

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BOLOGNA  
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA XIX CICLO**

**M-FIL/06**

**TESI DI DOTTORATO**

**Eleonora Lo Presti**

La filosofia nel suo sviluppo storico:  
la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino  
e l'influenza dei dotti bizantini  
Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione

Coordinatore di Dottorato:  
Chiar.mo prof. Walter Tega

Relatore:  
Chiar.mo prof. Walter Tega

Correlatore:  
Chiar.ma prof.ssa Annarita Angelini

Tutor:  
Chiar.ma prof.ssa Annarita Angelini  
Chiar.mo prof. Pietro Capitani

## Indice

### Capitoli introduttivi:

1. Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia. p. 10
2. L'*Isagogicon* di Leonardo Bruni e l'*Epistola* di Bartolomeo Della Scala. p. 20
3. La produzione storiografica del giovane Ficino. p. 25
4. Il *Tractatus de Deo et anima*. p. 34
5. 1459-1463: anni decisivi nella formazione intellettuale di Ficino. p. 38
6. Giorgio Gemisto Pletone nella cultura bizantina. p. 43
7. Gli *Oracula Chaldaica* di Giorgio Gemisto Pletone. p. 47
8. L'influenza di Pletone su Marsilio Ficino. p. 53
9. Pletone al Concilio di Ferrara e Firenze del 1438-39: la composizione del *De Differentiis*. p. 58
10. Pletone al Concilio: le discussioni politiche nella Firenze conciliare. p. 64
11. Marsilio Ficino e il mito della *prisca theologia* come "ideologia della *renovatio*". p. 67
12. L'antiaristotelismo gemistiano e Marsilio Ficino. p. 72
13. Il Cardinale Bessarione nella polemica fra platonici e aristotelici. p. 75
14. Platonismo e aristotelismo dopo l'opera del Bessarione. p. 82
15. Ermete Trismegisto: 1471. p. 86

16. L' <i>Argumentum</i> al <i>Pimander</i> di Marsilio Ficino.	p. 91
17. La traduzione di Platone.	p. 99
18. Il <i>Parmenide</i> ficiniano.	p. 105
19. Il <i>Sofista</i> ficiniano.	p. 111
20. Il <i>Filebo</i> ficiniano.	p. 115
21. L' <i>Argumentum</i> dell'ottavo Dialogo sulla Giustizia [la <i>Repubblica</i> ] di Platone.	p. 118
22. Il platonismo ficiniano.	p. 122
23. La traduzione di Plotino.	p. 129
24. Il <i>Proemio</i> a Plotino.	p. 133
25. Il <i>De Mysterijs</i> di Giamblico.	p. 138
26. Dionigi Areopagita.	p. 144
27. Atenagora d'Atene.	p. 149
Conclusioni.	p. 154

**Trascrizioni:**

Argumentum Marsilij Ficini Florentini, in librum Mercurij Trismegisti, ad Cosmum Medicem, patriae patrem.	p. 161
Marsilij Ficini Florentini in commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium.	p. 164
In Parmenidem vel de uno rerum omnium principio, vel de Idaeis, argumentum.	p. 168
Marsilij Ficini Commentaria et Argumenta in Platonis Sophistam. Argumentum.	p. 170
Marsilij Ficini Florentini in Philebum Platonis, vel De summo Bono, Argumentum.	p. 171
In Platonem. In dialogum octavum de Iusto. Argumentum.	p. 173
Argumenta in Epistolas Duodecim Platonis.	p. 175
Prooemium Marsilij Ficini Florentini in commentaria in Platonem sua, ad Nicolaum Valorem, prudentem optimumque civem.	p. 190
Marsilij Ficini in commentaria suum in Parmenidem. Materiam quidem Parmenidis plurimum theologica, forma non Dialectica. Prooemium.	p. 192
Marsilij Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem. Prooemium.	p. 193
Argumentum Marsilij Ficini Florentini in librum quod incorporea non patiantur. Summa libri.	p. 196
Argumentum in librum Iamblichi.	p. 197
Marsilij Ficini in Dionysium Areopagitam. Prooemium.	p. 198

- Marsilij Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam de Divinis  
nominibus ab eodem ex Graeca lingua in Latinum translatum,  
Argumentum. p. 199
- Marsilij Ficini in orationem Dionysij de Trinitate, Argumentum. p. 200
- Athenagorae Atheniensis de Resurrectione excerpta per Marsilium  
Ficinum Florentinum. Argumentum. p. 201

**Traduzioni:**

Argomento del libro di Mercurio Trismegisto di Marsilio Ficino di Firenze. A Cosimo de' Medici, padre della patria.	p. 205
Proemio di Marsilio Ficino di Firenze ai Commenti a Platone, al Magnanimo Lorenzo de' Medici.	p. 208
Argomento del Parmenide, o sull'Unico Principio di tutte le cose, o sulle Idee.	p. 213
Commenti e Argomenti del Sofista di Platone di Marsilio Ficino. Argomento.	p. 216
Marsilio Ficino di Firenze nel Filebo di Platone, o sul Sommo Bene. Argomento.	p. 217
Argomento dell'ottavo Dialogo sulla Giustizia [la Repubblica] di Platone.	p. 219
Argomenti delle Dodici Lettere di Platone.	p. 221
Proemio di Marsilio Ficino di Firenze ai Suoi Commenti a Platone, al prudente e ottimo cittadino Nicolò Valori.	p. 239
Proemio di Marsilio Ficino nel suo Commento al Parmenide.	p. 241
Proemio di Marsilio Ficino di Firenze alle Epitomi, Argomenti, Commenti e Annotazioni in Plotino. Al Magnanimo Lorenzo de' Medici, salvatore della patria.	p. 242
Argomento di Marsilio Ficino di Firenze nel libro di Plotino. Perché le cose incorporee non patiscono.	p. 245
Argomento del libro di Giamblico.	p. 246
Marsilio Ficino in Dionigi Areopagita. Proemio.	p. 247

Argomento in Dionigi Areopagita Sui nomi divini, tradotto dalla lingua greca in latino. Di Marsilio Ficino di Firenze. p. 248

Argomento nell’Orazione di Dionigi Sulla Trinità di Marsilio Ficino. p. 249

Estratti da Atenagora Ateniense, Sulla Resurrezione di Marsilio Ficino di Firenze. Argomento. p. 250

**Bibliografia:**

Fonti ficiniane p. 255

Altre fonti p. 257

Studi p. 262



## **Capitoli introduttivi**

## 1. Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia.

Sarà utile premessa al nostro lavoro di ricostruzione della prospettiva storiografica ficiniana, ricordare brevemente come la critica contemporanea abbia accreditato le origini rinascimentali dell'attività storiografica in filosofia. Se è vero infatti, che le storie generali della filosofia, ossia quelle trattazioni che si propongono programmaticamente di comprendere in modo complessivo totalità più o meno ampie della filosofia, sono frutto dell'attività polistorica ed erudita del Seicento, tuttavia già in epoca umanistica non mancarono "storie generali", o meglio, abbozzi di storie della filosofia. Come è stato ricordato da Luciano Malusa in un saggio sulla nascita della storia della filosofia, non è un caso che nello stesso anno, nel 1655, vengano pubblicati due lavori complessivi nell'ambito dell'*historia philosophica*: l'*History of Philosophy* di Thomas Stanley a Londra e l'*Historia Philosophica* di Georg Horn a Leida<sup>1</sup>. Questo sembra essere il segno della maturità della disciplina. Tuttavia, continua Malusa, se è vero che le trattazioni enciclopediche e complessive della filosofia – da Adamo *ad nostram usquam aetatem* - hanno avuto vita fiorente nel Seicento, l'*historia philosophica* mostra di essere frutto d'una tradizione di ricerche che affonda le proprie radici nei secoli precedenti: nelle nuove certezze e metodi, nei progetti nuovi, che si erano venuti delineando per influsso di Bacone e degli altri *novatores*; nella filosofia e nella filologia che erano fiorite fin dal primo Cinquecento; nel travaglio di riscoperta dell'antichità dei secoli del Rinascimento<sup>2</sup>.

Anche Eugenio Garin conferma che la nascita di un interesse specifico per la storia del pensiero si afferma durante il Quattrocento come frutto del senso e della coscienza storica maturati presso gli umanisti<sup>3</sup>. Da questo impulso verrebbero nel Quattrocento certe pagine di Leonardo Bruni, o la lettera attribuita a Bartolomeo Della Scala, la traduzione di Diogene Laerzio dovuta al Traversari, le molteplici trattazioni intese a ricercare la concordanza tra Platone e Aristotele, le stesse considerazioni di Marsilio Ficino, la cui prospettiva storiografica costituisce uno dei motivi teorici più forti che alimentano gli interessi per una storia generale e totale del pensiero umano. Da varie direzioni vengono gli impulsi in età umanistico-rinascimentale, per una considerazione complessiva del pensiero degli antichi nel suo sviluppo storico.

---

<sup>1</sup> Malusa, L., *Introduzione – Sezione prima. Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1981, vol. I.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Vedi Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

In un saggio fondamentale Eugenio Garin<sup>4</sup> ha illustrato come le origini di questo atteggiamento di apertura e di interesse nei confronti dei vari indirizzi filosofici vadano ricercate in certe pagine del Petrarca “scettico”. Garin suggerisce di leggere opere come il *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in cui, polemizzando contro gli “Aristotelici” del suo tempo e contro il loro “ipse dixit”, Petrarca dichiara la necessità di non legarsi a un solo maestro, di non seguire una *sola* dottrina filosofica senza averle prima confrontate tutte. In questa volontà di apertura nei confronti di tutte le scuole filosofiche, Petrarca si rifaceva alla lezione ciceroniana degli *Academica* che insisteva sulla necessità di seguire la *ratio* piuttosto che l'*auctoritas*, di non accettare precipitosamente l'opinione di un singolo maestro senza avere prima ascoltato anche tutti gli altri. Sembra che le successive generazioni di “umanisti” abbiano fatto proprio il suggerimento del Petrarca sulla lezione di Cicerone negli *Academica*, secondo la quale bisogna prestare attenzione a tutte le voci che nell'antichità hanno partecipato alla discussione filosofica, perché in ciascuna di esse può nascondersi qualche elemento utile a raggiungere la verità. L'insegnamento ciceroniano degli *Academica* con la sua necessità di ascoltare tutte le *voces* e di procedere nella ricerca del vero *achademico more*, sembra anzi essere alle origini stesse dell'interesse storiografico nutrito dal movimento umanistico. Cicerone appare il vero *princeps* della rinascita: d'altra parte egli indicava anche l'altro grande tema portante della rivoluzione umanistica, quello relativo all'importanza del linguaggio, alla sua centralità e alla sua evidente efficacia morale. La retorica viene riscoperta dal movimento umanistico nelle sue potenzialità di metodo di conoscenza, mentre la poesia e la letteratura in genere assumono un posto privilegiato nella formazione dell'uomo<sup>5</sup>.

Alla base di questa operazione che potremmo definire di “storicizzazione” si trova quindi l'erudizione filologica, dettata dal particolare senso storico che caratterizza il rapporto umanistico con il passato. Bisogna infatti ricordare come gli umanisti del primo Quattrocento mostrino di possedere una concezione dell'antichità differente da quella mostrata dal pensiero antico e da quello medievale, e come d'altra parte né il pensiero antico, né quello medievale siano giunti a interessarsi alla *historia philosophica*, mentre a conclusione della premessa umanistico-rinascimentale si giunge alla stessa *histoire critique*. Secondo il Braun<sup>6</sup>, il pensiero antico non perviene che ai generi della dossografia, della biografia e del diadochismo. Il mondo medievale invece,

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Su questi argomenti vedi Gentile, S., *Il ritorno della culture classiche*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>6</sup> Cfr. Braun, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973.

secondo Eugenio Garin<sup>7</sup>, avrebbe inconsciamente attuato “confusione” tra antichità e momento presente. Non che il mondo antico non fosse conosciuto in epoca medioevale:

“il Medioevo, si badi – scrive Garin – conobbe l’antico: oggi noi sappiamo quanta parte, per esempio, del pensiero classico, soprattutto dopo il XII secolo, gli scolastici possedessero. Solo che poco importa, allora, determinare se una tesi sia stata di Platone o di Aristotele; importa assimilarla e confonderla in sé, se è vera e valida”<sup>8</sup>.

Sembra che nella trattistica medievale tendesse a prevalere, come afferma Santinello, “l’interesse teoretico su quello storico”<sup>9</sup>. In questo senso, il Medioevo ebbe una conoscenza spesso parziale e una visione deformata dell’antichità classica: ad esempio, l’Impero Romano non era stato visto come altra cosa dal Sacro Romano Impero istituito da Carlo Magno; gli autori classici, poi, non erano mai stati considerati come diversi, nello spirito e nello stile.

Gli umanisti mostrano invece di possedere una concezione del passato innanzitutto più ampia e in esso intravedono il succedersi di diverse età e comprendono anche l’era cristiana e il pensiero dei Padri della Chiesa. In secondo luogo, nutrono un forte interesse per il mondo classico. Un impegno pedagogico sembra animarli a ricercare in esso testimonianze di grande umanità, di profonda sapienza, di impegno morale e civile; opere e stili vengono presentati come un “modello” per un comportamento che sia degno dell’uomo: tuttavia, come afferma Malusa, l’impegno pedagogico che anima gli umanisti “non si sofferma alla pura delineazione dell’*exemplum*, ma tende ad una presentazione con tutti i crismi della *ricostruzione*”<sup>10</sup>. Infatti, è convinzione degli umanisti che “gli antichi possono dire qualcosa di utile, possono fornire risposte sempre più ampie e adeguate solo se *autenticamente* se stessi”<sup>11</sup>. Per far rivivere il pensiero *autentico* degli antichi dunque:

“viene compiuto uno sforzo per farli parlare con la loro voce, per farli rivivere nel loro tempo e con i loro problemi, per inserire i filosofi nell’impegno che effettivamente

---

<sup>7</sup> Garin, E., *L’Umanesimo Italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952, pp. 14-24.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Cfr. Santinello, G., *Prefazione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. XII.

<sup>10</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all’attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 7.

<sup>11</sup> Ibid.

affrontarono, in modo da far scaturire quelle soluzioni speculative che furono in effetti in grado di formulare”<sup>12</sup>.

Ecco che

“l’interesse storico-erudito diviene dominante su quello teoretico o comunque, fa sì che le trattazioni abbiano funzione chiaramente propedeutica o istituzionale rispetto all’esposizione e discussione della teoria”<sup>13</sup>.

Garin commenta: così nacque la storia, come filologia. La filologia diventa la via maestra per la comprensione del passato e viene contrapposta all’arido esercizio logico-dialettico della scolastica e all’uso antistorico delle opere di Aristotele, mentre si trasforma sempre più in un oggetto di conoscenza critica. Il colloquio con gli antichi si svolge nella dimensione della memoria storica e il recupero del passato si concretizza nel ricorso alle fonti storico-biografiche e nel ritrovamento degli scritti degli antichi.

L’esigenza di rifarsi direttamente ai classici era stata avvertita già da Petrarca: nel *De ignorantia*, aveva lamentato lo stato delle traduzioni medievali, che gli apparivano rozze e lo privavano della perfetta comprensione del testo così come del piacere della lettura. Nelle *Familiari*, la sua preoccupazione si estende anche alle altre opere fondamentali della cultura latina. Come ha illustrato E. Garin,<sup>14</sup> in realtà il patrimonio di opere dell’antichità classica che il Medioevo aveva lasciato in eredità appariva troppo scarso: questo è vero sia per quanto riguarda lo stile delle traduzioni medievali, sia per quanto riguarda la quantità di opere che il Medioevo tramandava. Per quanto riguarda i classici latini, sebbene i testi esistessero, “l’attenzione ai contenuti che avevano custodito per secoli, e, di conseguenza, la loro stessa importanza, non si affermarono finché non scattò l’interesse per l’emergere di una nuova concezione del mondo, che rendeva attuali quei testi e ne imponeva una lettura rinnovata”<sup>15</sup>. Infatti, ciò che caratterizza il nuovo emergere di testi antichi non è una loro quantità eccezionale o la scoperta di opere prima del tutto ignote, ma è “l’approccio e il tipo di interessi a cui quegli scritti sembrano ora rispondere”<sup>16</sup>. Per quanto riguarda i classici greci poi, le versioni medioevali delle opere greche erano spesso poco più che “translitterazioni latine compiute con noncuranza stilistica”<sup>17</sup>. Tutt’altra cosa fu, fin da principio, la

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Santinello, G., *Prefazione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. X..

<sup>14</sup> Su questi argomenti vedi E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

traduzione umanistica, perché nasceva da altre esigenze e si proponeva altro scopo. Per questo motivo, le nuove traduzioni saranno anche traduzioni del già tradotto<sup>18</sup>.

Dunque gli umanisti non cercarono i testi fondamentali dell'antichità in modo casuale, ma attraverso due direzioni principali: il recupero di testi latini di cui si aveva notizia, ma di cui non si avevano a disposizione i manoscritti, come nel caso del *De rerum natura* di Lucrezio; l'apprendimento del greco e il successivo recupero di quei testi che la stessa tradizione latina reputava all'origine della nostra cultura. Nel primo caso assistiamo alle esplorazioni umanistiche nelle biblioteche, principalmente dei monasteri occidentali, in Italia, in Francia, in Germania, ma anche in Inghilterra e nell'Europa del Nord, esplorazioni di cui l'esempio più celebre è certamente quello di Poggio Bracciolini e dei suoi compagni di "caccia" durante il Concilio di Costanza. Nel secondo caso, al rastrellamento di codici greci nei territori dell'Impero bizantino, nei possedimenti veneziani come pure nell'Italia meridionale, codici greci che sarebbero poi serviti come materia prima per l'intensissima attività di traduzione dal greco che contraddistinse tutto il Quattrocento e il Cinquecento<sup>19</sup>.

Petrarca si trova ancora una volta all'inizio del movimento: fu tra i primi cercatori di codici. Di grandissimo rilievo sono la consistenza della sua biblioteca e le sue scoperte di testi ciceroniani. Lo stesso può dirsi di Boccaccio, anche lui tra i primi cercatori di codici. La Biblioteca di Boccaccio, passata nel 1451 a Santo Spirito in Firenze per le cure del Niccoli, conteneva ben 107 opere tra le quali molte erano "nuove scoperte" di Boccaccio, come le *Verrine* di Cicerone, l'*Ibis* di Ovidio, il *De lingua latina* di Varrone e alcune opere minori di Marziale, di Tacito e di Ausonio. Successivamente a Firenze operarono Coluccio Salutati, che recuperò le *Epistolae Familiari* di Cicerone e il *De agricultura* di Catone, e il giovane Niccoli, i quali si dimostrarono gli eredi delle preoccupazioni di Petrarca e Boccaccio. A Roma operava Poggio Bracciolini, che, durante il Concilio di Costanza (1414), diede vita al momento più celebre di questa vasta opera di ricerca: nei momenti di inattività, infatti, Poggio e i suoi compagni andarono allora visitando le biblioteche dei monasteri circostanti: sono esplorazioni ben note, che portarono Poggio a scoprire tra l'altro a San Gallo il celebre manoscritto con il testo integro delle *Institutiones Oratoriae* di Quintiliano e soprattutto il *De rerum natura* di Lucrezio<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Su questi argomenti vedi S. Gentile, *Il ritorno della culture classiche*, in *Le filosofie del Rinascimento*, op. cit.

<sup>20</sup> Su questi argomenti vedi R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, ed. an. a cura di Eugenio Garin, Firenze, Sansoni, 1967.

La ricerca dei codici non interessava per altro solo i grandi centri di cultura: in tutta Italia la “febbre dei codici” dilagò per almeno tutta la prima metà del ‘400. A Milano operava il Filelfo, a Mantova Vittorino da Feltre, a Ferrara Guarino Veronese, a Padova Pier Paolo Vergerio e, dopo il 1434, l’esule Palla Strozzi. A Pavia Pier Candido Decembrio ha Plutarco e le *Metamorfosi* di Ovidio. A Venezia gli allievi di Guarino Veronese, Francesco Barbaro e Leonardo Giustiniano, hanno Galeno. A Bologna, infine, il Panormita intorno al 1423 scopre la *Medicina* di Cornelio Celso e i *Medicamenta* di Marcello Empirico. Fuori Italia operavano grandi personalità come il Cusano, mentre Enoch d’Ascoli recuperava dal monastero di Hersgfeld in Germania il ricercatissimo *De grammaticis et rhetoricis* di Svetonio<sup>21</sup>.

Alla ricerca dei codici latini si era a questo punto aggiunta da tempo la ricerca dei codici greci, mentre l’Occidente si era riappropriato di una lingua perduta da molti secoli. La conoscenza del greco scandisce un’altra tappa importante nella riscoperta del passato. L’interesse per questa lingua, avvertito a suo tempo già da Petrarca, si era manifestato per la prima volta nel 1360 con l’istituzione della prima cattedra di greco in Occidente: a Firenze con lettore quel Leontius Pilatus, traduttore, per volontà di Petrarca e Boccaccio insieme, dell’*Iliade* e dell’*Odissea* omerici. Sotto Pilatus l’insegnamento di greco, ad ogni modo, non fiorì, anche a causa della sua prematura morte, avvenuta nel 1365. Bisogna dunque aspettare la fine del ‘300, esattamente il 1396, quando il circolo di Coluccio Salutati chiama a Firenze da Costantinopoli il molto illustre maestro di greco Manuele Crisolora. In realtà, come ha sottolineato Garin<sup>22</sup>, quando nel 1396 Crisolora arrivava a Firenze, aveva inizio un nuovo periodo della cultura europea perché allora nella cultura cosiddetta latino-cristiana cominciava l’ingresso di testi fondamentali, destinati a incrementare la scoperta di un mondo lontano nel tempo e nello spazio, e di nuove dimensioni umane. La conoscenza del greco aprì la porta a tutto un patrimonio ricchissimo di cultura, mentre Crisolora lasciava una traccia profonda, a cominciare dal metodo di insegnamento, pubblicando la sua particolare grammatica, gli *Erotemata*, il primo testo in greco per l’Occidente latino<sup>23</sup>. Sotto il suo magistero furono

---

<sup>21</sup> Alla fine del secolo ci trasportano invece Pandolfo Collenuccio, Pomponio Leto, Poliziano, Giorgio Valla e naturalmente Bessarione, eroe dell’esplorazione dei codici per la Serenissima dopo il 1485. L’ultima grande scoperta fu di Giorgio Merula con i codici della badia di Bobbio nel 1494. Cfr., Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, op. cit.

<sup>22</sup> Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit., pp. 36-38. Vedi anche Gentile, S., *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Napoli, 1997.

<sup>23</sup> Chrysoloras Manouel, *Erotemata tou Chrysolora*, Venezia, Adam di Ambergau, 1471 (il primo in assoluto fra i libri a stampa in greco, con trad. latina di Guarino Veronese). Rist.: Firenze, Lorenzo d’Alopa, 1496; Firenze, Benedetto Riccardino, 1495-1500; Paris, 1500. Ed. cinquecentesca: *Erotemata Chrysolorae. De anomalis uerbis. De formatione temporum ex libro Chalcondylae. Quartus*

avviate le prime traduzioni dal greco di Platone, come quella della *Repubblica* dei Decembrio,<sup>24</sup> e di Aristotele, come quelle di Leonardo Bruni<sup>25</sup>. Al suo rientro a Costantinopoli, nel 1403, lo accompagnò il devoto discepolo Guarino Veronese, il quale rientrando cinque anni dopo carico di testi di Aristofane, Aristotele, Esiodo e Senofonte, dava l'avvio alla ricerca e alla spola dei codici greci tra Oriente e Occidente<sup>26</sup>.

A questa ricerca parteciparono allora anche veri e propri mercanti di codici. Costoro animati da interessi intellettuali e da rosee prospettive economiche riuscirono talvolta a creare delle fortune anche molto ingenti commerciando in codici. Famoso è il caso di Giovanni Aurispa, l'umanista che più di ogni altro si dedicò al commercio di libri e manoscritti (il più importante probabilmente è il codice Laurenziano Plut. 69.2 che contiene il principale manoscritto di Tucidide). L'Aurispa compì due viaggi in Oriente. Dal primo, protrattosi dal 1405 al 1413, riportò in Italia Euripide, Sofocle e Tucidide, alcune opere di Aristotele e Teofrasto, ma soprattutto riportò le *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio. Da un secondo viaggio, tra il 1421 e il 1423, recuperò gli *Inni Omerici*, Pindaro, Orfeo, Erodoto, i *Moralia* e le *Vitae* di Plutarco, vari libri di Aristotele e Giamblico, ma soprattutto tutto Platone, Plotino e Proclo<sup>27</sup>.

A metà del Quattrocento gli umanisti possedevano ormai quasi tutto quello che il tempo ci lasciò di Cicerone, Platone e Aristotele, nonché gli strumenti per approntare un'adeguata traduzione. Un'attenzione allo stile, abbiamo detto, che non è pura ricerca estetica o gusto retorico, ma possibilità di far parlare gli antichi con la loro voce. Per interpretare correttamente le opere classiche gli umanisti si rifecero alle fonti storico-biografiche. Si affidarono agli stessi antichi, soprattutto a Cicerone, Agostino, Diogene Laerzio e Aulo Gellio, ma l'elenco di autori noti potrebbe continuare a lungo. Una nuova rinascita ebbero Agostino e i Padri della Chiesa, come Clemente e Lattanzio. Il

---

*Gazae De constructione*, Venetijs, in aedib. Aldi, 1512. Su Emanuele Crisolora: Cammelli, E., *Manuele Crisolora*, Firenze, 1941.

<sup>24</sup> Pier Candido Decembrio, *La Repubblica*, ex Londonio, 1441. *La Repubblica* di Crisolora e Uberto Decembrio, padre di Pier Candido, è la prima traduzione umanistica di Platone, risalente agli inizi del secolo XV. Vedi ms. LXXXIX sup. 50, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze. Vedi Vegetti, M., - Passavino, P., (a cura di), *I Decembrio e la Tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

<sup>25</sup> Vedi Garin, E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali "La Columbaria"», 16, 1951.

<sup>26</sup> Cfr., Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, op. cit. Su Guarino Veronese vedi: Sabbadini, R., *La scuola e gli studi di Guarino Veronese*, Catania, 1896; ID., *Guariniana / Vita di Guarino Veronese*, a cura di Mario Sancipriano, Torino, Bottega d'Erasmus, 1964.

<sup>27</sup> Cfr. Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, op. cit. Su Giovanni Aurispa: Sabbadini, R., *Biografia documentata di Giovanni Aurispa*, Noto, F. Zammit, 1890.

vero “campione della rinascita” fu, come abbiamo detto, senza dubbio Cicerone e dapprima i codici con le sue opere furono tra i più ricercati, poi l’oratore romano fu il più letto e conosciuto tra gli uomini di cultura dell’epoca. Le opere più note di Cicerone furono quelle “pubbliche” e le *Lettere*, mentre tutto quello che è connesso a Cicerone sembra riprendere nuova vita: dalle *Institutiones oratoriae* di Quintiliano, al *De rerum natura* di Lucrezio, che viene pubblicato per la prima volta a Brescia nel 1473, da Diogene Laerzio a Plutarco, tutto viene rimesso in circolazione e consegue una grande diffusione<sup>28</sup>.

Ad ogni modo, l’opera che più di ogni altra aprì gli orizzonti storico-filosofici nel Quattrocento fu *le Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio. La versione dal greco fu approntata da Ambrogio Traversari nel 1433, dopo una lunga gestazione. Il dotto monaco camaldolese, infatti, iniziò il lavoro di traduzione nel 1424 tra mille dubbi e incertezze, per la sua renitenza nell’abbandonare gli studi sacri e nel dover affrontare la traduzione di un autore pagano che esponeva le dottrine di tanti autori in evidente disaccordo con la dottrina cristiana. La versione proseguì, faticosamente, solo grazie all’insistenza di Niccolò Niccoli e di Cosimo il Vecchio, al quale ultimo Traversari l’aveva promessa. Tra le difficoltà che il dotto monaco dovette affrontare, va aggiunto il fatto che egli probabilmente pensava di trovarsi di fronte, con le *Vitae philosophorum*, a qualcosa di simile alle *Vitae Patrum* o alle biografie plutarchee, che si trattasse dunque di una *narratio historiae*: si era invece trovato di fronte all’esposizione di tutte le dottrine filosofiche dell’antichità<sup>29</sup>.

Infine, dopo la versione latina datane da Traversari, la fortuna di questo “dizionario dei filosofi” sarà grandissima: *Le vite dei filosofi* conosce una diffusione amplissima, pari solo a quella riscossa dalla *Naturalis historia* di Plinio; viene letta, compendiata e ben presto tradotta nelle lingue volgari<sup>30</sup>; la traduzione del dotto camaldolese è di gran lunga preferita alle traduzioni medievali di Scoto, Saraceno e Grossatesta; soppianta il *De vita et moribus philosophorum* del Burlaeus, un’imitazione ingenua dell’opera di Diogene, che nel corso del tardo medioevo aveva conosciuto una

---

<sup>28</sup> Vedi Sabbadini, R., *Storia del Ciceronianesimo e di altre questioni letterarie nell’età della Rinascenza*, Torino, Loescher, 1885.

<sup>29</sup> Su questi argomenti vedi Gentile, S., *Il ritorno della culture classiche*, in *Le filosofie del Rinascimento*, op. cit.

<sup>30</sup> Traversari Ambrogio, *Vitae et Sententiae Philosophorum*, Roma, Giorgio Lauer, 1472. Varie edizioni del ‘400: Venezia, 1475, 1490, 1493 e 1497; Brescia, 1485; Bologna, 1495; Parigi, 1504 e 1505. *Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X / recens ad fidem Graeci codicis diligenter recogniti*, Lugduni, Apud haered. Seb. Gryphii, 1561. Su Ambrogio Traversari: Frigerio, S., (a cura di), *Ambrogio Traversari: un monaco e un monastero nell’umanesimo fiorentino*, Camaldoli, Edizioni Camaldoli-Siena, Alsaba, 1988.

relativa fortuna. L'opera di Diogene Laerzio, che rappresenta sicuramente una fonte del pensiero antico più copiosa e ricca di curiosità di Aristotele o di Agostino, viene dunque accettata come l'avvio più autorevole al pensiero degli antichi.

Con la traduzione di Diogene Laerzio si rianimava quel dialogo e quelle discussioni tra le scuole antiche che gli umanisti avevano potuto solo assaporare leggendo quanto era sopravvissuto nelle opere ciceroniane e in particolare negli *Academica*. Quello che sembra attirare di più i lettori umanisti è l'unione del genere biografico con quello propriamente dossografico. Il motivo della diffusione dell'opera di Diogene Laerzio nel Quattrocento sarebbe dunque rintracciabile nel fatto che in essa si colgono indicazioni per un lavoro di ricostruzione che veda insieme la collocazione storica della vita del filosofo e la delineazione del suo pensiero, inteso come un apporto personale all'insieme della scuola filosofica<sup>31</sup>.

Da un lato, dunque, le "vite" dei filosofi, che mettono in luce l'impegno, morale e civile, di uomini eccezionali; dall'altro, le "sette", presentate come dottrine organiche, concepite da un autore e quindi sviluppate da altri autori (Leonardo Bruni ad esempio nella *Vita Aristotelis* (1429) lascia intendere che la vita dei filosofi ha interesse per la cultura rinnovata perché permette di indicare le linee di un impegno speculativo e civile insieme)<sup>32</sup>. Gli studiosi del Quattrocento sembrano dunque interessati più che al susseguirsi delle dottrine dei filosofi, al porsi e al succedersi delle scuole filosofiche. Il lavoro ricostruttivo degli umanisti tende a presentare posizioni nette, ben caratterizzate dal *corpus* dottrinale e dalla personalità del maestro. Nel presentare le sette filosofiche degli antichi essi si affidano prevalentemente a due modi: il primo è ripreso da Diogene Laerzio, che a sua volta riportava una tradizione assai diffusa nella storiografia antica; il secondo è ripreso tanto dalle opere ciceroniane quanto dalle trattazioni dei Padri della Chiesa. Il primo, suddivide il pensiero antico nelle due correnti fondamentali di scuola ionica e scuola italica, badando all'aspetto storico-geografico come elemento di classificazione del susseguirsi delle sette. Il secondo, mette in luce la preponderanza di quattro sette fondamentali nel pensiero greco: esse possono essere tanto l'Accademia, il Peripato, lo Stoicismo e l'Epicureismo quanto l'Accademia di Platone con il "seguito" aristotelico, la media Accademia, lo Stoicismo e l'Epicureismo, oppure ancora Socrate, l'Accademia di Platone, l'Accademia di Carneade e lo Stoicismo<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Seconda*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit.

<sup>32</sup> *Vita Aristotelis*, in *Leonardo Bruni. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, a cura di H. Baron, Leipzig, 1928.

<sup>33</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit.

Sarà proprio l'attenzione alla storia degli indirizzi la spinta che produrrà gli abbozzi umanistici di un disegno unitario e complessivo delle scuole filosofiche degli antichi, i primi abbozzi dunque di storia della filosofia.

## 2. L'*Isagogicon* di Leonardo Bruni e l'*Epistola* di Bartolomeo Della Scala.

Un'esempio caratteristico del procedere dei primi umanisti è l'opera di Leonardo Bruni. Nell'*Isagogicon moralis disciplinae* (1421-1424) il Bruni utilizza la tecnica del raffronto tra le esigenze del presente e il pensiero del passato<sup>34</sup>. Le dottrine degli antichi rivivono perché esse indicano tutto il travaglio di ricerca morale e rappresentano l'eredità che l'antichità ha lasciato al pensiero successivo: vale dunque la pena conoscere quanto sul bene è stato teorizzato dall'antichità e come le teorizzazioni sono state effettivamente elaborate.

L'*Isagogicon* propone un problema di storia della filosofia connesso con una celebre disputa etica, quella intorno alla ricerca del sommo bene. Per Bruni, sono dunque tre le posizioni fondamentali del pensiero antico sul fine supremo della vita: l'epicurea, secondo la quale il bene consiste nella *voluptas*, l'aristotelica, secondo la quale il bene consiste nella *virtus*, e la stoica, secondo la quale il bene consiste nell'*honestum*. L'Aretino giunge quindi a condannare l'epicureismo in nome del rigore morale, mentre vede in Aristotele una superiorità di vita pratica rispetto a Platone e agli altri pensatori antichi, che nasce dall'aver interpretato al meglio l'ideale di completezza ed universalità che era sorto tra le genti greche<sup>35</sup>.

