

RAGIONE E RIGENERAZIONE:
STUDIO SUL *DE ORIGINALI PECCATO* DI AGRIPPA*

REASON AND REGENERATION:
A STUDY ON AGRIPPA'S *DE ORIGINALI PECCATO*

DARIO GURASHI
FORSCHUNGSZENTRUM GOTHA, UNIVERSITÄT ERFURT



Finem cogita quo tendimus,
principium ama unde sumus.

LIBANIUS GALLUS
Lettera a Johannes Trithemius, 1505

Gli intellettuali del Rinascimento, incalzati da un'inquietudine filosofica, si accostano alla dimensione religiosa sollecitando un confronto animato con la teologia, convocata alla luce di un'interrogazione peculiare, la domanda sulla condizione umana, che travalica l'ambito disciplinare o confessionale, per proiettarsi nella politica, nella morale, nell'estetica. Il testo sacro, in quanto depositario di una verità che, quantunque rivelata e dischiusa all'interpretazione, conserva pur sempre la sua essenza enigmatica, rappresenta per costoro un interlocutore necessario ma imprevedibile, che può reagire con acquiescenza o irriducibilità ad ogni tentativo di costringere la divinità entro l'orizzonte umano di significato.

Questo studio si concentra su un caso esemplare, il *De originali peccato*, un'opera poco conosciuta di Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), in cui l'esegesi improntata ai valori dell'umanesimo interpella la Scrittura per soccorrere la fondazione di un progetto culturale di ampio respiro, finalizzato a ridisegnare, per mezzo della magia come proposta religiosa, l'antropologia rinascimentale. Storicizzando il compito che Agrippa si prefigge è possibile tracciarne il profilo ermeneutico per comprenderne l'esito teorico: la sessualità costituisce la chiave d'accesso al racconto della creazione dell'uomo.

Il primo capitolo ripercorre la storia del testo muovendo dalla problematicità delle fonti. Il secondo capitolo enuclea la dottrina fondamentale dello scritto,

secondo cui il corpo umano diviene soggetto del discorso teologico. Il terzo capitolo affronta in dettaglio la decodificazione allegorica del racconto di *Genesi*, introdotta come ipotesi di lettura per chiarificare, nella dialettica tra sessualità e colpa, la vicenda di Adamo ed Eva. Il quarto capitolo si sofferma sulle aporie concettuali che risaltano dai richiami ai passi biblici e alle dottrine dei Padri della Chiesa, di cui Agrippa si serve per corroborare l'impianto esegetico. Il quinto capitolo aspira a districare, ripercorrendo la letteratura di riferimento, l'enigma della generazione non carnale, ovvero il paradigma della fisiologia magico-cabalistica con cui si conclude il commento biblico. Il sesto capitolo, infine, colloca il significato generale dell'opera nel contesto del dibattito religioso del Cinquecento, sottolineando il proposito di conciliare scienza (ragione) e religione (fede): una conciliazione possibile solo all'insegna del concetto di rigenerazione ermetica, il presupposto sapienziale della filosofia di Agrippa.

I. Una ricostruzione incerta

I.1. La progettazione di un opuscolo teologico alquanto originale come la declamazione *De originali peccato*, in cui Agrippa sviluppa una lettura simbolico-allegorica dei passi di *Genesi* riguardanti il peccato adamitico (Gen. 3:1-24), potrebbe risalire al periodo conclusivo del suo soggiorno in Italia, all'incirca tra il 1515 e il 1517. Sono anni in cui il filosofo di Colonia, stabilitosi per poco tempo a Casale nel Monferrato, ospite del marchese Guglielmo IX Paleologo, insegna occasionalmente presso l'università di Torino svolgendo alcune lezioni appositamente dedicate all'esegesi e al commento delle Scritture.¹ La formulazione originaria dell'impianto ermeneutico che caratterizza l'opuscolo – come si vedrà, particolarmente sensibile agli influssi ermetici che animano la stagione italiana di Agrippa – potrebbe risalire al contesto universitario,

* Questa ricerca risale agli studi che ho condotto durante la preparazione della mia dissertazione dottorale, difesa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nell'ottobre 2018. Una versione iniziale del testo, intitolata «Decadenza e riscatto dell'uomo. Agrippa esegeta del peccato originale e teologo della rigenerazione» è stata presentata in occasione del convegno *Im Labor der Moderne. Die Schweiz im Zeitalter der Reformation: Theologie, Ontologie und Psychologie zwischen Deutschland und Italien - Nel laboratorio dei moderni. La Svizzera nell'età della Riforma: teologia, ontologia e psicologia fra Germania e Italia*. (Deutsch-Italienische Zusammenarbeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften - Cooperazione italo-tedesca nel campo delle scienze umane e sociali), Villa Vigoni, Menaggio (CO), 10-14/07/2019. I capitoli 2 e 5 rielaborano alcune questioni che ho enucleato nel volume *In deifico speculo. Agrippa's humanism*, Brill-Fink, Paderbord 2021. Colgo l'occasione per ringraziare gli studiosi che mi hanno incoraggiato, con osservazioni puntuali e suggerimenti preziosi, a perfezionare questo lavoro nel corso degli anni: Simonetta Adorni Braccesi, Franco Bacchelli, Paul Richard Blum, Marco Lamanna, Thomas Leinkauf.

¹ CHARLES G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana 1965 (Illinois Studies in the Social Sciences, 55), p. 51-52.

quantunque l'orazione sia stata pubblicata molti anni più tardi, nel 1529 ad Anversa, in circostanze biografiche, nonché politiche e culturali, del tutto differenti. Il *De originali peccato*, infatti, venne stampato a cura dell'autore - all'epoca archivista e storiografo di Margherita d'Asburgo, governatrice dei Paesi Bassi - all'interno di una silloge di opere giovanili intitolata *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus...*, Antverpiae, apud Michaellem Hillenium in Rapo, 1529, c. I3r-K4r. In seguito Agrippa incluse lo scritto nella riedizione ampliata della medesima raccolta, pubblicata da un editore anonimo a Colonia nel 1532: *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus...*, Coloniae, 1532, c. H7v-I7r, una silloge che ebbe numerose ristampe postume tra il 1567 e il 1630.² Dell'opera si conserva, infine, una redazione manoscritta, registrata nel codice cinquecentesco MS PA 48 della Bibliothèque municipale di Lione, fol. 2r-25r.³

Le principali informazioni di cui disponiamo in merito alla cornice temporale che abbraccia il soggiorno in Italia (1511-1518) dipendono sostanzialmente dal carteggio di Agrippa, fonte indispensabile per ripercorrerne dettagliatamente la vicenda biografica.⁴ Nel caso del *De originali peccato* la corrispondenza non

² VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel *De nobilitate foeminei sexus* di Agrippa », *Bruniana & Campanelliana*, 12/1 (2006), p. 59; cf. più avanti, p. 5-6.

³ Sul manoscritto di Lione, cf. più avanti p. 6.

⁴ Il carteggio, intitolato *Epistolarum ad familiares, & eorundem ad ipsum, Libri VII*, è riportato alle pp. 593-1073 del secondo volume degli *Opera* di Agrippa, in base all'edizione più antica, stampata postuma con una falsa indicazione di luogo e di editore: HENRICI CORNELII AGRIPPAE AB NETTESHEYM *Armatae militae equitis aurati, utriusque Iuris Doctoris, & sacrae Caesareae Maiestatis a consilijs & archivis indicarij, Operum pars posterior*, Lugduni, Beringi fratres. Dopo molteplici tentativi di datazione, solo di recente questa edizione è stata attribuita incontrovertibilmente all'editore Thomas Guarin, che l'avrebbe stampata a Basilea nel 1579. Una ricostruzione dettagliata della vicenda è contenuta in CARLOS GILLY, « Il dibattito intorno a Paracelso in Basilea », *Azogue*, 7 (2010-2013), p. 262. Secondo la ricognizione fornita da Auguste Prost, biografo ottocentesco di Agrippa, il carteggio trasmesso negli *Opera* si compone di 451 lettere ripartite in 7 libri e descrive un arco temporale che si estende dall'aprile del 1507 al luglio del 1533. Nondimeno il numero effettivo delle missive potrebbe variare in considerazione del fatto che la raccolta non racchiude l'intera corrispondenza di Agrippa. Come rileva Simonetta Adorni Braccesi, per una valutazione definitiva è necessario sottoporre a confronto il carteggio postumo con le raccolte epistolari parziali, edite o conservate manoscritte, che lo stesso Agrippa, curando la pubblicazione dei suoi scritti, selezionò dopo aver ottenuto a tale scopo un privilegio imperiale nel 1530: cf. AUGUSTE PROST, *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle. Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, 2 vol., Champion, Paris 1881-1882, vol. I, p. 18, 48-51; *Ibid.*, vol. II, p. 517-521; SIMONETTA ADORNI BRACCESI, « La 'Germanica haeresis' nella corrispondenza di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1519-1525) », in SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI (ed.), *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo)*, Claudiana, Torino 2019, p. 101-126, in particolare p. 107-108. Si veda inoltre EAD., « Eresia e Riforma nella corrispondenza di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim: invito alla lettura », in ANDREAS GOTTSCHMANN, PIERANTONIO PIATTI, ANDREAS E. REHBERG (eds.), *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, I: Chiesa nella Storia. Religione, cultura, costume*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2018, t. I, p. 1-18.

permette, a ben vedere, di chiarire inoppugnabilmente le circostanze di redazione, nonché di stabilire una cronologia definitiva. La disposizione delle missive nel corpus epistolare segue tendenzialmente l'ordine cronologico, benché non sia stato ancora appurato se l'assetto attuale della silloge risponda alla volontà dello stesso Agrippa o non sia da ricondursi al lavoro meticoloso, ma non privo di inesattezze, dell'editore o di chi ha curato la densa documentazione del filosofo.⁵ In ogni caso, se lo schema cronologico è valido come criterio generale per leggere l'intera corrispondenza, nondimeno la ricostruzione storica risulta ostacolata dall'inserimento di lettere prive di datazione o la cui datazione inesatta, a cui si accompagna talvolta l'assenza di indicazioni sulla provenienza, complica la sequenza cronologica degli eventi.

I riferimenti al *De originali peccato* attestati nelle epistole 17, 18 e 19 del secondo libro della corrispondenza presentano una serie di informazioni utili ma al tempo stesso problematiche sulla stesura dell'opera.⁶ Si tratta, infatti, di lettere stilate a margine della redazione del *De originali peccato*. Ad esempio l'epistola 17, che costituisce la dedicatoria dell'opera e che Agrippa indirizza al vescovo e teologo agostiniano Dietrich Wichwael, non segnala né la data di stesura, né il luogo da cui è stata inviata. L'epistola 18, invece, che contiene le obiezioni di Wichwael alle tesi formulate da Agrippa nell'orazione, riporta: « Ex oppido Bedbar Ducatus Montanorum. Anno 1518 ».⁷ Da ultimo la corposa e articolata replica di Agrippa al vescovo, l'epistola 19, risulta datata con molta precisione: « Ex civitate Metensi, sexta Februarii. Anno 1518 ».

Una conferma di quanto attestato proviene da due documenti importanti, le sillogi di trattatelli curate dallo stesso Agrippa, stampate l'una ad Anversa nel

⁵ Il carteggio comprende lettere di Agrippa, missive di familiari, amici, autorità ecclesiastiche o politiche, umanisti coevi e attraverso momenti cruciali della storia europea che precede e accompagna la Riforma protestante. Sotto questo profilo la corrispondenza offre preziose testimonianze per ricostruire non solo i viaggi di Agrippa per tutta l'Europa, bensì soprattutto il dialogo fecondo con intellettuali del calibro di Erasmo da Rotterdam, Jacques Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier, Filippo Melantone, Volfango Capitone, Eustace Chapuys; oppure i rapporti con papi come Leone X o con sovrani come Margherita d'Angoulême, Luisa di Savoia e Margherita d'Asburgo. Per quanto riguarda l'organizzazione della corrispondenza, Paola Zambelli suggerisce l'ipotesi di una conservazione delle carte di Agrippa all'interno di un circolo o sodalizio iniziatico e propone di identificare nel medico olandese Johann Wier, allievo del filosofo, il curatore della stampa postuma del carteggio: cf. PAOLA ZAMBELLI, « Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della Preriforma », V Convegno internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen, settembre 1960, CEDAM, Padova 1960, p. 154; EAD., « Die Magie als Alternativreligion. Epistolarien und Bibliotheken in der europäischen Renaissance », in HERBERT JAUMANN, GIDEON STIENING (eds.), *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, De Gruyter, Berlin–New York 2011, p. 354–355; EAD., « Un contributo su Agrippa (o sulla sua cerchia?) dalla storiografia alchimistica », *Bruniana & Campanelliana*, 23/2 (2017), p. 383.

⁶ AGRIPPA, *Epistolarum libri*, 2, p. 662–670.

⁷ Il toponimo potrebbe riferirsi alla città di Bedburg nel Granducato di Berg.

1529,⁸ l'altra a Colonia nel 1532.⁹ Entrambe le stampe, di cui la prima costituisce l'editio princeps del *De originali peccato* e la seconda una riedizione della medesima, riportano le lettere in questione; di conseguenza la disposizione di queste missive nel carteggio postumo segue fedelmente l'ordine fornito da Agrippa nelle raccolte del '29 e del '32.¹⁰ Queste stesse lettere, inoltre, sono state trascritte, forse da un copista di provenienza francese, nel codice cinquecentesco MS PA 48 della Bibliothèque municipale di Lione. Il manoscritto contiene anche una versione incompleta del *Dialogus de homine* di Agrippa (fol. 44r-59v)¹¹, e una redazione del *De originali peccato* (fol. 2r-25r) caratterizzata da numerose integrazioni a margine e da alcune varianti rispetto alle stampe.¹²

In base ai documenti richiamati le notizie sulla circolazione dell'opuscolo sembrerebbero escludere una retrodatazione al periodo italiano, più esattamente all'intervallo torinese. La stesura dovrebbe risalire ai primi mesi del 1518, vale a dire ai primi tempi del soggiorno di Agrippa a Metz, periodo in cui, in qualità di diplomatico e avvocato stipendiato per conto del governo cittadino, egli decide di dedicarsi allo studio sistematico delle Scritture e del diritto canonico anche in

⁸ HENRICI CORNELII AGRIPPÆ *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriaco[rum] et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento Matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episcopum*, Antverpiae apud Michaellem Hillenium in Rapo, AN[NO] MDXXIX.

⁹ HENRICI CORNELII AGRIPPÆ *De Nobilitate & Praecellentia Foeminei sexus, ad Margaretam Augustam Austriacorum et Burgundionum Principem. Expostulatio cum Ioanne Catilineti super expositione libri Ioannis Capnionis de verbo mirifico. De sacramento matrimonii declamatio ad Margaretam Alenconiae Ducem. De triplici ratione cognoscendi Deum liber unus ad Guilielmum Paleologum Marcionem Montisferrati. Dehortatio Gentilis theologiae ad Episcopum Vasatensem. De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem. Regimen adversus pestilentiam ad eundem episcopum. Sermones duo de vita monastica & de inventione reliquiarum divi Anthonii eremitae*, AN[NO] MDXXXII. Mense Maio. Finis Coloniae.

¹⁰ L'edizione del '29 riporta alla c. 13r la dedica a Wichwael (epistola 17), alle c. K8r-L1r la lettera del vescovo ad Agrippa (epistola 18) e alle c. Lr-L4r la risposta di Agrippa (epistola 19); l'edizione del '32 riporta queste lettere alle c. H7v (epistola 17), I7v-I8r (epistola 18), I8v-K3v (epistola 19).

¹¹ Per le edizioni del *Dialogus de homine* cf. PAOLA ZAMBELLI, « Agrippa di Nettesheim. *Dialogus de homine* », *Rivista critica di storia della filosofia*, 13 (1958), p. 47-71; EADEM, « Cornelio Agrippa. Scritti inediti e dispersi », *Rinascimento*, 5 (1965), p. 294-304; DARIO GURASHI, *In deifico speculo. Agrippa's humanism*, Brill-Wilhelm Fink, Paderborn 2021, p. 171-202.

¹² Nel manoscritto le lettere occupano rispettivamente i fol. 1r-2r (epistola 17), fol. 27r-29r (epistola 18) e fol. 29v-39r (epistola 19). Un estratto di quest'ultima è riportato anche ai fol. 25r-27r. A proposito del codice lionese cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 31, Paris 1808, p. 22-23; ANTOINE FRANÇOIS DELANDINE, *Manuscrits de la Bibliothèque de Lyon*, Mistral, Paris 1812, vol. I, p. 217-218; ZAMBELLI, « Agrippa di Nettesheim », p. 47-52, GURASHI, *In deifico speculo*, p. 171-184.

funzione dei suoi incarichi ufficiali.¹³ Se ciò è plausibile, come ha rilevato Marc van der Poel, la composizione del *De originali peccato* deve essersi realizzata in un margine di tempo ristrettissimo, tra gennaio e i primi giorni di febbraio, dal momento che la risposta di Agrippa a Wichwael era già pronta il 6 febbraio 1518.¹⁴

Cionondimeno Auguste Prost aveva sollevato già a suo tempo alcune obiezioni a proposito della cronologia di quest'ultima lettera, proponendo di posporre la datazione all'anno successivo. Prost, infatti, esprimeva forti perplessità sulla presenza di Agrippa a Metz nelle prime settimane del 1518. Egli rilevava, sulla base dei documenti conservati nell'archivio cittadino, che l'erogazione del compenso per l'incarico a Metz era stata fissata al 15 febbraio dello stesso anno e che la prima missiva di Agrippa spedita dalla nuova residenza riportava la data 13 giugno 1518.¹⁵ Il motivo che spiegherebbe, nel caso della replica a Wichwael, la data del 6 febbraio 1518 (e non 1519) è l'osservanza di una tradizione locale a cui Agrippa non si sarebbe sottratto: datare secondo lo stile dell'Incarnazione. In altri termini a Metz, così come accadeva in numerose città italiane, era consuetudine datare l'inizio dell'anno al 25 marzo, festa dell'Annunciazione, collegando in questo modo i mesi di gennaio e febbraio, nonché i primi 24 giorni di marzo, alla vendemmia dell'anno precedente.¹⁶

I.2. Per avallare l'ipotesi della stesura durante il 1518 sarebbe necessario datare con molta precisione una lettera ulteriore, che segue poco dopo quelle appena menzionate. Si tratta dell'epistola 21 del secondo libro della corrispondenza, una testimonianza preziosa per ripercorrere le fasi iniziali del soggiorno a Metz. Questa lettera, a cui si aggiungono tematicamente altre cinque missive purtroppo non datate (Agrippa, *Epistolarum libri*, 2, 20/22–25, pp. 669–674), attesta la profonda amicizia che lega Agrippa a Claude Dieudonné, un monaco del convento celestino di Metz.¹⁷ Costui, qualora venisse confermata da riscontri documentari un'ipotesi avanzata da Paola Zambelli, non sarebbe altri che il copista del manoscritto lionese.¹⁸ In secondo luogo, la stessa lettera

¹³ MARC VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Brill, Leiden 1997 (Brill's Studies in Intellectual History, 77), p. 26–27; cf. *ibid.*, p. 225; NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 58 e fn. 5.

¹⁴ VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 226.

¹⁵ PROST, *Corneille Agrippa*, 2, p. 469–470.

¹⁶ PROST, *Corneille Agrippa*, 2, p. 470.

¹⁷ VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 30–31.

¹⁸ PAOLA ZAMBELLI, « Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica », *Rinascimento*, 10 (1970), p. 58–59, fn. 2. Lo scambio epistolare con Dieudonné è riportato anche in appendice all'edizione delle *theses* di Agrippa sulla monogamia di sant'Anna, scritte nel 1519 in difesa di Lefèvre d'Étaples, ma stampate molto più tardi, nel 1534; cf. HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Defensio propositionum praenarratarum contra quendam Dominicastrum earundem impugnatores* [...], in *ID.*, *De*

descrive alcune attività di Agrippa nei tempi che precedono la celebre disputa sul *trinubium Annae*, scoppiata nel 1519 a partire dai trattati teologici di Lefèvre d'Étaples,¹⁹ e accenna ad alcune visite ufficiali del Coloniense presso il convento celestino in qualità di teologo. Nel corso di queste visite Agrippa avrebbe affrontato con Dieudonné e con gli altri monaci presenti questioni di esegesi scritturistica, dibattendo in particolare « de statu primi hominis ante casum » e « de casu angelorum », secondo quanto riferisce lo stesso Dieudonné. Stando alle parole del monaco si potrebbe ipotizzare che Agrippa abbia tenuto occasionalmente alcune lezioni ai confratelli nell'ottica di presentare il suo *Dialogus de homine*. In tal caso la lettera di Dieudonné costituirebbe un breve ragguaglio sull'ultimo incontro, redatto appositamente il giorno dopo allo scopo di chiedere all'autore di illustrare per iscritto quanto ha esposto il giorno precedente. Il monaco, infatti, richiede un chiarimento su alcuni passaggi della relazione di Agrippa, passaggi che, forse a causa della loro difficoltà e profondità teorica, sono stati accolti con noncuranza e persino fraintesi dai confratelli durante l'esposizione.²⁰

Non si sa con certezza se Agrippa abbia replicato alla lettera di Dieudonné. È possibile che egli abbia soddisfatto la richiesta, trovando così l'occasione di redigere il *De originali peccato* al fine di chiarire più dettagliatamente il suo approccio esegetico.²¹ Ciò sarebbe confermato dall'epistola 22, in cui Dieudonné da un lato ringrazia amabilmente Agrippa per averlo risollevato dalla tristezza che invadeva il suo animo, risolvendo così le perplessità che occupavano la sua mente in materia di fede; dall'altro lo informa di voler trascrivere, assieme al suo 'dialogo', quanto delle sue opere lo stesso Agrippa ha voluto leggergli a voce durante l'ultimo colloquio, forse in occasione di un incontro, probabilmente privato, posteriore alla lezione frontale descritta nell'epistola 21.²² I testi che

beatissimae Annae monogamia, ac unico puerperio propositiones abbreviatae & articulatae [...], Anno MDXXXIII, c. Nr-N7r.

