le arterie restino vuote, e ciò determina la morte dell'essere vivente. In questo consiste infatti la morte del corpo.

[14] Tutte le cose dipendono da un unico principio, e questo principio dipende esso stesso da Dio, che è l'uno e il solo. Mentre il principio è in movimento per divenire di nuovo principio, Dio invece sta fermo, non è soggetto a movimento.²² Vi sono quindi questi tre esseri: Dio che è il padre e il bene al tempo stesso, il cosmo e l'uomo. Dio contiene il cosmo; il cosmo l'uomo; il cosmo nasce come figlio di Dio, l'uomo come figlio del cosmo, quindi come nipote di Dio.

[15] Dio non ignora l'uomo, ma lo conosce perfettamente e vuole essere conosciuto da lui.

Questa è l'unica salvezza per l'uomo: la conoscenza di Dio. Questa è la via per salire all'Olimpo; così solamente l'anima può divenire buona; essa non sempre è buona, può divenire cattiva e lo diviene per necessità».

«Come sarebbe questo che dici, o Trismegisto?».

«Considera l'anima di un fanciullo, figlio mio, quando non si è ancora separata dalla sua vera natura, e il corpo in cui si trova è piccolo, non essendosi ancora sviluppato pienamente. Com'è bella da guardare da ogni lato, quando ancora non è stata intorbidata dalle passioni del corpo ed è quasi ancora unita all'anima del mondo! Quando poi il corpo ha raggiunto il volume a lui assegnato e ha imprigionato l'anima dentro la sua massa, allora essa, separatasi dalla sua vera natura, genera l'o-

²¹ L'immagine dell'anima «trasportata» risale a Platone (*Tim.* 41e).

²² Qui si ha un riferimento ad Aristotele: il Dio supremo è primo motore immobile; secondo il Festugièr questo principio, che muove l'universo ed è in movimento esso stesso, sarebbe il primo cielo, che imprime il movimento a tutto l'universo (Aristotele, *Phys.* VIII; *Met.* A 6-7).

blio e non è più partecipe del bello e del buono. L'oblio è dunque la sua parte malvagia.²³

[16] La medesima cosa accade anche a coloro che si separano dal proprio corpo. Essendo l'anima risalita verso la sua autentica natura, lo spirito vitale si ritira nel sangue, l'anima nel soffio vitale, l'intelletto, divenuto libero dai suoi involucri, essendo divino per natura, dopo aver assunto un corpo di fuoco,²⁴ percorre tutto lo spazio, lasciando l'anima al giudizio e al castigo che merita».

«Che significa questo che dici, padre? L'intelletto si separa dall'anima e l'anima dal soffio vitale, mentre tu hai detto che l'anima è l'involucro dell'intelletto, e il soffio vitale dell'anima?».

[17] «Chi ascolta, figlio mio, deve comprendere e, per così dire, respirare insieme a chi parla e avere un udito più pronto della voce di colui che parla. L'insieme di questi involucri, figlio mio, si ha solo in un corpo terrestre. Non è possibile, infatti, che l'intelletto sia completamente nudo in un corpo terrestre; né che un corpo terrestre possa sostenere una così grande immortalità, né che una così potente virtù tolleri di entrare a contatto con un corpo soggetto a passioni. L'intelletto ha dunque usato l'anima come involucro, e l'anima, che è essa stessa in qualche modo divina, si serve del soffio vitale come di un ministro; e il soffio vitale governa l'essere vivente.

[18] Quando dunque l'intelletto si è separato dal corpo terrestre, indossa immediatamente la veste che gli è propria, la veste di fuoco, che egli non poteva tenere entrando nel corpo terrestre (poiché la terra non può tollerare il fuoco: basta una piccola scintilla per incendiarla tutta, ed è per questo che è circondata dall'acqua che serve come barriera e muro di difesa contro la fiamma del fuoco). L'intelletto dunque, essendo il più penetrante

²³ Il motivo dell'oblio è ripreso da Platone (*Fedro* 248c, 250a), ma, come nota il Festugièr, qui è inteso come una sorte inevitabile di tutte le anime incarnate.

²⁴ Per l'escatologia cfr. I, nota 14. Il «corpo di fuoco», di cui si riveste l'intelletto, è un corpo di demone (cfr. nota 15). Qui l'intelletto è inteso come la parte più pura dell'anima, quella parte di natura divina, a cui si fa riferimento in I, nota 8.

te dei concetti divini, possiede come corpo il più penetrante di tutti gli elementi, il fuoco. E poiché l'intelletto è l'artefice di tutte le cose, si serve del fuoco come strumento per la sua attività creatrice. L'intelletto dell'universo è artefice di tutti gli esseri, mentre quello dell'uomo produce solamente gli esseri che vivono sulla terra. Infatti, essendo spogliato della sua veste di fuoco, l'intelletto che dimora nell'uomo non può creare gli esseri divini, essendo ormai soggetto a condizioni umane.

[19] L'anima umana, non ogni anima, ma quella che è pia, è in un certo senso come un demone, ed è quasi divina. Tale anima, dunque, quando si separa dal corpo, dopo aver per così dire combattuta e vinta la lotta della pietà (che consiste nel conoscere il divino e nel non danneggiare alcun uomo), diviene tutta quanta intelletto. L'anima empia resta invece nella propria natura, castigando se stessa da sola e cercando un corpo terrestre che l'ospiti, naturalmente umano; poiché nessun altro corpo potrebbe accogliere dentro di sé un'anima umana, né è permesso che questa cada nel corpo di un animale privo di ragione. È una legge voluta da Dio, per proteggere l'anima umana da un sì grande oltraggio ».

[20] « Come, dunque, padre, è castigata l'anima umana? ».

« E quale più grande castigo può esistere per essa, figlio mio, dell'empietà? Quale fuoco ha una fiamma così ardente come l'empietà? Quale belva è così feroce da mutilare un corpo, come l'empietà mutila l'anima? Non vedi quali pene patisce l'anima empia quando invoca aiuto e grida "io brucio, sono in fiamme; non so che dire, che fare, sono divorata, misera, dai mali che mi possiedono. Io non posso vedere, né sentire"? Non sono queste le grida di un'anima che sta subendo il castigo? O forse, come molti pensano, anche tu crederai, figlio mio, incorrendo in un gravissimo errore, che l'anima uscendo dal corpo venga mutata in un animale? »

[21] Ecco come l'anima viene punita. È stabilito che l'intelletto, trasformatosi in demone, riceva un corpo di fuoco per essere posto al servizio di Dio, e così, dopo essere penetrato nell'anima empia, la tormenti con fruste

riservate ai peccatori; sotto i colpi l'anima empia si precipita in uccisioni, in oltraggi, in calunnie e in violenze di ogni specie, mezzi con cui gli uomini commettono ingiustizie. Quando invece l'intelletto²⁵ è entrato nell'anima pia, la guida verso la luce della conoscenza, e l'anima non è mai sazia di cantare inni a Dio, di benedire tutti gli uomini e di beneficiarli con fatti e con parole a imitazione del padre suo.

[22] Perciò, figlio mio, quando rendi grazie a Dio, devi pregarlo affinché ti tocchi in sorte un buon intelletto. Così l'anima potrà passare in un corpo superiore, mai in uno inferiore. Vi è una comunione fra le anime:²⁶ le anime degli dèi sono in comunione con quelle degli uomini, quelle degli uomini con quelle degli esseri privi di ragione. Gli esseri superiori si prendono cura di quelli inferiori, gli dèi degli uomini, gli uomini degli animali senza ragione, Dio di tutti, essendo egli superiore a tutti e tutti essendo inferiori a lui. Il mondo dunque è sottomesso a Dio, l'uomo al mondo, gli animali senza ragione all'uomo. Dio è al di sopra di tutti e comprende tutti. Le energie²⁷ divine sono come i raggi di Dio, le forze della natura come i raggi del mondo, le arti e le scienze come i raggi dell'uomo. Le energie divine agiscono attraverso il mondo e giungono all'uomo per mezzo dei raggi cosmici; le forze della natura agiscono mediante gli elementi materiali, gli uomini per mezzo delle arti e delle scienze.

²⁵ Qui, come in 1, 22, abbiamo nuovamente la dottrina del *voûs-démone* protettore, ricompensa per l'anima pia e al tempo stesso guida per l'anima verso la gnosi (cfr. I, nota 2): « quando rendi grazie a Dio, devi pregarlo affinché ti tocchi in sorte un buon intelletto » (X, 22).

²⁶ La concezione di un profondo legame fra i tre esseri divini – Dio, il mondo e l'uomo – è il nodo centrale dell'ermetismo, e deriva evidentemente dal tema stoico della *συνπράθεια*, principio di accordo e di unità del cosmo. In questa concatenazione degli esseri, l'uomo occupa una posizione intermedia, che è una posizione privilegiata (cfr. VIII, 5 e *Ascl.* 6): « [l'uomo] è posto nella più fortunata posizione di intermediario, amando gli esseri che sono al di sotto di lui ed essendo amato da quelli che sono al di sopra ».

²⁷ Il termine *ἐνέργεια* nel *Corpo ermetico* non è inteso, come nota il Festugièr, nell'accezione filosofica che gli è comune dopo Aristotele, ma ha spesso un valore tecnico; è una forza cosmica prodotta dai corpi celesti e che agisce sul mondo umano. Quando il termine non è usato in senso assoluto, ha il valore più generico di « attività » o « forza attiva » (cfr. II, 6; IV, 6; V, 11), e ha assunto praticamente lo stesso significato di *δύναμις, ἀρετή*, « virtù propria di un essere » (cfr. XII, 21-22).

[23] Questo è il governo dell'universo, che dipende dalla natura dell'uno, e che si attua ovunque in virtù del solo intelletto. Non vi è niente di più divino e di più attivo dell'intelletto, niente di più adatto a unire gli uomini agli dèi, gli dèi agli uomini. L'intelletto è il Buon Dèmone.²⁸ Beata l'anima che è ricolma di quest'intelletto, infelice quella che ne è vuota! ».

« Che vuoi tu dire con ciò, padre? ».

« Pensi dunque, figlio mio, che ogni anima possieda l'intelletto buono? Di questo infatti parliamo ora e non di quell'intelletto subalterno, di cui abbiamo parlato prima, che è inviato in terra dalla Giustizia. [24] L'anima infatti separata dall'intelletto:

non può dire niente
né fare alcuna cosa.²⁹

Spesso l'intelletto vola via dall'anima, che in tal modo non è più in grado né di vedere, né di udire, ma diviene simile a un essere senza ragione: tanta è la potenza dell'intelletto! Ma l'intelletto non può tollerare un'anima torpida, e l'abbandona al corpo, che la opprime quaggiù in terra. Una tale anima, figlio mio, non possiede l'intelletto, non si deve dunque chiamare uomo chi la possiede. L'uomo è infatti un essere vivente di natura divina, che deve esser paragonato non agli altri esseri viventi sulla terra, ma a quelli di lassù, del cielo, che sono chiamati dèi. O piuttosto, se dobbiamo osare di dire il vero, l'uomo in realtà ha una posizione superiore a essi, o per lo meno è perfettamente uguale ad essi quanto a potere.³⁰

[25] Nessuno degli dèi celesti scenderà infatti mai sulla terra varcando il confine del cielo; l'uomo al contrario può elevarsi fino al cielo, è in grado di misurarlo e sa quali cose in esso sono poste in alto e quali in basso, conosce con precisione tutto e, miracolo ancor più gran-

²⁸ L'Ἀγαθὸς Δαίμων è qui identificato con l'intelletto, ma da altri passi sembra trattarsi di un dio egiziano familiare all'ermetismo (cfr. XII, I, 8-9). Il Festugière pensa che designi al tempo stesso il dèmone personale e il dio ermetico.

²⁹ Teognide, 177 sg.

³⁰ Cfr. nota 26, e *Ascl.* 5-6.

de, non ha bisogno di abbandonare la terra per salire in alto, tanto è capace di estendersi.³¹ Bisogna dunque osare affermare che l'uomo che vive sulla terra è un dio mortale, il dio celeste un uomo immortale;³² perciò è per mezzo del mondo e dell'uomo che tutte le cose esistono, ma tutte sono state generate dall'uno ».

³¹ Cfr. XI, 19-20, e *Ascl.* 6.

³² Cfr. XII, I.

XI

L'INTELLETTO A ERMETE

[1] « Cerca di comprendere bene il mio discorso, Ermete Trismegisto, e ricordati di ciò che ti dico. Quanto a me, non esiterò a dire ciò che ho in mente ».

« Poiché molti hanno detto molte e diverse cose sul tutto e su Dio, io non ho ancora potuto apprendere la verità; tu dunque, Signore, illuminami su questo. Solo a te, infatti, e alla tua rivelazione potrò prestare fede su questo argomento ».

[2] « Ascolta dunque, figlio mio, qual è la condizione di Dio e dell'universo.

Dio, l'eternità, il mondo, il divenire.

Dio crea l'eternità, l'eternità¹ il mondo, il mondo il tempo, il tempo il divenire. L'essenza di Dio è per così dire la saggezza; l'essenza dell'eternità è l'identità;² del mondo l'ordine; del tempo il mutare, del divenire la vita e la morte. L'attività di Dio è costituita dall'intelletto e dall'anima, quella dell'eternità dalla durata e dall'immortalità, quella del mondo dall'apocatastasi e dall'apocatastasi opposta, quella del tempo dall'aumentare e dal decrescere, quella del divenire dalla qualità e dalla quantità. Così dunque l'eternità è in Dio, il mondo nell'eternità, il tempo nel mondo, il divenire nel tempo. E mentre l'eternità sta immobile intorno a Dio, il mondo è in movimento nell'eternità, il tempo si compie nel mondo, il divenire diviene nel tempo.

[3] Dio è l'origine di tutte le cose, l'eternità ne è l'essenza, il mondo la materia. L'eternità costituisce la potenza di Dio, il mondo l'opera dell'eternità, che non ha

¹ L'eternità costituisce un intermediario fra Dio e gli esseri che fanno parte del mondo sensibile, e dunque sono soggetti al divenire (cfr. *Ascl.* 10). Nel *Corpo ermetico* il termine αἰών (eternità) assume varie accezioni: è inteso nell'accezione filosofica comune dopo il *Timeo* (cfr. XI, 7); talora, secondo il Festugièrre, come il Dio ellenistico Αἰών; talora, e più frequentemente, come un'ipostasi divina (XI, 3-4), identificata praticamente con l'anima del mondo.

² Motivo platonico (cfr. *Tim.* 37d-38c).

mai avuto inizio,³ ma che sempre diviene per l'azione dell'eternità. È per questo che niente di ciò che è nel mondo perirà mai (infatti l'eternità non può perire), né sarà distrutto, perché il mondo è contenuto dall'eternità ».

« E la saggezza di Dio che cos'è? ».

« È il bene, il bello, la beatitudine, la virtù nella sua totalità, l'eternità. L'eternità ordina dunque la materia introducendo in essa l'immortalità e la durata.

[4] Il divenire della materia dipende dall'eternità, nello stesso modo in cui l'eternità dipende da Dio. Il divenire e il tempo dimorano nel cielo e sulla terra, ma con due nature diverse: nel cielo sono immutabili e incorruttibili, sulla terra mutano e periscono. L'anima dell'eternità è Dio, l'anima del mondo è l'eternità, l'anima della terra è il cielo. Dio è nell'intelletto, l'intelletto nell'anima, l'anima nella materia e tutte queste cose esistono per mezzo dell'eternità. Questo grande corpo, nel quale sono tutti i corpi, è un'anima, che è piena dell'intelletto e di Dio. Essa lo riempie internamente e lo avvolge dal di fuori, vivificando il tutto: esternamente questo grande e perfetto complesso vivente che è il mondo, internamente tutti gli esseri viventi; in alto, nel cielo, essa permane nell'identità di se stessa, mentre in basso, sulla terra, muta secondo il divenire.⁴

[5] L'eternità tiene unito tutto questo mondo, sia per mezzo della necessità, sia per mezzo della provvidenza, sia per mezzo della natura, sia per mezzo di qualcos'altro che si possa pensare ora o in futuro. E tutto questo è Dio nella sua attività; l'attività di Dio è potenza insuperabile, alla quale non è possibile paragonare né le cose umane né le cose divine. Perciò, o Ermete, non pensare mai che alcuna delle cose di quaggiù o di lassù sia simile a Dio, perché ti allontaneresti dalla verità; niente è simile a colui che è dissimile da tutto,⁵ all'uno e al solo. E non pensare che egli renda partecipe altri della sua potenza.

³ Chiara contraddizione della dottrina espressa in X, 10, e VIII, 2. Cfr. anche VIII, nota 4.

⁴ Seguiamo la lezione di Einerson.

⁵ Cfr. IV, 9.

Chi c'è infatti dopo di lui che sia creatore della vita, dell'immortalità e del cambiamento? Ed egli cosa di altro potrebbe fare? Dio infatti non è inattivo, poiché tutto sarebbe inattivo, essendo tutto pieno di Dio. L'inattività non esiste in alcun luogo, né nel mondo, né in qualunque essere; inattività è un nome vuoto, sia riguardo a chi crea, sia riguardo a chi nasce. [6] Ora, bisogna che tutto nasca, e sempre, e secondo l'influenza di ciascun luogo;⁶ poiché colui che crea è in tutti gli esseri (senza permanere in nessuno di loro e senza creare in uno solamente), creandoli tutti. Infatti, essendo potenza in continua attività, non può essere totalmente pago degli esseri creati, che invece sono totalmente paghi di lui.⁷

Contempla adesso attraverso di me⁸ l'universo che si offre al tuo sguardo, considera attentamente la bellezza di questo corpo intatto, di cui non esiste nulla di più antico, eternamente nel pieno delle forze, eternamente giovane e sempre più vigoroso.

[7] Guarda i sette mondi sottostanti ordinati in un ordine eterno, che riempiono ciascuno con un diverso corso l'eternità. Vedi tutte le cose pervase di luce, mentre in nessuna parte sta il fuoco; l'amicizia e l'armonia dei contrari e dei dissimili è divenuta luce, diffusa dall'attività di Dio, generatore di ogni bene, sovrano e guida dei sette mondi.⁹ Vedi la luna che precede tutti gli altri pianeti, strumento della natura, trasformante la materia di quaggiù.¹⁰ Vedi la terra, posta al centro dell'universo, come solida base del bel cosmo, nutrice che alimenta le creature terrestri. Guarda la moltitudine immensa degli esseri immortali e di quelli mortali e la luna che percorre la sua orbita nella zona intermedia tra gli uni e gli altri.

[8] Tutto è ricolmo di anima, tutti gli esseri sono in movimento, gli uni nel cielo, gli altri sulla terra, né quelli che sono a destra vanno a sinistra, né quelli che sono a

⁶ Il Festugièrè pensa che vi sia un riferimento alla dottrina stoica, secondo cui il peso di ciascun elemento determinerebbe anche il posto che tale elemento deve occupare nel mondo.

⁷ Seguiamo la lezione del Tiedemann.

⁸ Cfr. I, 7 e nota 4 *ad loc.*

⁹ Qui con «Dio» si intende il sole (cfr. XVI, 5-10, 17-18).

¹⁰ Cfr. I, 25; *Ascl.* 3, e VIII, nota 9.

sinistra vanno a destra, né quelli che sono in alto vanno verso il basso, né quelli che sono in basso vanno verso l'alto. E non hai bisogno di apprenderlo da me, o carissimo Ermete, che tutti questi esseri sono stati generati, essendo infatti corpi, dotati di un'anima e soggetti al movimento. È impossibile che questi esseri si uniscano in un essere unico, se non vi è qualcuno che operi in tal senso; bisogna dunque che esista colui che ha tale funzione e che sia unico. [9] Infatti, come sono molteplici e diversificati i movimenti, dissimili i corpi e unica la velocità stabilita per tutti, così non è possibile che esistano due o più creatori, poiché se così fosse non verrebbe mantenuta l'unità dell'ordine e nascerebbe la gelosia nei confronti del più potente. E se vi fosse, ad esempio, un altro creatore per gli esseri soggetti al mutamento e alla morte, costui desidererebbe creare anche gli esseri immortali, e parimenti il creatore degli immortali desidererebbe creare i mortali. Supponi ancora che i creatori siano due, mentre una è la materia, una è l'anima: a quale dei due toccherà il compito di provvedere alla creazione? E se spetterà ad entrambi, a chi toccherà la parte più grande di tale compito? [10] Devi infatti sapere che ogni corpo vivente è composto di materia e di anima, l'immortale come il mortale, il razionale come l'irrazionale. Tutti i corpi viventi sono dunque animati, mentre i corpi non viventi non sono che materia, la quale sussiste separatamente da sola; ugualmente l'anima, che è causa della vita e sussiste anch'essa separatamente da sola nelle mani di Dio. Ed è dunque il creatore degli esseri immortali che è anche l'autore di ogni forma di vita; come infatti potrebbe non creare anche gli altri esseri viventi, i mortali [...]?¹¹ Colui che è immortale, e che crea l'immortalità, come potrebbe non creare tutto ciò che concerne gli esseri viventi?

[11] Che esista dunque un creatore di queste cose, è chiaro; che sia anche unico, è ancor più evidente; una è infatti l'anima, una la materia, una la vita. Chi è dunque questo creatore? Chi altri se non Dio, che è unico? A chi

¹¹ Il testo è corrotto.

altri, infatti, converrebbe creare esseri animati, se non a Dio solo? Dio dunque è unico. Hai ammesso con me che il mondo è sempre uno, uno il sole, una la luna, una l'attività divina, e sarebbe davvero ridicolo che Dio, proprio lui, fosse membro di una serie.¹²

[12] È Dio stesso dunque che crea tutte le cose. E che cosa c'è di meraviglioso se Dio crea al tempo stesso la vita, l'anima, l'immortalità, il mutamento, quando tu stesso fai molteplici cose? Tu vedi, parli, ascolti, senti gli odori, tocchi, cammini, pensi, respiri, e in te non v'è un'altra persona che guarda, un'altra che parla, un'altra che ascolta, un'altra che sente odori, un'altra che tocca, un'altra che cammina, un'altra che pensa e respira, ma un essere unico fa tutto questo. Nello stesso modo non è possibile che le attività di Dio siano separate da Dio. Come infatti, se tu cessi ogni tua attività, non sei più un essere vivente, così Dio, se smettesse di creare attività, ma è empio dirlo, non sarebbe più Dio.

[13] Se è stato dimostrato che tu non puoi esistere senza compiere attività alcuna, ciò vale tanto più per Dio. Se infatti Dio fosse qualcosa che non crea, e sarebbe empio affermarlo, risulterebbe imperfetto; ma poiché è perfetto, egli dunque crea tutte le cose.

Se tu vorrai ascoltarmi con attenzione, o Ermete, comprenderai facilmente che unica è l'attività di Dio, ossia far sì che tutte le cose si originino: quelle che divengono, quelle che sono già divenute, quelle che diverranno. E in questo, o carissimo, consiste la vita, in questo consiste il bello, il buono, che è Dio. [14] E se tu vuoi comprendere ciò basandoti sull'esperienza, considera che cosa ti accade quando vuoi generare. Naturalmente non avviene nello stesso modo per Dio; Dio non prova piacere, né ha bisogno di altri per farlo; egli compie la sua attività da solo ed è sempre immanente nella

¹² Qui, come nei due paragrafi precedenti, si afferma chiaramente il monoteismo della teologia ermetica. L'unicità di Dio è dimostrata attraverso un argomento cosmologico: l'unità della velocità con l'unità dell'ordine, pur nella molteplicità tipica del mondo. L'unicità di questo mondo, della luna, dell'anima, della materia, della vita, costituisce il fondamento su cui poggia quest'argomentazione. Infine si giustifica la molteplicità dell'attività creatrice divina, mediante il confronto con l'attività umana (cfr. XI, 12-14; XIV, 8, 10).

sua opera, essendo egli stesso ciò che crea. Infatti se ciò che crea fosse diviso da lui, andrebbe in rovina e perirebbe necessariamente, come se non vi fosse più la vita. Se tutto è vivo e unica è la vita, Dio allora è certamente unico; e viceversa se tutto è vivo, sia in cielo che in terra, e la vita è unica, allora certamente essa deriva da Dio, è essa stessa Dio. Tutto proviene quindi da Dio e la vita è unione di intelletto e di anima; la morte non è distruzione degli elementi che costituiscono l'unione, ma solo rottura di questa unione.¹³

[15] L'eternità è dunque immagine di Dio, il mondo immagine dell'eternità,¹⁴ il sole del mondo, l'uomo del sole. Il cambiamento è definito come morte, poiché il corpo si disgrega e la vita si dissolve nell'invisibile. Gli esseri che si disgregano in tal modo, mio caro Ermete, e anche il mondo, io affermo che si trasformano, giacché in ogni istante una parte del mondo entra nell'invisibile, ma non si dissolvono. Queste sono le perturbazioni che subisce il mondo: la rotazione e la sparizione. La rotazione è rivoluzione, la sparizione rinnovamento.

[16] Il mondo è multiforme, non perché contiene in se stesso le forme, ma perché muta in se stesso. Essendo dunque il mondo multiforme, come può essere colui che lo ha creato? Non può certo essere privo di forme. D'altra parte, se egli è multiforme, risulta che è simile al mondo. Ma se possedesse una sola forma? Sarebbe allora inferiore al mondo. Come possiamo dunque dire che è Dio, per non lasciare il discorso nell'incertezza? Non vi è infatti alcun dubbio per noi nella conoscenza di Dio. Dio ha quindi una sola forma, se esiste una forma che sia propria di Dio, la qual forma però non è oggetto degli organi della vista, ossia incorporea; Dio presenta tutte le forme attraverso i corpi.¹⁵

[17] Non ti meravigliare del fatto che possa esistere una forma incorporea; essa esiste, come esiste la for-

¹³ Cfr. VIII, 1 sgg.

¹⁴ Il tema « il mondo immagine dell'eternità » è platonico (cfr. *Tim.* 37d).