Il Bruni, poi, nella *Vita Aristotelis* indicherà in Aristotele l'esempio morale cui l'uomo deve guardare per potere realizzare se stesso in modo completo. Il peripatetismo, a cui dava la sua preferenza, si presentava infatti come una disciplina civile, una concezione mondana della vita tutta protesa ai beni mondani<sup>36</sup>.

Il raffronto tra il passato, restituito attraverso il ricorso alle fonti storico-biografiche, e i problemi pratico-politici del presente vedrà impegnato più tardi anche Giannozzo Manetti, con la *Vita Socratis* (1440): segno che l'intento che anima i primi umanisti è di tipo pedagogico e morale<sup>37</sup>. Istituito un franco confronto fra le esigenze umane e civili del presente e le esigenze che muovevano i pensatori del passato nel

---

<sup>34</sup> *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum*, in Leonardo Bruni. *Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, op. cit., pp. 21-29. Cfr. Tocco, F., *L'“Isagogicon moralis disciplinae” di Leonardo Bruni Aretino*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VI, 1892, pp. 157-169.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> *Vita Aristotelis*, in Leonardo Bruni. *Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, op. cit., pp. 46-48.

<sup>37</sup> Manetti Giannozzo, *Vita Socratis et Senecae*, (1440), introduzione, testo e apparati a cura di A. De Petris, Firenze, Olschki, 1979. Vedi anche G. Manetti, *Vita Socratis*, ed. a cura di M. Montuori, «De homine», XLVI, 1972, pp. 85-120.

proporre determinate dottrine e nel fondare le loro scuole, gli umanisti pensano che possano nascere stimoli decisivi per recuperare all'uomo il posto che gli compete nel mondo della natura e del creato<sup>38</sup>.

Un'accentuazione più spiccatamente storica si registra nell'*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* che il Kristeller ha datato 1457-58 e ha attribuito a Bartolomeo della Scala<sup>39</sup>, Cancelliere di Firenze e umanista della cerchia ficiniana<sup>40</sup>.

L'autore di questo scritto, ad ogni modo, intendeva richiamarsi dichiaratamente all'*Isagogicon* di Leonardo Bruni, sul quale recava un giudizio preciso:

“Leonardus Arretinus, vir sane doctus et elegans, in libellum quem appellavit graeco vocabulo Isagogicon *conciliationem* quamdam fecit philosophorum, atque illorum maxime quorum putatur sententia prestantior”<sup>41</sup>.

Come ha sottolineato Eugenio Garin<sup>42</sup>, l'autore dell'epistola, pur professandosi amico del Bruni, ritiene tuttavia utile determinare piuttosto che i *consensi* tra i filosofi, i loro *contrast*i o, come recita il titolo, le loro *differenze*: “non enim parum confert ad inveniendam veritatem ea cognoscere quae a multis excellentissimis viris *diversae* et fortasse *contraria*”<sup>43</sup>.

Afferma pertanto Eugenio Garin che

---

<sup>38</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit.

<sup>39</sup> L'*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* è stata pubblicata per la prima volta da Ludwig Stein nel primo volume del 1888 dell'«Archiv für Geschichte der Philosophie», I, Berlino, 1888, pp. 540 e sgg., quale si presenta nel cod. Laur. 76,55. Lo Stein la attribuiva, seguendo il Bandini, a Giovan Battista Buoninsegni, della cerchia ficiniana, e la presentava come la prima storia della filosofia antica dell'età moderna (Die erste “Geschichte der antiken Philosophie” in der Neuzeit). Ne esiste comunque un'altra versione nel Magl. VII, 1162, cc. 119-129, pubblicata da P.O. Kristeller, in *Supplementum ficinianum*, Firenze, 1937, I, p. CXXXIX, che ha fatto dubitare dell'attribuzione al Buoninsegni. Kristeller ha proposto l'attribuzione a Bartolomeo della Scala e la data di composizione, che dovrebbe essere avvenuta tra il 1457 e 1458. Su questi argomenti vedi E. Garin, *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 217-231.

<sup>40</sup> Su Bartolomeo Della Scala vedi Brown, A., *Bartolomeo Della Scala (1430-1497) Cancelliere di Firenze: l'umanista nello Stato*, a cura di Lovanio Rossi, Firenze, Le Monnier, 1990.

<sup>41</sup> *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», I, Berlino, 1888, p. 540.

<sup>42</sup> Garin, E., *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, op. cit.

<sup>43</sup> *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, op. cit., p. 541.

“in quel discorrere di concordia e di conflitto si voleva giungere a determinare, con quanta maggior precisione fosse possibile, l’immagine autentica delle dottrine antiche. In quel restauro del pensiero passato nasceva la storia della filosofia...intesa non più come indiscriminata raccolta di aneddoti e di sentenze, ma come tentativo di ricostruzione di personalità e opere”<sup>44</sup>.

L’epistola attribuita a Della Scala offre dunque la possibilità di distinguere il passaggio che conduce a trattazioni di tipo storiografico. Un passaggio che nasce sul terreno degli *studia humanitatis* e dell’attenzione filologica, della nuova lettura dei classici guidata dal ricorso alle fonti storico-biografiche, e in generale dal nascente interesse storico-filosofico. Esso si può individuare in questa attenzione per le *differenze* tra le posizioni dottrinali dei filosofi.

L’autore si richiama a Varrone, riportato da S. Agostino,<sup>45</sup> per presentare una possibile classificazione delle sette dei filosofi riguardo al problema del sommo bene. Discutendo la classificazione varroniana, giunge alla conclusione che le “differenze” tra le sette non vadano ricercate in modo meccanico, ma si debbano stabilire in base all’indagine sull’effettiva consistenza dottrinale di ogni scuola. Perciò dall’epistola sono escluse tutte quelle tendenze e opinioni che non presentino un autentico messaggio da proporre, di natura morale e fisica<sup>46</sup>.

Naturalmente, quando poi dall’impostazione generale si passa alle trattazioni specifiche l’originalità diminuisce e si ripresentano vecchie incomprensioni<sup>47</sup>. L’epistola di Della Scala compie una presentazione delle sette antiche seguendo un criterio che è ancora “a mezzo tra lo storico e il teoretico”<sup>48</sup>.

Nell’antichità l’impegno dei “più nobili filosofi” ha dato origine dunque a quattro concezioni fondamentali: quella che nasce dal magistero di Socrate, la scuola platonico-peripatetica; poi quella della media Accademia, quindi quella stoica e infine quella epicurea. La figura di Socrate è posta come ispiratrice della setta più importante dell’antichità, quella platonico-peripatetica che per prima è passata da una serie di indagini sparse sulla natura a una forma di sapere organico, che abbraccia l’uomo, la natura e Dio. Da questa setta originaria discendono la media Accademia e la Stoa. Da Socrate dunque discendono tre delle quattro “sette più nobili”. Rimane esclusa dalla

---

<sup>44</sup> Cfr. Garin, E., *Ricerche sull’Epicureismo del Quattrocento*, op. cit., p. 218.

<sup>45</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 1.

<sup>46</sup> *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, op. cit., pp. 540 e sgg.

<sup>47</sup> Garin, E., *Ricerche sull’Epicureismo del Quattrocento*, op. cit.

<sup>48</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all’attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 10.

linea che parte da Socrate la setta di Epicuro, il quale ponendo il sommo bene nella *voluptas*, si allontanò dal consorzio umano<sup>49</sup>.

La presentazione di Epicuro e dell'epicureismo delineate nell'epistola risente di antiche condanne. Nel Medioevo, il *Catholicon* aveva consacrato una definizione di Epicuro quale negatore di Dio, o almeno della divina provvidenza, negatore dell'anima, o almeno della sua immortalità, ed esaltatore dei piaceri della carne. Nella *Locula noctis*, per Iohannis Dominici gli uomini non chiameranno Epicuro filosofo "sed porcum"<sup>50</sup>. Nel Trecento, una visione più moderata tende a considerare Epicuro come un semplice termine per indicare una posizione di radicale naturalismo. Nel *De vita et moribus philosophorum*, il Burlaeus riconosce a Epicuro il merito di aver detto *multa laudabilia*, ma gli rimprovera altresì gravissimi errori: "nam putavit Deum res humanas non curare sed otiosum esse nichilque agere; dixitque voluptatem summum bonum esse, et animas cum corpore interire"<sup>51</sup>.

Nell'epistola la discussione sull'epicureismo non è molto originale, né particolarmente nuova rispetto alla tradizione. Eppure, come ha sottolineato E. Garin<sup>52</sup>, la battuta finale non è consueta: "nonnulla etiam ab Epicuro scripta sane divinitus"<sup>53</sup>. Ciò indica che nella tematica tradizionale si è inserito un elemento fortemente innovatore per cui negli scritti di Epicuro compaiono ora cose degne di essere considerate divine.

Tutte e quattro le sette dunque sono esaminate e discusse in nome di una esigenza di chiarezza storico-culturale. Tuttavia nella presentazione delle sette, traspare il tentativo d'una delimitazione del pensiero antico in vista della comprensione del suo orientamento dominante. Il platonismo appare all'autore dell'epistola la filosofia di gran lunga superiore e questo vuol dire che Socrate, e quindi Platone, Aristotele, Carneade, Arcesilao, Crisippo, e poi Filone di Larissa e Plotino danno luogo a una *linea di speculazione* che appare, a molti secoli di distanza, la più perfetta e attraente. La filosofia socratico-platonico-aristotelica appare al nostro autore il sistema dominante di fronte al quale la setta della media Accademia appare una deviazione per la sua velleità di tentare la strada del "probabilismo"; la setta stoica appare una deviazione ancora più

---

<sup>49</sup> *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, op. cit., pp. 540 e sgg.

<sup>50</sup> La notizia è riportata da E. Garin, *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, op. cit., p. 221.

<sup>51</sup> Burlaeus, Gualterus, *Libellus de vita et moribus philosophorum et poetorum*, S.I., s.n., 1485-1490.

<sup>52</sup> Garin, E., *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, op. cit.

<sup>53</sup> *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, op. cit., p. 545.

vistosa per i temi sia della conoscenza che della virtù. La setta epicurea infine appare in antitesi sotto tutti i profili di fronte alla posizione dominante.<sup>54</sup>

La presentazione storica del pensiero antico delineata nell'epistola di Della Scala, sembra dunque diretta dalla volontà di "far quadrare" i dati desunti dalle fonti con l'esigenza di mostrare una *linea di derivazione* delle sette dalla prospettiva socratico-platonica. L'"istanza sistematica" prende come base la classificazione varroniana, per giungere a un ordinamento differente delle sette degli antichi, che individua la loro nascita con l'esigenza umanistica iniziata con Socrate. L'"istanza storicizzatrice" si richiama a Diogene Laerzio; la prospettiva storica si caratterizza per il procedimento della parte centrale della lettera, in cui le dottrine delle quattro sette sono analizzate in ciascuno dei tre argomenti base: antropologia ed etica (natura dell'anima e fine della vita), cosmologia e logica<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 547.

<sup>55</sup> Su questi argomenti vedi Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., pp. 9-11.

### 3. La produzione storiografica del giovane Ficino.

Nel secondo Quattrocento sorge in Firenze un vasto movimento di recupero del pensiero antico nel suo complesso e si delinea una consapevolezza precisa del ruolo dei vari autori e delle varie scuole. Nuove tendenze speculative favoriscono allora il formarsi di una idea ricca ed articolata di storia della filosofia grazie agli sforzi di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Esiste per loro una continuità nel tempo della tradizione filosofica, che procede da una antichissima sapienza filosofico-teologica e perviene alla Rivelazione del Cristo e al pensiero dei Padri della Chiesa, per poi venire recuperata dalla rinascita del pensiero del “divino Platone”<sup>56</sup>.

Abbiamo a tal riguardo testimonianze molto significative nella produzione di Marsilio Ficino. In particolare, in lui è fortemente evidente il passaggio da una tendenza al lavoro di natura erudita, condotto sulla falsariga dei lavori degli umanisti fiorentini, ad una posizione “programmatica” circa la necessità di tracciare una storia unitaria e organica della verità filosofico-teologica nei popoli antichi.

Nella produzione giovanile di Ficino l’influsso umanistico appare decisivo: opere come l’*Epistola de quatuor sectis philosophorum*, diretta a Clemente Fortini e composta probabilmente tra il 1457 e il 1458<sup>57</sup>, così come il trattato del gennaio del ‘58 *De voluptate*, dedicato ad Antonio Canigiani<sup>58</sup>, sono dominate dall’interesse umanistico per la storia della sette filosofiche antiche e presentano la caratteristica, tipica della storiografia filosofica di ambito umanistico, della  *rassegna*, o esposizione dossografica, delle scuole antiche, volta alla formazione filosofica e morale, e insieme tesa a stabilire la dimensione storica delle scuole filosofiche<sup>59</sup>.

Si tratta di opere scritte prima del 1459, anno in cui Ficino è propriamente in grado di leggere e tradurre dal greco. I suoi studi si basano allora quasi esclusivamente sui classici latini: Giovanni Corsi nella sua biografia ficiniana, racconta che il giovane

---

<sup>56</sup> Ibid., pp. 14-15.

<sup>57</sup> *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, in *Supplementum ficinianum*, a cura di P.O. Kristeller, Firenze, 1937, Vol. II, pp. 7-10.

<sup>58</sup> M. Ficinus, *Marsilij Ficini Florentini, Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, & ab innumeris mendishac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576; ed. facsimile, a cura di Mario Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Torino, Bottega d’Erasmus, 1959-1962. (Nel presente lavoro questo testo viene sempre indicato così: Ficino, *Opera*), pp. 986-1012.

<sup>59</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all’attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 15.

Ficino si rivolge alla lettura di Cicerone e che questa lo infiamma dell'amore per la filosofia platonica<sup>60</sup>. Pertanto si dedica con passione allo studio della filosofia platonica facendo riferimento alle opere dei più noti platonici latini: Agostino, Clemente e Lattanzio, i platonici di Chartres del XII secolo.

La lettura delle opere agostiniane si deve collocare nel primo periodo della formazione filosofica di Ficino: il primo contatto con Platone, Ficino lo ebbe tramite l'opera di Agostino, e lo conobbe pertanto nell'interpretazione neoplatonica. Egli fu fortemente influenzato dal platonismo agostiniano e anche dopo avere letto direttamente le opere di Platone, non riuscì a liberarsi della primitiva influenza di Agostino. Ad ogni modo, Ficino mostra di essere stato un'attento lettore delle opere agostiniane e la presenza, i richiami e gli echi agostiniani sono rintracciabili lungo tutto l'opera ficiniana. Agostino aveva espresso un giudizio positivo su Platone e, in opere come il *Contra academicos*, *De vera religione*, *Confessiones*, *De civitate Dei*, aveva insistito sulla vicinanza della filosofia platonica alla rivelazione cristiana, indicando i punti di accordo tra la filosofia di Platone e la teologia degli ebrei, dei cristiani e degli arabi. Agostino rappresentava pertanto un'autorità cui fare riferimento per gli studiosi di Platone: già Petrarca, in opere come il *De sui ipsius et multorum ignorantia* o il *Rerum memorandorum libri*, si era richiamato ad Agostino, per dare la palma di principe dei filosofi a Platone.

A questo periodo giovanile di Ficino appartengono anche gli studi sui platonici di Chartres, in particolare su Guglielmo di Conches. Il tema al centro degli interessi dei filosofi di Chartres era stato quello dell'accostamento tra il *Timeo* platonico e la *Genesi* biblica. Inoltre Guglielmo di Conches suggeriva un accostamento tra la fisica epicurea dei primi elementi e la fisica platonica del *Timeo*. Un accostamento ardito che fa intravedere come si conciliassero gli *studia platonica* con l'altra grande passione del giovane Ficino, quella per il *De rerum natura* di Lucrezio, su cui proprio allora scrisse dei "commentariola" che poi distrusse<sup>61</sup>.

L'*Epistola de quatuor sectis philosophorum* manifesta appieno questi interessi giovanili di Ficino. L'opera consta di una rassegna volta alla presentazione di una panoramica del contributo delle più rilevanti filosofie antiche in ordine ai concetti di Dio, del mondo, dell'anima e del *summum bonum*. Probabilmente composta tra il 1457 e il 1458, l'epistola appare molto vicina, anche per la data di composizione, a quella

---

<sup>60</sup> La biografia del Corsi è pubblicata in Marcel, R., *Marsilio Ficino (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

<sup>61</sup> Su questi argomenti vedi Gentile, S., *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, op. cit.

dell'umanista fiorentino Bartolomeo Della Scala: già Kristeller, all'epoca della pubblicazione dei due scritti, ne notò la somiglianza.

Come l'epistola attribuita a Della Scala, quella di Ficino si volge a sottolineare le *differenze* che intercorrono tra le posizioni dei filosofi: nella dedica iniziale a Clemente Fortini, infatti, Ficino scrive: “tria sunt mi Clemens que faciunt, ut aliquid *de diversis philosophorum opinionibus ac sententiis* breviter ad te scribam”<sup>62</sup>. Sono “differenze” che vengono stabilite in base all'effettiva consistenza dottrinale di ogni scuola. Infatti, come lo scritto di Della Scala, l'epistola si compone dell'analisi in sequenza di “quelle quattro tra le varie scuole filosofiche che sono più note”<sup>63</sup> in ciascuno di alcuni argomenti base o “principi fondamentali”.

Significativamente le quattro sette di cui parla Ficino sono però diverse da quelle proposte nell'*Epistola* attribuita a Della Scala. Nell'*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* l'autore aveva indicato nella scuola platonico-peripatetica, nella media Accademia, quindi nella setta stoica e infine in quella epicurea le quattro sette più nobili. L'*Epistola de quatuor sectis philosophorum* invece illustra “le scuole dei vecchi Accademici, dei Peripatetici, degli Stoici, degli Epicurei”<sup>64</sup>: Ficino non associa l'insegnamento di Aristotele a quello di Platone e separa la setta platonica da quella aristotelica, anzi si sofferma a sottolineare le differenze che intercorrono tra la disciplina platonica e quella peripatetica; lo scritto, poi, dà ampio spazio alla presentazione di Epicuro e dell'epicureismo.

Nell'epistola, Ficino riprende il tema agostiniano della conformità della dottrina platonica al cristianesimo, esaltando la vicinanza tra la *Genesi* biblica e il *Timeo* platonico, il tema al centro degli interessi dei filosofi di Chartres. Ficino illustra per primo il magistero di Platone, “il maestro dei vecchi Accademici”<sup>65</sup>, sui temi della natura divina e del mondo, dando evidenza al *creazionismo* platonico:

“Platone ammette che il Dio supremo non può essere trovato e pensato con l'intelletto umano...Ma se in qualche modo si deve proferire opinione sulla natura divina, si può dire che *Dio* è una natura semplice, eterna, colma di sapienza, lontana da ogni contatto con il corpo; Egli governa certamente sapientissimamente tutte le cose, ed ha prodotto ciò che governa; *ha procreato il mondo* da questi quattro elementi che sono a tutti noti: il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra; *ha infuso in tutte le membra di questo mondo un animo eterno e sapiente, che muove e mantiene unita in virtù della propria razionalità*

---

<sup>62</sup> *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, in *Supplementum ficinianum*, op. cit. p. 7.

<sup>63</sup> Ibid., p. 7: “petieras enim, ut e plurimis disciplinis philosophorum quatuor illarum, que notiores sunt, instituta quedam brevi sermone perstringerem” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>64</sup> Ibid.: “sunt autem he discipline Academicorum veterum, Peripateticorum, Stoicorum, Epicureorum” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>65</sup> Ibid.

*(rationabiliter) tutta questa macchina e tutte le cose che in essa sono.* I Platonici lo chiamano anima del mondo, Giove, Dio secondo, mente del mondo, figlio di Dio, vicario del primo Re, fato, spirito del mondo. Tutte le cose sono piene di spiriti, costituiti certamente di un corpo molto tenue e sottilissimo e di un animo immortale. Anche le stelle hanno un animo proprio, generato certamente della stessa sostanza della quale è anche Dio. Questo dice Publio Virgilio Marone nel sesto canto dell'*Eneide* (vv. 724 e sgg.): “primieramente il ciel, la terra e ‘l mare, l’aer, la luna e il sol, quanto è nascosto, quant’appare e quant’è, muove, nudrisce e regge un, che v’è dentro, o spirto o mente o anima che sia dell’universo; che sparsa per lo tutto e per le parti di sì gran mole, di sé l’empie, e seco si volge, si rimescola e s’unisce (Mens agitat molem)”<sup>66</sup>.

Ficino conclude la parte su Platone con poche battute sulla concezione platonica dell’immortalità dell’anima umana, e sul fine supremo della vita:

“Platone stima gli animi degli uomini immortali, simili agli dei e agli spiriti, e se, mentre sono stati uniti al corpo, hanno avuto una vita onesta, quando saranno liberati dai vincoli dei corpi, ritorneranno in cielo come in patria. Se invece si sono inquinati con le sporcizie terrene, rimangono in queste feci terrene finchè non hanno pulito l’infamia e le macchie contratte dal contagio con i corpi. Pertanto il male più grande è il vizio dell’anima; il sommo bene consiste invero nel diventare simili a Dio”<sup>67</sup>.

Si passa indi all’esposizione della dottrina Aristotele, che sebbene “Platonis discipulus”<sup>68</sup>, si è allontanato dall’insegnamento di Platone e ha dato vita a una nuova

---

<sup>66</sup> Ibid., pp. 7-8: “deum primum fatetur nec humanis ingeniis inveniri aut excogitari posse...Sed si qua de divina natura proferenda sit, esse Deum naturam quandam simplicem, eternam, sapientissimam, ab omni contagione corporis segregatam, que quidem sapientissime regat omnia et quicquid regit effecerit. Mundum ex quatuor ex his que omnibus note sunt naturis: igni aer aqua ac terra procreavisse, huius membris omnibus animum quendam eternum et sapientissimum infudisse, qui totam hanc machinam et que in ea sunt omnia rationabiliter movet et continet. Hunc mundi animum, Jovem, deum secundum, mundi mentem, dei filium, primi regis vicarium, fatum, mundi spiritum Platonici nuncupant. Demonibus plena esse omnia, corpore quidem tenuissimo atque invisibili et immortalis animo constitutis. Sidera quoque proprios habere animos ex eadem quippe substantia que et Deus sit procreatos. Hinc illud Maronis in sexto (Aen. 6, 724 sqq.):

Principio celum ac terras camposque liquentes

Lucentemque globum lune Titaniaque astra

Spiritus intus alit totamque infusa per artus

Mens agitat molem et magno se corpore miscet” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>67</sup> Ibid., p. 8: “Diis ac demonibus censet Plato similes esse animos hominum immortales eosque, si honestam dum corporibus inclusi sunt vitam egerint, elapsos demum corporum vinculis in celum velut ut in patriam reversuros. Sin autem se terrenis sordibus inquinaverint, eousque in his terrenis fecibus remorari, quousque labes ac maculas contractas ex corporis contagione depulerint. Summum malum esse animi vitium, summum vero bonum Deo similem fieri” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>68</sup> Ibid.

scuola filosofica: “sectam Peripateticam condidit a deambulando cognominatam”<sup>69</sup>. Per quanto riguarda la natura divina “Deum hic esse censet causam primam, que quidem eterna sit, immobilis, incorporea, principio tamen motus rebus ceteris prebeat”<sup>70</sup>. Dopo la presentazione del primo motore immobile aristotelico, Ficino passa a esporre il problema della creazione in Aristotele: rifacendosi a quanto già detto da Agostino, nota la differenza che intercorre tra Platone e Aristotele riguardo al problema della creazione del mondo, che vede Platone più vicino alla genesi cristiana di quanto non fosse Aristotele. Infatti Aristotele

“considera il mondo eterno e increato: in questo senza dubbio differisce (*discrepans a Platone*) da Platone, giacché Platone ha sostenuto che il mondo è stato creato e che sarà eterno solo nel futuro. Pertanto avviene che, mentre Platone attribuisce un inizio a questa macchina, negandole però la fine, Aristotele negò a questo mondo sia un inizio che la fine”<sup>71</sup>.

Per quanto riguarda la concezione dell’animo umano, Ficino ammette che Aristotele su questo tema così importante non si espresse chiaramente, “non satis expressit”<sup>72</sup>: questo silenzio ha dato modo ai commentatori *averroisti* di interpretare Aristotele come un sostenitore della mortalità dell’animo umano. Aristotele infatti ha professato che “la natura dell’animo umano è semplice, razionale e incorporea”<sup>73</sup>, tuttavia

“immortalis vero ne sit an mortis obnoxius animus, *non satis expressit*. Ideoque Peripateticorum alii volunt Aristotelem eiusmodi animum eternum divinumque posuisse. *Alii vero nec forte pauciores* ita preceptorem suum interpretantur, ut ostendant illum putavisse animum una cum corpore defecturum”<sup>74</sup>.

L’ultima *discrepanza* tra la setta platonica e quella peripatetica concerne l’idea di sommo bene e anche in questo caso la *modestia* platonica appare naturalmente più vicina alla morale cristiana che non la *liberalità* aristotelica:

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.: “Mundum fuisse ac fore perpetuum: in hoc profecto discrepans a Platone, quia mundum Plato constructum esse voluit perpetuumque futurum. Quo fit, ut cum Plato huic machine principium tribuens finem penitus subtraxisset, Aristoteles initium pariter ac finem huic mundo subtraxerit” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.: “Animum hominis esse naturam quandam simplicem, rationalem atque incorpoream” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>74</sup> Ibid.

“i Peripatetici sostengono che il sommo bene consiste nell’uso perfetto della virtù. Ma dal momento che nessuno riesce a vivere in modo perfetto senza gli agi del corpo, sostengono che gli uomini debbano possedere così tanti beni da potere vivere nello stesso tempo in modo onesto e liberale. Infatti, Platone nel suo libro sulla *Repubblica* aveva ritenuto opportuno possedere quei beni con i quali possiamo vivere modestamente. Aristotele, anche lui nel suo libro sulla *Repubblica*, affermò che bisogna aggiungere che chi vive possa farlo non solo modestamente, ma anche liberalmente”<sup>75</sup>.

Sebbene dunque in questa rassegna volta alla formazione di Clemente Fortini, Ficino si limiti a esporre le opinioni dei filosofi, senza recare alcun giudizio personale, tuttavia la dottrina platonica appare, più di quella aristotelica, vicina alla mentalità e alla morale cristiana, come già Agostino aveva suggerito. Sono temi sui quali Ficino tornerà nella sua produzione matura, questa volta però con l’intento “programmatico” di sciogliere il legame, operato dalla scolastica, tra aristotelismo e cristianesimo, e di sostituire l’autorità aristotelica con quella platonica.

Nell’*Epistola de quatuor sectis philosophorum* bisogna notare infine la presentazione di Epicuro, significativamente divisa da quella tradizionale, lontana dalla condanna di Bruni e dal moderato giudizio di Della Scala. Lo scritto, mentre da largo spazio alla dottrina platonica, come ci si può aspettare in un’opera di Ficino, ed è estremamente breve su Aristotele e su “Zeno Cytticus Stoicorum princeps”<sup>76</sup>, dedica quasi la metà delle pagine alla presentazione dell’epicureismo, citando anche due versi del “nobilissimo Lucrezio Epicureo”<sup>77</sup> (Libro II, vv. 646 e sgg. e Libro III, vv. 296 e sgg.):

“Ora, Epicuro l’Ateniese, dal quale seguirono quelli che vengono chiamati Epicurei, non spiegò bene cosa fosse Dio. Invero, sembra che lo immagini come un *grande e ingente animale*, fornito di immagine umana, tenue e splendido fino al punto che non osa definirlo corporeo... Questo animale vive fuori da tutti i mondi; è eterno, sapientissimo, beatissimo, non fa nulla, non amministra nulla, non si cura di nulla (nihil

---

<sup>75</sup> Ibid.: “Summum bonum volunt Peripatetici in perfecta virtutis actione consistere. Etenim cum absque corporis fortuneque commodis perfecte agere nemo possit, homini tot ac tanta utriusque bona adesse putant oportere, ut modeste simul et liberaliter possit degere. Et cum Plato in libro de re publica eas facultates possideri censuisset oportere, quibus modeste vitam agere valeamus, Aristoteles in eius itidem de re publica libro inquit posse hominem modeste simul ac misere vivere, atque ideo addendum esse, non solum modeste, verum etiam liberaliter quis vivere possit” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>76</sup> Ibid., p. 9.

<sup>77</sup> Ibid.

agere, nihil administrare, nihil curare)...libero da lavoro e fatica, vive in perpetua tranquillità. Questo intende il nobilissimo Caro Lucrezio Epicureo con i suoi versi”<sup>78</sup>.

L’ammirazione per la poesia di Lucrezio, dunque, spinge Ficino a una riabilitazione del Dio epicureo. Ma egli era probabilmente influenzato anche dai propri studi sui platonici di Chartres, in particolare dall’accostamento di Guglielmo di Conches tra la fisica epicurea dei primi elementi e la fisica platonica del *Timeo*:

“primordia rerum que sunt omnium putant hi corpuscula adeo minuta ut, nec cerni, nec dividi possint. Hec infinita per inane ac locum immensum perpetuis motibus volitare et tandem fortuitis concursionibus congregata et mundum ipsum et que in eo sunt cuncta conficere, dissoluta vero hoc quidem interimere, illud denuo procreare. Inane quidem ac spatium esse immensum, in hoc mundos innumeros, alios quidem huic nostro similes, dissimiles alios; hos item fieri, illos solvi, perpetuisque vicibus deficere mundos et refici. Animum nostrum ex igni, aere vento ac insuper natura illa ex qua sit Deus constare. Hoc idem ipse Lucretius his versibus exprimit (III 269 sqq.)”<sup>79</sup>.

Anche la morale di Epicuro, infine, avvicinata tramite lo studio del *Fedro* platonico con la sua distinzione tra *voluptates*, viene riabilitata. Ficino parte da una distinzione tra *voluptates* per giungere a una valutazione positiva della morale epicurea: il piacere cui addita Epicuro, infatti

“non è quello che risiede nei corpi o nei sensi, perché questo è un piacere misto al dolore e privo di una qualunque stabilità, ma piuttosto quel piacere che consiste in una disposizione del corpo ottimale, che loro chiamano indolenza, e che viene percepita come tranquillità dell’anima”<sup>80</sup>.

La considerazione per l’alta poesia di Lucrezio, dunque, unito alla lettura di Cicerone e allo studio dei filosofi platonici di Chartres, avevano offerto senza dubbio il materiale per una riabilitazione di Epicuro e dell’epicureismo. A metà del Quattrocento,

---

<sup>78</sup> Ibid.: “Epicurus autem Atheniensis, a quo fluxerunt hi qui Epicurei nominantur, quid omnino sit deus, non satis explicuit. Verum fingere illum videtur animal quoddam magnum atque ingens, humana imagine peditum, adeo tenue ac splendidum ut vereatur illud corporeum appellare... Hoc animal extra omnes mundos vivere, eternum esse, sapientissimum atque beatissimum, nihil agere, nihil administrare, nihil curare... labore ac molestia vacuum in perpetua tranquillitate consistere. Hoc ponit his versibus Lucretius Carus Epicureus nobilissimus” (la traduzione nel testo è mia).

<sup>79</sup> Ibid., p. 10.

<sup>80</sup> Ibid.: “Summum bonum esse voluptatem, non eam quidem que in motu corporis sensuumque suavitate consistit, cum dolori mixta sit eiusmodi voluptas neque ullam habeat stabilitatem, sed eam potius que et corporis optima affectione quam illi indolentiam nominant et animi tranquillitate percipitur” (la traduzione nel testo è mia).

la morale di Epicuro, avvicinata attraverso i testi meglio conosciuti di Diogene, la lettura di Cicerone e di Seneca e l'alta poesia di Lucrezio "serpeggiava" quindi sempre di più, mentre a metà del secolo si delineano i contorni della rinascita dell'epicureismo. Se ci volgiamo alla grande opera di Lorenzo Valla vediamo in pieno questo ritorno all'epicureismo. La morale epicurea diventa in lui lo stimolo per fondare una morale umana opposta a quella delle concezioni ascetiche. Ma la critica allo stoicismo e la polemica antimonastica del Valla, sono attraversate da una profonda serietà nei confronti della "santità della vita" e dell'amore che anima la realtà. Interpretare Valla è senza dubbio molto difficile, per il gioco di temi che si contrastano, per l'atteggiamento ironico e quasi libertino, unito a un senso religioso della vita<sup>81</sup>.

Secondo Eugenio Garin, nell'atteggiamento degli umanisti del secondo Quattrocento, si possono distinguere tre tendenze nella rinascita dell'epicureismo. La prima, legata ad un atteggiamento pratico e a una visione "materialistica" e "quasi libertina" della realtà, può essere ben rappresentata dai *philosophi voluptarii* di Filippo Beroaldo il Vecchio. La seconda vede nell'epicureismo un sistema morale estremamente serio che pone come fine della vita una condotta razionale contro ogni vana ascesi e ad essa si possono ricondurre Cosma Raimondi o Giovanni Tortelli. Infine, la terza tendenza, solo accennata dal Valla, viene individuando il valore cosmico della *voluptas* e il suo significato divino. La *divina voluptas* in questo caso tende a connettersi col concetto neoplatonizzante dell'amore universale presentandosi come l'*anima mundi*. Al centro di questa connessione si colloca appunto Ficino<sup>82</sup>.

Il giovane Ficino è pieno di temi lucreziani. I suoi studi su Lucrezio sono probabilmente della fine del 1457. Del gennaio 1458 è il trattato giovanile *De voluptate*, dedicato ad Antonio Canigiani<sup>83</sup>. Anche questa opera latina è di tipo dossografico: in essa Ficino tenta una rassegna delle posizioni dei filosofi sul tema della *voluptas*, giustificata con la necessità di raccogliere ogni elemento storico utile a risolvere un problema che non può essere sciolto con la sola autorità dell'ingegno e del ragionamento:

"haec nos ad te a diversis Philosophis de Voluptate disputata conscripsimus, quam vero ex his sequaris sententiam, volo tibi potius ab illorum, qui hic disputant, autoritate, rationibusque quam meo iudicio suaderi: mihi vero satis fuerit Philosophorum pene omnium opiniones exercendae memoriae gratia retulisse"<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Garin, E., *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, op. cit.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ficino, *Opera*, II, pp. 986-1012.

<sup>84</sup> Ficino, *Opera*, II, p. 1012.