¹⁹ NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 61; cf. SHEILA M. PORRER, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Marias Debates*, Droz, Geneva 2009 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 451).

²⁰ AGRIPPA, *Epistolarum libri*, 2, 21, p. 670: « Hesterna die, doctorum doctissime, cum inter corporales epulas eleganti et sapidissimo intellectus et vitae cibo nos satiaris abundantius, multaque de statu primi hominis ante casum, et de casu angelorum, ornatissimo ac compendioso sermone dissereres, aliqui fratrum nostrorum magis corporis, quam animae refectio intenti, ea minus attente audiverunt, aliqui insipientius intellexerunt. Quare abs te charitatis affectu humiliter postulo, dum tempus vacat, ea mihi per modum epistolae, ut brevius clariusque fieri poterit, epilogando describas, et si quid ego pro te potero, praecipe, et ego pro viribus mandata tua libenter implebo »; cf. ADORNI BRACCESI, « La 'Germanica haeresis' », p. 103-104.

²¹ VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 31; *ibid.*, p. 225-226.

²² AGRIPPA, *Epistolarum libri*, 2, 22, p. 670-671: « Licet nulla in re, doctor eximie, quae tuos fidelissimae erga me charitatis merentur occursus, virtutum aut gratiarum insignia praecesserint, aut sequi possint, tristitias tamen et animi mei nebulas radianti tui spiritus

Agrippa avrebbe letto privatamente al monaco, e che questi avrebbe trascritto in seguito per conto proprio, sono verosimilmente il *Dialogus de homine* e il *De originali peccato*,²³ oltre alle *conclusiones* in difesa di Lefèvre d'Étaples, vale a dire le *De beatissimae Annae monogamia, ac unico puerperio propositiones abbreviatae et articulatae*, che lo stesso Dieudonné menziona nell'epistola 24,²⁴ ma di cui non è sopravvissuta alcuna testimonianza manoscritta.

Sulla base del resoconto epistolare di Dieudonné i temi religiosi che Agrippa aveva discusso negli incontri di Metz (la condizione prelapsaria dell'uomo e postlapsaria dell'angelo) potrebbero riallacciarsi proprio al discorso antropologico già delineato nel *Dialogus de homine*, ma sviluppato più analiticamente nel *De originali peccato*. Se si riuscisse a dimostrare che la stesura del manoscritto di Lione riconduce innegabilmente alla mano di Dieudonné, nonché al periodo delle visite di Agrippa in convento, allora sapremmo con certezza che il monaco ha registrato quanto effettivamente conosceva dell'opera di Agrippa. Non si può escludere che egli abbia trascritto persino quanto lo stesso Agrippa aveva esposto in sua presenza: il *De originali peccato*, il *Dialogus de homine* e le altre lettere registrate nel codice lionese. Solo così risulterebbe convalidata l'ipotesi che riconduce la composizione dell'opera ai primi mesi del soggiorno a Metz.²⁵

II. Corpo e desiderio nella trasgressione

II.1. L'interesse filosofico dell'opuscolo risiede nel fatto di testimoniare, grazie a un esito teorico inconsueto, l'esercizio ermeneutico di Agrippa in campo teologico. Nel corso della declamazione, infatti, l'autore sviluppa una lettura sistematica e spregiudicata del peccato di Adamo e di Eva, organizzando il

fulgure effugare dignatus es. Quae res profecto me tibi indissolubili charitatis nexu devinctum reddidit. Navem itaque mentis meae, phantasmatum quasi ventorum turbine agitatam, ad portum tranquillitatis iam quodammodo reduxisti; oroque ut incoepa citius perficias. Caeterum adeo, tui operis, quod nuper mihi legere dignatus es, amore captus sum, ut non quiescat spiritus meus donec idipsum, una cum dialogo tuo, transcripsero. Quippe multa in illis reperi quae, diu apud plures perscrutatus, nusquam invenire potui ».

²³ ADORNI BRACCESI, « *La Germanica haeresis* », p. 104.

²⁴ AGRIPPA, *Epistolarum libri*, 2, 24, p. 672: « Conclusiones tuas cum maxima difficultate furtivis horis (occupor enim nimis, et nihil mihi otii ferme relictum est) egomet tibi propria manu transcripsi ».

²⁵ Qualora si interpreti correttamente una notizia sulla circolazione del *De originali peccato* in Francia, riportata anch'essa nel carteggio di Agrippa, l'attribuzione del manoscritto a Dieudonné incontra un'interessante obiezione. Il 2 novembre 1526 un interlocutore non ancora identificato scrive da Condrieu (Condriacum): « Fac tantum pro me, ut tractatum, quem alias edidisti de peccato originali, paulisper accomodes ». La risposta di Agrippa, trattenuto ancora a Lione dalle vicissitudini con la Corte, è tempestiva, pronta già il 3 novembre: « Librum nostrum abs te postulatam mitto. Sed, heus tu, nullum mihi aliud ex emplar est ». Cf. AGRIPPA, *Epistolarum libri*, 4, 60-61, p. 842. Potrebbe trattarsi del codice di Lione destinato all'ignoto lettore? Ringrazio Simonetta Adorni Braccesi per avermi segnalato lo scambio epistolare.

ragionamento in una complessa decodificazione allegorica.²⁶ La « disputabilis opinio » di cui Agrippa si fa portavoce rilegge il peccato originale nei termini di un atto sessuale e identifica il serpente al contempo con il membro virile e con il desiderio sessuale.²⁷ Quantunque il dibattito secolare sul contributo della sessualità nell'episodio adamitico fosse costellato dagli interventi di numerose voci autorevoli della tradizione, alcune delle quali formano il tessuto di fonti letterarie dell'orazione – si pensi, ad esempio, all'*Epistola ai Romani* di San Paolo, all'*Adversus Jovinianum* di San Gerolamo, al *De civitate Dei* di Sant'Agostino, al *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno e probabilmente anche al *De opificio mundi* di Filone di Alessandria²⁸ – sull'idea di collegare strettamente il peccato al rapporto carnale fra i due progenitori potrebbe aver agito un influsso risalente al *Corpus Hermeticum*.²⁹ Molto opportunamente Marc van der Poel ha rilevato che, rileggendo la vicenda di Adamo ed Eva, Agrippa mirava a investigare le ragioni della caduta dell'uomo alla luce di un passo analogo del trattato I del *Pimander*, la silloge dei trattati greci, attribuiti a Ermete Trismegisto e tradotti da Marsilio Ficino, che Agrippa leggeva solitamente nell'edizione parigina del 1505, curata da

²⁶ Un'illustrazione analitica della struttura e dei contenuti dell'orazione è fornita in MARC VAN DER POEL, « Agrippa von Nettesheim and Rhetoric: An Examination of the *Declamatio de Originali Peccato* », *Humanistica Lovaniensia*, 39 (1990), p. 185–188; Id., *Cornelius Agrippa*, p. 233–245. Appurata la sua esigua conoscenza dell'ebraico e del greco, non sappiamo ancora quale versione della Vulgata Agrippa impiegasse per approntare i richiami e i commenti alla Scrittura, soprattutto nel caso dell'Antico Testamento. Di conseguenza si è preferito ricorrere a un'edizione contemporanea (la *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam, editio electronica*, ed. MICHAEL TWEEDALE, London 2005) per segnalare ogni riferimento scritturistico. Sulla questione si veda NOEL PUTNIK, *To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Theological Way Out for Cornelius Agrippa*, in LUCIE DOLEŽALOVÁ, JEFF RIDER, ALESSANDRO ZIRONI (eds.), *Obscurity in Medieval Texts*, *Medium Aevum Quotidianum*, Krems 2013, p. 150–153.

²⁷ AGRIPPA, *De originali peccato*, in Id., *De Nobilitate* (1529), c. 15v–16r: « Ipsa autem opinio nostra talis est non aliud fuisse originale peccatum, quam carnalem copulam viri et mulieris [...]. Hunc serpentem non alium arbitramur, quam sensibilem carnalemque affectum, immo quem recte dixerimus, ipsum carnalis concupiscentiae genitale viri membrum, membrum reptile, membrum serpens, membrum lubricum, variisque anfractibus tortuosum, quod Evam tentavit atque decepit, cui recte serpentis nomen similitudoque congruit »; cf. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa », *I Castelli di Yale*, 2/2 (1997), p. 139; VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 227.

²⁸ Per una ricostruzione storica dell'idea sulla natura sessuale del peccato originale si veda soprattutto ANTONELLO GERBI, *Il peccato di Adamo ed Eva. Storia dell'ipotesi di Beverland*, La Cultura, Milano 1933. Sulle fonti che potrebbero aver ispirato l'esegesi di Agrippa (a partire, ad esempio, dalla letteratura gnostica e apocalittica) si veda NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 58–59, fn. 5; cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 227. Sulla fortuna del *De originali peccato*, in particolare sui giudizi di Pierre Bayle e di Louis-Ellies Du Pin, cf. *ibid.*, p. 228–229.

²⁹ A proposito dell'interesse di Agrippa per il *Corpus Hermeticum* negli anni giovanili (1509–1518) si veda WOUTER. J. HANEGRAAFF, « Better than Magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism », *Magic, Ritual and Witchcraft*, 4/1 (2009), p. 6.

Jacques Lefèvre d'Étaples.³⁰ Nel passo ermetico a cui Agrippa si richiamerebbe, e che sembra echeggiare alcuni versetti di *Genesi*, Dio individua espressamente nell'amore per il corpo, inteso come predilezione per la realtà materiale, la scaturigine della mortalità per l'uomo, considerata come alterazione della natura primordiale e della beatitudine primigenia grazie alla quale l'umanità godeva della vita perpetua: « Extemplo Deus verbo sancto clamavit: 'Pullulate, adolescite, propagate universa germina, atque opera mea [cf. Gen., 1:28]. Vos insuper quibus mentis portio concessa est, genus recognoscite vestrum vestramque naturam immortalem considerate, amorem corporis mortis causam esse scite, rerum omnium naturam discite' ». ³¹

Il recupero della formulazione ermetica nel commento a *Genesi* permette ad Agrippa di accertare il fondamento sessuale della trasgressione originaria. Come egli stesso riconosce richiamando una discussione svolta precedentemente, l'identificazione del peccato con l'unione carnale, nonché la rilettura del tema della generazione nel corpo come disconoscimento della missione sapienziale e sacrale dell'uomo, era stato affrontato concisamente nel *Dialogus de homine*, composto a Casale Monferrato tra il 1515 e 1516.³² Di questo dialogo, che sopravvive in forma parziale grazie al codice lionese, il *De originali peccato* costituisce per molti aspetti un approfondimento teologico e uno sviluppo filosofico. Nel *De homine* Agrippa aveva delineato la condizione paradisiaca e la destinazione originaria della specie umana, traendo spunto non soltanto dal *Pimander* e dallo *Heptaplus* di Giovanni Pico della Mirandola, bensì anche dal *Crater Hermetis* di un ermetico alquanto radicale come Lodovico Lazzarelli.³³

Rivitalizzando la questione della *dignitas hominis*, Agrippa celebrava con toni entusiastici la natura dell'uomo, di cui il lessico ideologicamente impegnato degli umanisti prescriveva di individuare l'unicità e la grandezza. 'Immagine di Dio', 'vincolo' e 'nodo' di ogni creatura, 'compimento' di tutto l'universo,³⁴

³⁰ HANEGRAAFF, « Better than Magic », p. 10.

³¹ *Pimander*, in *Contenta In Hoc Volumine. Pimander. Mercurii Trismegisti liber de sapientia et potestate Dei. Asclepius. Eiusdem Mercurii Liber de Voluntate Diuina. Item Crater Hermetis, a Lazarelo Septempedano*, ed. JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Henricus Stephanus, Parisiis 1505, 1, c. 5v (= HERMES TRISMEGISTUS, *Corpus Hermeticum*. Asclepius, ed. ARTHUR D. NOCK, ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, Les Belles Lettres, Paris 1945, vol. I, p. 11; d'ora in avanti abbreviato in NF); cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 231-232; ID., *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric*, p. 184.

³² AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 15v: « Quod ita esse in quodam Dialogo nostro de homine paucis quibusdam Sacrarum Literarum coniecturis persuasimus, sed nunc idipsum paulo diffusius (succincte tamen) ostendemus ».

³³ Per quanto riguarda l'influsso delle dottrine di Lazzarelli sul giovane Agrippa, cf. NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 126.

³⁴ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dialogus de homine*, in GURASHI, *In deifico speculo*, p. 189: « Hinc homo minor mundus dictus est, quia maioris mundi 'vinculum est et nodus' absolutaque consummatio [PICUS, *Heptaplus*, 5, 7, in ID., *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, ed. EUGENIO GARIN, Vallecchi, Firenze 1942, p. 304] ».

‘microcosmo’ che racchiude in sé le qualità dell’intero ‘macrocosmo’,³⁵ l’uomo gode di una natura ancipite, a metà fra la terra e il cielo, presentandosi quale semi-divinità ‘superiore agli angeli’, mortale e immortale al contempo, come insegnava anche l’*Asclepius* ermetico.³⁶ Se il possesso di un’anima imperitura, sede delle facoltà più elevate, rende l’uomo capace di stabilire un contatto diretto con la divinità, il legame con il corpo non scredita affatto le sue prerogative ultraterrene, poiché esercitando la sua parte caduca egli ha facoltà di attirare su di sé il potere divino al fine di operare miracoli.

A fronte di una natura ineguagliabile, il ruolo e il valore che l’uomo avrebbe rivestito nel progetto della creazione erano presto riconosciuti: in quanto condizionato dal corpo, l’uomo risultava pur sempre soggetto all’armonia delle sfere celesti che governa la materia e il cosmo sensibile; tuttavia, poiché dotato di un’anima predisposta ad acquisire la sapienza e ad esercitare la giustizia, egli poteva collocarsi al di sopra di tutti gli enti creati. Il suo compito sarebbe stato quello di perfezionare entrambe le sue nature: contemplare la verità di Dio per mezzo della parte immortale, curare e governare le creature terrene per mezzo di quella mortale. Tali caratteristiche aprivano l’umanità alla fruizione della natura ineffabile di Dio e costituivano la premessa per realizzare quella missione ieratica di cui Dio aveva incaricato l’uomo sin dalla creazione: contemplare la potenza divina, conoscere le sue opere, discernere il bene dal male, credere fermamente e ottemperare incondizionatamente alla volontà di Dio, così da partecipare della sua potenza infinita; in altri termini, perfezionare la natura non ancora compiuta dell’uomo. L’adempimento del compito originario era quindi demandato all’autoconsapevolezza dell’uomo, il quale avrebbe scelto liberamente di obbedire a Dio e, rinunciando così alle prerogative del corpo e della materia, si sarebbe reso degno dell’immortalità.³⁷

³⁵ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dialogus de homine*, in GURASHI, *In deifico speculo*, p. 187-188: « Homo microcosmus, hoc est minor mundus, dicitur quum in seipso habet totum quod in maiori continetur. ‘Nam in ipso mixtum ex elementis corpus, celestis spiritus, plantarum vita vegetativa, brutorum sensus et ratio angelicaque mens atque Dei similitudo conspiciuntur’ [PICUS, *Heptaplus*, 5, 6, p. 304] ».

³⁶ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dialogus de homine*, in GURASHI, *In deifico speculo*, p. 194: « ‘Homo, ex hoc quod mortalis est, non est minor angelis neque celestibus diis immortalibus, sed potius supra illos mortalitate auctus est efficaciusque ex utraque mortali et immortalis natura compositus [Pimander, 1, c. 5v (NF 1, p. 11, 15)], ut et terrenum ac divinum habere possit liberum delectum. [Asclepius, 5, c. 42r (NF 2, p. 307-308)]. Melior angelis, qui ex sola immortalis natura formati sunt ».

³⁷ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dialogus de homine*, in GURASHI, *In deifico speculo*, p. 195-196: « Creavit Deus hominem ex duplici natura, ex divina immortalis et ex corporea mortali tribuitque illi mentem, spiritum atque sermonem [Pimander, 12, c. 30v (NF 1, p. 178)], divine trinitatis imaginem, ad divine potestatis contemplationem, ad Dei operum cognitionem, ‘ad bonorum malorumque iudicium’ [Pimander, 3, c. 11r-v (NF 1, p. 45)], precepitque ei ut in omnibus ‘divine obsequeretur voluntati’, Deum pie coleret et ‘contemplaretur, contemplandoque supersubstantiales ad se divini luminis radios traheret, cuius rei gratia mortem, quam per

II.2. Ciononostante l'episodio rovinoso narrato in *Genesi* e nel trattato I del *Pimander* dimostrava non soltanto che la corporeità avrebbe rivendicato la preminenza nelle scelte dell'uomo, bensì anche che la mortalità si sarebbe costituita quale esito della trasgressione volontaria descritta nelle Scritture, cibarsi del frutto proibito: « Ex hoc letifero pastu factus est mortalis, sicut Deus illi in penam iam antea comminatus fuerat ».³⁸ Agrippa aveva interpretato il 'pasto letale' in chiave squisitamente allegorica, identificando l'atto peccaminoso con la decisione dell'uomo di procreare nel corpo, ossia con la presunzione di eguagliare Dio nell'esercizio della potenza fecondatrice di vita. L'espressione « corpus amplectens », utilizzata a tal proposito nel *Dialogus*, riassume con efficacia il senso dell'episodio biblico, configurando la trasgressione nei termini di una scelta archetipica: ciò che ha gettato l'uomo nella morte è la decisione di rendere il corpo e la materia il fine ultimo dell'esistenza. L'opzione di fruire dell'albero della conoscenza significava, nel contesto metaforico del racconto, aver reso la realtà inferiore oggetto primario di desiderio e di conoscenza, aver preferito l'ignoranza alla vera sapienza, la miscredenza al culto autentico di Dio. Il desiderio di procreare, infatti, traduce in una colpa il cattivo impiego della natura feconda che è stata assegnata originariamente all'uomo. Preferendo il mondo sensibile l'uomo vanifica nel segno della passione carnale il compito ultraterreno di cui è stato insignito, nonché corrompe durevolmente la natura impareggiabile che gli è stata donata.³⁹

Quanto rilevato spiegherebbe la scelta di Agrippa di evidenziare la perdita dello stato originario ricorrendo a un ulteriore riferimento ermetico, un passo fondamentale del *Pimander* esplicitamente richiamato sia nel *Dialogus* che nel *De originali peccato*: « Homo autem cum considerasset in tempore suo rerum omnium procreationem, ipse quoque fabricare voluit; unde a contemplatione patris ad speram generationis delapsus est ».⁴⁰ Secondo Agrippa il desiderio di generare a emulazione del Padre avrebbe condotto l'uomo a sopravvalutare le proprie forze e a prevaricare contro il volere divino; conseguentemente la tracotanza primordiale avrebbe determinato l'esclusione del genere umano dalla beatitudine eterna nel corso dei secoli. L'episodio della colpa spogliava la ragione umana della possibilità di contemplare assiduamente le verità di Dio, poiché l'uomo aveva preferito abbandonare la *spera contemplationis* in favore della *spera concupiscentiae*, assecondando la quale si era assimilato alle bestie irrazionali, come sottolineava anche Pico della Mirandola nello *Heptaplus*.⁴¹ Allo stesso tempo

naturam corporis incurrisset, perpetue esset evitaturus'; si secus ageret, moriturum comminatus est [LAZARELUS, *Crater Hermetis*, c. 64r] ».

³⁸ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dialogus de homine*, in GURASHI, *In deifico speculo*, p. 195.

³⁹ GURASHI, *In deifico speculo*, p. 126-128

⁴⁰ *Pimander*, 1, c. 5r (NF 1, p. 10-11).

