





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E POLITICA

# STUDI FILOSOFICI

XXXIII 2010



BIBLIOPOLIS

STUDI FILOSOFICI XXXIII 2010  
Università degli Studi di Napoli «l'Orientale»

Autorizzazione del Tribunale n. 2402 del 25-6-1980

DIRETTORE RESPONSABILE: Mario Agrimi

COMITATO DI REDAZIONE: Carmela Baffioni, Lorenzo Bianchi, Rossella Bonito Oliva, Paolo Cosenza, Biagio de Giovanni, Francesco De Sio Lazzari, Maria Donzelli, Roberto Esposito, Francesco Fusillo, Stefano Gensini, Francesca Izzo, Giuseppe Landolfi Petrone, Paolo Lucentini, Giacomo Marramao, Giampiero Moretti, Alberto Postigliola, Antonio Rainone, Giulio Raio, Antonella Sannino, Elena Tavani, Massimo Terni, Maurizio Torrini

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Pasquale Arfé, Nicoletta De Scisciolo, Mariassunta Picardi, Alessandro Stavru, Aldo Trucchio

CAPO-REDATTORE: Arturo Martone – [arturomartone@tin.it](mailto:arturomartone@tin.it)

La Direzione di «Studi Filosofici» ha sede presso l'Università degli Studi di Napoli «l'Orientale», Dipartimento di Filosofia e Politica, Pal. Giusso, Largo San Giovanni Maggiore Pignatelli n. 30 – 80133 Napoli

L'Amministrazione di «Studi Filosofici» ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze», Via Arangio Ruiz, 83 – 80122 Napoli  
Telef. 081/664606 - fax 081/7616273

Internet sito: [www.bibliopolis.it](http://www.bibliopolis.it) - e-mail: [info@bibliopolis.it](mailto:info@bibliopolis.it)

La Rivista è altresì disponibile on line all'indirizzo [www.casalini.it](http://www.casalini.it)  
«Studi Filosofici» ha periodicità annuale

Abbonamenti: Italia Euro 26,00 – Estero Euro 31,00  
Un fascicolo: Italia Euro 26,00 – Estero Euro 31,00

## SOMMARIO

### SAGGI

BIAGIO DE GIOVANNI, <i>Per Agimi</i>	11
SALVATORE DI PIAZZA, <i>Tékne e Tùke in Aristotele. Una strana relazione</i>	13
MARCO VERSIERO, « <i>El mare Mediterraneo, fiume massimo interposto infra la Africa, Asia ed Europa...</i> ». <i>Leonardo da Vinci, nel mare dei saperi del Rinascimento, tra civiltà delle immagini e cultura delle scienze</i>	31
MARIASSUNTA PICARDI, <i>La matematica come clavis universalis. Filosofia, magia?e misticismo in John Dee</i>	47
FEDERICO BONZI, <i>Esempio di metodologia e conferma storica del principio dell'onore. Il libro XXVIII dell'Esprit des lois</i>	71
MARCELLO MUSTO, <i>Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx</i>	107
JEAN ROBELIN, <i>Marx et la philosophie</i>	129
GIULIO RAIÒ, <i>Metafisica dell'opera d'arte</i>	159
CARMEN METTA, <i>Struttura della percezione e schema dell'opera nella metafisica di Cassirer e Klee</i>	183
MICHEL BLAY, <i>Brèves remarques sur Aldo Mieli (1879-1950) au CAPHÉS</i>	199
ANTONELLA RISCETTI, <i>Razionalità cognitiva: un caso di exaptation?</i>	207

STEFANO GENSINI, <i>Jakobson, Gardiner e gli altri: appunti su un puzzle storico-teorico</i>	229
ARTURO MARTONE, <i>Tra metaforizzazione e nominazione. Una ipotesi di ricerca</i>	249
ALBERTO POSTIGLIOLA, <i>Sull'etica della cura. I soggetti e la comunicazione</i>	277
NOTE, INTERVENTI, RECENSIONI	
LORENZO BIANCHI, <i>Su due recenti edizioni di Vanini e Campanella</i>	293
DANIELE GARRITANO, <i>Di un saggio su Proust</i>	301
LUCIO PEPE, <i>Labirinti di Psiche</i>	307

MARIASSUNTA PICARDI

LA GEOMETRIA COME *CLAVIS UNIVERSALIS*.  
FILOSOFIA, MAGIA E MISTICISMO IN JOHN DEE

*Abstract*

The article focuses on John Dee (1527-1608), scientist and conjurer of the elisabethan age and on his main symbolic and magical work: *The Hieroglyphic Monad* (Antwerp 1564). The study tries to verify the presence in the text of elements and derivative suggestions from the tradition of cabalistic and neo-platonic thought, as also of alchemical and magic theories. The study also wants to point out the contradictions and recoverable ambiguities in the personality of John Dee who proves to be a scientist of value and an esoteric eccentric that pushes up to the limits of the possible in the attempt to talk to the angels prophesying on the future of the humanity.

*Keywords*

Conjurer – Hieroglyphic – Monad – Cabala – Alchemy

1. Filosofo e mago dell'Inghilterra elisabettiana John Dee (1527-1608) è noto come l'autore della *Monade geroglifica* (Antwerp 1564) che rappresenta l'esito più maturo dei suoi studi sulle scienze occulte e sulla tradizione dell'ermetismo magico<sup>1</sup>. Dee si configura come uno dei grandi

<sup>1</sup> Questo studio si inserisce all'interno di una ricerca più ampia sul tema *Magia e Filosofia in John Dee* che consiste in un'analisi delle maggiori opere di John Dee e include un lavoro sugli inediti, attualmente conservati presso la Bodleian Library di Oxford. Tale ricerca è sostenuta dal contributo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Su John Dee cfr. L. ABRAHAM, *Edward Kelly's Hieroglyph*, in *Emblems and Alchemy*, edited by A. ADAMS and S. J. LINDEN, Glasgow 1998, pp. 95-108; P. ACKROYD, *The House of Doctor Dee*, Carleton 2000; W. A. AYTON, *The Life of John Dee*, London 1993; R. W. BARONE, *A Reputation History of John Dee (1527-1609): The Life of an Elizabethan intellectual*, with a foreward by N. CLULEE, Lewiston 2009; S. BASSNETT, *At the edges of the world: drawing new maps*, «Comparative Criticism», 15 (1993), pp. 35-56; P. BAYER, *Lady Margaret Clif-*

protagonisti della scena culturale dell'Inghilterra del Rinascimento, in quanto è astrologo di corte, il *mathematicus*, come si diceva allora, il *Conjuror* della regina Elisabetta. Egli è un intellettuale al servizio della Corona, uno scienziato che gioca un ruolo importante presso la corte inglese, im-

*ford's Alchemical Receipt Book and the John Dee Circle*, «Ambix», 52, 3 (2005), pp. 271-284; P. BÉHAR, *La Monas Hieroglyphica de John Dee et la 'Cabale Réelle'*, in *Les langues occultes de la Renaissance: Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au XVIe siècle*, Paris 1996, pp. 91-120; St. BOWD, *John Dee and Christopher Saxton's Survey of Manchester (1596)*, «Northern History», 42, 2 (2005), pp. 277-294; R. BRUMBY, *Doctor John Dee: or The Original 007*, Hempstead 1977; I. R. F. CALDER, *John Dee: Studied as an English Neoplatonist*. 2 vols., unpublished PhD thesis, The Warburg Institute, University of London 1952; St. CLUCAS (ed. by), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, Dordrecht 2006; ID., 'Non est legendum sed inspicendum solum': *Inspectival Knowledge and the Visual Logic of John Dee's Liber Mysteriorum*, in *Emblems and Alchemy*, edited by A. ADAMS and St. J. LINDEN, Glasgow 1998, pp. 109-132; ID., *No small force: Natural philosophy and Mathematics in Thomas Gresham's London*, in *Sir Thomas Gresham and Gresham College: Studies in the Intellectual History of London in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, edited by F. AMES-LEWIS, Aldershot 1999, pp. 146-173; ID., 'Wondrous force and operation': *Magic, Science and Religion in the Renaissance*, in *Textures of Renaissance Knowledge*, edited by Ph. BERRY and M. TUDEAU, Manchester 2003, pp. 35-57; N. H. CLULEE, *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*, London-New York 1988; ID., *Astrology, Magic and Optics: Facets of John Dee Early Natural Philosophy*, «Renaissance Quarterly», 30 (1977), pp. 632-680; ID., *At the Crossroads of magic and Science: John Dee's Archemastrie*, in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. by B. VICKERS, New York 1984, pp. 57-71; ID., *John Dee and the Paracelsians*, in *Reading the Book of Nature: The Other Side of the Scientific Revolution*, edited by A. DEBUS and T. W. MICHAEL, Boston 1998, pp. 111-132; ID., 'Astronomia inferior': *Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*, in *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, edited by R. N. WILLIAM and A. GRAFTON, Cambridge-Massachusetts 2001, pp.173-233; ID., *The Monas hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career*, «Ambix», 52, 3 (2005), pp. 197-215; A. CROWLEY, *A brief Abstract of the Symbolic representation of the Universe, derived by Doctor John Dee Through the Skrying of Sir Edward Kelley*, Saranac 1997; R. DEACON, *John Dee: Scientist, Geographer, Astrologer and Secret Agent to Elisabeth I*, London 1968; L. M. DUQUETTE, *Enochian vision magick: an introduction and practical guide to the magick of Dr. John Dee and Edward Kelley*, San Francisco 2008; M. D. ESCHNER, *Die henochische Magie nach Dr. John Dee*, Holdenstedt 2006; A. ESCOBEDO, *Nationalism and historical loss in Renaissance England: Foxe, Dee, Spencer, Milton*, Ithaca 2004; CH. FELL-SMITH, *John Dee (1527-1608)*, introduction by R. A. GILBERT, London 2004; L. FIRPO, *John Dee, scienziato, negromante e avventuriero*, «Rinascimento» 3 (1952), pp. 35-51; P. J. FORSHAW, *The Early Alchemical Reception of John Dee's Monas hieroglyphica*, «Ambix», 52, 3 (2005), pp. 247-269; P. FRENCH, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, London 1972; *Giordano Bruno: die Biographie eines Günsilings, enthält auch Biographien von John Dee, Edward Kelley, Albericus Gentilis, Pius V, Sixtus V, Clemente VIII, und anderer vorgelegt von A. EGGERT*, Berlin 1998; L. GOLDESTEIN, *The Alchemist's door*, Providence 1997; H.

piegando utilmente le sue conoscenze nel campo dell'astronomia, della cartografia, della tecnica della navigazione e di tutte le arti meccaniche, da lui applicate anche al teatro per ottenere effetti scenografici di grande suggestione e tali da incantare la regina, i cortigiani e il pubblico del tempo.