La rassegna si apre con la distinzione platonica tra *laetitia et gaudium* della mente e *voluptas* dei sensi: la prima concezione del piacere coincide, come nel *Fedro* platonico, con la contemplazione del divino, cui l'uomo tende naturalmente; la seconda concezione, quella legata alla *voluptas* dei sensi, viene rigettata in quanto non costituisce un bene in sé come hanno dimostrato Platone, Ermete e i Pitagorici. Dopo avere illustrato, e refutato, la dottrina aristotelica, Ficino passa in rassegna anche le altre dottrine filosofiche dell'antichità. La trattazione si conclude significativamente con la dettagliata esposizione dell'epicureismo e con l'esaltazione di quella *voluptas* che risiede per Epicuro nella tranquillità dell'animo. Ficino, dunque, giunge a una valutazione positiva della morale epicurea.

Secondo Garin, Ficino connetterebbe la *voluptas* epicurea alla metafisica neoplatonica, esaltando il valore cosmico della *voluptas*, e legandolo al concetto neoplatonizzante di amore universale. Questa *Divina voluptas* verrebbe dunque a coincidere con il moto vitale intrinseco alla natura, con l'anima delle cose, con lo spirito gioioso di Venere<sup>85</sup>.

La saldatura che Ficino opera tra l'inno a Venere genitrice e la filosofia platonica è molto complessa e presenta dei legami sottili e vari. Rileviamo in questa sede soltanto che, come suggerisce Garin, una saldatura di tal fatta si opera anche negli inni naturali di M. Marullo, neoplatonico e lucreziano, ove Venere diventa la forza e la forma dell'universo<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Garin, E., *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, op. cit.

<sup>86</sup> Cfr. M. Marulli, *Carmina*, Firenze, Perosa, 1951. Su questi argomenti vedi E. Garin, *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, op. cit., pp. 217-231.

#### 4. Il *Tractatus de Deo et anima*.

Al periodo giovanile di Ficino risale un altro trattato dossografico dedicato alle opinioni dei filosofi su Dio e sull'anima, due argomenti che resteranno centrali nella speculazione ficiniana: il *Tractatus de Deo et anima vulgaris* del 1458<sup>87</sup>. Anche quest'opera si presenta, come nella trattazione di stampo erudito tipica degli umanisti, in forma di rassegna storica, tuttavia rispetto alle operette latine precedenti introduce un elemento di novità: la rassegna storica, infatti, viene finalizzata a sostegno della tesi d'un coordinamento delle posizioni dei filosofi antichi<sup>88</sup>. Ficino sostiene che la visione platonica della divinità è identica a quella "mercuriale", cioè di Ermete Trismegisto.

Nella prima parte, quella dedicata a "Dio", Ficino afferma che "Diagora solo intra tutto el numero philosophico negò espressamente Iddio essere"<sup>89</sup>. Indi stende un elenco di filosofi antichi che al di là delle differenze d'opinione, in qualche modo affermarono tutti l'esistenza di dio. Ma tra tutti i filosofi Ficino nota come

"questi tre capi e principi delle philosophiche sette, Mercurio, Platone Aristotile difiniscono Iddio in un modo simile et concorde. Adgiungono di poi Mercurio e Platone, coi quali consente Proculo et Avicenna, alla divina natura alcune proprietà, le quali Aristotile non expresse"<sup>90</sup>.

Ancora una volta Aristotele non esprime chiaramente la sua posizione sulla natura divina (*non satis expressit*<sup>91</sup>): questo silenzio potrebbe significare un consenso di Aristotele con Platone, ma, come abbiamo visto, alcuni commentatori – *nec forte pauciores*<sup>92</sup> - hanno stravolto la dottrina dello Stagirita. Tra coloro invece che "definiscono Iddio in un modo simile et concorde" ci sono Platone e Mercurio Trismegisto: in questo trattato dossografico giovanile, Ficino adotta una tesi che non abbandonerà più, ma che anzi elaborerà ulteriormente, quella della vicinanza tra Mercurio e Platone. Infatti, le proprietà della natura divina espresse da uno risultano identiche a quelle dell'altro: la potenza, la sapienza e la bontà divine. Si tratta di tre

---

<sup>87</sup> *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, in *Supplementum ficinianum*, a cura di P.O. Kristeller, op. cit., pp. 128-147.

<sup>88</sup> Malusa, L., *Introduzione-Sezione Prima: le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, op. cit., vol. I, p. 15.

<sup>89</sup> *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, in *Supplementum ficinianum*, op. cit., p. 129.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>91</sup> Cfr. *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, in *Supplementum ficinianum*, op. cit., p. 8.

<sup>92</sup> *Ibid.*

proprietà che già Guglielmo di Conches aveva indicato per spiegare le cause della *Creazione* desumendole tuttavia dall'interpretazione del solo testo platonico - il *Timeo*. Ficino elabora dunque il tema dei filosofi di Chartres della vicinanza tra la *Genesi* e il *Timeo*, aggiungendo a questi testi la lettura dell'*Asclepius* ermetico<sup>93</sup>:

“Mercurio Trismegisto, philosopho Egiptio più antico lungo tempo chè greci philosophi, il quale per la sua infinita cognitione et intelligentia sopra umano ingegno dagli Egiptii e Greci appellato fu Dio, espressamente pone tre proprietà nella divina substantia, cioè potentia, sapientia et bontà. La potentia chiama lui et etiam e Cristiani teologi el padre, la sapientia el figliuolo, la bonità lo spirito sancto”<sup>94</sup>.

La visione ermetica della divinità viene accostata a quella cristiana, indi, considerata identica a quella che successivamente avrà Platone:

“Imperocchè essendo domandato Platone dal re Dionisio della prima natura, cioè di Dio, rispose in questo modo (Epist. II 312 e): Circa el re del tutto è ogni cosa, e affine di lui è tutto, e lui è cagione di tutti e beni... Adunque la potentia divina è cagione efficiente, la sapientia exemplo, la bonità fine d'ogni cosa creata. Queste tre parti tocca Platone nostro, padre di tutti e sapienti, nelle proposte parole. Imperocchè quando è disse: circa il re del tutto tutte le cose consistono, intese che nella sapientia di dio, la quale si chiama re, perché proprio è ufficio della sapientia reggere et ordinare, consistono eternalmente le nature, essenti, forme, exempli, idee, rationi, intentioni, intelligentie, verità eterne d'ogni cosa producta. Aggiunse di poi: costui è cagione di tutti e beni, significando la potentia, la quale l'universa Platonica famiglia appella del mondo efficiente cagione. E disse: ditutti e beni, acciocché nessuno intenda, il male da divina potentia procedere, siccome nella repubblica di Platone si manifesta. Ultime aggiunse: e affine di lui è ogni cosa, intendendo la bonità divina, la quale egli medesimo nel libro della creazione del mondo disputa essere quel fine, che ha mosso la potentia e sapientia sua alla produzione mondana, e simile in suoi versi Platonici scrive Boetio. Sicché Iddio secondo e nostri è esemplo, principio et fine d'ogni natura, verità vita e via di qualunque cosa, possiede essere vita et intelligentia”<sup>95</sup>.

Ficino, che conosceva il passo platonico della *Seconda Epistola* – “Circa el re del tutto è ogni cosa, e affine di lui è tutto, e lui è cagione di tutti e beni” – grazie alla traduzione del Bruni, dichiara di accennare alla risposta di Platone a re Dionigi solo brevemente perché già altrove vi si era soffermato a lungo, riferendosi probabilmente al perduto commento al *Timeo*: “E per cagione che questa sententia Platonica in altra

---

<sup>93</sup> Su questi argomenti vedi Gentile, S., *Il ritorno di Platone, dei platonici e del “corpus” ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, op. cit., pp. 197-199.

<sup>94</sup> *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, in *Supplementum ficinianum*, op. cit., p. 132.

<sup>95</sup> *Ibid.*

opera io ho diffusamente tractata et disposta, basterà al presente con brevità discorrere”<sup>96</sup>. Spiega allora il passo Platonico alla luce di una definizione della divinità che egli assegna ad Ermete:

“Et per manifestarti meglio e Platonici sensi, parmi da dichiarare in brevità, in che modo Mercurio Egitto la divinità discrive...Disse adunque Mercurio: Iddio è spera intelligibile, il cui centro è in ogni loco, la circumferentia in nessuno”<sup>97</sup>.

Ficino attribuisce a Mercurio questa celebre sentenza, e suggerisce una “intercambiabilità” tra Platone ed Ermete: questa possibilità di spiegare l’uno con le parole dell’altro non è casuale, ma nasce dalla convinzione che Platone in qualche modo sia l’erede dell’antica sapienza egiziana di Ermete:

“benché Mercurio molti secoli fussi innanzi a Platone in terra stato, niente di meno sono questi due lumi in modo conformi che pare veramente el Mercuriale spirito nel pecto Platonico trasformato”<sup>98</sup>.

La visione platonica e quella mercuriale vengono definitivamente accostate tra loro, indi, considerate vicine all’interpretazione cristiana: “La predetta opinione de’ Mercuriali et Platonici philosophi è in tucto quella che’ teologi Cristiani defendono”<sup>99</sup>. Il *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, dunque, introduce l’idea che le origini della sapienza di Platone siano rintracciabili nell’antichità egiziana e orientale: una caratteristica che sempre accompagnerà Ficino, la convinzione che la filosofia di Platone faccia parte di una tradizione antichissima di pensiero, risalente fino alla teologia del divino Ermete. Si tratta di una concezione che risaliva alla notizia, presente nelle fonti latine ben note a Ficino, sul viaggio di Platone in Egitto per istruirsi presso i sacerdoti di quel paese.

Sono molte le fonti cui Ficino poteva attingere e varie le testimonianze che l’umanista poteva ben conoscere, a cominciare da quanto leggeva nel proemio alle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio in cui si ricorda come i veri padri della filosofia fossero i Magi e il loro “principe” Zoroastro, i Caldei “presso gli Assiri e i Babilonesi”, i Gimnosofisti indiani, i Druidi e i Semnotei “presso i Celti e i Galli”, il fenicio Oco, il tracio Zalmossi, il libico Atlante e gli Egizi. Lo stesso Diogene aveva parlato dei viaggi di Pitagora presso gli Egizi, i caldei e i Magi, nonché del soggiorno egiziano di Platone.

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 133-134.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., p. 141.

Anche Plutarco aveva scritto che Platone, imitando Pitagora, aveva visitato i sapienti egiziani, traendo da essi insegnamenti e rivelazioni essenziali al suo ammaestramento filosofico. Nell'*Iside e Osiride*, poi, sempre Plutarco aveva posto in stretta relazione la religione egiziana con le dottrine pitagoriche e con il platonismo, tentando di conciliare le fedi religiose e misteriche dell'oriente con la tradizione filosofica ellenica.

Gli stessi autori classici, dunque, i maestri e i modelli della cultura umanistica, avevano parlato di civiltà e tradizioni sapienziali anteriori ed assai più lontane nel tempo delle stesse origini del sapere ellenico. Dalle loro pagine giungeva l'eco della misteriosa sapienza dei sacerdoti, re e maghi dell'antichissimo Egitto, e la consacrazione di un "passato sterminato e arcano, accolto dai Greci, eterni fanciulli". La loro iniziazione sapienziale sembrava confermata dalla narrazione dei viaggi che i loro saggi avevano compiuto in quella terra e nelle altre, la Persia e la Caldea.

Il mito dell'antichissima e misteriosa sapienza degli Egiziani e dei popoli d'Oriente era stato trasmesso anche da autorevolissime autorità patristiche come Clemente Alessandrino, Origene, Agostino, Lattanzio ed Eusebio da Cesarea. Origene e Agostino condannavano severamente l'idolatria e la magia egiziana, ma nessuno dei due confutò il mito ermetico e la tradizione della sapienza magica degli antichissimi Egizi. Per Agostino, Ermete è senza dubbio un alleato del demonio, e le sue capacità profetiche gli vengono dai poteri occulti di demoni nefasti. Lattanzio considera Ermete uno dei massimi profeti pagani dell'avvento del cristo e non esita ad annoverarlo tra le Sibille.

Gli *Stromata* di Clemente Alessandrino, poi, mostrano uno spiccato interesse per la genealogia intellettuale. Clemente occupa un posto importante nella storia dell'assimilazione del pensiero greco da parte della cultura cristiana e negli *Stromata* sviluppò una teoria coerente, favorevole sia alla filosofia greca che a quella pre-greca o "barbara". Secondo lui solo nel cristianesimo si troverebbe la verità "tutta", ma le sue parti si possono rintracciare nelle altre sette filosofiche, sia greche che barbare. La filosofia greca, poi, proverrebbe in maggior parte dalla tradizione dei popoli barbari, come testimoniato dai viaggi dei sapienti greci in Oriente e come dimostrano gli scritti di Platone, che alludono spesso alle fronti barbare della filosofia greca.

Il mito di questa comune e originaria sapienza, talvolta giudicata nefasta e demoniaca, ma non negata, non tramontò neppure nella *Christianitas* medievale e giunse agli umanisti tramite una vasta letteratura sia in latino che in volgare. Era questa la tradizione cui si rifaceva Ficino nell'elaborare la sua personale interpretazione della storia della sapienza, che proiettava l'ombra delle proprie origini su un passato lontano e molto anteriore alla speculazione greca.

## 5. 1459-1463: anni decisivi nella formazione intellettuale di Ficino.

L' *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, il trattato *De voluptate*, il *Tractatus de Deo et anima* presentano la caratteristica comune di essere stati composti in un'epoca in cui Ficino non era ancora in grado di leggere e tradurre dal greco. I suoi studi greci infatti iniziano sul finire degli anni Cinquanta. All'epoca della composizione di questi opuscoli giovanili, Ficino si rifaceva pertanto solo a fonti latine: in una lettera a Filippo Valori di molti anni più tardi, ricorderà come la composizione delle sue opere giovanili – nel caso particolare si riferisce alle sue *Institutiones ad Platonicam disciplinam* del 1456 – fossero dovute “partim fortuita quadam inventione, partim Platonicorum quorundam Latinorum lectione adiutus”<sup>100</sup>.

Sembra, ad ogni modo, che Ficino padroneggiasse abbastanza bene le sue fonti latine, comunque abbastanza da meritare il plauso e l'attenzione di Cristoforo Landino e di Cosimo de' Medici. Anzi, sarebbe proprio su consiglio di Cosimo il Vecchio che Ficino avrebbe iniziato lo studio della lingua greca, così da poter attingere direttamente a quelle fonti che più lo interessavano<sup>101</sup>. Ad ogni modo, dalla fine degli anni Cinquanta, Ficino diventa in grado di tradurre dal greco ed ha allora inizio per lui lo studio dei testi platonici in lingua originale e le prime traduzioni dal greco.

Significativamente le sue prime traduzioni, che non verranno mai pubblicate per il loro carattere magico ed esoterico, sono quelle degli *Inni Orfici* e degli *Inni Omerici*, delle *Argonautiche* orfiche, della *Teogonia* di Esiodo, del *De secta pythagorica*, dei *Carmina aurea* pitagorici e degli inni di Proclo<sup>102</sup>. In questo stesso periodo Ficino legge e annota con grande attenzione la *Theologia platonica* di Proclo<sup>103</sup> e gli scritti di Giorgio Gemisto Pletone, in particolare il suo commento agli *Oracula Chaldaica*: anzi, non è sicuro se la traduzione letterale di questi famosi oracoli, quale è contenuta nell'*Ottobonianus latinus 2966* e nel *Laurentianus 36,35*, sia dovuta a Ficino stesso, come afferma P.O. Kristeller, o se sia dovuta invece a Janus Lascaris, come sostengono I. Klutstein e S. Gentile<sup>104</sup>. Ad ogni modo, è certo che Ficino abbia conosciuto questi

---

<sup>100</sup> M. Ficino, *Lettere*, I, a cura di S. Gentile, Firenze, 1990.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Gentile, S., *Le prime traduzioni dal greco di M. Ficino*, «Rinascimento», XXX, 1990.

<sup>103</sup> Vedi Saffrey, H.D., *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 21, 1959, pp. 161-184.

<sup>104</sup> Sulla questione vedi: Klutstein, I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze, 1987; Kristeller, P.O., *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olsckhi, 1986, t. I, p. 86 e p. 120.

famosi oracoli sin dal 1460, mentre in questo stesso periodo si intensificarono i suoi rapporti con Cosimo il Vecchio: se nel 1462 Ficino dedicò a Cosimo l'inno orfico "al Cosmo", sul finire di quello stesso anno, Cosimo incaricò Ficino di tradurre un manoscritto contenente i primi quattordici trattati del *Corpus hermeticum* attribuiti ad Ermete Trismegisto. Successivamente Cosimo avrebbe fornito al giovane Ficino i codici su cui tradurre Platone e una pur modesta condizione di vita che gli permettesse di dedicarsi alla traduzione di tutta l'opera platonica.

Ficino iniziò subito la traduzione di Ermete Trismegisto terminandola in pochi mesi, già nell'aprile del 1463, e ricevette in cambio da Cosimo la Villa di Careggi. Scrive Kristeller a tal proposito:

"la missione platonica del Ficino sotto gli auspici di Cosimo comincia soltanto nel 1462... Nel 1462 egli ricevette da Cosimo la villa di Careggi ed alcuni manoscritti greci insieme con l'incarico di dedicarsi allo studio della filosofia platonica. E nel 1463 e nel 1464 il Ficino dedicò al suo grande protettore le versioni di Mercurio Trismegisto e di dieci dialoghi di Platone"<sup>105</sup>.

Il reperimento del documento originale dell'atto con cui Cosimo donò a Ficino la villetta di Careggi – datato il 18 di quello stesso aprile 1463 - ha riproposto come verosimile l'affermazione del biografo cinquecentesco di Ficino, Giovanni Corsi, il quale aveva posto in relazione il compimento della versione ermetica con la donazione della casa di Careggi, che avrebbe in qualche modo rappresentato la ricompensa per il *Pimander*<sup>106</sup>.

Più in generale, la donazione avrà voluto testimoniare l'apprezzamento di Cosimo per i progressi di Ficino negli studi platonici, ed uno stimolo a continuarli. Ad ogni modo è con la donazione della Villa di Careggi che si apre quel fortunato capitolo del Rinascimento che vede il ritorno di Platone e la nascita di quella che verrà chiamata Accademia Platonica di Firenze. E' qui, nella Villa di Careggi, che Ficino inizia la traduzione di tutto Platone, una traduzione che lo vedrà impegnato per quasi vent'anni. Le concordi testimonianze dei codici confermano che la versione di Ermete era compiuta nell'aprile del 1463 e che solo allora Ficino affrontò la versione dei testi

---

<sup>105</sup> Cfr. Kristeller, P.O., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, Varsavia, Polish Academy of Sciences Press, 1978, p. 197.

<sup>106</sup> La biografia del Corsi è reperibile in Marcel, R., *Marsile Ficin*, op. cit. Su questi argomenti vedi Gentile, S., *Introduzione. Le "Epistole" e l'opera del Ficino*, in M. Ficino, *Lettere*, op. cit.

platonici: dunque “il platonismo di Ficino - e non è cosa da trascurare - cominciò dalla rivelazione del Trismegisto”<sup>107</sup>.

Abbiamo brevemente ricordato questi dati biografici poiché alla critica più recente è apparso molto indicativo il fatto che Ficino si sia dedicato “prima” alla traduzione di testi che dovevano appartenere ad una remota antichità, e solo “successivamente” a Platone stesso. Anzi, il carattere e l’*iter* delle prime traduzioni ficiniane confermerebbe come già sul finire degli anni Cinquanta Ficino avesse “compiuto una scelta intellettuale, che perseguirà con oculata prudenza”<sup>108</sup>. Come afferma C. Vasoli, gli anni che intercorrono tra l’apprendimento della lingua greca e il 1463 sono “anni decisivi nella formazione intellettuale di Ficino”<sup>109</sup>. Secondo S. Gentile, sin dalla fine degli anni Cinquanta, Ficino avrebbe dato “forma ad una singolare miscela di epicureismo, ermetismo e platonismo, a cui sarebbe sempre rimasto legato”<sup>110</sup>.

Al 1463 risale la composizione del famoso *Argumentum al Pimander*, ovvero la lettera di dedica a Cosimo in occasione della traduzione dei primi quattordici opuscoli del *Corpus hermeticum*<sup>111</sup>. In questo famoso *Argumentum*, Ficino presenta alcuni scritti enigmatici, il cui vero significato si sarebbe perso durante i secoli intercorrenti, testi che erano stati attribuiti dalla tradizione al favoloso Ermete Trismegisto<sup>112</sup>. Ermete viene giudicato di una remota antichità - “eo tempore quo Moses natus est”<sup>113</sup>. Non solo: costui, afferma Ficino,

“per primo fra i filosofi, dalla fisica e dalla matematica si volse alla contemplazione degli dei; per primo, disputò molto sapientemente sulla maestà di Dio, sull’ordine dei

---

<sup>107</sup> Cfr. Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 98.

<sup>108</sup> Vasoli, C., *Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, in *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999, p. 37.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., pp. XXIII-XXIV.

<sup>111</sup> *Argumentum Marsilij Ficini Florentini, in librum Mercurij Trismegisti, ad Cosmum Medicem, patriae patrem*, in Ficino, *Opera*, p. 1836.

<sup>112</sup> Sugli *Hermetica* vedi: Festugière, A.J., *La Rèvèlation d’Hermès Trismègiste*, Parigi, Gabalda, 1944-1954; ID. et Nock, A.D., (a cura di), *Ermete Trismegisto, Corpus Hermeticum*, Parigi, Les Belles Lettres, 1945-1954 ; Garin E., *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori riuniti, 1988; Festugière A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il Melangolo, 1991.

<sup>113</sup> *Argumentum Marsilij Ficini Florentini, in librum Mercurij Trismegisti, ad Cosmum Medicem, patriae patrem*, op. cit.

demoni, sulle mutazioni delle anime. Per questo egli è detto il primo autore della teologia”<sup>114</sup>.

Nell’*Argumentum* ficiniano, Ermete viene dunque presentato come il primo filosofo-teologo dell’antichità: ma egli è anche l’iniziatore di una setta di teologi antichi che trova il proprio apice speculativo in Platone stesso:

“a lui seguì Orfeo, cui furono attribuite le seconde parti della teologia antica; ad Aglaofemo, che era stato iniziato ai riti sacri di Orfeo, successe poi nella teologia Pitagora, di cui fu discepolo Filolao, che fu precettore del nostro divino Platone. Pertanto, *una unica setta di teologia antica*, ovunque coerente con se stessa, venne istituita da sei teologi, in un ordine meraviglioso, la quale esordisce con Mercurio e si compie pienamente con il divino Platone”<sup>115</sup>.

E’ questa l’enunciazione della teoria della *prisca theologia*, ovvero dell’idea che la vera scienza avrebbe anticipato la filosofia greca e che si troverebbe realmente fra i sapienti pre-classici, come Mercurio Trismegisto o Zoroastro, e Orfeo. Secondo la spiegazione di Ficino, dopo che la *sapientia* si era sviluppata fra i sapienti antichi, passò ai greci attraverso la corrente platonica: cioè da Orfeo, ad Aglaofemo, a Pitagora e Filolao, e finalmente al “divino Platone”: di conseguenza il platonismo assume una preminenza speciale. La sapienza dei *prisca theologi* viene inoltre accostata, direttamente o indirettamente, alla rivelazione di Mosé, e perciò riceve un’autorità di alto livello<sup>116</sup>. Si tratta di una teoria che, come ha affermato C. Vasoli,

“costituisce anche un *mito* ricco di conseguenze, un mito che avrà rapida fortuna nella cultura rinascimentale e che troverà particolare accoglienza proprio in ambienti di formazione umanistica e che più tardi nel corso del Cinquecento avrà una lunga influenza su vari aspetti ed espressioni della vita culturale”<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Ibid.: “Hic inter philosophos primus, a physicis, ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit: primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est autor”.

<sup>115</sup> Ibid.: “cum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta”.

<sup>116</sup> Sulla *prisca theologia* vedi Schmitt, Ch.B., *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici. Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo*, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968, pp. 211-236.

<sup>117</sup> Cfr. Vasoli, C., *Il mito dei “prisca theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit., p. 16.

D'altra parte, le origini del mito rinascimentale della *prisca theologia* sono state da tempo ben individuate in un ambiente estraneo alla civiltà umanistica, nella cultura filosofica e religiosa tardobizantina che sin dall'XI secolo con Michele Psello e Michele Cerulario e poi nel XIV con Teodoro Metochite e Niceforo Gregoras si era volta allo studio degli *Oracula chaldaica*. Così come da tempo è stato chiarito che il filosofo che più di ogni altro ne fu efficace elaboratore e diffusore, fu Giorgio Gemisto Pletone, quel dotto bizantino di cui Ficino studiava e annotava i testi già negli anni più decisivi della sua formazione intellettuale<sup>118</sup>.

La critica contemporanea ha accertato che già dal 1460 Ficino aveva una conoscenza diretta di buona parte dell'opera di Gemisto Pletone: possedeva infatti l'attuale manoscritto *Riccardianus graecus 76* che contiene più opere di Pletone: il *De differentijs*, la *Replica a Scholarios*, l'*Orazione funebre a Elena* e quella a *Cleope*, il *Trattato del destino* (ovvero il capitolo 6 del Libro II del *Trattato delle Leggi*)<sup>119</sup>. Inoltre il *Riccardianus graecus 76*, che presenta un'iscrizione a mano di Ficino, contiene (al folio 187 v) i *Magika logia* con l'*Esegesi* di Pletone. La traduzione letterale di questi oracoli, che è presente nell'*Ottobonianus latinus 2966* e nel *Laurentianus 36,35*, è stata attribuita, come abbiamo visto, a Ficino da P.O. Kristeller, mentre S. Gentile e I. Klutstein la attribuiscono a Janus Lascaris<sup>120</sup>.

Ad ogni modo è certo che Ficino abbia conosciuto l'edizione degli *Oracula chaldaica* di Pletone sin dal 1460. Come abbiamo detto, è anche certo che in questo stesso periodo Marsilio studiava la *Theologia platonica* di Proclo<sup>121</sup>: in quest'opera Ficino ritrovava espressa la teoria della *prisca theologia*, che Proclo faceva iniziare con Orfeo, e un metodo per organizzare e interpretare platonicamente gli scritti dei *prisca theologi*; ma soprattutto, leggendo Proclo, Ficino tornava alla fonte di ispirazione della teologia di Pletone<sup>122</sup>.

Sarà pertanto utile ricordare brevemente l'opera di Giorgio Gemisto Pletone e analizzare i rapporti che sembrano in qualche modo legare la speculazione del dotto bizantino a quella di Marsilio Ficino.

---

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Vedi Kristeller, P.O., *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, op. cit., pp. 97-98 e 161.

<sup>120</sup> Klutstein, I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, op. cit.; Kristeller, P.O., *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, op. cit., t. I, p. 86 e p. 120.

<sup>121</sup> Vedi Saffrey, H.D., *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, op. cit., pp. 161-184.

<sup>122</sup> Vedi Anastos, M.V., *Pletho's calendar and Liturgy*, «Dumbarton Oaks Paper», 4, 1948, p. 191. Su questi argomenti, Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., p. XXV.

## 6. Giorgio Gemisto Pletone nella cultura bizantina.

Giorgio Gemisto Pletone, personalità di spicco della filosofia bizantina del XV secolo, nato a Costantinopoli intorno al 1360 e morto a Mistra nel 1452, visse durante la crisi dell'Impero bizantino, che si sgretolava sotto l'avanzata turca, e mise il proprio pensiero e la propria conoscenza al servizio di un progetto politico che rinnovasse il decadente impero<sup>123</sup>. Il notissimo volume del Masai e quello più recente del Woodhouse hanno ben delineato i dati essenziali della sua biografia, e sembra importante collocare precisamente il pensiero di Pletone nel suo contesto bizantino, prima di domandarsi come e perché i Latini ne fecero una figura emblematica. Occorre notare, infatti, che questo pensiero audacemente indipendente dal cristianesimo si colloca in un momento particolare e unico della filosofia bizantina.

Pletone ebbe una formazione culturale doppia: i suoi primi studi sono costituiti da una *paideia* classica e si sa che egli frequentò il maestro Demetrius Kydones che era stato sia un filosofo che un uomo di Stato, un buon conoscitore di Platone, ma anche di Tommaso d'Aquino, un convertito al cristianesimo; sappiamo che in seguito Pletone soggiornò alla "Corte dei Barbari", ad Adrianopoli, presso un giudeo di nome Elisha (Elissaios), che viveva alla corte dei Turchi e s'interessava soprattutto di filosofia ellenica, vale a dire "pagana".

Al suo ritorno a Costantinopoli, Pletone iniziò a insegnare filosofia mentre cominciò per lui una lunga carriera come consigliere politico alla corte di Manuele II,

---

<sup>123</sup> Su Pletone vedi principalmente: Masai, F., *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956; Woodhouse, C.M., *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986. Vedi inoltre: Kieszkowski, B., *Studi sul Platonismo del Rinascimento*, Roma, 1936, pp. 13-36; Anastos, M.V., *Pletho's calendar and Liturgy*, op. cit., pp. 183-305; Masai, F., *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance*, «Bulletin de l'Association G. Budé. Lettres d'Humanité», 12, 1953, pp. 82-90; ID. et Masai, R., *L'Oeuvre de Georges Gémiste Pléthon*, «Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», V serie, 40, 1954, pp. 536-555; Garin, E., *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958, pp. 153-188; Vasoli, C., *Il mito dei "prisci theologi" come "ideologia" della "renovatio"*, op. cit., pp. 11-50; ID., *Umanesimo e filosofia nella cultura italiana del tardo Quattrocento: Marsilio Ficino e Giovanni Pico. I. La rinascita platonica e i maestri bizantini*, in *Storia della Filosofia diretta da Mario dal Prà*, Vol. VII: *La filosofia moderna dal Quattrocento al Seicento*, Milano, Vallardi, 1975, pp. 95-105; Gentile, S., *Introduzione. Le "Epistole" e l'opera del Ficino*, in M. Ficino, *Lettere*, op. cit.; ID., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi: Firenze 29 nov.-2 dic. 1989*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994, pp. 813-832; Tambrun, B., *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon sur les "Oracles Chaldaïques"*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», premier numero, 1999, pp. 10-26.

che lo inviò a Mistra nel Peloponneso, e indi del figlio di questi, il despota di Morea Teodoro II. A Mistra, Pletone svolse la propria carriera politica, amministrativa e giudiziaria, mentre a partire dal 1427, divenuto proprietario di un vasto dominio nel Peloponneso, ne divenne l'amministratore. Nel frattempo, il resto dell'impero bizantino viveva una crisi profonda e andava in pezzi davanti all'avanzata dei Turchi: poche le città rimaste fedeli all'imperatore, tra queste Costantinopoli, qualche roccaforte sul Mar Nero, tra cui Trebisonda, poche isole e, soprattutto, buona parte del Peloponneso, che i despota di Morea, che erano i figli dell'Imperatore Manuele II Paleologo, tentavano di riconquistare pezzo dopo pezzo.

E' allora che Pletone, in due *Memorie*<sup>124</sup>, elaborò le basi socio-economiche per una ristrutturazione dell'esercito che doveva assicurare un'efficace difesa del territorio. Secondo Pletone, l'esercito avrebbe dovuto divenire nazionale e dunque senza mercenari; la popolazione sarebbe stata divisa in due principali parti, una, dedita alla produzione, avrebbe pagato le tasse per il mantenimento dell'esercito nazionale, mentre gli *amministratori*, gli *archontes*, avrebbero pensato a dirigere lo Stato: un progetto di riforma che si opponeva evidentemente agli interessi degli arconti locali, i *toparchia*, grandi proprietari terrieri<sup>125</sup>.

A questo periodo risale anche la composizione di una voluminosa opera, nota come il *Trattato delle leggi*, che doveva contenere il progetto di riforma dello stato teorizzato da Pletone, ma che, secondo la ricostruzione storiografica di Masai, non era destinata alla pubblicazione e doveva circolare solamente all'interno di una cerchia ristretta di pochi amici scelti, una sorta di *fratria* di «neo-Elleni»<sup>126</sup>. Ne sarebbe prova il fatto che lo stesso accusatore di Gemisto, il nuovo patriarca di Costantinopoli, Giorgio Scholarios Gennadio, venne a completa conoscenza di questa opera solo dopo la morte del filosofo e grazie all'intermediazione della principessa Teodora, moglie del despota Demetrio<sup>127</sup>.

Allora (verso il 1460, dopo la morte di Pletone), Scholarios condannò al rogo l'opera e scagliò una pesante accusa di paganesimo nei confronti di Pletone. La parte dell'opera che contiene i dettagli della legislazione positiva fu data al rogo. Tuttavia, per

---

<sup>124</sup> *Memorie del Peloponneso*, in Georgius Gemistos Plethon, *Opuscula de historia graeca*, Leipzig, ed. Maltese, 1989.

<sup>125</sup> Su queste riforme vedi Masai, F., *Pléthon*, op. cit., pp. 66-101.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 300 e sgg.

<sup>127</sup> Vedi Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., pp. 357 e sgg.

essere in grado di sostenere la propria accusa di politeismo contro Pletone, Scholarios conservò tutta la parte metafisica, che doveva assicurare la costituzione politica<sup>128</sup>.

Il *Trattato delle leggi*, in effetti, espone in dettaglio un *pantheon* estremamente strutturato e gerarchizzato: il mondo divino comprende una molteplicità di dei, una molteplicità organizzata, che dipende dall'unico dio. Sembra che Pletone si rifaccia alla teoria platonica delle Idee, soprattutto secondo l'interpretazione di Proclo, che tendeva a considerare le Idee stesse come divinità; nello stesso tempo, Pletone cerca di reintegrare nel mondo divino le gerarchie angeliche formulate dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, ma più in generale, il *Trattato delle leggi* è sembrato una sorta di semplificazione della *Theologia platonica* di Proclo<sup>129</sup>.

Per comprendere perché un cristiano bizantino del XV secolo preconizzasse l'abbandono puro e semplice del cristianesimo e il ritorno all'ellenismo, bisogna ricordare, con Brigitte Tambrun, che tradizionalmente a Bisanzio il mondo politico umano era considerato come l'immagine del mondo divino: l'imperatore era l'immagine di Dio sulla terra e i bizantini avevano la tendenza a quasi-divinizzare i loro amministratori. Dunque, Pletone ritiene che il monoteismo, e soprattutto il monoteismo trinitario, non offra un buon modello per il mondo politico: il *basileo* non può occuparsi personalmente di tutti gli affari, i progetti e le amministrazioni; al contrario, è necessaria una vasta amministrazione centralizzata, gerarchizzata e ben organizzata, che permetta di governare efficacemente l'impero<sup>130</sup>.