⁴¹ PICUS, *Heptaplus*, 4, 6, p. 284.

il peccato aveva stravolto il corpo umano, costringendolo a subire le malattie come espiazione dei peccati commessi e, soprattutto, a incontrare la morte, dal momento che l'uomo aveva deciso di privarsi della *divina lux*, il potere sovranaturale capace di disciplinare e armonizzare gli elementi discordanti che compongono la natura umana.⁴²

A parere di Agrippa questa lettura, spiccatamente ermetica, del peccato originale trova un efficace parallelismo con un passo della *Lettera ai Romani* in cui Paolo aveva sostenuto che a partire da Adamo la colpa si sarebbe trasmessa a tutti gli esseri umani nell'atto della riproduzione.⁴³ Parallelismo non casuale, dal momento che Agrippa considera entrambi, San Paolo ed Ermete Trismegisto, non semplicemente due voci autorevoli dell'antichità, il cui messaggio sapienziale risulterebbe in una mirabile concordia, bensì, come ha sottolineato Vittoria Perrone Compagni: « le figure che insieme, seppure in modi diversi, mostrano l'unico volto della religiosità umana e la continuità della sapienza classico-cristiana », poiché attingono alla medesima fonte divina di verità.⁴⁴ E se ciò vale senza dubbio per il *Dialogus de homine*, nel caso del *De originali peccato* l'approccio ermetico risulta vincolante, nonché dirimente per illuminare la radice filosofica del racconto biblico, sulla base della persuasione per cui, come puntualizza Van der Poel: « [...] the anthropology familiar from the Hermetic writings, also forms the basis of *Genesis* ». ⁴⁵

⁴² AGRIPPA, *Dialogus de homine*, p. 196: « Homo autem, cum in honore esset omniumque haberet arbitrium, prevaricatus divinum preceptum corpus amplectens, a lucida 'spera contemplationis in speram concupiscentie et tenebrarum lapsus est' [*Pimander*, 1, c. 5r (NF 1, pp. 10-11)], 'imitatus est iumenta non habentia rationem [PICUS, *Heptaplus*, 5, 5, p. 300] et similis factus est illis' [PICUS, *Heptaplus*, 4, 6, p. 284]. Tunc 'indignata et recedente divina luce, quod pacificum vinculum erat elementorum, 'relaxatis frenis' et discordantibus humoribus, 'innumeri morbi' morborumque cause peccata orta sunt, homoque propter peccatum morti factus est obnoxius »; cf. Id., *De originali peccato*, c. 17v: « Hinc omnes qui ex carne geniti sunt, et generant per carnis et sensus propaginem, originalem culpam corruptionemque contrahere necesse est. Quod et Hermes in *Pimandro*, longa satis oratione, ostendit, hominem videlicet a divina contemplatione lapsum in naturam generationis animantium mundi mortalium ac ratione carentium, unde et ipse formam rationem carentem progenuit, 'mortis mala sensu percipiens' [*Pimander*, 1, c. 6v (NF 1, p. 13)] ». Sul margine sinistro della stampa del '29 è riportato: « Pim. cap. I »; cf. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il 'De triplici ratione cognoscendi Deum'*, Polistampa, Firenze 2005, p. 49.

⁴³ AGRIPPA, *Dialogus de homine*, p. 196-197: « In quo primo homine peccatore, ut ait Paulus ad Romanos, tanquam in radice, 'omnes homines' ex illo geniti 'peccaverunt' et moriuntur omnibus horis [Rom., 5:12] »; cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 230.

⁴⁴ PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo*, p. 52-53; cf. EAD., « Il 'De occulta philosophia' di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia », *Bruniana & Campanelliana*, 13 (2007), p. 436. Sulla convergenza tra Ermete Trismegisto e San Paolo in Agrippa rinvio a GURASHI, « Religione e ideologia nel giovane Agrippa: appunti sulla vocazione intellettuale », *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 5 (2020), p. 142-152.

⁴⁵ VAN DER POEL, *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric*, p. 185.

D'altra parte, il richiamo paolino rischiarà i presupposti antropologici di Agrippa anche nei termini di una riflessione sull'identità sessuale. Sottolineando a più riprese la trasmissione del peccato per mezzo di Adamo, Agrippa intende ridimensionare l'apporto di Eva alla colpa primordiale. Tale operazione segnala al contempo l'intenzione di esplorare la responsabilità teologica della componente maschile e il contraccolpo etico della mascolinità come condotta archetipica dell'uomo. La puntualizzazione permette così di leggere il *Dialogus de homine* non soltanto come una caratterizzazione della natura umana in generale, bensì anche come disamina del ruolo che la mascolinità riveste in quanto investigazione sul significato del corpo maschile e analisi della sua funzione biologica, sulla quale si fondano determinate scelte esistenziali. La decrittazione del ruolo decisivo che Adamo svolge nella trasgressione determinerà importanti ripercussioni nel percorso esegetico del *De originali peccato*. In quest'ultimo, a differenza del *Dialogus*, la dialettica tra la componente maschile e femminile del peccato troverà un più solido inquadramento, incardinato a livello filosofico sulla corretta interazione tra le facoltà dell'anima, e a livello etico-religioso sull'accertamento del contributo maschile alla perdizione o alla redenzione dell'umanità intera.

A tal proposito non è casuale che Agrippa, nella lettura di *Genesi*, dedichi particolare attenzione ai personaggi maschili che reputa determinanti per la storia umana (Abele, Caino, Seth, Abramo, Isacco, Noè), e si soffermi spesso su questioni esegetiche che toccano direttamente i parametri della mascolinità, nonché della sua definizione concettuale: il rituale della circoncisione come espiazione del peccato, il contributo del seme maschile nella fecondazione, il ruolo dello sposo nel matrimonio, il valore degli 'eunuchi' come modello positivo di castità virile (sacerdotale, coniugale). Si tratta, a ben vedere, di tematiche decisive, che individuano in Agrippa un interlocutore fecondo per gli studi sulla sessualità e sulla consapevolezza di genere nel Rinascimento. Quantunque esorbiti dai limiti di questo saggio, le declinazioni che una riflessione siffatta assume negli scritti di Agrippa, particolarmente sensibile alle ripercussioni sociali e culturali degli assunti teologici, meritano indubbiamente uno studio approfondito, la cui originalità avrebbe inoltre il vantaggio di riaprire opportunamente il dibattito storiografico sull'interpretazione del controverso 'femminismo' di Agrippa.⁴⁶

⁴⁶ Sull'argomento si vedano soprattutto: BARBARA NEWMAN, « Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa », *Viator*, 24 (1993) p. 337-356; ALBERT RABIL, Jr., « Agrippa and the Feminist Tradition », in HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, ed. ALBERT RABIL, Jr., The University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 3-33; MARIA J. SELVIDGE, *Notorious Voices - Feminist Biblical Interpretation, 1500-1920*, Continuum, New York 1996, p. 123-124; VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « L'innocenza di Eva », p. 59-80.

In ogni caso, l'esito dottrinale del *Dialogus de homine* identificava nel peccato originale uno spartiacque per la storia degli uomini, in cui l'eminenza e la dignità che Agrippa aveva assegnato alla natura umana, celebrandone le qualità e le potenzialità in linea con l'antropologia ottimistica dell'*Asclepius*, potevano essere accolte nel contesto cristiano solo a patto di ricondurle al senso del racconto biblico, cioè nei limiti della condizione che precede la colpa e la caduta. Una lettura di questo genere avrebbe inevitabilmente escluso l'umanità da un percorso di redenzione post-paradisiaca, contestando non solo l'escatologia cristiana, bensì anche il progetto di valorizzazione delle capacità umane che Agrippa aveva elaborato nella stesura iniziale del *De occulta philosophia* recuperando i trattati ermetici in funzione di una riforma generale della magia. L'obiezione andava affrontata sottolineando il fatto che la scelta compiuta dai due progenitori aveva sottratto all'umanità solo temporaneamente quella perfezione che in origine ne definiva la natura. Affermare il contrario avrebbe significato sconfiggere il contributo soteriologico di Cristo. Per questo motivo il *Dialogus* si concludeva analizzando la funzione teologica e antropologica del Messia nel contesto post-adamitico.⁴⁷ La rivelazione di Cristo riformulava dal principio la destinazione terrena dell'umanità condannata dal peccato originale. Assumendo la natura umana, Dio aveva illustrato a tutti uomini la via della salvezza, le parole e le azioni di Cristo, all'insegna delle quali ogni uomo non solo avrebbe cancellato gli effetti del peccato, bensì, soprattutto, avrebbe recuperato la dignità divina che, coerentemente con la volontà del Creatore, costituisce il senso ultimo dell'esistenza umana.

III. Adamo ed Eva come fisionomie della colpa

III.1. L'esegesi del peccato originale era stata presentata per sommi capi nel corso del *De homine*; l'assetto discontinuo e il carattere iniziatico dell'opuscolo non lasciavano spazio a un'enunciazione sistematica dei principi metodologici che avevano guidato la lettura di Agrippa. Una riflessione più organica e analitica sul tema sarebbe stata consegnata al *De originali peccato*, in cui il nucleo allegorico dell'interpretazione di Agrippa sarebbe stato non solo confermato, bensì ulteriormente arricchito di senso. A partire dalle premesse filosofiche del *Dialogus*, Agrippa ripercorreva la dinamica della colpa primordiale e organizzava nel *De originali peccato* un tragitto esplicativo più ampio che, servendosi di numerosi richiami scritturistici, atti a convalidare l'ipotesi di lettura sul piano strettamente teologico, permettesse di sciogliere il significato concettuale delle metafore adoperate nel racconto genesiaco.

È degna di considerazione la scelta di associare, seguendo un'ispirazione che proviene da Agostino, una facoltà dell'anima a ciascun personaggio del

⁴⁷ GURASHI, *In deifico speculo*, p. 128–130.

racconto.⁴⁸ Trattandosi di vere e proprie metafore filosofiche, Adamo, Eva e il Serpente raffigurerebbero le tre parti dell'anima, *mens*, *ratio* e *idolum*, secondo l'ormai classica tripartizione formulata nella *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino.⁴⁹ L'*idolum*, la parte più prossima al corpo, costituisce il sostrato della facoltà fantastica, mediante cui l'anima rielabora in immagini mentali l'insieme delle informazioni che riceve dai sensi. Questa facoltà permette di tradurre sensazioni, emozioni, esperienze di vita in libere associazioni della fantasia. La *ratio* identifica propriamente l'attività di pensiero, quella facoltà che media tra i sensi e la mente ed è finalizzata a elaborare una scienza delle cose create, un sapere che procede con le sole proprie forze, senza ricorrere a garanzie ulteriori, nell'investigazione della realtà: alla ragione competono quindi attività cogitative proprie come il giudizio, il ragionamento, l'argomentazione, la dimostrazione. La *mens*, infine, rappresenta quella comunicazione diretta dell'anima con Dio che si realizza esclusivamente nella fede. La parte più nobile dell'anima è deputata alla comprensione delle idee di Dio e giunge a compimento quando apprende la verità, un perfezionamento che trasforma la facoltà razionale in facoltà intellettuale. L'esercizio della *mens* è altresì fruizione della sapienza divina e decontaminazione dell'anima dall'ignoranza, dalle opinioni, dai pregiudizi, dal male.⁵⁰ Questa purificazione è demandata in ultima istanza all'illuminazione che la grazia di Dio elargisce all'uomo: a colui che si eleva con la fede all'ispirazione mistico-spirituale. Tramite la fede, dunque, l'anima abbandona l'attività razionale e le sue prerogative logico-dialettiche, silenzia l'influenza dei sensi e tutta si dedica ad assimilare la sapienza di Dio.

Per avvalorare il suo discorso Agrippa si giovava di un'esposizione simbolica del peccato proposta e argomentata nell'*Isagoge* del cabalista cristiano Paolo Ricci⁵¹ – un autore la cui produzione era stata accolta molto favorevolmente nella

⁴⁸ PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia*, p. 139, fn. 26.

⁴⁹ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *De occulta philosophia libri tres*, ed. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Brill, Leiden 1992, 3, 43, p. 538: « Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima »; come rileva Perrone Compagni, la fonte del passo di Agrippa è FICINUS, *Theologia Platonica*, 13, 2, vol. IV, p. 138: « Cum ex tribus illis partibus astringamur partim rerum ordini, partim non astringamur, ex quarta praecipue solvimur nostrisque sumus omnino. Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus ».

⁵⁰ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 43, p. 538: « Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis; mens autem lumen rationi non praebet, nisi lucente Deo, primo videlicet lumine ».

⁵¹ Questo paragrafo ripercorre le informazioni fornite in PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva*, p. 70; cf. PAULUS RICIUS, *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Pavia, per Magistrum Jacob Burgofrancho, 1510, c. 25r–26v. Per un'analisi del trattato di Ricci si veda CROFTON BLACK, « From Kabbalah to Psychology: The Allegorizing Isagoge of Paulus Ricius, 1509–41 », *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2/2 (2007), p. 136–173.

biblioteca di Agrippa durante gli anni italiani (1511–1518)⁵² – di cui recuperava l'impianto allegorico–filosofico al fine di includerlo abilmente nella trama della psicologia ficciniana.⁵³ Riconsiderando la teoria di Ricci, Agrippa allestiva una disposizione gerarchica delle facoltà dell'anima sulla base del valore e della funzione di ciascuna: se Adamo rappresenta la fede (*mens*), la facoltà più elevata, Eva corrisponde alla ragione (*ratio*), la parte più delicata, perché creata libera di scegliere tra il bene e il male: difatti, benché provenga direttamente da Adamo, in quanto la fede fonda la ragione, Eva è legata al contempo ai sensi, ossia al corpo e alla seduzione del corpo, raffigurati entrambi nel Serpente (*idolum*).⁵⁴ Oltre alla psicologia di Ficino e alla metaforologia di Ricci, Agrippa si giovava anche del *Crater Hermetis*, in cui Lazzarelli aveva descritto i significati allegorici dei *ligna* situati nel Paradiso di *Genesis*. In base alla lezione lazzarelliana Agrippa stabiliva i compiti delle due facoltà che rendono possibile all'uomo l'esercizio del libero arbitrio: se alla fede (Adamo) spetta l'albero della vita, definito « cognitio Dei [...] eiusque assidua contemplatio in omni pietate et iustitia », alla ragione (Eva), invece, spetterà l'albero della scienza del bene e del male, interpretato come « affectus carnis et prudentia terrenorum ».⁵⁵

All'interno di una visione teorica così articolata risultava determinante individuare correttamente il ruolo che fede e ragione svolgono nel contesto dell'episodio biblico. La gravità del peccato commesso, infatti, ricade su entrambi i progenitori, sebbene sia fondamentale distinguerne la corresponsabilità. Seguendo attentamente il dettato delle Scritture la proibizione di nutrirsi dall'albero della scienza riguarderebbe unicamente Adamo, non direttamente anche Eva, creata soltanto dopo la prescrizione divina e perciò non sottomessa all'adempimento.⁵⁶ Come puntualizza lo stesso Agrippa poco dopo, tale

⁵² NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 40–41. Sulla riflessione cabalistica di Ricci si vedano soprattutto FRANÇOIS SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964, trans. it. *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Roma 2001, p. 100–109; BERND ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius*, De Gruyter, Tübingen 2007, p. 358–362.

⁵³ ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Erasmo*, p. 65.

⁵⁴ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14r–v: « Erant in Paradiso Adam et Eva, erat in eo etiam serpens callidior cunctis animantibus terrae. Adam quidem fides est stabilita in Deo, fundamentum rationis. Ideo ex costa Adae creata est Eva, ratio libera. Serpens autem est ipsa sensualitas, quae serpit in terrenis, caducis, infimis et carnalibus »; cf. A. KENT HIEATT, « Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), p. 221–226; PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia*, p. 139.

⁵⁵ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14r; cf. LODOVICI LAZARELLI SEPTEMPEDANI *Crater Hermetis*, in *Contenta in Hoc Volumine*, c. 64v: « Sicut divinatorum amor, contemplatio et sapientia lignum est vitae, ita caducarum et materialium rerum affectus et perscrutatio, lignum scientiae boni et mali appellari potest ». A proposito dell'impiego della metafora dei *ligna* si veda VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 235; GURASHI, *In deifico speculo*, p. 124–126.

⁵⁶ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14v: « Lignum itaque scientiae boni et mali prohibitum fuit Adae,

distinzione ha un valore prettamente filosofico: « ratio enim posterior est fide et fides natura prior ratione ». Poiché non è subordinata al precetto che compete alla fede, la ragione potrà occuparsi legittimamente del mondo sensibile; potrà dunque dedicarsi a investigare e conoscere le realtà temporali.⁵⁷ Tuttavia il Serpente inganna Eva per mezzo della *concupiscentia sensibilium*, determinando così l'annebbiamento della ragione. Nondimeno, l'insidia del tentatore, occorre precisare, non verrà imputata anche ad Eva, rendendola complice del Serpente, dal momento che il suo errore non consiste nell'aver subito l'inganno del Diavolo, bensì nell'essersi resa in seguito intermediaria dell'inganno, persuadendo con astuzia Adamo a gustare dall'albero proibito, ossia a compiere l'atto carnale. La colpa di Eva non risiede nel patto col Diavolo ma coincide con la volontà di incoraggiare Adamo a commettere il peccato.

Quantunque Agrippa si proponga di scagionare la donna, enucleando nel *De originali peccato* il ruolo di Eva a partire dal confronto con il Serpente, egli non fa altro che recuperare e confermare il giudizio alquanto negativo sul contributo femminile che era stato già formulato nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*. L'opuscolo del 1516 costituiva uno degli scritti fondativi della riforma magico-religiosa del Cristianesimo, rivendicata da Agrippa sulla base di dottrine ermetiche, neoplatoniche e cabalistiche, e maturata compiutamente durante il soggiorno in Italia. Attingendo al *De verbo mirifico* di Johannes Reuchlin, Agrippa aveva definito gli errori consecutivi che caratterizzano la colpa di Eva: disputare col Diavolo, interpretare falsamente il comando di Dio, mentire apertamente ad Adamo.⁵⁸ Gli atti erronei di Eva costituivano la premessa per ripercorrere la

scilicet fidei, ne homo fiduciam et spem ponat in creatis; non legitur prohibitum Evae, quae post praeceptum creata fuit»; cf. Gen, 2:22 25. Agrippa aveva già affrontato la questione dell'innocenza di Eva sia nel *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, sia nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*; cf. PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva*, p. 59–80.

⁵⁷ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14v: « Licet itaque rationi (quae a praecepto libera est) omnia quae creata sunt investigare, et de illis argumentari, syllogizare, quaerere, invenire, demonstrare, concludere, scientiam facere ».

⁵⁸ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *De triplici ratione cognoscendi Deum*, in PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 162: « Hinc sophistae instar, Evam primo aggreditur et illam ex quaestione et ratione in certamen provocat, quaerens: 'Cur praecepit vobis Deus, ut non comedatis ex omni ligno Paradisi?' [Gen., 3:1]. Cum quo si Eva non disputasset, decepta non fuisset; quia vero cum diabolo in altercationem descendit, unica falsa et sophistica ratione decepta est; nec solum a fide iam decidit, sed et rationem simul amisit. Hinc coepit primo verba Dei falso interpretari, unde et mendacium commisit; simul ac de eloquiis Dei dubitare diffidereque praesumpsit. Ita enim respondit: 'De fructibus lignorum, quae sunt in Paradiso, vescimur; de fructu vero ligni, quod est in medio Paradisi, praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.' Ecce quam falso interpretata est praeceptum Dei, dicendo 'nobis' in plurali quod Deus soli Aadae in singulari praecepit, antequam Eva crearetur; insuper 'ne tangeremus:' quo utrobique mentita est. Deinde etiam dubitavit, ubi subdit 'ne forte.' Vides quomodo callida illa et diabolica ex quaestionibus proposita disceptatio deceptio rationem; ratio autem deiicit fidem ». Per quanto riguarda la formulazione esegetica di Reuchlin, si veda IOANNES REUCHLIN, *De*

dinamica della colpa in chiave strettamente filosofica. Il *De originali peccato*, a ben vedere, insiste soprattutto sul carattere razionale del misfatto: la trasgressione consiste al contempo nell'atto di prevaricazione con cui la ragione si sostituisce alla fede, ingabbiandola nella fraudolenta evidenza di un falso sapere, la conoscenza sensibile, e nell'atto con cui l'assenso razionale agli inganni del mondo rinnega l'obbedienza alla volontà di Dio: « [Eva] deinde – sottolinea ancora Agrippa – per discursum argumentativum in sensibilibus decepit virum Adam, deiciens fidem, quae, delapsa in sensibilia, nihil plus veri credens, quam <quod> ex sensibilibus per rationem demonstrari potest ».⁵⁹ La tracotanza umana, quindi, si radica nella decisione di elevare la ragione al di sopra della fede, di eleggerla a giudice supremo di verità e parametro di valutazione di ogni condotta. Per questo motivo, per ristabilire il corretto collocamento e riattivare il legame autentico tra le facoltà dell'anima, occorrerà che la ragione non turbi l'integrità della fede con l'inganno dei sensi, e che l'uomo non reputi verità ciò che soltanto la ragione stessa riesce a dimostrare per mezzo dei sensi.⁶⁰

III.2. Per quanto riguarda la colpa di Adamo, essa consiste nell'aver prestato ascolto alla donna e, di conseguenza, nell'aver ubbidito alla malvagità del Serpente. Adamo ha scelto liberamente di dedicarsi ai sensi per assecondare la passione carnale: « Homo autem cum in honore esset virginitatis – ribadisce Agrippa richiamando il *Salmo* 48 – noluit intelligere ut caste viveret, sed per carnis libidinem factus est similis iumentis non habentibus rationem, et per mortem comparatus est illis ».⁶¹ Rinneando impudentemente la verginità, la condizione in cui fruiva della beatitudine, l'uomo ha scelto il coito e per il suo tramite ha ottenuto la morte, l'esilio duraturo lontano dalla gloria immortale.⁶²

verbo mirifico, ex aedibus Thomae Anshelmi Badensis, Tübingen, 1514, 2, c. D3r; cf. PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva*, p. 69–70.