HAKANSSON, *Seeing the World: John Dee and Renaissance Occultism*, Published PhD Thesis, Lund Universitet 2001; D. E. HARKNESS, *John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy and The End of Nature*, Cambridge 1999; ID., *Alchemy and Eschatology: Exploring the Connections between John Dee and Isaac Newton*, in *Newton and Religion*, edited by J. E. FORCE and R. H. POPKIN, Dordrecht 1999, pp. 1-15; ID., *Shows in the showstone: a theatre of alchemy and apocalypse in the angel conversations of John Dee (1527-1608)*, «Renaissance Quarterly», 49, 4 (1996), pp. 707-737; ID., *Managing and experimental household: the Dees of Mortlake and the practice of natural philosophy*, «Isis», 88, 2 (1997), pp. 247-262; G. M. HORT, *John Dee: The Elizabethan Mystic and Astrologer*, London 1922; G. JAMES, *The Secrets of John Dee: Being his Alchemical, Astrological, Qabalistic and Rosicrucian Arcana*, San Francisco 2008; J. JARMAN, *The Time Travelling Cat and the Tudor Treasure*, London 2001; JOHNSTON S., *Like Father, like Son? John Dee, Thomas Digges and the Identity of the Mathematician*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 153-175; E. L. JONES, *Y dewin du bywgraffiad o John Dee (1527-1608)*, Dinbych 1993; C. H. JOSTEN, *An Unknown chapter in the life of John Dee*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 28 (1965), pp. 223-257; K. KIESEWETTER, *John Dee und der Engel vom westlichen Fenster: Korrigierte Fassung der Ausgabe Leipzig 1893*, herausgegeben und eingeleitet von M. KUPER, Berlin 1993; ID., *John Dee ein Spiritist des 16 Jahrhunderts kulturgeschichtliche Studie. Mit dem Protokoll der Ältesten bekannten Spiritistischen Sitzung vom 28 mai 1583 und den noch nicht veröffentlichten portraits von Dr. John Dee und Edward Kelley*, Geratskirchen 2009; K. J. KNOESPEL, *The Narrative Matter of Mathematics: John Dee's 'Preface' to the Elements of Euclid of Megara (1570)*, «Philological Quarterly», 66 (1978), pp. 26-46; M. KUPER, *John Dee: der echte 007 und das Horoskop der Königin*, Meppen 2005; D. C. LAYCOCK, *The Complete Enochian Dictionary: A Dictionary of the Angelic Language as Revealed to Dr. John Dee and Edward Kelley*, preface by ST. SKINNER, foreword by L. M. DUQUETTE, Boston 2001; E. LEEDHAM-GREEN, R. J. ROBERTS, *Renaissance man: the reconstructed libraries of European scholars (1450-1700). Serie 1, The books and manuscripts of John Dee (1527-1608)*, Marlborough 1991; R. LÖFFLER, *Henoch. Die Magie des Dr. John Dee: anrufungen in der Engelsprache*, Neuenkirchen 2006; B. P. LEVACK (ed.), *Renaissance Magic*, New York 1992; T. M. LUHRMANN, *An Interpretation of the 'Fama Fraternitatis' with respect to Dee's Monas hieroglyphica*, «Ambix», 33 (1986), pp. 1-10; J.-M. MANDOSIO, *Entre mathématiques et physique: note sur les 'sciences intermédiaires' à la Renaissance*, in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age: mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Geneve 1994, pp. 115-138; ID., *Alberti dans le miroir magique de John Dee*, «Albertiana», 2 (1999), pp. 57-78; ID., *'Des mathématique vulgaires' à la monade hieroglyphique: les Elements d'Euclide vus par John Dee*, «Revue d'histoire des sciences», 56, 2 (2002), pp. 475-491; H. NORRGREN, *Interpretation and the hieroglyphic Monad: John Dee's Reading of Pantheu's Voarchadumia*, «Ambix», 52, 3 (2005), pp. 217-249; R. POOLE, *John Dee and the English Calendar: Science, Religion and Empire*, Electronic Seminars, Institute of Historical Research website (<http://www.history.ac.uk/projects/elec/sem2.html>);

I numerosi incarichi ufficiali lo conducono spesso lontano da Londra e sono l'occasione per vivere le esperienze più interessanti e per conoscere uomini di potere e di cultura che saranno determinanti per la sua vita e la sua formazione. Dee incontra sovrani e potentati di tutt'Europa, come Massimiliano d'Asburgo, a cui sarà dedicata la *Monade geroglyphica*, e l'imperatore Rodolfo II che si lascerà avvicinare da Dee perché appassionato di occultismo e di tradizioni esoteriche. Molti sono gli aristocratici inglesi ed europei che stringono con lui saldi legami di amicizia, condividendone gli interessi culturali, e ad essi si aggiungono pensatori, scienziati e maghi che godono di una grande reputazione nella società intellettuale dell'Europa moderna. Dee avvicina e conosce Pietro Ramo, Girolamo Cardano, Jean Bodin, l'orientalista Guillaume Postel, il geografo Oronce Finé e il cartografo Gerard Mercator che, come è noto, aveva tracciato una nuova mappa del mondo dopo la scoperta geografica delle Americhe. E con lui Dee mantiene una corrispondenza di carattere scientifico, dedicandogli anche i suoi *Προπαιδευματα Ἀφοριστικά*, un'opera scritta per aforismi in due diverse edizioni (Londra 1558; Londra 1568)<sup>2</sup>. Non

J. ROBERTS, *Additions and Corrections to John Dee's Library Catalogue*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 35-50; J. ROBERTS, A. G. WATSON (eds.), *John Dee's Library Catalogue*, London 1990; O. E. ROBERTS, *Dr. John Dee (1527-1608)*, Caernarfon 1980; H. W. SHERMAN, *John Dee: the Politics of Reading and Writing in the English Renaissance*, Amherst 1995; D. STARKEY, *Dr. John Dee (1527-1609)*, London 2003; I. SVITÁK, *Hledání Kamene mudrců: rehabilitace pana Eduarda Kelleye, neoplatonické ho ermetické ho filosofa a rytíře Českého Království, který žil v letech (1584-1598)* v Praze 1991; G. E. TAYLOR, *Tudor geography (1485-1583)*, London 1930; ID., *John Dee and the Nautical Triangle, 1575*, «Journal of the Institute of Navigation», 8 (1955), pp. 318-325; ID., *John Dee and the map of North-East Asia*, «Imago Mundi», 12 (1955), pp. 103-106; ID., *A Letter Dated 1577 from Mercator to John Dee*, «Imago Mundi», 13 (1956), pp. 56-68; B. M. WAGLER, *Stars, stones and architecture: an episode in John Dee's natural philosophy*, Boston 1995; A. WALDSTEIN, *Le sorcier de la reine Elisabeth*, Paris 1974; M. T. WALTON, *John Dee's Monas Hieroglyphica: Geometrical Cabala*, «Ambix» 23 (1976), pp. 116-123; CH. WHITBY, *John Dee's Actions with Spirits (22 December 1581 to 23 May 1583)*, 2 voll., New York 1988; M. WILDING, *Raising spirits. Making Gold and Swapping Wives: The True Adventures of Dr. John Dee and Sir Edward Kelly*, Sydney 1999; G. A. WILLIAMS, *Welsh Wizard and British Empire: Dr. J. Dee and a Welsh Identity*, Cardiff 1980; B. WOLLEY, *The Queen's Conjuror: The Science and Magic of Dr. Dee*, London 2001.

<sup>2</sup> Cfr. J. DEE, *Προπαιδευματα Ἀφοριστικά – Londinensis, de Præstantioribus quibusdam naturæ virtutibus, ad Gerardum Mercatorem Rupelmundanum, Mathematicum & Philosophum insignem*, Londini 1558; ID., *Propædeumata Aphoristica Ioannis Dee, Londinensis, De Præstantioribus quibusdam naturæ virtutibus ad Gerardum Mercatorem Rupelmundanum, Mathematicum & Philosophum insignem*, Londini 1568.

c'è dubbio che le discipline matematiche rappresentino l'interesse primario di John Dee e molti sono i matematici con cui egli lavora, approntando anche edizioni e traduzioni moderne di testi antichi sia greci che arabi. In particolare Dee è autore della prefazione e del commento alla prima edizione inglese degli *Elementi* di Euclide del 1570, seguendo anche la traduzione del testo, messa a punto da Henry Billingsley<sup>3</sup>.