Il *pantheon* che Pletone aveva affidato al *Trattato delle leggi* doveva dunque servire come *modello metafisico* della società bizantina: un modello per regolare la ripartizione del potere tra l'amministrazione centrale, che veniva formata a Costantinopoli, e gli *archontes* locali, che avrebbero dovuto organizzare la produzione agricola, ma che al tempo di Pletone si rifiutavano totalmente di sottomettersi al potere centrale, al quale rivendicavano diritti in principio devoluti all'amministrazione centrale<sup>131</sup>.

Nei *Consigli* all'imperatore Emanuele e in quelli al despota di Morea Teodoro II<sup>132</sup>, Gemisto espone i principi cui tale stato avrebbe dovuto ispirarsi, principi che egli

---

<sup>128</sup> Vedi Masai, F., *Pléthon*, op. cit., p. 393-404; Quanto resta del *Trattato delle Leggi* è pubblicato in Pléthon, *Traité des Lois*, trad. par A. Pellissier, Paris, C. Alexandre, 1858 (rist. an., Paris, 1982).

<sup>129</sup> Vedi il primo editore del *Trattato delle leggi*, C. Alexandre, *Traité des lois*, op. cit.

<sup>130</sup> Cfr. Tambrun, B., *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon sur les "Oracles Chaldaïques"*, op. cit.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Vedi Masai, *Pléthon*, op. cit., pp. 116-118; Gentile, *Introduzione*, op. cit., pp. XVII-XVIII.

aveva formulato dopo un lungo e attento studio della storia, della filosofia e della geografia degli antichi. Le leggi, come per Platone, dovevano costituire l'anima dello stato, ma non meno importante era la forma di governo: si voleva un ritorno alla celebrata costituzione di Licurgo, che aveva fatto di Sparta la città più famosa della Grecia, unito al reggitore-filosofo di platonica memoria. La scelta doveva cadere dunque sulla monarchia, in particolare su di un principe virtuoso, ma coadiuvato da saggi consiglieri: insieme essi avrebbero dovuto elaborare il sistema legislativo e vegliare sulla sua applicazione. In particolar modo poi Gemisto ricordava che le buone leggi di per sé non sono sufficienti: la loro validità ed efficacia dipendeva dall'agire virtuoso di chi era preposto alla loro salvaguardia. A sua volta l'agire virtuoso doveva dunque trovare fondamento nel sentimento religioso.

E come dallo studio della storia greca Pletone aveva potuto individuare nel modello Spartano la costituzione migliore da seguire, così la lettura di Platone e dei discepoli di Zoroastro lo avevano convinto che la religione più pura e perfetta era quella che risaliva all'antichissima Persia. La teologia professata da Zoroastro, passata in Grecia tramite Pitagora, avrebbe fornito il nucleo essenziale della religione olimpica, che avrebbe trovato la sua prima e suprema espressione negli *Inni Orfici*. Questa era stata la religione della Grecia al tempo del suo massimo splendore e Gemisto si augurava il ritorno a quella religione "originale", una forma di religione pura, ancora libera da tutte le superstizioni e gli apparati che affliggevano le religioni rivelate: il Cristianesimo, sia bizantino che romano, e l'Islamismo.

Studio delle costituzioni e delle legislazioni antiche, meditazione sulla storia greca, questi i fondamenti della speculazione politica di Gemisto. Attraverso la ricerca delle fonti prime, originali e più valide delle istituzioni su cui fondare il vivere civile, Pletone tentava di dare basi solide al suo stato ideale: una repubblica di ispirazione platonica, fondata su un culto solare che riecheggiasse elementi neoplatonici, gnostici e delle tradizioni mitraniche.

La riforma religiosa prospettata da Pletone, che si era fatto annunciatore della scomparsa delle religioni rivelate a favore di una rinascita del Platonismo, era dunque in realtà la parte più appariscente - quella che maggiormente aveva colpito i contemporanei e preoccupato le autorità ecclesiastiche - di un più ampio piano di riforme che investiva ogni aspetto della vita, dell'individuo e dello stato. Un piano di riforme, quello teorizzato da Pletone, che potrebbe sembrare utopistico, ma che, all'epoca in cui fu concepito, mirava concretamente alla creazione di uno stato greco indipendente.

## 7. Gli *Oracula Chaldaica* di Giorgio Gemisto Pletone.

Nella *Theologia Platonica* di Proclo, Pletone avrebbe trovato l'espressione più compiuta del tentativo di dare forma filosofica organica al mito di un antichissima sapienza e verità originaria: una vera e propria "teologia non cristiana", elaborata da una successione di sapienti che il neoplatonico faceva cominciare con Orfeo<sup>133</sup>. Ma nella sua rifondazione dell'ellenismo Pletone si concentrò altresì su un testo che egli giudicò fondamentale e originario: gli *Oracula chaldaica*; e con l'aiuto di questo testo, ritenuto antichissimo, tentò di restaurare un ellenismo non cristiano. Questi famosi oracoli, che erano stati considerati dai neoplatonici a partire da Porfirio come una Scrittura rivelata, come la loro Bibbia (in un'epoca, in cui si sentiva forte il bisogno di fondare la teologia sulla parola di dio), avevano attraversato il Medioevo bizantino finché non erano stati riscoperti nell'XI secolo da Michele Psello. Psello compose un *Commentarium* su questi oracoli, nel quale aveva cercato di conciliare il caldaismo con il cristianesimo. A metà del XIV secolo, quindi, ritrovati gli *Oracula chaldaica* nella redazione di Psello, Pletone tentò di decristianizzarli e di farli diventare il punto principale di tutto il suo sistema filosofico. Pletone ritenne che questi famosi oracoli fossero solo impropriamente detti "caldaici": in realtà essi sarebbero stati assai anteriori all'epoca di Marco Aurelio e dei due Giuliani i teurgi, che sono tradizionalmente considerati i due compositori dell'opera. Tali oracoli sarebbero stati trasmessi in realtà dai magi, o più esattamente dai magi che furono discepoli di Zoroastro: Pletone conferisce dunque loro una remota antichità, e nel commento cita infatti quei passi di Plutarco nei quali l'antichità di Zoroastro è stabilita addirittura cinquemila anni prima della guerra di Troia<sup>134</sup>.

Bisogna a questo punto ricordare come Pletone, prima di terminare i suoi studi, si fosse recato ad Adrianopoli, alla "corte dei Barbari", e come li avesse soggiornato presso il maestro giudeo Elisha, considerato un ellenista, cioè un politeista pagano:

---

<sup>133</sup> Vedi Anastos, M.V., *Pletho's calendar and Liturgy*, op. cit.

<sup>134</sup> *Oracula magica Zoroastris cum Scholijs Plethonis et Psellij*, ed. Iohannes Opsopoeus, in *Sibyllina oracula*, Parisijs, 1599, pp. 16-51. Il testo degli *Oracula* edito da Gemisto è pubblicato in *Studi sul platonismo rinascimentale*, a cura di Kieszkowski, B., op. cit., pp. 119-127. Per una traduzione francese del *Commento* e degli *Oracula* di Pletone vedi *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, in *Corpus philosophorum Medii aevi – Philosophi Byzantini 7*, éd. critique par B. Tambrun-Krasker.

Scholarios afferma che è da “quest’uomo, ebreo in apparenza, ma propriamente parlando, pagano” che Pletone avrebbe appreso “le dottrine di Zoroastro”<sup>135</sup>.

Come hanno stabilito gli studi di M. Tardieu, Elisha era probabilmente un adepto della filosofia della scuola di Sohrevandî<sup>136</sup>. Sohrevandî era morto nel 1191, ma all’epoca di Pletone la sua scuola era molto attiva. Nel *Libro della saggezza orientale* Sohrevandî aveva affermato che gli antichi Saggi greci, Platone e prima di lui Pitagora, Empedocle ed Ermete, erano in realtà gli eredi spirituali degli antichi Saggi persiani. Poi, uno dei successori di Sohrevandî, in un commento al *Libro della saggezza orientale* composto intorno al 1295, aveva spiegato che per Saggi persiani, bisognava intendere i discepoli di Zoroastro e i loro successori<sup>137</sup>.

Infatti, alla scuola di Sohrevandî, la dottrina dei “magi primitivi”, gli “antichi Saggi della Persia”, che si basa sul dogma fondamentale dell’esistenza di un unico principio primo, veniva accuratamente distinta da quella dei “magi empi”, gli adepti della religione iraniana, i quali professavano invece una filosofia dualista e affermavano che la Luce e le Tenebre sono due principi fondamentali. Per questo motivo, Shahrastânî (1153 circa), nel *Libro delle religioni e delle sette*, aveva dimostrato che i “magi primitivi”, i quali avevano supposto l’esistenza di un principio unico e tra i quali ci fu sicuramente Zoroastro, andavano assolutamente distinti dai “magi Caldei”, che sono i dualisti radicali<sup>138</sup>.

Se dunque le fonti greche potevano ben confondere i “magi Caldei” con i “magi primitivi” e i discepoli di Zoroastro, Pletone, grazie agli insegnamenti di Elisha, apprende che la dottrina di Zoroastro era stata in realtà corrotta dai Caldei, e pertanto tenta in ogni modo di *depurare* gli *Oracula chaldaica*, che secondo lui contengono gli *elementi principali dello zoroastrismo primitivo*, per ritrovare la dottrina pura dei magi discepoli di Zoroastro. Per questo motivo Pletone elimina dalla collezione di Psello tutti

---

<sup>135</sup> *Lettre à la princesse du Péloponnèse*, in Scholarios, G., *Oeuvres complètes*, Paris, éd. L. Petit-X.A Sideridés-M. Jugie, 1928-1936, t. 4, p. 162.

<sup>136</sup> Tardieu, M., *Pléthon lecteur des Oracles*, «Mêtis», 2, 1987, pp. 141-164; inoltre vedi: ID., *Les gnostiques dans La vie de Plotin*, in Porfirio, *La vie de Plotin*, II, Paris, 1992, pp. 536-542. Ma vedi anche: Tambrun, B., *Marsile Ficin et le “Commentaire” de Pléthon sur les “Oracles Chaldaïque”*, op. cit., pp. 20-22.

<sup>137</sup> Per il *Libro della saggezza orientale* di Sohrevandî e il commento del 1295 vedi l’ed. francese di H. Corbin, Paris, 1986; vedi inoltre ID., *Sohrevandî et les platoniciens de Perse*, Paris, 1971 e 1991.

<sup>138</sup> Ibid.

gli oracoli che riguardano le pratiche magiche<sup>139</sup>. Come ha illustrato B. Tambrun, la sua impresa

“se caractérise donc comme une *véritable archéologie du savoir*: il a voulu retrouver le texte qui pourrait servir de référence ultime en matière de métaphysique... Les oracles ainsi épurés et réattribués, peuvent alors devenir le *texte de référence* de toute sagesse et de toute réflexion philosophique”<sup>140</sup>.

Pletone, senza dubbio grazie a Elisha, poteva dunque distinguere i “magi Caldei” dai “magi primitivi”, e soprattutto poteva stabilire una relazione tra Zoroastro e i famosi *Oracoli caldaici*: infatti egli rinominò gli oracoli, e invece di “caldaici”, li chiamò “magici”, per indicare la loro origine, e, per il pubblico greco, precisò bene che i “magi” cui si riferiva erano i “magi primitivi”, ovvero i discepoli autentici della dottrina di Zoroastro.

Ma più di ogni altra cosa per Pletone le dottrine iraniane concordavano perfettamente con le fonti greche su una questione che appariva di particolare importanza: Platone era considerato come un successore di Pitagora e di Zoroastro. Pletone pertanto rintraccia una *genealogia intellettuale* che collega “il saggio e legislatore più antico che ci sia pervenuto” alle dottrine professate da Pitagora e da Platone: per questo la teologia che Pletone espone nel *Trattato delle leggi* è detta di “di Zoroastro e di Platone”<sup>141</sup>.

Il commento di Pletone agli *Oracula* si apre con la citazione della dottrina pitagorica della reincarnazione delle anime che, secondo il traduttore-commentatore, sarebbe stata elaborata per la prima volta dai magi seguaci di Zoroastro, mentre nel paragrafo finale si afferma che tutte le dottrine espone negli *Oracula* sarebbero state comuni non solo agli Zoroastriani, ma anche ai Pitagorici e ai Platonici<sup>142</sup>.

Pletone spiega che Zoroastro è la prima tra le migliori guide per la ricerca dei principi metafisici; egli è il saggio e il legislatore più antico tra quelli che ci sono pervenuti; è lui che ha spiegato ai Medi e ai Persiani, e alla maggior parte dei popoli antichi dell’Asia, le cose divine; le sue dottrine sono state infine professate anche da Pitagora e da Platone<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> Vedi Tambrun, B., *Marsile Ficin et le “Commentaire” de Pléthon sur les “Oracles Chaldaïque”*, op. cit., pp. 20-22; ID., *Oracles Chaldaïque. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, op. cit., pp. 37-47.

<sup>140</sup> Ibid., p. 22.

<sup>141</sup> *Traité des lois*, ed. Alexandre, op. cit., pp. 2-3.

<sup>142</sup> *Oracula magica Zoroastris cum Scholijs Plethonis et Psellij*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>143</sup> *Traité des lois*, ed. Alexandre, op. cit., pp. 30-33 e p. 257.

Zoroastro sarebbe stato dunque il fondatore di una dottrina originaria e venerabile che si fonda su pochi principi fondamentali. Il primo principio di questa “teologia sapienziale” è la razionale certezza di un unico principio primo, che produce l’ordine universale; il secondo principio, concerne la gerarchia degli esseri che costituiscono l’universo, che viene stabilita in tre ordini: l’essere eterno e immutabile, gli esseri che sono eterni ma mutevoli, gli esseri che mutano e periscono. Infine, il terzo principio concerne direttamente l’uomo e stabilisce che egli è composto di due diversi elementi, uno immortale e l’altro mortale: l’uomo sta al confine tra i due ordini dell’essere, il compito che gli è affidato è la contemplazione di ciò che esiste e la sua meditazione culmina nell’ “intelligenza di Zeus”<sup>144</sup>.

Gemisto è convinto che il ritorno alla teologia ellenica possa restituire agli uomini una verità troppo a lungo smarrita e salvarli dalle lusinghe dei “sofisti”. Contro costoro Gemisto scaglia la propria polemica con una trasparente allusione ai dogmi della fede e della teologia cristiana, cattolica o ortodossa, che non lascia dubbi: secondo C. Vasoli, sembrerebbe, e in modo difficilmente discutibile, che

“la genealogia gemistiana della lunga successione di sapienti aveva un fine ben preciso: la rivendicazione, per nulla filologica o storica, di una smisurata antichità che proiettava una dottrina di carattere squisitamente neoplatonico e dichiaratamente anticristiana, verso un tempo lontanissimo e oscuro, precedente alla rivelazione mosaica ed alla nascita della sapienza ellenica, testimoniandone così la continuità nel corso dei millenni. L’appello agli antichissimi era, insomma, l’espressione di una ferma certezza filosofica...in un tempo di profonda crisi e di imminente dissoluzione di un ordine più che millenario”<sup>145</sup>.

Per un pensatore politico come Pletone, inoltre la figura di Zoroastro mostrava il vantaggio di essere non solo un saggio e un filosofo, ma anche un legislatore e un capo del popolo: costui avrebbe dovuto prendere il posto usurpato proprio dal legislatore Ebraico Mosè, e doveva contestare al monoteismo la propria legittimità.

Ma il *Trattato delle leggi* amplia e arricchisce straordinariamente il catalogo dei *prisci theologi*, suggerendo nomi che torneranno così spesso nella letteratura esoterica cinquecentesca: i “legislatori” sono Zoroastro, Eumolpo (iniziatore dei culti eleusini), Minosse, Licurgo, Ifito (che ristabilì i giochi olimpici) Numa Pompilio, i Bramani indiani, i Magi, i Cureti, i sacerdoti di Dodona, Polido, Tiresia, Chidone, i sette

---

<sup>144</sup> Ibid., pp. 242-248.

<sup>145</sup> Cfr. Vasoli, C., *Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit., p.

Sapienti; i “filosofi” sono Pitagora, Platone, Parmenide, Timeo, Plutarco, Plotino, Porfirio e Giamblico<sup>146</sup>.

Il Woodhouse ha recentemente sottolineato come in questa lista vi siano due notevoli assenze: gli *Hermetica* e la Cabbala ebraica<sup>147</sup>. L’assenza in Gemisto degli *Hermetica* e della Cabbala ebraica, due altre tradizioni di ispirazione platonica, ha posto una serie di quesiti e di problemi. Secondo la recente interpretazione di C. Vasoli, tuttavia, l’assenza dei cabbalisti si potrebbe spiegare con il fatto che Pletone li ignorava perché questa tradizione non si era ancora estesa al mondo giudaico orientale.

Per quanto riguarda gli *Hermetica* invece, continua Vasoli, convincerebbe poco l’ipotesi che Pletone li abbia esclusi in quanto essi avrebbero rappresentato dei temibili rivali per gli *Oracula*. Sembrerebbe invece più probabile che la sua preferenza si rivolgesse alla sapienza “orientale”, piuttosto che a quella egiziana, che doveva venire considerata dipendente dalla verità del profeta persiano. Significativamente, sarebbe poi stato Ficino a porre Ermete accanto a Zoroastro, come primi profeti della *prisca theologia*; mentre invece sarebbe spettato a Giovanni Pico il compito di introdurre la Cabbala ebraica tra le tradizioni sapienziali antiche<sup>148</sup>.

In ogni caso i nomi finora citati da Pletone, sarebbero solo delle “maschere” dietro le quali si cela la dottrina personale di Gemisto, fondata saldamente sulla tradizione neoplatonica e in particolare su Proclo, ma che il suo autore non intende presentare come una novità, bensì come il “ritorno” alla verità degli antichi, ben prima di Aristotele e della teologia cristiana<sup>149</sup>. Con gli “Oracoli magici dei magi discepoli di Zoroastro” e il loro commento, Pletone intendeva stabilire una genealogia intellettuale di lunga durata, tesa ad assicurare *l’assoluta precedenza della “teologia ellenica”*: questi testi vengono attribuiti per la prima volta a Zoroastro con l’evidente intenzione di attribuire loro una remotissima antichità e di proporli come testimonianza della sapienza originaria cui avrebbero attinto i massimi pensatori greci. “Pletone - come ha affermato C. Vasoli - usa il mito della *prisca sapientia* per proporre una dottrina coscientemente opposta a tutte le tradizioni teologiche cristiane e considerata l’unica via possibile per ristabilire la verità”<sup>150</sup>.

---

<sup>146</sup> *Traité des lois*, ed. Alexandre, op. cit., p. 32.

<sup>147</sup> Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>148</sup> Vasoli, C., *Il mito dei “prisca theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ibid., p. 28.

Quando Scholarios accusava Pletone di paganesimo, gli faceva dunque il torto di tacere il tentativo di recupero, quasi *archeologico*, che il filosofo aveva tentato di compiere. Infatti, come afferma Gentile,

“la religione che avrebbe dovuto sostituire il Cristianesimo e l’Islamismo, non era affatto una forma di paganesimo deteriore e materialistico; tutt’altro. Il Pletone proponeva il ritorno alla vera religione, a quella religione cioè che per prima aveva posto a suo fondamento l’unicità e l’onnipotenza di Dio, la sua cura per gli uomini, l’immortalità dell’anima”<sup>151</sup>.

Lo Scholarios aveva in definitiva, continua Gentile, banalizzato e soprattutto demonizzato il tentativo di riforma religiosa prospettata da Pletone, proprio perché si era reso conto della sua pericolosità: una pericolosità che derivava “dall’aver riconosciuto nella teologia del mitico legislatore persiano gli archetipi delle concezioni che stavano a fondamento delle religioni rivelate”<sup>152</sup>. Dal cristianesimo - ormai decaduto agli occhi di Pletone – si doveva risalire alle “fonti prime del pensiero teologico”. Lo Zoroastro proposto da Pletone, che seguiva Plutarco nel crederlo vissuto 5000 anni prima delle guerre troiane, era addirittura anteriore allo stesso Mosè.

---

<sup>151</sup> Cfr. Gentile, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull’umanesimo fiorentino*, op. cit., pp. 818-819.

<sup>152</sup> Ibid. p. 819.

## 8. L'influenza di Pletone su Marsilio Ficino.

Alcune suggestioni gemistiane torneranno con una continuità straordinaria nella meditazione di Marsilio Ficino, tuttavia gli storici della filosofia del Rinascimento sono stati generalmente molto cauti a riconoscere manifestamente in Pletone una delle fonti più importanti di Ficino. Se per un verso appare chiaro che la genealogia intellettuale stabilita da Pletone sia una delle fonti principali per l'elaborazione della *prisca theologia* di Ficino, tuttavia si è largamente insistito sull'incompatibilità di fondo tra i sistemi filosofici di questi due filosofi, dal momento che Pletone nutriva interessi eminentemente politici e teorizzava un credo politeista, mentre Ficino invece si disinteressava di politica e perseguiva il tentativo di conciliare Platone con la teologia cristiana. Esiste pertanto un acceso dibattito che riguarda la reale portata dell'influenza di Gemisto Pletone su Marsilio Ficino.

Secondo il più autorevole studioso del pensiero filosofico di Marsilio Ficino, Paul Oscar Kristeller, tra la filosofia di Ficino e quella di Pletone non ci sarebbero grandi rapporti. Come dichiara infatti sin dalla prime pagine del suo famoso testo su Ficino, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, l'influenza diretta di Pletone su Ficino sarebbe meno tangibile di quello che si potrebbe pensare: essa si limiterebbe esclusivamente all'elaborazione della *prisca theologia*, cioè all'idea che esista una tradizione di teologia antica che è iniziata con Zoroastro ed Ermete, ed è continuata con Orfeo, Pitagora, Platone e i Platonici (=i neoplatonici)<sup>153</sup>. Ma per Ficino questi teologi antichi sono poi i precursori del cristianesimo, mentre invece Pletone usa il platonismo per decristianizzare totalmente la filosofia e la teologia<sup>154</sup>.

Studi più recenti, come quelli di Eugenio Garin, di Cesare Vasoli, di Brigitte Tambrun e di Sebastiano Gentile, hanno invece ipotizzato una filiazione diretta tra il platonismo bizantino di Pletone e il platonismo di Marsilio Ficino.

Secondo gli studi di Gentile, parrebbe legittimo supporre che Ficino non avesse ereditato da Gemisto soltanto la teoria della *prisca theologia*, ma si fosse lasciato guidare dal filosofo bizantino anche nell'*iter* degli studi e delle traduzioni<sup>155</sup>. Anzi, secondo l'interpretazione storiografica di Gentile, lo studio dei testi platonici e le prime traduzioni dal greco di Ficino sarebbero avvenute "secondo un ordine particolare, che sembra riflettere l'idea, ripresa proprio da Gemisto, della derivazione della filosofia

---

<sup>153</sup> Cfr. Kristeller, P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 15 (trad. it., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953).

<sup>154</sup> Ibid., p. 27.

<sup>155</sup> Cfr. Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., pp. XXV-XXVI.

platonica dagli scritti antichissimi dei *prisci theologi*<sup>156</sup>. Infatti, come abbiamo visto, il giovane Ficino fa precedere alla versione di Platone quella degli scritti dei teologi antichissimi, in particolare di Zoroastro e Orfeo, seguiti poi da Ermete Trismegisto. L'influsso di Gemisto su Ficino appare dunque più tangibile di quanto non si voglia generalmente credere.

Bisogna poi ricordare, come ha sottolineato per primo Eugenio Garin, che sembrano esistere “sottili scopi di propaganda politica” che collegherebbero in qualche modo l'opera di Ficino a quella di Pletone<sup>157</sup>. L'interpretazione di Garin si basa su un testo che è stato largamente discusso: il *Proemio a Plotino*, che Ficino dedicò a Lorenzo de' Medici nel 1490<sup>158</sup>. In esso Ficino ripercorreva le tappe della propria “missione platonica”, facendola risalire a un episodio lontano nel tempo: Ficino tornava al 1439, al Concilio di Firenze, e all'incontro tra Cosimo de' Medici e il filosofo bizantino Giorgio Gemisto Pletone.

In questo famoso testo, Ficino racconta come Cosimo de' Medici, il padre della Patria, all'epoca del Concilio, avesse frequentemente ascoltato il filosofo bizantino Giorgio Gemisto, il quale, come un secondo Platone, discuteva dei “mysteria Platonica”. Cosimo era rimasto affascinato da quanto affermava Gemisto ed era stato come ispirato a concepire la restaurazione in Firenze di una nuova “Accademia”:

“In quel tempo in cui sotto il Pontefice Eugenio [IV] si teneva a Firenze il concilio tra i Greci e i Latini, Cosimo il grande, padre della patria per deliberazione del Senato, ascoltò frequentemente un Filosofo greco, di nome Gemisto e di soprannome Pletone, che, quasi come un secondo Platone, disputava dei misteri Platonici, e dalla fervente bocca di costui fu così intimamente toccato, così animato, che indi concepì con un pensiero elevato proprio l'Accademia, che avrebbe poi partorito nel tempo opportuno”<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Ibid., p. XXV.

<sup>157</sup> Garin è stato il primo a sottolineare come la rinascita del Platonismo a Firenze nascondesse in realtà “sottili scopi di propaganda politica”. Vedi: Garin, E., *Ritratto di Marsilio Ficino*, «Belfagor», 6, 1951, pp. 289-301 (rist. nel volume *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1976); ID., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit.; ID., *L'età nuova*, Napoli, 1969; ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit.; ID., *La cultura filosofica a Firenze nell'età medicea*, in *Idee, istituzioni, scienze ed arti nella Firenze dei Medici*, a cura di C. Vasoli, Firenze, 1980; ID., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone studi e documenti*, op. cit. Ma vedi anche: Vasoli, C., *Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit.; Gentile, S., *Introduzione*, op. cit.

<sup>158</sup> *Marsilij Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem Prooemium*, in Ficino, *Opera*, pp. 1537-1538.

<sup>159</sup> Ibid.: “Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysterijs Platonis disputantem frequenter audivit, ex

Ficino spiega poi che proprio a tale scopo Cosimo avrebbe scelto un bambino, il giovane Marsilio, figlio del suo medico personale Diotifeci, perché si facesse esecutore di tale progetto. A tal fine Cosimo si sarebbe preso cura del giovane Ficino e della sua educazione, procurandogli i manoscritti greci di Platone e di Plotino, affinché tentasse di restaurare la filosofia platonica:

“Mentre quel gran Medici covava in qualche modo un tanto grande disegno, destinò me, ancora bambino, il figlio del suo sceltissimo medico Ficino, a una tanto grande opera: e a questa stessa si dedicò giorno dopo giorno. In seguito, fece in modo che io avessi non solo tutti i libri greci di Platone, ma anche quelli di Plotino”<sup>160</sup>.

Tuttavia, prosegue Ficino, Cosimo avrebbe voluto che la missione di tradurre in latino i testi della scuola platonica, non cominciasse dalla traduzione di Platone, ma da quella degli scritti attribuiti a Ermete Trismegisto:

“Dunque, dopo questi fatti, nell’anno 1463, quando io avevo trent’anni, mi incaricò di tradurre in un primo tempo Mercurio Trismegisto, infine Platone. In pochi mesi, mentre egli era ancora in vita, condussi a termine Mercurio. Quindi, cominciai anche Platone”<sup>161</sup>.

La veridicità dell’aneddoto raccontato da Ficino nel *Proemio a Plotino* non viene data unanimemente per scontata: in particolare desta perplessità l’incontro tra Cosimo e Gemisto al Concilio di Firenze, e il legame che ci sarebbe tra questo avvenimento e la nascita dell’Accademia Platonica di Firenze. A questo riguardo è stato osservato che all’epoca del Concilio, Ficino non aveva che sei anni, ma soprattutto è stata ancora una volta messa in rilievo l’incompatibilità di fondo che esiste tra la speculazione di Platone e quella di Ficino.

Tuttavia l’inaspettato richiamo a Gemisto, un autore che Ficino aveva accuratamente evitato di citare nei suoi scritti, con una sola eccezione fino ad allora (nel Capitolo Primo del Libro XV della *Theologia Platonica* intitolato “Cinque questioni

---

cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus”.

<sup>160</sup> Ibid.: “Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum tanto operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit in dies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros graecos haberem”.

<sup>161</sup> Ibid.: “Post haec autem anno millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio, quo ego trigesimum agebam aetatis annum, mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum. Mercurium paucis mensibus eo vivente peregi; Platonem tunc etiam sum aggressus”.

sull'anima"), assume un significato emblematico, che sembra alludere alla possibilità di una diretta influenza di Pletone su Cosimo.

Come ha illustrato Eugenio Garin, di questo documento - illuminante per comprendere l'interesse di Cosimo nei confronti delle filosofie antiche - sono da sottolineare tutte le espressioni: anzi, proprio "l'evidente inverosimiglianza" del singolare *Proemio a Plotino* trasforma il racconto in un "manifesto"<sup>162</sup>.

E' Ficino stesso che ricollega, con forza, la propria opera con la presenza dei dotti bizantini a Firenze, e soprattutto con l'influenza di Giorgio Gemisto Pletone. Ora, ciò che più sorprende nel *Proemio a Plotino* è proprio l'insistenza con cui Ficino intende collegare la propria "missione di sacerdote cristiano della *pia philosophia*" all'anticristiano Pletone, facendo risalire a lui e al suo insegnamento la tradizione dei *prisci theologi*, "disegnando una storia molto netta, e inquadrando il proprio pensiero e la propria attività in un programma culturale e religioso tanto preciso quanto singolare"<sup>163</sup>.

Eugenio Garin si è interrogato sulle ragioni profonde di questa domanda di filiazione da parte di Ficino verso Pletone. Si è interrogato a giusto titolo sulle ragioni che spinsero Ficino, a un'età avanzata e ormai prete da più di quindici anni, a rivendicare l'eredità spirituale del campione del politeismo, dal momento che lui stesso aveva cercato di conciliare Platone e il cristianesimo, o piuttosto di utilizzare il platonismo per rinforzare il cristianesimo.

Ritorniamo dunque brevemente ai tempi del Concilio di Ferrara e Firenze, all'epoca in cui l'imperatore bizantino Giovanni VIII Paleologo decise di accettare l'invito del pontefice romano a recarsi in Italia per il Concilio dell'Unione tra la Chiesa latina e quella ortodossa. Il Concilio di Firenze e Ferrara, che intendeva riunificare le chiese cristiane dopo secoli di separazione e ricomporre i rapporti tra i credenti a quattro secoli dallo scisma d'Oriente, celava in realtà motivazioni politiche: da parte bizantina c'era il bisogno di aiuti economici e militari contro l'avanzata turca, da parte romana c'era l'occasione di sfoggiare il proprio potere. Emerge dunque l'immagine del Concilio come ultima difesa di una civiltà in crisi, come il tentativo di riunificare la cristianità contro il pericolo musulmano: il Concilio si tenne mentre l'ultimo pezzo dell'Impero romano d'Oriente crollava sotto l'avanzata turca.

Sono molte le tracce che indicano nel Concilio di Ferrara e Firenze l'evento storico cui far risalire l'inizio di quella che molti autori hanno definito una *translatio* culturale, che va dall'est, in decadenza sotto l'avanzata turca, verso le sempre più ricche

---

<sup>162</sup> Ibid., p. 8.

<sup>163</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 7.

città dell'ovest. Una *translatio* in cui la caduta di Costantinopoli, nel 1453, costituisce l'evento successivo. L'uno e l'altro evento portarono nelle città italiane più avanzate, più ricche e più colte, e questa volta a Venezia, Firenze e Roma si aggiungevano Padova, Pavia, Mantova, Ferrara e Bologna, i dotti bizantini insieme al proprio sapere e al proprio patrimonio di codici, tanto da potersi dire che la stagione più importante per la diffusione della cultura greco-romana e di quella ellenistica è legata alle due migrazioni alle quali abbiamo accennato. A seguito di questi due eventi, la presenza dei dotti bizantini in Italia divenne massiccia, mentre città ricche, fervide di attività e centri di cultura, sembrarono raccogliere e rinnovare in un momento di crisi storica l'eredità del mondo classico<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> Sul Concilio vedi principalmente: *Quae supersunt actorum Graecorum concilii Florentini*, ed. I. Gill, Roma, 1953; Gill, J., *Il Concilio di Firenze*, trad. it di A. Orsi Battaglini, Firenze, 1967; Décarreux, J., *Les Grecs au Concile de l'Union. Ferrara-Florence 1438-1439*, Paris, 1970; Laurent, V., *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, «Concilium Florentinum. Documenta et scriptores», ser. B, IX, n. 1, Roma, 1971; *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi: Firenze 29 nov.-2 dic. 1989*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994.

## 9. Pletone al Concilio di Ferrara e Firenze del 1438-39: la composizione del *De Differentiis*.

I giudizi degli storici in merito ai rapporti tra Giorgio Gemisto Pletone e la cultura umanistica italiana sono tutt'altro che concordi<sup>165</sup>. Ad ogni modo, quello che sappiamo con certezza è che quando Giovanni VIII Paleologo decise di recarsi in Italia per il Concilio dell'Unione tra la Chiesa latina e quella ortodossa, si preoccupò di scegliere le persone adatte a confrontarsi con i teologi latini: convocò allora, insieme alle alte sfere della gerarchia ecclesiastica ortodossa, anche tre laici con fama di "filosofi", e cioè l'aristotelico Giorgio Scholarios, lo scettico Giorgio Amirutzes e il platonico Giorgio Gemisto<sup>166</sup>.

Gli atti del Concilio registrano un solo intervento ufficiale di Gemisto, in una delle prime sessioni ferraresi, sul tema del *Filioque*; poi più nulla, anche perché nel frattempo l'imperatore aveva proibito ai laici di prendere parola nelle sessioni conciliari<sup>167</sup>. Ma la presenza di Gemisto a Ferrara e Firenze ha destato attenzione soprattutto per motivi estranei ai dibattiti conciliari.