¹⁵ Si ha nuovamente la contaminazione delle due nozioni di Dio: secondo quella negativa del Dio trascendente, Dio è definito come privo di forma, incorporea; secondo quella positiva, che identifica Dio con il creatore del mondo, Dio è definito come onniforme, poiché possiede le forme di tutto ciò che crea.

ma del discorso. Anche nei dipinti vediamo le cime delle montagne innalzarsi imponenti, mentre in realtà sono del tutto lisce e piatte. Cerca di comprendere le mie parole, così audaci, ma anche così vere: come l'uomo non può vivere senza la vita, così Dio non può esistere senza produrre il bene. Produrre il movimento di tutti gli esseri e dar loro la vita: è questo che per Dio tiene il posto della vita e del movimento.

[18] Alcune delle mie parole devono essere intese in un modo particolare; considera quanto sto per dire. Tutti gli esseri sono in Dio, ma non posti in lui come in un luogo (infatti il luogo è un corpo, un corpo immobile, e ciò che è posto in esso non ha alcun movimento); poiché essi sono collocati in altro modo nella facoltà incorporea di rappresentazione. Conosci dunque col tuo intelletto colui che contiene tutti gli esseri e cerca di comprendere che non vi è nulla che possa circoscrivere l'incorporeo, nulla che sia più veloce e più potente, perché l'incorporeo, fra tutti gli esseri, è il non circoscritto, il più veloce, il più potente.¹⁶

[19] Cerca di comprenderlo, ricavandone l'esperienza da te stesso. Ordina alla tua anima di recarsi in India, ed essa vi giungerà, più rapida del tuo ordine; poi comandale di raggiungere l'Oceano e sarà là in un istante, come se non avesse viaggiato da un luogo all'altro, come se fosse già lì. Ordinale di volare su nel cielo ed essa lo farà, senza bisogno di ali: niente può opporle ostacoli, né la fiamma del sole, né l'etere, né la rivoluzione del cielo, né i corpi degli altri astri, ma, solcando tutti gli spazi, essa volerà al più remoto dei corpi celesti. E se tu volessi violare i confini dello stesso universo e contemplare ciò che vi è al di là (se vi è qualcosa), anche questo ti sarebbe possibile.¹⁷

[20] Considera dunque quale potenza, quale velocità tu possiedi. E se tu puoi tutto questo, non lo potrà forse Dio? Così tu devi pensare Dio: tutto ciò che esiste egli lo contiene in se stesso come oggetto di pensiero, il mondo, se stesso, il tutto. Se dunque tu non ti rendi simile a Dio,

¹⁶ Dio è definito come «incorporeo».

¹⁷ Cfr. v, 5; x, 25; *Ascl.* 6.

non puoi comprenderlo; poiché il simile è intelligibile solo al simile. Rendi grande te stesso fino a divenire senza misura, liberandoti da ogni corpo; elevati al di sopra di ogni tempo, divieni l'eternità: allora comprenderai Dio. Quando sarai convinto che per te non vi è niente d'impossibile, stima te stesso immortale e in grado di comprendere tutto: ogni arte, ogni scienza, l'intima natura di ogni essere vivente. Sali più in alto di ogni altezza, scendi più in basso di ogni abisso. Riunisci in te stesso le sensazioni di tutti gli elementi creati, del fuoco, dell'acqua, del secco e dell'umido, immaginando di essere ugualmente in ogni luogo, nella terra, nel mare, nel cielo, immaginando di non essere ancora nato, di essere nel ventre della madre, di essere giovane, di essere vecchio, di essere morto, di essere quello che sarai dopo la morte. Se tu comprendi tutte queste cose insieme – tempi, luoghi, sostanze, qualità, quantità –, potrai comprendere Dio.

[21] Se invece trattieni la tua anima prigioniera del corpo, la diminuisce e affermi: "Io non comprendo niente, io non posso niente; io ho paura del mare, io non posso salire nel cielo; io non so ciò che ero, né so ciò che sarò", che cosa hai a che fare allora con Dio? Tu non potrai comprendere alcuna delle cose belle e buone, se ami il tuo corpo e sei vinto dal peccato. Il peccato più grande, infatti, è l'ignoranza del divino. Viceversa, il saper conoscere il divino, averne avuto la volontà e la ferma speranza, questa è la retta via che porta al bene, ed è anche una via facile. Durante il tuo cammino infatti egli ti verrà incontro ovunque; ovunque si offrirà alla tua vista, anche dove e quando non te l'aspetti, mentre vegli o riposi, mentre navighi o cammini, di notte e di giorno, mentre parli o taci; poiché niente esiste che egli non sia.

[22] Stai forse per dire: "Dio è invisibile"? Bada a come parli. Chi è più visibile di Dio? Egli ha creato tutto, affinché tu potessi vederlo in tutto. Questa è la bontà di Dio, questa la sua virtù: manifestarsi attraverso la totalità degli esseri. Non c'è niente infatti d'invisibile, neppure tra gli esseri incorporei. L'intelletto si rende visibile nell'atto di pensare, Dio nell'atto di creare.

Concludo così le mie rivelazioni, o Trismegisto; cerca di comprendere da te solo tutto il resto, seguendo lo stesso metodo, e non potrai errare ».

XII

DISCORSO DI ERMETE TRISMEGISTO A TAT
SULL'INTELLETTO COMUNE

[1] « L'intelletto, o Tat, è della stessa essenza di Dio, se vi è un'essenza propria di Dio, e in ogni caso solo Dio potrebbe sapere esattamente quale sia. L'intelletto però non è ricavato dall'essenzialità di Dio, ma si dispiega da essa come la luce dal sole. Poiché negli uomini questo intelletto è Dio, alcuni di loro sono come dèi e la loro umanità è simile alla divinità; e infatti il Buon Dèmone ha chiamato gli dèi "uomini immortali", e gli uomini "dèi mortali";¹ negli animali privi di ragione l'intelletto è l'istinto naturale.

[2] Dove vi è anima, vi è anche intelletto,² come dove vi è vita, vi è anche anima; ma negli animali privi di ragione l'anima non è che vita pura senza intelletto. L'intelletto distribuisce infatti i suoi benefici solo alle anime degli uomini: egli le forma in funzione del bene; e mentre negli animali senza ragione collabora con l'istinto naturale, nelle anime degli uomini agisce in contrasto con esso. Ogni anima che entra in un corpo viene immediatamente corrotta dal dolore e dal piacere. Il dolore e il piacere sono come gli umori che ribollono in un corpo composto, e in essi l'anima si immerge e annega.³

[3] A quante anime si assoggettano all'intelletto, lui mostra la sua luce e si oppone ai pregiudizi. Come il buon medico fa soffrire il corpo, già colpito dalla malattia, bruciando o tagliando, nello stesso modo l'intelletto fa soffrire l'anima allontanandola dal piacere, da cui proviene ogni sua malattia. La grande malattia dell'anima è la negazione di Dio; viene poi l'opinione erronea, da cui derivano tutti i mali e nessun bene. Così dunque l'intel-

¹ Cfr. x, 25.

² « Intelletto » è inteso qui nella sua accezione tradizionale di facoltà conoscitiva propria dell'uomo.

³ L'anima, che è pura alla sua origine, si corrompe allorché è relegata in un corpo (cfr. x, 15).

letto, lottando contro le malattie dell'anima, la risana, nello stesso modo in cui il medico rende la salute al corpo. [4] Tutte le anime umane che non hanno avuto in sorte l'intelletto come guida, subiscono la medesima sorte delle anime degli esseri privi di ragione. Infatti se l'intelletto diviene loro complice e le abbandona alle loro brame, esse si lasciano trascinare dalla violenza dei loro appetiti che tendono all'irrazionale e, a somiglianza degli esseri privi di ragione, si abbandonano incessantemente all'ira e al desiderio irrazionale, e non sono mai sazie dei loro peccati; la collera e il desiderio irrazionale sono infatti i peccati più grandi. A queste anime Dio, per convincerle del loro peccato e punirle, ha imposto la legge ».

[5] « Allora, padre mio, la dottrina del destino che tu mi hai esposto precedentemente rischia di venir capovolta. Se infatti è stato assolutamente stabilito dal destino che uno commetta adulterio o sacrilegio o compia qualche altro peccato, è punito anche colui che compie tali azioni sotto la necessità del destino? ».⁴

« Tutte le azioni sono soggette al destino, figlio mio, e niente di ciò che concerne le cose del corpo può realizzarsi al di fuori di esso, niente di buono, né di cattivo. È stabilito dal destino che anche colui che fa il bene ne subisca le conseguenze, e per questo egli agisce per provare ciò che prova, per avere agito così.

[6] Questo ti basti per ora, perché qui non si tratta del peccato e del destino. Ne abbiamo parlato in altri discorsi, mentre qui dobbiamo parlare dell'intelletto: che cosa può l'intelletto, quali differenze presenta. Dobbiamo dire in che modo sia negli uomini e in quale altro negli esseri privi di ragione, dobbiamo ancora dire che ne-

⁴ Si pone il problema del rapporto fra responsabilità morale individuale e destino: il peccatore è tale non per sua colpa, ma perché agisce sotto la legge della necessità. La soluzione è ambigua: l'uomo è soggetto al destino per tutto ciò che riguarda la sua natura corporea, ma l'intelletto, in quanto è « l'anima di Dio », domina su tutto e anche sul destino: « niente gli è impossibile, né di porre l'anima umana al di sopra del destino, né di sottometerla al destino » (XII, 9). L'intelletto individuale, in quanto è Dio stesso o parte di Dio nell'uomo, « è della stessa essenza di Dio, [...] negli uomini questo intelletto è Dio » (XII, 1); è superiore al destino che domina e regola l'intero universo. La soluzione si presenta comunque conforme al tema centrale dell'ermetismo: l'identità fra intelletto e Dio, anche se si tratta di intelletto individuale.

gli altri esseri viventi non produce i suoi buoni effetti, ma è diverso in tutti, a seconda che sappia o non sappia spegnere l'irascibile e il concupiscibile (e fra questi bisogna ritenere gli uni, uomini dotati di ragione, gli altri privi), mentre tutti gli uomini sono soggetti al destino, al nascere e al mutare; questi infatti sono il principio e il termine del fato. [7] Tutti gli uomini dunque subiscono ciò che stabilisce il destino, ma gli uomini in possesso di ragione, nei quali, come abbiamo detto, comanda l'intelletto, non lo subiscono nello stesso modo degli altri, poiché si sono liberati dal male ».

« Che cosa intendi dire ancora, padre mio? L'adulterio non è forse malvagio e ugualmente tutti gli altri esseri malvagi? ».

« L'uomo che possiede la ragione, figlio mio, soffrirà non per aver commesso adulterio, ma come se l'avesse commesso; non per avere ucciso, ma come se avesse ucciso; poiché se non è possibile sfuggire alla condizione del mutare più che a quella del nascere, il peccato al contrario può essere evitato da colui che possiede l'intelletto.

[8] Per questo, figlio mio, io ho sempre sentito dire dal Buon Dèmone (e se egli l'avesse scritto e pubblicato avrebbe reso un gran servizio al genere umano; poiché lui solo, figlio mio, avendo come Dio primogenito contemplato realmente tutti gli esseri, proferiva parole divine), io dunque gli ho sentito dire un giorno che « il tutto è uno e particolarmente gli esseri intelligibili; noi viviamo per la potenza, l'attività, l'eternità, e l'intelletto di quest'ultima, che è anche la sua anima, è buono ». Stando così le cose, non vi è alcuna dimensione negli intelligibili; così dunque l'intelletto, poiché comanda a tutte le cose ed è l'anima di Dio, può fare ciò che vuole. [9] Considera queste parole e riferiscile alla domanda che mi hai appena posto, sul destino e sull'intelletto. Se infatti elimini tutti i discorsi capziosi, tu troverai, figlio mio, che in realtà l'intelletto, che è l'anima di Dio, domina su tutto, sul destino, sulla legge e su ogni altra cosa, che niente gli è impossibile, né di porre l'anima umana al di sopra del destino, né di sottometerla al destino, se è stata negligente, come talvolta accade.

Ti ho riferito a sufficienza le eccellenti parole del Buon Dèmone a questo proposito ».

« Parole divine, o padre, vere e utili.

[10] Ma spiegami ancora questo. Tu mi hai detto che negli animali senza ragione l'intelletto compie le funzioni della natura, poiché collabora con i loro istinti,⁵ ma gli istinti degli animali privi di ragione, a mio parere, sono passioni. Se dunque l'intelletto collabora con gli istinti, e gli istinti sono passioni, anche l'intelletto è forse passione, essendo in rapporto con le passioni? ».

« Hai posto, figlio mio, un'ottima domanda ed è giusto che ti risponda.

[11] Tutti gli incorporei, che sono in un corpo, sono passibili, figlio mio, e propriamente sono passioni essi stessi. Tutto ciò che genera il movimento è incorporeo, tutto ciò che è mosso è corporeo; le cose incorporee sono anch'esse mosse dall'intelletto, e il movimento è una perturbazione: entrambi sono soggetti a una passione, chi è mosso e chi muove, perché uno comanda e l'altro è comandato. Quando però l'intelletto si è separato dal corpo, si è separato anche dalla passione. Forse è meglio dire, figlio mio, che niente c'è di non passibile, che tutto è passibile. La passione differisce dal passibile; l'una è attiva, l'altro è passivo. I corpi sono per se stessi attivi; essi sono immobili o mossi. In ambedue i casi c'è passione. Gli incorporei sono oggetto di un'attività ed è per questo che sono passibili. Non ti lasciare turbare da queste definizioni; attività e passione è la stessa cosa, non c'è niente di male a usare il termine migliore ».

[12] « Ti sei spiegato nel modo più chiaro, padre mio ».

« Considera ancora, figlio mio, che Dio ha concesso all'uomo, unico fra tutti gli esseri mortali, questi due doni: l'intelletto e la parola,⁶ che hanno lo stesso valore

⁵ Si riprende il tema accennato in XII, 2.

⁶ Per λόγος, che qui traduciamo con « parola », cfr. I, nota 3, e IV, nota 5. In questo passo e nei seguenti si ha l'opposizione tra la facoltà discorsiva, la « parola », propria di tutti gli uomini, e la « voce », che è propria invece degli animali. Questo stretto legame fra « discorso », « parola » e « intelletto » è già stato sottolineato in IX, 1: « la conoscenza intellettuale è prodotta dall'intelletto ed è sorella del discorso [...] l'uno è un mezzo per l'altro e viceversa ». Second-

dell'immortalità. Se l'uomo usa di questi doni in modo giusto, non differisce in nulla dagli esseri immortali e anzi, quando avrà abbandonato il corpo, sarà guidato da entrambi verso il coro degli dèi e dei beati ».

[13] « Gli altri animali non si servono della parola, o padre? ».

« No, figlio, non della parola, ma della voce solamente. La parola differisce completamente dalla voce. La parola infatti è comune a tutti gli uomini, mentre ciascun genere di esseri viventi possiede una propria particolare voce ».

« Ma anche fra gli uomini, o padre, la parola non differisce da popolo a popolo? ».

« Differisce, ma il genere umano è unico ugualmente, figlio mio; così anche la parola è unica, essa viene tradotta e si ritrova, sempre la stessa, in Egitto, in Persia, in Grecia. Mi sembra, figlio mio, che tu ignori la virtù e la grandezza della parola. Il Buon Dèmone, divinità beata, ha affermato che l'anima è nel corpo, l'intelletto nell'anima, la parola nell'intelletto, e che Dio è padre di tutti questi.

[14] La parola è dunque l'immagine e l'intelletto di Dio (il corpo l'immagine dell'idea e l'idea l'immagine dell'anima). Ciò che vi è di più sottile nella materia, è l'aria; nell'aria l'anima; nell'anima l'intelletto; nell'intelletto Dio. Dio accoglie tutte le cose, Dio penetra attraverso tutte le cose; l'intelletto avvolge l'anima; l'anima l'aria; l'aria la materia.

La necessità, la provvidenza, la natura sono strumenti del mondo e della disposizione in cui è stata ordinata la materia. Ogni intelligibile costituisce un'essenza, e la sua essenza è l'identità; ogni corpo dell'universo, al contrario, costituisce una molteplicità; i corpi composti hanno un'identità e mantengono l'indistruttibilità compiendo cambiamenti reciproci.

[15] Inoltre in tutti i corpi composti esiste un nume-

do il Festugièr, però, poco più avanti (XII, 14) λόγος si ripresenta con il valore mistico che ha in I, 5; così infatti è definito: « La parola è dunque l'immagine e l'intelletto di Dio », cioè come « figlio di Dio » (I, 6). Il valore di λόγος, come quello di νοῦς, è sempre ambiguo in questi testi e sfugge a una definizione precisa.

ro, proprio a ciascuno di essi; perché senza numero è impossibile che si produca combinazione, composizione, dissoluzione. Sono le unità che generano il numero,⁷ che lo aumentano, e che poi, quando si dissolve, nuovamente lo accolgono in loro stesse, mentre la materia è unica. Questo mondo nella sua totalità, questo grande dio, che è immagine del Dio più grande, che è a lui unito e che con lui conserva l'ordine e il volere del Padre, è la totalità della vita: durante l'eterno suo ritorno ciclico alla sua originaria posizione, che si compie per volere del Padre, non vi è nulla che non possieda vita, sia considerandolo nella sua totalità, sia considerandolo nelle sue singole parti. Nel mondo non vi è stata mai cosa alcuna priva di vita, né vi è, né vi sarà. Il Padre ha voluto che il mondo fosse vivente finché esiste, rimanendo unito; perciò il mondo è necessariamente Dio. [16] Come sarebbe dunque possibile, figlio mio, che in questo mondo che è Dio, che è l'immagine del tutto, che è la totalità della vita, vi fosse qualcosa di morto? Infatti la morte è corruzione e la corruzione è distruzione. Come dunque potrebbe corrompersi una parte di ciò che è incorruttibile, o distruggersi qualcosa di Dio?».

«Gli esseri viventi che sono nel mondo non muoiono forse, padre, pur essendo parti dello stesso mondo?»⁸

«Taci, figlio mio, perché tu sei in errore a causa della denominazione che si suol dare a ciò che accade. Gli esseri viventi infatti non muoiono, ma si disgregano, essendo corpi composti: questa disgregazione non è morte, ma separazione di cose che erano combinate insieme. Tale disgregazione non ha come approdo la morte, ma il rinnovamento. Qual è infatti l'energia della vita? Non è forse il movimento? Esiste qualcosa di immobile nell'universo? No, niente, figlio mio!».

[17] «Neppure la terra ti sembra immobile, padre?».

«No, figlio mio, poiché essa sola possiede molteplici movimenti ed è al tempo stesso stabile. Non sarebbe forse risibile che la nutrice di tutti gli esseri, colei che produce e che genera tutte le cose, fosse immobile? È im-

⁷ Cfr. IV, 10-11.

⁸ Per il tema dell'inesistenza della morte nel mondo, cfr. VIII, nota 1.

possibile infatti che, se resta immobile, colui che ha la proprietà di generare generi qualcosa. Tu mi hai fatto una domanda del tutto assurda, chiedendomi se la quarta parte dell'universo è inerte; essere immobile per un corpo significa infatti essere inerte.⁹

[18] Sappi dunque, figlio mio, che tutto ciò che è nell'universo, assolutamente tutto, è in movimento, sia perché decresce, sia perché aumenta. Ciò che si muove deve essere vivente, ma non è necessario che ogni essere vivente sia identico a se stesso; perché certamente l'universo, considerato nel suo insieme, è immutabile, figlio mio, ma le sue singole parti sono tutte soggette a mutamento, pur non essendovi niente che venga distrutto o che perisca. Gli uomini sono confusi dai termini che usano.¹⁰ La vita infatti non consiste nel nascere, ma nel prendere coscienza, e il mutamento non si risolve nella morte, ma nell'oblio.¹¹ Se dunque le cose stanno così, sono immortali tutti questi elementi: la materia, la vita, il soffio vitale, l'anima e l'intelletto, di cui è composto ogni essere vivente.

[19] Ogni essere vivente è dunque immortale per se stesso. Il più immortale di tutti è comunque l'uomo: egli può ricevere in sé Dio e ha contatto con Dio. Infatti Dio comunica, di tutti gli esseri viventi, solo con l'uomo: di notte mediante i sogni, di giorno mediante i presagi; e gli predice l'avvenire tramite gli uccelli, le viscere delle vittime, l'ispirazione, le querce. Così l'uomo può vantarsi di conoscere il passato, il presente, l'avvenire. [20] Considera ancora, figlio mio, che gli altri esseri viventi vivono in una sola parte dell'universo: gli animali acquatici nell'acqua, i terrestri nella terra, i volatili nell'aria, mentre l'uomo usa tutti questi elementi insieme: la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, e può guardare il cielo e raggiungerlo mediante il senso della vista. Dio invece circonda tutto e penetra attraverso tutto, essendo attività e potenza. Non c'è nulla di arduo nel comprendere Dio, figlio mio.

[21] Se vuoi contemplare Dio, guarda la disposizione ordinata dell'universo e l'armonia di questa disposizio-

⁹ Cfr. XI, 5.

¹⁰ Cfr. XII, 11.

¹¹ Cfr. VIII, 4.

ne. Guarda la necessità che governa tutte le cose che si manifestano a noi e la provvidenza che governa tutte le cose che sono state e quelle che sono. Guarda la materia, che è colma di vita. Guarda questo dio così grande, che si muove con tutti gli esseri buoni e belli, con gli dèi, con i dèmoni, con gli uomini». ¹²

«Ma tutte queste, o padre, sono forze in attività».

«Se lo sono, figlio mio, da chi sono state messe in attività? Da un altro dio? Non vedi tu che il cielo e l'acqua e la terra e l'aria sono parti dell'universo, nello stesso modo in cui la vita, l'immortalità, la necessità, la provvidenza, la natura, l'anima, l'intelletto sono membra di Dio, e che il perdurare di tutte queste cose si definisce col termine "bene"? E non vi è niente, né delle cose che sono né di quelle che furono, dove non si trovi Dio».

[22] «Dio è dunque nella materia, padre?».

«Se la materia fosse separata da Dio, figlio mio, quale posto assegneresti a essa? Che cosa pensi sarebbe per te la materia, se non una massa inerte, se essa non fosse stata posta in attività? E se è stata posta in attività, chi ve l'ha posta? Abbiamo detto infatti che le forze in attività sono parti di Dio. Chi dunque ha dato la vita a tutti gli esseri viventi? Chi ha dato l'immortalità agli esseri immortali? Chi determina il mutare degli esseri soggetti al mutamento? E se tu parli di materia, di corpi, di essenza, sappi che queste sono tutte manifestazioni dell'attività di Dio; la forza attiva della materia è la materialità, la forza attiva dei corpi è la corporeità, dell'essenza l'essenzialità. E questo è Dio: il tutto. [23] Nel tutto non vi è niente che non sia Dio. In conseguenza di ciò, né la grandezza, né il luogo, né la qualità, né la figura, né il tempo riguardano Dio, ¹³ poiché Dio è tutto, e il tutto è in tutte le cose e avvolge tutte le cose. Rendi onori divini a questo mio discorso, o figlio. Unico è il modo di adorare Dio: non essere malvagio».

¹² Cfr. v, nota 5.

¹³ Cfr. v, 10-11; xi, 6, 18, 20; xii, 8.

XIII ¹

ERMETE TRISMEGISTO PARLA AL FIGLIO TAT:
DISCORSO SEGRETO SULLA MONTAGNA INTORNO
ALLA RIGENERAZIONE E ALLA REGOLA DEL SILENZIO

[1] «Nei tuoi discorsi generali, ² o padre, trattando dell'attività divina hai parlato enigmaticamente e oscuramente; non hai concesso a me la tua rivelazione, sostenendo che nessuno può essere salvato prima della rigenerazione. Ma quando ti ho pregato, mentre discendevamo dalla montagna dopo che avevi parlato con me, di aprirmi la dottrina della rigenerazione, che è la sola parte che io conosco, allora tu assicurasti che me l'avresti trasmessa: "quando sarai sul punto di allontanarti dal mondo" hai detto. Io sono pronto; ho reso saldo il mio animo contro gli inganni del mondo. Tu colma le mie deficienze, così come hai promesso di trasmettermi la dottrina della rigenerazione, svelandomela a voce o segretamente. Io non so, o Trismegisto, da quale matrice o da quale seme sia nato l'uomo».

[2] «È la saggezza intelligente, figlio mio, nel silenzio, e il seme è il vero bene».

«Ma chi è colui che getta il seme, padre mio? Vorrei saperlo».

«È la volontà di Dio, figlio mio».

«E qual è la natura di colui che è generato, padre? Non partecipa infatti della mia natura».

«Sarà diverso, infatti, sarà dio figlio di Dio, il tutto nel tutto, composto di tutte le potenze».

«Tu pronuncia frasi enigmatiche e non parli come un padre a un figlio».

«Questo genere di cose non si può insegnarlo, figlio mio, ma il padre, quando vuole, le richiama alla memoria».

¹ Si tratta di un'iniziazione a un mistero della dottrina ermetica: la rigenerazione. Tale iniziazione si ha attraverso la rivelazione, come avviene per quanto riguarda la cosmogonia, nel *Poimandres*, a cui questo trattato si avvicina.

² A questi Γενικοί λόγοι si è già fatto riferimento in x, 1, 7.

³ Qui evidentemente s'intende l'uomo essenziale (cfr. I, 8, e II, nota 3).

⁴ Per le «potenze», ipostasi di Dio, cfr. I, nota 14.

[3] « Tu mi dici cose impossibili, il cui senso è oscuro, o padre; perciò legittimamente voglio ribattere: “Io sono nato di una specie diversa da quella di mio padre”. Non rifiutarmi una spiegazione, padre, sono tuo figlio legittimo: esponimi dettagliatamente il modo della rigenerazione ».