Dello stesso anno è la prima edizione latina del trattato di geometria *De superficierum divisionibus* del matematico arabo Maometto di Bagdad, realizzata da Federico Commandino con una prefazione di John Dee e di cui esiste anche una traduzione italiana dello stesso anno (1570)<sup>4</sup>. Assai interessante, a tale riguardo, è il modo in cui Dee considera questo testo presentandolo, nella prefazione da lui curata, come un'opera di Euclide conservata e trasmessa in una versione araba.

I ripetuti viaggi all'estero e i contatti continui con uomini di potere di tutt'Europa hanno fatto pensare a un'attività di spionaggio che avrebbe coinvolto Dee negli anni della reggenza di Elisabetta I (1533-1603), che sono poi quelli della sua massima attività intellettuale e culturale. Questa tesi storiografica è affidata alle pagine di un volume, che risale alla fine degli anni '60 del secolo scorso, dal titolo *John Dee, Scientist, Geographer, Astrologer and Secret Agent of Elisabeth I* (Londra 1968) che, per le sue novità, ha reso celebre l'autore e storico inglese Richard Deacon. L'immagine di Dee agente segreto e spia al servizio della Corona è apparsa a molti affascinante e clamorosa e non è stata ancora smentita, anche se, per il momento, nessuno è riuscito a produrre una documentazione utile ad attestarne l'autenticità, suffragandola con prove

<sup>3</sup> Cfr. EUCLIDE, *The Elemens of Geometrie of the most auncient Philosopher of Megara. Faithfully (now first) translated into the Englishe toung, by H. Billingsley Knight, Citizen of London. Whereunto are annexed certaine Scholies, Annotations, and Inventions, of the best Mathematicians, both of time past, and in this our age. With a very fruitfull Praeface made by M. I. Dee, specifying the chiefe Mathematicall Sciences, what they are and whereunto commodious: where, also, are disclosed certaine these new Secrets Mathematicall and Mechanicall, until these our daies, greatly missed*, London 1570.

<sup>4</sup> Cfr. MUHAMMAD AL-BAGHDADI, *De superficierum divisionibus liber— ascriptus, nunc primum Joannis Dee Londinensis, & Federici Commandini urbinatis opera in lucem editus. Federici Commandini de eadem re libellus*, Pesauri 1570; Muhammad Al-Baghdadi, *Libro del modo di dividere la superficie attribuito à —. Mandato in luce la prima volta da M. Giovanni Dee da Londra, e da M. Federico Commandino da Urbino. Con un breve trattato intorno alla stessa materia del medesimo M. Federico, tradotti di latino in volgare da Fulvio Viani de' Malatesti da Montefiore e nuovamente dati in luce*, Pesaro 1570.

quanto meno sufficienti<sup>5</sup>. Sicuramente più attendibili della tesi di Deacon sono gli esiti della ricerca storiografica su Dee per quanto concerne le sue esperienze culturali. Tali esperienze sono state descritte con cura fino a mettere in luce come esse abbiano influenzato la ricerca filosofica e gli interessi scientifici di Dee e come abbiano orientato i suoi studi sulla magia e sulla sapienza ermetica, determinandone anche gli sviluppi. A tale proposito, gli storici – e, prima di tutti, la studiosa inglese Francis Amelia Yates che ha concentrato le sue ricerche sulla filosofia ermetica del Rinascimento europeo – hanno mostrato che l'interesse di Dee per le tradizioni esoteriche risale agli anni della sua formazione superiore a Cambridge, quando studia le lingue antiche con la guida sapiente del maestro di greco John Cheke che lo introduce nell'affascinante mondo della *prisca theologia* e dell'ermetismo magico. Dello stesso parere sono gli studiosi che fanno parte dell'*entourage* della Yates e che sono legati alle novità storiografiche emerse dai suoi studi, e tra di essi si distingue Peter French quale autore di un'ampia monografia che costituisce ancora oggi un punto di riferimento importante per la ricerca storiografica centrata sulla figura e l'opera di John Dee<sup>6</sup>.

Buona parte degli studiosi sono, dunque, concordi nel ritenere che gli studi magici siano un interesse fondamentale che coinvolge e impegna John Dee per più di quarant'anni insieme alle sue ricerche di matematica, astronomia, ottica, balistica, tecnica della navigazione, scenotecnica, ecc. In tal modo l'autore della *Monade* fa convivere in sé due diverse anime, quella dello scienziato e quella del filosofo ermetico. Due anime che si armonizzano nell'insieme unitario della sua scienza, creando un'immagine di lui come sapiente 'universale' e come uomo in possesso di una conoscenza che si estende oltre i limiti della cultura ufficiale. Ma, nell'ultimo scorcio del secolo, gli interessi esoterici di John Dee sembrano prendere il sopravvento su ogni altra forma di conoscenza e lo scienziato e uomo di buon senso sembra trasformarsi in un visionario che coltiva l'illusione di invocare le creature spirituali, e celesti, parlando il loro linguaggio: l'enochiano<sup>7</sup>. Dee tralascia ogni altro interesse per dedicarsi all'esperienza dell'invocazione degli angeli, affannandosi in essa con l'aiu-

<sup>5</sup> Cfr. R. DEACON, *John Dee, Scientist, Geographer, Astrologer and Secret Agent of Elizabeth I*, London 1968. In particolare cfr. § 6, *A secret mission for the queen*, pp. 69-81.

<sup>6</sup> Cfr. P. FRENCH, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London 1972.

<sup>7</sup> Su John Dee e l'alfabeto degli angeli cfr. *The Complete Enochian Dictionary. A Dictionary of The Angelic Language as Revealed to Dr. John Dee and Edward Kelley*, cit.

to di veggenti e in presenza di curiosi che si lasciano affascinare dalle arti magiche e dai fenomeni spettacolari di un presunto evento soprannaturale.

L'esperienza dell'invocazione degli spiriti ha prodotto un mito storiografico, quello di Dee 'apprendista stregone' da cui la letteratura critica non si è ancora definitivamente emancipata. In realtà, ci sono più ragioni per cui si ripropone quest'immagine sclerotizzata e superabile di John Dee 'stregone' che dipendono dai diversi contesti storiografici in cui essa ritorna. Per esempio, la storiografia critica di tradizione esoterica e satanista, si pensi ai ben noti studi di Alister Crowley, fa un uso strategico dell'idea che Dee sia stato uno stregone e adepto di Satana allo scopo di attribuire al satanismo degli autorevoli antecedenti culturali<sup>8</sup>. In un diverso contesto, cioè quello degli studi sul pensiero scientifico e sulla scienza moderna, la tesi di Dee 'stregone' ritorna in modo problematico, poiché compromette l'importanza dei suoi studi matematici e tecnici negli anni della prima rivoluzione scientifica. Gli storici della scienza non ignorano l'importanza delle ricerche di Dee nel campo delle discipline matematiche e delle arti meccaniche, ma fanno fatica a pensare che un matematico e astronomo d'eccellenza possa essersi dedicato a delle esperienze di carattere esoterico e mistico che difficilmente si conciliano con la mentalità razionalistica dello scienziato moderno<sup>9</sup>. Essi, allora, nel tentativo di salvare l'immagine di Dee autore di innovazioni scientifiche risolvono la magia angelica da lui praticata in un *intervallum insaniae* e in un segno evidente della decadenza intellettuale e personale dei suoi ultimi anni di vita<sup>10</sup>. Così, nel corso del tempo, si sono venute consolidando visioni fuorvianti di John Dee, inesorabilmente connesse alle idee, alle convinzioni e ai pregiudizi che muovono e orientano la ricerca e la produzione storiografica. Oggi, però, nuovi studi tentano di restitui-

<sup>8</sup> Cfr. A. CROWLEY, *A brief Abstract of the Symbolic representation of the Universe, derived by Doctor John Dee Through the Skrying of Sir Edward Kelley*, cit.

<sup>9</sup> Su questi temi cfr. F. R. JOHNSON, *Astronomical Thought in Renaissance England. A Study in English Scientific Writings from 1500 to 1645*, Baltimore 1937; A. DEBUS, M. T. WALTON (eds.), *Reading the Book of Nature: The Other Side of the Scientific Revolution*, cit.

<sup>10</sup> Cfr. F. R. JOHNSON, *Astronomical Thought in Renaissance England*, cit., p. 135: «Dee's later career, during which his unrestrained optimism concerning the possibilities of natural science made him a dupe of the charlatan Edward Kelley and caused him to turn his energies to alchemy and crystal gazing, has tended to obscure his real merit as a scientist and his very great services to his country».

re autenticità alla sua figura e alla sua opera fino a vanificare quei giudizi limitativi che ne hanno deformato e falsificato l'immagine come uomo e pensatore.

Questo contributo sulla *Monade geroglifica* e sulla magia in John Dee prende spunto dagli esiti più recenti della ricerca storiografica e vuole fare chiarezza sul suo pensiero filosofico e magico, compresa la magia angelica o esperienza della invocazione degli angeli. Su questo argomento si tornerà nell'ultima parte del contributo per mostrare come le 'sedute spirituali' di Dee siano un evento strettamente correlato ad ogni altro momento della sua ricerca filosofica e magica e per evidenziare come esse rientrino nella mentalità dello scienziato e non dello spiritista *tout court*, come una certa storiografia vorrebbe far credere.