---

<sup>165</sup> Nell'opera di F. Masai (*Pléthon*, op. cit.), la quale costituisce senza dubbio il più importante contributo per la ricostruzione della vita di Pletone, viene posto definitivamente tra le leggende il presunto rapporto tra Pletone e Pomponio Leto, mentre viene suggerita un'ipotesi interessante in merito a un contatto, anche indiretto, tra Pletone e Lorenzo Valla, per il tramite comune costituito da Ciriaco d'Ancona. In ogni caso è provata l'esistenza di rapporti diretti con Francesco Filelfo, conosciuto a Bologna, e con Leonardo Bruni, conosciuto a Firenze. Anche nella più recente ricostruzione di C.M. Woodhouse (*George Gemistos*, op. cit.), vengono ricordati i nomi di Valla, Bruni, Filelfo e si approfondiscono le indicazioni sui rapporti con il Toscanelli. Il Woodhouse ha ancora richiamato l'attenzione sui rapporti con Ciriaco d'Ancona e su altri personaggi, a cominciare da Sigismondo Malatesta, il Signore di Rimini che volle custodire le spoglie di Pletone nel suo Tempio Malatestiano (sul Tempio Malatestiano vedi: Garattoni, D., *Il Tempio Malatestiano: leggenda e realtà*, 2 ed., Rocca San Casciano, Cappelli, 1956; Pasini, P.G., *Cinquant'anni di studi sul Tempio Malatestiano*, in *Il Tempio Malatestiano*, a cura di C. Ricci, Rimini, Ghigi, 1974 (ripr. facs. dell'ed. Milano-Roma, s.d.). Infine viene avanzata l'ipotesi di una influenza diretta di Pletone su Niccolò Cusano: i due furono compagni di viaggio nella navigazione tra Costantinopoli e Venezia, nell'imminenza del Concilio sull'Unione. A tal riguardo, come ha sottolineato C. Vasoli: "se questa influenza fosse davvero provata si potrebbe meglio comprendere e valutare una delle più importanti opere filosofiche quattrocentesche: il *De pace fidei*; così come acquisterebbero un nuovo significato i rapporti del Cusano con il Bessarione e gli umanisti della sua cerchia" (Cfr. Vasoli, C., *Il mito dei "prisci theologoi"*, op. cit., p. 34).

<sup>166</sup> Gill, J., *Il Concilio di Firenze*, op. cit., pp. 270-272.

<sup>167</sup> *Quae supersunt actorum Graecorum concilii Florentini*, op. cit., p. 88; Laurent, V., *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, op. cit., pp. 330-333; Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., pp. 141 e sgg.

La presenza di Pletone al Concilio sollevò in effetti un grande interesse per la sua conoscenza della filosofia platonica, di cui allora ben pochi tra gli umanisti italiani conoscevano qualcosa che andasse al di là di quanto tramandato in lingua latina. A discussioni o lezioni di questo tipo allude probabilmente Ficino quando ricorda Cosimo intento ad ascoltare “Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysterijs Platoniceis disputantem”<sup>168</sup>.

E' noto che a Ferrara vi furono riunioni di tal fatta, in cui greci e latini discutevano di filosofia. Nella città estense, dove si registrano i primi contatti certi di Pletone nel 1438, il filosofo bizantino partecipò – ne abbiamo notizia sicura - a due banchetti offerti dal cardinale Cesarini<sup>169</sup>. Possiamo invece solo presumere che Gemisto fosse presente a un altro banchetto, quello tenuto a casa di Ugo Benzi, noto medico e filosofo aristotelico<sup>170</sup>. Questo celebre evento è descritto da Soncino Benzi, figlio di Ugo, e da Enea Silvio Piccolomini, il futuro Pio II<sup>171</sup>. Il nome di Gemisto non è menzionato, ma si può ragionevolmente supporre che egli fosse presente, dal momento che Ugo Benzi è uno dei pochi italiani citati da Gemisto<sup>172</sup>.

A questa prodiga cena, in cui era presente anche Lionello d'Este, si consumò una discussione sulle *differenze* tra Platone e Aristotele. Questo dibattito, che nei ricordi di Socino Benzi, vide Ugo ridurre al silenzio uno dopo l'altro i greci, ma di cui Gemisto, senza dubbio, avrebbe fornito una versione diversa, sarebbe stata una delle scintille che avrebbero infiammato Gemisto ad allestire uno studio, per un pubblico di umanisti, nel quale comparare Platone e Aristotele. Il trattatello, comunemente noto come il *De differentiis*, in effetti venne composto l'anno successivo, in un periodo di malattia che costrinse Gemisto a letto durante la permanenza fiorentina - infatti, il 15 febbraio 1439 era stato ultimato il trasferimento del Concilio da Ferrara a Firenze<sup>173</sup>.

---

<sup>168</sup> Ficino, *Opera*, p. 1537.

<sup>169</sup> Cfr. Laurent, V., *Les “Mémoires” du Grand Evêque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, op. cit., pp. 258-259; Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., p. 148; Gentile, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, op. cit., pp. 813-832.

<sup>170</sup> Cfr. Laurent, V., *Les “Mémoires” du Grand Evêque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, op. cit., p. 259; Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., pp. 148 e sgg.; Lockwood, D.P., *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician (1376-1439)*, Chicago, 1951.

<sup>171</sup> Aeneae Sylvii Piccolominei, *Historia rerum ubique gestarum, De Europa*, cap. 52, in *Opera quae extant omnia*, Basileae, 1551 (rist. an., Frankfurt a. M., 1967), pp. 450 e sgg.

<sup>172</sup> Nella *Replica* a Scholarios; vedila in: Georgius Gemistos Plethon, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, Leipzig, ed. Maltese, 1988.

<sup>173</sup> Le circostanze sull'origine della composizione del *De differentiis* sono descritte nella *Replica* a Scholarios. Il titolo originale del *De differentiis* è: *Georgiou Gemistou tou kai Plethonos, ek ton*

L'opuscolo venne scritto da Gemisto per i filosofi occidentali, con il fine di chiarire le frammentarie e confuse interpretazioni dei due filosofi corrive in Occidente, e "ripristinare, nella stima degli Occidentali, i piatti della bilancia tra Aristotele e Platone. Più che istruire, occorreva dunque, all'inizio, rimuovere malintesi e colmare lacune"<sup>174</sup>. Gemisto infatti si era convinto che gli scolastici latini sapevano ben poco di Platone, mentre di Aristotele non avevano che una conoscenza imperfetta.

In effetti, scarsa e frammentaria era la conoscenza di Platone fra i latini: solamente tre i dialoghi platonici disponibili in latino: il *Timeo*, che, noto sin dal IV secolo, era stato accettato dalla Chiesa in quanto il suo racconto cosmologico era reputato compatibile con la Genesi biblica; il *Menone*, invece, e il *Fedone*, disponibili dal XII secolo, erano stati stimati eretici, in quanto il primo presumeva la preesistenza dell'anima prima della nascita, mentre il secondo sembrava negare la resurrezione del corpo.

Ben diversa era stata la sorte di Aristotele: il complesso delle sue opere era noto in traduzione latina - o dal greco originale, o dall'arabo-siriaco - sin dalla fine del XIII secolo. Inizialmente guardati con sospetto, i suoi scritti furono poi accettati in blocco: il sistema aristotelico appariva così compatto e coerente che risultava difficile accettarne una parte senza l'intero. Mentre infatti i Padri della Chiesa avevano in genere preferito Platone ad Aristotele, in seguito, durante il Medioevo e proprio per opera degli arabi, l'aristotelismo era penetrato in Occidente nel suo intero *corpus* che costituiva il grandioso documento di un pensiero sistematico. Tra condanne e sequele Aristotele finì con l'imporsi allo stuido dei medievali, i quali si trovarono a considerarlo

---

*Diodorou, kai Ploutarchou, peri ton meta ten en mantineia machen, en kephalaiois dialeptis. Erodianou tes meta Marcon Basileias historion biblia okto. Scholia palaia, kai zynoptika es olon ton Thoukydiden, on choris ouk euxynetos o xyn grapheus. Georgii Gemisti, qui & Pletho dicitur, ex Diodori, & Plutarchi historiis deiis, quae post pugnam ad Mantineam gesta sunt, per capita tractatio...* La prima traduzione latina fu fatta da Nicolaus Tridentinus Scutellius, ma non fu mai pubblicata. Due edizioni a stampa del testo greco di Pletone sono quelle di Bernardus Donatus di Verona (Venezia, 1540) e quella di George Chariander (Basilea 1574). Il felice ritrovamento ad opera di Robert e François Masai dell'autografo di Pletone del 1439, alla Marciana di Venezia, fra i manoscritti lascito del Carinale Bessarione, che costituiscono il fondo iniziale della Marciana, ha reso superati i vecchi testi. Da allora si sono succedute una traduzione in francese nel 1973 a cura di Bernadette Lagarde (Lagarde, B., *Le «De differentiis» de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», 43, Bruxelles, 1973) e una traduzione inglese di C.M. Woodhouse nel 1986 (in Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit.). Infine vi è una recente traduzione italiana a cura di Moreno Neri (*Delle Differenze fra Platone e Aristotele*, Rimini, Raffaelli, 2001).

<sup>174</sup> Cfr. Neri, M., *Introduzione*, in *Delle Differenze fra Platone e Aristotele*, op. cit., p. 10.

nell'ispirazione naturalistica del suo filosofare, appesantita dalla teoresi e dalla ermeneutica di Averroè, anche se attenuata dal teologismo di Avicenna.

Per i teologi medievali il problema centrale fu quello di ripensare il cristianesimo tenendo il massimo conto dell'aristotelismo. Le direzioni di lavoro di fronte a tale scopo furono ovviamente diverse, ma tutte convergenti nella inevitabile attenzione ad Aristotele. Il processo di assimilazione alla dottrina cristiana fu poi completato, com'è noto, da Tommaso d'Aquino nel terzo quarto del XIII secolo, ma si trattava di un aristotelismo basato sui commenti di Averroè. Dopo la morte di Tommaso d'Aquino, le varie *Facultates artium* delle università (*Studia*) medievali intesero limitare il proprio interesse filosofico alla grande sistematica aristotelica: si celebrava ormai il trionfo della *logica* e della *philosophia naturalis* aristoteliche nei corsi filosofici; le *lectiones*, le *disputationes* e i *commentaria*, non facevano altro che girare intorno ad Aristotele.

Le conseguenze dottrinali del predominio di un puro aristotelismo nelle università e in genere nella cultura filosofica non tardarono a verificarsi. I cattedratici, come *lectores* o *magistri* di filosofia nell'ambito conchiuso dell'aristotelismo averroistico, accentuarono il naturalismo e il razionalismo di Averroè, assumendo di fronte al dogma cristiano e all'autorità ecclesiastica quell'atteggiamento dottrinale che è passato alla tradizione come "dottrina della doppia verità".

Una tale mortificazione dell'uomo e della sua spiritualità fu combattuta da quegli umanisti che, entusiasti della classicità, intendevano farla rivivere per valorizzare il cristianesimo nell'esaltazione dell'uomo attraverso Cristo. Fu Petrarca nel XIV secolo ad iniziare una prima reazione, facendosi sostenitore di Platone contro Aristotele. Ma ancora scarsa era la conoscenza dell'opera platonica e quello che si sapeva era di seconda o terza mano attraverso Cicerone, Sant'Agostino, Lattanzio, Macrobio, lo Pseudo-Apuleio e lo Pseudo-Dionigi l'Aeropagita. Solamente sotto l'influsso di Crisolora, nel XV secolo, cominciò uno studio serio di Platone, come parte della più generale reviviscenza degli studi classici, nota come "umanesimo", e si diede inizio alle prime traduzioni umanistiche degli altri dialoghi platonici.

I futuri auditori di Gemisto erano dunque gli eredi spirituali di Petrarca e di Crisolora, quel circolo che aveva cominciato a tradurre Platone in latino, che aveva ingaggiato una lotta contro l'aristotelismo e contro l'averrosimo, e che cercava nella tradizione platonica l'occasione di un rinnovo filosofico e spirituale. In questo ambiente Gemisto trovò subito casa e si capisce la sua intenzione di scrivere per i suoi amici italiani un opuscolo che fornisse loro gli strumenti necessari per un'adeguata comprensione del pensiero di Aristotele, perché fossero in grado di discernere quanto di buono vi era negli scritti aristotelici; ma soprattutto per metterli in guardia contro

l'interpretazione averroista: Pletone infatti indicava la causa della preferenza accordata dai filosofi occidentali ad Aristotele, e a discapito di Platone, proprio nell'influenza di Averroè, ma costui, argomentava Pletone, aveva in realtà travisato il pensiero di Aristotele, attribuendogli la dottrina della mortalità dell'anima umana<sup>175</sup>.

Il *De differentijs*, mettendo dunque in evidenza le differenze tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele, mostrava infine la superiorità di Platone: la metodica comparazione che Pletone instaurava tra i due filosofi non approdava infatti ad una semplice constatazione delle loro differenze, ma equivaleva invece ad un "vero e proprio manifesto platonico, rispondente alle attese dei platonizzanti d'Italia"<sup>176</sup>. Il *De differentijs* provocò pertanto un genuino stupore, in quanto nessuno fino ad allora aveva osato sottolineare le differenze tra i due grandi filosofi dell'antichità classica, fino al punto di metterli in contrapposizione.

Per il suo rifiuto dell'ambiente aristotelico, Pletone volse le spalle all'autorità medievale ed annunciò il grande rinascimento del platonismo in Italia. Questo opuscolo sulle differenze fra Platone e Aristotele marcò un punto di svolta anche nella vita di Gemisto, sancito da un significativo e intenzionalmente simbolico cambio di nome (*palingenesi*): il *De differentijs* non fu pubblicato come opera di Giorgio Gemisto, ma bensì di *Pletone, alter Plato*, colui che intende far rinascere Platone, avvicinandogli anche nel nome.

Com'è noto, l'opera segnò il debutto di una polemica assai vivace che oppose il suo autore alle autorità ecclesiastiche e in particolare al divenuto patriarca di Costantinopoli, Giorgio Gennadio Scholarios. Se dal tempo di San Tommaso, infatti, la dottrina aristotelica era diventata la filosofia ufficiale della Chiesa, ogni critica ad Aristotele appariva come una critica alla Chiesa stessa, ogni attacco all'aristotelismo era un attacco al cristianesimo. Non si poteva pertanto lasciarla senza risposta, e Gennadio compose subito un *Contro Pletone*, ove si faceva campione del sistema aristotelico<sup>177</sup>. Pletone reagì a sua volta inviando una *Replica* a Scholarios, che costituisce uno sviluppo delle tesi esposte in modo troppo succinto nel *De differentijs*. Nella *Replica* a Scholarios<sup>178</sup>, Pletone si difende dall'attacco del patriarca Gennadio. Egli spiega di avere criticato Aristotele solo per mettere in guardia contro una dottrina pericolosa che, considerata in se stessa, porta con sé i germi distruttivi di un *inevitabile ateismo materialista*. Gemisto si scaglia dunque contro l'interpretazione di Averroè e sono

---

<sup>175</sup> Lagarde, B., *Le «De differentijs» de Pléthon*, op. cit., p. 321; Masai, F., *Pléthon*, op. cit., p. 330.

<sup>176</sup> Cfr. Neri, M., *Introduzione*, in *Delle Differenze fra Platone e Aristotele*, op. cit., p. 24.

<sup>177</sup> Secondo Masai, *Pléthon*, op. cit., p. 406, Scholarios redigè nel 1440 una *Difesa d'Aristotele*.

<sup>178</sup> Georgius Gemistos Plethon, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, op. cit.

precisamente gli effetti devastanti dell'averroismo che Pletone intende arrestare, tentando di ristabilire Aristotele nella sua verità.

Pletone approda infine a un riconoscimento dell'utilità delle dottrine aristoteliche come fondamento propedeutico per una formazione veramente filosofica. Non saranno tuttavia sufficienti il ragionamento discorsivo e l'argomentazione logica per raggiungere la vera conoscenza.

## 10. Pletone al Concilio: le discussioni politiche nella Firenze conciliare.

Se durante il Concilio, aveva preso forma un conflitto d'opinione tra i membri ecclesiastici unionisti e oppositori, divisi in una disputa teologica sulla natura della Trinità (la questione del *filioque*), tra Scholarios e Gemisto la disputa era diventata essenzialmente filosofica sul primato di Aristotelismo e Platonismo. Tuttavia, non bisogna dimenticare, come ha recentemente affermato Sebastiano Gentile, che

“accanto ai dibattiti più propriamente filosofici su Platone e Aristotele, non meno vive dovevano essere, nella Firenze conciliare, le discussioni sulla costituzione migliore, sull'ottima legislazione o, più in generale, su temi di teoria politica e di storia, tra umanisti latini e greci”<sup>179</sup>.

A tal proposito bisogna ricordare una coincidenza densa di significato, che testimonia la presenza, nella Firenze del Concilio, di un colloquio più ampio, non limitato soltanto a Platone e Aristotele.

Nel 1439, il più rappresentativo degli umanisti italiani, Leonardo Bruni, Cancelliere della Repubblica di Firenze, compose i *Commentaria rerum Graecarum usque ad victoriam apud Mantineam partam*, traduzione latina e integrazione delle *Elleniche* di Senofonte. Ora, nel codice Marciano gr. 406, che contiene *excerpta* e opuscoli per la maggior parte autografi di Pletone, troviamo un'ideale completamento dell'opuscolo di Leonardo Bruni, opera di Pletone: una storia della Grecia *dopo la battaglia di Mantinea*<sup>180</sup>.

La storia greca di Bruni e quella di Pletone furono giudicate complementari l'una all'altra anche dal Camerarius, tanto che nel 1546 costui pubblicò i *Commentaria* di Bruni, seguiti da una versione latina dell'opuscolo di Pletone, che fece passare per opera sua<sup>181</sup>.

Nello stesso codice Marciano gr. 406, è poi inserito il trattato greco di Leonardo Bruni sulla costituzione fiorentina, con correzioni autografe di Pletone<sup>182</sup>. Il fatto che

---

<sup>179</sup> Cfr. Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., p. XIX.

<sup>180</sup> L'opuscolo di Pletone è stato recentemente pubblicato da Enrico Maltese: Georgius Gemistos Plethon, *Opuscula de historia graeca*, Leipzig, ed. Maltese, 1989. Su questi argomenti vedi: Gentile, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, op. cit., pp. 824 e sgg.

<sup>181</sup> Vedi Maltese, E., *Una storia della Grecia dopo Mantinea*, «Res Publica Litterarum», 10, 1987, pp. 210-207.

<sup>182</sup> Moulakis, A., *Leonardo Bruni's Constitution of Florence*, «Rinascimento», serie II, 26, 1986, p. 166; vedi anche: Masai, F., et Masai, R., *L'oeuvre de George Gémiste Pléthon*, op. cit., pp. 545-548;

Pletone leggesse e correggesse il testo di Bruni testimonia e conferma, dunque, come accanto alle discussioni più propriamente filosofiche si svolgessero nella Firenze conciliare anche dibattiti su questioni di ordine politico, e come a queste partecipasse in qualche modo anche Gemisto Pletone.

E' sembrato allora oltremodo probabile che Cosimo de' Medici venisse colpito non tanto dai "mysteria platonica" in senso stretto e dalle discussioni squisitamente filosofiche, quanto piuttosto dai progetti di riforma dello stato teorizzati da Pletone, di cui si discuteva dietro le quinte del Concilio.

Del resto è verosimile che, nel 1439, rientrato da poco dall'esilio, Cosimo si interrogasse su quale assetto politico si potesse dare a Firenze. La soluzione prospettata da Pletone di uno stato che avrebbe goduto di un'altissima *auctoritas* perché con radici in una tradizione millenaria, dovette apparirgli oltremodo suggestiva<sup>183</sup>. Non dovette dunque sfuggire a Cosimo il Vecchio la possibilità di riportare alla luce le tradizioni filosofico-religiose a cui Pletone si era richiamato, per poi fondare il suo progetto di riforma.

Lo stato ideale che Pletone proponeva come modello, cioè quello retto da un monarca non dispoticamente assoluto, ma circondato da saggi consiglieri, poteva adattarsi alla situazione politica di Firenze e alle sue magistrature, rispettando la tradizionale avversione dei Fiorentini per un dominio dispotico e il loro attaccamento alla "Florentina libertas". Insomma una sorta di "principato civile", non dissimile da quello teorizzato più avanti da Ficino nel suo *Apologus* alla versione del *Politico* di Platone, dove temi derivati dal *Convivio* e dalla *Monarchia* di Dante si uniscono ad una diretta allusione al tipo di Signoria instaurata da Cosimo e mantenuta da Lorenzo in Firenze.

Allo stesso tempo non dovette dispiacere a Cosimo la possibilità di vedere se stesso, e poi i suoi discendenti, nei panni di quel reggitore-filosofo di platonica memoria, che Gemisto poneva alla guida del suo stato ideale. Lo *status* di reggitore-filosofo avrebbe conferito a lui, e poi soprattutto a Lorenzo, quell'autorità che li avrebbe posti un gradino al di sopra degli altri ottimati fiorentini, facendo sì che fossero guardati con occhi nuovi anche dagli altri principi italiani, cosa che in effetti sarebbe poi diventata la caratteristica principale del governo mediceo<sup>184</sup>.

Inoltre, accettando le tesi di Gemisto, Cosimo avallava sottilmente l'idea di una riforma religiosa, ispirata a concezioni platoniche, che, se anche non avesse mirato,

---

Diller, A., *The Autographs of Georgius Gemistos Plethon*, «Scriptorium», 10, 1956, pp. 34-39; Gentile, S., *Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, op. cit., pp. 823-824.

<sup>183</sup> Vedi soprattutto Gentile, S., *Introduzione*, op. cit.

<sup>184</sup> *Ibid.*, pp. XXI-XXII.

come aveva auspicato Pletone, a sovvertire radicalmente il cristianesimo, sostituendogli una religione pagana, poteva altresì implicare un cambiamento decisivo nel ruolo e negli atteggiamenti della Chiesa e del clero, o più in generale, una limitazione dei poteri ecclesiastici e dell'ingerenza del papato nelle "cose terrene", con conseguenze favorevoli per il recente regime mediceo. D'altra parte, come ha ricordato C. Vasoli:

"il crescente disagio e dissenso religioso che stava già manifestandosi ai diversi livelli della società quattrocentesca, e che sarebbe andato sempre più crescendo, sino alla crisi degli anni del Savonarola, consigliava, del resto, a proporre una profonda riforma della vita e del magistero ecclesiastico da ricondurre alla «semplicità» e «purezza» dell'età apostolica"<sup>185</sup>.

Sarebbero dunque queste le ragioni che mossero Cosimo a promuovere il progetto platonico teorizzato da Gemisto. Sarebbe poi azzardato sostenere che fu grazie all'incontro del 1439 che il regime mediceo assunse - di fatto - una forma di governo non dissimile da quella prospettata da Pletone per la Morea, ma certamente fu Cosimo a scegliere il giovane Ficino, a fornirgli i codici greci sui quali tradurre, ad imporgli un programma di traduzioni che iniziava non da Platone, ma dagli scritti attribuiti ai *prisci theologi* riscoperti proprio da Pletone.

Si potrà dubitare della veridicità dell'aneddoto raccontato da Ficino nel *Proemio a Plotino*: una questione infatti è la veridicità storica del racconto che Ficino fa circa gli incontri tra Cosimo e Gemisto, e il conseguente progetto di Cosimo di restaurare l'Accademia e la tradizione platonica; tutt'altra questione è invece, come afferma Garin, "il significato che quel racconto viene ad assumere nella prospettiva delle reali iniziative di Cosimo, a cominciare dal dono a Marsilio dello splendido codice di tutto Platone"<sup>186</sup>.

Si potrà dubitare ancora che vi fosse proprio l'incontro tra Cosimo e Gemisto dietro l'impresa di Cosimo di resuscitare in Firenze quella religione pagana che aveva tanto scandalizzato lo Scholarios, ma certamente sia Ficino che Pletone intesero recuperare la concezione di una religione antichissima, ancora libera da ogni forma di superstizione: di qui la necessità di riformare filosofia e religione, di riportare entrambe a quella unità originaria che le caratterizzava all'epoca degli antichissimi sacerdoti di Persia ed Egitto.

---

<sup>185</sup> Cfr. Vasoli, C., *Il mito dei "prisci theologi" come "ideologia" della "renovatio"*, op. cit., p. 38.

<sup>186</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 7.

## 11. Marsilio Ficino e il mito della *prisca theologia* come “ideologia della *renovatio*”.

Nella prima opera che Ficino pubblicò a stampa, il *De Christiana religione* (in una doppia versione, prima in volgare toscano e poi in latino)<sup>187</sup>, vengono chiarite nel modo più esplicito “le ragioni di fondo della sua accettazione del mito della *prisca theologia* e del significato che intendeva attribuirgli”<sup>188</sup>.

Nel *De christiana religione*, il filosofo, che aveva assunto il carisma sacerdotale da pochi mesi, aveva denunciato lo stato di decadenza in cui si trovava la religione, decadenza che a suo giudizio era dovuta alla separazione che si era consumata tra *religio* e *philosophia*. Tema dominante del *De Christiana religione*, è dunque la rivendicazione della necessaria convergenza che deve istaurarsi tra la *sapientia* e la *pietas*. Ficino ricorda, com'è noto, che nell'antichità ebraica i profeti non furono solo uomini di religione, ma anche filosofi; che il sacerdozio egiziano fu sempre attribuito a sapienti; che i padri della saggezza greca furono custodi di un'arcana filosofia; che alle origini del cristianesimo i santi furono uomini di dottrina.

L'unità intrinseca di filosofia e religione era una saldatura che, secondo Ficino, esisteva nelle epoche antiche presso le grandi civiltà. Ficino è certo che la separazione della *pietas* dalla *sapientia*, che si era consumata negli ultimi secoli, aveva avuto conseguenze gravissime, determinando la decadenza di entrambe: la filosofia era diventata strumento di empietà e la religione era affidata a uomini rozzi e privi di dottrina<sup>189</sup>.

Dunque l'appello alle dottrine dei *prisca theologi* serviva per rivendicare l'unità e ristabilire l'antica identità di *philosophia* e *religio*, per restituire ai *sapientes* la loro funzione di amministratori delle conoscenze umane e dei *mysteria divini*, per rivendicare il pieno diritto per il filosofo di trattare le *res divinae*, come nell'antichità, quando insieme sacerdoti e sapienti indagavano le *causae rerum* e ordinavano il culto religioso<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> *De Christiana Religione et fidei pietate liber*, Florentiae, 1474.

<sup>188</sup> Vasoli, C., *Il mito dei “prisca theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>189</sup> Vasoli, C., *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, pp. 30-31; Saitta, G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, Principato, 1923, p. 9 e sgg.

<sup>190</sup> Vasoli, C., *Ficino e il De christiana religione*, op. cit., p. 32.

Ficino, aspirando ad una continuità ideale con Pletone, avrebbe cercato dunque di riaffermare la missione sacerdotale e riformatrice della filosofia. Occorreva, infatti, restituire alla religione il suo carattere di *dote universale* di tutti gli uomini, unendola ad una filosofia, come quella dei *prisci* e dei *Platonici*, capace di avvicinare anche i non addottrinati ai più segreti e divini misteri. Il filosofo fiorentino intese appunto dimostrare che la religione può essere illustrata e resa più solida proprio dal ritorno alle fonti di una *verità comune* di cui sarebbe stata depositaria appunto una lunga tradizione di filosofi-teologi, assai affine a quella proposta da Gemisto.

A Jano Pannonio, che aveva dubitato in una sua lettera del carattere divino di queste teologie originarie<sup>191</sup>, Ficino rispondeva esaltando il carattere storico e religioso insieme del suo lavoro rivolto alle filosofie antiche. Non si tratta, egli afferma con decisione, del frutto di pura *curiositas*, ma di una *renovatio antiquorum*, in cui il richiamo alla *prisca theologia* intende in realtà sanare le sterili contrapposizioni presenti nelle scuole filosofiche e specialmente intende contrapporre l'unità religioso-filosofica della tradizione platonica ai profondi dissidi che vedono gli aristotelici dividersi in alessandrini e averroisti<sup>192</sup>.

Ficino indicava nel ricorso all'analisi storica l'unico modo per non cadere nella filosofia dogmatica e naturalistica: la ricostruzione della *prisca theologia* forniva gli argomenti per congiungere indissolubilmente filosofia e fede: così diceva a Lorenzo nel *Proemio* all'opera platonica:

“Magnanimo Lorenzo, la divina provvidenza, che si occupa vigorosamente di tutte le cose e ne dispone con grazia, stabili non solo di fortificare la religione santa con i Profeti, le Sibille e i maestri sacri, ma anche di ornarla in qualche modo e in particolare della nobile Filosofia: affinché la pietà, l'origine di tutti i beni, avanzasse sicura alla fine in mezzo a tutti i professori di sapienza e di eloquenza, così come presso i servi si acquieta al riparo. Bisognava, infatti, che la religione (che è la sola via che conduce alla felicità) non fosse comune solo agli uomini più rozzi, ma anche ai più acuti. Di conseguenza, con questa guida tutti possiamo pervenire alla beatitudine, in grazia della

---

<sup>191</sup> *Joannes Pannonius Marsilio Ficino*, in Ficino, *Opera*, p. 871.

<sup>192</sup> *Marsilius Ficinus Joanni Pannonio*, in Ficino, *Opera*, p. 871-872.

quale siamo nati, e possiamo lavorare con uno studio comune per conseguirla più facilmente e più sicuramente”<sup>193</sup>.

Ma mentre Pletone con il suo richiamo ai *prisci theologi* aveva tentato di decristianizzare totalmente la religione, Ficino non intendeva certamente far risorgere le antiche fedi pagane, né assumere nei confronti delle istituzioni della Chiesa cattolica la dura condanna pronunciata da Gemisto. Oltre tutto, come ricorda Cesare Vasoli, “Firenze non era Costantinopoli o Mistra; né la Chiesa di Roma era...minacciata da un nemico ormai invincibile. Al contrario...essa conservava ancora l’autorità e la forza necessarie per mantenere il primato indiscusso del proprio magistero”<sup>194</sup>.

Ficino inoltre non intendeva comportarsi come Gemisto, che aveva rivelato le sue dottrine solo ad un piccolo gruppo d’amici scelti e oltretutto solo in forma orale: un comportamento del genere, infatti, sarebbe stato in pieno contrasto con le nuove possibilità di comunicazione offerte dalla rivoluzione tecnologica della stampa. Il che spiegherebbe perché il giovane Ficino si affannasse a presentare la sua rivendicazione della *prisca theologia* in una forma più moderata, e anzi, non nascose il proprio proposito di assumere il “compito pubblico” di annunciare un messaggio di rinnovamento: la via del ritorno alla “vera religio”. Con Ficino, Zoroastro ed Ermete Trismegisto, Orfeo e Pitagora, e poi Platone, Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, insieme ai Padri della Chiesa e alle *auctoritates* scritturali, vengono assunti come “i veri rappresentanti di una *docta pietas* o *pia philosophia* che non sia più affidata alla povertà intellettuale di un clero illetterato o all’astrusa dottrina dei teologi scolastici”<sup>195</sup>.

Come ha affermato Cesare Vasoli, dunque, “la trasformazione del mito ideologico proposto dal bizantino in un tema tradizionale, già proposto da alcuni degli autori cristiani più familiari al Ficino sembrerebbe, dunque, evidente”<sup>196</sup>: Ficino

---

<sup>193</sup> *Marsilij Ficini Florentini in Commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium*, in Ficino, *Opera*, pp. 1128-1129: “Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis, sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus”.

<sup>194</sup> Cfr. Vasoli, C., *Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 46.

rielabora il tema proposto dal filosofo di Mistra in una forma “apparentemente più moderata di quella affidata a *Le Leggi*, ma, in sostanza, non meno efficace”<sup>197</sup>. Il filosofo fiorentino non mirava, come Gemisto, a rinnovare una religione non cristiana; Ficino intende piuttosto, come ha affermato Vasoli,

“cogliere i segni premonitori di una crisi religiosa imminente, per trasformare, con un sottile lavoro d’«intarsio», la teologia cristiana del suo tempo in un discorso sapienziale, sempre più ispirato dalle tradizioni esoteriche, dalle pratiche teurgiche e dal tema della «deificatio hominis» così dominanti nei testi platonici più frequentati da lui, come dal vecchio filosofo bizantino”<sup>198</sup>.

Ficino intese dunque conciliare il cristianesimo non solo con il platonismo, ma anche con il mito della *prisca theologia*, che veniva ad assumere il significato di fondamento di un’eterna sapienza nella quale si risolvono tutte le esperienze filosofiche e religiose, una *religione filosofica* che si poteva rintracciare in ogni stadio dell’umanità. In effetti, continua Vasoli, con Ficino ha inizio la lunga e varia tradizione del cosiddetto ermetismo cinquecentesco e seicentesco: una tradizione che della *prisca theologia*, dello zoroastrismo e dell’ermetismo, si serve come argomento in favore della propria interpretazione del cristianesimo, ortodossa o fortemente eterodossa ed esoterica<sup>199</sup>. Come si vede, con Ficino la *prisca theologia* sembra risolversi nell’accettazione di una sorta di *religio naturalis* una *religio philosophica* o *pia philosophia*, che poteva considerarsi come un *preparatio evangelica* da risolvere nella suprema contemplazione dell’Uno.

Con l’autorità di una presunta rivelazione antichissima, la *prisca theologia* non costituiva soltanto il tessuto unificante di fedi e dottrine diverse, ma anche il filo che legava i vari momenti della ricerca dell’uomo della verità universale<sup>200</sup>. Prendeva così forma la convinzione, favorita anche dai testi apocrifi, che la *perennis philosophia* fosse comune a tutta l’umanità e quasi connaturata alla mente umana: diversa nelle forme e nelle parole, ma non nella sostanza, rintracciabile presso tutti i popoli e fondamento della riunificazione spirituale di tutto il genere umano, essa costituisce il fondamento razionale del cristianesimo. Gli antichi saggi, che preannunciavano Platone, erano nello stesso tempo i rappresentanti dell’antica teologia e filosofia pagana, che, agli occhi di

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 40.

<sup>198</sup> Ibid., p. 43.

<sup>199</sup> Ibid., p. 46.

<sup>200</sup> Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit., pp. 76-77.

Ficino, si accordava interamente con il messaggio cristiano e giudaico. Questa tradizione unica, che è l'antica sapienza elaborata dagli antichi profeti è, come illustra Cesare Vasoli, "precorritrice, preparatrice e chiarificatrice della Parola cristiana"<sup>201</sup>. Ritornare a Platone significava dunque recuperare la forma perfetta, in cui l'unione tra la conoscenza e lo spirito religioso si era manifestata appieno: si tratta di un tema ricorrente nel *De christiana religione*, dove rinnovare la sapienza antica significava rinnovare il cristianesimo.