« Che ti posso dire, figlio mio? Non ho da dirti che questo: contemplando in me stesso una visione immateriale, sorta per grazia divina, io sono uscito fuori da me stesso per entrare in un corpo immortale e adesso non sono più quello di prima, ma sono stato generato nell'intelletto.⁵ Questo non può essere oggetto di insegnamento, e non è oggetto di quell'elemento materiale mediante il quale noi possiamo vedere; per questo non mi curo della mia forma composta che possedevo prima. Io non ho più colore, né tatto, né misura: tutto questo mi è estraneo. Adesso, figlio mio, tu mi vedi con gli occhi, ma non puoi comprendere che cosa io sono, guardandomi con gli occhi e con la vista del corpo; non con questi occhi puoi vedermi ora, figlio mio ».

[4] « Mi hai gettato in uno stato di grande follia e di smarrimento, o padre, perché adesso io non vedo più me stesso ».

« Volle il cielo, figlio mio, che anche tu uscissi fuori di te stesso, come succede a coloro che nel sonno fanno sogni, ma tu non dormivi ».

« Dimmi anche questo: chi è l'autore della rigenerazione? ».

« Il figlio di Dio, un uomo, per volere di Dio ».⁶

[5] « Adesso, padre, mi hai gettato davvero nello stu-

⁵ Il tema della rigenerazione fa parte dei rituali misterici del tempo: il fedele muore volontariamente, abbandonando la sua natura di uomo e rinasce dio. Tale processo si ha chiaramente per grazia divina: « contemplando in me stesso una visione immateriale, sorta per grazia divina, io sono uscito fuori da me stesso ». Anche nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio il ritorno del protagonista alla forma umana è una rigenerazione, che permette l'immediato ritorno dell'uomo a Dio (cfr. *Metam.* XI, 21, 23). La rigenerazione, cioè la nascita dell'uomo nuovo, avviene in Dio stesso: « sono stato generato nell'intelletto ».

⁶ La rigenerazione è opera di Dio, in quanto è dovuta alla volontà e alla grazia divina, ma colui che la realizza è un uomo incaricato da Dio; probabilmente si tratta di un sacerdote, come nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio (cfr. XI, 25). Einerson pensa possa trattarsi dell'uomo-essenziale di cui si parla nel *Poimandres* (I, 12).

pore che rende muti; e ho perduto la capacità di pensare, poiché ti vedo della stessa statura e con lo stesso aspetto ».

« In questo t'inganni, figlio mio, poiché la forma esteriore cambia incessantemente: col tempo essa muta crescendo o diminuendo, come una cosa menzognera ».

[6] « Che cosa è il vero, dunque, o Trismegisto? ».

« Ciò che non è turbato, figlio mio, ciò che non ha limiti, ciò che non ha colore, né figura, ciò che non è soggetto al mutamento, ciò che è nudo, luminoso, comprensibile solo a se stesso, il bene immutabile, l'incorporeo ».⁷

« Sono realmente pazzo, o padre; mi sembrava di esser stato reso saggio da te e invece la coscienza del mio pensare è impedita ».

« Così è, figlio mio: ciò che va verso l'alto, come il fuoco; in basso, come la terra; ciò che è liquido, come l'acqua; il soffio pervade tutto, come l'aria [...] ».⁸ Come sensibilmente puoi comprendere ciò che non è rigido, ciò che non è liquido, ciò che non può essere stretto, ciò che non può inserirsi, ciò che può essere compreso solo attraverso la potenza e la forza attiva che possiede, ciò che ha bisogno di colui che sia capace di comprendere la generazione di Dio? ».

[7] « Io non ne sono capace, o padre? ».

« Che non avvenga, figlio mio; raccogliti in te stesso e questo verrà; basta che tu lo voglia, e avverrà; trattieni i sensi del corpo⁹ e si compirà la nascita della divinità; libera te stesso dagli irrazionali tormenti della materia ».

« Ho dunque in me dei tormenti, padre? ».

« Non pochi, figlio mio, ma molti e terribili ».¹⁰

⁷ Si ha qui la tradizionale opposizione fra ciò che appartiene al mondo sensibile, e quindi è soggetto al mutamento, e ciò che invece fa parte del mondo intelligibile, ed è perciò immutabile (cfr. II, nota 3).

⁸ C'è una lacuna nel testo.

⁹ Cfr. per lo stesso motivo I, I; X, 5.

¹⁰ Si ha adesso l'enumerazione dei dodici vizi, corrispondenti forse, per il numero, ai segni dello zodiaco, mentre in altri passi si aveva l'enumerazione di sette vizi, in corrispondenza con le sfere dei sette pianeti (cfr. I, 23, 25; VI, I, 3). Questi vizi sono qui presentati come « tormenti » personificati, dai quali l'anima si libererà chiamando in se stessa « dodici potenze » (XIII, 8-9): « la decade [...] scaccia la dodecade » (XIII, 10); mentre nell'escatologia del *Poimandres*

« Io lo ignoro, padre ».

« Questa tua ignoranza ¹¹ è uno di quei tormenti; il secondo è il dolore, il terzo l'incontinenza, il quarto il desiderio, il quinto l'ingiustizia, il sesto la cupidigia, il settimo l'inganno, l'ottavo l'invidia, il nono la frode, il decimo l'ira, l'undicesimo la temerarietà, il dodicesimo la malvagità. Sono dodici di numero, ma ve ne sono, oltre questi, molti altri, figlio mio, che mediante la prigione del corpo costringono l'uomo a soffrire attraverso i sensi. Questi tormenti però si allontanano, sia pur non tutti insieme, da colui che è oggetto della misericordia di Dio, e così si attuano il modo e la regola della rigenerazione.

[8] Adesso taci, figlio mio, mantieni un religioso silenzio: così la misericordia divina potrà discendere fino a noi. E rallegriati, figlio mio, poiché sei stato purificato dalle potenze di Dio, affinché il *Logos* si raccolga in te.

La conoscenza di Dio è giunta fino a noi, scacciando l'ignoranza. E ora chiamo la conoscenza della gioia; al suo avvicinarsi, o figlio, il dolore fuggirà verso coloro che vogliono accoglierlo. [9] Dopo la gioia chiamo la terza potenza, la continenza. Oh! potenza dolcissima! Accogliamola il più lietamente possibile; vedi come col suo arrivo ha cacciato l'incontinenza! Come quarta potenza chiamo la fermezza, che si oppone al desiderio. Il piedistallo che vedi, figlio mio, è la sede della giustizia; guardo come ne ha cacciato, senza processo, l'ingiustizia: noi siamo stati resi giusti, figlio mio, giacché è stata bandita l'ingiustizia. Come sesta potenza chiamo a noi quella che è contraria alla cupidigia: l'altruismo. Allontanatasi la cupidigia, chiamo ancora la verità e così l'inganno è messo in fuga, la verità si avvicina. Vedi, figlio mio, come il bene è reso completo, non appena è giunta la verità! L'invidia infatti si è allontanata da noi: il bene è seguito alla verità insieme alla vita e alla luce, e adesso nessun tormento delle tenebre ci assale più: una volta vinti, i tormenti son volati via con grande stridore.

(cfr. I, 23, 25) l'anima si libera dei sette vizi durante la sua ascensione al cielo, abbandonandone uno a ogni sfera celeste.

¹¹ ἡ ἄγνοια è il peccato più grande (cfr. I, nota 11).

[10] Tu conosci ora, o figlio, il modo in cui si attua la rigenerazione. Quando si è avvicinata a noi la decade, figlio mio, si è generata in noi l'essenza intelligibile; essa scaccia la dodecade e rende noi divini. Colui, dunque, che ha avuto in sorte per misericordia divina la generazione secondo Dio, abbandonati i sensi del corpo, riconosce se stesso come creato dalle potenze, e gioisce». ¹²

[11] « Reso incrollabile da Dio, padre mio, mi rappresento le cose, e non con gli occhi del corpo, ma con la forza dell'intelletto, che mi è stata concessa dalle potenze. Io sono nel cielo, nella terra, nell'acqua, nell'aria; negli animali, nelle piante; nel ventre, e prima del ventre, e dopo il ventre; io sono in ogni luogo. Ma dimmi ancora questo: come mai i tormenti delle tenebre, dodici di numero, sono cacciati da dieci potenze? In che modo avviene ciò, Trismegisto? ».

[12] « Questa dimora, dalla quale siamo usciti, figlio mio, è stata formata dal cerchio dello zodiaco, composto anch'esso di dodici elementi, di un'unica natura, ma di tutte le forme per indurre l'uomo in errore. ¹³ Fra questi tormenti ve ne sono alcuni che, pur essendo distinti, sono inseparabili nell'agire [...] ¹⁴ la temerarietà infatti è inseparabile dalla collera e non si possono distinguere. Ne consegue logicamente, ragionando in modo giusto, che questi tormenti si allontanano quando sono scacciati dalle dieci potenze, cioè dalla decade. La decade infatti, figlio mio, è generatrice dell'anima: vita e luce sono unite, e così si è generato il numero dell'unità, del soffio vitale. Ne consegue logicamente che l'unità contiene la decade, la decade l'unità ».

[13] « Padre, io vedo il tutto e vedo me stesso nell'intelletto ». ¹⁵

« In questo consiste la rigenerazione, figlio mio, nel non rappresentarsi più le cose sotto forma di un corpo con tre dimensioni [...] ¹⁶ secondo questo discorso sulla rigenerazione che io ho scritto per te, per non divulgare

¹² Cfr. I, 18-19, 21.

¹³ Cfr. nota 10.

¹⁴ Il testo di questo paragrafo è in gran parte mutilo.

¹⁵ Cfr. I, 7.

¹⁶ Il testo è corrotto.

il tutto alla folla, ma solo a coloro che Dio stesso ha scelto ».¹⁷

[14] « Dimmi, o padre, potrà mai dissolversi questo corpo formato dalle potenze? ».

« Bada a come parli e non dire cose impossibili, poiché peccheresti e l'occhio del tuo intelletto sarebbe profanato. Il corpo sensibile della natura è molto lontano dalla generazione essenziale,¹⁸ l'uno infatti è dissolubile, l'altra indissolubile, l'uno è mortale, l'altra immortale. Tu che sei nato Dio e figlio dell'uno, non sai che cosa sia io? ».

[15] « Io vorrei, o padre, che mi cantassi l'eulogia in forma di inno, che tu dici di aver ascoltato dalle potenze, quando sei giunto alla natura ogdoadica ».¹⁹

« Secondo la natura ogdoadica che Poimandres ha rivelato, figlio mio, giustamente sei ansioso di spezzare l'abitazione della tua anima poiché ormai sei stato reso puro. Poimandres, l'intelletto del sovrano assoluto, non ha trasmesso a me più di quanto è scritto, sapendo che io da solo avrei potuto comprendere tutte le cose, ascoltare quelle che voglio, vederle tutte, ed egli mi ha ordinato di fare ciò che è bello. Perciò le potenze che sono in me cantano in tutte le cose ».²⁰

« Voglio ascoltare, padre, voglio comprendere il tuo canto ».

[16] « Taci dunque, figlio mio, e ascolta l'eulogia ben armonizzata, l'inno della rigenerazione, che avevo deciso di manifestare così apertamente solo a te, alla fine del mio discorso. Quest'inno non si può insegnare, ma resta celato nel silenzio. Così dunque, figlio mio, stando in piedi in un luogo all'aria aperta, col viso rivolto verso il vento del sud, quando il sole che tramonta sta per inabissarsi, fa' atto di adorazione; e ugualmente fa' questo anche al sorgere del sole, volgendoti verso il vento dell'est. Taci dunque, figlio mio ».

¹⁷ Cfr. anche XIII, 16, 22, e *Ascl.* 1.

¹⁸ Cfr. II, nota 3.

¹⁹ Cfr. I, 26 e I, nota 14. Sul significato dell'Ogdoade cfr. lo studio di Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 53 sg.

²⁰ Il Festugière nota che questo canto interiore è cosmico.

INNODIA SEGRETA: DISCORSO IV

[17] « Tutta la natura del cosmo porga orecchio all'inno. Apriti, o terra, si apra a me ogni chiavistello della pioggia; non vi agitate, o alberi. Sto per cantare il Signore della creazione, il tutto e l'uno. Apritevi, cieli; fermatevi, venti. Il cerchio immortale di Dio presti orecchio al mio discorso: sto per cantare il creatore dell'universo, colui che ha reso fissa la terra e ha sospeso il cielo, colui che ha ordinato all'acqua dolce di uscire dall'oceano e di diffondersi sulla terra, abitata e disabitata, affinché fosse a disposizione per il nutrimento e la generazione di tutti gli uomini, colui che ha ordinato al fuoco di ardere per prestarsi a ogni bisogno, sia degli dèi che degli uomini. Dedichiamo tutti insieme l'elogio a lui, a lui che si libra sopra i cieli, a lui che è creatore di tutte le cose. Questo è l'occhio dell'intelletto; accolga l'elogio delle potenze che sono in me.

[18] Potenze che siete in me, cantate l'uno e il tutto:²¹ cantate all'unisono con la mia volontà, voi potenze tutte che siete in me. Santa conoscenza illuminata da te, per te io canto lodi alla luce intelligibile e gioisco nella gioia dell'intelletto. Voi tutte, potenze, cantate con me. Anche tu canta, continenza. E tu pure, mia giustizia, canta il giusto per mezzo mio; o mio altruismo, canta il tutto per mezzo mio; o verità, canta la verità; tu bene, canta il bene; o luce e vita, da voi viene l'elogio e a voi ritorna. Rendo grazie a te, o padre, a te che sei l'energia delle potenze. Rendo grazie a te, o Dio, potenza delle mie energie. Il tuo *Logos* per mezzo mio ti canta inni di lode. Attraverso me ricevi il tutto mediante la parola, come in sacrificio. [19] Tutte le cose gridano le potenze che sono in me: cantano il tutto, compiono il tuo volere. La tua volontà deriva da te e su te si riversa. Ricevi da tutti noi il sacrificio resoti con parole. Il tutto che è in noi, salvalo, o vita, illuminalo, o luce, o soffio vitale, o Dio! L'intelletto è il pastore del tuo *Logos*. O portatore del soffio vitale, o demiurgo! [20] Tu sei Dio. L'uomo che ti appartie-

²¹ Il Festugière mette in rapporto questa seconda parte dell'inno e la preghiera di I, 31-32 e di *Ascl.* 41.

ne lo grida attraverso il fuoco, attraverso l'aria, la terra, l'acqua, il soffio, attraverso tutto ciò che hai creato. Da te ho ricavato l'eulogia dell'eternità, e secondo il tuo volere, così come desideravo, ho trovato la pace. Ho potuto, secondo il tuo volere, cantarti quest'eulogia ».

[21] « O padre, io l'ho riposta nel mio mondo ».

« Di? "nel mondo intelligibile", figlio mio ».

« Nel mondo intelligibile, padre. Io posso: il mio intelletto è stato illuminato dal tuo inno e dalla tua eulogia. Anch'io voglio che dal mio cuore s'innalzi un'eulogia a Dio ».

« Non farlo incautamente, o figlio ».

« Dico, o padre, ciò che vedo nell'intelletto: "A te, autore delle generazioni, io Tat, offro al mio Dio sacrifici con parole. Dio, tu padre, tu signore, tu intelletto, ricevi da me sacrifici con parole, così come tu vuoi. Per tuo volere tutto si compie" ».

« Tu, o figlio, offri un sacrificio gradito a Dio, padre di tutte le cose. Ma aggiungi anche, o figlio, "mediante il *Logos*" ».

[22] « Ti ringrazio, o padre, di avermi così consigliato nella mia preghiera ».²²

« Gioisco, o figlio, poiché hai ricavato buoni frutti dalla verità: una raccolta imperitura. Tutto ciò che da me hai appreso intorno a questa virtù, serbalo nel silenzio, non rivelando a nessuno come ti abbia rigenerato, affinché non si sia annoverati fra i divulgatori. Ci siamo affaticati sufficientemente entrambi, io a parlare, tu ad ascoltare. Ma ora conosci te stesso e il Padre nostro, nel tuo intelletto ».

XIV

LETTERA DI ERMETE AD ASCLEPIO
CON L'AUGURIO DI ESSERE SAGGIO¹

[1] In tua assenza mio figlio Tat ha voluto essere istruito sulla natura di tutte le cose² e non ha voluto che io rimandassi sino al tuo ritorno. Poiché è mio figlio, ed un neofito, essendosi avvicinato solo da poco alla conoscenza,³ sono stato costretto a dilungarmi su ogni particolare, affinché la dottrina fosse per lui più agevole da comprendere. Quanto a te, ho pensato di scegliere i punti più importanti di ciò che ho detto e di scriverteli in forma di lettera, in breve, esprimendomi in una forma più consona agli iniziati, poiché sei maggiore di età e conosci già la natura delle cose.

[2] Se tutte le cose visibili sono nate e nascono, e se le cose nate nascono non da se stesse, ma da un altro, e se molte cose sono nate, anzi se tutte le cose visibili e tutte le cose differenti e non simili sono nate, e se tutte le cose che sono nate, sono nate da un altro, esiste qualcuno che le crea, e questo qualcuno non è nato, se deve essere anteriore alle cose nate. Infatti le cose che sono nate, come io sostengo, sono nate da un altro: ora niente vi può essere di anteriore a tutto ciò che è nato, se non colui che non è nato. [3] Questo è anche il più potente, è l'unico, è il solo realmente saggio riguardo a tutte le cose, poiché non vi è niente che gli sia anteriore; egli è primo riguardo al numero e alla grandezza, perché è diverso dagli esseri creati e perché la sua attività creatrice è continua. Gli esseri creati sono visibili, egli è invisibile; per questo infatti egli crea, per rendersi visibile.⁴ Egli crea sempre, dunque è visibile.

[4] Questo dobbiamo comprendere; compreso que-

¹ « Con l'augurio di essere saggio » è la traduzione della formula εὖ φρο-
νεῖν, che si trova comunemente all'inizio delle lettere.

² Cfr. I, 3, 27; II, 17; XI, 1.

³ Seguiamo la lezione del Reitzenstein.

⁴ Cfr. v, nota 5.

²² Il testo è corrotto ed è poco sicura l'interpretazione.

sto, dobbiamo ammirarlo; dopo aver ammirato, dobbiamo stimarci beati, poiché si è conosciuto il Padre. Che c'è di più dolce, infatti, di un vero padre?⁵ Ma chi è dunque, e come possiamo conoscerlo? È giusto attribuire a lui solo il nome di Dio, o piuttosto quello di creatore, o quello di padre, o tutti e tre insieme?⁶ Si deve chiamare Dio in ragione della sua potenza, creatore in ragione della sua attività, padre in ragione della sua bontà? Egli è potenza in quanto è diverso da tutti gli esseri creati, è attività in quanto causa della loro creazione.

Evitando tutti i discorsi superflui e vani, dobbiamo comprendere solo colui che crea e ciò che è creato, tra cui non vi è assolutamente un terzo termine. [5] In tutto ciò che comprendi, in tutto ciò che ascolti, ricordati dunque di questo, e pensa che il creatore e il creato sono tutto ciò che esiste, senza porre niente in dubbio, né delle cose mutevoli, né delle cose che sono sotto la terra.⁷ Tutto ciò che esiste consiste dunque in ciò che è creato e in colui che crea; ed è impossibile separare l'uno dall'altro, poiché colui che crea non può esistere separatamente da ciò che è creato, ciascuno dei due è questo e niente altro; è per questo che l'uno non può essere separato dall'altro, ma neppure da se stesso. [6] Se infatti colui che crea non è altro che l'attività di creare, pura, semplice, non composta, questa deve necessariamente creare essa stessa per se stessa, poiché il creare di colui che crea è generazione e tutto ciò che è generato non può esistere come generato da se stesso; ma se è generato, lo è necessariamente da un altro che è generato. Senza il creatore, dunque, ciò che è generato non è generato, né esiste. Se si separa colui che crea da ciò che è creato, ognuno di questi termini perde la sua propria natura, perché è privato del suo complemento. Se invece si ammette che costituiscono tutto ciò che esiste, essi costituiscono un solo termine in virtù della loro unione, l'uno precede e l'altro segue; quello che precede è il Dio che crea, quello che segue è ciò che è creato, qualunque cosa sia.

⁵ Circa il motivo dell'amore paterno di Dio per l'uomo cfr. *Ascl.* 41.

⁶ Cfr. II, nota 10.

⁷ Cioè il regno degli Inferi.

[7] E non badare alla varietà delle cose create, temendo di degradare Dio o di menomare la sua gloria,⁸ poiché la gloria di Dio è una sola ed è questa: il creare tutti gli esseri; e l'attività del creare è, per così dire, il corpo stesso di Dio. In relazione al creatore non c'è niente che possa essere ritenuto cattivo o impuro, poiché il male e l'impurità sono strettamente connessi con la generazione, come la ruggine con il bronzo e il sudiciume con il corpo. Non è certamente il fabbro responsabile della ruggine, né i genitori del sudiciume del corpo dei loro figli, né Dio che ha creato il male. È il perdurare delle cose create che fa sbocciare il male, per cui giustamente Dio ha creato il cambiamento, come una purificazione delle cose create.

[8] Se è permesso a uno stesso pittore dipingere il cielo, gli dèi, la terra, il mare, gli uomini, tutti gli animali privi di ragione e gli esseri inanimati, non sarà forse permesso a Dio creare tutte queste cose?⁹ Oh! quale follia e quale grande ignoranza riguardo a Dio! La condizione di coloro che negano quanto ho appena detto, è la più strana possibile: si professano pii verso Dio e affermano di celebrare le sue lodi, e contemporaneamente rifiutano di attribuirgli la creazione di tutti gli esseri; essi in tal modo non solo ignorano Dio, ma commettono anche la più grande empietà nei suoi riguardi, attribuendo a lui superbia o impotenza. Se infatti non è vero che Dio crea tutte le cose, è perché disdegna di crearle o non le crea perché non può farlo; pensare questo è un'empietà.

[9] Una sola qualità, infatti, Dio possiede, la bontà; e colui che è buono non è né superbo né impotente. Questo è Dio: il bene, ossia capacità assoluta di creare tutte le cose; tutto ciò che è stato creato, è stato creato da Dio, ossia da colui che è buono e che può creare tutte le cose.

Ora, se tu vuoi apprendere come Dio crea e come sono create le cose che sono, lo puoi: considera questa im-

⁸ Il Festugièrè rileva qui un riferimento, certo polemico, alla posizione di alcuni gnostici, e di Numenio in particolare, i quali vedono l'origine del male nella creazione; l'atto di creare avrebbe infatti abbassato la maestà divina. Per gli ermetici, al contrario, l'attività creatrice è l'«essenza» o il «corpo» stesso di Dio, e addirittura Dio esiste in quanto attività creatrice (cfr. IV, nota 3).

⁹ Cfr. XI, nota 12.

magine bellissima ed eloquente. [10] Guarda il contadino¹⁰ che getta i semi nella terra: qui il frumento, lì l'orzo, in qualche altro luogo qualche altra specie di semi. Guardalo ancora piantare, qui la vigna, lì un melo, e tutte le altre specie di alberi; è così che Dio semina l'immortalità nel cielo, il mutamento sulla terra,¹¹ la vita e il movimento nell'universo. Questi principi non sono numerosi, bensì esigui di numero e facili a contarsi, poiché sono quattro in tutto, e inoltre vi è Dio stesso e la creazione, che comprendono tutto ciò che esiste.

¹⁰ Cfr. IX, 6.

¹¹ Cfr. XI, 5, 12; XII, 22.

[Manca nei manoscritti]

XVI¹

DEFINIZIONI DI ASCLEPIO AL RE AMMONE

Su Dio, sulla materia, sul male, sul destino, sul sole, sull'essenza intelligibile, sull'essenza divina, sull'uomo, sulla disposizione del tutto,² sui sette astri, sull'uomo secondo l'immagine

[1] Io ti invio, o re, un importante discorso, che è come il richiamo e il completamento di tutti gli altri; non è composto secondo le opinioni dei più, ma ha molte contraddizioni con quelle e ti sembrerà anche in contrasto con alcuni miei precedenti discorsi. Ermete dunque, il mio maestro, discutendo spesso con me in privato o anche talvolta alla presenza di Tat, mi ha detto che coloro a cui capiterà di leggere i miei libri troveranno molto semplice e chiara la composizione, mentre invece è oscura e nasconde il significato delle parole, e lo diverrà poi del tutto quando i Greci, più tardi, vorranno tradurla dalla nostra lingua nella loro, il che porterà alla più grande distorsione e oscurità degli scritti. [2] Il mio discorso invece, espresso nella lingua originaria, conserva chiaro il significato delle parole; infatti il carattere proprio del suono e l'intonazione delle parole egiziane hanno in se stesse la forza delle cose che esprimono.

Per quanto ti è possibile dunque, o re – e a te tutto è possibile –, conserva questo discorso da ogni traduzione, affinché così grandi misteri non giungano presso i Greci, e il loro orgoglioso modo di parlare, debole e ornato, non renda sbiadita la nostra lingua grave e vigorosa e la forza dei suoi termini. I Greci infatti, o mio re, non fanno che discorsi vuoti, produttivi di dimostrazioni, e questa è la loro filosofia: un rumore di parole.³ Noi invece non ci serviamo di discorsi, ma di suoni pieni di cose.

[3] Io comincerò dunque il mio discorso così, invocando Dio, il signore, il creatore, il padre, colui che con-

¹ Questa numerazione è dovuta al Turnèbe e al Flussas. Cfr. nota bibliografica.

² Si ha qui nuovamente il termine πλήρωμα (cfr. VI, nota 11), che in questo caso traduciamo con « tutto »; il Festugière, per rendere anche il valore tecnico del termine greco, traduce con *plérôme*.

³ Il Festugière nota che si tratta di un luogo comune presso i Padri.

tiene tutte le cose, colui che, essendo l'uno, è tutto, ed essendo tutto, è uno. Infatti il complesso di tutte le cose è uno ed è nell'uno; non che l'uno si raddoppi, ma formano insieme un'unità. Tieni in mente questo concetto, o re, durante lo studio del mio discorso. Se infatti qualcuno tentasse di separare dall'uno ciò che sembra essere tutto e uno e lo stesso, prendendo la parola « tutto » come pluralità e non come totalità, staccando il tutto dall'uno, cosa impossibile, distruggerebbe il tutto. Bisogna che il tutto sia uno, se esiste un uno – ed esiste e non cesserà mai di essere uno –, affinché la totalità non sia disgregata.