⁵⁹ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14v. È accolta qui la congettura <quod> proposta da Perrone Compagni in EAD., *Riforma della magia*, p. 139, fn. 26.

⁶⁰ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14v–15r: « Ideo non peccavit Eva comedendo de ligno scientiae boni et mali, nec obfuit humano generi, nec propter esum ligni corripuit illam Deus; sed quia obtulit viro suo Adae, cui vetitum erat de illo gustare. Neque enim licet rationi turbare fidem, sed subiecta debet esse fidei, nec fides debet rationi succumbere, sed firmiter sperare in Deo. Ideoque condemnavit Deus Adam quia credidit mulieri, neque vero debemus disputare de divinis, sed firmiter credere et sperare. De his vero, quae creata sunt, licet nobis rationis ministerio philosophari, disputare, concludere, non autem fidem et spem in illis ponere »; cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 235–236.

⁶¹ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 17r; cf. Ps., 48:13: « Et homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis ».

⁶² AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 16v: « Ob hanc itaque carnis pudendam libidinem eiectus est homo de Paradiso Dei, mortique traditus est, quia 'caro et sanguis' (ut ait Paulus) 'regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptionem' [1 Cor., 15:50]. Praemia enim pudicitiae corruptio carnis possidere non potest. Corruptio autem coitus est et ad coitum

Abbandonata la contemplazione del Creatore, al cui esercizio era stato destinato, l'uomo primigenio si è rivolto al corpo e alla materia, reputandoli oggetto esclusivo di amore, apprendimento e dedizione.⁶³ L'empietà di Adamo, dunque, convinto di rintracciare altrove fuorché nella parola di Dio una corretta nozione del vero, si traduce nella protervia dell'uomo che, rinnegando i limiti della propria condizione, presume di eguagliare la divinità non soltanto nel possesso della sapienza, bensì anche nella facoltà di generare.⁶⁴

Questa puntualizzazione rischiarata assieme al contesto antropologico il significato gnoseologico della scelta di Adamo. In quanto metafora della contaminazione a cui la fede si abbandona deliberatamente, l'operazione di Adamo richiama il pericolo connaturato alla confusione tra i livelli di accesso dell'anima al sapere, ossia tra i campi d'azione che pertengono alle facoltà deputate alla conoscenza: mente, ragione, immaginazione. Nei termini posti dall'epistemologia ermetico-neoplatonica di Agrippa, l'anima non raggiunge mai la verità se il suo orizzonte conoscitivo si restringe al contributo della ragione e dei sensi, al mondo della materia, bensì necessita di elevarsi al piano intellettuale della mente, che permette alla ragione di comprendere le verità divine. Ma la conoscenza razionale può trasformarsi in vera sapienza solo grazie alla fede, aprendosi all'illuminazione divina. È il sostegno di Dio, infatti, a rendere possibile l'acquisizione di un sapere fondato, non soggetto a confutazione, non passibile di rettifica. Ed è solo la fede lo strumento di mediazione che congiunge l'uomo e Dio nella conversione spirituale, permettendo così all'anima di addentrarsi nei misteri religiosi.

Già con il *De triplici ratione cognoscendi Deum* Agrippa era stato sufficientemente chiaro sul valore della fede.⁶⁵ In quanto illuminazione che promana direttamente dalla potenza di Dio, rendendo l'uomo capace di profetare e di compiere miracoli, la fede è per Agrippa « longe [...] nobilior atque excellentior quam scientie atque

pertinet, cuius praemium mors. Praemium autem castitatis vita aeterna, regnum Dei et habitatio Paradisi ».

⁶³ PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 54–55.

⁶⁴ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 17r: « Homo itaque dum brutorum more ex voluptate carnis generare coepit, divinae intuitivaeque intelligentiae spiritale semen amisit, dicente Deo: 'Non permanebit spiritus meus cum homine, quia caro est' [Gen., 6:3; LAZARELUS, *Crater Hermetis*, c. 15r]; apertique sunt oculi eius in tenebris sensuum, ex quibus ratio omnem suam capit cognitionis materiam, et caligarunt in lumine puri intellectus, sicut accidere solet coeuntibus in tenebris ».

⁶⁵ AGRIPPA, *De triplici ratione*, p. 140: « Fides ergo, omni cognitione praestantior, quatenus non inanibus commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur [REUCHLIN, *De verbo mirifico*, 1, c. b2v; *ibid.*, 3, c. f1r], a primo lumine immediate descendens [GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De fide*, 1, p. 6E], sola potest ea quae supra mundum sunt apprehendere. [...] Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere et, ut aiunt Platonici, qua sola ad Deum accedimus [FICINUS, *De Christiana religione*, 37, p. 77] divinamque nanciscimur protectionem ac virtutem ».

artes ac credulitates, a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine receptam ad intellectum nostrum accedentes». ⁶⁶ Grazie alla fede l'anima non necessita di verificare le proprie nozioni e può costringere al silenzio i moti dell'immaginazione, al fine di dedicarsi, del tutto assorbita dal piano intellettuale, all'unione salvifica con Dio. Se l'attività della mente si esplica nella comprensione della volontà di Dio, la fede si configura come catarsi etica e conoscitiva; il conseguimento della verità, infatti, purifica la ragione dalle opinioni errate, scaturite dalla familiarità con la materia, e allontana l'uomo dalle azioni inique, promosse dall'ignoranza del bene. Pertanto solo un'anima che esercita la fede e si traspone interamente nella mente ottiene da Dio un sapere inoppugnabile.

A fronte di questo chiarimento teorico, la scelta di Adamo sottolinea il valore esiziale della confusione tra il piano razionale e il piano intellettuale. L'intenzione di elaborare in autonomia un percorso conoscitivo fondato sull'evidenza sensibile contesta apertamente il vincolo tra la sapienza e la sua unica fonte, l'autorità divina. Oltretutto l'illusione di sostituirsi alla divinità determina lo stravolgimento della condizione paradisiaca, un vero e proprio sconvolgimento metafisico che priva l'essere umano della vita eterna. Lo stesso Agrippa avrebbe fatto riferimento a questa metamorfosi antropologica, generata dalla negligenza della Parola di Dio, anche in un'altra orazione, probabilmente coeva ma pubblicata anch'essa soltanto nel 1529, la *Dehortatio gentilis theologiae*. Si tratta di un opuscolo teologico che si ispirava a testi come l'*Enchiridion*, la *Paraclesis* e la *Ratio* di Erasmo ⁶⁷ e in cui, tematizzando il valore della letteratura dei Gentili per un teologo cristiano, Agrippa rivendicava l'opportunità di sottoporre a scrupolosa indagine gli scritti dei filosofi pagani, specialmente quelli di Ermete Trismegisto, al fine di preservare dell'antichità ignara di Cristo almeno quelle dottrine ritenute conformi agli insegnamenti del Vangelo. ⁶⁸

Cionondimeno nel corso della dissuasoria Agrippa ammoniva risolutamente l'uditorio, un pubblico di ecclesiastici appassionati lettori del *Corpus Hermeticum*, dissuadendoli dal « nefarium et inexpiable scelus » di cercare, per la salvezza dell'anima, la conoscenza di Dio in altri luoghi o in altri testi che non fossero le Sacre Scritture. ⁶⁹ La ricerca di una fonte di verità differente dalla Rivelazione

⁶⁶ Così scrive nella stesura iniziale del *De occulta philosophia*, la redazione manoscritta inviata a Tritemio e risalente al 1510; AGRIPPA, *De occulta philosophia* [Würzburg], 3, 28, fol. 102v. Il passo è ripreso da PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 15.

⁶⁷ PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia*, p. 136–137, fn. 13.

⁶⁸ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Dehortatio gentilis theologiae*, in DARIO GURASHI, « Formare i cristiani con lo studio dei pagani: la *Dehortatio gentilis theologiae* di Cornelio Agrippa », *Bruniana & Campanelliana*, 25/2 (2019), p. 456: « Si hæc facere poteritis, & Ethnicorum literas repurgatas ad Christianam eruditionem transtuleritis, & ab Ægyptiis, tanquam iniustis possessoribus, opima spolia uel clanculum surripientes, illorumque opibus ditati ecclesiam Dei locupletaueritis, iam non admodum dissuadeo, sed consulo uobis Ethnicam literaturam ».

⁶⁹ AGRIPPA, *Dehortatio gentilis theologiae*, c. H6v: « Videte & caete nequando, dum potestatem ac Dei

esprime compiutamente l'arroccarsi della fede nelle persuasioni della ragione, la confusione, radicata nell'anima, tra scienza e sapienza, la sovrapposizione del lume naturale al lume divino. Per Agrippa rinunciare al sostegno di Dio, che identifica nella sapienza e nella giustizia la missione religiosa dell'uomo, significa abbracciare volutamente la corruzione.⁷⁰

IV. Questioni aporetiche e antinomie di lettura

IV.1. Se tali risultano i passaggi più rilevanti dello studio a cui Agrippa sottopone la condotta di Adamo ed Eva, nel corso della declamazione emergono significativamente anche ulteriori spunti di indagine che, arricchendo la comprensione, permettono di inquadrare ancora meglio l'impianto interpretativo di Agrippa, accentuando non solo le peculiarità, bensì soprattutto le aporie derivanti dal suo approccio alla riflessione teologica. Il dialogo aperto che Agrippa istituisce con la tradizione esegetica, la convergenza o la divergenza teorica che egli riscontra nel confronto con i Padri della Chiesa, definiscono da un lato il valore antidogmatico dell'esposizione, ma dall'altro asseverano il carattere incompiuto dell'argomentazione. È utile a tal proposito soffermarsi su alcuni esempi indicativi, in cui il commento di passi problematici o la decodificazione di figure bibliche aprono la via a oscurità o incoerenze che contraddistinguono la teorizzazione del *De originali peccato*.

Nell'ottica di corroborare l'identificazione del Serpente, il demone tentatore di Eva, con il membro virile, Agrippa richiama un passo tratto dal *Libro di Giobbe* in cui vengono descritte le caratteristiche del Behemoth, l'animale leggendario tradizionalmente associato a Satana: « Nullum itaque alium daemonem Evam tentasse arbitramur, quam illum de quo ait Iob: 'cuius virtus est in lumbis, et potestas in umbilico' [Io., 40:16], quem Paulus vocat: 'stimulum carnis et angelum Sathanae' [2 Cor., 12:7] ». ⁷¹ Il riferimento poggia sull'illustrazione delle metafore bibliche, impiegate per alludere agli organi genitali dell'uomo e della donna, che San Gerolamo aveva presentato dettagliatamente nella celebre *Epistola ad Eustochio*, ⁷² un testo fondamentale dal quale, assieme al trattato *Adversus*

sapientiam aliunde quam ab ipso Deo quaeritis, in eandem ipsam potestatem sapientiamque nefario et inexpiabili scelere committatis, quare derelicti tandem in 'reprobum sensum' [Rom., 1:28], uitam simul cum salute amittatis. Nam si 'malus daemon semel uobis salutis uerba furatus fuerit de memoria, etiamsi uelitis saluari, non poteritis; perdidistis enim uiam per quam peruenitur ad salutem' [S. CLEMENS ROMANUS, *Recognitiones*, 1, 26, ed. E. G. Gersdorf, Lipsiae 1838, p. 17] ».

⁷⁰ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 14r: « Defecit [scil. fides] adeo divinaque cognitione et contemplatione, ad quam creata est a Deo. Per quam ignorantiam et negligentiam Dei, [...] privatus homo divino lumine, cum minime vitam nanciscebatur, perpetuam incurrit mortem ».

⁷¹ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 16r; cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 236.

⁷² HIERONYMUS, *Epistolae*, 22, 11 (Patrologia Latina 22, col. 400-401): « Job Deo carus, et testimonio ipsius immaculatus et simplex, audi quid de diabolo suspicetur: 'Virtus ejus in lumbis, et

Jovinianum dello stesso Gerolamo, Agrippa aveva attinto sia per la stesura del *De originali peccato*, sia per la preparazione di opuscoli come il *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (progettato nel 1509 ma pubblicato soltanto nel 1529), il *De sacramento matrimonii* (risalente al 1526), il *Sermo de vita monastica* (di datazione incerta) e il *De beatissimae Annae monogamia* (stampato nel 1534) per stabilire la superiorità della castità sulla vita matrimoniale.

La novità del ragionamento di Agrippa in un passaggio così delicato consiste nella precisazione « quem Paulus vocat: 'stimulum carnis et angelum Sathanae' », introdotta a proposito del membro virile per confermare la convergenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Se da un lato Agrippa sposa l'interpretazione geronimiana del Behemoth, dall'altro una lettura in chiave sessuale del corrispondente passo paolino tratto dalla *Seconda lettera ai Corinzi* rappresenta, in realtà, una vera e propria rielaborazione di un brano di per sé esegeticamente controverso. In particolare, seguendo il dettato della lettera, l'Apostolo deprecava la superbia che poteva derivargli dalle rivelazioni profetiche di cui rivendicava l'esperienza. Al contempo sottolineava il fatto che il Signore lo aveva costretto a subire il pungolo della carne, necessario per combattere e umiliare la tracotanza umana. Paolo sembrava alludere a un dolore corporeo o, più genericamente a un male fisico che lo attanagliava, ma non propriamente al desiderio carnale o al membro virile.⁷³ La reinterpretazione del discorso in questa direzione risulta intelligibile solo a patto di accogliere il quadro ideologico allestito per il *De originali peccato*. Infatti, il ricorso di Agrippa alle epistole paoline muove dall'esigenza di convalidare in un'ottica cristiana – decodificando in chiave sessuale i riferimenti di Paolo a Satana – la versione ermetica del peccato come tracotanza di natura sessuale fondata sulla dottrina, anch'essa ermetica, che ascrive al primo uomo la superbia di voler eguagliare Dio peculiarmente nella capacità di generare.⁷⁴

IV.2. Una sezione ampia della declamazione (c. I7v–I8v della *editio princeps*) è dedicata alla chiarificazione della simbologia connessa alle generazioni adamitiche che precedono il diluvio universale. In questi passaggi Agrippa si addentra in complesse analisi eziologiche sui nomi dei personaggi che si

potestas ejus in umbilico' (*Job*. 4). Honesti viri mulierisque genitalia immutatis sunt appellata nominibus. [...] Omnis igitur adversus viros diaboli virtus in lumbis est: omnis in umbilico contra feminas fortitudo ».

⁷³ 2 Cor., 12:7–10: « Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae angelus Satanæ, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me: et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: cum enim infirmor, tunc potens sum ».

⁷⁴ *Pimander*, 1, c. 5r (NF 1, p. 10–11).

avvicendano in *Genesi*, attingendo prevalentemente al capitolo 20 del XV libro del *De civitate Dei* di Agostino e al *De nominibus Hebraicis* di Gerolamo. Nel corso della rassegna l'esposizione si sofferma accuratamente sulla ricostruzione dei rami genealogici che promanano da Caino e da Seth (l'ultimo figlio di Adamo ed Eva, nato dopo il sacrificio di Abele), ai quali viene associata una complessa numerologia ricavata, tra le altre fonti, dal recente *De mystica numerorum significatione* (1513) di Josse Clichtove.⁷⁵ Accurata attenzione è dedicata al numero dieci (il numero della stirpe benedetta di Seth, al termine della quale sarebbe nato Cristo) come simbolo del Decalogo, quindi della Legge in generale e della castità in particolare, e al numero undici (il numero della stirpe maledetta di Caino), allusione, viceversa, alla trasgressione della Legge e alla pervasività del peccato sessuale.⁷⁶ L'articolato ragionamento si conclude accennando a Neema, figlia di Lamech e ultima discendente della stirpe di Caino (Gen., 4:22), un personaggio il cui valore simbolico offre un'occasione preziosa per ridefinire, nel corso del *De originali peccato*, il ruolo della donna nella trasmissione della colpa primordiale a tutto il genere umano.

Neema era stata menzionata anche in precedenza, nel momento in cui Agrippa aveva riflettuto sulla distribuzione di genere che scandisce le due discendenze prese in esame, rilevando come la stirpe di Seth fosse contraddistinta dalla presenza di numerosi figli, dettagliatamente elencati nella genealogia, e di numerose figlie, i cui nomi, tuttavia, risultavano sconosciuti. Nella prima serie spiccava senz'altro Noè, il figlio immacolato che avrebbe riscattato il genere umano dopo il diluvio universale. Nel caso dei discendenti di Caino, al contrario, la Scrittura rammentava significativamente soltanto Neema, alludendo con ciò al fatto che la stirpe maledetta si sarebbe conclusa proprio nel diluvio.⁷⁷ Tale precisazione chiariva ancora meglio, a parere di Agrippa, il ruolo

⁷⁵ IUDOCI CLICHTOVI *De mystica numerorum significatione opusculum*, Henricus Stephanus, Paris 1513.

⁷⁶ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 17v-18r: «Duos filios genuit Adam. Primum Cain, qui per transgressionem conceptus est filius peccati, filius sanguinis, invidus, homicida, desperans de misericordia Dei. Neque enim nasci poterat bonus qui cum tanto malo conceptus erat. Alter vero filius natus est Abel, conceptus post poenitentiam transgressionis, filius misericordiae et iustus. Hic virgo occiditur, prima hostia accepta Deo in expiationem carnis, qui 'sordes nuptiarum carnis abluit cruore martyrii' [HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, 1, 26, (PL 23, col. 257)]. Sequitur hunc tertius filius Seth, cuius nomen resurrectionem sonat [AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 15, 17 (PL 41, col. 461)]. Ex eo enim nasciturus erat Iesus Christus, per quem a tanto lapsu aliquando resurrecturi eramus ».

⁷⁷ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 18r-v: « Circa quod notandum est, quod cum Seth multos genuisse filios et filias legatur [Gen., 5:7], Scripturam nullam foeminam genitam nominatim exprimere. In generationibus autem Cain filii irae, novissime foemina Noema genita nominatur [Gen., 4:22]. Per quod eleganter significatur generationem Cain, quae per carnalem marium ac foeminarum copulam describitur, generationem esse peccati ad mortem, de qua nascuntur peccatores diluvio perituri. [...] Facile itaque hinc cernimus virginitatis transgressum per carnis voluptatem, peccatum fuisse primi parentis, quod per diluvium iam primo quidem punitum est,

simbolico di Neema nella vicenda genesiaca. In altri termini, Agrippa interpretava il suo nome come metafora del piacere sensuale (*voluptas*), prediligendo così una delle tre etimologie presentate da Gerolamo (*decor, voluptas, fides*) e ripresa in seguito da Agostino.⁷⁸ Conseguentemente istituiva un parallelismo tra Eva e Neema, segnalando come la Scrittura, al fine di rendere più evidente il fondamento carnale del peccato, avesse rimarcato il contributo di una donna al contempo per aprire e per chiudere la stirpe esclusa dalla resurrezione:

Hinc notandum quod sicut per mulierem incepit transgressio diluviumque peccatorum, ita et in muliere consumatum est diluvium aquarum, videlicet in Noema ultima filia Lamech digami, quod nomen Noema voluptatem sonat. Hinc non absurde coniectare possumus in voluptate carnis fuisse transgressionem ortumque diluvium peccatorum.⁷⁹

L'operazione risultava foriera di conseguenze teoriche non indifferenti. Insistendo sulla castità come comportamento vincolante per la redenzione, Agrippa valorizzava la condotta di Noè, l'uomo della nuova generazione, il quale si era debitamente astenuto dall'unione coniugale per tutta la durata della permanenza sull'arca della salvezza, simbolo del Paradiso e della Chiesa.⁸⁰ Se l'umanità poteva risorgere dopo il diluvio grazie all'intervento decisivo di un uomo, non altrettanto salvifico risultava il contributo delle donne che Agrippa aveva richiamato nel corso dell'esposizione. Collocando Eva e Neema nell'ambito concettuale della *voluptas*, Agrippa rendeva la donna inequivocabilmente fomite del peccato, poiché associava la femminilità e la sua espressione genitale alla tentazione della carne: Eva e Neema costituivano, dunque, *incipit ed explicit* della stirpe votata alla perdizione. Tale slittamento teorico, assertore del pregiudizio misogino, urtava apertamente con la descrizione della vicenda di Eva, in cui, al contrario, era stato propriamente il membro virile a costituire l'occasione della disubbidienza e dunque la mascolinità di Adamo a istigare la tentazione dei sensi. L'aspetto paradossale dell'antitesi risalta nella scelta di Agrippa di invocare proprio la *voluptas* e il corredo dottrinale afferente al fine di ridimensionare il concorso della donna al compimento del peccato, mirando piuttosto a spostare

sed aboleri non potuit »; cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 240.

⁷⁸ HIERONYMUS, *De nominibus Hebraicis* (PL 23, col. 782): « Noemma, decor, sive voluptas, vel fides »; AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 15, 20, (PL 41, col. 465): « Progenies ergo ex Adam per Cain sceleratum undenario numero finitur, quo peccatum significatur; et ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur. Commissum est autem, ut et voluptas carnis, quae spiritui resisteret, sequeretur. Nam et ipsa filia Lamech Noemma voluptas interpretatur ».