---

<sup>201</sup> Cfr. Vasoli, C., *Umanesimo e filosofia nella cultura italiana del tardo Quattrocento: Marsilio Ficino e Giovanni Pico*, op. cit., p. 103.

## 12. L'antiaristotelismo gemistiano e Marsilio Ficino.

Non si possono qui tacere altri probabili segni di un'influenza diretta di Gemisto su Ficino. Come abbiamo visto, anche Pletone aveva duramente condannato lo stato di corruzione della religione. Il bizantino aveva inoltre lasciato intendere che la causa principale di una tale decadenza si potesse rintracciare nel dilagante averroismo. Si ricorderà, infatti, come, all'inizio del *De differentiis*, Pletone avesse accusato Averroè di avere travisato il pensiero di Aristotele, attribuendogli la dottrina della mortalità dell'anima umana. Anzi, come lo stesso Pletone aveva poi spiegato nella *Replica a Scholarios*, con il suo opuscolo Gemisto aveva inteso mettere in guardia i filosofi occidentali proprio contro l'*insidia averroistica*, che *inevitabilmente* li avrebbe condotti all'*ateismo materialista*. Pletone aveva indi indicato la medicina contro la *piaga averroistica* nella ripresa della teologia platonica, modellata sull'antichissimo esempio di Zoroastro, e aveva così mostrato la "via del ritorno" ad una forma di religione più pura, giungendo ad opporre, alla concezione aristotelica del mondo, un'altra visione dell'umano e del divino.

Ficino, che conosceva bene sia il *De differentiis* sia la *Replica a Scholarios* e le altre opere di Pletone, fece suoi questi argomenti. Se già negli opuscoli giovanili, che avevano visto il giovane filosofo impegnato nell'analisi delle differenze dottrinali tra le sette dell'antichità, Ficino aveva indicato nell'averroismo un'interpretazione errata di Aristotele, più tardi ribadirà questo argomento con più fermezza teorica.

Nella *Theologia Platonica* (1484), l'opera principale del dotto fiorentino, Ficino condanna nel modo più chiaro l'interpretazione averroistica di Aristotele. Ci troviamo nel primo Capitolo del Libro XV della *Theologia Platonica*, intitolato "Cinque questioni sull'anima". La prima questione riguarda il concetto d'intelletto unico per tutti gli uomini di averroistica memoria. Ficino argomenta contro la tesi averroistica e dichiara che "Averroè *perverte* più che *converte* il testo di Aristotele"<sup>202</sup>.

Ficino cita per la prima volta in un'opera a stampa Giorgio Gemisto Pletone proprio in un passo che riguarda Averroè: come, infatti, aveva dimostrato Gemisto Pletone, continua Ficino, il testo greco di Aristotele insorgeva contro l'interpretazione

---

<sup>202</sup> *Theologia Platonica de immortalitate animorum, ac aeterna foelicitate libri octodecim*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484, Libro XV, cap. 1.

di Averroè, giacché Aristotele aveva sostenuto in realtà che le anime degli uomini sono multiple e immortali<sup>203</sup>.

Ficino sembra dunque seguire Pletone nel condannare Averroè, il commentatore arabo di Aristotele, come il principale artefice di un'errata e fuorviante lettura di Aristotele e di una diffusa empietà, conseguenza della negazione dell'immortalità dell'anima umana. Per questo motivo Ficino ritiene necessario, come Pletone, restaurare la *pia philosophia* degli antichi, considerata come l'*unica via* per combattere le concezioni empie di Averroè e di Alessandro d'Afrodisia. Come abbiamo visto, Ficino giungeva indi a trasformare le tesi del bizantino in un tema più familiare ai latini e più moderato, ma non per questo meno efficace, e auspicava a riformare sia la filosofia che la religione restaurando la *docta religio* degli antichi.

C'è infine un altro aspetto da non sottovalutare. Come abbiamo visto, Gemisto si era fatto campione del Platonismo contro l'Aristotelismo dominante. Tuttavia l'antiaristotelismo di Pletone non approdava ad una negazione totale della validità di Aristotele, bensì sfociava in un dichiarato antiavverroismo e nel riconoscimento della validità della fisica aristotelica: una volta depurata dall'interpretazione averroistica, considerata come la principale responsabile di un'errata e fuorviante lettura di Aristotele, la filosofia aristotelica poteva essere considerata propedeutica agli *arcana mysteria* platonici.

E' questo un tema che ricompare anche in Ficino: "Peripateticam doctrinam ad sapientiam platoniam viam esse, comperiet quisque recte consideraverit naturalia ad divina nos perducere", scriverà più tardi Ficino in una lettera a Francesco Cattani da Diacceto<sup>204</sup>. Ma anche Cosimo in qualche modo contribuì a diffondere questa interpretazione. Infatti, negli stessi anni in cui si era fatto patrocinatore delle traduzioni platoniche, e, anzi, in apparente contraddizione con la promozione degli studi platonici affidati al giovane Ficino, Cosimo aveva chiamato a Firenze il dotto bizantino Giovanni Argiropulo, e lo aveva incaricato di insegnare Aristotele allo Studio Fiorentino: all'Argiropulo veniva assegnato il ruolo di divulgatore della filosofia aristotelica, considerata propedeutica agli *arcana mysteria* platonici.

L'Argiropulo era cosciente del ruolo che gli competeva, e anzi egli stesso aveva dichiarato più volte quale fosse la strada per raggiungere le più alte vette filosofiche:

---

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> Vedi Ficino, *Epistole*, 12 e 14; Ficino, *Opera*, p. 952. Lo stesso Garin ha qui posto l'accento su un altro probabile debito di Ficino nei confronti di Pletone, vale a dire il riconoscimento della validità dell'Aristotele fisico, in funzione propedeutica alla teologia platonica. Vedi: Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit., pp. 90 e sgg.

seguendo la tradizione bizantina, l'Argiopulo riteneva dovesse esserci un'ascesa graduale, dalla dialettica alla filosofia morale e fisica; solo allora si sarebbe passati "ex naturalia...ad mathematicam et per eam ad divinam"<sup>205</sup>. Un'ascesa che aveva dunque al suo apice la teologia, e i cui "gradini" erano costituiti dalle *res mathematicae*, intermedie tra il sensibile e il sovransensibile – secondo un'espressione di Platone che troviamo anche in Ficino<sup>206</sup>.

L'opera dell'Argiopulo nella Firenze di Cosimo sembra dunque rientrare in un più ampio progetto di restaurazione filosofica. Secondo Gentile "risultava anzi parte letteralmente fondamentale di un *cursus studiorum* – avente al suo apice la teologia platonica -, che il Ficino seguì personalmente"<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Firenze, Biblioteca Nazionale, ms. II I 103, da una lezione di Giovanni Argiopulo sulla *Fisica* del 1458; cfr. Garin, E., *La cultura filosofica a Firenze nell'età medicea*, op. cit., p. 106; Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., pp. XXVII-XXVIII.

<sup>206</sup> Cfr. Ficino, *Epistole*, 1, 123, 92-96.

<sup>207</sup> Cfr., Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., pp. XXVIII-XXIX.

### 13. Il Cardinale Bessarione nella polemica fra platonici e aristotelici.

Nella discussione che riguarda la reale portata dell'influenza gemistiana su Marsilio Ficino, agli storici della filosofia è apparso anche un altro dato difficilmente discutibile: il proposito di restaurare pienamente, anche in Occidente, tutti i maggiori documenti della tradizione platonica e di risalire da essi ai mitici *prisci theologi*, fu alimentato dall'autorità e dal prestigio di uno dei discepoli di Gemisto, il Cardinale Giovanni Basilio Bessarione<sup>208</sup>.

Costui, venuto in Italia in occasione del Concilio sull'Unione, fu eletto nello stesso anno 1439 Cardinale della Chiesa romana, indi, si fece protettore e patrono di un importante gruppo di umanisti, impegnati nello studio delle tradizioni elleniche. Bessarione divenne inoltre una delle voci più importanti nella polemica avviata da Gemisto in merito alle differenze tra Platone e Aristotele: nel combattere l'accusa che Platone fosse la fonte di tutte le eresie, amplificò il dibattito iniziato da Pletone, ma soprattutto lo modificò nell'importante questione della concordanza tra Platone e le Sacre Scritture. La polemica avviata da Gemisto in merito alle differenze tra le due massime autorità del pensiero greco, aveva avuto, infatti, una vasta eco, e lo scritto di Pletone in merito al rapporto Platone-Aristotele era stato duramente attaccato sia in oriente che in occidente<sup>209</sup>.

Come abbiamo visto, in Grecia, era stato il nuovo patriarca Gennadio a redarre una confutazione dell'opera di Pletone, il quale, come si ricorderà, aveva reagito a sua

---

<sup>208</sup> Per la figura e l'opera del Bessarione è fondamentale l'opera in tre volumi di di Molher, L., *Kard. Bessarion: I, Darstellung*, Paderborn, 1923; II, *In calumniatorem Platonis*, Paderborn, 1927 (rist. an., 1967); III, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe*, Paderborn, 1942. Vedi anche: Loernertz, R., *Pour la biographie du Kardinal Bessarion*, «Orientalia Christiania periodica», X, 1944, pp. 116-149; Labowsky, R, s.v., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma, 1967; Di Napoli, G., *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici e Aristotelici*, in *Il Cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972)*, «Miscellanea Francescana», tomo 73, Luglio-Dicembre 1973, Fasc. III-IV; *Miscellanea Marciana di studi bessarionei*, Padova, 1976; *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma, 1979; Monfasani J., *Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other emigrés*, Aldershot, Variorum, 1995.

<sup>209</sup> Sulla polemica tra platonici e aristotelici vedi principalmente: Monfasani, J., *George of Trebizond: a Biography and a Study of his rhetoric and logic*, Leiden, 1976; Moreau, J., *De la concordance d'Aristote avec Platon*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976; Purnell, F.Jr., *The theme of Philosophic Concorde and the sources of Ficino's Platonism*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, op. cit., t. II, pp. 397-415; Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit. W. Taylor in *Georgius Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*, Menasha Wisc., 1921, ha redatto un albero genealogico degli scritti che suscitò l'opuscolo di Pletone.

volta alla critica di Scholarios con una *Replica*. La famosa *querelle* tra platonici e aristotelici era proseguita in Italia, con lo scritto del cretese Giorgio da Trebisonda (1395-1484), *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*<sup>210</sup>.

Le *Comparationes* del Trapezunzio furono scritte con ogni probabilità nel 1458<sup>211</sup>: dal Concilio era oramai passato un ventennio e vi era stata la morte di Pletone, il rinvenimento del suo *Trattato delle leggi*, la loro condanna al rogo da parte di Gennadio<sup>212</sup>. Nel suo scritto Giorgio da Trebisonda, adottando il metodo umanistico della invettiva, attaccava duramente Pletone, e il ritratto di Gemisto offerto nelle pagine delle *Comparationes* ha goduto di una straordinaria fortuna. Ben noto è il passo in cui il Trapezunzio accusa Gemisto di avere mirato a sostituire le religioni rivelate con una forma di culto non diversa dal paganesimo, che avrebbe presto trionfato:

“Audivi ego ipsum (Gemistum) Florentiae – venit enim ad concilium cum Graecis – asserentem unam eandemque religionem, uno animo, una mente, una praedicatione, universum orbem paucis post annis esse suscepturum. Cumque rogassem Christine an Machumeti, “Neutram, inquit, sed non a gentilitate differentem”. Quibus verbis commotus, semper odi, et ut venenosam viperam pertimui, nec videre aut audire amplius potui. Percaepi etiam a nonnullis Graecis, qui ex Peloponneso huc profugerunt, palam dixisse ipsum antequam mortem obisset, iam fere triennio, non multis annis post mortem suam et Machumetum et Christum lapsum iri et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram”<sup>213</sup>.

Il Trapezunzio insisteva sull’abilità diabolica di Gemisto, che, accortosi dello stato di decadenza in cui versava la Chiesa, aveva individuato un terreno in cui favorire cambiamenti in campo religioso. Il trattato del Trapezunzio si chiude indi con l’appassionato appello alle autorità ecclesiastiche a guardarsi dall’insidia del platonismo, che costituiva una filosofia della *voluptas* che avrebbe introdotto nel mondo occidentale comportamenti sessuali contro natura, annunciando la scomparsa delle

---

<sup>210</sup> *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio...*, Venetijs, per Iacobum Pentium de Leuco, 1523 (rist. a New York, 1955). Vedi principalmente il cap. XX contro Pletone: *De Gemisto et quod, nisi obstes, inijs parvis magnae plerumque calamitates insequuntur, quae res unius Machumeti patet exemplo*. Su questi argomenti vedi: Monfasani, J., *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton (New York), 1984, pp. 600-602.

<sup>211</sup> Vedi Monfasani, J., *Collectanea Trapezuntiana*, op. cit., p. 601; Gentile, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull’umanesimo fiorentino*, op. cit., p. 817.

<sup>212</sup> Masai, F., *Pléthon*, op. cit., pp. 392-404; Woodhouse, C.M., *George Gemistos*, op. cit., pp. 357-361.

<sup>213</sup> *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio...*, op. cit., cap. XX, cc. Vii, v. Cfr. Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., pp. 113-120.

religioni rivelate. Il Trapezunzio, infatti, descriveva Platone come dedito a tutti i vizi e soprattutto come fonte di tutte le eresie; la filosofia aristotelica invece era per lui l'unica dottrina che si accordasse con il cristianesimo, l'unica filosofia che fornisse i giusti metodi e i fondamenti per una teologia cristiana. Come Scholarios, anche Giorgio da Trebisonda sosteneva dunque il completo accordo di Aristotele con il cristianesimo.

Sarebbe pertanto stato assai difficile trovare fra i dotti italiani qualcuno in grado di affrontare sul piano dottrinale e su quello filologico lo scritto del Trapezunzio. La persona più indicata per una replica polemica appariva Giovanni Basilio Bessarione, divenuto, nel 1439, Cardinale della Chiesa romana. Il Bessarione aveva una profonda conoscenza sia dell'opera platonica che di quella aristotelica: anzi si era già reso benemerito degli studi aristotelici offrendo all'Occidente una versione più elegante e più corretta della *Metafisica* di Aristotele<sup>214</sup>. Solo un profondo conoscitore dell'opera aristotelica, come il Bessarione, poteva infatti "intraprendere un lavoro di rettifica e di precisazione su Platone e Aristotele nei confronti del Cristianesimo...rintuzzando la libellistica polemica di Giorgio di Trebisonda"<sup>215</sup>.

Dotto di greco e di latino, fornito di ampia cultura filosofica e teologica, come aveva dimostrato in varie circostanze e soprattutto ai tempi del concilio di Firenze, il Bessarione era stato anche allievo di Pletone a Mistra, e, pur non condividendo del tutto la posizione dottrinale di Pletone, nutriva per il maestro una grande ammirazione per la serietà negli studi e la sua vasta cultura. Il dotto prelato non dimenticò il nucleo più valido dell'insegnamento di Gemisto, il suo sogno di universale restaurazione filosofica. Ma, cosa assai importante per gli sviluppi del platonismo rinascimentale, Bessarione tolse alla speculazione di Pletone quel tono anticristiano, quel sentore di eresia che aveva offerto al Trapezunzio un facile pretesto di accusa.

Nei quattro libri dell'*In calumniatorem Platonis* il Bessarione esponeva tutto quello che si poteva dire per un'adeguata difesa ed esegesi del platonismo, alla luce e ai fini del cristianesimo. Nel primo libro viene esaltata e documentata la vasta dottrina di Platone; nel secondo e nel terzo, vengono affrontate le dottrine platoniche, delle quali viene esaltata la maggiore vicinanza al cristianesimo di fronte a quelle aristoteliche; infine, nel quarto e ultimo libro, viene operata la difesa della persona e della dottrina di Platone dagli ingiuriosi attacchi del Trapezunzio.

Come già aveva fatto Pletone, anche il Bessarione esprime la convinzione che i latini non posseggano l'esatto pensiero né di Platone né di Aristotele, anche se la

---

<sup>214</sup> La traduzione del Bessarione fu stampata a Venezia nel 1503 insieme alla ristampa dell'*In Calumniatorem Platonis*. Vedila nell'edizione del Molher, op. cit.

<sup>215</sup> Cfr. Di Napoli, G., *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici e Aristotelici*, op. cit., p. 336.

maggiore deficienza si aveva in merito alla conoscenza di Platone: i latini, infatti, non possedevano tradotti tutti i dialoghi, mentre le traduzioni esistenti erano talmente difettose da rendere difficile la corretta interpretazione del pensiero di Platone:

“Platonis vero opiniones summo studio conabimur exponere, quoniam omnibus fere latinis ignotae sunt, partim quia libri eius in romanam conversi linguam non habentur, partim quod, si qui habentur, interpretum vitio minus recte sententiam sui exprimunt auctoris”<sup>216</sup>.

Tra i due massimi pensatori greci, il Bessarione afferma anzi di preferire Platone, per l’atmosfera spiritualistica del suo pensiero, anzi, il Bessarione tenta di mostrare che nessuna filosofia è, come quella platonica, vicina e congeniale al cristianesimo. La preferenza accordata a Platone, tuttavia, non implica per lui una condanna di Aristotele: lo Stagirita rimane anzi per il Bessarione degno della più grande stima, sebbene l’accento nel pensiero di Aristotele rimanga più legato alla natura e all’esperienza:

“Nos enim de Aristotele semper honestissime loquimur, absitque a nobis tam prava atque insolens cogitatio ut, dum Platonem tuemur, detrahere illi velimus. Utrumque enim sapientissimum fuisse arbitramur et gratias utrique pro beneficijs, quae in genus humanum contulerunt, agendas existimamus... In hac igitur philosophorum comparatione non alterum quidem laudibus extollemus, alterum iurgijs ac contumelijs prosequemur... Permulti enim possunt, cum fere omnes nostrae aetatis sapientes latini peripateticae sectae aemuli sint et, quae Aristoteles scripsit, diligentissime indagaverint atque perceperint”<sup>217</sup>.

Il Cardinale non cercò di presentare Platone come un campione dell’ortodossia, riconoscendo anzi l’impossibilità di presentare la sua filosofia sotto le vesti di una pretesa teologia cristiana. Tuttavia, insiste nel dire che se questo è vero per il filosofo ateniese, non lo è meno nel caso di Aristotele, altissimo filosofo, ma considerato anch’egli estraneo alla luce della verità cristiana:

“ostendemus et doctrinam Platonis magis quam Aristotelis nostrae religioni consentaneam esse demonstrabimus. Quod non ideo faciemus, quia Platonem aut existememus aut velimus ostendere christianum fuisse; alienum enim uterque a nostra fide tam Plato quam Aristotele fuit, et ut nomine sic religione gentilis uterque... Non est consilium laborare ut Platonem christianum fuisse ostendamus, quemadmodum de Aristotele facit adversarius, sed ita hunc locum conabimur tractare, ut si quis ex

---

<sup>216</sup> Cfr. *In calumniatorem Platonis*, op. cit., p. 85. Ma vedi anche a p. 87: “Perabsurdum tum et periniquum legi sine contradictione, ab hominibus praesertim latinis, qui aut Platonis opera non habent aut si quae habent in latinam linguam conversa perraro ea legere consueverunt”.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 85.

auctoritate quoque gentilium philosophorum veritatem nostrae religionis corroborare voluerit, Platonis potius quam Aristotelis id effici posse demonstramus”<sup>218</sup>.

Né Platone né Aristotele, ribadisce il Bessarione, conobbero il mistero Trinitario, che è un dato esclusivo della rivelazione:

“Verum nisi fingere quae a vero absunt et falsa simulari velimus, nec Platonem nec Aristotelem nec alium quemquam gentilium fateri debemus de Trinitate locutos fuisse, quemadmodum christiani sentiunt re nobis divinitus revelata et sacris litteris tradita... Uterque enim huius verae opinionis exsors fuit et nostrae pietatis ignarus”<sup>219</sup>.

Ma, continua il Cardinale: “sed Aristoteles quidem nusquam tale aliquid dixit aut cogitat. Plato vero ultra certe de trinitate locutus est. Sed longe quam nostra religio doceat”<sup>220</sup>. Non si può negare dunque che il platonismo risponda e disponga meglio all’ispirazione spiritualistica del cristianesimo:

“Speciem quandam nostrae religionis in Platone fuisse non diffitemur luce naturae illustratam, quam eius creator postea pluries aperuit et sua beneficentia manifestius revelavit. Qua specie non mediocriter iuvare posse hominem arbitramur, qui ex Platonis doctrina ad nostrae religionis perfectiorem statum se contulerit”<sup>221</sup>.

Il Bessarione dunque constata tale corrispondenza del platonismo nei confronti del cristianesimo. Tuttavia egli non intende adattare la dottrina di Cristo a quella di Platone: piuttosto è la dottrina di Platone che deve venir pensata come dottrina che apre al cristianesimo e predispone al messaggio cristiano, inteso come messaggio della Rivelazione:

“Non enim Christi dicta ad Platonis sententiam accommodanda sunt, sed verba Platonis ad sententiam Christi... Quisi enim nesciat Platonem christianum non fuisse neque talem quem sequi e vestigio debeant qui se christianos profitentur?”<sup>222</sup>.

---

<sup>218</sup> Ibid., p. 81. Ma vedi anche a p. 87: “Aperte profiteor non ita me Platonis opinionem tueri quasi ex omni parte probandum et cum doctrina nostra comparandum existimem...Etsi enim gentilis uterque et a fide nostra alienus, tamen uter eorum melius, senserit et religioni nostrae convenientius, operae pretium erit declarare, praesertim cum nullam Aristoteli iniuriam illaturus sit, si praeferre ei Platonem videbor”.

<sup>219</sup> Ibid., p. 95.

<sup>220</sup> Ibid., p. 95. La triade presente in Platone sarebbe così costituita: 1) *Unum et summum bonum*, 2) *primus ens et mens prima*, 3) *Universi anima*. Come si vede questo costrutto è più vicino alla dottrina neoplatonica che a quella di Platone medesimo: se si vuole, è Platone interpretato dai neoplatonici.

<sup>221</sup> Ibid., p. 104.

<sup>222</sup> Ibid.

Il platonismo dunque “è e resta una dottrina filosofica, e non un dono di Dio; dono di Dio è la fede, ed è alla fede che deve servire la verità del platonismo”<sup>223</sup>. Tuttavia il Bessarione documenta e dimostra il suo assunto sulla maggiore disponibilità del platonismo al cristianesimo.

Innanzitutto, negli *studia divinitatis*, o teologia, è Platone che più di tutti i filosofi antichi ha esaltato l’Uno, e infatti il capitolo 7 dell’*In calumniatorem Platonis* è significativamente intitolato: *Theologiae rationes neminem Platone sublimius attigisse*. Seguendo l’interpretazione neoplatonica, il Bessarione afferma che nel *Parmenide* Platone dimostra la somma semplicità e unità del primo ente, o piuttosto di Dio, che è sopra tutti gli enti<sup>224</sup>. E grazie alla posizione assunta da Platone, sono stati possibili, secondo il Bessarione, quegli sviluppi dottrinali merito di Dionigi l’Areopagita, il “principe della teologia cristiana”<sup>225</sup>.

Ancora, nel problema dei rapporti fra mondo intelligibile e mondo sensibile, Bessarione trova una maggiore concordanza del platonismo al cristianesimo: dalla posizione di Platone deriva quello che è un dogma irrinunciabile del cristianesimo, l’immortalità dell’anima<sup>226</sup>. Al contrario in Aristotele la dottrina che fa dell’anima una *forma corporis* rende impossibile la sopravvivenza di essa nello stadio di separazione dal corpo.

Infine, il Bessarione non tralascia di ricordare le dottrine etiche e politiche di Platone, l’uomo e il cittadino, come sono considerati da Platone, appaiono, infatti, meglio disposti ad accettare e a vivere il precetto evangelico di quanto non siano l’uomo e il cittadino delineati da Aristotele<sup>227</sup>.

Il Bessarione dimostra nella sua opera una grande stima di Tommaso d’Aquino, che è il teologo medievale che più ricorre in luce positiva nell’opera del Cardinale; tuttavia, pur condividendo la tesi e la relativa dimostrazione dell’immortalità di San Tommaso, il Bessarione era convinto che la tesi dell’immortalità non solo non si trovasse nel testo aristotelico, ma che addirittura ne venisse esclusa. Pertanto Bessarione

---

<sup>223</sup> Cfr. Di Napoli, G., *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici e Aristotelici*, op. cit., p. 340.

<sup>224</sup> Cfr. *In calumniatorem Platonis*, op. cit., p. 73.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ibid, p. 73: “In omni suo opere de Deo et de rebus divinis et intellegibilibus sapientissime Plato disseruit”. La documentazione di tale trattatistica platonica per il problema dell’immortalità dell’anima si trova alle pp. 139-65 e 365-93, nelle quali però il Bessarione rifiuta la dottrina della metempsicosi, della eternità delle anime e della reminiscenza.

<sup>227</sup> Ibid., p. 371 e 377.

preferiva il procedimento dimostrativo di Alberto Magno, il quale a sua volta ricorreva a Platone<sup>228</sup>.

In definitiva, per Bessarione Aristotele non presentava che un *sermo scientiae*, come *grado inferiore di un sapere unitario* che deve venire coronato sul piano filosofico dal *sermo sapientiae* di Platone. Il Bessarione non intendeva, come aveva fatto il suo maestro Pletone, limitare l'aristotelismo ad una *philosophia naturalis*, ma nello stesso tempo egli avvertiva i limiti propri dell'atmosfera aristotelica nei confronti e ai fini di una visione spiritualistica, rappresentata dal *sermo sapientiae*. Tuttavia, Bessarione intendeva valorizzare Aristotele, e con Aristotele, la tesi sull'attività dell'umano pensiero come capace di ottenere l'universale esperienza.

---

<sup>228</sup> Ibid, p. 365. Su questi argomenti vedi Di Napoli, G., *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici e Aristotelici*, op. cit., pp. 341-342.

#### 14. Platonismo e aristotelismo dopo l'opera del Bessarione.

Grazie all'opera del Cardinale Bessarione, Platone e Aristotele, al di qua del cristianesimo e ad esso orientati, rimanevano i due pilastri storici del filosofare ai fini di una compiuta sintesi di metafisica classica che offriva la piattaforma dottrinale all'accoglimento e al ripensamento del dato rivelativo del cristianesimo. Con Bessarione, dunque, anche Aristotele veniva, almeno in parte, recuperato entro il quadro di una filosofia perenne e di una concordia universale tra i filosofi.

Lo Stagirita e l'Ateniese rientravano all'interno di una tradizione di pensiero che si muoveva verso una *philosophia perennis* destinata alla progressiva acquisizione di una verità unica; vi è dunque la possibilità, per lo studioso che si avvicini ai due filosofi senza pregiudizi, stabilire integrazioni così corpose da suffragare quelle concordanze sulle quali si fonda la vera *pax philosophica*, che in questo caso però guarda con una maggiore indulgenza la tradizione platonica: la prospettiva di Bessarione sembra fondarsi sulla ricerca di una filosofia perenne e di una concordia universale tra i filosofi.

Questo sembra essere un punto decisivo nella riforma del sapere destinato a trionfare nel Quattrocento: un diverso modo di considerare la verità e la ricerca umana del vero e quindi le filosofie - *al plurale* - come punti di vista sempre parziali, sempre limitati e quindi sempre da integrare. Non dunque una dottrina sola, egemonica, ma molte; non una setta, ma contro la filosofia delle sette. L'ideale emergente di quella che diventerà la filosofia libera, non di un libro, ma nei molti e vari libri, è tutta una concezione della cultura destinata a circolare a lungo in tutta Europa<sup>229</sup>.

Bessarione aveva un senso profondo del cammino di quella *perennis philosophia* nel seno della quale trovavano composizione scismi e sistemi di pensiero anche molto differenti, ma aveva il senso che questo sforzo avrebbe potuto risultare vano senza la conservazione della *memoria degli antichi*, degli scritti dei pagani, o meglio del loro sapere, che risultava pienamente funzionale e strettamente connesso alla tradizione cristiana. Il naufragio degli antichi non sarebbe stato in alcun modo utile all'edificazione del cristianesimo nella sua forma ecumenica.

Questa fu la ragione profonda che si pose a fondamento della scelta del Bessarione di depositare presso la Biblioteca di San Marco a Venezia le reliquie del grande patrimonio culturale che aveva portato con sé dall'Oriente e accumulato durante il suo soggiorno in Italia. La scelta del Cardinale Bessarione di lasciare alla Repubblica di Venezia i propri codici e i propri libri, costituisce un evento di grande significato

---

<sup>229</sup> Vedi Garin, E., *Platonici italiani e Platonici bizantini*, op. cit.

simbolico. La traslazione nel 1468 della Biblioteca del Cardinale Bessarione alla Serenissima, che costituì il primo nucleo della Biblioteca Marciana, sancisce il passaggio a Venezia del patrimonio indiviso della cultura greca, del quale l'Occidente latino si faceva erede e continuatore. A Venezia, dunque, che era stato il canale di comunicazione più fluido con il mondo greco-bizantino e che insieme a Firenze e a Roma riassumeva i nuovi caratteri del sapere nato nell'Occidente e nell'Oriente, si concludeva quella *translatio* del sapere antico cominciata all'inizio del secolo.

Tornando allo scritto del Bessarione, nel campo degli aristotelici, esso costituì e fu inteso come una conferma della loro esegesi dei testi di Aristotele: da più di due secoli essi erano andati proclamando che nei limiti del puro pensiero aristotelico, e quindi in linea di pura filosofia, non era possibile parlare di dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima. Anche per Bessarione la dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima risultava impossibile in sede di testi aristotelici, ma possibile solo alla luce dei testi platonici. Per gli aristotelici dunque quella dimostrazione era impossibile e, anzi, la vera filosofia, cioè quella di Aristotele, escludeva del tutto la tesi dell'immortalità, la quale quindi non poteva che essere mera certezza di fede<sup>230</sup>.

Nel campo dei platonici, lo scritto fu caldamente salutato da filosofi come Giovanni Argiropulo e il giovane Marsilio Ficino. Pubblicata la sua opera, il Cardinale ne fece avere una copia fra gli altri a Ficino<sup>231</sup>, accompagnata da una lettera che spiegava gli intendimenti dello scritto. Ficino rispose commosso al Cardinale, celebrando nell'opera del Bessarione l'avvento di un'era nuova: “son venuti, son venuti già, o Bessarione, quei tempi, di cui potesse compiacersi il nume di Platone e grandemente gioissimo noi che formiamo la sua famiglia”<sup>232</sup>.

La *platonica familia* di cui parla Ficino era senza dubbio la fiorentina Accademia platonica, ovvero quel gruppo di studiosi e allievi i quali si andavano stringendo attorno a Ficino per meditare le dottrine platoniche. Insieme, quella *familia platonica* era anche la tradizione platonica, quella tradizione che da Pletone e Bessarione era giunta fino alle rive dell'Arno, fondata sulla ricerca di una piattaforma filosofica comune sulla quale potessero confluire le speculazioni di Platone e Aristotele,

---

<sup>230</sup> L'esegesi e la teoresi degli aristotelici sul problema della immortalità culminava nell'opera di Pietro Pomponazzi. Vedi Di Napoli, G., *L'immortalità dell'anima nel rinascimento*, Torino, SEI, 1963.

<sup>231</sup> Dalle risposte dei destinatari (pubblicate in Mohler nel vol. III, pp. 594-600) sappiamo che copia ne fu inviata anche a N. Perotti, ad Ognibene da Lonigo, a F. Filelfo e al Panormita.

<sup>232</sup> La lettera del Bessarione a Ficino e quella di Ficino al Bessarione si trovano in Ficino, *Opera*, I, p. 616. Ecco il testo di Ficino: “Venerunt iam saecula, Bessario, quibus et Platonis gaudeat numen et nos omnes eius familia summopere laetemur”.

di Plotino e Zoroastro, Ermete Trismegisto e Orfeo, insieme a quelle dei filosofi cristiani.

Sembra dunque che la difesa del platonismo, così apertamente assunta da Bessarione, inducesse l'ormai anziano Cosimo de' Medici a sostenere *quel ritorno* a Platone e alla verità dei *prisci theologi*. Tali considerazioni ripropongono in una nuova luce la narrazione ficiniana sull'ascendenza gemistiana della rinascita platonica fiorentina: la dottrina di Platone, che passata per le mani di Pletone, era diventata quasi il vessillo di un nuovo paganesimo, con Bessarione si dimostrava invece capace di sviluppare la riflessione cristiana. Mitigata dunque nei suoi aspetti anticristiani, e d'altro canto, enfatizzata nella sua dimensione concordista e unitaria, la storia delle filosofie proposta da Pletone poteva raggiungere, attraverso Bessarione, la *pia* filosofia di Ficino.

Come abbiamo visto nell'opera del Cardinale è rappresentata la sostanziale concordia di questa tradizione greca, ma altresì universale, con le verità del Cristianesimo. Bessarione sosteneva che il platonismo fosse la dottrina più vicina al cristianesimo e il centro di riferimento preferenziale delle dottrine che s'erano svolte, sia prima dell'avvento di Cristo, sia dopo, l'espressione più alta della sapienza religiosa cui aveva collaborato l'umanità intera.

Bessarione sembra rifarsi all'insegnamento del vecchio Pletone di una restaurazione universale della filosofia e della religione sulla base del platonismo. Ma tempera il tono anticristiano con cui Pletone aveva impostato il suo ritorno al platonismo, tono che aveva destato molti sospetti e determinato avversione nei confronti del nascente platonismo. Il platonismo di Pletone, con il Bessarione si dimostrava capace di sviluppare la riflessione cristiana.

Da qui sembra sorgere l'ardore di Marsilio Ficino per una restaurazione di quella tradizione platonica. Lo scritto del Bessarione aveva dato al giovane Ficino le ali, a lui che in Italia appariva il solo a lottare contro il predominio dei cattedranti aristotelici delle università. E proprio nel 1469, l'anno di pubblicazione dell'*In calumniatorem Platonis*, Ficino poneva mano alla sua opera principale, intesa a fornire attraverso Platone una critica radicale dell'averroismo e con ciò una propedeutica filosofica al cristianesimo. Ficino, che stimava Aristotele e ancor di più Tommaso d'Aquino, di fronte agli aristotelici del suo tempo reagiva aspramente vedendo nella loro opera un'immensa congiura ideologica contro ogni religione.