[4] Rifletti dunque che nella terra, nelle parti più centrali di essa, scaturiscono molte sorgenti di acqua e di fuoco, e così nello stesso luogo si possono vedere riunite le tre nature, quella del fuoco, quella dell'acqua e quella della terra, dipendenti da una stessa radice. In seguito a ciò, si è creduto che esistesse un luogo in cui fosse conservata tutta la materia, e che la fornisse ricevendone in cambio la sostanza che gli proviene dall'alto. [5] È così che il demiurgo, cioè il sole, lega insieme il cielo e la terra, facendo precipitare verso il basso l'essenza e innalzando verso l'alto la materia, traendo fino a sé tutte le cose e donandole poi spontaneamente a tutti, diffondendo su tutti generosamente la sua luce. Le energie feconde,⁴ che da lui emanano, penetrano non solamente nel cielo e nell'aria, ma anche nella terra, fino all'abisso più profondo.

[6] Se esiste anche una qualche sostanza intelligibile, questa è la massa del sole, e la luce del sole potrebbe dirsi il ricettacolo di questa sostanza. Di che cosa essa si compone e di dove affluisce, solo il sole sa dirlo, poiché essa è vicina a lui e per luogo e per natura [...].⁵ [7] La vista del sole non è oggetto di congettura, perché abbraccia con la sua luce più splendente il mondo intero, sia la parte che sta sopra, sia quella che sta sotto: infatti il sole è collocato nel mezzo dell'universo, come se fosse da lui incoronato e, come un buon auriga, ha reso saldo

⁴ Cfr. x, nota 27.

⁵ Il testo è corrotto.

il carro del mondo e l'ha aggiogato ai suoi cavalli, perché non sia trascinato in una corsa sfrenata.⁶ Le redini sono la vita, l'anima, il soffio, l'immortalità, la generazione. Egli dunque ha lasciato correre quel carro non lontano da sé o, per meglio dire, con sé. [8] E in questo modo crea tutte le cose, conferendo agli esseri immortali la durata eterna, e nutrendo le parti immortali del mondo con la sua luce che si proietta verso l'alto, emanata da quella delle sue due parti che guarda verso il cielo, mentre con la luce che è sottratta alla prima e che illumina l'intera massa dell'acqua, della terra, dell'aria, conferisce la vita e il movimento, in virtù delle generazioni e dei cambiamenti, agli esseri viventi che qui si trovano. [9] Agendo come una spirale, cambia e trasforma gli uni negli altri – il mutamento continuo trasforma generi con generi e specie con specie –, come quando esercita la sua attività creatrice sui grandi corpi.⁷ La durata di ogni corpo è infatti il mutamento: senza disgregazione, se il corpo è immortale, con disgregazione se è mortale. Proprio questa è la differenza fra l'immortale e il mortale, fra il mortale e l'immortale.

[10] Nello stesso modo in cui la luce del sole è incessante, così è incessante la creazione degli esseri viventi, senza interruzione alcuna né riguardo al luogo, né riguardo alla produzione. Il sole infatti ha intorno a sé numerose schiere di dèmoni, come militari di diversa specie, che coabitano con i mortali, pur non essendo lontani dagli immortali, e vegliano sulle cose umane, perché è stata loro assegnata la regione degli uomini.⁸ Essi mettono

⁶ Il Festugièrè nota che il mito del carro cosmico è di origine iranica.

⁷ Cioè i corpi celesti.

⁸ La dottrina dei dèmoni è esposta nei paragrafi seguenti 14-16, in *Ascl.* 25-26, e non presenta alcuna sostanziale differenza rispetto alla demonologia tradizionale, comune a tutte le correnti filosofiche dell'epoca. I dèmoni sono divinità di natura intermedia, che assicurano il contatto fra la divinità e gli uomini; la loro funzione è infatti quella di permettere una comunicazione fra i due mondi, quello divino e quello umano, in quanto la divinità è ritenuta assolutamente trascendente e inaccessibile agli uomini. A questo nucleo centrale della demonologia, che deriva sostanzialmente dal mito platonico del *Simpósio*, si sono successivamente aggiunti altri temi, fra cui quello del demone protettore (cfr. I, nota 2, e X, nota 15) e quello dell'identificazione demone-anima (cfr. X, nota 15). I dèmoni, in quanto partecipi della natura umana, sono soggetti a passioni, e di conseguenza la loro attività permette una distinzione in

no in pratica ciò che è stato loro ordinato dagli dèi, mediante tempeste, cicloni, uragani, con rivolgimenti del fuoco, con terremoti, con carestie e guerre, punendo l'empietà. [11] Quest'ultimo infatti è il più grande peccato che gli uomini possano compiere verso gli dèi, essendo funzione propria degli dèi fare il bene, degli uomini essere pii, dei dèmoni venire in soccorso. Di tutti gli altri peccati che gli uomini osano compiere, per errore, per temerità, per necessità (per destino, come siamo soliti definire la necessità), o per ignoranza, non si deve render conto agli dèi, solo per l'empietà si incorre nel loro giudizio.

[12] Il sole conserva e mantiene in vita tutti i generi degli esseri viventi; e come il mondo intelligibile, abbracciando il mondo sensibile, conferisce a lui il suo volume, riempiendolo con l'infinita varietà delle forme, così anche il sole, abbracciando ogni cosa che è nel mondo, conferisce a tutti gli esseri, che vengono generati, un corpo e li rende pieni di vigore, e accoglie poi dentro di sé quelli che periscono e che si dissolvono. [13] Sotto il sole è stata ordinata la schiera dei dèmoni, o per meglio dire le schiere, poiché essi sono numerosi e diversi, posti sotto il comando degli astri, in numero uguale per ciascuno di essi. Così ordinati ubbidiscono agli astri, e sono buoni o cattivi per quanto concerne la loro natura, vale a dire la loro attività – l'essenza dei dèmoni è infatti attività –, ma ve ne sono anche alcuni la cui natura è un misto di bene e di male.

[14] Tutti questi dèmoni dunque hanno ricevuto in sorte il dominio sugli affari umani e sui disordini che si producono sulla terra; ed essi provocano ogni sorta di turbamenti, per le città e per i popoli in generale, oltre che per ciascun individuo in particolare. Infatti essi plasmano nuovamente le nostre anime e le attraggono a sé,

base a un giudizio morale: esistono dèmoni buoni, che proteggono l'uomo e vegliano sulla sua attività, come esistono dèmoni cattivi, che tormentano l'uomo durante la vita e lo puniscono dopo la morte, se ha vissuto in modo empio (cfr. I, nota 13). Mediante l'esistenza di dèmoni malvagi, l'ermetismo risolve il dibattuto problema dell'origine del male nel mondo (cfr. IX, nota 6).

installandosi nei nostri muscoli, nel nostro midollo, nelle nostre vene, nelle nostre arterie, nel cervello stesso, e penetrando fin nelle nostre viscere.

[15] Quando uno di noi nasce e riceve l'anima, è preso in custodia dai dèmoni, che da questo preciso istante ne divengono ministri; questi sono appunto i dèmoni che sono stati posti agli ordini di ciascun astro. Si danno poi il cambio vicendevolmente di istante in istante: infatti non restano gli stessi, ma compiono una rotazione. Essi dunque, penetrando attraverso il corpo nelle due parti dell'anima, la tormentano in modo diverso, ciascuno in base alla propria attività. Solo la parte razionale dell'anima resta libera dal dominio dei dèmoni, pronta ad accogliere Dio dentro di sé.

[16] Ma se nella parte razionale della propria anima un uomo riceve attraverso il sole un raggio della luce divina (va detto che tali uomini sono pochi), i dèmoni allora sono ridotti all'impotenza, poiché nessuno, né dèmoni, né dèi, può niente di fronte a un solo raggio della luce divina. Gli altri uomini invece sono trascinati e governati dai dèmoni, sia per quanto riguarda il corpo che l'anima, e questi uomini amano le attività che i dèmoni esercitano in loro. E questo è l'amore, che è privo di ragione, soggetto al traviamiento e causa del traviamiento. Così dunque la nostra vita terrena è totalmente governata e regolata dai dèmoni, i quali usano i nostri corpi come strumenti: questo governo dei dèmoni Ermete l'ha definito destino.

[17] Dunque il mondo intelligibile dipende da Dio, il mondo sensibile dal mondo intelligibile; il sole, attraverso il mondo intelligibile e il mondo sensibile, riceve da Dio l'emanazione del bene, cioè dell'azione creatrice. Intorno al sole vi sono otto sfere, che dipendono da lui: quella delle stelle fisse, le sei dei pianeti e l'unica sfera che avvolge la terra. Da queste sfere dipendono i dèmoni e dai dèmoni gli uomini; e così tutte le cose e tutti gli esseri dipendono da Dio.

[18] Perciò Dio è il padre di tutte le cose, il sole ne è il creatore, il mondo è lo strumento dell'attività creatrice. L'essenza intelligibile governa il cielo, il cielo governa

gli dèi,⁹ e i dèmoni, posti agli ordini degli dèi, governano gli uomini: così è disposta la schiera degli dèi e dei dèmoni. [19] Dio crea tutte le cose per se stesso, servendosi di dèi e di dèmoni come di intermediari, e tutte le cose sono parti di Dio; Dio è tutte le cose, se sono parti di Dio. Creando dunque tutte le cose, Dio crea se stesso, e non potrà cessare mai di creare, poiché Dio non può cessare di essere. Come Dio non ha fine, così la sua attività creatrice non ha né principio, né fine.¹⁰

⁹ Gli dèi visibili, cioè gli astri.

¹⁰ Cfr. v, 1; xi, 14.

« [...] Se ti sforzi di comprendere, o mio re, capirai che vi sono immagini² incorporee di corpi ».

« Quali? » chiese il re.

« Le immagini che appaiono negli specchi, non ti sembrano incorporee? ».

« Sì, è così, Tat, divino è questo tuo pensiero » disse il re.

« Ma esistono anche altri incorporei: non credi tu, ad esempio, che siano incorporee quelle forme che appaiono nei corpi, sia degli esseri animati che di quelli inanimati? ».

« Tu dici bene, Tat ».

« Così gli incorporei³ si riflettono nei corpi e i corpi negli incorporei,⁴ ossia il mondo sensibile si riflette nell'intelligibile e il mondo intelligibile nel sensibile. Adora dunque le statue, o re, poiché anch'esse in sé contengono le forme del mondo intelligibile ».⁵

A questo punto il re si alzò e disse: « È tempo, o profeta, che io mi dedichi ai miei ospiti; domani continueremo a trattare di Dio, riprendendo questo discorso ».

¹ Si tratta evidentemente della parte finale di quello che doveva essere il trattato.

² Seguendo il Reitzenstein, abbiamo interpretato ἀσώματα come « immagini incorporee ».

³ Cioè le immagini che vediamo riflesse negli specchi; esse infatti sono incorporee, mentre gli specchi in cui si riflettono sono corpi.

⁴ Qui si tratta evidentemente delle ἰδέαι, cioè le « forme ».

⁵ Sul tema del culto delle statue, cfr. *Ascl.* 23-24, 37.

L'ANIMA È COME IMPEDITA
DA CIÒ CHE ACCADE AL CORPO

[1] Se, durante un concerto, a coloro che promettono una melodia armoniosa la discordanza degli strumenti vanifica l'ardore, la loro impresa diviene ridicola. Quando infatti gli strumenti risultano troppo deboli rispetto a ciò che il musicista ne vuole ricavare, costui viene necessariamente schernito dagli spettatori. Certo, egli dà mostra instancabilmente e con tutta la sua buona volontà della propria arte, ma è biasimata la debolezza degli strumenti. Colui che è musicista per natura, colui che produce non solo l'armonia dei canti, ma conferisce il ritmo della propria melodia a ciascuno strumento, è Dio,² suonatore instancabile. Non appartiene alla natura di Dio, infatti, lo stancarsi.

[2] Per l'artista che ha voluto partecipare nel modo migliore possibile a un concerto musicale, dopo che i suonatori di tromba hanno dato dimostrazione della loro bravura, e i suonatori di flauto hanno creato la dolcezza della melodia mediante i loro strumenti musicali, e altri hanno compiuto la loro esecuzione con la zampogna e il plettro,³ allora, se lo strumento non gli obbedisce, non si incolpa il fiato del musicista, né l'essere supremo,⁴ ma si rende a lui l'ammirazione e l'ossequio dovuti, mentre si accusa la modestia dello strumento, poiché ha impedito la realizzazione di ciò che vi è di più bello, ostacolando il musicista nella sua esecuzione musicale e privando gli ascoltatori della soave melodia.

[3] Così pure per noi, non accusi qualcuno degli spettatori empiamente il nostro genere a causa della debolezza

¹ Il Nock nota che si tratta di « un insipido pezzo di retorica in prosa ritmata, che combina più frammenti incoerenti di un discorso epidittico in lode dei re ».

² Motivo aristotelico (cfr. *Eth. Nic.* e *Met.*).

³ È stato notato, a proposito di questo paragrafo, che si tratta di un concorso musicale, e che l'autore adotta l'ordine secondo il quale si susseguono abitualmente gli esecutori.

⁴ Cioè Dio.

za del nostro corpo, ma sappia che Dio è un soffio instancabile, che è sempre nella stessa condizione in rapporto alla propria scienza, che gode incessantemente della sua stessa beatitudine, e accorda sempre i medesimi benefici.

[4] Se la materia che utilizzava Fidia, lo scultore,⁵ non gli avesse obbedito così da rendere perfetta la sua complessa opera d'arte [...] e se il musicista ha eseguito la sua parte nel miglior modo possibile, non lui dobbiamo accusare, ma la debolezza della corda dello strumento che, allentandosi o tendendosi troppo, ha fatto scomparire il ritmo del bel canto.

[5] Nessuno certo accusa il musicista per l'incidente occorso al suo strumento; ma più si è biasimato lo strumento, più si è esaltato il musicista, quando, spesso, la corda è stata battuta proprio a tono [...] e gli ascoltatori allora provano maggiore amore per quel musicista e, nonostante l'incidente, non gli conservano rancore alcuno.

Così anche voi, o onorevolissimi signori, accordate in voi stessi la vostra lira, per il musicista divino. [6] Ma io so di un artista che, essendosi preparato a suonare un magnifico tema, seppe usare se stesso come strumento, provvedendo con mezzi occulti all'assetto della corda, e facendo sì che il suo espediente gli acquistasse gloria e ammirazione presso l'auditorio. Si racconta anche di un citaredo, che si era reso propizio il dio della musica: un giorno in cui, suonando la cetra in un concorso, una corda spezzata gli impedì di continuare la gara, il favore dell'essere supremo gli concesse comunque la gloria: infatti la provvidenza divina fece posare sullo strumento, lì dove la corda s'era spezzata, una cicala, che completò l'accordo: così il citaredo cessò di addolorarsi, e riportò l'onore della vittoria.

[7] Mi accorgo, o onorevolissimi signori, che anche a me accade la stessa cosa. Ho confessato, or non è molto, la mia debolezza e mi è parso di esser malato, ma poi ho avuto l'impressione, come se il mio canto sul re fosse stato completato da altri, di cantare per merito della poten-

⁵ Il Festugièrè rileva che il paragone fra Dio e uno scultore è un tema banale di retorica.

za di Dio. Il fine del mio discorso sarà dunque la glorificazione dei re, e dai loro trofei prenderà ispirazione. Continuiamo allora! Questo vuole il musicista. Affrettiamoci: questa è la sua volontà, e per questo ha accordato la lira. Tanto più dolcemente canterà, tanto più piacevolmente suonerà, quanto un più eccellente canto richiede l'argomento che tratto.

[8] Poiché dunque soprattutto per i re il musicista ha accordato la sua lira, e per essi ha scelto la tonalità degli encomi, e considera le loro lodi come fine del suo canto, ecco che esorta se stesso a cantare prima di ogni altro il re supremo dell'universo, il buon Dio, e avendo iniziato dall'alto il suo canto, poi scenderà ordinatamente verso il basso, verso coloro che, a somiglianza del re supremo, tengono lo scettro. Infatti è gradito ai re che il canto onori prima il cielo per scendere poi gradatamente verso il basso, e che dal luogo stesso da cui la vittoria è stata loro concessa derivino a noi tutte le nostre speranze.

[9] Il musicista si volga dunque al re supremo dell'universo, a Dio, che è immortale, eterno, che deriva dall'eternità il suo impero, primo glorioso vincitore, da cui scendono tutte le vittorie su coloro che da lui hanno ricevuto la vittoria. [10] Il mio discorso cercherà dunque di scendere a lodare questi re che sono gli arbitri della sicurezza e della comune pace, che il Dio supremo già da lungo tempo ha innalzato al culmine della loro sovranità, ai quali è stata accordata la vittoria per diritto divino, ed era già stato preparato il premio ancor prima che lo meritassero per il loro valore in guerra, ed erano già stati innalzati i trofei ancor prima della battaglia, e per i quali è stato stabilito già prima non solo il trono, ma anche la loro superiorità in tutto, e che incuteranno terrore al barbaro ancor prima di mettersi in marcia contro di lui.

SULLA LODE DELL'ESSERE SUPREMO - ELOGIO DEL RE

[11] M'affretto ora a condurre a termine il discorso che ho iniziato, a compiere la lode dell'essere supremo e poi di quei re divini che reggono per noi la pace. Abbiamo infatti cominciato dall'essere supremo e dalla sua po-

tenza, e nella conclusione rifletteremo nuovamente il principio, cioè l'essere supremo. E come il sole, che nutre i germogli di tutte le piante, è il primo a raccogliere, sorgendo, le primizie dei frutti servendosi dei suoi raggi come di immense mani (per lui infatti sono come mani i raggi che colgono per prima cosa i più soavi profumi delle piante), così anche noi, che abbiamo avuto inizio dall'essere supremo, che abbiamo accolto l'emanazione della sua saggezza, di cui ci serviamo per queste piante sopraccelsesti che sono le nostre anime, anche noi, dico, dobbiamo esercitarci a dirigere nuovamente le nostre lodi verso di lui, e con queste egli bagnerà per noi ogni germoglio.

[12] A Dio, totalmente puro, padre delle nostre anime, si conviene che mille bocche e mille voci rendano lodi, anche se non è possibile lodarlo proporzionalmente ai suoi meriti, non essendone il nostro discorso all'altezza. Coloro che sono nati da poco, infatti, non possono in alcun modo celebrare il proprio padre in proporzione a ciò che merita, ma se adempiono, secondo le loro possibilità, al loro dovere, allora saranno perdonati. Ed è anzi motivo di gloria per Dio esser più grande della propria prole, e che il preludio, il principio, l'intermezzo, la conclusione del nostro canto di lode consista nel riconoscere la potenza infinita, illimitata di lui, nostro padre.

[13] Così accade anche per un re. Infatti, se per natura è insito in noi uomini il lodare Dio, in quanto siamo suoi figli, bisogna anche chiedere la sua indulgenza, soprattutto se l'otteniamo dal padre, ancor prima di chiederla. Come infatti non è possibile che un padre si allontani dai suoi figli appena nati, perché incapaci di vivere senza di lui, ma anzi gode di essere riconosciuto, così la conoscenza del tutto, che dà a tutti la vita e questa lode a Dio, di cui Dio stesso ci ha fatto dono... [14] Dio, infatti, che è buono e luminoso, che ha in se stesso il limite della propria eccellenza eterna, che è immortale e che contiene in sé il potere avuto in sorte, e che si espande eternamente dall'energia celeste fino al mondo di quaggiù, offrendo a noi il suo messaggio per una lode salvatrice [...]. Là dunque non vi è disaccordo fra gli uni e gli

altri, non vi è incostanza, ma tutti pensano una cosa sola, tutti prevedono una cosa sola, tutti hanno un solo intelletto, il Padre, e una sola facoltà sensitiva opera attraverso di loro, e sono uniti reciprocamente dal filtro dell'amore, che produce in tutti un'unica armonia. [15] Così dunque lodiamo Dio, ma poi discendiamo nuovamente verso coloro che da Dio hanno ricevuto lo scettro. Dopo aver cominciato cantando le lodi dei re, dobbiamo ora prepararci per i panegirici e per celebrare con inni la nostra devozione all'essere supremo. Ci eserciteremo dedicando a lui la prima parte delle nostre lodi, per prepararci alla pratica della pietà verso di lui e alla lode verso i re. [16] Dobbiamo infatti pagare il nostro debito di riconoscenza a essi, che hanno concesso a noi tutti una così ampia pace. È infatti la virtù dei re, anzi il loro nome solo, a garantire la pace. Il re è chiamato βασιλεύς, perché si appoggia con un piede leggero, βάσει λεία, sul potere supremo ed è padrone dei mezzi per stabilire la pace e per sua natura ha ottenuto di essere superiore al potere dei barbari, sì che il solo nome di re è simbolo di pace. Il nome di re è tale da mettere immediatamente in fuga il nemico, e anche le statue regali sono porti di pace per gli uomini in balia delle più forti tempeste, e già la sola immagine del re, manifestandosi, ha difeso contro ogni timore e ogni ferita coloro che le erano vicini.

ASCLEPIO

LIBRO SACRO DI ERMETE TRISMEGISTO
DEDICATO AD ASCLEPIO

[1] «Certamente un dio, Asclepio, ti ha condotto a noi, perché partecipassi a un colloquio divino, e proprio a questo che, fra quanti abbiamo precedentemente tenuto noi stessi o ci sono stati ispirati dal divino volere, sembra essere per pia devozione il più vicino a Dio. Se ti mostrerai capace di comprenderlo, il tuo intelletto sarà colmato di ogni bene, ammesso che i beni siano molti e non uno solo, che li comprenda tutti (perché chiaramente tra l'uno e l'altro termine c'è una relazione di reciprocità: tutti i beni sono compresi in uno solo o uno solo li comprende tutti in sé.¹ I due termini sono così strettamente connessi fra loro che è impossibile separare l'uno dall'altro). Ma ciò lo comprenderai dal prossimo discorso, se vi porrai attenzione. Tu intanto, Asclepio, va' a invitare Tat, affinché partecipi al nostro colloquio ».

Dopo che fu entrato Tat, Asclepio ci consigliò di far partecipare anche Ammone. Trismegisto così disse:

«Non vi è in noi alcun sentimento di gelosia che ci faccia tener lontano Ammone, e ricordo di aver dedicato a lui molte delle mie opere, come ho dedicato a Tat, mio carissimo e affezionatissimo figlio, molti trattati di fisica e un numero ancor più grande di scritti essoterici. Questo trattato intendo invece dedicarlo a te. Oltre ad Ammone non chiamare nessun altro, per evitare che un colloquio così altamente religioso e concernente un argomento così importante sia profanato dalla presenza e dall'intervento di molti. Solo uno spirito empio potrebbe divulgare² un discorso così totalmente pervaso della maestà divina ».

¹ Il Festugière nota che il tema dell'identità « uno-tutto », « tutto-uno » fa parte dei motivi dominanti dell'*Asclepio*. Cfr. per questo anche *Corpo ermetico* xvi, 3. Con il termine « uno » si indica Dio, il quale è però al tempo stesso « tutte le cose ». Per questa definizione di Dio, cfr. *Ascl.* 2, 20, 29, 30; *C.E.* xii, 8.

² Cfr. *C.E.* xiii, 13, 16, 22.

Dopo che Ammone fu entrato nel santuario, il santo luogo fu ricolmo della religiosa devozione di quei quattro uomini e della presenza di Dio, e mentre regnava un silenzio conveniente e rispettoso e l'animo di tutti i presenti pendeva dalle labbra di Ermete, il divino Eros cominciò a parlare:

[2] « O Asclepio, tutte le anime umane sono immortali, ma non tutte lo sono nello stesso modo, perché vi è una differenza rispetto al modo e al tempo ».

« Ma le anime non sono tutte qualitativamente uguali, o Trismegisto? ».

« Come hai fatto presto, o Asclepio, ad allontanarti dal giusto significato del mio discorso. Non ti ho forse detto che tutte le cose si risolvono nell'uno e che l'uno è a sua volta il tutto, poiché tutte le cose sono nel creatore ancor prima che egli le crei? E non è certo senza ragione il fatto che il creatore stesso sia definito il tutto, poiché tutte le cose sono le sue membra.³ Ogni cosa dal cielo discende sulla terra, nell'acqua e nell'aria; del fuoco solo quello che tende all'alto è elemento di vita, e tiene soggetto quello che tende al basso. Però quest'ultimo è dotato di facoltà generatrice, mentre ciò che si propaga verso l'alto ha la funzione di dare nutrimento. Solo la terra, che sta ferma nella sua posizione, è ricettacolo di tutte le cose e restituisce alla vita tutti i generi che ha accolto in sé. Questo dunque è il tutto, come ricorderai, che contiene tutte le cose ed è tutte le cose. L'anima e la materia,⁴ abbracciate dalla natura, sono poste da essa in movimento, talmente differenziate nelle molteplici forme che assumono da poter riconoscere un numero infinito di specie, le quali, pur differenziandosi qualitativamente, sono tuttavia unite per un fine comune, che consiste nel far sì che il tutto sembri essere uno e che dall'uno sembrino derivare tutte le cose. [3] Gli elementi che costituiscono la materia nel suo complesso sono quattro: fuoco, aria, terra, acqua. Ma la materia è una, come una è

³ C.E. XII, 21; XVI, 19.