⁷⁹ AGRIPPA, *De originali peccato*, cit., c. I8v.

⁸⁰ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. I8v: « Attamen Noha et filii eius, quamdiu incolunt arcam salutis, quae Paradisi terrestres figuram Ecclesiaeque typum praefert, ab uxoribus separantur ».

l'attenzione del discorso sulla gravità della colpa di Adamo, il vero protagonista del misfatto, che aveva allentato deliberatamente il controllo sul proprio corpo e sulle sue pulsioni.

IV.3. La contraddittorietà degli argomenti addotti appare similmente tangibile anche in un altro caso di particolare interesse, in cui Agrippa richiama la circoncisione dell'uomo e la purificazione della donna dopo il parto come simboli di punizione ed espiazione del peccato originale. La prescrizione rivolta ad Abramo, sottolinea Agrippa, non soltanto imputa all'organo virile la violazione dell'innocenza paradisiaca, che verrà simbolicamente riparata nel rituale della circoncisione, bensì, scagionando la donna, grava al contempo l'uomo della responsabilità di trasmettere il peccato alla propria discendenza:

Successit post diluuium circumcisionis signaculum ad Abraham Deo dilectum [Gen., 17:9-14], poena simul ac medicina peccati originalis, quae facta est in praepitio; in eo quidem membro, in quo primus parens peccaverat, ut videlicet peccatum originis et naturae in ipso quoque naturae et originis membro obtruncaretur, imprimereturque in ipso libidinis membro transgressae continentiae castitatisque memoria. Verum quia peccatum hoc a patre masculo, non a matre foemina contrahitur, eo quod mulier es nascituae proli nulla vitae formam addere, sed corporis materiam duntaxat ministrare arbitrantur. Ideoque mulieres incircumcisae manserunt, sed datum est illis praeceptum purificationis post partum [Lev., 12:4-5].⁸¹

L'ereditarietà per via paterna della colpa, come argomento in favore dell'innocenza di Eva, era stata affrontata anche nell'orazione *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, nella quale Agrippa si impegnava ad illustrare le varie *rationes* adducibili per dimostrare la superiorità ontologica della donna sull'uomo.⁸² Nell'opuscolo Agrippa ripercorreva in primo luogo la dinamica della trasgressione, senza però evidenziarne, come sarebbe accaduto nel *De originali peccato*, la natura sessuale; in secondo luogo rimarcava anche qui il ruolo determinante di Adamo (che aveva intenzionalmente trasgredito l'interdizione di cibarsi del frutto dell'albero del bene e del male) e mirava ad attenuare fortemente il contributo di Eva nel misfatto (Eva aveva peccato indirettamente, non volontariamente, perché ingannata dal Serpente).⁸³ Il divario di

⁸¹ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. Kv.

⁸² AGRIPPA, *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, édition critique d'après le texte d'Anverse 1529, eds. ROLAND ANTONIOLI, C. BÉNÉ, O. SAUVAGE, Droz, Genève 1990, p. 66: « Ideoque vetus lex omne masculinum circumcidi iussit, foeminas autem incircumcisas manere, peccatum videlicet originis in eo sexu, qui peccasset, solummodo puniendum statuens ».

⁸³ AGRIPPA, *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, p. 65-66: « Viro namque interdictus erat fructus ligni, mulieri non item, quae neque dum creata erat, illam enim Deus ab initio liberam

responsabilità tra l'uomo e la donna, che il *De nobilitate* avvalorava richiamandosi per l'appunto al precetto della circoncisione,⁸⁴ avrebbe trovato nel *De originali peccato* un'interessante convalida in campo fisiologico a partire dalla biologia aristotelica, che Agrippa richiamava discorrendo del concepimento e precisando la specifica funzione che i sessi svolgono nella procreazione: se il seme maschile trasmette al nascituro il principio vitale (*forma vitae*), il seme femminile rappresenta unicamente il ricettacolo materiale dell'embrione (*materia corporis*).⁸⁵

Eppure, quantunque l'argomento aristotelico, addotto a supporto della trasmissione maschile della colpa, risulti coerente nel paradigma interpretativo del *De originali peccato* (la ragione-Eva non è sottomessa alla prescrizione che riguarda la fede-Adamo), il ruolo puramente passivo della donna contrasta apertamente con i presupposti biologici, risalenti alla medicina ippocratica, a cui lo stesso Agrippa si era ispirato nel *De nobilitate*, al fine di stabilire la superiorità della donna nell'ambito del concepimento. Dopo essersi riferito esplicitamente a Galeno e ad Avicenna egli aveva sostenuto il ruolo pressoché trascurabile del seme maschile, rivendicando per il seme femminile la funzione decisiva, in quanto 'materia e nutrimento del feto'.⁸⁶ L'incoerenza della formulazione, efficacemente rilevata da Perrone Compagni, necessita di essere inquadrata nel contesto letterario degli opuscoli teologici di Agrippa, che accordano all'autore una certa libertà nella scelta e nell'organizzazione degli argomenti a supporto dell'esposizione; una libertà che può tradursi persino nel presentare un'antinomia di metodo, più precisamente nell'addurre motivi discordanti tra loro a sostegno di una medesima tesi. Dal momento che rientrano nel genere declamatorio, opere come il *De originali peccato* e il *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus* presentano argomenti funzionali alla persuasione retorica dell'ascoltatore o del lettore, non di certo cogenti dimostrazioni scientifiche,

esse voluit, vir itaque comedendo peccavit, non mulier, vir mortem dedit, non mulier. Et nos omnes peccavimus in Adam, non in Eva, ipsumque originale peccatum non a matre foemina, sed a patre masculo contrahimus. [...] Neque praeterea increpavit Deus mulierem, quia comederat, sed quia mali occasionem dedisset viro atque id quidem imprudens, eo quod per diabolum tentaretur. Vir itaque ex certa scientia peccavit, mulier erravit ignorans et decepta ».

⁸⁴ AGRIPPA, *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, p. 66: « Ideoque vetus lex omne masculinum circumcidi iussit, foeminas autem incircumcisas manere, peccatum videlicet originis in eo sexu qui peccasset, solum modo puniendum statuens ».

⁸⁵ PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva*, p. 71.

⁸⁶ AGRIPPA, *De nobilitate*, p. 60: « Quod (quod ne omittamus), nonne in humani generis procreatione videmus naturam viris mulierem praetulisse? Quod hoc maxime perspicuum est, quia solum muliebri semen Galeno et Avicenna testibus est materia et nutrimentum foetus, viri maxime, quod illi quodammodo ut accidens substantiae ingrediatur ». Per le fonti mediche, segnatale a margine già nell'edizione del 1529, cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 207, fn. 77: « Galenus, 2, de spermate, et 14, de utilitate particularum. Avicenna, *Liber canonis*, liber 1, sen. 1, doctrina 5; consulted in ed. Venice, 1507, repr. Hildesheim, 1964, fols. 7v-8r ».

come richiederebbe invece un trattato.⁸⁷

IV.4. Un passo testuale meritevole di attenzione riguarda la chiarificazione dell'atteggiamento assunto dai progenitori in seguito alla trasgressione. Il brano si colloca nella descrizione della vergogna che accompagna il compimento del peccato. Seguendo attentamente il dettato di *Genesi*, Agrippa si concentra sulla reazione dei due progenitori, i quali, pienamente consapevoli dell'entità della violazione appena commessa, arrossiscono della propria nudità, riconoscono la realtà della colpa e decidono di coprirsi i genitali, evidenziando così la scaturigine del peccato.⁸⁸ A suggellare l'esposizione Agrippa sottolinea il valore sociale della vergogna, inscritta nella compagine delle relazioni umane, includendo la seguente delucidazione:

'Pudet enim' usque in hunc diem 'libidinis huius humanam sine ulla dubitatione naturam,' quae nec in uxoribus quidem sine pudore est, nec tam 'iustum' licitumve 'est quod' ob fragilitatem carnis nostrae concessum est nobis 'cum uxore,' quin 'palam non pudeat id agere.' 'Quod si aliquis,' iuxta Diogenis Cinici dogma, id palam etiam vel cum uxore 'ausus sit' tentare, credo illum non tam 'lapidantium telis, quam stercore sordibus conspuentiumque salivis obrutum iri' [AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 20, (PL 41, col. 428)]. Ob hanc itaque carnis pudendam libidinem eiectus est homo de Paradiso Dei mortique traditus est, quia 'caro et sanguis', ut ait Paulus, 'regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptionem' [1 Cor., 15:50].⁸⁹

Il ragionamento risulta in una collazione e riscrittura di passi recuperati dal capitolo 20 del XIV libro del *De civitate Dei*, in cui Agostino, dopo aver ragionato sulla passione sessuale come ostacolo per l'autocontrollo dell'individuo, discorre delle stravaganze degli antichi Cinici, la cui spudoratezza in campo morale, stando a quanto si tramanda, si spingeva sino al punto di incoraggiare i coniugi

⁸⁷ PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva*, p. 72; cf. NEWMAN, *Renaissance feminism*, p. 338-339. Sull'adozione del genere declamatorio in Agrippa si veda specialmente VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 153-184.

⁸⁸ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 16r-v: « 'Indignata itaque et recedente divina luce' [AGRIPPA, *Dialogus de homine*, p. 196] castitatisque spiritu, invaluit scientia carnis, in qua 'aperti sunt oculi amborum' et cognoverunt malum [Gen., 3:7]. Quidnam cognoverunt? Quid viderunt? Cognoverunt quidem malum suum, peccatum suum, mortem suam, propter impudicitiam suam. Et viderunt 'se esse nudos,' et erubuerunt, et absconderunt se 'a facie Domini' [Gen., 3:8] et absconderunt membra in quibus peccaverunt per impudicitiam [Gen., 3:7]. Propter commissam libidinem erubuerunt et, pudendis contactis, puduit nuditatis et, revelatis oculis, cognoverunt fructum quem genuerunt malum, fructum corruptionis atque mortis, quos Paulus his verbis alloquitur: 'Quem ergo fructum habuistis in illis, in quibus usque nunc erubescitis? Nam finis illorum mors est' [Rom., 6:21] ».

⁸⁹ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. 16v.

all'unione carnale in pubblico.⁹⁰ L'immoralità del gesto, rivendicato allora da Diogene per comprovare l'assoluta innocenza della sfera sessuale nell'ambito della vita coniugale, avrebbe suscitato a tal punto riprovazione che, rilevava Agostino, a differenza degli antichi, i Cinici a lui contemporanei non esitavano ad astenersi dal praticare una simile turpitudine per non essere oltraggiati dalla pubblica indignazione. Difatti, il senso del pudore, che gli uomini provano riconoscendo l'abiezione dell'atto, attesta una profonda lacerazione dell'ordine naturale, e la vergogna che lo accompagna certifica il disconoscimento della condizione più propriamente umana, un sovvertimento che risale esattamente al peccato originale, al turbamento che Adamo ed Eva provarono dinnanzi alla propria nudità. Questo turbamento scaturisce dalla disobbedienza primordiale che ha gettato l'uomo nella morsa esiziale della *pudenda libido*.⁹¹ Dopo aver peccato l'uomo ha perso il controllo sulla propria volontà e sui propri impulsi; si è dunque abbandonato alla passione sino al punto di stravolgere la sua stessa natura.⁹²

Siffatta disamina, a ben vedere, induce Agostino a negare risolutamente – a differenza di quanto riterrà Agrippa – che la copula coincida col peccato vero e proprio dei progenitori, e ad affermare, altresì, che l'attenuazione dell'inibizione sessuale consegue dal peccato originale ed è il prodotto di una degenerazione della volontà.⁹³ La puntualizzazione permette così di scansare una contraddizione che altrimenti risulterebbe invalicabile a partire dal dettato delle Scritture.

⁹⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 20 (PL 41, col. 428); cf. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, ed. M. GIGANTE, Laterza, Bari 1983, vol. I, lib. 6, cap. 2, p. 273: «[Diogene] era solito fare ogni cosa alla luce del giorno, anche ciò che riguarda Demetra e Afrodite. Amava discutere e concludere nel seguente modo: 'Se far colazione non è strano, neppure nella piazza del mercato è strano. Non è strano far colazione; dunque non è neppure strano fare colazione nella piazza del mercato' ».

⁹¹ Sulla definizione del desiderio sessuale si legga AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 15, (PL 41, col. 424): « Voluptatem vero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis et ea, quae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis ».

⁹² AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 20, (PL 41, col. 428): « Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inoboedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inoboedientiae retributum; quod in ea parte maxime oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato ».

⁹³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 21, (PL 41, col. 428): « Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit ». Cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 227: « Many students, both Church Fathers and scholastic theologians, believed Original Sin was transmitted through sexual lust, a particular form of *concupiscentia*. Some students, notably St. Augustine, believed additionally that *concupiscentia*, in the restricted sense of sexual appetite, is a punishment inflicted on man for Adam's transgression of God's law. In scholastic theology, it was an issue as to whether *concupiscentia* as the *fomes peccati* is a constituent element of original sin, or whether it is only concomitant to it ».

Qualora la disobbedienza si fosse concretizzata in un atto carnale, i due progenitori non avrebbero potuto adempiere alla benedizione sulla fecondità contenuta in Gen., 1:28: « Crescite et multiplicamini et replete terram »; una prescrizione che Dio impartisce *ab origine*, quindi prima del peccato e a prescindere da esso.⁹⁴ L'obiezione, relativa al precetto su cui del resto si incardina il sacramento del matrimonio, evidenzerebbe in tal caso l'incongruenza del volere di Dio, che condanna in Adamo ed Eva esattamente ciò che prescrive loro di compiere. Se il sacramento del matrimonio era già stato predisposto dal Creatore indipendentemente dall'occorrenza del peccato originale, non è l'unione sessuale a costituire il discrimine della vicenda adamitica. Elemento determinante per Agostino è il ruolo della *libido*, che sorge dopo il peccato e sconvolge la volontà, incidendo sulla natura stessa dell'essere umano. Di conseguenza, poiché la divinità ha concesso sin dal principio ai progenitori di riprodursi in Paradiso, la soddisfazione della vita coniugale richiederebbe un atto spontaneo della volontà, un autocontrollo totale sugli organi e sulle funzioni di cui l'uomo dispone, non di certo la costrizione bestiale indotta dalla *libido*, quella condizione di depravazione della volontà di cui si prova perennemente vergogna. Esercitando il pieno dominio sul proprio corpo, conclude Agostino, l'uomo avrebbe potuto compiere liberamente e innocentemente ciò che adesso, nel peccato, compie colpevolmente e soltanto asservendosi alla *libido*.⁹⁵

In questo contesto l'operazione di Agrippa consiste da un lato nell'accogliere l'analisi agostiniana che identifica nella *libido* l'antagonista della volontà per il dominio sulle parti del corpo, dall'altro, viceversa, nel rovesciare l'impostazione esegetica dell'Ipponense, rigettando la distinzione tra peccato originale e *libido*, e riaffermando altresì la convergenza tra sessualità e disubbidienza.⁹⁶ Il richiamo al pudore documenta per l'appunto a livello teologico e antropologico il

⁹⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 21, (PL 41, col. 428): « Illa vero benedictio nuptiarum, ut coniugati crescerent et multiplicarentur et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit, tamen antequam delinquerent data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati ».

⁹⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 24, (PL 41, col. 432): « Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris, quando id opus esset et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis. [...] Sic ergo et ipse homo potuit oboedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inoboedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in eius carne etiam illud non nisi eius voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur ».

⁹⁶ Nella replica a Dietrich Wichwael Agrippa puntualizza ancora una volta il suo pensiero, AGRIPPA, *De nobilitate* (1529), c. L3v: « Hinc cum omnia et singula hominis membra non nisi iubente rationalis animae voluntate moventur ad opus, solum genitale membrum sic libido obstrinxit, sic peccatum imperio suo mancipavit, ut si haec defuerit, aut non ultra vel excitata surrexerit, moveri ad opus omnino non possit. Ipsum igitur opus libidinis fuisse videtur hoc primordiale humanae naturae peccatum, totiusque humanae naturae corruptela, cuiusque in hunc diem pudet homines, intuentiumque oculos erubescendo devitant ».

fondamento sessuale della trasgressione. Elemento decisivo della disamina agostiniana è per Agrippa il connubio tra pudore e unione coniugale, valido al di là della distinzione tra un atto commesso in pubblico o in privato. In altri termini, il sentimento specifico della vergogna dinnanzi alla nudità dei propri genitali, che accompagna l'esperienza della sessualità nei coniugi e che risulta di per sé riprovevole qualora l'atto peccaminoso venga perpetrato pubblicamente, suscita ugualmente imbarazzo e riprovazione nella sfera privata, a testimonianza del fatto universale che, per mezzo dell'unione sessuale, l'uomo e la donna riconoscono e ripercorrono, nella propria storia individuale, il peccato di Adamo ed Eva secondo la sua autentica radice.

IV.5. Da ultimo è meritevole di segnalazione un intervento di rimaneggiamento a cui Agrippa sottopose il dettato del *De originali peccato* nella riedizione del 1532. La revisione del testo del 1529, che attesta la cura che Agrippa dedicava periodicamente ai suoi scritti, riguarda l'integrazione di un brano introdotto allo scopo di precisare, sul piano della regolamentazione alimentare, le conseguenze derivanti dalla scelta dei progenitori di osservare la castità o di esercitare la sessualità:

Praemia enim pudicitiae corruptio carnis possidere non potest. Corruptio autem coitus est et ad coitum pertinet, cuius praemium mors. Praemium autem castitatis vita aeterna, regnum Dei et habitatio Paradisi. <Cibus hominis in Paradiso fructus terrae, cibus virgineus nullo coitu propagatus. Extra Paradisum lapsus per coitum animalia coeuntia in cibum concessa sunt>. Scimus enim Adam et Evam, quamdiu virgines erant, Paradisum inhabitasse, eiectos autem de Paradiso quando nuptiae per carnem consummatae sunt utque Paradisum virginitas dedit, sic terram nuptiae [HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, 1, 16 (PL 23, col. 246)].⁹⁷

A supporto della distinzione tra il premio della castità e il premio dell'impudicizia Agrippa ritiene necessario ritoccare il testo edito in precedenza inserendo una postilla relativa alla proibizione prelapsaria di cibarsi di carne animale (Gen., 1: 29–30), che sarà poi seguita dall'esortazione postdiluviana a cibarsi degli animali morti (Gen., 9: 3–4). L'integrazione corrobora nella prescrizione alimentare la separazione tra la verginità e il matrimonio. Se la prima assevera in Adamo ed Eva la condizione umana perfetta, sulla base del presupposto geronimiano per cui

⁹⁷ AGRIPPA, *De Nobilitate* (1532), c. 12r; cf. Id., *De Nobilitate* (1529), c. 16v–17r. L'inserimento potrebbe essere stato influenzato da un passo del *De Harmonia Mundi* (1525): cf. Francesco Zorzi, *L'armonia del mondo*, ed. S. Campanini, Bompiani, Milano 2010, p. 640: « Sic et in animali mundano, aut in totius generis humani successione occurrit, cui in primaeva aetate ante diluvium data sunt olera, plantae, et huiusmodi vegetativa solummodo in cibum. Sequenti vero aetati animalia concessa sunt, et animalium sacrificium indictum ».

l'immagine di Dio respinge la *copula nuptiarum*,⁹⁸ il secondo, in quanto preferenza accordata al coito, determina quella degenerazione dell'essere umano alla quale si adatta il comando divino. In Paradiso, infatti, Dio prescrive di nutrirsi di frutta e di verdura, o meglio del cibo che, non derivando dalla riproduzione di animali per mezzo dell'accoppiamento, asseconda opportunamente il paradigma della verginità. Al di fuori del Paradiso, invece, revocata l'interdizione originaria, l'uomo è libero di nutrirsi anche degli animali che si accoppiano, cibo idoneo alla nuova condizione di peccaminosità nel coito.

V. *L'enigma del concepimento: un ricettario magico*

V.1 L'esito problematico della lettura di Agrippa risalta in tutta la sua evidenza nei passaggi delicatissimi che concludono il *De originali peccato*, dove si recupera l'obiezione che Agostino sollevava a proposito della benedizione sulla fecondità e si propone una soluzione alquanto enigmatica del problema connesso alla riproduzione. Ancorché corposa, la rassegna dei passi scritturistici favorevoli alla tesi del *De originali peccato* incontra inevitabilmente l'ostacolo di dover spiegare in che modo Adamo ed Eva avrebbero assecondato la prescrizione di moltiplicarsi senza incorrere nell'ira di Dio che deplora l'esercizio della sessualità. La replica di Agrippa si concentra sull'accertamento del valore metaforico-simbolico del precetto e sul carattere spirituale dell'adempimento, ossia sulla necessità di ripensare alla radice l'atto del concepimento nel contesto della beatitudine paradisiaca.