2. La *Monade geroglifica* è ritenuta, a buon diritto, l'opera magica per eccellenza di John Dee. In questa sede verranno presi in considerazione alcuni elementi testuali che sono indicativi degli interessi cabalistici, astrologici e alchemici dell'autore. L'analisi tiene conto dei risultati cui sono giunti di recente studiosi italiani ed europei che si sono occupati della *Monade geroglifica* e della magia angelica di Dee, come Federico Cavallaro che si è concentrato sull'alchimia della *Monade*, Karen De Léon-Jones che ne ha studiato i rapporti con la Cabala e, infine, ma non da ultimi, Stephen Clucas e Debora Harkness che hanno esaminato i rapporti tra la magia angelica, l'*Ars Notoria* e la filosofia naturale<sup>11</sup>. Studi importanti, questi, che hanno mostrato come nelle diverse opere magiche, e nella stessa esperienza delle invocazioni degli angeli, Dee venga ad istituire un nesso profondo tra geometria e scrittura filosofica. E questo perché egli è uno studioso di geometria, aritmetica, algebra, astronomia, arti meccaniche, cabala, numerologia e astrologia che sono tutti saperi di natura matematica, e così quando egli scrive testi di carattere astrologico, o di significato alchemico, egli tratta, comunque e sempre, di matematica,

<sup>11</sup> Cfr. F. CAVALLARO, *The Alchemical Significance of John Dee's Monas Hieroglyphica*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 159-176; K. DE LÉON-JONES, *John Dee and the Kabbalah*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 143-158; ST. CLUCAS, *John Dee's Angelic Conversations and the 'Ars notoria': Renaissance Magic and Mediaeval Theurgy*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 231-274; D. E. HARKNESS, *The Nexus of Angelology, Eschatology and natural Philosophy in John Dee's Angel Conversations and Library*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 275-284.

considerata come la ‘grammatica’ della natura e come l’ossatura del pensiero magico<sup>12</sup>.

Della *Monade geroglifica* abbiamo più edizioni antiche: la prima di Anversa, 1564; la seconda di Francoforte, 1591, edizioni curate dallo stesso autore<sup>13</sup>. La terza è del 1602 e fa parte di un volume miscelaneo di testi alchemici dal titolo *Theatrum chemicum*, edito da Lazarus Zetzner e più volte ristampato nel corso del Seicento<sup>14</sup>.

Naturalmente, il fatto che la *Monade* faccia parte di una raccolta di testi alchemici significa che l’intellettuale del Seicento la identifica come testo di alchimia<sup>15</sup>. E, del resto, che la *Monade geroglifica* venga letta principalmente come opera alchemica risulta confermato dai ripetuti riferimenti a Dee, e alla sua opera, rinvenibili nei testi dei grandi alchimisti dell’età moderna, sia in opere singole che in volumi miscelanei<sup>16</sup>. E di ciò dà prova, più di ogni altro, l’*Oedipus Aegyptiacus* (Roma 1653) di Athanasius Kircher che riproduce il ‘geroglifico della monade’ e lo commenta in una prospettiva alchemica citando direttamente dall’opera di Dee<sup>17</sup>. E si tenga anche presente che la *Monade* ha operato come punto di riferimento per gli alchimisti europei di epoche successive, molti dei quali devono averla utilizzata come fonte, pur senza dichiararlo apertamente, come lasciano intuire i numerosi richiami alla scrittura della *Monade* messi in luce da una lettura attenta delle loro opere<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. P. FRENCH, *John Dee. The World of an Elisabethan Magus*, cit., cap. III.

<sup>13</sup> Cfr. J. DEE, *Monas Hieroglyphica – Londinensis, ad Maximilianum, Dei Gratia Romanorum, Bohemiae et Hungariae Regem Sapientissimum*, Guliel. Silvius Typog. Regius, Antverpiae 1564; ID., *Monas hieroglyphica – Londinensis, ad Maximilianum dei gratia Romanorum Bohemiae et Hungariae regem sapientissimum*, Francofurti apud Joannem Wechelium et Petrum Fischerum consortes 1591.

<sup>14</sup> Cfr. J. DEE, *Monas hieroglyphica in Teatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemia et lapidis philosophici antiquitate, veritate, iure, praestantia et operationibus continens*, L. Zetzner, 2 voll., Ober-Ursel 1602, vol. II, pp. 203-243. Cfr. ID., *Monas hieroglyphica in Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemia et lapidis philosophici antiquitate, veritate, iure, praestantia et operationibus continens*, L. Zetzner, 6 voll., Strasbourg 1659-1661, vol. II, pp. 178-215.

<sup>15</sup> Su questo tema cfr. P. J. FORSHAM, *The Early Alchemical Reception of John Dee’s Monas Hieroglyphica*, «Ambix», 52, 3, 2005, pp. 247-269.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>17</sup> Cfr. A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus, hoc est, universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum injuriâ abolitâe instaurationis*, 3 voll., Rome 1653, vol. II, *pars altera*, cap. III, pp. 393-434.

<sup>18</sup> Cfr. P. J. FORSHAM, *The Early Alchemical Reception of John Dee’s Monas Hieroglyphica*, cit.

Ma, in realtà, l'alchimia è solo una delle possibili chiavi di lettura della *Monade*, come suggerisce lo stesso autore quando scrive che l'opera va 'spiegata matematicamente, magicamente, cabalisticamente e anagogicamente'<sup>19</sup>. Quindi, la scrittura simbolica della *Monade* è così raffinata da produrre una tale sovrapposizione di significati che essa si apre alle più diverse prospettive di analisi e possibilità di interpretazione. In modo che, alla luce di autorevoli studi precedenti, si è optato per la lettura cabalistica del testo che viene, qui, utilizzata solo come punto di partenza di un'analisi che vuole dare un'idea della complessità teorica della *Monade* e del suo affascinante simbolismo che va ben oltre la valenza cabalistica del testo.

Se la *Monade*, come suggerisce lo stesso Dee, deve essere 'spiegata cabalisticamente'<sup>20</sup>, allora va da sé che la sua scrittura può aiutarci a comprendere in che misura egli sia un cabalista e quali siano i termini della percezione e dell'uso che Dee fa della Cabala ebraica e della tradizione cabalistica cristiana<sup>21</sup>. In linea generale, gli studiosi e biografi di Dee concordano nel sostenere che egli non avesse una conoscenza eccellente dell'ebraico, ma questo limite non deve avergli impedito di leggere in lingua originale testi importanti della filosofia e della cultura ebraiche, compresa la maggiore opera della Cabala, *Sefer Yetzirah*, che risale al IV secolo e che Dee custodisce nella sua biblioteca privata, la più ricca, pare, dell'Inghilterra rinascimentale, come attesta l'ampio catalogo da lui redatto nel 1583<sup>22</sup>. Ma l'autore della *Monade* ha avuto anche la possibilità di esplora-

<sup>19</sup> Si cita dall'edizione di Josten. Cfr. *A Translation of John Dee's "Monas Hieroglyphica" (Antwerp 1564)*, with an introduction and annotation by C. H. JOSTEN, «Ambix», 12, 2-3 (1964), pp. 82-219. Per la suddetta citazione cfr. *ivi*, p. 12: «*Monas hieroglyphica, Ioannis Dee, Londinensis, mathematicè, Magicè, Cabalisticè, Anagogiceque, explicata Ad sapientissimum, Romanorum, Bohemiae et Hungariae regem Maximilianum*». La traduzione italiana è stata approntata da me sulla base del testo originale e con l'ausilio della traduzione di Barracano a cui si rinvia. Cfr. J. DEE, *La Monade geroglifica*, a cura di M. BARRACANO, Carmagnola 1981.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>21</sup> Per questa analisi cfr. K. DE LÉON-JONES, *John Dee and the Kabbalah*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. *John Dee's Library Catalogue*, edited by J. ROBERTS J. & A. G. WATSON, London 1990. I due studiosi hanno ristampato il catalogo della biblioteca redatto da Dee, nel 1583, di cui esistono attualmente due copie conservate presso la biblioteca del Trinity College di Cambridge. Essi disegnano la fisionomia della biblioteca di Mortlake e delineano le diverse tappe della sua faticosa realizzazione, identificando le donazioni, i testi copiati a mano e provenienti dalle biblioteche monastiche, o dagli istituti di cultura, e le opere a stampa e i manoscritti provenienti da collezioni private. Un lavoro capillare che

re, in una sfera privata, le grandi opere dei cabalisti cristiani – come il *De occulta philosophia* (1533) di Agrippa de Nettesheim –, alcune delle quali – dal *De verbo mirifico* (1494) al *De arte cabalistica* (1517) di Johann Reuchlin – intrecciano ipotesi neopitagoriche e cabala ebraica. E queste opere sono fonti accertate della filosofia della *Monade* e testi che Dee discute con altri intellettuali nella sua residenza di Mortlake, divenuta, nell'Inghilterra elisabettiana, un centro importante di studio e diffusione della cultura neoplatonica e della filosofia cabalistica<sup>23</sup>.

Come fine conoscitore della Cabala ebraica e dei suoi sviluppi in autori di fede cristiana riformata, Dee dà alla *Monade* un'impostazione di matrice cabalistica, ma lo fa – come egli precisa nella lettera prefatoria – appropriandosi solo degli aspetti tecnici (*Gematria, Notarikon, Zerurf*) della Cabala ebraica, da lui definita, in senso limitativo, come una 'grammatica cabalistica', una cabala 'di ciò che è detto' e che si fonda 'su tutte le lettere che può scrivere l'uomo in tutti gli alfabeti conosciuti'<sup>24</sup>. Rispetto ad essa, la Cabala della *Monade* è tutt'altra cosa poiché consiste in una 'Cabala reale', una Cabala 'di ciò che esiste', e che, diversamente dall'altra, non si basa sul simbolismo delle lettere e delle loro possibili combinazioni<sup>25</sup>. La novità della 'Cabala reale' della *Monade* si colloca a più livelli, interessando sia i contenuti della sapienza filosofica da trasmettere sia la scelta dei simboli attraverso cui rendere e trasferire quella sapienza.