⁴ Con « materia » traduciamo il termine latino *mundus*; e tale significato lo ricaviamo da altri passi dell'*Asclepio* stesso: 14, 17-18, 22; il termine *mundus* nell'*Asclepio* traduce infatti il greco ὅλη; mentre il termine latino *materia* traduce il greco φύσις ο οὐσία. Cfr. *Ascl.* 9, 16, 18, 19.

l'anima, come uno è Dio.⁵ Adesso ascoltami con tutta la forza della tua intelligenza, con tutta l'acutezza della tua mente. Infatti la dottrina della divinità, che per essere compresa ha bisogno dell'intelletto,⁶ di natura divina, è del tutto simile a un fiume torrenziale che si getta dall'alto con impetuosa violenza, per cui ne consegue che supera col suo rapido corso l'attenzione, non solo di chi ascolta, ma anche di chi parla. Il cielo dunque, che è il dio percepibile attraverso i sensi, governa tutti i corpi, mentre il sole e la luna hanno avuto in sorte il compito di regolare gli aumenti e le diminuzioni di questi stessi corpi. Il cielo stesso, a sua volta, e l'anima e tutti gli esseri che vivono nel mondo sono governati da chi è causa della loro esistenza, vale a dire Dio. Ora da tutti questi corpi, di cui ho parlato sopra, governati tutti da Dio, deriva un flusso continuo, che penetra attraverso la materia e attraverso l'anima di tutti i generi e di tutte le specie, da un'estremità all'altra della natura. La materia, infatti, è stata creata da Dio per essere il ricettacolo multiforme delle diverse specie; la natura, invece, servendosi di loro per dare le forme sensibili alla materia, attraverso i quattro elementi, prolunga fino al cielo la serie degli esseri esistenti, perché possano piacere agli occhi di Dio.

[4] Tutte le cose che derivano dall'alto si dividono in specie, nel modo che sto per esporre. Le specie di tutte le cose seguono i loro generi, per cui risulta che il genere costituisce il tutto, la specie una sua parte.⁷ Dal genere degli dèi scaturirà, ad esempio, la specie degli dèi. Così dal genere dei dèmoni, degli uomini come da quello degli uccelli e di tutti gli esseri che vivono nel mondo, deriveranno le specie simili ai generi da cui scaturiscono. Vi è anche un altro genere di esseri viventi, un genere che non possiede anima, ma è fornito di sensi, sì che sente i benefici effetti delle condizioni favorevoli, e decresce e

⁵ Per il tema dell'unicità di Dio, cfr. C.E. XI, 9 e nota 12; XIV, 10.

⁶ La dottrina del νοῦς (cfr. C.E. I, nota 2) è uguale nell'*Asclepio*; il termine νοῦς è reso dal termine latino *sensus*, che comporta le stesse oscillazioni di significato del termine greco nel C.E.

⁷ Nell'*Asclepio* si ha frequentemente l'opposizione di *genus*, genere, *species*, specie; i due termini hanno chiaramente il significato filosofico tradizionale assunto dopo Aristotele. (Cfr. i paragrafi seguenti.)

perisce invece se le condizioni sono infauste: parlo di tutti quegli esseri che vivono nella terra, in virtù delle loro salde radici, e le cui specie sono diffuse ovunque. Quanto al cielo invece, esso è ricolmo di Dio. I generi degli esseri che abbiamo menzionato sopra occupano perfino il posto che spetterebbe alle specie di tutti quegli esseri, le cui specie sono immortali. La specie è infatti una parte del genere, come ad esempio l'uomo dell'umanità, e necessariamente deve seguire la natura e la qualità del suo genere. Da ciò deriva che, pur essendo tutti i generi immortali, non lo sono tutte le specie. Nel caso della divinità, è immortale il genere, come lo sono le specie. Riguardo agli altri esseri le cui specie periscono, il loro genere è tuttavia conservato eternamente dalla fecondità riproduttiva. Le specie risultano dunque mortali, mentre i generi non lo sono, e per questo l'uomo è mortale, mentre l'umanità è immortale.

[5] Le specie di tutti i generi possono comunicare con tutti gli altri generi, sia che esse siano state prodotte anteriormente, sia che nascano da quelle che lo sono già state prima. Così tutti gli esseri che sono generati o dagli dèi, o dai dèmoni, o dagli uomini, appartengono a specie del tutto simili ai propri generi. I corpi infatti non possono ricevere la loro forma senza la volontà divina, le singole specie non possono ricevere la loro forma senza l'aiuto dei dèmoni e gli esseri inanimati non possono essere prodotti e mantenuti in vita senza il concorso dell'uomo. Fra i dèmoni dunque tutti quelli che, passando dal genere alla specie, sono casualmente venuti in contatto con qualche specie del genere divino, sono per questo ritenuti simili agli dèi. Quei dèmoni invece, le cui specie individuali permangono nella natura del proprio genere, sono chiamati dèmoni filantropi.⁸ Lo stesso accade per gli uomini, e persino con maggior varietà ed estensione. Le specie del genere umano sono infatti varie e multiformi; derivate anch'esse dall'alto, dove hanno contatto con la specie di cui abbiamo parlato sopra, stringono frequenti e stretti legami con quasi tutte le altre specie. Per-

⁸ Per la dottrina dei dèmoni, cfr. *C.E.* xvi, nota 8.

ciò si avvicina agli dèi quell'uomo che, grazie all'intelletto, in virtù del quale è legato agli dèi, si sia unito a essi con pia devozione; e si avvicina ai dèmoni colui che con questi si è congiunto.⁹ Semplicemente uomini rimarranno invece coloro che sono rimasti nella posizione intermedia del loro genere; le altre specie degli uomini saranno simili al genere, alle cui specie si sono uniti.

[6] Per questi motivi, o Asclepio, l'uomo va considerato un prodigio, un essere animato degno di venerazione e di onore.¹⁰ Egli infatti condivide la natura divina come se fosse un dio egli stesso, ha familiarità con il genere dei dèmoni, perché sa di avere in comune con essi la stessa origine, e disprezza questa parte della sua natura, che è umana, poiché confida totalmente nella divinità dell'altra parte. Oh! come è fausta la sorte degli uomini, che hanno natura mista! L'uomo è infatti congiunto agli dèi per ciò che ha in sé di divino e che lo unisce a essi; disprezza in se stesso quella parte della sua natura per cui è un essere terreno; stringe a sé con il vincolo dell'amore tutti gli altri esseri ai quali sa di essere legato per celeste disposizione; può alzare i suoi occhi verso il cielo. Così dunque è posto nella più fortunata posizione di intermediario, amando gli esseri che sono al di sotto di lui ed essendo amato da quelli che sono al di sopra. Coltiva la terra, si mescola agli elementi grazie alla velocità del suo pensiero, discende nelle profondità del mare con l'acutezza della sua mente. Tutto è a lui permesso: il cielo non gli sembra troppo alto, perché lo misura quasi da vicino grazie al suo ingegno. La vista acuta della sua mente non è offuscata da alcuna caligine dell'aria; la compattezza della terra non gli impedisce di lavorarla; la grande profondità delle acque marine non gli impedisce di son-

⁹ Il dèmone rappresenta l'intermediario fra Dio e uomo; nelle speculazioni filosofiche dell'epoca è ammesso sia il passaggio dal dèmone a Dio (cfr. particolarmente Apuleio e Plutarco), sia il passaggio dall'uomo al dèmone, allorché il dèmone si identifica con l'anima, ossia l'intelletto umano (cfr. *C.E.* x, nota 15). D'altra parte è motivo fondamentale dell'ermetismo la concezione di un'identità di natura fra l'uomo e Dio (cfr. *C.E.* 1, nota 8), dovuta da un lato al dono che Dio fa dell'intelletto all'uomo, dall'altro al comportamento umano ispirato a una santa devozione.

¹⁰ Per il tema della posizione privilegiata dell'uomo nell'universo cfr. *C.E.* x, 25, e x, nota 26.

darle con la sua vista. Egli è tutte le cose ed è al tempo stesso ovunque.¹¹

Di tutti i generi esistenti, gli esseri animati hanno radici, che giungono loro dall'alto verso il basso, gli esseri inanimati invece germogliano, prendendo vita da una radice, che va dal basso verso l'alto. Alcuni esseri si nutrono di alimenti di due specie, altri di una sola. Vi sono infatti due tipi di alimenti, quelli dell'anima e quelli del corpo, ossia delle due parti di cui gli esseri viventi si compongono. L'anima è nutrita dal continuo movimento del mondo; i corpi crescono grazie all'acqua e alla terra, che sono gli elementi del mondo inferiore. Il soffio vitale, che riempie l'universo, si diffonde in tutti gli esseri animati e li vivifica, mentre l'uomo oltre la facoltà conoscitiva¹² riceve anche l'intelletto, quinta parte, che solo a lui è concessa in dono dall'etere. Ma di tutti gli esseri viventi, solo gli esseri umani sono dall'intelletto preparati, elevati e innalzati in modo da poter giungere alla conoscenza della dottrina di Dio.¹³ Giacché ho accennato all'intelletto, tra breve vi esporrò anche la dottrina che lo riguarda. Dottrina santa ed elevata, non meno sublime di quella che riguarda la divinità stessa. Ora però terminerò di illustrarvi ciò che ho iniziato. [7] Stavo parlando di questa unione con gli dèi, della quale possono godere per concessione divina solo gli uomini – intendo quelli che hanno avuto la fortuna somma di raggiungere questa facoltà conoscitiva quasi divina, questo divino intelletto, che esiste solo in Dio e nella mente dell'uomo ».

¹¹ Cfr. C.E. x, 25; xi, 19-20.

¹² Qui si ha un'opposizione fra *intellegentia* e *sensus*, per cui la traduzione si presenta problematica, in quanto non si capisce bene che cosa si indichi con *intellegentia*. Nel *Corpo ermetico* abbiamo più volte un'opposizione fra λόγος e νοῦς (cfr. C.E. iv, nota 5), il primo come prerogativa di tutti gli esseri umani e facoltà inferiore di conoscenza, oltre che facoltà discorsiva, il secondo come prerogativa di pochi e facoltà soprannaturale di conoscenza, intuizione; ma non ci sembra possibile pensare che qui il termine *intellegentia* sia traduzione di λόγος. Perciò abbiamo tradotto genericamente *intellegentia* con « facoltà conoscitiva », intendendola nel senso tradizionale di conoscenza propria dell'uomo come tale, in opposizione a *sensus*, « intelletto », che è invece dono di Dio riservato a pochi. Talora *intellegentia* ha il significato che assume γνῶσις nel C.E.

¹³ Cfr. C.E. iv, 2; viii, 5; xii, 2.

« Dunque non è l'intelletto uguale in tutti gli uomini, o Trismegisto? ».¹⁴

« Non tutti, o Asclepio, hanno raggiunto la vera conoscenza, ma nel loro cieco impulso molti, non avendo compreso la vera natura delle cose, si lasciano ingannare dalla fantasia, che genera la malizia negli animi e trasforma il migliore degli esseri viventi in una bestia feroce e selvaggia. Ma per ciò che riguarda l'intelletto e i problemi relativi ad esso, vi esporrò l'intera dottrina quando vi parlerò del soffio vitale.¹⁵ L'uomo è l'unico essere vivente di duplice natura; una delle due parti di cui è composto è semplice, ossia quella che i Greci chiamano "essenziale" e noi definiamo "ciò che è formato a somiglianza di Dio";¹⁶ l'altra parte, ossia quella che i Greci chiamano "materiale" e noi "terrena", è quadruplici. Di quest'ultima è stato formato il corpo, nel quale è rinchiusa quella parte dell'uomo che abbiamo appena detto essere divina, e qui, come protetta dal muro del corpo, la divinità dell'intelletto puro riposa sola con se stessa, insieme ai pensieri del puro intelletto ai quali è strettamente congiunta ».

« Perché dunque, o Trismegisto, è stato necessario porre l'uomo nella materia, piuttosto che permettere a lui di vivere in somma beatitudine nella regione in cui la divinità dimora? ».

« È una giusta domanda, la tua, o Asclepio, e noi preghiamo Dio che ci conceda i mezzi per risponderti. Infatti, se tutte le cose dipendono dalla volontà di Dio, massimamente ne dipendono queste discussioni sul tutto, ossia l'oggetto della nostra attuale ricerca.

[8] Ascolta dunque, o Asclepio. Quando il signore e creatore di tutte le cose, che giustamente noi chiamiamo Dio, ebbe creato un dio visibile e sensibile – questo secondo dio io lo chiamo sensibile, non perché egli stesso percepisca attraverso i sensi (se egli abbia sensazioni o no, lo discuteremo in altro luogo), ma perché cade sotto il senso della vista –, quando dunque Dio ebbe creato

¹⁴ Cfr. C.E. i, 22; iv, 3; x, 24.

¹⁵ Cfr. *Ascl.* 16.

¹⁶ Cfr. C.E. ii, nota 3.

quest'essere, il primo che ha generato e il secondo dopo di lui, e gli sembrò bello, poiché era colmo della bontà di tutte le cose, lo amò come parto della sua natura divina.¹⁷ Poi Dio, nella sua grandezza e nella sua bontà, volle che vi fosse un altro essere in grado di contemplare colui che aveva generato, e immediatamente creò l'uomo,¹⁸ e lo creò in modo che potesse imitarlo nella sua saggezza e nella cura che egli ha delle sue creature. Infatti la volontà di Dio consiste nel compimento totale di ciò che egli vuole, in quanto Dio realizza in un unico e medesimo istante il volere e l'atto del compiere. Dopo aver dunque creato l'uomo nella sua essenza universale ed essersi reso conto che questo non poteva prendersi cura di tutte le cose, se non lo avesse avvolto in un involucro materiale, gli conferì il corpo, come dimora, e prescrisse che tutti gli uomini fossero tali, avendo unito e mescolato nella giusta proporzione ambedue le nature in una sola. Così formò l'uomo di anima e di corpo, cioè di natura eterna e di natura mortale, affinché quest'essere vivente, così formato, potesse soddisfare alla sua duplice origine, ossia potesse contemplare e venerare le cose celesti e al tempo stesso curare e governare quelle terrene.

Quando parlo di cose mortali, non intendo l'acqua e la terra, ossia quelli dei quattro elementi che la natura ha posto sotto il dominio degli uomini, ma tutto ciò che essi producono in questi elementi o da questi elementi, cioè le colture, i pascoli, le costruzioni, i porti, la navigazione, le comunicazioni, le relazioni sociali, tutto ciò insomma che costituisce il legame più solido degli uomini fra loro e degli uomini con questa parte del mondo che è fatta di terra e di acqua. Questa parte terrena del mondo vive in virtù della conoscenza e della pratica delle arti e delle scienze, senza le quali Dio non volle che il mondo fosse perfetto. Tutto ciò che Dio ha decretato si attua necessariamente, perché ciò che egli vuole si realizza immediatamente. Non si può quindi credere che Dio ritorni sulle

¹⁷ Sul tema del cosmo, secondo Dio e immagine del primo Dio, cfr. anche *Ascl.* 10, e *C.E.* VIII, 1-2.

¹⁸ Cfr. *C.E.* III, nota 5.

sue decisioni, poiché molto prima egli sa che quanto ha deciso avverrà e che gli sarà gradito.

[9] Io mi rendo conto, Asclepio, con quale impaziente desiderio dell'animo tu voglia udire in che modo l'uomo possa al tempo stesso amare e prendersi cura del cielo e di ciò che si trova in esso. Ascolta dunque.

Amare il dio del cielo con tutti gli esseri celesti significa rendere loro continuamente atto di riverenza. Questo non lo ha mai fatto nessun vivente, né divino né mortale, se non l'uomo. Il cielo e gli esseri celesti gioiscono dell'ammirazione, dell'adorazione, delle lodi, della riverenza degli uomini. E non è senza ragione che la divinità ha inviato tra gli uomini il coro delle Muse, non perché il mondo terreno senza di esso sarebbe rimasto troppo selvaggio, privo della dolcezza della musica, ma piuttosto perché gli uomini con i loro canti ispirati dalle Muse rendessero lode a colui che solo è tutto e il padre di tutto, e perché alle lodi celesti rispondesse così anche sulla terra una soave armonia.

Alcuni uomini, in numero esiguo, dotati di un'anima pura, hanno avuto in sorte la venerabile funzione di sollevare i loro occhi al cielo; ma tutti coloro che a causa della loro natura mista sono caduti in un grado inferiore di conoscenza, trascinati dal peso del loro corpo, sono preposti alla cura di questi elementi e di quelli ancora più in basso. L'uomo dunque è un essere animato, e non deve esser considerato inferiore per il fatto che è mortale in una sua parte, sembrando al contrario come arricchito della mortalità,¹⁹ poiché possiede, essendo così composto, maggiore abilità ed efficacia per un fine determinato. E poiché in verità non avrebbe potuto esplicitare la sua duplice funzione se non fosse stato composto di due nature, è stato formato dell'una e dell'altra per potere al tempo stesso prendersi cura delle cose terrene e amare la divinità.

[10] L'argomento che sto per trattare, Asclepio, necessita da parte tua non solo di un'attenzione penetrante, ma anche di tutto l'ardore del tuo animo. La dottrina

¹⁹ Cfr. *C.E.* X, nota 26.

che esporrò, rifiutata dai più, deve essere nondimeno accettata dagli animi più santi come pura e vera. Comincio dunque.

Il signore dell'eternità è il primo dio, il mondo il secondo, l'uomo il terzo.²⁰ Dio è creatore del mondo e di tutti gli esseri che vi sono contenuti, governa al tempo stesso tutte le cose insieme all'uomo, che governa a sua volta il mondo formato da Dio. Se l'uomo assume interamente questa funzione, ossia la cura del mondo, che è il suo compito, diviene un ornamento per il mondo, come il mondo lo diverrà per lui,²¹ ed è proprio in virtù di questa divina struttura dell'uomo che il mondo viene chiamato dai Greci più giustamente κόσμος. L'uomo conosce se stesso²² e conosce anche il mondo, per cui è in grado di ricordare ciò che si addice alla sua funzione e riconoscere di quali cose può servirsi, e quali invece servire, rendendo grazie e lode a Dio, venerando la sua immagine, senza dimenticare che egli stesso è la seconda immagine di Dio, perché Dio ha due immagini: il mondo e l'uomo.²³ Da ciò consegue che l'uomo è divino e sembra poter ascendere al cielo, poiché costituisce una sola unità formata da quella parte di lui fatta in un certo senso di elementi superiori, ossia di anima e di intelletto, di soffio vitale e di ragione; per la parte materiale, composta di fuoco e di terra, d'acqua e d'aria, egli invece è mortale, e vive radicato alla terra, per non lasciare in abbandono tutto ciò che gli è stato affidato. È così che la natura umana è stata creata in parte divina e in parte mortale, perché sta in un corpo.

[11] Ciò che caratterizza questa doppia natura dell'uomo è prima di tutto la devozione, poi la bontà. Questa si mostra perfetta quando è fortificata contro il desiderio di tutto ciò che è estraneo all'uomo dalla sua capacità di disprezzarlo. Sono estranee a tutto ciò che nell'uomo è apparentato al divino tutte le cose terrene che egli possiede per soddisfare i desideri del corpo, e che

²⁰ Cfr. C.E. VIII, nota 3.

²¹ Cfr. C.E. IV, 2.

²² Cfr. C.E. I, 18-19; IV, 4.

²³ Cfr. C.E. VIII, nota 11.

giustamente chiamiamo suoi possessi, poiché non sono nate con lui, ma le ha acquisite in un secondo momento; ed è per questo che diamo loro il nome di possessi. Tutte le cose di tal genere dunque sono estranee all'uomo e tra di esse v'è il corpo; dobbiamo quindi disprezzare gli oggetti del nostro appetito e la fonte da cui deriva in noi questo peccato. Seguendo infatti la direzione che il rigore del mio ragionamento indica, l'uomo dovrebbe esser tale solo nella misura in cui, mediante la contemplazione della divinità, può disprezzare e disdegnare la sua parte mortale, che è stata a lui congiunta a causa della necessità di curare il mondo inferiore. Affinché l'uomo potesse essere perfetto in entrambe le sue parti, considera che egli è stato fornito di quattro elementi per ciascuna di esse, ossia le mani e i piedi, gli uni e gli altri in numero di due, e di altre membra del corpo con cui porsi al servizio della parte inferiore, ossia terrena, del mondo; e delle quattro parti dell'anima, ossia la ragione, l'intelletto, la memoria, la previsione, mediante le quali conosce e contempla tutte le cose divine.

Ne consegue che l'uomo scruta con un indagare incerto e inquieto le differenze delle cose, le loro qualità, i loro effetti, le loro estensioni, e che, ritardato dal peso e dalla dannosa influenza del corpo, non può penetrare a fondo le vere cause della natura. Quest'uomo dunque, così fatto e conformato, che ha ricevuto dal sommo Dio il compito di vegliare sull'ordine del mondo con un'attività ben ordinata, e di onorare Dio piamente, se obbedisce in modo degno e conveniente alla sua volontà in ambedue le funzioni, un tale uomo, con quale ricompensa, a tuo avviso, deve esser remunerato? (Infatti, poiché il mondo è l'opera di Dio, colui che ne conserva con diligenza la bellezza e persino l'accresce, coopera con la volontà di Dio stesso, impegnando il suo corpo e consacrando incessantemente la sua attività e le sue cure a perfezionare la bellezza, che Dio creò per un fine divino.) Non deve forse essere remunerato con quella ricompensa che hanno ottenuto i nostri avi e che nelle nostre preghiere più pie noi stessi ci auguriamo di ricevere un giorno, se piacerà alla bontà di Dio; ossia che, conclusa

la nostra funzione, liberati dall'incarico di curare il mondo materiale, liberi dai legami della natura mortale, Dio ci restituisca puri e santi alla natura della parte superiore di noi stessi, cioè a quella divina? ».

[12] « Tu parli in modo giusto e veritiero, o Trismegisto ».

« È questa in effetti la ricompensa per coloro che consacrano la loro vita alla devozione a Dio e alla cura diligente del mondo. Ma coloro che avranno vissuto nel male e nell'empietà, oltre a vedersi rifiutare il ritorno al cielo, saranno condannati a passare in corpi di un'altra specie con una disonorevole migrazione, indegna della santità dell'anima ».²⁴

« Secondo il tuo discorso, o Trismegisto, le anime corrono grandi rischi nella vita terrena per quanto riguarda la speranza dell'immortalità futura ».

« Sì, ma ciò ad alcuni sembra incredibile, ad altri una favola, ad altri addirittura una cosa ridicola. Dolce in questa vita corporea è il frutto che si ottiene dai beni! Questo piacere afferra, come suol dirsi, l'anima per il collo, costringendola a rimanere attaccata a quella parte dell'uomo che è mortale; e il peccato, geloso dell'immortalità, non le permette di riconoscere la parte che è divina. Io te lo profetizzo, dopo di noi non vi sarà più alcun amore sincero per la filosofia, la quale consiste nel solo desiderio di conoscere più profondamente la divinità mediante una contemplazione incessante e una santa devozione, e molti già la corrompono in un'infinità di modi ».

« Come costoro rendono incomprensibile la filosofia o la corrompono in un'infinità di modi? ».

[13] « Con un astuto lavoro, o Asclepio, la mescolano con varie discipline incomprensibili, come l'aritmetica, la musica e la geometria, mentre la pura filosofia, quella che dipende dalla devozione verso Dio, si interesserà alle altre scienze solo per ammirare come il ritorno degli astri alla loro prima posizione,²⁵ le loro soste prefissate e il corso delle loro rivoluzioni siano soggetti a leggi numeri-

²⁴ Cfr. C.E. x, nota 15.

²⁵ Si ha il termine latino *apocatastasis*, per cui cfr. C.E. VIII, nota 10.

che, e per venerare, adorare ed esaltare l'arte e l'intelligenza di Dio, conoscendo le dimensioni della terra, le sue qualità e quantità, la profondità del mare, la forza del fuoco e gli effetti e la natura di tutte queste cose. Conoscere la musica non è altro che conoscere l'ordine di tutte le cose e quale sia il divino disegno che ha assegnato a ciascuna di esse il proprio posto, poiché quest'ordine, in cui tutte le singole cose sono state unificate in un medesimo tutto da un'intelligenza artefice, produrrà una musica divina, una specie di armonia vera e soave.

[14] Quegli uomini dunque che verranno dopo di noi, e si lasceranno ingannare dalle sottigliezze dei sofisti, saranno distolti dalla vera, pura e santa filosofia. Adorare la divinità con cuore e animo semplici, venerare le sue opere, render grazia a quella volontà che, sola, è infinitamente buona: questa è la filosofia non contaminata da alcuna curiosità. E su ciò quanto si è detto basti. Prendiamo ora a parlare del soffio vitale e di argomenti simili a questo.

All'inizio vi era Dio e la *ύλη*, termine usato dai Greci per definire la materia. Alla materia si accompagnava il soffio vitale, che per meglio dire era nella materia stessa, ma non nello stesso modo in cui era in Dio, o in cui erano in Dio i principi, dai quali ha avuto origine il mondo. Le cose non esistevano, non essendo ancora nate, ma già esistevano in colui da cui dovevano nascere. Infatti noi definiamo prive di generazione non solo le cose non ancora nate, ma anche quelle che sono prive della facoltà di generare, per cui da esse niente può nascere. Da tutte le cose che invece esistono e sono dotate della facoltà di generare, può nascere qualcosa, anche se esse sono nate da loro stesse (infatti non vi è dubbio che gli esseri nati da loro stessi siano in grado di generare quelle cose dalle quali tutto si genera). Per cui Dio che esiste sempre, Dio che è eterno, non può e non poté essere generato; egli è dunque ciò che è, ciò che fu, ciò che sempre sarà. Tale è dunque la natura di Dio, che è derivata totalmente da se stessa. Invece la *ύλη*, cioè la natura della materia, e il soffio vitale, sebbene sia chiaro che fin dal loro inizio sono ingenerati, tuttavia possiedono il potere e la facoltà

naturale del nascere e del generare. Poiché il principio della generazione fa parte del numero delle proprietà della materia: questa possiede in se stessa il potere e la capacità di concepire e di generare. Essa è dunque in grado di farlo da sola, senza il concorso di alcun elemento estraneo.

[15] Le cose che invece hanno la facoltà di generare solo accoppiandosi con un altro essere devono essere considerate come delimitate nello spazio, per cui lo spazio che contiene il mondo e tutto ciò che in esso si trova è manifestamente non generato, pur possedendo in sé il potere di generare tutta la natura. Per spazio intendo ciò in cui tutte le cose sono contenute. Infatti tutte le cose non avrebbero potuto esistere se non fosse esistito lo spazio per sostenerle (perché nessuna cosa potrebbe esistere se non le fosse stato assegnato un luogo). E non potremmo distinguere né le qualità, né le quantità, né le posizioni, né l'attività di cose che non sono in alcun luogo.