A tal proposito non deve sfuggire, a margine del discorso, la duttilità del metodo esegetico di Agrippa, il cui procedimento non esita affatto ad allontanarsi dai suoi stessi presupposti, in particolare dall'approccio allegorico rivendicato per il *De originali peccato*, quando si tratti di interpretare in un diverso quadro teorico il medesimo precetto sulla fecondità. Van der Poel ha evidenziato come Agrippa presenti una diversa lettura della prescrizione nel suo *De sacramento matrimonii*. Riconoscendo nella propagazione della specie umana uno dei fondamenti dell'istituzione del vincolo coniugale, Agrippa distingue il valore prelapsario (allegorico) e postlapsario (letterale) della benedizione di Dio: l'originario invito a riprodursi, rivolto ad Adamo ed Eva in Paradiso, viene reiterato e rinnovato nei confronti di Noè e dei suoi figli sulla terra dopo il diluvio universale (Gen., 9:1).⁹⁹ A parere di Agrippa, se nel primo caso il peccato

⁹⁸ HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, 1, 16 (PL 23, col. 246): « Imago Creatoris non habet copula nuptiarum ». Sulla posizione di Agrippa in merito al vincolo coniugale, cf. SIMONETTA ADORNI BRACCESI, « 'Suo Michaeli de Arando...' (Lione, 7 maggio 1526): Matrimonio e divorzio nell'epistolario di Enrico Cornelio Agrippa », *Filologia antica e moderna*, 50/2 (2020), p. 7-16.

⁹⁹ HENRICI CORNELII AGRIPPAE *De sacramento matrimonii declamatio*, in ID., *De nobilitate* (1529), c. D8v: « Alterum finem matrimonii diximus liberorum propaginem, sicut legitur ubi benedixit Deus ad Adam et Evam dicens: 'Crescite et multiplicamini, et replete terram' [Gen., 1:28], quae

scaturiva da un errore di comprensione delle parole di Dio – e precisamente, come si vedrà, nel travisare il livello spirituale del messaggio – nel secondo caso la realtà post-adamitica non presenta più alcun impedimento a ottemperare letteralmente alla prescrizione, dal momento che, compiuta la trasgressione originaria, sono caduti i presupposti per una comprensione metaforico-simbolica del precetto.

Viceversa, nel contesto dottrinale del *De originali peccato*, di fronte all'obiezione rappresentata dal controverso versetto biblico, risulta quanto mai essenziale fornire una soluzione teoricamente plausibile, in linea coi fondamenti dell'impianto esegetico di Agrippa. La sezione conclusiva della declamazione si incardina, quindi, sul tentativo di affrontare l'obiezione ricorrendo agli interpreti della Scrittura che, avendo proposto una lettura del tutto allegorico-spirituale del precetto, costituiscono una vidimazione autorevole della tesi di Agrippa:

Atque haec nos monent ut credamus cum Damasceno multisque Graecorum theologis coniuges in statu innocentiae constitutos in Paradiso non per hanc carnis pudendam concupiscentiam impleturos fuisse benedictionem Dei [AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 21 (PL 41,col. 428–429); DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 4, 24 (Patrologia Graeca 94, col. 1206–1210)]. Non enim in carne proles illis seminanda erat ad corruptionem, sed in spiritu ac verbo Dei, ad vitam aeternam de quo spiritali semine Esaias loquitur: 'Nisi Dominus Zevaos reliquisset nobis semen, quasi Sodoma essemus et similes Gomorrae fuisset' [Is., 1:9].¹⁰⁰

Van der Poel ha individuato nel richiamo al teologo siriano una probabile allusione ai passi del quarto libro del *De fide orthodoxa*, in cui Giovanni Damasceno argomenta in favore del 'seme spirituale,' precisando la natura devozionale del concepimento, che si realizza propriamente nella mente dell'uomo attraverso la carità e il timore di Dio, cioè nella fede.¹⁰¹ Un apporto notevole al chiarimento del

benedictio post diluvium rursus ex integro eisdem verbis instaurata est, cuius effectus est, ut reddat homo naturae quod mutuo a natura accepit, ac ad imaginem Dei similes sibi filios producat et nutriat, et publicam ipsam generis humanis societatem, quadam successione reddat servetque perpetuam [...] ».

¹⁰⁰ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. K4r.

¹⁰¹ IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, IV, 24 (PG 94, col. 1206–1210); cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 245; Id., *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric*, p. 188, 192, fn. 58. Come rileva Van der Poel, Agrippa attingeva alla traduzione dell'opera di Damasceno curata da Lefèvre d'Étaples: DAMASCENUS, *Contenta Theologia Damasceni*, Parisiis, 1507, 4, 25, c. 108v–109v: « At dicent forte: quid igitur hoc vult, 'masculus et femina?' Quid hoc: 'crescite et multiplicamini?' At quod dicemus: quod hoc, 'crescite et multiplicamini' non omnino multiplicationem per nuptialem consocietatem significat. Poterat enim Deus hoc genus et alio multiplicare modo, si mandatum usque in finem servassent intemeratum. [...] Oportet igitur spiritualius accipere Legis preceptum. Nam est semen spirituale per charitate et timorem Dei in mentis utero parturienti et parienti spiritum salutis ».

problema sarebbe senz'altro derivato dalla segnalazione più accurata dei 'teologi greci' che avrebbero sostenuto il carattere spirituale dell'adempimento. In effetti l'individuazione di ulteriori assertori della variante immateriale del concepimento risulta alquanto difficoltosa; ciononostante, non si può del tutto escludere l'opportunità di tentare almeno una congettura sul piano della coerenza teorica a partire dalla letteratura di cui Agrippa poteva disporre. I Padri greci che costellano la biblioteca di Agrippa, almeno sino alla pubblicazione della silloge di Anversa nel 1529, vengono espressamente menzionati come esponenti della 'vera' teologia cristiana nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*.¹⁰² Quantunque non sia sempre possibile identificare le edizioni a cui Agrippa accedeva correntemente, attingendo alla tradizione patristica egli avrebbe potuto giovare almeno di due fonti greche tra quelle esplicitamente richiamate. Esse attestano una spiegazione del precetto ideologicamente concorde con la formulazione del *De originali peccato*.

Giovanni Crisostomo, pronunciandosi sulla benedizione divina nel suo *De virginitate*, contestava apertamente la necessità del matrimonio per propagare il genere umano e demandava al volere di Dio i presupposti di una generazione non carnale. Difatti, qualora Adamo ed Eva si fossero rifiutati di assecondare 'il piacere' provocato dall'albero proibito e avessero preferito onorare la verginità, Dio avrebbe concesso loro senza alcun dubbio un'altra via per riprodursi. Di quale via si tratti, non è facile congetturare: Crisostomo non si esprime oltre.¹⁰³ Molto

¹⁰² AGRIPPA, *De triplici ratione*, p. 166: « Veram autem illam et vetustam theologiam, quae a primis sanctis et veris Christianis emanavit – in primis a Christo, ab Apostolis, quos sequuti ex graecis Dionysius, cuius divinissima scripta, sed non omnia, extant; item divus Origenes, consummatissimus theologus, ex cuius innumeris fere scriptis ob aemulorum depravationem paucissima extant; item Basilius, cognomento Magnus; Athanasius, Alexandrinus episcopus, qui contra Arrianos tanta constantia disputavit; Cyrillus, eiusdem basilicae episcopus, qui praefuit concilio Ephesino, cuius egregia *Commentaria in Ioannem* extant; Didimus, cognomine Caecus, qui scripsit *De processu Spiritus Sancti*, quod opus Hieronymus in latinum sermonem transtulit; Eusebius Caesariensis, qui *Praeparationem in Evangelicam veritatem* scripsit; multum quoque nobis in historia profuit Ioannes, cognomine Chrysostomus ob eloquentiam; item Gregorius Nazianzenus et plures alii ».

¹⁰³ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *De virginitate*, 15 (PG 48, col. 544–545, in particolare p. 544): « Ὡσπερ οὖν τότε ἀπὸ νεκρῶν σωμάτων τοσαύταις μυριάσι δέδωκεν ὑπόθεσιν καὶ ρίζαν ὁ Θεός, οὕτω καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν, εἰ τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ πεισθέντες οἱ περὶ τὸν Ἀδὰμ τῆς ἡδονῆς ἐκράτησαν τοῦ ξύλου, οὐκ ἂν ἠπόρησεν ὁδοῦ δι' ἧς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος αὐξήσει ». Si confronti anche quanto scrive lo stesso Crisostomo nella quattordicesima delle sue *Omèlie sulla Genesi*, che Agrippa poteva leggere, ad esempio, nella traduzione latina curata da Giovanni Ecolampadio nel 1523: cf. Id., *Divi Ioannis Chrysostomi, Archiepiscopi, Constantinopolitani, in totum Geneseos librum Homiliae sexagintasex*, ed. Ioannes Oecolampaius, Basileae, apud Andream Cratandrum, MDXXIII, c. Gv: « Congressus enim ille post praevaricationem fuit. Nam usque ad illam quasi angelis versabantur in paradiso, non concupiscentiis flagrantes, non ab aliis affectionibus infestati, non naturae necessitatibus obnoxii, sed prorsus incorruptibiles et immortales conditi, neque vel vestimentorum amictu ibi egebant ».

più interessanti dei silenzi di Crisostomo risultano le allusioni di Gregorio di Nissa alla *propagatio* angelica. Nel capitolo 17 del suo *De hominis opificio*, il teologo cappadoce rileva l'opportunità della differenziazione sessuale per gli uomini e riflette al contempo sulla moltiplicazione degli angeli, al fine di stabilire un nesso di affinità ontologica tra lo status paradisiaco di Adamo ed Eva e la condizione perpetua degli angeli. Benché questi ultimi, sottolinea Gregorio, risultino asessuati, e perciò non necessitino del matrimonio, la Scrittura menziona comunque eserciti e schiere angeliche, lasciando supporre nella loro natura un sistema di riproduzione autonomo e immateriale, quantunque ignoto o inaccessibile nella sua concreta attuazione.¹⁰⁴ Gregorio, quindi, non viola certo il mistero di questa generazione, della cui esistenza non dubita affatto, ma lo estende conformemente anche all'essere umano immune dal peccato, associato così agli angeli nella medesima facoltà di riprodursi.

V.2 Se le soluzioni di Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo e Gregorio Nisseno appaiono sufficientemente perspicue, o per lo meno aspirano alla chiarezza nell'ambito di una questione alquanto enigmatica, non altrettanto intelligibile risulta la posizione di Agrippa nel *De originali peccato*. Il commento al versetto biblico richiede di identificare l'errore dei progenitori nella presunzione di ottemperare al precetto abbandonandosi alla concupiscenza. Stando al paradigma ermeneutico di Agrippa, Adamo ed Eva non avrebbero peccato qualora avessero compreso il significato metaforico dell'esortazione: procreare nello spirito, non nella carne. Questa lettura della colpa rievoca il tema della *spiritalis generatio*, un concetto nient'affatto cristiano, bensì originariamente ermetico, discusso e decodificato soprattutto nel commento di Lefèvre d'Étaples

¹⁰⁴ GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, 17 (PG 44, col. 189): « [...] ὡς ἂν μὴ κολοβωθεῖν τὸ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων πλῆθος, ἐκπεσὼν ἐκείνου τοῦ τρόπου, καθ' ὃν οἱ ἄγγελοι πρὸς τὸ πλῆθος ἠὲξήθησαν· διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς εἰς ἁμαρτίαν κατολισθήσασιν τῆς αὐξήσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει, ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι ». In ogni caso, per tentare una genealogia dell'ipotesi, possiamo risalire già ad Atanasio il Grande e al suo commento ai Salmi, in particolare a Ps., 50:7. Soffermandosi sulla riproduzione del genere umano, il teologo di Alessandria asseverava l'esclusione del matrimonio dal piano divino originario. Le nozze sarebbero state istituite a causa e in previsione della trasgressione adamitica. Cf. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Expositiones in Psalmos*, 50 (PG 27, col. 240): « Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ Θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς ἢ δὲ παράβασιν τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγε διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδὰμ, τουτέστιν ἀθετῆσαι τὸν ἐκ Θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον ». La declinazione gregoriana del tema sottolinea, sotto il medesimo profilo, l'apporto provvidenziale della divinità che, prevedendo la disubbidienza, concede all'uomo una differente capacità riproduttiva, non più angelica, ma conforme alla nuova condizione segnata dal peccato. Cf. BRIAN PATRICK MITCHELL, *Origen's Revenge. The Greek and Hebrew Roots of Christian Thinking on Male and Female*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2021, p. 128-129.

al *Pimander* e nel *Crater Hermetis* di Lazzarelli. In particolare, l'epilogo del trattato II del *Pimander* (intitolato *Mercurii ad Esculapium sermo universalis*) contiene una condanna radicale dell'infertilità, come scelta di vita che vede l'uomo rinnegare l'ossequio alla fecondità di Dio, a cui si affianca una descrizione altamente espressiva del castigo ultraterreno di cui si rendono meritevoli gli uomini morti senza prole.¹⁰⁵ Commentando gli insegnamenti del trattato, lo *Stapulensis* riconnetteva il biasimo della sterilità al linguaggio esoterico di Ermete, al *velatus sermo* con cui il profeta aveva accennato in forma iniziatica e sapienziale al *partus animae*, da intendersi propriamente come metafora dell'onesta attività spirituale. La *procreatio liberorum* simboleggiava in altri termini il parto delle virtù e l'esercizio del bene, quella stirpe divina che solo la mente veramente feconda è capace di generare.¹⁰⁶

Se la lettura di Lefèvre d'Étaples circoscrive la dottrina ermetica al perseguimento della virtù, l'interpretazione di Lazzarelli risulta concettualmente alquanto più audace. Il concepimento spirituale, denominato anche *syngeneia mentis generatio* o *univoca generatio* (secondo una terminologia biologica che si ispira alla *Metafisica* di Aristotele),¹⁰⁷ corrisponderebbe a una procreazione miracolosa, in cui il generante e il generato coincidono,¹⁰⁸ più esattamente con la facoltà magica dell'uomo, rigenerato dalla sapienza, di 'partorire divinità' col potere della mente e della parola, dunque per mezzo dei due doni miracolosi che Dio ha riservato esclusivamente all'uomo: « Mentem propterea persimilem sibi / sermonemque homini iam genitor dedit / ut diis consimiles parturiat deos, / Patris iussaque compleat ».¹⁰⁹ L'enigma della *univoca generatio* costituiva per il

¹⁰⁵ *Pimander*, 2, c. 10v (NF 1, p. 39): « Altera dei appellatio pater est, ob eam causam, quia omnia gignit. Patris enim officium est generare. Quapropter praestans id in vita censetur studium, atque ipsum apud sapientes: procreatio liberorum. Extrema vero omnium calamitas et impietas accidit illi, qui absque filiis e vita decedit. Qua de causa demonibus dat penas post obitum. Supplicium denique huiusmodi est, ut sterilis anima in corpus quoddam per iudicium migret, cui nec maris nec foeminae natura insit. Quod quidem a sole elevatum est atque connexum ».

¹⁰⁶ IACOBI FABRI STAPULENSIS *In Pimandrum commentaria*, in *Pimander*, 2, c. 10v–11r: « Et quod de extrema sine liberis decedentium calamitate subiungit, velatus sermo est. Non enim id de corporeo, sed animae partu concipere, cuius liberos filiosque virtutum partus putato; et masculam ad Deum Deique divinissimas potestates contemplandas sapientiam, quod aperte innuit cum dicit: 'supplicium denique huiusmodi est, ut sterilis anima in corpus quoddam per iudicium migret, cui nec maris, nec foeminae natura insit;' quasi aperte diceret per quod nunquam operetur bona neque boni unquam quicquam sit susceptura. Vos ergo summopere sterilitatem animae fugite et prolem, quae vos aliquando beatos effectura sit, gignite, semper gignentis foecunditatem quoad potestis, hoc pacto vestrae mentis imitamini foecunditate ».

¹⁰⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, 12, 3, 1070a 4–8, ed. G. REALE, Bompiani, Milano 2009, p. 547–549.

¹⁰⁸ LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 77v: « Ego autem de univoca et, ut dicam, syngeneia mentis generatione hic dissero, ut idem cum genitore sit genitum ».

¹⁰⁹ LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 78r [79r]. Come ha messo in evidenza Paul Oskar Kristeller, nella concezione ermetica di Lazzarelli la 'generazione' esteriore, il parto divino, presuppone la 'rigenerazione' interiore dell'uomo. Solo il sapiente, colui che è stato rigenerato dalla

filosofo marchigiano una reinterpretazione, in chiave di magia religiosa, dei passi controversi dell'*Asclepius* ermetico, in cui si allude al mistero pagano dell'animazione, teurgicamente condotta, degli idoli o delle statue.¹¹⁰ Consapevole della condanna che la tradizione, a partire da Agostino, aveva espresso nei confronti del dettato ermetico, poi glossato dallo stesso Lèfevre d'Étaples come *lapsus Hermetis* nella sua edizione del *Corpus Hermeticum*,¹¹¹ Lazzarelli mirava a emendare il discorso del profeta egiziano, purificandone la rivelazione da ogni elemento dichiaratamente idolatrico. L'idea secondo cui l'uomo non solo conosce gli dèi e si assimila a loro, bensì fabbrica egli stesso degli dèi a sua immagine, evocando negli idoli le anime dei demoni o degli angeli, richiedeva un'interpretazione che inserisse la profezia di Ermete nell'alveo della teologia cristiana, ossia nel contesto della rivelazione pagana e, in quanto tale, ancora imperfetta, del mistero della 'fecondità spirituale': l'enigma millenario, il cui significato sarebbe stato mostrato compiutamente soltanto da Cristo, il quale a tal proposito concede agli Apostoli il potere dello Spirito Santo.¹¹²

Cionondimeno la versione emendata del mistero si pone ben al di là del paradigma teurgico presentato nell'*Asclepius*, specialmente per quanto riguarda la realizzazione pratico-cerimoniale: se per l'*Asclepius* l'uomo conosce la divinità

conoscenza di Dio, è abilitato a compiere il mistero; cf. PAUL O. KRISTELLER, « Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento », *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia* 2», 7 (1938), p. 237-262; rist. in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956, vol. I, p. 221-247.

¹¹⁰ *Asclepius*, 13, c. Hr (NF 2, pp. 347-349): « Omnium enim mirabilium vincit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere. Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos. Cui inventae adjunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam anima facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent [...] »; cf. Ibid., 19, c. G1v-G2r [NF 2, p. 315]: « Dominus et pater vel (quod est summum) deus, ut effector est deorum celestium, ita homo effector est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti. Et non solum illuminantur, verum etiam illuminat, nec solum ad eum proficit, verumetiam confirmat deos ».

¹¹¹ WOUTER. J. HANEGRAAFF, RUUD M. BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500). The Hermetic Writings And Related Documents*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (AZ) 2005 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 281), p. 74. Sul tema rinvio alle dettagliate analisi in FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Leo S. Olschki, Firenze 2001, p. 70-85.

¹¹² Nel suo commento al capitolo IX dell'*Asclepius*, Lefèvre d'Étaples sottolineava il tentativo di Lazzarelli di cristianizzare le allusioni idolatriche di Ermete, forzando però sul piano dottrinale il messaggio autenticamente pagano: cf. FABER STAPULENSIS, *In Pimandrum*, 9, c. 52v: « Lazarelus hunc locum ad analogiam trahit quasi idola apostoli sint; fictor homo, Christus; virtus desuper indita, spiritus sancti. [...] Haec excogitata pie, sed ad litteram forte violenta ». Cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 163-164. Sull'incompiutezza della rivelazione egiziana, sostenuta da Lazzarelli, si veda HANEGRAAFF, *Better than Magic*, p. 9-10.

e riesce ad attirarla e infonderla nelle statue, il sapiente lazzarelliano, partecipe della verità di Cristo, non soltanto conosce la divinità, bensì può addirittura crearla.¹¹³ Nell'ottica dottrinale del *Crater* il messaggio esoterico trasmesso da Ermete individua nella 'fecondità' (*fecunditas*) e nell' 'immortalità' (*immortalitas*) le qualità eccezionali che la mente umana ha ricevuto da Dio, con cui l'anima esercita il potere di generare una 'prole divina' (*divina soboles*). Questa 'discendenza intellettuale' (*mentis propago*), precisa ancora Lazzarelli, non è assimilabile alle creazioni che hanno lo scopo di dotare di senso l'esistenza dell'uomo (egli pensa alle arti e alle scienze o a qualsiasi altra produzione intellettuale), bensì rinvia a un concepimento miracoloso nel quale il 'vero uomo' crea 'anime divine': « Naturam quia homo Dei reppererit / quodque ipsam sapiens facit. / Nam sicut dominus vel genitor Deus / celestes generans procreat angelos / [...] divas sic animas verus homo facit ».¹¹⁴

Tale operazione poteva giovare del contributo taumaturgico che la Qabbalah ebraica offriva ai dotti del Rinascimento. Come nel caso di Reuchlin e di Agrippa, anche la curiosità misteriosofica di Lazzarelli era stata attratta dalla mirabile convergenza della teurgia ermetica con il ricettario magico dedicato alla fabbricazione del *golem*, vale a dire con le prescrizioni cabalistiche sull'animazione di oggetti antropomorfi modellati in argilla, menzionate come modello per la creazione di anime negli scritti di Abraham Ablulafia, El'azar da Worms e Yohanan Alemanno, autori a cui verosimilmente Lazzarelli avrebbe potuto attingere.¹¹⁵ Queste creature artificiali, denominate anche *homines novi*, sulle quali il sapiente imprime un soffio di vita disponendo, in corrispondenza di ciascun arto umano, le lettere dell'alfabeto ebraico che saranno pronunciate secondo il rituale, concretizzano in forma cerimoniale la progenie genuinamente spirituale, il risultato miracoloso che rivendica chi ha compreso compiutamente il mistico potere della lingua ebraica. La fabbricazione del *golem* è riletta da Lazzarelli in chiave eminentemente allegorica, come metafora della facoltà del sapiente di realizzare la 'generazione mistica', ossia di combinare lettere e

¹¹³ HANEGRAAFF, BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli*, p. 95: « The Egyptian sage had apparently not been able to free himself of pagan delusions. Only Christians could understand that the true hermetic mystery involved not astral magic and idolatry but rather spiritual regeneration. Hermes himself had not been able to do better than animate statues by attracting souls into them; but only the Christian hermetist could dispense with such practices because he could himself create souls ».