La dottrina della *Monade*, scrive Dee, sempre nella lettera prefatoria, sarà importante per «l'aritmico – che non è, però, il logista [mero esperto del calcolo] – il quale non si meraviglierà di vedere come i numeri, da lui considerati secondo una prospettiva limitata che li circoscrive nel campo della pura razionalità e dell'astrazione intellettuale», diventano, qui,

concerne anche le opere in ebraico possedute da Dee che, pare, si limitino ad una *Bibbia* in ebraico, alla *Logica* di Leone Ebreo, a numerosi scritti di grammatica. I due studiosi giungono ad ipotizzare che gli studi cabalistic di Dee siano iniziati dopo il 1560, cioè negli anni in cui Dee scrive sia la *Monade* sia un testo ispirato alla cabala ebraica, *Cabala Hebraica compendiosa tabella* (1562), ormai perduto. *Ivi*, p. 9.

<sup>23</sup> Cfr. P. FRENCH, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, cit., cap. I.

<sup>24</sup> Cfr. *A Translation of John Dee's 'Monas Hieroglyphica'*, cit., 6v: «Ad cabalisticam iam venio hebraicum: qui ubi suam (sic dictam) Gemetrium, Notariacon, & Tzyrurph (artis suæ tres quasi præcipuas claves) extra sanctæ, nuncupatæ linguæ exerceri fines videbit».

<sup>25</sup> Cfr. *Ivi*, 4r: «Quam, in nostris ad Parisienses aphorismis realem nominavi cabalam, sive *to ontos*: ut illam vulgarem alteram, cabalisticam nomino grammaticam sive *to legomeno*; quae notissimis literis ab homine scriptilibus insistit».



fig. 1

«come delle cose concrete con una propria dimensione di realtà che, nelle nostre formule, è distinta dal loro aspetto puramente formale»<sup>26</sup>.

Simbolicamente complessa, l'arte cabalistica messa a punto da Dee non compone lettere, ma qualcosa di più originario di esse; qualcosa di cui le stesse lettere si compongono: gli elementi geometrici<sup>27</sup>. E si tratta di un uso diverso degli elementi di base della geometria e dell'aritmetica in quanto le figure e i numeri sono, qui, considerati non come oggetti di pura ragione, usati in funzione del calcolo economico e della misurazione del moto planetario, ma come la forma simbolica in cui si manifesta una verità filosofica e sapienza profonda dell'universo.

La *Monade geroglifica* si articola complessivamente in 24 teoremi, come un trattato di geometria. I teoremi svolgono un'ermeneutica del simbolo della 'monade', o 'sigillo di *Hermes*' (fig. 1), che consiste in una cifra dell'assoluto, costruita intorno al geroglifico astrologico del pianeta Mercurio<sup>28</sup>. Vale a dire che i 24 teoremi sono una spiegazione del simbolo ideato da John Dee, facendo emergere la sapienza filosofica che esso rappresenta e contiene<sup>29</sup>. Tale sapienza si dispiega mediante l'arte cabalistica di scomposizione del 'sigillo di *Hermes*', o 'geroglifico della monade', nei suoi elementi geometrici di base che vengono ricomposti, all'interno dell'opera, in modi sempre diversi, assumendo, con le diverse configurazioni e trasformazioni, diverse valenze simboliche. Osservando con attenzione la struttura del 'sigillo di *Hermes*' si può, facilmente, constatare che esso si compone di enti primitivi, o elementi semplici e figure piane della geometria euclidea: un punto al centro del cerchio, un cerchio, un semicerchio, due semirette che formano una croce, due semicerchi alla base della croce che si intersecano in un punto comune (f. 2). Ma osservando più attentamente ci si accorge che quegli stessi elementi geometrici sono anche simboli astronomici. Ad esempio, i due semicerchi alla

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, 5v: «Arithmeticus, (non dico, logista) an non mirabitur, numeros suos, quos à rebus corporatis abstractos, & sensibilibus omnibus liberos; in Dianceas recondebat recessibus; ibique, mentis varijs tractabat actionibus: eosdem, híc, in nostro opere, tanquam concretos & corporeos ostendi, fierique: eorundem animas, formalesque vitas, ab eis, in nostro secerni usus?».

<sup>27</sup> *Ivi*, 6r.

<sup>28</sup> Cfr. *Ivi*, 4r: «Et haec, ita, londinensis nostro hermetis sigillo (ad sempiternam hominum memoriam consignari)».

<sup>29</sup> Sulla fortuna del 'sigillo di *Hermes*' nell'ambito della produzione alchemica delle epoche successive cfr. P. J. FORSHAM, *The Early Alchemical Reception of John Dee's Monas Hieroglyphica*, cit., pp. 265-269.

base del geroglifico che si intersecano in un punto comune corrispondono al simbolo astronomico della costellazione dell'ariete e rimandano all'equinozio di primavera che cade tra il 20 e il 21 marzo. L'equinozio si verifica quando il Sole muovendosi sull'eclittica transita nella costellazione dell'ariete passando per il punto di intersezione tra l'orbita solare e l'equatore celeste, cioè per quello che si defini-

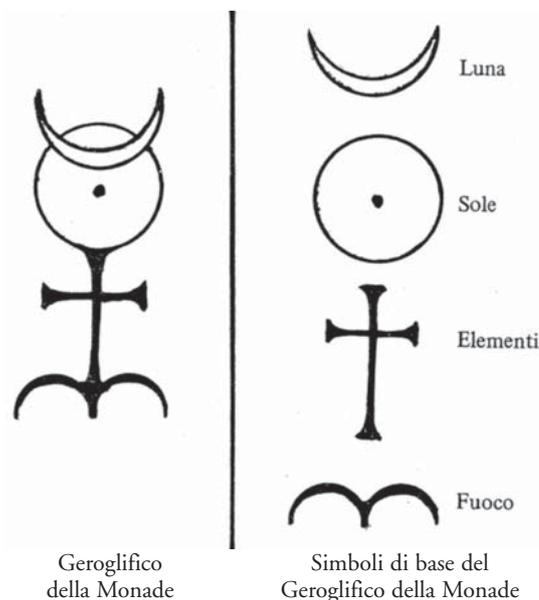


fig. 2

sce punto d'ariete (uno dei due nodi dell'orbita solare rispetto all'equatore celeste). E quando ciò accade, la durata del giorno è pari a quella della notte su tutta la superficie terrestre<sup>30</sup>. Ecco perché il simbolo è costruito con due semicerchi uguali connessi in un punto (punto d'ariete o punto equinoziale di primavera):

Il segno mistico dell'Ariete, costituito da due semicerchi connessi in un punto comune, è assegnato adeguatamente al luogo della notte equinoziale. Infatti il periodo di ventiquattro ore, diviso per mezzo dell'equinozio, indica le nostre segretissime proporzioni. Dico 'nostre' in rapporto alla Terra<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Il termine equinozio, *aequinocetium*, è composto da *aequus* 'uguale' e *nox*, come equivalente del gr. *isonyktion* per indicare che il giorno e la notte sono perfettamente uguali su tutta la superficie terrestre.

<sup>31</sup> Cfr. *A Translation of John Dee's 'Monas Hieroglyphica'*, cit., 13v: «Arietis nota mystica, ex duobus semicirculis, in communi puncto connexis constituta: Aequinoctialis nycthemerae loco aptissime assignatur. Viginti enim & quatuor horarum tempus, Aequinoctij modo distributum, secretissimas nostras denotat proportiones. Nostrae dico respectu Terrae».

Ma gli stessi simboli geometrici e astronomici che compongono il ‘sigillo di *Hermes*’ sono anche i geroglifici astrologici dei pianeti, come mostra la figura 3 che si riferisce al XII Teorema:

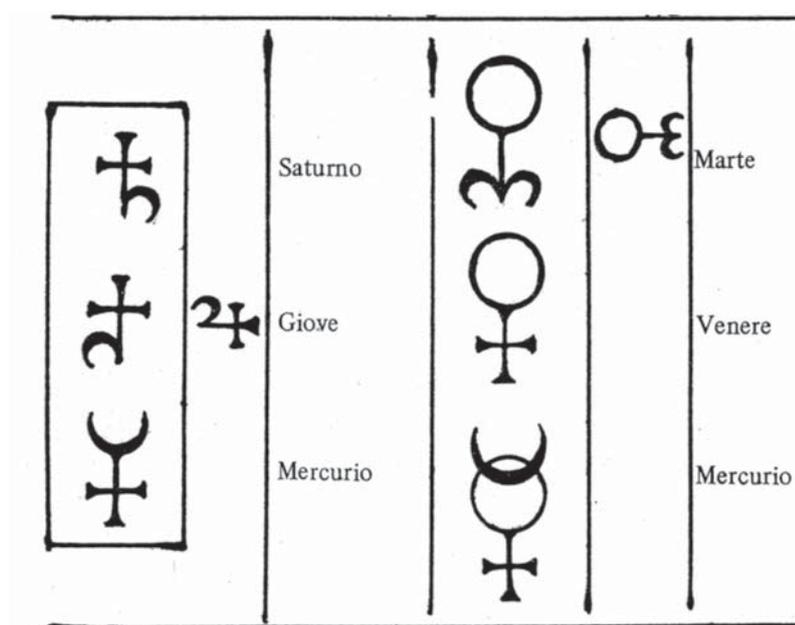


fig. 3

Gli Antichi Sapianti magi ci hanno trasmesso cinque figure geroglifiche dei pianeti, tutte quante composte dei caratteri della Luna e del Sole con il segno geroglifico degli elementi e dell'ariete, come queste che vedete, qui, raffigurate<sup>32</sup>.