La materia, pur non essendo stata generata, contiene tuttavia in sé il principio generatore di tutte le cose, poiché offre ad esse un grembo perennemente fecondo per il loro concepimento. La capacità di generare è dunque la qualità essenziale della materia, sebbene sia essa stessa ingenerata. Da ciò consegue che questa stessa materia è anche in grado di generare il male.²⁶

[16] Io non ho detto, Asclepio e Ammone, ciò che molti dicono: "Non avrebbe potuto Dio togliere e respingere il male dalla natura?". A costoro non si dovrebbe assolutamente rispondere; tuttavia per voi io tratterò anche questo problema e cercherò di darvi una soluzione. Chi dice dunque che Dio avrebbe dovuto liberare totalmente il mondo dal male, dimentica che il male è talmente radicato nel mondo da sembrare quasi una parte di esso. Tuttavia il Dio supremo ha provveduto nel modo più razionale possibile contro il male, degnandosi di

²⁶ Per quanto riguarda il problema dell'esistenza del male nel mondo, cfr. C.E. VI, nota 7. In questo passo dell'*Asclepio* è evidente che si attribuisce l'esistenza del male alla facoltà di generare propria della materia, togliendone ogni responsabilità al creatore di tutto, cioè Dio. Per altre soluzioni proposte dall'ermetismo, cfr. IX, nota 6.

far dono all'animo umano dell'intelletto, della scienza e della facoltà conoscitiva.²⁷ In effetti solo per queste tre cose, in virtù delle quali ci eleviamo al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, e per queste sole, possiamo evitare le insidie, gli inganni e gli effetti funesti del male. Infatti colui che palesemente ha saputo sfuggirlo, senza esservi implicato, è munito di saggezza e previdenza divine; il fondamento della scienza sta proprio nella bontà somma di Dio.

Il soffio vitale, che dona vita e nutrimento a tutte le cose che sono nel mondo, è come un organo o uno strumento soggetto alla volontà del sommo Dio. Ma non tratterò più oltre quest'argomento.

Intelligibile al solo intelletto è il Dio che chiamiamo sommo, il quale guida e dirige il dio percepibile dai sensi,²⁸ che contiene in sé tutto lo spazio, l'essenza di tutte le cose e le nature di tutti gli esseri che nascono e a loro volta generano, e ogni qualità e quantità di essi.

[17] Dal soffio vitale sono dunque poste in movimento e governate tutte le specie che vivono nel mondo, ciascuna secondo la natura che da Dio le è stata conferita. La ύλη, o materia, è invece il ricettacolo di tutte le cose, e in essa si muovono e si uniscono tutti gli esseri governati da Dio, il quale dispensa a ciascuno quanto gli è necessario. Col soffio vitale Dio poi riempie tutte le cose, immettendolo in ciascuna in proporzione alla qualità della sua natura.

Questa palla concava a forma di sfera, che è il mondo, a causa della sua qualità e della sua forma non è visibile nella sua totalità, poiché qualunque luogo in essa tu scelga per guardare dall'alto verso il basso, tu non potrai da quello vedere tutto ciò che si trova di sotto. Perciò molti attribuiscono a una tale sfera la stessa natura e le stesse proprietà dello spazio. Infatti solo mediante le forme sensibili, che vi sono impresse come immagini, essa è ritenuta visibile, in quanto ci appare come un quadro dipinto, mentre in realtà è per sua natura invisibile. Da ciò consegue che la parte nel fondo della sfera, se si può

²⁷ Per la traduzione di *sensus e intelligentia*, cfr. nota 12.

²⁸ Cfr. C.E. I, nota 6.

parlare di una parte a proposito di essa, è detta in greco *Ade*²⁹ (in greco ἰδεῖν significa vedere), perché non si può vedere. Per lo stesso motivo le forme sensibili sono dette ἰδέαι, perché sono visibili. Così dunque in greco il mondo infernale si chiama *Ade*, perché invisibile, e in latino *Inferi*, perché è la parte che si trova più in basso nella sfera.

Queste dunque sono le cause iniziali, primitive e, per così dire, capitali di tutte le cose, perché è in esse, per mezzo di esse, o da esse, che tutte le cose sono ».

[18] « Quali sono tutte queste cose di cui parli, o Trismegisto? ».

« Sono le cose materiali, che costituiscono in complesso la sostanza di tutte le forme sensibili che sono nel mondo e in particolare di ciascuna, qualunque essa sia. Infatti la materia nutre i corpi, il soffio vitale le anime.

L'intelletto è il dono celeste di cui la sola umanità gode (non però tutti gli uomini indistintamente, ma pochi, la cui anima sia capace di accogliere un tale beneficio).³⁰ Come il sole è la luce del mondo, così l'intelletto lo è dell'anima, e l'illumina più del sole; infatti tutto ciò che il sole illumina, è periodicamente privato della sua luce, quando sopraggiunge la notte, per l'interporsi della terra e della luna. L'intelletto, dunque, quando si mescola con l'anima umana diviene un'unica natura con essa per un'intima fusione, per cui l'anima, così mescolata con l'intelletto, non è mai privata della luce a causa delle tenebre dell'errore; perciò giustamente si è detto che l'anima degli dèi è solo intelletto; non dico l'anima di tutti gli dèi, ma dei più grandi e dei più eminenti ».

[19] « Quali sono questi dèi, o Trismegisto, che chiami principi primi delle cose o delle cause prime? ».

« Sto per rivelarti grandi cose e per aprirti i misteri di Dio, ma prima di cominciare invoco l'aiuto divino.

Molti sono i generi degli dèi, alcuni conoscibili con l'intelletto, altri con i sensi. Quelli che definisco intelligibili, non sono chiamati tali per il fatto di non ritenerli soggetti alle nostre facoltà conoscitive, anzi li conoscia-

²⁹ Ἄιδης, come derivato dell'aggettivo ἀειδής, invisibile.

³⁰ Cfr. *Ascl.* 7, e *C.E.* 1, nota 2.

mo meglio di quelli chiamati visibili; questo mio discorso te lo dimostrerò e tu potrai capirlo, se presterai attenzione. Poiché se tu non ascolterai con le orecchie tese le parole del maestro illustranti questa dottrina sublime e troppo divina per non superare le capacità intellettive dell'uomo, essa non potrà che passare oltre o scivolare via, o piuttosto, rifluendo verso il luogo donde è venuta, tornerà a mescolarsi con la sua sorgente.

Primi vengono gli dèi autori di tutte le specie. Seguono quelli che invece esercitano il loro potere nella sfera dell'essenza. Costoro sono gli dèi che abbiamo definito visibili, fatti a somiglianza della loro duplice origine, i quali creano tutti gli esseri nell'ambito della natura sensibile, creandoli l'uno attraverso l'altro e illuminando ognuno il proprio prodotto.

Il signore³¹ del cielo, o di tutto ciò che si comprende sotto tale nome, è Giove, che attraverso il cielo offre a tutti gli esseri la vita. Signore del sole è la luce, poiché è attraverso la sfera solare che su noi si riversa tutto il bene che promana dalla luce. I trentasei astri, sempre fissi nello stesso luogo, che noi definiamo *Oroscopi*, hanno per signore o capo il dio che chiamiamo Παντόμορφον o *Onniforme*, il quale conferisce le diverse forme alle diverse specie. Quelle che noi chiamiamo le sette sfere, sono soggette al dominio di ciò che definiamo sorte, o destino,³² che opera le trasformazioni di tutte le cose secondo la legge di natura e secondo un ordine fisso e immutabile, che tuttavia subisce alcune variazioni attraverso un movimento perpetuo. L'aria è l'organo, cioè lo strumento di tutti questi dèi, ed è attraverso di essa che tutte le cose vengono prodotte. Il signore dell'aria è il secondo dio [...].³³ Alle cose mortali sono legate le cose mortali e quelle ad esse simili. In tal modo tutte le cose sono legate le une alle altre mediante rapporti reciproci, dall'alto verso il basso [...].³⁴ Le cose mortali dunque sono legate alle immortali, le cose sensibili a quelle insensibili. Il tut-

³¹ Il testo ha il termine greco οὐσιάρχης; Festugière traduce con *Ousiarque*.

³² Il testo ha il termine greco Εἰμορμένη, per cui cfr. *C.E.* 1, nota 7.

³³ Il testo presenta una lacuna.

³⁴ Il testo è corrotto ed è impossibile ricavarne un senso. La traduzione è letterale.

to obbedisce a colui che è il sommo capo e signore, costituendo così non una molteplicità, ma un'unità. Infatti tutti gli esseri dipendono dall'uno e da questo derivano, ma considerandoli separatamente si è indotti a crederli moltissimi, considerandoli complessivamente risultano invece essere un'unità o piuttosto una coppia, dalla quale e attraverso la quale derivano tutte le cose: cioè l'essenza, di cui le cose sono costituite, e la volontà di Dio, al cui cenno le cose si realizzano singolarmente ».

[20] « Qual è il significato di questo discorso, o Trismegisto? ».

« Sto per dirlo, o Asclepio. Dio, o il padre, o il signore di tutte le cose, o con qualunque altro nome sia denominato in modo più riverente e più santo dagli uomini, questo nome deve esser ritenuto sacro per poterci intendere fra di noi (infatti di fronte alla considerazione di così grande potenza divina, nessuno di questi nomi può darne un'esatta definizione.³⁵ Se la parola non è altro che un suono proveniente dall'aria percossa dal fiato, che manifesta ogni intenzione, ogni pensiero concepito dall'uomo con il suo intelletto in seguito a impressioni sensibili; un nome, la cui sostanza, costituita da un piccolo numero di sillabe, è interamente limitata e circoscritta, perché vi sia tra gli uomini il necessario scambio fra chi parla e chi ascolta, il nome di Dio include al tempo stesso nella sua totalità l'impressione sensibile, il soffio vitale e l'aria e tutto ciò che è in questi tre elementi, o che si ottiene attraverso di essi, o che risulta da essi. Non posso infatti illudermi che il creatore di ogni grandezza, il padre e il signore di tutti gli esseri, possa essere designato con un solo nome, anche se composto di più nomi. Dio deve dunque essere considerato senza nome, o piuttosto come se li avesse tutti, qualora si riconosca che egli è l'uno o al tempo stesso il tutto, per cui risulta necessario designare tutte le cose con il suo nome o lui con i nomi di tutte le cose). Dio dunque, essendo egli solo tutte le cose, possedendo la fecondità di ambedue i sessi,³⁶ essendo sempre colmo della sua volontà, genera sempre tutto

³⁵ Cfr. C.E. II, nota 10.

³⁶ Cfr. C.E. I, nota 5.

ciò che vuole generare.³⁷ La sua volontà è la bontà in ogni sua forma.³⁸ Questa stessa bontà, che è in tutte le cose, è naturalmente scaturita dalla divinità di Dio, affinché tutte le cose siano come sono e come furono, e possano conferire alle cose future la facoltà di riprodursi.

Questo discorso dunque, o Asclepio, sia dedicato a te, affinché tu comprenda per qual motivo e in qual modo si realizzano tutte le cose ».

[21] « Tu dunque dici che Dio è dotato di ambedue i sessi, o Trismegisto? ».

« Non solamente Dio, o Asclepio, ma tutti gli esseri animati e inanimati. È impossibile infatti che fra essi ve ne sia qualcuno infecondo. Se si privassero della fecondità tutte le cose che esistono, sarebbe impossibile che tutto ciò che esiste attualmente possa esistere sempre. Io affermo che il mondo contiene in se stesso la capacità di generare e di conservare in vita tutte le cose che sono state create. Infatti l'uno e l'altro sesso sono pieni della facoltà generatrice e la loro congiunzione, o per meglio dire la loro unione, che puoi ugualmente e a ragione chiamare Amore o Venere o con ambedue i nomi insieme, è una cosa che non si può comprendere.

Fissa dunque nella tua mente, fra le verità più chiare e più evidenti, che Dio, il signore di tutta la natura, ha concepito per tutti gli esseri e ha concesso a loro questo mistero della riproduzione eterna, che comprende in sé l'affetto, la gioia, l'allegria, il desiderio e l'amore divino. E dovrei ancora dire quale forza inevitabile possiede questo mistero, se ciascuno non lo sapesse da sé guardando nell'intimo dei suoi sentimenti. Se infatti poni attenzione a quel momento finale, in cui, in seguito a uno sfregamento ripetuto, giungiamo a far sì che l'una e l'altra natura mescolino la propria semenza, sì che l'una avidamente rapisce l'altra per rinchiuderla nell'intimo di se stessa, in questo momento dunque, tu vedi che dall'unione la donna acquista il vigore dell'uomo e l'uomo si distende in un languore femminile. Così l'atto di questo mistero tanto dolce e tanto necessario si compie nasco-

³⁷ Cfr. C.E. I, 9 e nota 5, 12; V, 9.

³⁸ Cfr. C.E. X, nota 2.

stamente, perché la divinità, che si manifesta nelle due nature in seguito all'unione dei sessi, non sia costretta ad arrossire a causa della derisione degli ignoranti, soprattutto se si espone agli occhi di uomini empì.

[22] Infatti gli uomini pii non sono numerosi e anzi direi assai pochi, sì che si possono contare quelli che esistono in tutto il mondo. Ora se la malizia persiste in molti, ciò è perché manca a questi la saggezza e la conoscenza di tutte le cose. Infatti il disprezzo di tutti i vizi che corrompono il mondo intero, e il desiderio di appor-tarvi dei rimedi, nasce dalla comprensione dell'ordine divino in base a cui l'universo è costituito. Ma fino a che dura l'ignoranza,³⁹ tutti i vizi vivono pieni di vigore, e, lacerando l'anima con peccati insanabili, fanno sì che l'anima stessa, una volta infetta e corrotta da questi, sia come gonfia di veleno, fatta eccezione per coloro che hanno trovato il supremo rimedio nella scienza e nella conoscenza.

Se dunque a questi soli uomini, e pochi in verità, gioverà questo discorso, vale la pena di continuare la nostra discussione e di spiegare che la divinità ha reso degni i soli uomini di partecipare alla scienza e alla conoscenza che la concernono.

Ascolta dunque: quando Dio, padre e signore, dopo gli dèi, ebbe creato gli uomini, combinando in essi in parti uguali l'elemento corruttibile della materia e l'elemento divino, avvenne che i vizi inerenti alla materia, mescolatisi ai corpi, vi rimanessero insieme ad altri connessi col cibo e col nutrimento, al quale noi siamo costretti unitamente a tutti gli esseri viventi. In seguito a tali cose necessariamente avvenne che negli animi umani si insediassero le brame dell'avidità e gli altri vizi che sono propri dell'anima umana. Quanto agli dèi,⁴⁰ che sono stati formati della parte più pura della natura e senza alcun bisogno dell'aiuto della ragione e della scienza – sebbene l'immortalità e il vigore di un'eterna giovinezza siano per loro come la scienza e la conoscenza –, tuttavia, per salvaguardare l'unità dell'ordine, al posto della scienza e

³⁹ Per il tema dell'ignoranza, cfr. *C.E.* I, nota 11.

⁴⁰ Ci si riferisce qui agli dèi visibili, cioè agli astri.

della conoscenza Dio ha istituito per essi, con una legge eterna, un ordine determinato dalla necessità, mentre contemporaneamente ha distinto l'uomo fra tutti gli altri esseri viventi in base al privilegio della ragione e della scienza, grazie alle quali può evitare e respingere i vizi inerenti al corpo, e al tempo stesso ha suscitato in lui la speranza dell'immortalità e il desiderio di tendere a essa.

In conclusione, perché l'uomo fosse buono e potesse divenire immortale, Dio lo formò di due nature, la divina e la mortale, e così la volontà divina stabilì che l'uomo fosse superiore agli dèi, i quali sono formati della sola natura immortale, e migliore di tutti i mortali.⁴¹ Perciò mentre l'uomo, unito agli dèi da un legame di parentela,⁴² li adora con religiosa venerazione e con la pietà dell'anima, gli dèi a loro volta vegliano dall'alto con un tenero amore su tutte le vicende umane, prendendole sotto la loro cura. [23] Ma questo mio discorso si riferisce solo a quei rari uomini dotati di un'anima pia. Di coloro che sono nel vizio non si deve dir niente, affinché la sublime santità di questo discorso non sia violata.

E poiché ora il discorso avrà come tema la parentela e la comunanza tra gli uomini e gli dèi, rivolgì la tua conoscenza, o Asclepio, alla forza e al potere degli uomini. Come il signore supremo e il padre, o per dargli il suo nome più alto, Dio, è il creatore degli dèi celesti, così l'uomo è l'autore e l'artefice degli dèi che sono nei templi e che vivono lieti tra gli umani. L'uomo, dunque, non solo è illuminato, ma illumina, non solo si avvicina a Dio, ma anche crea divinità. Sei preso da ammirazione, o Asclepio, oppure hai poca fede, come accade ai più? ».

« Sono confuso, o Trismegisto, ma assentendo volentieri alle tue parole, giudico l'uomo infinitamente felice, poiché ha ottenuto una sorte così fausta ».

« Né a torto è degno di essere ammirato con stupefazione colui che è superiore a tutti gli altri esseri.⁴³ È opinione universale che il genere degli dèi abbia avuto origine dalla parte più pura della natura e che le immagini

⁴¹ Cfr. *C.E.* x, nota 26.

⁴² Cfr. *Ascl.* 6.

⁴³ Cfr. *Ascl.* 6.

visibili di essi siano, per così dire, le loro teste, e non il corpo intero.⁴⁴ Le immagini degli dèi, invece, foggiate dall'uomo, sono formate di ambedue le nature, quella divina, che è più pura e molto più santa, e quella accessibile agli uomini, cioè la sostanza, con cui sono state fabbricate; e non sono raffigurate in forma di testa solamente, ma con l'intero corpo e tutte le membra. Così l'umanità, sempre memore della natura e dell'origine propria, nell'imitazione della divinità giunge a tal punto che, come il padre e signore creò gli dèi eterni affinché fossero simili a lui, così essa foggia i propri dèi a somiglianza di se stessa ».

[24] « Ti riferisci alle statue, o Trismegisto? ».

« Sì, alle statue, o Asclepio, vedi fino a qual punto manchi di fede? Vi sono delle statue che possiedono un'anima, una coscienza, che sono piene di soffio vitale, che fanno cose grandiose e stupefacenti, statue che prevedono l'avvenire e lo predicano mediante le sorti, mediante l'ispirazione profetica, i sogni, e in molti altri modi ancora. Vi sono statue che inviano agli uomini le malattie e le guarigioni, che concedono, in base ai nostri meriti, il dolore e la gioia.

Forse ignori, o Asclepio, che l'Egitto è l'immagine del cielo o, per parlare più esattamente, il luogo dove si trasferiscono e discendono tutte le operazioni delle forze che governano e agiscono nel cielo? E se dobbiamo parlare in modo più veritiero, la nostra terra si può definire come il tempio del mondo intero. E tuttavia, poiché si conviene ai saggi di conoscere tutte le cose prima che avvengano, non è possibile ignorare ciò che sto per dire.⁴⁵ Verrà un tempo in cui sembrerà che gli Egiziani abbiano onorato invano i loro dèi con la devozione del loro cuore e un culto assiduo; tutta la loro pia venerazione si rivelerà inefficace e vana. Gli dèi, infatti, lasceranno la terra e risaliranno verso il cielo, l'Egitto sarà abbandonato e la terra che fu sede dei riti, spogliata dei suoi dèi, sarà pri-

⁴⁴ Il Festugièr spiega che gli astri, immagini visibili degli dèi, sono come le teste di questi dèi stessi.

⁴⁵ La predizione che segue rientra, come nota il Festugièr, nel genere di letteratura apocalittica.

vata della loro presenza. E gli stranieri che popoleranno questo paese, non solo non avranno più cura della religione, ma, e ciò è ancor più triste, si avrà l'imposizione, mediante leggi e con la prescrizione di pene, di astenersi da ogni pratica religiosa, da ogni atto di pietà o di culto verso gli dèi. Allora questa terra santissima, sede dei santuari e dei templi, sarà piena di sepolcri e di morti.

O Egitto, Egitto, dei tuoi culti non resteranno che leggende, le quali saranno considerate incredibili persino dai tuoi posteri, e rimarranno solo parole incise sulle pietre, a narrare le tue pie azioni. Abiterà l'Egitto lo Scita e l'Indo, o qualche altro popolo barbaro. Infatti non appena la divinità risalirà in cielo, gli uomini, abbandonati, moriranno, e così l'Egitto, privato degli dèi e degli uomini, sarà deserto. A te mi rivolgo, o fiume santissimo, a te preannuncio il futuro: la tua acqua, divenuta un impetuoso torrente di sangue, si riverserà fuori degli argini, e le tue onde divine non solo saranno state insozzate dal sangue, ma a causa di esso eromperanno fuori del loro letto e il numero dei morti sarà maggiore di quello dei vivi; chi sopravviverà sarà riconosciuto per egiziano dalla sua sola lingua, perché dal suo modo d'agire egli sembrerà di un'altra stirpe.

[25] Perché piangi, o Asclepio? L'Egitto si lascerà trascinare a cose molto peggiori di queste e si macchierà di delitti più gravi, proprio l'Egitto, un tempo terra santa, piena d'amore per gli dèi, unica loro sede per il sol merito della propria devozione, maestra di santità e di pietà, proprio l'Egitto sarà l'esempio della peggiore crudeltà. Allora gli uomini, annoiati della vita, non considereranno più il mondo degno di ammirazione e di adorazione. Un tale mondo, che è pieno di bontà, e del quale nulla di migliore vi è mai stato, vi è, e potrà mai esservi, sarà in pericolo e diverrà un peso per gli uomini, e per questo sarà disprezzato e non si amerà più quest'opera inimitabile di Dio, costruzione gloriosa, ricolma di bontà, composta di un'infinita diversità di forme, strumento della volontà di Dio, che generosamente assiste e protegge la sua creazione, dove si riunisce in un medesimo complesso, in un'armoniosa diversità, tutto ciò che, degno di ri-

verenza, di lode e di amore, si offre allo sguardo. Le tenebre infatti saranno preferite alla luce, si giudicherà più vantaggiosa la morte della vita, nessuno leverà più i suoi occhi verso il cielo; e l'uomo pio sarà considerato folle, l'uomo empio saggio, il pazzo furioso prode, il peggiore sarà considerato buono. L'anima e tutte le credenze ad essa relative, che la dicono immortale per natura o in procinto di divenire tale, secondo ciò che vi ho esposto, saranno oggetto di riso, verranno considerate vanità. E sarà decretato, voi dovete credermi, che colui che si sarà dedicato alla religione sia messo a morte. Si stabiliranno nuovi diritti, una nuova legge; niente di santo, niente di pio, niente che sia degno del cielo e degli dèi che l'abitano sarà ascoltato o creduto. E avverrà l'infausta separazione degli dèi dagli uomini, rimarranno solo gli angeli malvagi, che, mescolandosi agli uomini, indurranno con la violenza quei miseri a tutti gli eccessi dell'audacia volta al male, li spingeranno a fare guerre, rapine, frodi, e a tutto ciò che è contrario alla natura dell'anima umana. La terra perderà allora la sua stabilità, il mare non sarà più navigabile, né il cielo sarà più solcato dalle orbite degli astri, né gli astri potranno continuare la loro corsa attraverso gli spazi; ogni voce divina, costretta al silenzio, tacerà; i frutti della terra marciranno e la terra non sarà più fertile, l'aria stessa diventerà inerte in una funesta immobilità.

[26] In tal modo dunque invecchierà il mondo: si avrà l'empietà, il disordine, la confusione di tutti i beni. Quando queste cose saranno accadute, o Asclepio, allora quel signore e padre, e Dio, che è primo in potenza rispetto a tutti, e il creatore del dio che è primo rispetto agli esseri creati, considerando questi costumi e queste malvagie azioni, tentando con la sua volontà, che è bontà divina, di opporsi ai vizi e al progressivo corrompersi di tutte le cose, volendo purificare il mondo dal male, annienterà ogni malizia o cancellandola con il diluvio, o consumandola con il fuoco, o distruggendola con malattie pestilenziali sparse ovunque, e riconurrà il mondo al suo primitivo aspetto, in modo che appaia nuovamente degno di essere adorato e ammirato, e che Dio, creatore

e restauratore di una sì grande opera, sia glorificato con frequenti inni di lode e di benedizione dagli uomini che allora vivranno. Questa sarà la rinascita del mondo: un rinnovamento di tutte le cose buone e una restaurazione santissima e solenne della natura stessa, necessariamente realizzata nel corso del tempo dalla volontà divina, la quale è eterna, senza inizio né fine. Infatti la volontà di Dio non ha avuto inizio, permane sempre immutabile, e come è al presente, tale sarà in eterno. La volontà di Dio è la sua stessa essenza».⁴⁶

«La somma bontà è dunque il proposito divino, o Trismegisto?»

«La volontà, o Asclepio, nasce dal proposito e l'atto del volere dalla volontà stessa. Infatti non a caso vuole qualcosa chi possiede tutto e dunque vuole ciò che ha. Egli vuole tutto ciò che è buono e tutto ciò che vuole lo possiede. Tutto ciò che si propone e che vuole è dunque buono. Tale è Dio; e il mondo è la sua immagine, opera di un Dio buono e dunque buono esso stesso».⁴⁷

[27] «Buono, o Trismegisto?»

«Sì, buono, o Asclepio, come mi accingo a dimostrarti. Infatti come Dio dispensa e distribuisce i suoi beni, ossia l'intelletto, l'anima, la vita, a tutte le specie e a tutti i generi che sono nel mondo, così il mondo offre e dispensa tutte le cose che ai mortali sembrano buone, ossia il succedersi delle nascite nel loro tempo, la formazione, la crescita e la maturazione dei frutti della terra e altre cose simili a queste. Così dunque Dio, avendo la sua sede nel punto più alto del sommo cielo, si trova ovunque, e volge il suo sguardo intorno su tutte le cose. (Vi è infatti al di là dello stesso cielo un luogo privo di stelle, che non ha alcun legame con le cose materiali.)