¹¹⁴ LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 78v. Cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 163.

¹¹⁵ Per la tematizzazione del *golem* in Lazzarelli, Reuchlin e Agrippa si veda soprattutto MOSHE IDEL, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, New York 1990, p. 175–180; BACCHELLI, *Giovanni Pico*, p. 76–84; FLAVIA BUZZETTA, « La palingénésie spirituelle de l'homme entre generatio divina et generatio mistica du Golem dans le Crater Hermetis de Ludovico Lazzarelli », *Academia. Revue de la Société Marsile Ficin*, 15 (2013), p. 83–103. Su Abraham Ablulafia, El'azar da Worms e Yohanan Alemanno come fonti del *Crater Hermetis*, cf. HANEGRAAFF, BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli*, p. 84–96.

pronunciare parole infuse di potenza divina: « Nam divina generatio mystica verborum prolatione, quae litterarum componuntur elementis, sacratissime consumatur ». ¹¹⁶ La decodificazione proposta nel *Crater Hermetis* recupera, quindi, il paradigma ermetico alla luce del contributo mistico offerto dalla Cabala ebraica. In altri termini, Lazzarelli traduce il mistero della creazione di anime nell'esercizio di un linguaggio esoterico, carico di valenza magico-spirituale, in cui lettere e parole diventano depositarie di virtù trascendenti capaci di trasmettere all'uomo poteri sovranaturali. ¹¹⁷

D'altronde, questa versione altamente intellettuale del mistero, quantunque non del tutto chiara sull'identificazione delle 'anime' create dal sapiente, non sembra divergere dal modello della *ars miraculorum* di Reuchlin, in cui la cabala del nome di Dio, che costituisce la decrittazione del segreto iniziatico custodito nel pentagramma di Cristo, trasforma la sapienza in prassi taumaturgica. Si tratta, quindi, di un percorso religioso di rigenerazione interiore che deifica l'uomo, rievocando l'origine ultraterrena della sua anima, e lo istruisce sulla natura divina, trasmettendo alle parole umane l'autorità delle parole di Dio. ¹¹⁸ La magia cerimoniale purificata, che Reuchlin presenta nel *De verbo mirifico* (1494) quale ascetica preghiera dal nome di *ars soliloquia*, non si serve più della manipolazione alchemica degli elementi o del giudizio divinatorio basato sui moti astrali, né ricorre più al soccorso dei demoni o delle statue animate per attestare la sua validità; bensì, come accade per la generazione mistica di Lazzarelli, attinge direttamente alla fonte unica di ogni operazione miracolosa, i vocaboli sacri, i nomi di Dio nella lingua ebraica, producendo con l'impiego del linguaggio mistico, autorizzato direttamente dal Creatore, i portenti che solitamente competono all'alchimia, all'astrologia, alla demonologia, alla teurgia. ¹¹⁹

V.3 Alla generazione spirituale Agrippa accenna apertamente in un passo del

¹¹⁶ LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 79r.

¹¹⁷ DANIEL P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, London 1969, p. 69.

¹¹⁸ CHRISTOPHER. S. CELENZA, « The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm », *The Journal of Religious History*, 25/2 (2001), p. 125; cf. CHARLES ZIKA, « Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), p. 106-107.

¹¹⁹ REUCHLIN, *De verbo mirifico*, c. D4r: « At vero sicut ea proprietates, qua transmutamur in Deum et naturam humanam excedimus, secreta nobis et occulta est, ita iure optimo Deus ei occulta et secreta quoque nomina dedit, eisdem pacta quaedam indidit, quibus observatis mox ad eorum debitam prolationem pro voto nostro praesens ipse accedat. Porro sicut in naturali digestionem virtus caloris est quam cognoscimus, et adhuc virtus transcorporationis recondita quam ignoramus, ita in hoc divinissimo in Deum transitu, verba quaedam sunt quae cognoscimus et quaedam quae ignoramus ».

De originali peccato (c. I6v–I7r) in cui distingue le *nuptiae carnis*, fondate sull'unione carnale, dalle *nuptiae virginitatis*, compiute nella parola e nello spirito di Dio. Rinnequando la verginità, violando la condizione che permetteva loro di fruire della sapienza divina, nonché di 'seminare nello spirito della castità', Adamo ed Eva hanno corrotto la natura umana e cagionato la morte a tutti gli uomini attraverso le nozze della carne. Se tali risultano le premesse per introdurre la generazione spirituale, quale sia, tuttavia, la vera natura di questo recondito mistero, in cosa consista, come si realizzi e in che misura corrisponda alla metafora del *partus animae* di Lefèvre d'Étaples o al concetto lazzarelliano della *univoca generatio*, non è dato sapersi più dettagliatamente. Agrippa preferisce non ripercorrere nel *De originali peccato* una spiegazione che ha già presentato esaurientemente nel *Dialogus de homine*:

Quomodo autem haec spiritualis generatio perficienda fuisset in *Dialogo* nostro *de homine* exponere conati sumus, quem sermonem hic geminare superfluum esset. Sed satis est nobis ad praesens propositum admonuisse quod in *Dialogo de homine* exposuimus, alio semine homines nascituros fuisse in statu innocentiae, quam quod per carnis corruptionem deflueret [...].¹²⁰

Eppure non vi è traccia alcuna di una discussione siffatta nella versione che oggi sopravvive del *Dialogus* di Agrippa.¹²¹ Nel *De originali peccato* Agrippa accenna soltanto ad un *aliud semen* o *spiritale semen*, differente dal seme della corruzione carnale, che avrebbe svolto la funzione prescritta di generare gli uomini nello stato d'innocenza. La rievocazione del concetto, che costituirebbe il nucleo della rivelazione di Cristo agli Apostoli e che Paolo avrebbe trasmesso segretamente ai 'perfetti', rimanda al termine della declamazione a un'enigmatica attività riproduttiva compiuta non tramite l'unione dei corpi, bensì con l'ausilio dello Spirito e della Parola di Dio.¹²² Nondimeno il chiarimento che Agrippa avrebbe

¹²⁰ AGRIPPA, *De originali peccato*, c. K4r.

¹²¹ Sulla questione si veda anche ZAMBELLI, *Agrippa di Nettesheim*, p. 66, fn. 37: « Non pare sicuro, però, che il testo [del *Dialogus de homine*] contenga tutti i motivi che, a due anni di distanza, Agrippa vi ricordava [...]; salvo porre l'ipotesi – per altro non altrimenti fondata – di una rielaborazione e ampliamento successivo alla stesura del presente MS lionese, si deve supporre che tali motivi siano stati ripresi nel seguito del *Dialogus* che non ci è noto, oppure che nel ricordo l'autore tenga ad accentuare ciò che era stato semplice allusione o presentimento ». Per una ricostruzione congetturale del prosieguo del *Dialogus*, condotta sulla base delle testimonianze di Agrippa, cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 145–169, in particolare p. 147–150, 157–158.

¹²² AGRIPPA, *De originali peccato*, c. K3v–K4r: « *Mysterium, inquam, absconditum a saeculis et generationibus, manifestatum autem solum sanctis, quibus voluit Deus facere divitias gloriae sacramenti huius. Hoc est illud mysterium de quo ait Christus: 'Habeo adhuc multa vobis dicere, sed non potestis ea portare modo modo' [Io., 16:12], [...]. Istud est mysterium illud quod secreto pandit Apostolis, dum vulgo proponuntur parabolae, quod Paulus segregatim praedicat*

riservato alla sezione mancante del *Dialogus* è certamente rintracciabile, benché in una versione teoricamente aggiornata, nella capillare riscrittura a cui egli sottopose il *De occulta philosophia*. Infatti il capitolo 36 (*De homine quomodo creatus ad imaginem Dei*) del terzo libro dell'ultima edizione, stampata a Colonia nel 1533,¹²³ presenta un riferimento alquanto interessante al tema della *spiritualis generatio*, per meglio dire un riesame particolarmente denso della questione, che permette non solo di inquadrare in una lettura organica tutti gli indizi forniti dal *De originali peccato* tramite le allusioni alle 'nozze della verginità', al 'seme spirituale' o 'altro seme', nonché alla 'prole' che Adamo ed Eva avrebbero generato 'nello spirito e nel verbo di Dio'; bensì anche di valutare in quale misura risulti decisivo l'influsso di Lazzarelli, rispetto a Lefèvre d'Étaples, nel pensiero di Agrippa.

Sviluppando un ragionamento sulla natura straordinaria dell'essere umano, che si serve, tra i vari richiami, anche di inserimenti testuali ripresi proprio dal *Dialogus de homine*, Agrippa si concentra sul nesso magico che intercorre tra la parola (*verbum*) o il discorso (*sermo*) e la Mente di Dio (*Mens*). Facoltà mirabili, *mens* e *sermo* costituivano nel *Dialogus* i due doni divini che, secondo il Trismegisto, evidenziano nell'uomo l'affinità con la natura di Dio, in quanto riproducono l'operatività stessa del Creatore nell'uomo e costituiscono gli strumenti peculiari per accedere alla rigenerazione spirituale. Rielaborando il ragionamento del *Dialogus*, il capitolo 36 attesta l'onnipotenza della Parola di Dio, il *Verbum*, 'figlio' della *Mens* secondo la teologia del *Pimander*,¹²⁴ ciò per mezzo di cui Dio ha creato e organizzato il mondo, e al contempo ciò a cui la parola umana dovrà assimilarsi, qualora l'uomo intenda acquisire, con la propria mente, il potere e l'autorità di Dio sulle cose create.¹²⁵ Tale straordinarietà rende il *Verbum*

perfectis [1 Cor., 2:6], dum vulgo non solidam escam sed lac potum dat. Necdum enim possunt capere quamdiu carnales sunt [1 Cor., 3:1-2], quia qui animalis est non percipit ea quae spiritus Dei sunt. Stultitia enim illi est, nec potest intelligere [1 Cor., 2:14]. 'Elegit autem nos in Christo Deus pater ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati coram eo' [Eph., 1:4]; 'ambulavimus autem in concupiscentiis carnis, facientes voluntatem eius et cogitationem eius, et facti sumus filii irae' [Eph., 2:3] ».

¹²³ Per la storia del testo del *De occulta philosophia* si veda soprattutto: VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « Il 'De Occulta Philosophia' di Cornelio Agrippa », in GUIDO CANZIANI, GIANNI PAGANINI (eds.), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600. Problemi di metodo e prospettive di ricerca. Gargnano sul Garda, 1-3 aprile 1985*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 99-111; EAD., *Introduction*, in AGRIPPA, *De occulta philosophia*, p. 1-50.

¹²⁴ *Pimander*, 1, c. 4v (NF 1, p. 7-8): « Tunc Pimander ait: Advertis quid sibi haec visio velit? Cognoscam, inquam. Ait ergo Pimander: Lumen illud ego sum mens, deus tuus [...]. Mentis vero germen lucens, dei filius. [...] Quod in te videt et audit, verbum domini; mens autem pater deus [...] ».

¹²⁵ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 511-512: « Est enim sermo sive verbum 'sine quo nihil factum est' [Io., 1:3] nec fieri potest, quin est expressio experimentis et expressi et loquentis locutio et id quod loquitur sermo et verbum est et concipientis conceptio et id quod concipit

sia enunciazione dell'essenza di ogni cosa, ciò che tramite il nome definisce le cose stesse, sia manifestazione della volontà divina, il linguaggio mistico della creazione che trasmette alle cose il potere vivificatore di Dio.¹²⁶ Assimilandosi al *Verbum*, la parola umana si presenta non più come semplice emissione sonora che nomina le cose, bensì come espressione magico-teurgica della potenza di Dio, linguaggio deifico formato della 'voce di Dio'.¹²⁷

Quantunque attinga alla fondazione cabalistica che Pico della Mirandola, analizzando l'operatività magica delle parole e il loro legame con la radice sefirotica dei nomi ebraici di Dio, aveva introdotto nelle sue *Conclusiones magicae*,¹²⁸ il nucleo teosofico della riflessione di Agrippa sul linguaggio si appella piuttosto al paradigma della rigenerazione ermetica, all'interno del quale è necessario esaminare attentamente la corrispondenza tra le parole del mago e le parole di Dio. A ben vedere, parole dotate di potere veramente mirifico sono

verbum est et scribentis scriptio et id quod scribit verbum est et formantis formatio et quod format verbum est et creantis creatio et quod creat verbum est et facientis factio et quod factum est verbum est et scientis scientia et scitum verbum est et omne quod dici potest non est nisi verbum et dicitur aequalitas: aequae enim se ad omnia habet, cum non sit unum plusquam aliud, omnibus aequaliter largiens ut sint id quod sunt nec plus nec minus, ipsumque sensibile se et omnia sensibilia facit, sicut lux se et omnia visibilia facit: ideoque verbum dicitur a Mercurio lucens mentis filius [*Pimander*, 1, c. 4v (NF 1, p. 7-8)] ».

¹²⁶ Si leggano a tal proposito le delucidazioni contenute in AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 1, 70, p. 232-233; *ibid.*, 2, 60, p. 395.

¹²⁷ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 512: « Conceptio autem, qua mens seipsam concipit, est verbum intrinsecum a mente generatum, scilicet suiipsius cognitio; verbum autem extrinsecum et vocale est illius verbi partus et ostensio et spiritus cum sono et voce aliquid significante ex ore procedens: verum omnis vox nostra, verbum atque sermo, nisi Dei voce formetur, aëri miscetur atque evanescit; spiritus autem et verbum Dei manent sensu et vita comitante. Omnis itaque sermo noster, omnia verba, omnis spiritus et vox nostra nullam virtutem habent in magia, nisi quatenus divina voce formentur [IOANNIS PICI MIRANDULAE *Conclusiones magicae*, in STEPHEN A. FARMER, *Conclusiones nongentae*, in *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, ACMRS, Tempe, AZ 1998 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 167), p. 500, fn. 20] ». Cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 158-161.

¹²⁸ PICUS, *Conclusiones magicae*, p. 500, fn. 19-20: « Ideo uoces et uerba in magico opere efficaciam habent, quia illud quo primum magicam exercet natura, uox est dei. Quaelibet vox virtutem habet in magia, in quantum dei voce formatur ». La 'voce di Dio', radice miracolosa delle parole, non è una forza naturale occulta che il mago riesce miracolosamente a evocare, bensì una virtù soprannaturale racchiusa nella lingua originale delle Sacre Scritture. Le parole che hanno operatività magica sono quindi le parole della Rivelazione, soprattutto i nomi ebraici, meditando sui quali, il cabalista ascende alla contemplazione delle Sephiroth per attingerne la potenza: cf. *ibid.*, p. 498, fn. 15: « Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciam nisi annexum habeat opus cabalae, explicitum uel implicitum »; *ibid.*, p. 504, fn. 22: « Nulla nomina ut significatiua, et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in magico opere uirtutem habere possunt, nisi sint hebraica uel inde proxime derivata ». Questa lettura del tema della *vis uerborum* in Pico si fonda su VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « Abracadabra: le parole della magia (Ficino, Pico, Agrippa) », *Rivista di estetica*, 42 (2002), p. 121-125. Per un approfondimento si legga anche BACCHELLI, *Giovanni Pico*, p. 48-51; GURASHI, *In deifico speculo*, p. 160-161.

quelle in cui agisce il *Verbum* e in cui si riverberano gli influssi della *Mens*. L'esercizio del linguaggio vivificato dalla presenza di Dio concretizza ciò che Agrippa, servendosi del lessico di Lazzarelli, denomina *univoca generatio* dell'uomo, ovvero del mago. Nondimeno l'essenza del concetto, sebbene rischiarata dall'idea di equiparare il linguaggio umano al linguaggio divino, permane comunque velata di enigmatica oscurità, anche quando Agrippa associa, per mezzo di un richiamo scritturistico, le parole umane alla possibilità di generare al di là delle funzioni biologiche: « Sic et verba nostra plurima producere possunt miracula, modo formentur verbo Dei; in quibus etiam univoca nostra generatio perficitur sicut inquit Esaias: 'A facie tua, Domine, concepimus, sicut mulieres recte concipiunt a facie maritorum, et peperimus spiritum' [Is., 26:17-18] ». ¹²⁹

Il miracolo, 'generare lo spirito', come dichiara il profeta Isaia, è il risultato occulto di un potere custodito nella parola depositaria di virtù miracolose. Per illustrare il senso di questo procedimento Agrippa ricorre ai versi poetici del *Crater Hermetis* – alcuni dei quali, particolarmente decisivi, sono stati già richiamati a proposito del *De originali peccato* – con cui Lazzarelli tentava di descrivere il mistero. Si tratta dei passi che compongono l'eloquente 'inno della generazione divina' (*divinae generationis hymnum*) e che Agrippa riscrive per tratteggiare le caratteristiche di colui che esercita la facoltà di generare divinità: « Mentem propterea persimilem sibi, ut cecinit Lazarellus in *Cratere Hermetis* / Sermonemque homini iam genitor dedit, / Ut diis consimilies parturiat deos / Sensu desuper indito ». ¹³⁰ Il richiamo ai versi del *Crater*, con cui si conclude il capitolo 36, non attestano l'adesione pedissequa di Agrippa alla cautela dottrinale di Lazzarelli, che mira a rettificare il messaggio di Ermete in un'ottica pienamente cristiana, sottraendo il sacramento della rigenerazione a una lettura che ne disapprovi l'origine pagana. ¹³¹ Anzi, rimarcando nella *univoca generatio* annunciata dal Ermete il vero messaggio di Cristo, che avrebbe interessanti analogie con i concepimenti miracolosi testimoniati nelle tradizioni mistiche buddiste e islamiche, ¹³² Agrippa decodifica il valore magico-cerimoniale del

¹²⁹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 512. Cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 161-162.

¹³⁰ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 513; cf. LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 78r-79v.

¹³¹ HANEGRAAFF, *Better than Magic*, p. 10-11.

¹³² AGRIPPA, *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 512-513: « Huc quodammodo pertinet quod apud Indorum Gymnosophistas, quasi per manus huius opinionis autoritas traditur Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo virginem generasse [HIERONYMUS, *Adversus Jovinianum*, 1, 42 (PL 23, col. 273)]; et apud Mahometistas constans opinio plerosque, quos sua lingua *Nefesogli* vocant, occulto quodam divinae dispensationis modo sine carnali coitu nasci, quorum vita iccirco mirabilis et impassibilis sit et velut angelica totaque supernaturalis. Sed illis nugis dimissis, solus rex Messias, 'verbum Patris caro factum' [Io., 1:14] Iesus Christus hoc arcanum revelavit, quadam temporis plenitudine apertius manifestaturus ». Cf. GURASHI, *In deifico speculo*, p. 163-165.

mistero: la generazione spirituale è un'acquisizione di poteri straordinari e sovrannaturali, che si compie per mezzo del linguaggio e a cui accedono non di certo gli uomini 'concepiti nella carne' tramite l'unione di un uomo e di una donna, quindi ancora sottomessi al peccato originale¹³³; bensì coloro che, accogliendo in sé la sapienza di Cristo e di Ermete, sono stati 'generati', dunque rigenerati e purificati, quindi dignificati direttamente 'da Dio',¹³⁴ come lo stesso Agrippa sottolinea riscrivendo un versetto del Vangelo di Giovanni:

Qui non ex voluntate carnis, 'nec ex voluntate viri nec menstruatae, sed ex Deo nati sunt' [Io., 1, 13]». Est autem univoca generatio, in qua filius est patri similis omnimoda similitudine et in qua genitum secundum speciem idem est cum generante [LAZARELUS, *Crater Hermetis*, c. 77v]. Atque haec est potentia verbi a mente formata in subiectum dispositum rite suscepti, veluti semen in matricem ad generationem et partum coaliti; dico autem 'dispositum' et 'rite suscepti', quia non omnia eodem modo verbi participes evadunt [...].¹³⁵

Costoro non sono altro che i maghi. La generazione spirituale allude ai sapienti operatori del miracolo, che hanno conseguito la vera sapienza e che dispongono direttamente dell'autorità di Dio per il tramite di un linguaggio mistico-sacrale. Pertanto l'anima dei rigenerati è illuminata dalla *Mens*, che trasmette all'intelletto la virtù miracolosa del *Verbum*; questo stesso potere viene infine trasferito alla ragione e dalla ragione si riverbera nella parola, affinché tutta l'anima del mago, rinnovata dalla conversione spirituale, possa operare nella natura in modo straordinario, ovvero magicamente.¹³⁶

VI. Ragione e rigenerazione: un percorso filosofico-religioso

VI.1. Il discorso che Agrippa sviluppa nel *De originali peccato* risulta in una calibrata meditazione sull'intreccio di antropologia e teologia, di etica e religione. Ciò che l'autore definisce « ignorantia et negligentia Dei » si configura come una scelta responsabile. La disobbedienza originaria coincide con un atto deliberato della ragione che, per il tramite della volontà, coinvolge al contempo la mente (*negligentia Dei*) e il corpo (*carnis libido*). È un distacco intenzionale dalla sapienza di Dio, cioè dal criterio di ogni conoscenza e dal paradigma di ogni condotta,

¹³³ Id., *De originali peccato*, 17v: « Hinc omnes qui ex carne geniti sunt, et generant per carnis et sensus propaginem, originalem culpam corruptionemque contrahere necesse est ».