I geroglifici dei diversi pianeti Saturno, Giove, Mercurio, Marte e Venere sono costruiti utilizzando i simboli astrologici del Sole, della Luna e degli elementi naturali<sup>33</sup>. Ma l'aspetto interessante sta nel fatto che

<sup>32</sup> *Ivi*, 13v.

<sup>33</sup> Il testo continua come segue: «Non sarà difficile spiegare ognuna di esse in modo geroglifico secondo i principi dottrinali da noi precedentemente esposti. Ora, in primo luogo, trattiamo, in forma di parafrasi, di quelli [dei simboli astrologici] che possiedono il carattere [geroglifico] della Luna, in seguito di quelli Solari. La nostra natura lunare, in-



fig. 4

tutti i simboli planetari possono essere sovrapposti creando una nuova e più significativa unità simbolica: il ‘geroglifico della monade’ (fig. 4). Si evidenzia così la complessità della cifra dell’assoluto, ideata da Dee, che risponde a più forme di sapere – geometria, astronomia, astrologia – che hanno uno stesso carattere matematico, ma un diverso sistema simbolico e codice ermeneutico. E ciò che rende problematica l’ esegesi del ‘geroglifico della monade’ che richiede una conoscenza profonda di tutti quei saperi e del sistema di nessi che li pone in relazione tra loro e, anche, li lega ad altri modi e forme della sapienza filosofica, quali la Cabala e l’alchimia.

Utilizzando il ‘sigillo di *Hermes*’, Dee, in effetti, sviluppa tutte le potenzialità simboliche e speculative della scrittura geometrica e veicola una teoria dell’assoluto dispiegato come natura, conciliando una dottrina della creazione con una filosofia naturale e una cosmologia ermetiche. E da ciò consegue che, sebbene la *Monade geroglifica* abbia un’ispirazione cabalistica, essa, dal punto di vista speculativo, differisce profondamente dalla sapienza filosofica degli antichi cabalisti e dalla cosmologia delle *Sephirot* che di quella sapienza costituisce il nucleo essenziale.

Nei primi cinque teoremi dell’opera, Dee rilegge il testo biblico della *Genesi* in una chiave geometrica, tenendo conto di quanto avevano fatto, prima di lui, i cabalisti ebrei che avevano dato una forma simbolica, e mistica, alla *Genesi* usando le lettere dell’alfabeto ebraico. L’analisi testuale evidenzia una corrispondenza tra il discorso biblico relativo alla creazione che affiora nel cap. I della *Genesi* e quello della *Monade* di John Dee. Nella Bibbia, infatti, la creazione si realizza secondo un ordine matematico, quello del binomio: «in principio Dio creò i cieli e la terra»; «Dio operò una divisione fra la luce e le tenebre»; «e Dio chiamò la luce

tanto che – per la teoria degli elementi – ha compiuto una volta un moto di rivoluzione intorno alla nostra Terra, veniva chiamata misticamente Saturno. E per la stessa ragione, aveva anche il nome di Giove e conserva questa più segreta figura. E [i Sapianti magi] rappresentavano la luna, legata agli elementi in una terza fase, in un modo più oscuro che essi solevano chiamare Mercurio: osservate quanto questo sia lunare. Quantunque certi sapienti ritengono che questo [Mercurio] sia prodotto da una quarta rivoluzione, tuttavia, questo non contravverrà al nostro segreto proposito, se solo il purissimo spirito magico amministrerà l’opera di chiarificazione al posto della Luna e, per la sua virtù spirituale, parlerà solo con noi geroglificamente, senza far uso di parole per circa la durata di un giorno medio, introducendo ed imprimendo queste quattro figure geogamiche nella purissima e semplicissima terra, da noi preparata o, in luogo di quelle, quell’altra» (*Ivi*, 13v- 14r).

giorno e chiamò le tenebre notte e si fece sera e si fece mattina»<sup>34</sup>. Allo stesso modo, nella *Monade* il binomio è regola della creazione del mondo che non emerge dal nulla, ma si produce a partire da due archetipi geometrici – la linea retta e il cerchio – che, in una prospettiva platonica, sono enti ideali che precedono in ordine di dignità e tempo la creazione degli oggetti materiali:

Dalla linea retta e dal cerchio venne alla luce la prima produzione e la più semplice rappresentazione delle cose sia di quelle non esistenti sia di quelle che sono nascoste sotto il velo della natura<sup>35</sup>.

Qui, come si vede, le idee geometriche della linea retta e del cerchio rappresentano le condizioni di base del processo di creazione delle cose materiali che vengono formate secondo una figura geometrica. La figurabilità è inscritta nel processo creativo e nella natura stessa degli oggetti naturali, sia di quelli prodotti per la prima volta, sia di quelli che nascono dal seno della materia che si rinnova. E la figurabilità, in quanto condizione dell'esistenza degli oggetti, ne rende possibile anche la rappresentazione, posto che l'oggetto è percepibile attraverso la visione e conoscibile attraverso la figura riprodotta dalla facoltà immaginativa.

Nel II Teorema, Dee si concentra sull'idea della 'monade', dell'unità, una nozione matematica e, ad un tempo, filosofica che corrisponde all'elemento primitivo della geometria: il punto. Come il punto è principio della geometria e fondamento di ogni altro ente geometrico, così l'unità è principio della matematica e fondamento dell'essere e della numerabilità delle cose:

Né il cerchio può essere raffigurato senza la retta né la retta può essere raffigurata senza il punto, pertanto le cose sono e in principio cominciarono ad essere dal punto e dalla monade. E quelle cose che sono poste alla periferia del tutto in nessun modo possono sottrarsi al magistero del punto centrale<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. *Genesis* 1, 1-5.

<sup>35</sup> Cfr. *A Translation of John Dee's 'Monas Hieroglyphica'*, cit., 12r: «Theorema I. Per Lineam rectam, circulumque, prima, simplicissimaque fuit rerum, tum, non existentium, tum in naturae latentium involucris, in lucem productio, representatioque».

<sup>36</sup> Cfr. *Ivi*, 12r: «At nec sine recta, circulus, nec sine puncto, recta artificiose fieri potest. Puncti proinde, monadisque ratione, res, & esse coeperunt primo: Et quæ peri-

Il discorso di Dee crea, qui, delle suggestioni che rinviano all'ispirazione neopitagorica e, insieme, neoplatonica del testo, poiché il punto esprime, in una forma simbolica, la concezione di una forza creatrice assoluta da cui ha origine tutto ciò che esiste, mentre la linea retta sembra rappresentare la materia primitiva non ancora formata secondo quegli archetipi geometrici che sono l'aspetto universale e conoscibile della natura. Così l'immagine neoplatonica della 'monade' ritorna nell'opera di Dee nella duplice prospettiva di ente trascendente, che è forza creatrice e fondamento dell'essere e della sua figurabilità e numerabilità, e di ente immanente e interamente dispiegato nella natura universale. Il discorso di Dee coinvolge, dunque, e sovrappone il piano metafisico dell'assoluta trascendenza della 'monade', o unità creatrice, e il piano fisico dell'assoluta immanenza della sostanza nell'universo corporeo e ordine cosmico. Un universo perfettamente realizzato, in cui tutto dipende dalla 'monade' ed esiste nella 'monade' e che Dee rappresenta con l'immagine del cerchio che è simbolo della completezza, perfezione e unità del creato:

Quindi, il punto centrale e visibile della Monade geroglifica è assegnato alla terra, intorno a cui tanto il Sole, quanto la Luna, quanto gli altri pianeti compiono i propri percorsi. E, poiché, in questa situazione, il Sole possiede massima dignità, noi lo rappresentiamo, per [la sua] eccellenza, con un cerchio intero e un centro visibile<sup>37</sup>.

Quindi, il punto, la linea, la semiretta, il cerchio, ecc., sono, nella *Monade*, strumenti di comprensione di una realtà creata secondo un ordine numerico e una configurazione geometrica. La geometria diviene allora *clavis universalis*, cioè una forma di conoscenza superiore e filosofica della natura, concepita da Dee secondo il modello concettuale della sapienza ermetica che definisce l'intero ordine cosmico e la sua complessa articolazione ontologica. Di questa filosofia elaborata da Dee, utilizzando diverse fonti – Ermete, Ostano, Pitagora, Anassagora, ecc. –, abbia-

phera sunt affectæ, (quantæcumque fuerint) centralis puncti nullo modo carere possunt ministerio».

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, 12r: «Monadis, igitur, hieroglyphicæ conspicuum centrale punctum, terram refert, circa quam, tum Sol tum Luna, relique planetæ suos conficiunt cursus. Et in hoc munere, quia dignitatem Sol obtinet summam, ipsum, (per excellentiam), circulo notamus integro, centroque visibili».

mo una prima visione d'insieme con l'immagine disegnata sul frontespizio dell'edizione di Anversa del 1564<sup>38</sup>. Tale immagine propone e intreccia simboli planetari, iscrizioni e raffigurazioni derivate da diverse tradizioni esoteriche che ne fanno un'opera d'arte e una rappresentazione grafica di grande impatto emotivo (fig. 1).