Colui che ha la funzione di dispensare la vita, che noi chiamiamo Giove, occupa la zona intermedia fra cielo e terra. Mentre la terra e il mare sono dominati da Giove Plutonio, che ha la funzione di nutrire tutti gli esseri viventi e quelli che producono frutti. È dunque per merito del potere di questi dèi che i frutti, le piante e la terra

⁴⁶ Cfr. C.E. x, nota 2.

⁴⁷ Cfr. C.E. vi, nota 7.

hanno vita. Ma vi sono altri dèi ancora, il cui potere e la cui attività si distribuiscono attraverso tutto ciò che esiste. Gli dèi, il cui dominio si esercita sulla terra, saranno un giorno ospitati in una città al limite estremo dell'Egitto, una città che sarà fondata nella parte dove il sole tramonta, e dove affluirà per terra e per mare tutto il genere dei mortali ».

« Ma dimmi, intanto, dove si trovano in questo momento questi dèi, o Trismegisto ».

« Hanno la loro sede in una città immensa, su un monte della Libia. Questo basti per quanto riguarda tale argomento ».

Dobbiamo adesso trattare dell'immortale e del mortale, poiché l'attesa e il timore della morte tormenta molti, che non conoscono la vera dottrina.

La morte⁴⁸ infatti è il risultato della dissoluzione del corpo fiaccato dalla fatica, dopo che si è compiuto il numero di anni che gli fu assegnato, e durante il quale le sue membra sono connesse fra loro in modo da formare un unico organismo in grado di esplicitare le funzioni della vita. Infatti il corpo muore quando non può più reggere il peso della vita umana. Questa è la morte: il dissolversi del corpo e lo sparire della sua sensibilità; e di ciò è vano curarsi. È invece necessario preoccuparsi di un'altra cosa, che talvolta l'ignoranza o l'incredulità umana trascurano ».

« Cos'è dunque, o Trismegisto, ciò che gli uomini ignorano o che non ritengono possibile? ».

[28] « Ascolta dunque, o Asclepio. Una volta avvenuta la separazione dell'anima dal corpo, il giudizio e l'esame dei suoi meriti sarà affidato al demone supremo,⁴⁹ e se costui avrà giudicato che essa è stata pia e giusta, le permetterà di stabilirsi nelle sedi che le si addicono; se invece l'avrà trovata deturpata dalle macchie del peccato e insozzata dai vizi, la precipiterà verso il basso, abbandonandola alle tempeste e ai turbini, dove sono incessantemente in lotta l'aria, il fuoco e l'acqua, perché, con castighi eterni, essa sia continuamente trascinata e tra-

⁴⁸ Per il tema della morte, cfr. C.E. VIII.

⁴⁹ Cfr. C.E. I, nota 13.

volta in direzioni contrarie fra cielo e terra dai flutti della materia. Così è l'eternità stessa dell'anima a nuocerle, in quanto essa si vede condannata da un giudizio eterno a un supplizio eterno. Sappi dunque che dobbiamo temere proprio questo, e di questo dobbiamo tremare, e da questo dobbiamo guardarci, ossia dal cader preda di una simile sorte: infatti gli increduli, dopo aver peccato, saranno costretti a credere, non da parole, ma da fatti, non da minacce, ma dalla sofferenza stessa della pena ».

« Non è dunque la sola legge umana, o Trismegisto, a punire i peccati degli uomini? ».

« Per prima cosa, o Asclepio, tutto ciò che è legato alla terra è mortale, e tali sono anche gli esseri viventi, secondo la condizione propria dei corpi, che cessano di vivere secondo questa stessa condizione. Tutti gli esseri dunque, come sono soggetti a pene proporzionali a ciò che hanno meritato in vita e agli errori commessi, così sono puniti, dopo la morte, con pene tanto più dure quanto più i loro errori sono stati in vita tenuti nascosti. Infatti la divinità conosce tutte le nostre azioni, per cui saranno inflitte pene proporzionali alla gravità degli errori ».

[29] « Chi sono quelli che meritano pene maggiori, o Trismegisto? ».

« Sono coloro che, condannati dalla legge umana, muoiono di morte violenta, sì che sembrano non aver reso l'anima alla natura, a cui è dovuta, ma aver pagato la pena che si sono meritati. L'uomo giusto trova invece un soccorso e un sostegno nella religione e nella più profonda devozione a Dio. Infatti Dio protegge il giusto da qualsiasi male. Il padre e signore di tutte le cose, colui che, solo, è tutte le cose, si mostra spontaneamente a tutti,⁵⁰ pur non facendosi conoscere rispetto allo spazio, né alla qualità, né alla grandezza, ma illuminando l'uomo con quella conoscenza che è propria dell'intelletto, per cui l'uomo, liberata la sua anima dalle tenebre dell'errore e percepita la luce della verità, si unisce alla conoscenza di Dio, per amore della quale si è liberato da quella

⁵⁰ Cfr. C.E. I, nota 6.

parte della sua natura che lo rende mortale, e può quindi nutrire la speranza di una immortalità futura.⁵¹ In ciò consiste la distanza che separa i buoni dai malvagi. Chiunque sia dunque illuminato dalla pietà religiosa, dalla saggezza, dal culto e dalla venerazione della divinità, chiunque sia penetrato nella vera ragione delle cose, quasi con gli occhi, e sia reso saldo dalla sua fede,⁵² eccelle fra gli uomini nella stessa misura in cui il sole supera in luminosità tutti gli altri astri. Del resto è il sole stesso a illuminarli, non tanto con la potenza della sua luce, quanto con la sua divinità e la sua santità. E tu, Asclepio, devi considerare come un secondo dio⁵³ il sole che governa e illumina tutti gli esseri, animati e inanimati, che vivono in terra.

Ora, se il mondo stesso è un essere vivente, che sempre visse, vive e vivrà, non esiste niente nel mondo di mortale;⁵⁴ poiché infatti ciascuna parte del mondo è sempre viva, per il suo stesso esistere, e si trova in un mondo che è sempre dotato di vita e sempre vive, è chiaro che nel mondo non v'è per la morte posto alcuno. È dunque necessario che questo mondo sia totalmente colmo di vita e di eternità, affinché possa vivere sempre. Il sole, poiché il mondo è eterno, governa eternamente l'intero complesso delle cose viventi, a cui egli dispensa incessantemente la vita. Dio governa dunque eternamente le cose viventi e in grado di vivere, che sono nel mondo, e dispensa eternamente la vita stessa. Egli però l'ha dispensata una sola volta: la vita è concessa così a tutti gli esseri dotati di capacità vitale, con una legge eterna, nel modo che mi accingo a dire.

[30] Il mondo si muove nella stessa vita dell'eternità e ha la sua sede in questa stessa eternità vitale. Perciò il mondo non avrà mai riposo, né sarà mai distrutto, poiché questa vita eterna lo circonda proteggendolo, come se fosse un vallo, e lo rinchiude, in un certo senso, in se stessa. E il mondo a sua volta dispensa la vita e contiene

⁵¹ Cfr. C.E. I, nota 8.

⁵² Per lo stretto legame fra gnosi e fede, cfr. C.E. IX, 10.

⁵³ Il sole è qui definito come secondo dio; cfr. per questo C.E. XVI, 5, 18.

⁵⁴ Cfr. C.E. VIII, 1-2; XII, 15-16.

tutti gli esseri che sono, sotto il sole, governati da Dio. Il movimento del mondo consiste in una duplice attività: il mondo infatti prende vita esternamente dall'eternità che lo circonda⁵⁵ e al tempo stesso dà vita agli esseri che esso contiene, differenziando tutte le cose secondo rapporti numerici e temporali, fissati e determinati in base all'attività del sole e al corso degli astri. Il processo del tempo è infatti regolato da una legge divina; sulla terra è segnato dallo stato dell'atmosfera, dalla successione delle stagioni calde e fredde, nel cielo è segnato dal ritorno degli astri alla loro posizione iniziale, durante il corso delle loro rivoluzioni periodiche. Il mondo è ricettacolo del tempo⁵⁶ ed è precisamente dal fluire e dal movimento del tempo che il mondo resta in vita. Il tempo è regolato da un ordine fisso, e quest'ordine determina il rinnovarsi di tutte le cose che sono nel mondo, attraverso l'alternarsi delle stagioni. Essendo tutte le cose soggette a queste leggi, non c'è niente di stabile, niente di fisso, niente di immobile nelle cose a cui viene data esistenza, sia in terra che in cielo. Solo Dio ha queste qualità, e giustamente: egli infatti è contenuto in se stesso, deriva da se stesso, è racchiuso interamente in se stesso, pieno e perfetto, ed è egli stesso la sua immobile stabilità, e non può essere allontanato dalla sua sede da alcun impulso esterno, poiché in lui sono tutte le cose ed egli stesso è in tutte le cose. Qualcuno potrebbe osar dire che il suo movimento avviene nell'eternità, ma l'eternità stessa è immobile, in quanto in essa ritorna e da essa ha origine il muoversi di tutti i tempi.

[31] Dio dunque è sempre stato immobile e come lui è l'eternità, contenendo in sé il mondo, che noi giustamente chiamiamo sensibile, prima che avesse origine. E come immagine di questo dio è stato creato il mondo, in quanto imita l'eternità. Infatti il tempo, benché sia sempre in movimento, possiede la forza e la natura di una sua peculiare stabilità, in quanto è necessariamente costretto a ritornare al proprio punto di partenza. Così sebbene l'eternità sia stabile, immobile, priva di movi-

⁵⁵ Cfr. C.E. XI, 4.

⁵⁶ Cfr. C.E. XI, 2.

mento, tuttavia, come il tempo è mobile e il suo movimento è ricondotto sempre all'eternità e si attua secondo una legge temporale, avviene che l'eternità stessa, che presa in se stessa è immobile, sembra a sua volta essere in movimento a causa del tempo, nel quale si trova, e nel quale ha sede anche il movimento. Da ciò risulta che la stabilità dell'eternità comporta il movimento, e la mobilità del tempo diviene stabile per l'immutabilità della legge che regola il suo movimento. In questo senso si può ritenere che Dio stesso si muova in se stesso, pur restando immobile. In effetti il movimento della sua stabilità è immobile in ragione della sua immensità: l'immobilità è propria dell'immensità. Quest'essere, dunque, che sfugge alla conoscenza dei sensi, non ha limiti, non può essere compreso, né misurato,⁵⁷ è superiore alle nostre facoltà e va oltre la nostra possibilità di indagine. In quale luogo si trovi, dove si diriga, da dove provenga, come sia e chi sia, non è dato saperlo. Si muove nell'assoluta immobilità e l'immobilità si muove in lui, sia che essa sia Dio o l'eternità, o l'una e l'altra cosa insieme, o l'una nell'altra, o l'una e l'altra nell'una e nell'altra. Perciò l'eternità non è limitata dalle condizioni del tempo, o viceversa il tempo, benché possa essere limitato mediante il numero e l'alternarsi delle stagioni o per il ritorno periodico degli astri nella loro rivoluzione, è eterno. Ambedue sono dunque infiniti, ambedue eterni; come infatti l'immobilità è fissa, per sostenere tutto ciò che è mobile, in virtù di tale stabilità, essa tiene giustamente il primo posto.

[32] Le cause prime di tutto ciò che esiste sono dunque Dio e l'eternità; il mondo non è invece al primo posto, poiché in esso la mobilità ha la priorità sulla stabilità, mentre possiede come legge del suo eterno movimento una fissità immobile.

L'intelletto,⁵⁸ che è del tutto simile alla divinità, esso stesso immobile, si muove nella sua immobilità: è santo, incorruttibile, eterno, e a lui si addicono tutti gli altri at-

⁵⁷ Cfr. *C.E.* iv, 8.

⁵⁸ Qui si tratta chiaramente dell'intelletto supremo, cioè Dio. Cfr. *C.E.* I, nota 2.

tributi più alti di questi, se ve ne sono: è eternità del Dio supremo consistente nella verità stessa, è totalmente pieno di tutte le forme sensibili, della conoscenza nella sua totalità, e sussiste, per così dire, insieme a Dio. L'intelletto del mondo invece è ricettacolo di tutte le specie sensibili e di tutti gli ordini. L'intelletto umano infine dipende dalla capacità, che è propria della memoria, di ritenere, poiché conserva il ricordo di tutte le esperienze che ha fatto. L'intelletto divino è disceso attraverso la gerarchia degli esseri fino all'essere umano; poiché il Dio supremo non ha voluto che l'intelletto divino si mescolasse con tutti gli esseri viventi, perché non dovesse arrossire di quest'unione. La conoscenza propria dell'intelletto umano, considerata dal punto di vista della sua qualità e della sua grandezza, consiste tutta nel ricordo degli avvenimenti passati. Per la capacità della memoria di conservare il ricordo, l'intelletto umano è stato reso capace di governare la terra. La facoltà conoscitiva, che è propria della natura, e la qualità dell'intelletto del mondo si possono conoscere profondamente attraverso tutte le forme sensibili che sono nel mondo. La facoltà conoscitiva dell'eternità, che viene in secondo luogo, si può conoscere nella sua qualità attraverso l'osservazione del mondo sensibile. Ma la conoscenza che si può avere del carattere dell'intelletto del sommo Dio, consiste nella verità pura e non se ne può distinguere nel mondo alcuna ombra, neanche in modo confuso. Infatti là dove nulla si fa conoscere, se non attraverso la misura del tempo, vi è menzogna; là dove le cose hanno origine nel tempo, si manifesta l'errore. Vedi dunque, o Asclepio, come nonostante siamo collocati in luoghi infimi, trattiamo alti soggetti, a quale altezza abbiamo l'ambizione di giungere. Ma è a te, o Dio supremo, che rendo grazie, tu che mi hai illuminato della luce che è visione della divinità. E voi, Tat, Asclepio e Ammone, conservate questi divini misteri nel segreto dei vostri cuori, proteggeteli col silenzio e non li divulgate.

Fra la conoscenza intellettuale umana e l'intelletto del mondo c'è questa differenza: il nostro intelletto perviene solamente con molto sforzo e applicazione a cogliere e a

discernere la qualità e la natura dell'intelletto del mondo, mentre l'intelletto del mondo si eleva alla conoscenza dell'eternità e degli dèi che sono al di sopra di lui. Così, per quanto è consentito all'intelletto umano, agli uomini tocca di vedere le cose del cielo come attraverso la caligine. Senza dubbio, quando si tratta di vedere cose così grandi, la potenza della nostra visione è limitatissima, ma una volta che ha potuto vedere, la felicità del conoscere è immensa.

[33] Ecco la mia opinione sul vuoto,⁵⁹ cui i più attribuiscono importanza: il vuoto non esiste, non è mai esistito e non potrà mai esistere. Tutte le parti del mondo, infatti, sono completamente piene, sì che il mondo stesso è completamente pieno ed è costituito di corpi diversi per qualità e forma, che hanno ciascuno una propria figura e una propria estensione, e l'uno più grande, l'altro più piccolo, l'uno più denso, l'altro più sottile. I corpi più densi si vedono più facilmente, come anche i più grandi; i più piccoli, come i più sottili, sono appena visibili o non lo sono per nulla, e non se ne conosce l'esistenza se non in virtù del tatto. Da ciò deriva che molti credono che essi non siano corpi, ma spazi vuoti, il che è impossibile.

Difatti ritengo che anche quello spazio fuori del mondo⁶⁰ che chiamiamo vuoto, se pure esiste qualcosa di simile (ma io non lo credo), sia pieno di esseri intelligibili, simili alla divinità che in esso regna. Così questo mondo chiamato sensibile è assolutamente pieno di corpi e di esseri animati, come si conviene alla sua natura e alla sua essenza, ma le varie forme di tali corpi non sempre ci sono manifeste, noi ne vediamo alcune più grandi di quello che in realtà sono, altre piccolissime, sì che, o per la grande distanza di spazio che ci separa da loro o per la debolezza della nostra vista, esse ci sembrano tali, o la loro eccessiva piccolezza induce i più a negarne l'esistenza. Io sto alludendo ai dèmoni che, ne sono certo, dimorano con noi, e agli eroi, che soggiornano, secondo la mia opinione, fra la parte più pura dell'aria che sta sopra

⁵⁹ Sul vuoto, cfr. C.E. II, 10-11.

⁶⁰ Riferimento alla dottrina stoica dell'esistenza del vuoto fuori del mondo.

di noi e quella zona libera da nebbie e nubi, e dai turbamenti causati dal movimento di corpi celesti.⁶¹ Perciò, Asclepio, non chiamerai nulla vuoto, a meno che tu non dica di che cosa sia vuoto ciò che tu dici vuoto, come ad esempio vuoto di fuoco, o d'acqua, o d'altra cosa simile: se infatti fosse possibile vedere un oggetto che possa essere vuoto di tutte queste cose, grande o piccolo che sia, non è comunque possibile che sia vuoto di soffio vitale e di aria.⁶²

[34] Lo stesso dobbiamo dire dello spazio; è una parola che non significa nulla se considerata isolatamente. Che cosa sia lo spazio infatti appare chiaro solo se consideriamo che cosa c'è nello spazio. Tolto questo che è l'elemento principale, il significato della parola spazio non è completo. Perciò diremo giustamente: lo spazio in cui è l'acqua, lo spazio in cui è il fuoco, o in cui sono altre cose. Come è impossibile che vi sia qualcosa di vuoto, così è impossibile riconoscere che cosa sia lo spazio, se lo consideriamo isolatamente. Infatti se si considera uno spazio senza l'oggetto che è in esso, questo spazio sembrerà vuoto: ora, a mio avviso non esiste spazio vuoto nel mondo. Se niente è vuoto, non si vede che cosa possa essere lo spazio in sé, se non vi si aggiungono, come ai corpi umani, le determinazioni di lunghezza, di larghezza, di altezza.

Stando così le cose, o Asclepio, e voi che siete presenti, sappiate che il mondo intelligibile,⁶³ ossia quello che possiamo percepire solo con la vista dell'intelletto, è incorporeo, e che niente di corporeo può mescolarsi alla sua natura, niente che possa essere definito in base alla qualità, alla quantità o al numero: poiché nulla di simile vi è in esso.

Questo mondo dunque, che chiamiamo sensibile, è il ricettacolo di tutte le forme sensibili o delle qualità dei corpi, che non possono vivere senza Dio. Dio infatti è

⁶¹ Tema molto comune della demonologia del tempo, che identifica spesso gli eroi con i dèmoni.

⁶² Cfr. C.E. II, 10-11.

⁶³ Il Festugièrè nota che qui si ha lo stesso passaggio di C.E. II, 12 dalla nozione di luogo fisico a luogo incorporeo, cioè al mondo intelligibile. Cfr. C.E. II, nota 9.

tutte le cose, tutte derivano da lui e tutte dipendono dalla sua volontà. Questo tutto⁶⁴ è dotato di bontà, bellezza, saggezza; è inimitabile, percepibile e intelligibile solo a se stesso e, senza di lui, niente vi è stato, vi è, vi sarà. Tutto infatti proviene da lui, tutto è in lui, tutto è mediante lui: le varie e multiformi qualità, le grandi estensioni, le dimensioni che superano ogni misura, le multiformi specie. Una volta comprese queste cose, o Asclepio, devi rendere grazie a Dio.

Ma se concentri la tua attenzione su questo tutto, comprenderai che in verità lo stesso mondo sensibile, con tutto ciò che contiene, è avvolto dal mondo superiore come da un involucre.⁶⁵

[35] In ciascun genere di esseri viventi, di tutti i viventi, o Asclepio, sia mortali o immortali, sia dotati di anima o meno, dotati di ragione o meno, ciascun componente, preso individualmente, ha in sé l'impronta del proprio genere, secondo il genere a cui appartiene.⁶⁶ E sebbene ogni genere di esseri viventi possieda compiutamente la forma propria del suo genere, tuttavia in seno a questa forma, che è la stessa per tutti gli esseri, i singoli individui palesano differenze: così per il genere dell'uomo. Sebbene esso abbia sempre la stessa forma, per cui si può riconoscere un uomo dal solo aspetto esteriore, i singoli uomini tuttavia differiscono fra loro all'interno di questa stessa forma, che hanno in comune. La forma del genere, infatti, che è divina, è incorporea, e così tutto ciò che è oggetto di conoscenza per la mente. Essendo poi corporei e incorporei i due elementi di cui sono costituite le forme, è impossibile che ogni forma nasca del tutto simile all'altra in istanti diversi e a diversi gradi di latitudine; queste forme cambiano tante volte quanti istanti vi sono in un'ora, durante la rivoluzione del cerchio celeste in cui risiede quel dio che abbiamo chiamato Onniforme.⁶⁷ Le forme dei generi permangono dunque immutabili, facendo scaturire tante immagini di sé, e tanto di-

⁶⁴ Cioè Dio che è tutte le cose (cfr. *C.E.* XII, 17-18; XVI, 3).

⁶⁵ Cfr. *C.E.* XI, 2; XVI, 12.

⁶⁶ Cfr. *Ascl.* 4.

⁶⁷ Cfr. *Ascl.* 19.

verse, quanti sono i momenti che la rivoluzione del cielo comporta; mentre il mondo cambia nel corso della rivoluzione, la forma del genere non cambia e non conosce rivoluzione. Così le forme di ciascun genere rimangono immutabili, pur presentando differenze all'interno di ogni forma».

[36] «E il mondo muta il suo aspetto esteriore, o Trismegisto?».

«O Asclepio, si direbbe che mentre ti esponevo tutte queste cose tu abbia dormito. Che cos'è dunque il mondo e da che cosa è costituito, se non da tutti gli esseri che sono stati generati? Vuoi dunque che ti esponga questo riguardo al cielo, alla terra e agli elementi dell'universo? Chi più cambia aspetto? Il cielo può essere umido o secco, freddo o caldo, chiaro o scuro; nell'unica forma del cielo questi sono gli aspetti che incessantemente si alternano. Anche l'aspetto della terra sempre muta: quando genera le messi, quando nutre ciò che ha generato, quando dà frutti di varie e diverse qualità e dimensioni, quando presenta arresti e sviluppi nella sua crescita, e soprattutto quando variano le qualità, gli odori, i sapori, la forma degli alberi, dei fiori e dei frutti. Il fuoco genera moltissime trasformazioni divine. La figura del sole e della luna assume infatti le forme più svariate: somiglia, per così dire, ai nostri specchi, che rimandano le copie delle immagini con una luminosità che gareggia con quella reale.

[37] Ma di questo si è detto abbastanza.

Torniamo ora a parlare dell'uomo e della ragione, che è il dono divino per il quale l'uomo è definito animale razionale. Tutto ciò che abbiamo detto dell'uomo è degno di ammirazione, ma non è ancor nulla rispetto a quanto stiamo per dire: che l'uomo sia stato reso capace di scoprire e di riprodurre la natura divina, supera la meraviglia di tutto ciò che è degno di ammirazione.⁶⁸ Infatti i nostri antenati, dopo aver commesso molteplici errori riguardo alla vera dottrina degli dèi, poiché erano increduli o non si curavano del culto o della religione, inventarono l'arte di foggiare divinità. A questa inven-

⁶⁸ Ritorna il tema di *Ascl.* 23-24.

zione aggiunsero una virtù soprannaturale, che trassero dalla natura materiale e mescolarono alla sostanza delle statue. Non potendo però creare anche le anime, dopo aver evocato anime di dèmoni o di angeli, le introdussero nelle loro statue mediante riti santi e divini, in modo che questi idoli avessero il potere di fare del bene e del male.

Così fu per il tuo avo, Asclepio, il primo inventore della medicina, al quale è dedicato un tempio su un monte della Libia, vicino alla riva dei coccodrilli, dove giace ciò che in lui costituì la parte terrena dell'uomo, cioè il corpo (il resto infatti, o per meglio dire il tutto di lui, se l'uomo nella sua totalità consiste nella coscienza della vita, è risalito felice in cielo); egli che ancor oggi con il suo potere divino fornisce agli uomini infermi il soccorso che donava loro mediante l'arte della medicina. Così anche il mio avo Ermete, di cui io porto il nome, non risiede forse nella città che ha preso il nome da lui, e non dà aiuto e salute a tutti i mortali, che da ogni parte vengono a lui? E noi sappiamo infine quanti benefici accorda Iside, sposa di Osiride, se è propizia, quali mali invece invia se è adirata! Gli dèi terrestri e materiali si adirano infatti facilmente, poiché gli uomini li hanno plasmati e composti di ambedue le nature. Da ciò consegue che gli Egiziani riconoscono ufficialmente gli animali sacri e venerano in ciascuna città l'anima di coloro che hanno consacrato in vita, sì che alcune città vivono sotto le loro leggi e portano i loro nomi: ed è per questo motivo, o Asclepio, ossia per il fatto che gli animali adorati e consacrati in una città non sono accettati in un'altra, che tra le città egiziane esplodono guerre frequenti ».

[38] « E qual è la natura, o Trismegisto, di questi dèi, che sono chiamati terrestri? ».

« È costituita, o Asclepio, da una composizione di erbe, di piante e di aromi che possiedono in se stessi una innata virtù divina.

Ed è per questo motivo che si cerca di propizziarli con numerosi sacrifici, inni, canti di lode e dolcissimi suoni rievocanti l'armonia del cielo, perché questa natura celeste che è stata introdotta nell'idolo, attraverso la celebra-

zione ripetuta dei riti celesti, possa sopportare gioiosamente il lungo soggiorno tra gli uomini. Ecco come l'uomo fabbrica gli dèi.

Ma non credere, o Asclepio, che gli dèi terrestri esercitino a caso la loro influenza. Presso gli dèi celesti, che dimorano nelle sommità del cielo, ciascuno occupa e conserva la sede che gli è stata assegnata: per parte loro i nostri dèi danno il loro aiuto all'uomo quasi come per una parentela affettuosa, vegliando sulle singole cose, o predicando l'avvenire mediante le sorti o la divinazione, provvedendo a determinate cose e assistendoci ciascuno nel modo a lui proprio ».