¹³⁴ Ibid., c. Kr: « Non ex coitu corruptibili, sed 'per verbum viventis Dei et permanentis' [1 Petr., 1:23], qui, ut inquit Iacobus in *Epistola*, 'volens genuit nos verbo veritatis' [Iac., 1:18] ».

¹³⁵ Id., *De occulta philosophia*, 3, 36, p. 513; cf. Io. 1:13: « qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt ». Sul ricorso in chiave ermetica ai passi giovannei, che alludono alla rinascita spirituale dell'uomo, cf. Putnik, *To Be Born (Again) From God*, p. 153-156.

¹³⁶ GURASHI, *In deifico speculo*, p. 165-168.

determinato dall'illusione di ricercare nell'albero della conoscenza, precisamente nella scienza che l'uomo costruisce per mezzo dei sensi e della ragione, un surrogato assoluto della verità. Per questo motivo il peccato originale consiste in un atto che coinvolge l'uomo tutto, in ciascuna delle sue facoltà (intellettuale, razionale, sensuale, vegetativa) e in ciascuno dei suoi componenti (anima e corpo). L'unico atto, capace di compromettere l'intera natura dell'uomo è appunto il rapporto carnale, un atto che germina nella mente, impegna la volontà e si compie nel corpo¹³⁷. Nel *De triplici ratione* Agrippa aveva descritto accuratamente, evidenziando la coincidenza dell'insegnamento di Paolo col messaggio di Ermete, l'esito della scelta di ignorare Dio come un'autentica distorsione e falsificazione della natura umana, che investe ogni livello di accesso alla salvezza – gnoseologico, ontologico, teologico, etico – in quanto fatale negazione del progetto di Dio per l'uomo.¹³⁸ Ripensando il valore della scelta adamitica, Agrippa isolava nelle pagine del *De originali peccato* il significato universale dell'episodio biblico. Quanto accade nella vicenda di Adamo rappresenta in realtà un pericolo al quale sono esposti tutti gli esseri umani, dal momento che possono ripercorrere e confermare il peccato originale in ogni istante della loro avventura terrestre.¹³⁹

Su queste basi il disegno allegorico del *De originali peccato* richiama un elemento costitutivo della riflessione umanistica di Agrippa: la centralità della ragione nella dimensione morale ed esistenziale dell'uomo. La contaminazione dello status originario non rimarca una sostanziale malvagità congenita all'essere umano, in cui oltre all'esercizio, anche il solo possesso della facoltà razionale renderebbe l'uomo esposto allo smarrimento e soggetto all'errore. L'episodio

¹³⁷ VAN DER POEL, *Agrippa von Nettesheim and Rhetoric*, p. 183-184. Il carattere totalizzante dell'atto carnale, fondato sull'analisi della passione sessuale che Agostino svolgeva nel *De civitate Dei* (14, 16), verrà ribadita anche in seguito dallo stesso Agrippa, il quale, nel replicare alle obiezioni sollevate da Dietrich Wichwael, preciserà ulteriormente il fondamento della sua interpretazione: cf. AGRIPPA, *De nobilitate* (1529), c. L2v: « Sed cum originale peccatum tale fuerit quod totum hominem, videlicet ex anima divina, spiritu coelesti corporeque elementali constitutum, totum, inquam, simul ac seorsum in toto ac singulis partibus suis a pristina nobilitate deiecerit, dicerem originale peccatum tale quiddam fuisse in quo omnes et singulae hominis potentiae tam rationale quam sensuales et vegetativae et corporeae, simul a lege data deficientes huiusmodi in actu revera concurrerunt. Esto itaque peccatum originale sedem habuerit in potentia rationali, quae sensibus carnique adquiescens, consensit in culpam; oportuit tamen consenum illum, sic iam depravatum, etiam deductum fuisse in actum corporis ». Sulle obiezioni sollevate da Wichwael e sulla dettagliata replica di Agrippa cf. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 232-233.

¹³⁸ AGRIPPA, *De triplici ratione*, p. 96-98.

¹³⁹ PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 55: « Ogni uomo rinnova la colpa originaria quando la sua ragione rovescia la naturale gerarchia delle componenti dell'anima e, abbandonata la *mens*, si affida interamente ai sensi, ignorando Dio e ponendo in una creatura il fondamento di verità ».

della trasgressione dimostra piuttosto che il motivo della colpa ricade sull'utilizzo improprio, dunque sacrilego della ragione stessa.¹⁴⁰ Una ragione indisciplinata si nutre della presunzione di edificare un sapere autosufficiente. Confidando soltanto nei propri mezzi, l'uomo sperimenta allora l'angustia di una scienza infruttuosa e arrogante, l'abbaglio di una falsa erudizione e l'inconsistenza di una supposta moralità, il cui modello è impersonato dai teologi scolastici, responsabili della decadenza culturale, nonché della crisi spirituale che investe su più livelli la Cristianità europea.¹⁴¹ A differenza del modello intellettuale ripetutamente caldeggiato da Agrippa nelle sue opere, i teologi di professione rappresentano il prototipo del falso sapiente e del cattivo maestro, che diffonde presunzione ed empietà nel contesto civile e risulta nella personificazione di ciò che Agrippa definisce, con Ermete, 'anima sterile', frutto del 'sonno della ragione'.¹⁴² Quest'anima infeconda, a cui fa capo un'umanità corrotta, incapace anch'essa di conseguire la sapienza e di operare il bene, è il bersaglio ideologico di Agrippa, ciò che deve essere riformato alla luce del messaggio autentico delle Scritture, nel segno di una corretta impostazione del rapporto tra le facoltà dell'anima.

Il motivo ultimo della polemica di Agrippa, che inserisce a pieno titolo il *De originali peccato* nell'ambito delle dispute religiose del primo Cinquecento, non è rappresentato, quindi, dal sapere umano in quanto tale, e dalla ragione che ne detiene il possesso, ma dalla teologia contemporanea, le cui principali dottrine non si fondano sul messaggio di Dio, compreso a partire dal dettato delle Scritture, bensì sulle opere di Aristotele, assunte a modello di verità.¹⁴³ Pronunciandosi in materia di ermeneutica biblica sul connubio tra spiritualità e razionalità, Agrippa non intende attaccare i cultori delle scienze in generale – non è certo l'obiettivo del *De originali peccato*, né del *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530) – bensì denunciare la manipolazione dei saperi promossa dai teologi e dai monaci di formazione scolastica, i quali governano dispoticamente i

¹⁴⁰ AGRIPPA, *De nobilitate* (1529), c. L2v–L3r: « Erit itaque originale peccatum effectus sive actus aliquis depravatae rationis seu voluntatis, sed deductus in corporis exercitium, ubi actus ille iam verus fuerit, non simulatus, non cogitativus, non imaginarius. Tale peccatum nullum aliud invenio praeter peccatum carnis ». Cf. PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia*, p. 139, fn. 26.

¹⁴¹ VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « Astrologia e filosofia occulta in Agrippa », *Rinascimento*, 41 (2001), p. 106.

¹⁴² AGRIPPA, *De triplici ratione*, p. 116: « Impietas namque peccatum est erga Deum, iniustitia erga homines. 'Extrema autem impietas est non cognoscere Deum' [*Pimander*, 11, c. 28r (NF 1, p. 156); *Pimander*, 10, c. 22r (NF 1, p. 117)]; ex impietate intemperantia et haec iniustitiae fundamentum. Intemperantiam vero dicimus depravationem voluntatis ex sopore rationis ortam, affectu sensuali nimium dominante, ubi videlicet, sopita ratione, ad imperium sensuum omnia aguntur [FICINUS, *Theologia Platonica*, 18, 10, vol. VI, p. 188]. Unde haec 'sterilis anima' [*Pimander*, 2, c. 10v (NF 1, p. 39)] dicitur, 'nullum fructum bonum producens in tempore suo' [Ps., 1:3; Sap., 3:11]; et haec est animae summa impietas, sterilem esse ».

¹⁴³ PERRONE COMPAGNI, *Astrologia e filosofia occulta*, p. 109.

maggiori centri culturali dell'Europa, rendendosi artefici della crisi morale che investe il mondo contemporaneo.¹⁴⁴

Il richiamo umanistico alla sapienza divina trasmessa dai *prisci theologi*, che in Agrippa pone le basi per una rifondazione della magia, assume nel caso dell'esegesi biblica il valore di una battaglia culturale destinata a riformare il mondo cristiano nel suo insieme. Si tratta di un impegno ideologico finalizzato a ripensare la teologia come strumento di riforma del sapere e delle coscienze.¹⁴⁵ Se il dilagare della crisi è ascrivibile all'influenza dei teologi scolastici, che stravolgono per mezzo di sofismi dialettici il nucleo di verità delle Scritture, favorendo la disputa e la discordia tra i credenti, la condanna della teologia contemporanea determina in Agrippa la volontà di individuare, in opposizione al modello imperante di scienza, un sentiero cognitivo differente, capace di cogliere il significato profondo del messaggio divino e di restaurare l'autentico legame tra uomo e Dio, a partire dal quale organizzare su stabili fondamenti la comunità dei Cristiani.

Lo studio delle opere di Platone, dei Neoplatonici e, in modo del tutto peculiare, del *Corpus Hermeticum*, dunque delle voci autorevoli della *prisca sapientia*, diviene per Agrippa occasione proficua per recuperare l'insegnamento religioso dei Vangeli, il lascito spirituale delle *Epistole* di san Paolo e il messaggio dottrinale dei Padri della Chiesa. Per questo motivo ribadire i valori culturali trasmessi dall'antichità, in cui una medesima sapienza salvifica è stata custodita e tramandata nei secoli per il tramite di voci autorevoli, pagane e cristiane, significa non arrestarsi alla diagnosi della decadenza che permea la Cristianità, bensì collaborare efficacemente a una riforma complessiva della cultura che sappia rifondare il vincolo cruciale tra religione e scienza.

VI.2. Così delineato, lo sforzo esegetico di Agrippa permette di inquadrare il significato marcatamente umanistico della sua lettura anche da un altro punto di vista. L'ipotesi interpretativa che anima il *De originali peccato* risulta quanto mai lontana da una prospettiva antropologica in cui è sottratta all'uomo l'occasione di ridefinire la propria condizione. La vicenda adamitica non istituisce una relazione strutturale tra il peccato e la natura umana, tra la colpa e il libero arbitrio, tale da compromettere la salvezza dell'anima, come invece prevede l'esegesi di Lutero. Al contrario, declinando qualsiasi ipotesi di predestinazione, Agrippa rivendica tenacemente per l'uomo il potere di cancellare una volta per

¹⁴⁴ PERRONE COMPAGNI, « *Tutius Ignorare Quam Scire: Cornelius Agrippa and Scepticism* », in G. PAGANINI, JOSÉ R. MAIA NETO, *Renaissance Scepticism*, Springer, Dordrecht 2009, p. 93–94. Per quanto riguarda il caso del *De incertitudine* si legga l'epistola al lettore: AGRIPPA, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, ed. TIZIANA PROVVIDERA, Aragno, Torino 2004, p. 21–22.

¹⁴⁵ GURASHI, *Religione e ideologia*, p. 165–170.

tutte gli effetti del peccato originale, l'occasione di orientare nuovamente l'anima al culto di Dio e di disciplinare l'azione mirando al bene.

A tal proposito la decisione di pubblicare il *De originali peccato* nel 1529 evidenzia il valore politico-religioso che Agrippa attribuisce alle sue scelte editoriali. Presentando una lettura ermetico-neoplatonica del peccato originale, in cui è rimarcato il diritto della ragione di pronunciarsi sulla Scrittura e di collaborare a pari titolo con la fede alla salvezza dell'anima, egli esprime pubblicamente la sua distanza dalle dottrine fondamentali della Riforma protestante.¹⁴⁶ Rivendicando il ruolo decisivo che soprattutto la ragione, e non soltanto la grazia di Dio, svolge nell'organizzare il sapere e nel dirigere le azioni dell'uomo, la tesi del *De originali peccato* si pone ben oltre la disputa sul libero arbitrio di Erasmo e Lutero. Se la colpa riconduce all'intenzione che guida l'anima e se il peccato dipende dall'utilizzo della ragione, ciò significa che l'uomo, creato per disporre responsabilmente della propria natura, dovrà riconsiderare la vicenda dei progenitori, attribuendo alla colpa originaria un valore temporaneo. La macchia del peccato adamitico non chiude definitivamente la storia degli uomini, poiché non corrompe irreversibilmente il libero arbitrio e non estingue la loro volontà di riconquistare, con meriti e opere, la dignità perduta, restaurando così la condizione immortale di comunione con Dio.

Il nucleo della rivelazione di Cristo manifesta agli uomini il progetto divino di ricondurre l'uomo alla sua perfezione originaria. Come ha scritto Perrone Compagni: «La redenzione di Cristo ha cancellato una volta per tutte la condizione storica dell'umanità macchiata dal peccato e l'ha ricondotta, individuo per individuo, alla perfezione del suo momento iniziale, quando uomo e donna furono creati *ad imaginem Dei*».¹⁴⁷ La missione che Cristo svolge nel disegno di salvezza, ossia nel percorso di interazione tra storia ed eternità, era già stata enucleata in forma paradigmatica nel *Dialogus de homine* come testimonianza del mistero della rigenerazione. Incarnandosi, Dio svela agli uomini l'enigma del percorso esattamente inverso: il miracolo della transumanazione, la deificazione, quella capacità non ancora esercitata dell'uomo di assumere la natura di Dio. Il Cristo di Agrippa si presenta, quindi, come 'l'autore della rigenerazione' (*regenerationis auctor*) descritto nel trattato XIII del *Pimander* (intitolato *Mercurii ad Tatium filium suum: de generatione et*

¹⁴⁶ Sul confronto di Agrippa con la Riforma protestante si vedano NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, p. 156-193; PAOLA ZAMBELLI, «*Humanae litterae, verbum divinum, docta ignorantia* negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa», *Giornale critico della filosofia italiana*, 20 (1966), p. 211-217; EAD., «*Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), p. 69-103; VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, p. 146-150; ADORNI BRACCESI, «*Eresia e Riforma*», p. 1-18; EAD., «*La 'Germanica haeresis'*», p. 101-126.

¹⁴⁷ PERRONE COMPAGNI, «*L'innocenza di Eva*», p. 79.

impositione silentii),¹⁴⁸ colui che, secondo il *Dialogus*, « reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam per regenerationis recreationisque misterium, quod 'in illum usque diem humanum genus latuit' ».¹⁴⁹ La testimonianza di Cristo, assimilandoci alla natura del quale ci rendiamo meritevoli della salvezza, mostra all'uomo la dignità del libero arbitrio, l'ubicazione corretta dell'uomo all'interno del progetto di vita, speranza e salvezza che anima l'universo.¹⁵⁰ Il suo messaggio rappresenta per Agrippa una conversione intellettuale che richiede al sapiente di restaurare l'ordine corretto tra le facoltà dell'anima e di riconoscere in Dio il fondamento di ogni verità. Rigenerarsi significherà allora intraprendere un percorso di maturazione in cui l'uomo, grazie alla sapienza, perviene da ultimo all'apoteosi, ossia a rivestirsi della stessa natura, facoltà e dignità del Creatore.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Pimander*, 13, c. 32v (NF 2, p. 202): « Tat: Dic age: quis est regenerationis auctor? Trisme. Dei filius homo, unius voluntate Dei ». La definizione di Cristo come 'autore della rigenerazione' era già stata presentata nella prolusione di insediamento per un corso universitario dedicato al *Pimander*, che Agrippa aveva pronunciato solennemente a Pavia nel 1515. Nel suo discorso sosteneva l'identificazione proposta da Lazzarelli del *Pimander*, ossia della 'mente divina' che appare ad Ermete, con Cristo stesso: HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Oratio habita Papiæ in praelectione Hermetis Trismegisti De potestate et sapientia Dei, anno MDXV*, in Id., *Operum pars posterior*, p. 1097–1098: « [...] favente nobis ipso Termaximi Mercurii Pimandro, mente divinae potentiae, domino videlicet nostro Iesu Christo Nazareno crucifixo, qui verus Pimander, qui 'magni consilii angelus' [Is. 9:6] vero mentis lumine illustrat, quem 'verum deum et verum hominem' [Symb. ps.Athan., 76, 32 p. 46], 'regenerationis auctorem' [*Pimander*, 13, c. 33v (NF 2, p. 202)] confitemur 'futurique patrem seculi' [Is. 9:6] iudicem expectamus »; cf. LAZARELLUS, *Crater Hermetis*, c. 60v. Il passo è tratto da PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 33. La prolusione fu stampata a Colonia nel 1535, presso i tipi di Johannes Soter, all'interno di una silloge che raccoglieva dieci discorsi ufficiali e una cronaca dell'incoronazione di Carlo V a Bologna nel 1530: cf. HENRICI CORNELII AGRIPPAE *Orationes X... Eiusdem Eiusdem de duplici coronatione Caroli V. Caesaris apud Bononiam, historiola*, Ioannes Soter excudebat Coloniae, MDXXXV. Sul passo della prolusione si veda anche EUGENIO GARIN, MIRELLA BRINI, CESARE VASOLI, PAOLA ZAMBELLI (eds.), *Testi umanistici su l'ermetismo. Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Fratelli Bocca, Roma 1955, p. 125.

¹⁴⁹ AGRIPPA, *Dialogus de homine*, p. 197: « Hinc universum humanum genus omnisque hominum mundus letheo fluvio iacuit demersus, donec spiritus providentiae divinae ferebatur super aquas nostras corrupte nature [Gen., 1, 2; PICUS, *Heptaplus*, 5, 1, p. 292; *ibid.*, 2, 2, p. 208–210], tandem oportuno tempore produxit lucem, solem iustitiae, illuminantem omnem hominem venientem in hunc mundum tenebrosus. Hinc Dominus Deus pater, statutis oportunisque temporibus, misit nobis unigenitum filium suum, Dominum nostrum Hiesum Christum, 'verum Deum hominem,' qui solus passus est, 'mortuus est pro peccatis nostris', ut ait Petrus, 'iustus pro iniustus' [1 Ptr., 3:18]. Ipse namque reparavit lapsum retulitque vitam perpetuam per regenerationis recreationisque misterium, quod 'in illum usque diem humanum genus latuit' [cf. *Pimander*, 1, c. 5v (NF 1, p. 12); Mt., 19:28] ».

¹⁵⁰ VITTORIA PERRONE COMPAGNI, « 'Della vanità delle scienze'. Note di lettura », *Bruniana & Campanelliana*, 11 (2005), p. 131.

¹⁵¹ EAD., *Riforma della magia*, p. 30: « Il peccato originale è un velo che si interpone tra la verità e l'intelletto umano, una dimenticanza di sé che oscura il patrimonio conoscitivo originario – che è per sua natura anche operativa. Il ritorno dell'uomo alla perfezione primitiva, la sua 'deificatio' è possibile soltanto attraverso la riappropriazione dell'autocoscienza, il

Quantunque il mistero ermetico della rigenerazione si costituisca come esperienza di conversione interiore, vissuta nella coscienza individuale e radicata nell'apprendimento della sapienza di Dio,¹⁵² l'uomo rigenerato riveste un valore sociale di primaria importanza, assumendo una dimensione spiccatamente politica. Grazie al perfezionamento spirituale, il sapiente accoglie in sé la potenza di Cristo, un potere sconfinato in grado di illuminarlo nel corretto intendimento del messaggio divino. Costui diviene mago, sacerdote e teologo al contempo, un'autorità di riferimento in campo religioso e politico, un pensatore capace di spiegare le Sacre Scritture, nonché un degno operatore di miracoli che agisce nella mediazione di Cristo per il perfezionamento della società cristiana. Il sapiente rigenerato è chiamato dunque a incarnare la missione riformatrice che Agrippa descrive come il fine ultimo del vero intellettuale: guidare la comunità per ricostituirla nel tragitto di salvezza e decodificare i piani semantici della Rivelazione per adattare la Parola di Dio alla comprensione di ogni uomo.

riconoscimento di sé stesso come 'mens'. Ma l'uomo deve cooperare al suo riscatto, impegnandosi in una riforma morale che sia ascesi purificatrice e preparazione al dono della rivelazione ».

¹⁵² PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo*, p. 61-62.