Dopo molta elaborazione l'opera uscì nel 1484, per la munificenza di Filippo Valori: *Theologia platonica de immortalitate animorum*<sup>233</sup>. Essa voleva esporre e

---

<sup>233</sup> *Theologia Platonica. De Immortalitate, videlicet animorum, ac aeterna foelicitate libri octodecim*, op. cit.

proclamare, di fronte ad ogni *philosophia naturalis* degli aristotelici, una *theologia*, ovvero una filosofia della realtà spirituale, o filosofia dello spirito, la quale intendeva ispirarsi a Platone (o meglio a una tradizione largamente platonica) e incentrarsi sul problema capitale dell'immortalità dell'anima. L'eventuale concordia di Platone e Aristotele, ammessa dal Bessarione, veniva concepita come coesistenza di due piani del filosofare, il piano inferiore di una *philosophia naturalis* e il piano superiore di una *theologia*<sup>234</sup>.

Con l'opera indefessa di Ficino, come pensatore, traduttore e commentatore di Platone, quella tradizione platonica, che negli ambienti umanistici era stata esaltata ma non ripensata, assurgeva a dignità di pensiero presente e operante nel campo degli alti studi: si avevano insomma due indirizzi teoretici, egualmente agguerriti sul piano del filosofare. Il merito, evidente e indiscutibile, per tale novità profondamente significativa, era stato del discepolo di Gemisto, il Cardinale Bessarione.

Raffaello poteva dunque far precedere idealmente la *Scuola d'Atene* alla *Disputa del SS. Sacramento*: nella *Scuola d'Atene* la concordia fra Platone e Aristotele si esprimeva come presenza centrale dei due pensatori, seppure nella evidente particolare funzione dei due indirizzi attraverso l'atteggiamento dell'uno e dell'altro filosofo: Platone a destra con l'indice verso l'alto, Aristotele a sinistra con l'indice verso il basso; ma l'uno e l'altro al centro storico e teorico dell'umano pensare.

---

<sup>234</sup> In una lettera a Pico della Mirandola (*Opera*, p. 858), Ficino scrive: "Peripatetici quidem quanta ubique ratione naturalia disposita sint diligentissime disputant. Platonici vero praeter haec, quantum insuper illi qui haec numero, pondere, mensura disposuit (Dio) debeamus ostendunt". Nei *Commentaria al Timeo* (*Opera*, p. 1438): "De naturalibus agit Plato divine, quemadmodum Aristoteles vel de divinis naturaliter agit".

## 15. Ermete Trismegisto: 1471.

L'opera platonica di Ficino, il suo tentativo di recuperare all'Occidente la tradizione platonica, inizia significativamente con la pubblicazione delle traduzioni ermetiche. Come abbiamo visto, Cosimo il Vecchio avrebbe chiesto al giovane Ficino di tradurre gli scritti attribuiti a Mercurio (o Ermete) Trismegisto prima di quel Platone di cui l'Occidente attendeva da tempo una traduzione completa.

Anche da parte di Cosimo vi dovevano essere dunque un grande interesse e una grande attesa per i testi ermetici greci, che, infatti, furono destinati subito alla traduzione, non appena arrivati in Italia, portati dalla Macedonia ad opera di un monaco, Leonardo da Pistoia detto anche Leonardo Macedone. Il manoscritto del monaco Leonardo, contenente i primi quattordici trattati del *Corpus hermeticum*, è oggi unanimamente riconosciuto nel Laurenziano Plut. 71.33. Dell'arrivo del codice sappiamo da Ficino stesso che ne dà notizia nell'*Argumentum*, lettera di dedica a Cosimo de' Medici, premessa alla traduzione del *Corpus hermeticum*<sup>235</sup>.

Anche un altro segno comunque rappresenta la grande attesa da parte dell'ambiente fiorentino nei confronti dei testi ermetici: l'immediato volgarizzamento della versione latina di Ficino, ad opera di Tommaso Benci, nel settembre dello stesso settembre 1463. Dopo una vasta circolazione manoscritta<sup>236</sup>, finalmente nel 1471 si ebbe l'*editio princeps* del *corpus hermeticum*, stampato per la prima volta a Treviso per i tipi di Van der Leye con il titolo: *Pimander: liber de potestate et sapientia Dei, corpus hermeticum I-XIV*<sup>237</sup>.

Il *Pimander* ficiniano ebbe un'immensa diffusione e uno strepitoso successo: vi furono addirittura ventiquattro edizioni tra il 1471 e il 1641<sup>238</sup>. La traduzione italiana dovuta a Tommaso Benci, invece, venne stampata solo nel 1548 dalla stamperia fiorentina dei Torrentino. Nel 1505 Jacques Lefèvre d'Étaples ristampò il testo ermetico, accogliendo in un solo volume il *Pimandro* ficiniano e la traduzione dell'*Asclepius* attribuita ad Apuleio<sup>239</sup>.

---

<sup>235</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836.

<sup>236</sup> Si conoscono più di quaranta manoscritti della versione latina e circa una ventina di esemplari della versione del Benci.

<sup>237</sup> *Pimander: liber de potestate et sapientia Dei, corpus hermeticum I-XIV*, Treviso, G. van der Leye, 1471.

<sup>238</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 1.

<sup>239</sup> Sull'*Argumentum* ficinianum e sulla traduzione degli *hermetica*, è testo fondamentale quello di Yates, F.A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma, Laterza, 1989 (trad. it. dell'ed. 1968), p. 30.

Sono questi, infatti, i testi ermetici considerati “i più divini”<sup>240</sup> e quelli che avranno maggiore diffusione nel Cinquecento. Come ha dimostrato E. Garin nel fondamentale saggio *Ermetismo del Rinascimento*, l’ermetismo era stato conosciuto nell’Occidente latino soprattutto tramite l’*Asclepius*, la cui traduzione latina veniva erroneamente attribuita ad Apuleio. Questo scritto, che aveva circolato variamente in Europa, doveva parte della sua fama alle citazioni di Agostino e di Lattanzio. Condannato e considerato testo magico, l’*Asclepius* fu poi presente massicciamente nella speculazione del XII e XIII secolo, quando cominciarono ad emergere l’interesse per le corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo e la curiosità per i fenomeni naturali<sup>241</sup>.

Nel Quattrocento l’ermetismo dell’*Asclepius* era presente anche apertamente nel Cusano, con il tema dell’uomo *magnum miraculum* e riguardo ai rapporti tra uomo e Dio: nel *De beryllo*<sup>242</sup> (1458) scriveva che Ermete Trismegisto aveva insegnato che l’uomo è un secondo Dio. Infine nella seconda metà del Quattrocento avevano iniziato a circolare le traduzioni latine di alcuni testi magici dell’ermetismo popolare, tra cui lo scandaloso *Picatrix*, il trattato di magia più completo e meglio fatto<sup>243</sup>.

Una grande attesa circondava dunque la traduzione del *Corpus hermeticum*, l’altra grande opera del Trismegisto che poteva venire considerata, per la sua presunta antichità, come una *Bibbia* non cristiana, una *Genesi* pagana dovuta alla rivelazione del Mosè Egizio. Ma prima di leggere con attenzione l’*Argumentum* ficiniano, che presenta all’Occidente il grande filosofo Egizio, soffermiamoci per un momento sulla tradizione ermetica.

Probabilmente, quando i Greci entrarono in contatto con l’Egitto e assimilarono al proprio culto molte divinità egizie, la figura del dio Thoth, lo scriba degli dei, fu confusa con quella dell’Hermes greco. A Thoth fu attribuita l’invenzione della scrittura e, come il suo gemello greco, anche di molte altre arti, come la medicina, la magia, l’astronomia e la teosofia. In seguito, quando le due figure furono separate, i Greci dovettero distinguere l’Hermes tradizionale greco, da quello di origine egiziana, e quest’ultimo fu sempre indicato col nome di Ermete Trismegisto o, nel mondo latino, Mercurio Trismegisto. Poiché la principale prerogativa di Thoth era di essere lo scriba degli dei, a lui furono attribuiti l’invenzione della scrittura e tutti i libri più antichi in

---

<sup>240</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836.

<sup>241</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 33.

<sup>242</sup> v. Nicolaus Cusanus, *Opuscola De beryllo*, in *Opuscola varia*, Strasburgo, 1488, ora in *Werke, Neueausgabe des Strassburger Druckes von 1488*, a cura di P. Wilbert, Berlino, 1966-1967.

<sup>243</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 38-42.

Egitto, ed Ermete fu considerato, in pratica, l'autore, o quanto meno lo scriba, di tutta la sapienza religiosa egiziana e l'istitutore dei caratteri delle lettere, "in animalium, arborumque figuris"<sup>244</sup>.

Una delle funzioni dei sacerdoti egizi consisteva nel redigere il calendario, indicando i giorni fausti e quelli nefasti, determinando l'influenza degli astri sulla vita umana. Sebbene non ci si possa pronunciare con certezza sull'antichità di tali usi, è sicuro che nel terzo secolo a.C. le osservazioni sparse, tradotte in greco, furono raccolte e classificate in un compendio d'astrologia, che circolò con l'attribuzione al dio egiziano Thoth-Ermes. A questo primo manuale si aggiunsero altri trattati e venne così formandosi tutta una letteratura sotto il nome del Trismegisto. La prima testimonianza ne è il *Liber Hermetis*. Questa scienza astrologica si diffuse durante l'epoca ellenistica<sup>245</sup>.

Probabilmente nel secondo o terzo secolo d.C., comunque nei primi secoli dell'età imperiale, come le ricerche moderne hanno stabilito, alcuni filosofi pagani produssero una serie di scritti filosofici in greco, sotto il nome e l'autorità di questo dio, forse per rivitalizzare il paganesimo ormai allo stremo, di fronte al cristianesimo dilagante. Di una letteratura filosofica ermetica, in effetti, pare si cominci a parlare chiaramente dal secondo secolo d.C. Ci furono quindi due tipi di scritti attribuiti ad Ermete: quelli magico-astrologici o dell'ermetismo popolare, e quelli teologico-filosofici o dell'ermetismo dotto<sup>246</sup>.

Infatti, secondo la ripartizione di Festugière, la *rivelazione* di Ermete concerne la filosofia, l'astrologia e l'alchimia<sup>247</sup>. I testi dell'ermetismo popolare, dispersi in una quantità di scritture, a noi pervenute in greco e in versioni latine medievali di testi orientali, trattano di astrologia, di alchimia, di magia e di scienze occulte<sup>248</sup>. Con questo termine si intende la scienza delle proprietà nascoste, che stabiliscono tra gli esseri relazioni di simpatia e di antipatia. Queste relazioni sono i segreti della natura e chi li conosce è signore della natura: può operare miracoli, è un taumaturgo e un grande mago<sup>249</sup>.

---

<sup>244</sup> v. *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836.

<sup>245</sup> Festugière, A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il melangolo, 1991, pp. 99-100.

<sup>246</sup> *Ibid.*, pp. 33-34; Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 23.

<sup>247</sup> Festugière, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Parigi, Gabalda, 1944-1954. Ci riferiamo all'ordine che Festugière ha seguito nel primo volume de *La Révélation*, dividendo l'opera in: *Hermetica, Astrologica e Alchymica*.

<sup>248</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 26.

<sup>249</sup> Festugière, A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, op. cit., pp. 34-36.

Questa rappresentazione del sapiente differisce notevolmente dal sapiente aristotelico, come anche il carattere proprio di questa nuova scienza rompe radicalmente con la scienza aristotelica e, in generale, con il razionalismo greco, il cui carattere è essenzialmente deduttivo<sup>250</sup>.

I testi più antichi dell'ermetismo dotto, grosso modo databili tra il II e il III secolo d.C., sono gli importantissimi frammenti latini conservati nell'*Anthologium* di Stobeo, una parte dei quali è tratta dal "libro sacro", intitolato *Korè Kosmou*. L'opera, fortemente impregnata di mitologia egiziana, propone una dottrina segreta: lo ierogramma universale o Kamefis<sup>251</sup>. Come abbiamo visto, testo fondamentale dell'ermetismo dotto, è il famoso trattato *Asclepius*, traduzione latina, erroneamente attribuita ad Apuleio, di un originale greco oggi perduto, il *Logos teleios*, o *Discorso perfetto*, databile nel IV secolo d.C.<sup>252</sup>. Infine, il *Corpus Hermeticum* propriamente detto, composto in tutto da diciassette trattati greci, che dimostrano chiaramente un'origine non unitaria, per la diversità della forma e del contenuto e non costituiscono un corpo dottrinale coerente. Inoltre questi trattati non furono riuniti in un *Corpus* unico nell'epoca in cui fiorì l'ermetismo, cioè nel II e III secolo d.C., ma la prima testimonianza di cui disponiamo sul *Corpus* attuale, è di Psello nell'XI secolo.<sup>253</sup>

La rivelazione dell'ermetismo dotto concerne i problemi di teologia. Questa era tradizionalmente di competenza della speculazione filosofica, ma poco alla volta in epoca ellenistica, si cominciò a dubitare del dio razionale dei Greci: un dio posto all'estremità di un sillogismo, spogliato di ogni mistero. Adesso la conoscenza di Dio non riguarda più i termini di un sillogismo, non è più un esercizio di ragionamento, ma si ottiene con un atteggiamento di preghiera e di devozione.<sup>254</sup>

La diffusione della letteratura ermetica si deve quindi probabilmente al clima culturale del secondo secolo d.C., nell'Impero romano e nel mondo greco. Qui, in seguito a cambiamenti sociali, economici e politici, l'uomo ellenistico, sperduto in una città terrena che non riconosce più, si affida al misticismo e diffida della ragione<sup>255</sup>. Le esigenze di carattere speculativo venivano soppiantate e assorbite dagli interessi di tipo mistico e religioso, il razionalismo antico era spodestato dal misticismo, la filosofia stava diventando sempre di più una scienza della rivelazione e finiva con l'identificarsi

---

<sup>250</sup> Ibid., pp. 44-49.

<sup>251</sup> Ibid., p. 100.

<sup>252</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 24.

<sup>253</sup> Festugière, A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, op. cit., pp. 36-43.

<sup>254</sup> Ibid., pp. 50-56.

<sup>255</sup> Ibid., p. 27.

essenzialmente con la teologia. Anche il platonismo dell'epoca aveva fatto proprio un forte colorito religioso, idealizzando in questo senso le figure dei due grandi maestri, Platone e Pitagora. L'ermetismo si isparava nettamente alle posizioni prese dalle scuole Neoplatoniche, inoltre, ad esse intrecciava la tendenza generale, per cui la conoscenza veniva intesa come rivelazione divina, la filosofia si risolveva nella contemplazione divina. Tuttavia pare che il tratto peculiare dell'ermetismo stia nella ricerca di un livello più alto di conoscenza, teso a cogliere l'unità del tutto e a identificarsi con il tutto, per operare nel tutto, trasformandolo<sup>256</sup>.

La tarda antichità e, come vedremo, alcuni autori cristiani medievali, accettarono tutti questi scritti attribuiti a Ermete come autentici<sup>257</sup>. Era dunque sulla base di un'eccellente autorità che il Rinascimento considerava Ermete Trismegisto come una persona realmente vissuta in tempi antichissimi e come l'autore degli scritti ermetici: nella cattedrale di Siena (XV secolo), sulla pavimentazione della navata centrale, Mercurio è rappresentato come un grande vegliardo barbuto, con sotto la scritta: "*Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi*"<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, op. cit., p. 28.

<sup>257</sup> Infatti, il primo a riconoscere negli Hermetica delle pseudoepigrafi, sarà Casaubon, solo nel 1614.

<sup>258</sup> Festugière, A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, op. cit., p. 31.

## 16. L'Argumentum al Pimander di Marsilio Ficino.

Nella sua presentazione di Ermete-Mercurio Trismegisto<sup>259</sup>, Ficino parte dai testi classici, da Cicerone, Lattanzio e Sant'Agostino, trovando in essi testimonianze persuasive della grande antichità di Ermete. Questi, secondo Agostino, sarebbe vissuto solo tre o quattro generazioni avanti a Mosè<sup>260</sup>: “In quel tempo in cui nacque Mosè, fiorì l'Astrologo Atlante, fratello del fisico Prometeo e zio per parte di madre di Mercurio primo, del quale fu nipote Mercurio Trismegisto”<sup>261</sup>.

La lezione adottata da Ficino, *floruit*, in luogo del più tradizionale *fuisse reperitur*, già riduce comunque la distanza cronologica tra i due; distanza che viene poi di fatto colmata dalle testimonianze di Cicerone e Lattanzio che identificano il Trismegisto con l'Ermete della mitologia greca, colui che uccise Argo<sup>262</sup>:

“Agostino scrive queste notizie, benché, sia Cicerone, che Lattanzio, sostengano invece che ci siano stati cinque Mercurio in ordine successivo e che quinto fosse quello che dagli Egizi fu denominato Thoth, e poi dai Greci, Trismegisto. Affermano che costui uccise Argo...”<sup>263</sup>.

Questa remota antichità appariva cruciale a Ficino, in quanto egli dava credito alla tradizione biografica antica secondo la quale Platone aveva viaggiato in Egitto per recuperare l'antica sapienza che derivava da Ermete<sup>264</sup>. Questo legame tra la sapienza egizia di Ermete e la filosofia di Platone, con particolare riguardo alla teoria

---

<sup>259</sup> Sull'Argumentum al Pimander vedi soprattutto: Yates, F.A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, (1968), op. cit.; Gentile, S., *Ficino ed Ermete*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, a cura di S. Gentile e C. Gilly, Firenze, Centro Di, 1999, pp. 19-26; Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought: essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, London, Duckworth-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990, pp. 38-47; Vasoli, C., *Mercure dans la tradition ficinienne*, in *Mercure à la Renaissance*, Poitiers, 1988.

<sup>260</sup> Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 39.

<sup>261</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836: “Eo tempore, quo Moses natus est, floruit Atlas Astrologus Promethei physici frater, ac Maternus avus maioris Mercurij, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus”.

<sup>262</sup> Lactantius, *Divinae institutiones*, I, 6; IV, 6 e 9; VIII, 18; Cicerone, *De natura Deorum*, 3, 56.

<sup>263</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836: “Hoc autem de illo scribit Augustinus, quanquam Cicero, atque Lactantius Mercurius quinque per ordinem fuisse volunt, quintumque fuisse illum, qui ab Aegyptijs Theut, a Graecis autem Trismegistus appellatus est. Hunc asserunt occidisse Argum”.

<sup>264</sup> Diogenes Laertius, *Vite dei filosofi*, III, 6; Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, 2 e 3.

dell'immortalità dell'anima, veniva incontro a Ficino nella sua particolare interpretazione del platonismo.

L'*Argumentum* ficiniano iniziava dunque volutamente con la geneologia di Ermete, che lo collocava infine prima del grande legislatore ebraico Mosè, e lo rappresentava come il più antico dei sapienti Egizi:

“...costui uccise Argo, governò gli Egizi e a essi tramandò le leggi e le lettere. Senza dubbio istituì i caratteri delle lettere in figure di animali e di alberi. Costui fu tenuto in così grande venerazione presso gli uomini, da essere annoverato nel numero degli dei. Per questa divinità vennero costruiti templi in gran numero. A causa di una certa riverenza non era permesso pronunciare il suo nome in pubblico e senza ragione. Presso gli Egizi il primo mese dell'anno ebbe il suo nome, come anche la città fondata da lui, la quale ancora adesso viene chiamata, con termine greco, Ermopoli, cioè città di Mercurio”<sup>265</sup>.

Venerato dunque come un Dio dagli egiziani, Ermete, prosegue Ficino nel suo *Argumentum*, fu filosofo e insieme sacerdote del culto divino e grande legislatore e amministratore: è questa la ragione per cui gli antichi lo avevano rinominato “Trismegisto”:

“Invero, lo chiamarono Trismegisto, cioè tre volte grandissimo, perché si rivelò sia grandissimo filosofo, sia grandissimo sacerdote, sia grandissimo re. Infatti, (come riferisce Platone) era tradizione presso gli Egizi scegliere dal novero dei filosofi i sacerdoti, e dalla schiera dei sacerdoti scegliere il re. Egli, dunque, superò tutti i filosofi per conoscenza e dottrina; così, fu eletto sacerdote e per la santità di vita e per la pratica dei culti divini superò tutti i sacerdoti; infine, fu elevato al rango regale e per l'amministrazione delle leggi e per le opere compiute oscurò la gloria dei precedenti re: così che meritatamente fu proclamato tre volte grandissimo”<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836: “Hunc asserunt occidisse Argum, Aegyptijs praefuisse, eisque leges, ac literas tradidisse. Literarum vero characteres in animalium, arborumque figuris instituisse. Hic in tanta hominum veneratione fuit, ut in deorum numerum relatus sit. Templi illius numinis, constructa quamplurima. Nomen eius proprium ob reverentiam quandam, pronunciare, vulgo, ac temere non licebat. Primus anni mensis apud Aegyptios nomine eius cognominatur, oppidum ab eo conditur, quod etiam nunc Graece nominatur Hermopolis, id est, Mercurij civitas”.

<sup>266</sup> Ibid.: “Trismegistum vero ter maximum nuncuparunt, quoniam et philosophus maximus, et sacerdos maximus, et rex maximus exstitit. Mos enim erat Aegyptijs (ut Plato scribit) ex philosophorum numero sacerdotes, ex sacerdotum coetu regem eligere. Ille igitur quemadmodum acumine, atque doctrina, philosophis omnibus antecesserat, sic sacerdos inde constitutus, sanctimonia vitae, divinorumque cultu, universis sacerdotibus praestitit, ac demum adeptus regiam dignitatem, administratione legum, rebusque gestis superiorum regum gloriam obscuravit, ut merito ter maximus fuerit nuncupatus”.

E' indubbio che per Ficino, il saggio Egizio incarnava tutte le caratteristiche che egli attribuirà più tardi alla figura ideale del teologo-filosofo, specialmente nel *De Christiana religione*<sup>267</sup>. Ma soprattutto, per Ficino, Mercurio era il primo anello di una catena di filosofi-teologi la cui genealogia è ben nota:

“Egli, per primo fra i filosofi, dalla fisica e dalla matematica si volse alla contemplazione degli dei; per primo, disputò molto sapientemente sulla maestà di Dio, sull'ordine dei demoni, sulle mutazioni delle anime. Per questo egli è detto il primo autore della teologia: a lui seguì Orfeo, cui furono attribuite le seconde parti della teologia antica; ad Aglaofemo, che era stato iniziato ai riti sacri di Orfeo, successe poi nella teologia Pitagora, di cui fu discepolo Filolao, che fu precettore del nostro divino Platone. Pertanto, una unica setta di teologia antica, ovunque coerente con se stessa, venne istituita da sei teologi, dotata di un proprio ordine meraviglioso, la quale esordisce con Mercurio e si compie pienamente con il divino Platone”<sup>268</sup>.

Ficino dichiara dunque Ermete “primo fondatore della teologia”, ponendolo alla testa di una catena di teologi antichi, i *prisci theologi*, le cui dottrine erano sostanzialmente concordi. Essa comprendeva nell'ordine, dopo il Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao e finalmente Platone. La catena dei *prisci theologi* presentata da Ficino nell'*Argumentum* era simile a quella delineata da Proclo nella *Theologia Platonica*, il quale tuttavia non aveva menzionato Ermete Trismegisto: Ficino introduceva dunque un'innovazione nel porre Ermete all'inizio della serie<sup>269</sup>.

La successione dei *prisci theologi* doveva diventare un vero e proprio luogo comune nell'opera di Ficino. Tuttavia, a partire dal 1469, anno della redazione del *Commento al Filebo*, alla testa della serie appare Zoroastro<sup>270</sup>. Questa nuova lista viene ripetuta due volte nella *Theologia platonica* del 1484: nel Libro XII, al capitolo 1, e

---

<sup>267</sup> *De christiana religione*, p. 1.

<sup>268</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836: “Hic inter philosophos primus, a physicis, ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit: primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est autor: cum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta”.

<sup>269</sup> Vedi Saffrey, H.D., *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, op. cit., p. 76 e 90-92. Nelle note marginali di un manoscritto della *Theologia platonica* di Proclo che gli era appartenuto, Ficino scrisse una nota sull'origine della teologia in Grecia: “Proculus dicit quod quinque fuerunt principes theologiae graecorum: primo Orpheus, a quo Aglaophemo, a quo Pythagoras, a quo Philolaus, a quo Plato habuit”.

<sup>270</sup> Cfr., Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino: the Philebus Commentary*, Berkeley-Los Angeles-London, 1975, p. 181 e 247.

soprattutto nel Libro XVII, al capitolo 1. Qui Ficino espone un dettaglio supplementare: Zoroastro è designato come “caput magorum”, il capo dei Magi:

“Su questo problema, che appartiene alla teologia, sei grandi teologi si sono trovati vicendevolmente in accordo. Il primo, fu Zoroastro, capo dei Magi; il secondo, Ermete Trismegisto, principe dei sacerdoti Egizi; ad Ermete successe Orfeo; ai misteri di Orfeo fu iniziato Aglaofemo; ad Aglaofemo succedette in teologia Pitagora, e a Pitagora, Platone”<sup>271</sup>.

Ficino spiega poi che i successori di Platone si divisero in sei Accademie, e che solo due Accademie si mostrarono rispettose dell’insegnamento di Platone. Le considerazioni svolte nel capitolo precedente in merito ai rapporti tra la speculazione dei dotti bizantini, Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione, e Marsilio Ficino, lasciano intravedere come la genealogia ficiniana degli antichi sapienti fosse in qualche modo influenzata da quella propagandata da Pletone, il quale aveva posto Zoroastro come il primo dei sapienti antichi, tacendo tanto di Ermete quanto di Mosè. Questo spiegherebbe i tentennamenti di Ficino nella sua elaborazione della *prisca theologia*. Troviamo ancora la medesima lista nel *De Christiana religione* del 1474: “Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur”<sup>272</sup>.

Infine, in una famosa lettera a Janus Pannonius, che risale più o meno al 1484, la lista appare leggermente modificata, e Zoroastro ed Ermete sono considerati insieme come i *due primi teologi*, uno per i Persi, l’altro per gli Egizi:

“Factum est ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persa sub Zoroastre et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Traces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis”<sup>273</sup>.

Per Ficino, così profondamente influenzato da Lattanzio, Ermete diventa dunque l’altra grande guida alla teologia, tanto da considerare infine tanto Zoroastro che Ermete come le due fonti primordiali della teologia antica. Riprendendo l’idea di Pletone, integrandola con la tradizione neoplatonica e con quella patristica, Ficino giungeva dunque alla sua particolare versione della *prisca theologia*, una teoria che avrà un enorme successo e ulteriori sviluppi nel Cinquecento.

---

<sup>271</sup> *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Libro XVII, cap. 1.

<sup>272</sup> *De Christiana religione*, XXIII.

<sup>273</sup> Vedi Ficino, *Opera*, p. 871.

L' *Argumentum* al Pimander offre ancora altre notizie sul favoloso Ermete e sui suoi scritti, in particolare sui libri *più divini* del Trismegisto, l' *Asclepius* e il *Pimander*:

“Fra i molti libri di Mercurio, due sono particolarmente divini, quello sulla Volontà Divina, e quello sulla Potenza e la Sapienza di Dio. Il primo è intitolato *Asclepio*, l'altro *Pimandro*. Il primo fu tradotto in latino dal Platonico Apuleio, l'altro restò fino a questi tempi presso i Greci, ma condotto da non molto tempo dalla Macedonia in Italia, grazie alla cura del dotto e onesto monaco Leonardo da Pistoia è giunto fino a noi”<sup>274</sup>.

Di questi scritti teologici del Trismegisto, Ficino sottolinea, seguendo Lattanzio, il carattere profetico:

“Mercurio scrisse libri in gran numero riguardanti la conoscenza delle cose divine, nei quali, oh Dio immortale! quanti arcani misteri, quanti stupendi oracoli sono svelati! Né egli parla solo come un filosofo, ma predice anche il futuro come un profeta. E' lui che prevede la rovina dell'antica religione, lui la nascita della nuova fede, lui l'avvento di Cristo, lui il giudizio finale, la resurrezione del secolo, la gloria dei beati e i supplizi dei peccatori. Per questo, Agostino Aurelio dubitò che una tale conoscenza gli provenisse dagli astri o dalla rivelazione dei demoni. Ma Lattanzio non esita a collocarlo fra le Sibille e i Profeti”<sup>275</sup>.

Con queste premesse si capisce il vivo interesse di Ficino e di Cosimo a che la traduzione del *Corpus hermeticum* fosse al più presto pronta. Ficino vi si era subito dedicato, completando la traduzione in poche mesi, e dedicando l'opera al suo patrono e protettore Cosimo:

“Io, poi, felice Cosimo, sollecitato dalle tue esortazioni, ho provveduto a tradurlo dalla lingua greca in latino e ho ritenuto giusto dedicare il Libro al tuo nome. Mi è gradito,

---

<sup>274</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini, in librum Mercurii Trismegisti*, op. cit., p. 1836: “Ex multis denique Mercurij libris, duo sunt divini praecipue, unus de Voluntate divina, alter de Potestate, et Sapiaentia Dei. Ille *Aesclepius*, hic *Pimander* inscribitur. Illum Apuleius Platonicus Latinum fecit, alter usque ad haec tempora restitit apud Graecos, at nuper ex Macedonia in Italiam advectus diligentia Leonardi Pistoriensis docti probique monachi ad nos pervenit”.

<sup>275</sup> Ibid.: “Scripsit autem Mercurius libros ad divinarum rerum cognitionem pertinentes quamplurimos, in quibus, proh Deus immortalis, quam arcana mysteria, quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur, canitque futura. Hic ruinam praevideit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem seculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum. Quo factum est, ut Aurelius Augustinus dubitaverit, peritiane syderum, an revelatione daemonum, multa protulerit. Lactantius autem illum inter Sibyllas, ac Prophetas connumerare non dubitat”.

infatti, offrire le primizie degli studi Greci a colui che, con le sue opere e i suoi libri, mi ha aiutato e ampiamente ricompensato nei miei studi Greci. Né sarebbe lecito dedicare l'opera di un filosofo tanto sapiente, di un sacerdote tanto pio, di un re tanto potente, se colui al quale viene dedicato, non fosse superiore a tutti gli altri per pietà, per sapienza e per potenza”<sup>276</sup>.

Nell'*Argumentum* segue poi una breve descrizione del contenuto del *Corpus*, che Ficino aveva distinto in quindici trattati e aveva intitolato *Pimander* dal contenuto del primo dialogo:

“Ora, (come ricaviamo dagli scritti di Mercurio), il titolo di questo libro è Pimandro, perché tra i quattro personaggi che disputano nel dialogo, le prime parti sono attribuite a Pimandro. Originariamente aveva scritto il libro in caratteri Egizi, e quindi egli stesso (esperto nella lingua greca) lo tradusse poi in greco, per rivelare i misteri degli Egizi. Scopo di quest'opera è dissertare sulla potestà e sulla sapienza di Dio. Gli effetti di queste sono gemelli: la prima, infatti, permane nella natura stessa di Dio, la seconda, invece, tende alle cose esterne; l'una certamente concepisce il mondo principale ed eterno, l'altra crea il mondo secondario e temporale. Mercurio disputa su entrambi gli effetti, sugli aspetti più importanti dell'uno e dell'altro mondo: che cosa concepisce la potestà di Dio, che cosa la sapienza, con quale ordine concepiscono in sé, con quale progresso generano al di fuori di sé. E ancora: quali cose sono state prodotte; in che modo si scambiano, in che modo si collegano le une alle altre, o sono dissonanti; in che modo, infine, riflettono il loro autore. L'ordine del volume è tale che lo dividiamo in quattordici dialoghi: le prime parti del dialogo sono attribuite a Pimandro, le seconde a Trismegisto, le terze ad Asclepio, al quarto posto viene Tat. Mercurio, dunque, intende erudire nelle cose divine Asclepio e Tat. Non può insegnare le cose divine, chi non le ha apprese e proprio non possiamo scoprire con il solo ingegno umano le cose che sono al di sopra della natura. Pertanto, è così necessario il lume divino, come quando dalla luce del sole giungiamo a intuire il sole stesso. Invero, la luce della mente divina non è mai infusa nell'anima, se non quando essa stessa è rivolta interamente alla mente di Dio, come la luna verso il sole. L'anima non è rivolta alla mente di Dio, se non quando anche essa stessa diventa mente. E invero non diventerà mente, se prima non avrà depresso gli inganni dei sensi e le nebbie della fantasia. Per questo motivo Mercurio si spoglia delle tenebre del senso e della fantasia, e si riporta nell'adito della mente: subito Pimandro, cioè la mente divina, irrompe in lui, per potere contemplare l'ordine di tutte le cose, sia di quelle che esistono in Dio, sia di quelle che da Dio emanano. Soltanto le cose che sono state rivelate dalla volontà divina, le spiega agli altri uomini. Quello è pertanto il

---

<sup>276</sup> Ibid.: “Ego autem cum tuis exhortationibus provocatus, ex Graeca lingua in Latinam convertere statuissem, aequum fore putavi Cosme felix, ut nomini tuo Opusculum dedicarem. Nam cuius ipse adiutus opibus, librisque affatim refertus, studijs Graecis incubui, eidem studiorum Graecorum me decet offerre primitias. Neque fas erit, opus tam sapientis philosophis, tam pij sacerdotis, tam potentis regis dicare cuiquam, nisi ipse, cui dicatur, pietate, sapientia, potentia, reliquis omnibus antecelleret”.

titolo del libro, questo il suo scopo e l'ordine. Che tu, felice Cosimo, possa leggere felicemente e vivere a lungo, affinché a lungo possa vivere la patria"<sup>277</sup>.

Se è vero dunque che, come abbiamo visto, nell'interpretazione ficiniana della teologia Zoroastro scalza Ermete dal vertice, tuttavia Ficino continuò a nutrire un grandissimo interesse per l'antica sapienza egiziana e ben consistente è la presenza di ermete negli scritti ficiniani. Non si tratta solo delle numerose citazioni esplicite, quanto piuttosto del fatto che Ficino fece proprie le dottrine ermetiche. Coesistono infatti in Ficino le ambiguità e le incertezze di ordine filosofico che caratterizzano i vari trattati del *Corpus hermeticum* e che sono state poste in rilievo da J. Festugière nei volumi dedicati alla *Révelation d'Hermes Trismegistes*<sup>278</sup>.

Prima fra tutte l'oscillazione costante tra una concezione positiva e una negativa del mondo, e l'antinomia tra un Dio immanente, presente e visibile ovunque nel creato, e un Dio trascendente, del quale non conosciamo neppure il nome.