[39] « Quale parte allora del governo dell'universo è regolata dal destino o fato, o Trismegisto? Non hanno gli dèi celesti il governo delle cose universali, e gli dèi terrestri quello delle cose particolari? ».

« Quello che noi chiamiamo destino, o Asclepio, è la legge di necessità che regola tutte le cose connettendole l'una all'altra mediante nessi concatenati. È dunque o la causa che produce le cose, o il Dio supremo, o il secondo dio che è stato da lui creato, o l'ordine universale delle cose celesti e terrestri fissato dalle leggi divine. Così questo destino e questa necessità sono inseparabilmente legati e come cementati: primo viene il destino che determina l'inizio di tutte le cose, mentre la necessità porta a compimento tutto ciò che ha avuto inizio per opera del destino. Segue l'ordine, cioè la connessione e la successione nel tempo degli eventi. Non vi è nulla infatti che non rientri nell'assetto di quest'ordine, che si realizza in tutte le cose; lo stesso movimento del cosmo è soggetto all'ordine, anzi il cosmo consiste totalmente in esso.

[40] Questi tre principi dunque: destino, necessità, ordine, sono stati creati per volere di Dio, il quale governa il mondo secondo le sue leggi e un suo piano divino. Così per volere di Dio essi sono stati privati di ogni possibilità di volere o non volere, non sono mai turbati dall'ira, mai piegati da favoritismi, ma servono alla necessità della legge eterna, che è l'eternità stessa, inevitabile, immobile, indissolubile. In primo luogo viene il destino, che, avendo gettato per così dire il seme, permette il ri-

prodursi delle cose che saranno in futuro; segue la necessità, che costringe con la sua forza tutte le cose a giungere al loro effetto. Per terzo viene l'ordine, che mantiene la connessione di tutti questi accadimenti che sono stati determinati dal destino e dalla necessità. Questa è dunque l'eternità, che non ha inizio né fine, che, fissa nella legge immutabile della sua corsa, compie la propria rivoluzione mediante un movimento perpetuo, nasce e muore alternativamente in alcune delle sue parti, sì che, attraverso il mutare del tempo, la parte in cui è morta è la stessa in cui rinasce.

Tale infatti è il movimento circolare, principio di rotazione, dove tutto è così ben connesso che non si sa dove la rotazione inizi, ammesso che essa inizi, in quanto tutti i punti sembrano precedersi e seguirsi. Però mescolati a tutte le cose del mondo si hanno sempre l'accidente ed il caso.

Bene! Ho trattato per voi ogni argomento come mi hanno permesso le mie forze umane e secondo la volontà e la concessione della divinità. Ora non ci resta che benedire Dio e tornare alla cura del corpo. Trattando del divino abbiamo infatti nutrito e saziato sufficientemente le nostre anime».

[41] Usciti dal santuario, cominciarono a pregare Dio, guardando verso sud⁶⁹ (quando infatti qualcuno vuole pregare al tramonto del sole, deve guardare in quella direzione, come deve guardare verso est se prega quando il sole sorge), e già stavano pronunciando la formula, quando Asclepio disse con voce sommessa: «O Tat, vuoi che suggeriamo a tuo padre di far sì che alle nostre preghiere si aggiungano incensi e profumi?».

Trismegisto, uditolo, rispose commosso: «Di' parole di miglior augurio, Asclepio. È infatti simile a sacrilegio bruciare l'incenso e le altre sostanze, quando si prega Dio. Niente manca a lui, perché egli è tutte le cose e in lui sono tutte le cose. Preghiamolo dunque rendendogli grazie. Questo è il miglior incenso per Dio: essere onorato dai mortali».

⁶⁹ Cfr. C.E. XIII, 16.

«Noi ti rendiamo lode, o sommo, o altissimo; per tua grazia infatti noi abbiamo raggiunto la luce immensa della tua conoscenza, o nome santo e venerando, unico nome per il quale Dio solo deve esser benedetto secondo la religione paterna, poiché tu ti degni di concedere a tutti il tuo affetto di padre, le tue cure, il tuo amore e qualunque altra dolce virtù esista, donando a noi l'intelletto, la ragione, la conoscenza intellettiva. E l'intelletto ce lo doni affinché noi si possa conoscerti; la ragione, affinché noi si possa porti come oggetto di indagine delle nostre ricerche; la conoscenza, affinché, conoscendoti, noi si possa gioire. Noi siamo felici, salvati dalla tua potenza, perché ti palesi totalmente a noi; noi siamo felici, perché ti sei degnato di consacrarci all'eternità, mentre ci troviamo ancora nei nostri corpi. Questa è l'unica possibilità che l'uomo ha di renderti grazie: conoscere la tua maestà. Noi abbiamo conosciuto te e la tua luce grandissima, che è oggetto di conoscenza del solo intelletto; noi ti comprendiamo, o vera vita della vita, o fecondità di tutti gli esseri; ti abbiamo conosciuto, eterna durata di tutta la natura, la quale è totalmente ricolma della tua creazione. In questa preghiera, adorando il bene della tua bontà, di questo solo ti imploriamo, che tu ci conservi perseveranti nell'amore della tua conoscenza, senza farci allontanare mai da questo genere di vita».

Esprimendo questi voti, ci apprestiamo a una cena pura, in cui non si sacrificino animali.

POSTFAZIONE
DI BIANCA MARIA TORDINI PORTOGALLI

Quando i Greci entrarono in contatto con l'Egitto, identificarono molte loro divinità con divinità egiziane; così il dio Thoth, scriba degli dèi, fu assimilato all'Hermes greco. A Thoth fu attribuita l'invenzione della scrittura e, in seguito, anche di molte altre arti, come la medicina, la magia, l'astrologia, la teosofia. Parallelamente, Hermes fu sempre considerato l'inventore di tutte le scienze e delle arti pratiche, ma, come per Thoth, il suo ruolo principale fu quello di messaggero degli dèi (Platone, nel *Cratilo* 407e, fa derivare il nome di Hermes da ἑρμηνεύς, interprete). All'inizio dell'era cristiana troviamo più volte il nome di Hermes legato al concetto di parola, discorso, e più precisamente si attribuisce a lui la funzione di profeta di Dio, di portatore del *Logos* divino, dove il termine *Logos*, in un'accezione conferitagli dalla speculazione stoica, sta a significare l'espressione della ragione divina creatrice, che permea tutto l'universo e di cui ogni singola ragione umana rappresenta una parte. In seguito i Greci dovettero distinguere l'Hermes tradizionale greco da quello di origine egiziana, e quest'ultimo fu sempre indicato col duplice nome di Ermete Trismegisto, dove Trismegisto è chiaramente, nella sua origine, un epiteto elogiativo ricavato dal superlativo dell'aggettivo greco μέγιστος.

Poiché la prerogativa principale di Thoth era l'invenzione della scrittura, a lui furono attribuiti tutti i libri più antichi esistenti in Egitto, e in sostanza Ermete Trismegisto fu considerato l'autore di tutta la letteratura religiosa egiziana.

Non sappiamo assolutamente nulla dell'esistenza di scritti ermetici in lingua egiziana, mentre sembra che sia esistita fin dai tempi dei Tolomei una letteratura ermetica in lingua greca. I suoi più antichi documenti risalgono alla prima metà del I secolo d.C. e sono di argomento astrologico.

Di una letteratura ermetica filosofica o teosofica si comincia a parlare apertamente dal II secolo d.C. Di questa letteratura di carattere filosofico-religioso possediamo un complesso di scritti, di cui fanno parte un *Corpo ermetico*, costituito da diciassette trattati in forma di discorso e di dialogo; l'*Asclepio*, traduzione latina di un « Discorso perfetto », e gli estratti compilati da Stobeo. I diciassette discorsi ci sono pervenuti attraverso una ventina di manoscritti del XIV, XV e XVI secolo,

che risalgono tutti a un medesimo archetipo; l'*Asclepio* ci è giunto invece insieme alle opere filosofiche di Apuleio ed è stato erroneamente attribuito a lui.

Circa l'epoca della composizione di questa raccolta, non sappiamo nulla di preciso; possiamo soltanto affermare che fino al tempo di Stobeo le citazioni dagli scritti ermetici non rispecchiano l'ordine attuale: il *Corpo ermetico*, così come è giunto a noi, deve essere stato compilato forse fra l'epoca di Stobeo e quella di Psello, cioè fra il VI e l'XI secolo d.C.

La diversità della forma e del contenuto dei vari discorsi dimostra chiaramente un'origine non unitaria del *Corpo ermetico*; ma il comune carattere di libri di devozione che li contraddistingue, secondo l'opinione del Festugière, deve aver spinto i Bizantini a riunirli in un *corpus*.

Circa l'origine e la paternità dei testi ermetici, abbiamo due tesi fondamentali: il Reitzenstein ha ipotizzato l'esistenza di sette o confraternite ermetiche, che avrebbero raccolto in questi scritti gli insegnamenti della dottrina; il Festugière ha affermato invece l'impossibilità di stabilirne una paternità. La tesi del Festugière sembra la più logica e credibile; il *Corpo ermetico* non costituisce un'opera unitaria e non può considerarsi come la Sacra Scrittura di una setta religiosa, perché rifugge dall'indicare un rituale misterico per i fedeli, ed espone dottrine spesso opposte e contraddittorie, evidentemente di diversa origine e provenienza.

Il fenomeno della letteratura ermetica rientra in una moda letteraria del tempo: tutto ciò che è stato considerato come scienza occulta è stato attribuito a Ermete, così come è avvenuto per i profeti persiani o caldei, ebrei o indiani. Il nome di Ermete ha designato un movimento, come altre volte è accaduto sotto la paternità di altri profeti. La stessa somiglianza di questa letteratura con altre contemporanee e vicine di genere profetico, e l'utilizzo di luoghi ed espressioni comuni a tutta la letteratura religiosa dell'epoca imperiale e del tardo Ellenismo, fanno pensare piuttosto a un fenomeno storico-letterario, che all'esposizione di una precisa liturgia.

L'interesse di questi testi è certo più storico che speculativo: non presentano il rigore e l'originalità di un sistema filosofico, ma testimoniano soprattutto le esigenze e la sensibilità dell'epoca in cui furono scritti.

Due aspetti fondamentali caratterizzano la vita culturale del II secolo d.C. nell'Impero romano e nel mondo greco: da un lato si sviluppa il gusto della composizione divulgativa ed enciclopedica, e lo scopo fondamentale delle scuole, che sor-

gono numerose, non consiste nella ricerca di nuove dottrine e di nuovi metodi di indagine, ma nel coordinare e nel tramandare il patrimonio letterario dei secoli precedenti; dall'altro lato gli interessi speculativi vengono assorbiti e soppiantati dagli interessi e dalle esigenze di carattere mistico-religioso. Il razionalismo antico è spodestato dal misticismo, la filosofia diviene scienza della rivelazione delle cose divine e finisce con l'identificarsi con la teologia. Come il platonismo dell'epoca aveva fatto proprio quell'indirizzo eclettico che era già stato inaugurato nel I secolo a.C. dall'Accademia di Antioco, e manifestava altresì una forte religiosità, idealizzando in questo senso le figure dei due grandi maestri, Platone e Pitagora, e cercando soprattutto di giungere alla contemplazione di una divinità sempre più astratta e trascendente, così i testi ermetici mostrano, da un lato, il carattere di eclettismo proprio delle composizioni scolastiche e divulgative, dall'altro, un interesse spiccatamente religioso.

Questi testi contengono scarsi elementi di ascendenza egiziana, per cui difficilmente si può pensare che risalgano a una fonte egiziana, mentre, come tutta la letteratura filosofico-religiosa del tempo, presentano, mescolati tra loro, elementi platonici, aristotelici e stoici, insieme a qualche traccia di misteriosofie orientali, più iraniche che egiziane; hanno inoltre molte somiglianze con gli scritti dell'orfismo, gli oracoli dei Caldei e numerosi testi dello gnosticismo cristiano.

In questo carattere composito e frammentario, in questa varietà di temi e di elementi, si può ritrovare un costante atteggiamento di pensiero che costituisce l'aspetto unitario di tale complesso di scritti: la conoscenza intesa come rivelazione, la filosofia come scienza della rivelazione, che, per riferire le parole di Ermete, «consiste nel solo desiderio di conoscere più profondamente la divinità mediante una contemplazione incessante e una santa devozione» (*Ascl.* 12). L'esigenza di conoscere Dio, di contemplarlo quasi fondendosi e identificandosi con lui, costituisce, insieme a una pietà religiosa sempre presente, lo sfondo comune della tematica ermetica.

È impossibile ricavare dal complesso degli scritti ermetici le linee di un sistema filosofico, ed è altrettanto impossibile trovare un'impostazione unitaria che giustifichi e spieghi la giustapposizione di dottrine diverse e contraddittorie. Seguendo l'esposizione del primo trattato del *Corpo ermetico*, il *Poimandres*, di gran lunga il più organico e completo, tenteremo di dare il quadro generale dei temi fondamentali dell'ermetismo.

La concezione di una divinità trascendente è il punto di

partenza della dottrina ermetica, come del platonismo del tempo: è derivata direttamente da Platone, il quale ha spesso identificato Dio con il supremo intelligibile, con l'idea del bene e del bello (cfr. *Simp.* 211a, *Fedro* 247e, *Parm.* 138a). E anche la nozione di un Dio inconoscibile mediante la facoltà dell'intelletto umano è desunta da Platone (*Parm.* 142a). Gli ermetici cercano dunque altre vie per giungere alla conoscenza di Dio: essi parlano di una forma di conoscenza del tutto particolare, che possiamo definire una gnosi, e che si attua mediante il νοῦς, l'intelletto, che nella speculazione ermetica è divenuto una facoltà soprarazionale e mistica, che va al di là della sfera di conoscenza tipica dell'intellettualismo greco. Il νοῦς ermetico è in sostanza una facoltà conoscitiva e insieme un dono di Dio, come un dono di Dio è la conoscenza intesa come rivelazione. Questo Dio non è solo inconoscibile, ma anche ineffabile: « Quando tu non potrai dire più nulla di lui, solo allora lo vedrai; poiché la conoscenza di Dio è divino silenzio e cessazione di ogni sensazione » (x, 5). Questo tipo di conoscenza si fonda sulla nozione del νοῦς umano come partecipe della natura divina, perché identico a quell'intelletto supremo che è Dio stesso (1, 6), e sulla certezza della possibilità di un ritorno del νοῦς umano alla sua originaria natura, che è la natura stessa di Dio.

Parallelamente a questa concezione di Dio, che possiamo definire negativa, perché giunge a concepire Dio attraverso una serie di negazioni (Dio è ineffabile, Dio è invisibile, Dio è privo di ogni immagine sensibile, Dio è incorporeo, Dio è privo di nomi, Dio non ha bisogno di nulla, Dio non si può concepire nello spazio, né nel tempo...), la dottrina ermetica ne formula un'altra, per cui Dio è inteso come creatore e padre dell'universo e in questo senso, identificandosi con il prodotto della sua creazione, è visibile e conoscibile attraverso il mondo, vuole egli stesso essere conosciuto dall'uomo, e si fa conoscere come sommo artefice e ordinatore di questo universo: « il Signore si manifesta infatti senza esclusione per alcuno attraverso tutto l'universo. [...] Se dunque vuoi vedere Dio, considera il sole, il corso della luna, la disposizione degli astri » (v, 2-3).

La finzione mitica del demiurgo del *Timeo* diviene un dogma nell'ermetismo, così come nelle altre scuole filosofiche dal II secolo in poi.

La dottrina ermetica sembra non avvertire la contraddizione di questa duplice concezione di Dio: un Dio che da un lato si presenta come inconoscibile, invisibile, ineffabile e indefinibile, e dall'altro come l'essere più visibile, più conoscibile e su-

scettabile di tutte le definizioni e le denominazioni (cfr. v), ma oscilla costantemente tra le due concezioni.

La gnosi ermetica oltre che di Dio tratta dell'uomo, l'uomo inteso nella sua essenza o natura originaria, ossia l'anima o l'intelletto stesso; l'uomo-primario che Dio ha creato per affidargli il prodotto della sua creazione (1, 12).

Anche in questo caso i miti escatologici del *Gorgia*, del *Fedone*, della *Repubblica* e del *Fedro* hanno qui assunto valore di dogmi. Nella cosmogonia ermetica l'uomo deriva direttamente da Dio, mediante un rapporto di filiazione, che permette di definire l'uomo come dotato della stessa natura di Dio: l'uomo ha le stesse prerogative della divinità e anche nell'aspetto è simile a Dio: « L'intelletto, padre di tutti gli esseri, essendo luce e vita, generò un uomo simile a lui, del quale s'innamorò come della propria creatura; era infatti molto bello, poiché aveva l'aspetto del padre: in realtà Dio s'innamorò della propria immagine » (1, 12). L'uomo però, dotato anche di un corpo materiale, presenta una duplice natura: divina e mortale. La discesa dell'anima in un corpo materiale costituisce uno dei misteri della letteratura religiosa del II e III secolo d.C. La soluzione ermetica di questo mistero è espressa in forma mitica nel *Poimandres* (1, 13-19).

Secondo il Festugiè si tratta di un peccato originale: l'uomo-divino, geloso della creazione operata dal dio-demiurgo, vuole imitarla e, disceso attraverso le sfere celesti, giunge fino alla natura, con cui si unisce dando origine al genere umano. Così l'uomo presenta insieme la natura divina e quella mortale. Da qui sorge il problema di come per l'uomo sia possibile ritornare alla natura divina, da cui ha avuto origine. L'ermetismo addita la via della gnosi: l'uomo parteciperà all'immortalità se riconoscerà se stesso come derivato da Dio e quindi di natura divina; γνῶσις θεοῦ e γνῶσις ἑαυτοῦ sono i temi centrali della dottrina ermetica.

Tale gnosi non è prerogativa di tutti, ma privilegio di pochi ed è condizionata dal comportamento morale, attraverso cui l'uomo opera una scelta fra la morte e la vita eterna (1, 27-29). Colui che ha scelto la via della vita eterna, disprezzando il corpo e adorando Dio, torna necessariamente a Dio e si identifica con lui: « La scelta dunque della via migliore non solo si rivela la più gloriosa per colui che la sceglie, in quanto lo rende pari a Dio, ma è anche testimonianza della devozione e dell'amore verso Dio » (1v, 7). La teologia e l'etica si confondono, come in ogni speculazione di tipo pratico-religioso: la εὐσέβεια è la base della γνῶσις.

NOTA BIBLIOGRAFICA

EDIZIONI, TRADUZIONI, STUDI CRITICI

Un'ampia e accurata descrizione delle edizioni e traduzioni, così come dei principali studi critici sull'ermetismo in genere, si può trovare nell'introduzione di W. Scott, *Hermetica*, I-IV, Oxford 1924-36. Per una bibliografia particolareggiata e specifica sui singoli trattati del *Corpo ermetico*, rimandiamo all'edizione di A. D. Nock, *Corpus hermeticum*, I-IV, Parigi 1936.

In questa sede ci limitiamo a tracciare un breve quadro della bibliografia generale, seguendo un ordine cronologico.

La prima traduzione di alcuni scritti ermetici è quella latina di Marsilio Ficino; si basa sul testo di un solo codice e non è completa; la data di pubblicazione oscilla fra il 1463 e il 1471.

L'*editio princeps* del testo greco si ha nel 1554, a opera del Turnèbe. Egli divise il testo in due parti, di cui la prima (*Mercuri Trismegisti Poemander...*) conteneva i trattati I-XIV, la seconda (*Aesculapii definitiones*) i trattati XVI-XVIII; aggiunse quindi tre estratti di Stobeo, come XV trattato del *Corpo ermetico*. La numerazione che ne è seguita viene conservata nell'edizione di A. D. Nock. Segue, all'opera del Turnèbe, l'edizione con traduzione a fronte del Flussas (François Foix De Candelle) nel 1574. Egli per primo pensa che l'*Asclepio*, tramandato insieme alle opere filosofiche di Apuleio, sia una traduzione latina di un originale greco appartenente al *Corpo ermetico*.

Molte altre traduzioni si susseguono in ordine di tempo. Nel 1781 si ha la traduzione del Tiedemann, *Hermes Trismegistos Poemander...*, che non presenta praticamente alcuna novità riguardo al testo, ma è corredata di note molto interessanti.

Nel 1854 il Parthey pubblicò una nuova edizione critica, *Hermetis Trismegisti Poemander*, basandosi su due codici fondamentali della traduzione manoscritta del *Corpo ermetico*. Di estremo interesse è la traduzione di L. Ménard, *Hermès Trismégiste - Traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Parigi 1886, che comprende i primi quattordici trattati, l'*Asclepio* e alcuni frammenti di Stobeo. Lo studio introduttivo sui testi ermetici costituisce l'aspetto più rilevante di questa edizione ed è di notevole importanza.

Seguono al saggio del Ménard molti studi critici sull'ermetismo, che ne enucleano e mettono in luce i temi fondamentali, come il capitolo dello Zeller in *Philosophie der Griechen*, 1903, pp. 242-254, che costituisce un sommario delle dottrine contenute nei testi ermetici.

Il Reitzenstein nel 1904 pubblica in appendice al suo studio, *Poimandres - Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, una nuova edizione critica del *Corpo ermetico* (I-XIV, XVI-XVIII), che segna l'inizio dello studio della tradizione manoscritta dei testi ermetici su basi sicure e definitive. Il Reitzenstein pubblica inoltre altri studi fondamentali sulla dottrina ermetica considerata nei suoi rapporti con le altre correnti misteriosofiche, ellenistiche e orientali (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927, e l'articolo in « Gnomon », vol. 3, 1927, pp. 266-282).

Un altro studio fondamentale di carattere generale è quello di Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, dove le dottrine ermetiche sono poste in rapporto con quelle ellenistiche o greche e collegate all'ambiente filosofico del tempo, in particolare al pensiero di Posidonio, in cui, più che in altri, si ritrovano elementi egiziani ed ebraici.

I rapporti dell'ermetismo con la letteratura religiosa ad esso contempora-

nea sono oggetto di studio anche da parte di C.F.G. Heinrici, *Die Hermes Mystik und das Neue Testament*, Lipsia 1918, in cui si mettono in luce soprattutto i rapporti con il cristianesimo primitivo.

Un altro studio di carattere generale è l'articolo di W. Kroll in Pauly-Wissowa, *R.E.*, vol. 8, coll. 792-823, 1913.

Una nuova edizione del testo degli scritti ermetici viene pubblicata da W. Scott, *Hermetica*, I-IV, nel 1924, con traduzione inglese e con l'aggiunta di un vastissimo commento, che costituisce un nuovo contributo fondamentale agli studi sulla filosofia ermetica.

L'opera dello Scott è stata completata da A.S. Ferguson, *Hermetica*, IV, 1936, con l'aggiunta di un ampio commentario.

L'ultima e più recente edizione è infine quella di A.D. Nock, *Corpus hermeticum*, I-IV, Parigi 1945, che comprende i diciotto trattati del *Corpo ermetico*, l'*Asclepio* e gli estratti di Stobeo (III-IV).

Il Nock nella sua prefazione cita i suoi più validi collaboratori, che hanno cooperato al tentativo di stabilire in modo sicuro e definitivo il testo degli scritti ermetici: M. F. Cumont, M. H. C. Puech, B. Einerson, A. S. Ferguson e P. Thomas, ma soprattutto A.-J. Festugière, a cui è dovuta la bellissima traduzione francese, così come sono opera sua le note alla traduzione, che basterebbero da sole a costituire il più completo esame e la più precisa analisi dei temi fondamentali della dottrina ermetica, e le introduzioni particolari, premesse a ogni singolo trattato. A queste si aggiunge la colossale opera *La révélation d'Hermès Trismégiste*, voll. 4, Parigi 1950-54, in cui il Festugière ha dato un quadro complessivo delle dottrine ermetiche, in un'analisi precisa dei loro rapporti con la filosofia greca e le misteriosofie ellenistiche e orientali, e nell'interpretazione dei temi fondamentali da cui muove tutta la letteratura ermetica.

Per quanto riguarda in particolare l'*Asclepio*, dobbiamo citare anche l'edizione di P. Thomas, che l'ha compreso fra le opere filosofiche di Apuleio (Apuleius, *De philosophia libri II-III*, Lipsia 1908).

A termine di questa breve rassegna, citiamo, per ragioni di completezza, alcune traduzioni italiane: T. Benci, *Il Pimandro*, Firenze 1548 (traduzione in volgare fiorentino del testo latino di Marsilio Ficino); G. Bonanni, *Il Pimandro ossia l'intelligenza suprema*, Todi 1924 (traduzione condotta sull'edizione del Tiedemann); R. Fedi, *Il Pimandro*, Milano 1942 (traduzione del *Poimandres* e dei trattati seguenti, condotta su testo dello Scott); D. Giordano, *Innodia segreta, discorso IV*, in *Inni filosofici greci*, Bologna 1957 (traduzione parziale, riguarda l'innodia contenuta nel XIII trattato del *Corpo ermetico*).

Queste traduzioni non sono state prese in considerazione ai fini della presente traduzione, o perché incomplete, o perché prive di valore scientifico. Il nostro lavoro si basa pertanto sul testo greco edito da A.D. Nock, al quale si è tentato di rimanere il più possibile fedeli, ricorrendo all'edizione dello Scott solo in alcuni punti, dove grosse lacune o corrotte del testo sono colmate o sostituite da numerose e ingegnose congetture. Una guida preziosa è stata la traduzione francese del Festugière, così come di valido aiuto ci sono state le sue note esegetiche e le sue interpretazioni.

In conclusione, come criterio generale, abbiamo tentato di offrire una traduzione italiana aderente e, dove è stato possibile, letterale, del testo greco; abbiamo indicato con i puntini di sospensione tra parentesi quadre i passi corrotti, che hanno costituito le più gravi difficoltà di traduzione, insieme alle frequenti oscurità di una lingua greca che ha piegato i termini tradizionali della filosofia classica a nuovi significati mistici.

[Il presente volume, a cura di Bianca Maria Tordini Portogalli, è apparso per la prima volta nel 1965 presso l'Editore Boringhieri.]