La figura mostra l'immagine del frontespizio che raffigura la facciata di un tempio con al centro il 'sigillo di *Hermes*'. Sull'architrave del tempio è posta un'iscrizione di tradizione ermetica e magica che rinvia alla sacralità di ogni sapienza arcana, dinnanzi a cui l'adepto deve o «tacere» o «apprendere»: *qui non intelligit, aut taceat aut discat*. Sotto l'iscrizione c'è il titolo dell'opera (*Monas Hieroglyphica Ioannis Dee, Londinensis, ad Maximilianum, Dei Gratia Romanorum, Bohemiae et Hungariae regem sapientissimum*) e, sotto il titolo, il 'sigillo di *Hermes*', racchiuso in una forma ovale, ai lati della quale troviamo altre iscrizioni che vanno lette da destra verso sinistra (rispetto al simbolo centrale). Tali iscrizioni si riferiscono al geroglifico planetario di Mercurio che, qui, per la prima volta, si presenta con alla base il segno astronomico dell'ariete che dà ad esso una diversa configurazione simbolica e una nuova valenza speculativa: *omnium planetarum parens et rex fit stilbon acumine stabili consummatus*. Questa frase che definisce 'lo splendente Mercurio come padre e re di tutti i pianeti', costituisce una sintesi della concezione cosmologica e ontologica di Dee. Mercurio, infatti, nella nuova configurazione simbolica costituisce il geroglifico dell'assoluto, l'unità simbolica superiore che contiene in sé tutti i geroglifici astrologici degli altri pianeti. Il 'sigillo di *Hermes*' è l'emblema e il segno mistico della 'monade' come sostanza originaria che viene dispiegandosi nella creazione dei grandi corpi planetari e della natura fisica tutta. Emerge così, già dal simbolismo del frontespizio, la visione ontologica di Dee che attribuisce alla sostanza universale la capacità di espandersi in una molteplicità di forme naturali e potenti.

Alle suddette iscrizioni si aggiungono, da un lato, i numeri 1, 2, 3, 4 e, dall'altro, i numeri 1 e 4 che appaiono correlati a certe lettere alla maniera di un crittogramma. Alla base del simbolo troviamo un passo dell'*Antico Testamento* (*Genesi 27, 28*): *de rore cali et pinguedine terrae, det tibi deus*, dove la pioggia del cielo e la fertilità della terra sono

<sup>38</sup> Cfr. *A Translation of John Dee's 'Monas Hieroglyphica'*, cit., 8r-v: «Veluti in Hermetis, Ostanis, Pythagorae, Democriti, & Anaxagorae quibusdam Mysteris: In quae, ex nostris Hieroglyphicis descendimus Demonstrationibus, non tanquam ab illis, fidem emendicantes in istis».

una metafora degli influssi planetari che agiscono sui corpi naturali con una funzione rigeneratrice. Inoltre, il monumento del frontespizio è sorretto da due colonne laterali che ci presentano i quattro elementi naturali: fuoco e aria sui capitelli delle colonne; terra e acqua alla base di esse. E poi, al centro delle due colonne ci sono le raffigurazioni del Sole e della Luna che, con i loro influssi, condizionano, rispettivamente, i processi di generazione e corruzione della materia e il movimento delle acque. E gli influssi planetari che agiscono sugli elementi, e corpi inferiori, sono le condizioni di base della magia astrale che, nel frontespizio della *Monade*, è suggerita da un dettaglio molto importante: i due recipienti posti ai lati in basso delle colonne. Tale dettaglio serve ad evocare l'attività del mago che ha il potere di farsi ricettacolo, 'recipiente', delle influenze astrali e celesti che egli veicola e gestisce come sapiente artefice della magia astrale.

I riferimenti simbolici alla magia astrale, e alla filosofia ermetica che la fonda, si legano, nella *Monade*, ai simboli derivati dalla tradizione alchemica, creando un nesso profondo tra diversi saperi e piani speculativi. Il complesso intreccio di suggestioni e simboli astronomici, astrologici e alchemici, e le implicazioni teoriche che da esso derivano, si evidenzia nell'uso di un lessico che potenzia l'idea di una connessione necessaria tra l'alchimia, o *astronomia inferior*, e la fisica celeste, o *astronomia caeleste*. Il XVIII teorema della *Monade* approfondisce questo legame tra diversi saperi, determinando in modo sempre più chiaro che il mago è un esperto cabalista, astronomo, astrologo e alchimista, cioè un sapiente a tutto tondo:

Dai teoremi XII e XIII si può concludere che l'astronomia celeste è genitrice e maestra dell'astronomia inferiore [l'alchimia]. Avendo, dunque, rivolto al cielo i nostri occhi di Cabalista (illuminati dalla speculazione dei predetti misteri) osserviamo esattamente la siffatta anatomia della nostra monade che si mostra a noi sempre così nella luce e nella vita della natura, palesemente svelando, per sua inclinazione, i segretissimi misteri di questa analisi fisica<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. *Ivi*, 17r-v: «Ex duodecimo & decimotertio theorematibus nostris colligi potest, caelestem astronomiam inferioris esse quasi parentem & magistrum. Sublevatis ergo in caelum oculis cabalisticis (ex praedictorum mysteriorum teorica illuminatis) talem adamussim nostrae monadis conspiciemus anatomiam: in naturae lumine, vitaeque sese sic nobis sempre ostendentem. Et suo apte nutu, secretissima huiuscae physicae analyseos mysteria, apertissime detegentem».

Ma per avere un'idea del nesso profondo che lega la scrittura della *Monade* all'alchimia è opportuno far riferimento, ancora una volta, all'immagine del frontespizio, dove il 'sigillo di *Hermes*' appare circondato da una forma ovale: un simbolo importante che riecheggia sia l'uovo dell'alchimista, e le trasformazioni primordiali della materia, sia la fornace e i processi artigianali di manipolazione delle sostanze. All'interno della forma ovale c'è il 'geroglifico della monade' che, se interpretato in una chiave alchemica, diventa simbolo dell'antimonite, il *mercurio dei filosofi*, la sostanza impiegata dall'alchimista per ottenere la pietra filosofale.

Che rappresenti la cifra dell'assoluto o la pietra filosofale, il 'geroglifico della monade' fa di Mercurio un'immagine fondamentale. E questa scelta colloca Dee all'interno di una lunga tradizione di sapienza ermetica che vede in Mercurio una grande potenza planetaria e divinità astrale, ispiratrice delle scienze esoteriche e delle arti occulte. Così l'immagine di *Hermes*, nella *Monade*, è molto di più di una semplice suggestione ermetica, poiché risponde al carattere esoterico dell'opera, e della sua scrittura geroglifica, chiamata a trasmettere una sapienza ispirata da una divinità e rivolta ai pochi che sanno 'ascoltare il linguaggio mistico dei segni':

Sono consapevole che con queste considerazioni sto offrendo prove conclusive della verità della monade a quegli uomini di profonda interiorità in cui vive e si fortifica il valore igneo e l'origine celeste. Tali uomini sapranno dare ascolto al grande Democrito secondo cui il segreto della liberazione dell'anima da ogni sofferenza consiste in una dottrina non mitica, ma mistica approntata (...) per l'uomo di intelletto e di origine divina che sa ascoltare il linguaggio mistico dei segni<sup>40</sup>.

Il 'sigillo di *Hermes*' e la sapienza che esso racchiude operano come un potente talismano che ha come effetto la trasformazione mistica di un'élite di uomini privilegiati e adeguatamente preparati a un grande evento che li apre alle diverse forme di magia. Vale a dire che la scrittura della *Monade* offre una scienza divina che produce un'esperienza di rigenerazione interiore e di elezione che avvicina il sapiente a creature più perfette e a lui superiori. In tal modo si realizzano le condizioni affinché l'uomo possa diventare un mago potente, abile nel creare un contatto con tutte quelle divinità astrali e potenze planetarie che hanno un'in-

<sup>40</sup> *Ivi*, 14r.

fluenza e autorità sui corpi inferiori fino a produrre le più straordinarie ‘meraviglie’. La magia consiste, dunque, nel definire le inclinazioni naturali calcolando la natività, nel costruire amuleti e medaglioni ad arte per scacciare gli influssi negativi e per rendersi invisibili, nel produrre trasformazioni della materia, e dei metalli, convogliando gli influssi planetari, e, ancora, nel restaurare i corpi corrotti dal tempo secondo i principi di una medicina chimica e magica<sup>41</sup>. Ma questo è tutto. Che cosa resta, allora, dell’idea che il destino umano sia scritto negli astri? Dee sembra ad un certo punto della sua vita escludere il carattere divinatorio dell’astrologia nella convinzione che gli astri non hanno il potere di determinare la vita dell’uomo, le sue scelte, che rientrano in un disegno soprannaturale e destino escatologico deciso da Dio prima del tempo. Ecco, dunque, il limite del mago che è costretto ad indietreggiare dinnanzi all’imperscrutabile volontà di Dio.

II. Da questo limite emerge l’attività più stravagante di tutta la ricerca esoterica di John Dee: parlare con gli angeli. Una mira assai ambiziosa poiché Dee si spinge ben oltre la possibilità di una scienza infusa da una divinità astrale – la dottrina di *Hermes* e della *Monade geroglifica* – per appropriarsi di una sapienza più alta, rivelata direttamente dagli angeli come messaggeri di Dio e della sua arcana volontà<sup>42</sup>.

A conclusione di questo breve contributo è utile fare il punto su una questione a cui si è accennato all’inizio, e lasciata in sospeso, relativa alle ragioni che hanno orientato Dee verso la magia angelica, che sono, poi, le stesse ragioni per cui si è diffusa una immagine di lui come ‘apprendista stregone’ che ancora persiste nell’ambito della produzione storiografica.

Sicuramente non c’è niente di straordinario nell’idea di invocare gli angeli, né nel fatto che Dee voglia farlo con un linguaggio appropriato, sia essa la lingua primitiva di Adamo o il linguaggio degli angeli: l’*enochiano*<sup>43</sup>. E non c’è nulla di eccezionale perché queste idee rientrano nel quadro concettuale della filosofia neoplatonica, e cabalistica, e fanno parte anche della tradizione religiosa ebraico-cristiana. Ci sono, però, aspetti pratici della magia angelica di John Dee piuttosto insoliti che sembra-

<sup>41</sup> *Ivi*, 7r-v.

<sup>42</sup> Su questi temi cfr. D. E. HARKNESS, *John Dee's Conversations with Angels*, cit.

<sup>43</sup> Su questi temi cfr. U. ECO, *The Search for the perfect language*, Oxford 1995.

no non avere precedenti nella storia della cultura filosofica e magica. L'autore, infatti, attinge le sue idee e tecniche operative da diversi contesti e tradizioni fino a produrre uno straordinario *melange* di filosofia, scienza, magia colta e popolare. Così, nell'ultimo scorcio del Cinquecento, Dee è l'unico sapiente che cerca di invocare gli angeli usando specchi magici e palle di vetro, cioè tecniche divinatorie di carattere popolare (la catottromanzia e la cristallomanzia) demonizzate e proibite dagli inquisitori che le considerano come la forma più comune di stregoneria e commercio con gli spiriti<sup>44</sup>. E così Dee, in barba alle proibizioni, usa strumenti magici – dallo specchio di ossidiana, attualmente conservato presso il *British Museum* di Londra, alla palla di vetro – che fanno pensare a lui come a una personalità stravagante, o a uno spirito iniquo o, comunque, a un veggente e mago dell'ultima ora. Ma Dee fa di più, non solo possiede questi oggetti e li usa per invocare gli angeli – come documentano, del resto, i suoi *Diari spirituali*<sup>45</sup> – ma anche si ingegna per dare un fondamento teorico a queste operazioni e alla fine perviene a un'intuizione quanto mai sorprendente: la palla di vetro è il luogo della relazione mistica tra il cielo e la terra e gli angeli si manifestano in essa viaggiando lungo la scia dei raggi luminosi<sup>46</sup>. Va da sé, allora, che la magia angelica di John Dee produce una tale commistione di elementi di filosofia, magia colta e popolare da creare imbarazzo e confusione negli uomini del tempo che si interrogano sulla liceità di queste pratiche e sulla natura eccezionale delle presunte esperienze paranormali di John Dee tanto spettacolari da essere degne di una messa in scena teatrale<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Su questi temi cfr. ST. CLUCAS, *John Dee's Angelic Conversations and the Ars notoria. Renaissance Magic and Mediaeval Theurgy*, in *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, cit., pp. 231-273.

<sup>45</sup> Cfr. J. DEE, *A True & Faithful Relation of What passed for many Years Between Dr. — (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. And King James their Reignes) and Some Spirits: Tending (had it Succeeded) to a General Alteration of most States and Kingdoms in the World. His private conference with Rodolphe Emperor of Germany, Stephen K. of Poland, and other princes about it. (...) As also the letters of sundry great men and princes (some whereof were present at some of these conferences and apparitions of spirits) to the said D. Dee. Out of the original copy written with Dr. Dee's own hand, kept in the library of Sir Thomas Cotton, with a preface confirming the reality as to the point of spirits of this relation: and showing the several good uses that a sober Christian may make of all by Meric Casaubon*, London 1659.

<sup>46</sup> Cfr. D. E. HARKNESS, *John Dee's Conversations with Angels: Cabala, Alchemy and the End of Nature*, cit., p. 48.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 84-112.

Le ‘sedute spirituali’ sono, infatti, esperienze, per certi aspetti, pittoresche, aperte a un pubblico di curiosi. Dee le promuove, ma non ne è il vero protagonista perché non ha poteri paranormali e si avvale della collaborazione di diversi veggenti che cadono in *trance* dinanzi al pubblico. Tutto questo avviene in uno spazio sacro approntato ad arte, dove i curiosi vengono coinvolti con preghiere e canti nei rituali di invocazione che includono, tra l’altro, un sofisticato apparato di strumenti magici: la palla di vetro, un sigillo di cera, chiamato ‘sigillo di *Emeth*’ (in ebraico verità) e, poi, amuleti di diverso tipo e una tavola sacra, concepita sul modello di un altare e incisa con simboli geometrici ed esoterici che rinviano a una sorta di alfabeto mistico degli angeli. Il tutto ornato con magnifici drappi di seta rossa<sup>48</sup>.

Ma, a parte gli aspetti tecnici e rituali e, in qualche modo, ‘scenici’ delle invocazioni, la novità della magia angelica praticata da Dee sta nello spirito di chi la promuove, perché l’autore della *Monade* non aspira a conoscere le cose future, come fa, generalmente, lo spiritista – anche se questo, poi, accade accidentalmente ai suoi *medium* durante le conversazioni con gli angeli – ma egli cerca piuttosto di essere rassicurato, attraverso le rivelazioni degli angeli, sulla verità delle nuove conoscenze scientifiche, sulla certezza delle nozioni matematiche e delle novità celesti, e sulla validità delle teorie fisiognomiche, magiche e iatrochimiche. Sebbene Dee invochi gli angeli, la sua *forma mentis* è sempre quella del *mathematicus* e dello scienziato che chiede aiuto alle intelligenze celesti per ottenere una conoscenza universale, e infallibile, tale da rendere grandi gli Imperi e trasformare le condizioni della vita umana. Ora, questo ideale di una scienza certa e rinnovatrice, negli anni della prima rivoluzione scientifica, appare condiviso dalla maggior parte degli uomini di cultura e di scienza, ma in Dee esso assume un significato più importante, perché si lega a concezioni escatologiche, chiliastiche e mistiche, e diventa il segno dell’avvento di un nuovo tempo che Dee è chiamato ad annunciare come profeta. E l’autore della *Monade* prende molto sul serio questa sua funzione messianica fino ad atteggiarsi con arroganza nei confronti dei grandi sovrani europei a cui egli fa la morale per volontà degli angeli e di Dio. Non ultimo l’imperatore Rodolfo II che Dee incontra in un colloquio privato a Praga, nel 1587, per dirgli quanto segue:

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Da più di due anni a questa parte, gli angeli di Dio mi hanno scelto per comunicare con loro e mi hanno consegnato testi per essere invocati e nessun uomo potrebbe desiderare di più sulla terra. Essi [gli angeli] mi hanno portato una pietra [palla di vetro] di tale valore che non c'è regno che possa essere pari in potenza e dignità. L'angelo del Signore mi è apparso per ammonirti [Rodolfo] per i tuoi peccati. Se mi ascolterai, e mi crederai, trionferai, ma se non mi ascolterai il Signore Iddio, che ha fatto il cielo e la terra dove tu respiri e hai vita, ti detronizzerà (...). Se ti pentirai e tornerai a lui, il tuo Seggio sarà più grande di quanto non sia mai stato e il Demonio sarà tuo prigioniero. E il demonio – io dico – è il Grande Turco. Questo è quello che ho da dirti per volontà di Dio<sup>49</sup>.

Non c'è da stupirsi se da quel momento in poi, l'imperatore non ha più voluto incontrare John Dee, mentre il presunto veggente Edward Kelley, che segue Dee nella sua *peregrinatio* europea fino a Praga, viene nominato cavaliere della corte imperiale poiché ha saputo gestire meglio i suoi rapporti con l'imperatore Rodolfo. Dal 1581 fino al 1607 Dee vede apparire gli angeli della sapienza naturale, della profezia, della medicina, della guarigione, e altri e altri ancora, sempre con l'ausilio del presunto *medium* Kelley. E per tutto il tempo in cui Kelley fa da *medium*, gli angeli impartiscono ordini a John Dee, che, forse, non sono altro che invenzioni di Kelley, visto che gli ordini degli angeli sembrano rispondere solo ai suoi interessi personali. Valga come esempio un comando angelico, divenuto celebre, che ordina ai due uomini di condividere le mogli. E pare che Dee abbia obbedito al comando senza esitazione<sup>50</sup>. È plausibile che Dee si sia lasciato ingannare da uomini scaltri e, forse, la cattiva fama degli ultimi anni della sua vita è legata proprio alle imposture di Kelley che ha avuto buon gioco per via della dabbenaggine e ingenuità di un uomo ormai stanco e avanti negli anni. Resta, comunque, il fatto che la magia angelica ricercata da Dee è l'esito ultimo di una vita dedicata agli studi più diversi e rappresenta il tentativo più astruso e singolare di ottenere certezza e verità in ambito scientifico. E così l'idea di parlare con gli angeli ci aiuta a comprendere le diverse sfumature e implicazioni dell'attività intellettuale di un autore dell'Inghilterra elisabettiana

<sup>49</sup> Cfr. J. DEE, *A True & Faithful Relation of What passed for many Years Between Dr— (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. And King James their Reignes) and Some Spirits*, cit., p. 231.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 456.

che, con la *Monade geroglifica* e con tutta la sua opera di filosofo, scienziato e mago, riesce ad esprimere la straordinaria complessità della cultura della prima età moderna. Una cultura che abbraccia diverse esperienze e forme di conoscenza e in cui filosofia, magia e scienza si intrecciano, si scontrano e si fondono in un processo di pensiero in continua evoluzione.

*Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*  
*Dipartimento di Filosofia e Politica*  
*mariassunta.picardi@libero.it*