Cosciente della natura sostanzialmente platonica e neoplatonica delle dottrine dell'*Asclepius* e del *Pimander*, Ficino le proietta in una realtà lontana e favolosa che le rende prossime a Mosè e che permette di attribuire loro i caratteri di una rivelazione o almeno di un'illuminazione divina. Questa teologia trova Platone come il suo più

---

<sup>277</sup> Ibid.: "Est autem (ut ad scripta Mercurij descendamus) huius libri titulus, Pimander, quoniam ex quatuor personis, quae in dialogo disputant, primae Pimandro partes attribuuntur. Edidit vero librum Aegyptijs literis, idemque (Graecae linguae peritus) Graecis inde transferendo communicavit Aegyptiorum mysteria. Propositum huius operis est, de potestate, et sapientia Dei disserere. Cumque sint horum operationes geminae, quarum prima, in ipsa Dei natura permanet, secunda porrigitur ad externa, et illa quidem mundum primum, aeternumque concipit, haec vero mundum secundum, temporalemque parit, de utrisque operationibus, deque mundo utroque gravissima disputat: quid Dei potestas, quid sapientia, quo ordine intrinsecus concipiant, quo progressu exterius pariant. Praeterea, quae producta sunt, quomodo se invicem habeant, quo conveniant, quove discrepent; quo denique pacto suum respiciant autorem. Ordo autem voluminis est, ut in dialogos quatuordecim distinguamus, utque primae dialogi partes Pimandro dentur: secundas teneat Trismegistus: tertias Aesculapius: quartum locum obtineat Tatius. Intelligit ergo Mercurius in divinis Aesculapium, ac Tatum erudire. Divina docere nequit, qui non didicit, ac humano ingenio, quae supra naturam sunt, invenire non possumus. Divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur. Lumen vero divinae mentis nunquam infunditur animae, nisi ipsa, ceu luna ad solem, ad Dei mentem penitus convertatur. Non convertitur ad mentem anima, nisi cum ipsa quoque fit mens. Mens vero non prius fit, quam deceptiones sensuum, et phantasiae nebulas deposuerit. Hac de causa Mercurius modo sensus, et phantasiae caligines exuit, in aditum mentis se revocans: mox Pimander, id est, mens divina, in hunc influit, unde ordinem rerum omnium, et in Deo existentium, et ex Deo manantium, contemplatur. Demum quae divino sunt numine revelata, caeteris hominibus explicat. Is igitur est libri titulus, id propositum illius, et ordo. Tu vero Cosme felix, lege feliciter, ac diu vive, ut et diu patria vivat".

<sup>278</sup> Festugière, J., *La Révelation d'Hermes Trismegistes*, op. cit.

perfetto interprete che testimonia l'unica esperienza speculativa in grado di ristabilire l'antica unione di *sapientia* e *pietas*. Convinto che il proprio scopo di sapiente fosse risolvere la lunga separazione di religione e filosofia, Ficino non si richiama unicamente a Platone, ma a una lunga tradizione, completamente in accordo con le verità cristiane.

Con la sua traduzione del *Corpus hermeticum* e con il suo *Argumentum* che presentava agli occidentali Ermete Trismegisto come il Mosè egizio, Ficino dava vita nello stesso tempo al proprio progetto di riforma teologica e filosofica, e a uno dei miti più affascinanti della cultura umanistica e rinascimentale: l'idea di una tradizione sapienziale che trova le proprie origini nell'antica Persia e in Egitto, con dei rapporti mal definiti con la rivelazione biblica, e che è alla base di un nuovo tipo di religiosità e di speculazione metafisica ben differente da quella della Scolastica<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> Vasoli, C., *Mercure dans la tradition ficinienne*, in *Mercure à la Renaissance*, op. cit., pp. 31-32.

## 17. La traduzione di Platone.

La tradizione che è legata al nome di Platone ha goduto di alterne vicende. Nel mondo medievale d'Oriente, infatti, grazie ai greci tardoantichi e ai loro successori Bizantini, l'intero *corpus* delle opere platoniche fu preservato intatto per la posterità, interpretato secondo la visione neoplatonica, considerata come la vera depositaria dell'autentico pensiero di Platone<sup>280</sup>. Anche tra gli Arabi, che avevano tradotto un gran numero di opere filosofiche e scientifiche dal greco, soprattutto quelle di Aristotele, circolava una selezione di opere platoniche, che includeva la *Repubblica* e le *Leggi*, il *Timeo* e il *Sofista*, e probabilmente qualcos'altro ancora<sup>281</sup>.

Nel mondo medievale Occidentale, invece, da quando nel 529 d.C. era stata chiusa l'Accademia d'Atene per volontà dell'Imperatore Giustiniano, che aveva tacciato il platonismo e la tradizione neoplatonica di paganesimo, la conoscenza dell'opera di Platone rimase limitata a un numero ristretto di opere, sebbene la maggior parte delle dottrine platoniche fosse nota tramite letture di seconda o di terza mano<sup>282</sup>. Circolavano allora in lingua latina solo due versioni del *Timeo*, entrambe frammentarie<sup>283</sup>.

Durante il XII e il XIII secolo, quando oramai era stato tradotto in latino quasi l'intero *corpus* aristotelico, i lettori latini acquisirono il *Menone* e il *Fedone* platonici, tradotti da Enrico Aristippo, e la prima parte del *Parmenide*, tradotto, insieme al commento di Proclo, da Guglielmo di Moerbeke<sup>284</sup>.

Questo è quanto gli studiosi latini poterono leggere di Platone fino al 1400 circa, incluso Petrarca, che ebbe il primo manoscritto greco di Platone e che auspicò una traduzione dell'opera platonica. Al desiderio del Petrarca doveva finalmente dare soddisfazione Coluccio Salutati, che si adoperò per fare venire in Firenze Emanuele Crisolora. Grazie all'insegnamento del Crisolora, dopo il 1400, con il rapido incremento

---

<sup>280</sup> Su questo argomento vedi soprattutto: Klibansky, R., *The continuity of the Platonic tradition*, 1939.

<sup>281</sup> Vedi soprattutto: Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford, 1963; Badawi, A., *La Transmission de la philosophie grecque au monde Arabe*, Paris, 1968. Nessuna delle traduzioni arabe di Platone è stata preservata. Rimangono solo due opere di Al-Farabi: *De Platonis philosophia*, London, ed. F. Rosenthal and R. Walzer, 1943; *Compendium Legum Platonis*, London, ed. F. Gabrieli, 1952.

<sup>282</sup> Klibansky, R., *The continuity of the Platonic tradition*, op. cit.

<sup>283</sup> *Plato Latinus*, Vol. IV, London-Leyden, ed. R. Klibansky, 1962.

<sup>284</sup> *Plato Latinus*, op. cit., Vol. I-III; *Meno interprete Henrico Aristippo*, London, ed. V. Kordeuter et C. Labowsky, 1940; *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, London, ed. L. Minio Paluello, 1950; *Parmenides usque ad finem primae hypothesis...interprete Guillelmo de Moerbeke*, London, ed. R. Klibansky et C. Labowsky, 1953. Vedi anche: Grabmann, M., *Guglielmo di Moerbeke*, Roma, 1946.

di studi greci in Occidente, questa situazione cominciò a cambiare, e iniziarono a circolare un certo numero di nuove traduzioni latine di singoli dialoghi platonici, che ebbero una certa diffusione<sup>285</sup>. Tra queste nuove traduzioni sono da ricordare quella della *Repubblica* dei Decembrio, compiuta, sembra, tra il 1421 e il 1422<sup>286</sup>, e le traduzioni di Antonio Cassarino, che tradusse anch'egli la *Repubblica* forse tra il 1438 e il 1447, e al quale si debbono anche alcune traduzioni minori<sup>287</sup>.

Il traduttore più significativo, nel primo Quattrocento, fu senz'altro Leonardo Bruni. Il Bruni tradusse il *Fedone* nel 1405; seguì, tra il 1423 e il 1427, la versione del *Gorgia* e poi quella del *Critone*; del 1424 è la versione latina del *Fedro* e dell'*Apologia*, mentre tra il 1423 e il 1427 cade la traduzione delle *Lettere*<sup>288</sup>. Sulla successione delle versioni del Bruni, scrive Giannozzo Manetti nell'*Oratio funebris*: “praeterea Platonis de immortalitate animi, Gorgiam, Phedrum, Apologia, Critonem; Epistolas libros singulos...”<sup>289</sup>. Altre traduzioni ebbero una certa diffusione manoscritta, tra le quali ricordiamo qui quella delle *Leggi*, del *Parmenide* e dell'*Epinomide* ad opera di Giorgio da Trebisonda<sup>290</sup>.

Il “nuovo” Platone, che si affacciava al principio del XV secolo, e le nuove traduzioni delle sue opere, erano legate a considerazioni e a interessi di carattere politico e morale, ma rimaneva ancora non tradotta un'importante parte dei dialoghi platonici. Fu questo l'importante contributo di Marsilio Ficino, che fornì la prima traduzione latina completa di tutte le opere di Platone. La lunga e imponente fatica di Ficino è stata ricostruita in modo esemplare da P.O. Kristeller, ed è largamente documentata<sup>291</sup>.

Ficino aveva cominciato il lavoro nel 1463, appena finita la versione dei testi ermetici, su di un codice che gli era stato donato da Cosimo de' Medici, e che è stato

---

<sup>285</sup> Vedi Garin, E., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, in *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Vol. I., Firenze, Sansoni, 1955, pp. 339-374.

<sup>286</sup> Ibid.; cfr. inoltre: Borsa, M., *Un umanista vigevanasco del secolo XV*, Genova, 1893, p. 26.

<sup>287</sup> Vedi Garin, E., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, op. cit.; vedi inoltre: Pescetti, L., *Appunti su Antonio Cassarino e la sua traduzione della Repubblica di Platone*, «Bollettino della Reale Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», VII, 1929.

<sup>288</sup> Garin, E., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, op. cit., pp. 361-363.

<sup>289</sup> Vedi l'ed. Mehus dell'epistolario del Bruni, vol. I, p. 101.

<sup>290</sup> Klibansky, R., *Plato's Parmenides in the Middle Ages*, «Medieval and Renaissance studies», I, 2, London, 1943, pp. 291 e sgg.

<sup>291</sup> Vedi soprattutto: Kristeller, P.O., *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Firenze, 1937; ID., *Marsilio Ficino as a beginning student of Plato*, «Scriptorium», XX, 1, 1966, pp. 41-54; ID., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, op. cit.; ID., *Marsilio Ficino and his work after five-hundred years*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, op. cit.

definitivamente identificato nel codice Laurenziano (59, 1; 85, 6; 85, 9)<sup>292</sup>. Ficino aveva altresì a disposizione un altro codice di Amerigo Benci, ma tale codice era solo parziale<sup>293</sup>.

Sappiamo da Ficino stesso che Cosimo gli aveva commissionato il lavoro, e che quando Cosimo morì, l'1 Agosto 1464, Ficino aveva tradotto dieci dialoghi di Platone; poi, nell'Aprile 1466, erano pronti in tutto ventitre dialoghi<sup>294</sup>. Dopo questa data non abbiamo altre informazioni in merito al procedere delle traduzioni, ma sembra probabile che Ficino avesse completato una prima stesura dell'intera opera tra il 1468 e il 1469. Comunque, egli intese revisionare a lungo le traduzioni, mentre era impegnato nella stesura della sua opera principale, la *Theologia platonica*. Appare probabile che Ficino riprendesse in mano il lavoro di traduzione intorno al 1477, e che finisse la revisione nel 1482, quando permise una ristretta circolazione manoscritta dell'opera tradotta<sup>295</sup>.

Nel 1483, Ficino inviò alla stamperia l'intera traduzione, e finalmente la prima edizione a stampa di tutto Platone apparve, come ha dimostrato P.O. Kristeller, nel Settembre del 1484<sup>296</sup>, *Impressum Florentie per Laurentium Venetum*. La stampa fiorentina era piena di errori e Ficino dovette rallegrarsi della seconda edizione, più corretta, uscita a Venezia nel 1491. Molte altre edizioni seguirono queste fino ai primi del 1600: la stampa fiorentina, infatti, aveva finalmente riaperto all'Europa l'accesso all'*altro* grande maestro dell'antichità, offrendo una possibilità di scelta, in un mondo ancora tutto aristotelico.

Nella sua versione platonica, Ficino non aveva seguito strettamente la sequenza in nove tetralogie tramandata dalla tradizione e associata al nome di Trasillo. Come, infatti, è stato dimostrato da P.O. Kristeller, nell'edizione di Ficino la sequenza dei dialoghi platonici non ha basi nella tradizione greca; inoltre tale sequenza non sembra seguire alcun principio sistematico: essa rappresenterebbe semplicemente l'ordine cronologico con il quale Ficino aveva tradotto i dialoghi uno dopo l'altro<sup>297</sup>.

L'opera si divide in cinque Parti. Nella Parte I, si trova il *Proemio*, dedicato al Magnanimo Lorenzo de' Medici, seguito dalla *Vita Platonis* e dalla *Tabula* dei dialoghi (l'indice) con una breve nota *Ad lectorem*. Questa sezione contiene anche i dialoghi che nella *Tabula* vanno dall'*Hipparchus* al *Gorgias*. La Parte II, contiene il *Commento* al

---

<sup>292</sup> Kristeller, P.O., *Marsilio Ficino as a beginning student of Plato*, op. cit., p. 42.

<sup>293</sup> Ibid., p. 43.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Vedi Kristeller, P.O., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, op. cit.

<sup>297</sup> Kristeller, P.O., *Marsilio Ficino as a beginning student of Plato*, op. cit., p. 44.

*Symposium*, il *Symposium*, il *Phaedrus*, l'*Apologia*, il *Crito*, il *Phaedo*, il *Menexenus* e la *Republica*. La Parte III contiene solo il *Compendium in Timaeum* e la Parte IV solo il *Timaeus* e il *Critias*. Infine la Parte V contiene le *Leggi* e le *Lettere* di Platone.

L'opera nel suo insieme era dedicata a Lorenzo de' Medici, ma i primi dieci dialoghi erano stati offerti a Cosimo, il padre della patria, i nove seguenti a Piero di Cosimo, a Federico d'Urbino era stato dedicato *Il Politico* e a Giuliano de' Medici l'*Orazione funebre*. Leggiamo, infatti, nel *Prooemium ad Laurentium Medicem virum Magnanimum*:

“poiché il sole Platonico fino a questi tempi non è ancora sorto al cospetto delle genti Latine, Cosimo, vanto d'Italia e uomo di celebrata pietà, animato dal desiderio di diffondere dai Greci ai Latini la luce Platonica, che è in sommo grado utile alla salute della religione, destinò a una tanto grande opera me, che in modo particolare e per la gran parte ero stato educato tra i suoi Lari. Sebbene io fossi fin dalla più tenera età un cultore del nome Platonico, tuttavia non cominciai un'opera talmente importante certo da me, ma per i prosperi auspici di tuo zio Cosimo, poiché speravo che quest'opera divina non mancasse di un servizio tanto necessario e pio. All'inizio dunque condotto da questa speranza, entrai nell'Accademia e, prima che a Cosimo mancasse la vita, resi in latino dieci dialoghi tra quelli del nostro Platone. Dopo la sua morte, diedi da leggere nove dialoghi a tuo padre, l'eccellente Pietro. Invero, dopo che Pietro mancò alla vita, la fortuna, spesso avversa alle opere nobili, mi distraeva a malincuore dal lavoro di traduzione. Ma tu, cultore della religione e patrono della filosofia, mi richiamasti all'impresa con ogni favore e aiuto. Per questo motivo, sono ritornato all'opera intrapresa, una seconda volta sotto felici auspici, ma non ho soltanto tradotto: in parte ho anche sfiorato la mente Platonica con gli *Argomenti*, e in parte ho spiegato, fino al punto in cui potevo, con brevi *Commenti*. Pertanto, dedico con grandissimo piacere a te tutta l'opera che con l'aiuto divino ho compiuto fino a questo momento. Per diritto ereditario, a te che sei senza dubbio erede di un'avita virtù per la cura della patria, appartengono anche quelle che sono ascritte ai tuoi antenati. Leggi, allora, tra i dialoghi, l'*Orazione funebre* di Platone, dedicata a tuo fratello, il pio Giuliano. Quando poi sarai giunto al libro sul *Politico*, in quel giorno vedrai onorato da me Federico il duca d'Urbino [Federico da Montefeltro] perché egli salutò con deferenza la tua casata. Dunque, non solo i trecento e sette libri, che sono celebrati solo a titolo tuo, ma infine tutti sono tuoi: e dal momento che sono stati condotti a termine tutti grazie a te, anche io sono tuo”<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> Marsilij Ficini Florentini in commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium, op cit.: “Cum vero ad haec usque secula sol Platonicus nondum palam Latinis gentibus oriretur, Cosmus Italiae decus, et insignis pietate vir, Platonice lucem, religioni admodum salutarem, a Graecis ad Latinos propagare contendens, me potissimum intra suos lares plurimum educatum, tanto operi destinavit. Ego autem etsi a tenera aetate nominis Platonici cultor, rem tamem adeo gravem non meis quidem, sed avi tui Cosmi prosperis auspicijs sum aggressus, sperans divinam opem tam necessario, tamque pio officio non defuturam. Hac ergo in primis spe ductus Academiam sum ingressus, decemque ex ea Platonis nostri dialogos, Cosmo priusquam naturae concederet, Latinos feci.

Come affermato da Ficino, egli stesso, dunque, accompagnò l'opera di traduzione dei dialoghi platonici con la stesura di *Argumenta*, atti a "sfiorare la mente Platonica", e di *Commenti*, atti a "spiegare, fino al punto in cui si poteva". L'opera platonica di Ficino non si fermava pertanto alla sola traduzione, ma si accompagnava a due distinti gruppi di spiegazione del testo: le introduzioni (*argumenta*) e i veri e propri commenti.

Come ha spiegato P.O. Kristeller, ci sono buone ragioni per credere che Ficino scrivesse le introduzioni più o meno nello stesso periodo in cui traduceva i dialoghi a cui si riferivano, o poco dopo: gli *Argumenta* sarebbero dunque stati composti insieme alle traduzioni<sup>299</sup>. Più complicata appare la storia testuale dei più lunghi *Commenti*: Ficino compose un commento al *Simposio*, che insieme a parti sostanziali dei commenti al *Fedro* e al *Timeo*, furono inclusi nell'edizione platonica del 1484. Il commento al *Simposio* fu composto nel 1469, insieme al commento al *Filebo*, che però sarà riveduto tra il 1491 e il 1492. Del 1496 è l'edizione dei *Commentaria in Platonem*, che raccoglieva i commenti lunghi di Ficino, con la sola esclusione del commento al *Simposio*: i commenti sono quelli al *Parmenide*, al *Sofista*, al *Timeo*, al *Fedro*, al *Filebo* e a un passo dell'VIII Libro della *Repubblica* di Platone.

Con la stampa di tutta l'opera platonica, corredata di introduzioni e commenti, si faceva dunque avanti Platone, a riaprire un dialogo e un confronto dialettico: un Platone nuovo e quasi rinato. Senonchè proprio qui si pone allo storico l'esigenza di far luce sul Platone ficiniano, finalmente completo, ma così decisamente orientato in una prospettiva nettamente caratterizzata in senso neoplatonico. Ficino appare largamente influenzato nella sua lettura platonica dalle opere di Agostino, e dall'interpretazione neoplatonica con la quale questi leggeva Platone. Ficino in fondo era una delle tante

---

Post eius obitum patri tuo Petro praestantissimo viro, dialogos novem legendos dedi. Postquam vero Petrus ex vita decessit, fortuna praeclaris saepe operibus invida, invitum me a traductionis officio distrahebat. Verum tu et religionis cultor, et philosophiae patronus, me ad inceptum omni favore et auxilio revocasti. Quamobrem ad institutum munus felicibus iterum auspicijs sum regressus, neque traduxi tantum, verum etiam partim argumentis mentem perstrinxi Platoniam, partim quoad potui brevibus commentarijs explicavi. Opus itaque totum divino auxilio iam absolutum tibi libentissime dedico. Ad quem illa etiam, quae maioribus tuis inscripta sunt iure haereditario pertinent, virum profecto avitae patria colenda virtutis haeredem. Leges autem inter dialogos funebrem Platonis orationem pio fratri tuo Iuliano dicatam. Praeterea ubi ad librum de Regno perveneris, videbis Fredericum Urbinatem ducem eo die a me honoratum, quo ipse tuas aedes honorifice salutavit. Non solum vero septem atque triginta libri, qui solo tuo insigniti sunt titulo, sed cuncti denique tui sunt: quandoquidem omnes tui gratia sunt absoluti, atque ego sum tuus<sup>7</sup>.

<sup>299</sup> Kristeller, P.O., *Marsilio Ficino as a beginning student of Plato*, op. cit., pp. 46-47.

vittime di un pregiudizio storico, quello che vedeva nei Neoplatonici e specialmente in Plotino e in Proclo, i genuini interpreti e gli epigoni della dottrina platonica.

## 18. Il *Parmenide* ficiniano.

Come abbiamo visto, accanto alla *Platonis opera* del 1484, Ficino pubblicava, nel 1496, anche un proprio libro di *Commenti* a Platone. Spiega Ficino nel *Proemio* a quest'opera, dedicato a Niccolò Valori, le ragioni della "Disposizione dei Commenti":

"Il *Commento al Simposio* certamente da tanto tempo non solo è stato pubblicato, ma anche divulgato qua e là. Ora invero, a noi sembra che siano cinque i commenti che da principio bisogna mettere in ordine senza interruzione: nella disposizione dei quali, se seguiamo l'ordine di tutte le cose, sarà primo il *Commento al Parmenide*, per così dire realmente primo, trattando evidentemente dell'unico principio di tutte le cose. Secondo, quello al *Sofista*, che disputa dell'essere e del non essere. Invece, deve andare dietro questi libri metafisici e divini il "fisico" *Timeo*. Pertanto, l'esposizione del *Fedro* tenga il quarto posto. Il *Fedro* infatti mescola cose divine con cose fisiche e umane. Abbia il quinto posto la narrazione sul *Filebo*"<sup>300</sup>.

Dalla disposizione dei commenti e dalle ragioni addotte da Ficino si evince in modo manifesto l'impianto neoplatonico che Ficino andava sostanzialmente ad accettare. L'interpretazione neoplatonica di Platone infatti si basava essenzialmente sull'analisi del *Parmenide*: se nel medio platonismo il dialogo di Platone più studiato era stato il *Timeo*, con il neoplatonismo l'attenzione si concentrò sul *Parmenide*, letto in una luce particolare. Il primo ad adottare una lettura "metafisico-gerarchica" del dialogo fu indubbiamente Plotino, che associò strettamente le sue tre ipostasi alle ipotesi del *Parmenide*. Per Plotino, infatti, le caratteristiche delle tre ipostasi potevano essere

---

<sup>300</sup> *Prooemium Marsilij Ficini Florentini in commentaria in Platonem sua, ad Nicolaum Valorem, prudentem optimumque civem*, in Ficino, *Opera*, p. 1124: "Commentarium quidem in Symposium, tamdiu non solum editum est, sed passim etiam divulgatum. Nunc vero quinque nobis perpetuo commentaria in primis disponenda videntur: in quorum dispositione, si sequimur ordinem universi, primum erit in Parmenidem, tanquam revera primum, de ipso videlicet uno rerum omnium principio tractans. Secundum in Sophistam de ente disputans, et non ente. Hos autem libros metaphysicos atque divinos Timaeus physicus sequi debet. Quartum vero locum teneat expositio Phoedri. Phoedrus enim divina cum Physicis humanisque permiscet. Quintum autem enarratio habeat in Philebum".

desunte dalla descrizione contenuta nel *Parmenide*, nel quale si alludeva a un progressivo incremento di molteplicità: uno, uno-molti, uno e molti<sup>301</sup>.

In *Enneadi* V,1,8 si legge che all'uno della prima ipotesi, che è l'Uno in senso proprio, corrisponde l'Uno-Bene; all'uno della seconda ipotesi, che è l'uno-molti, corrisponde l'Essere-Intelletto; all'uno della terza ipotesi, che è uno e molti, corrisponde l'Anima. Se poi Plotino abbia esteso questo tipo di interpretazione alle rimanenti ipotesi del dialogo, è difficile dirsi; è sicuro però, che ciò fu fatto dai suoi successori. Per Porfirio la gerarchia del reale era ripartita secondo le nove ipotesi del dialogo. Secondo Proclo, poi, esse sono cinque: le prime cinque, sotto il presupposto che l'Uno esiste, affermano l'esistenza di tutti gli altri gradi di realtà, mentre le ultime quattro, sotto il presupposto che l'Uno non esiste, si limitano a negare l'esistenza di altre realtà. Dall'*Argumentum* ficiniano al *Parmenide*, vediamo come Ficino sembra accogliere l'interpretazione di Proclo:

“Lo stesso Parmenide il vecchio...ascende all'Uno che esiste sopra gli intellegibili e sopra le idee, e adduce, a questo riguardo, nove ipotesi: cinque delle quali contemplano l'eventualità che l'Uno esista, quattro l'eventualità che l'Uno non esista; per tutte, ricerca le rispettive conseguenze. E queste supposizioni conducono (ad ammettere) che l'Uno è triplice e non invece duplice. L'Uno, infatti, sottoposto a questa considerazione, si rivela non essere doppio, ma triplice: al di sopra dell'essere, nell'essere, dopo l'essere.

Senza dubbio, c'è chi pensa che l'Uno o non esista affatto, o che in parte sia e in parte non sia.

Dunque, la prima ipotesi tratta se l'Uno esiste al di sopra dell'essere: che cosa da ciò consegua per l'Uno considerato in sé e per le altre cose.

La seconda, se l'Uno è una cosa sola con l'essere: in che modo sia per sé stesso e per le altre.

La terza, se l'Uno è posto al di sotto dell'essere: che cosa ne derivi a sé e alle altre cose.

La quarta, se l'Uno si colloca sopra l'essere: in che modo ciò determini le altre cose, sia verso di loro, sia verso l'uno.

La quinta, se l'Uno è posto nell'essere: che cosa ciò determini le altre cose, verso loro stesse e verso quello.

La sesta, se l'Uno non è, ed è tale che in parte diviene e in parte non diviene: che cosa ne consegua per sé e alle altre.

La settima, se l'Uno non è, tale che non diviene in alcun modo: che cosa ne derivi per sé e per le altre cose.

L'ottava, se l'Uno non è, tale che in parte diviene e in parte non diviene: che cosa ne consegua alle altre cose per se stesse e per l'Uno.

---

<sup>301</sup> Su questi argomenti vedi soprattutto: Allen, M.J.B., *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 12, n. 1, 1982, pp. 19-44.

La nona, se l'Uno non è, tale che non diviene in alcun modo; che cosa patiscano le altre cose per se stesse e, infine, per l'Uno.

Parmenide tratta di tutte queste secondo i generi, ma soprattutto dichiara che l'unico principio di tutte le cose esiste e, posto quello, ne conseguono tutte le altre cose; negato quello, tutte le cose sono negate.

Così, posto l'Uno, nelle prime cinque ipotesi tratta i cinque gradi delle cose nell'ordine del reale. Nelle successive quattro, invero, esamina quante cose assurde, quanti errori e quanti mali seguano se si nega che l'Uno esiste.

La prima delle cinque ipotesi superiori disserta dell'unico e supremo Dio, in che modo crea e dispone gli ordini delle divinità inferiori. La seconda, dei singoli ordini degli dei, in che modo provengono da Dio. La terza, delle anime divine. La quarta, di quelle che sono poste vicino alla materia, in che modo sono prodotte dalle cause supreme. La quinta, della prima materia, in che modo la sua natura è esclusa dalle Idee e dipende dal primo Uno<sup>302</sup>.

Ficino conosceva senza dubbio il lungo commento di Proclo al *Parmenide*: questo testo, sebbene incompleto, era stato tradotto nel XIII secolo da Guglielmo di Moerbeke per Tommaso d'Aquino<sup>303</sup>. Diversamente dagli altri dialoghi platonici, il *Parmenide* giungeva dunque a Ficino già "preinterpretato".

---

<sup>302</sup> *In Parmenidem vel de uno rerum omnium principio, vel de Idaeis, argumentum*, in Ficino, *Opera*, pp. 1136-1137: "Hinc iam ad unum quod super intelligibilia et ideas existit, ascendit ipse, novemque de illo suppositiones adducit, quinque si unum sit, quatuor, si non sit unum, quaerens quid utrinque sequatur. Hae vero suppositiones a triplici unius, et duplici ipsius non esse partitione ducuntur. Unum quippe triplex superesse, in esse, post esse repertum, ipsum vero non esse geminae considerationi subijcitur. Aut enim nullo modo esse, aut partim esse, partim non esse quis cogitat. Prima itaque suppositio tractat, si unum super esse existit, quid circa illud ad ipsum, et alia sequitur. Secunda, si unum cum esse est, quomodo se habet ad seipsum, atque ad alia. Tertia, si unum sub esse ponitur, quid illi ad seipsum, aliaque contingit. Quarta, si unum super esse consistit, quomodo se habent alia et ad se, et ad unum. Quinta, si est illud unum quod eum esse locatur, quid alijs ad se, et ad illud accidit. Sexta, si non est unum ita ut partim sit, partim minime sit, qua se ratione ad sese, et ad alia habeat. Septima, si non est unum ita ut nullo modo sit, quo pacto se habeat ad seipsum atque ad alia. Octava, si non est unum ita ut partim sit, partim non sit, quid alijs ad se, et ad illud eveniat. Nona, si non est unum, ita ut nullo modo sit, quid alia ad sese, et ad illud denique patiantur. In ijs omnibus generatim intendit Parmenides potissimum hoc asserere, quod unum omnium principium sit, eoque posito, ponantur omnia, sublato autem interimantur. Itaque in primis quinque suppositionibus quinque rerum gradus posito uno in rerum ordine tradit. In quatuor vero sequentibus inquirat quot absurda, quot errores, quantaque mala ipso uno sublato sequantur. Prima ex quinque superioribus de uno, supremoque Deo disserit, quomodo procreat, disponitque Deorum sequentium ordines. Secunda de singulis Deorum ordinibus, quo pacto ab ipso Deo proficiscuntur. Tertia de divinis animis. Quarta de ijs, quae circa materiam fiunt, quomodo supremis causis producuntur. Quinta de materia prima, quemadmodum suapte natura specierum est expers, et a primo uno dependet".

<sup>303</sup> *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Procli Philosophi Platonici: Opera Inedita*, 3 voll., Paris, ed. V. Cousin, 1864; rist. an., Hildesheim, 1961.

Per Proclo la veritiera interpretazione del *Parmenide* si era fatta strada attraverso le riflessioni di Teodoro di Smirne, di Siriano e di Plutarco. Il *Parmenide* veniva presentato da Proclo come il più importante e il più misterioso dei dialoghi platonici: secondo Proclo infatti la conoscenza di Platone in merito alle ipostasi, i gradi della realtà, sebbene sfiorata in molti altri dialoghi, era sistematicamente esposta in un solo dialogo, il *Parmenide*. Secondo Proclo dalla lettura del *Parmenide* si potevano desumere sistematicamente i cinque generi di enti: una gerarchia che da Dio attraverso l'Intelletto, l'Anima e le forme unite alla materia, raggiungeva la materia stessa.

Questa gerarchia rispecchia esattamente quella assunta da Ficino nella *Theologia platonica*: cinque sono i gradi, secondo Ficino, per i quali avviene la discesa e la salita; il ritorno procede dal Corpo attraverso la Qualità, l'Anima Razionale, la Mente Angelica e Dio<sup>304</sup>.

Per questi motivi dunque, nei *Commenti a Platone* del 1496 il commento al *Parmenide* è il primo: esso è “per così dire realmente primo, trattando evidentemente dell'unico principio di tutte le cose”<sup>305</sup>. In altre parole, Ficino leggeva nel *Parmenide* una preminenza rispetto agli altri dialoghi, dal momento che esso trattava non solo dell'Uno, ma soprattutto dei gradi di discesa e di salita all'Uno.

L'importanza di questa lettura sull'intero sistema filosofico ficiniano è immensa: questa gerarchia espressa da Ficino nella *Theologia platonica*, per la quale cinque sono i gradi per i quali avviene la discesa e la salita - il ritorno procede dal Corpo attraverso la Qualità, l'Anima Razionale, la Mente Angelica e Dio<sup>306</sup> - poneva al centro del Mondo l'anima razionale, della quale l'uomo è partecipe. Com'è noto, l'anima, in Ficino, diventa la *copula mundi*, la cerniera che tiene unita tutta la creazione, senza la quale il mondo sensibile e quello intelligibile non avrebbero più modo di comunicare.

Era la dichiarazione sistematica e metafisica dell'importanza e della centralità dell'uomo nel cosmo che era stata al centro delle discussioni umanistiche. In questo modo, l'importanza data all'uomo, che era stata una delle caratteristiche del primo Rinascimento, trovò un'espressione filosofica più sistematica. Tuttavia, come rileva Kristeller, Ficino sviluppò una struttura filosofica e metafisica completamente assente nei primi umanisti: assegnò cioè all'uomo una posizione all'interno di un ben sviluppato sistema metafisico dell'universo, definendo e giustificando la dignità umana nei termini

---

<sup>304</sup> *Theologia Platonica*, Libro III, cap. 2; Ficino, *Opera*, pp. 82-425.

<sup>305</sup> *Prooemium Marsilij Ficini Florentini in commentaria in Platonem sua, ad Nicolaum Valorem, prudentem optimumque civem*, op. cit.

<sup>306</sup> *Theologia Platonica*, Libro III, cap. 2; Ficino, *Opera*, pp. 82-425.

della sua posizione metafisica<sup>307</sup>. La dignità dell'uomo viene così definita e giustificata nei termini della sua posizione metafisica all'interno di un ben sviluppato sistema<sup>308</sup>: "l'animo nostro è divino"<sup>309</sup>.

Ficino non dedicò un trattato particolare a questo argomento, ma discusse ampiamente il problema nella sua opera principale, la *Theologia platonica*. Qui, Ficino ricostruisce la gerarchia neoplatonica, e segnatamente procliana, in modo tale che l'Anima Razionale, che è propria dell'uomo, venga a occupare il posto centrale dell'universo metafisico, al di sotto di Dio e delle Menti Angeliche e al di sopra delle Qualità e dei Corpi. Nella *Theologia platonica* Ficino afferma che l'anima "è il massimo miracolo fra tutti i miracoli della natura, è insieme tutte le cose": l'anima è insomma la *copula mundi*.

Tuttavia, sebbene i termini della cosmogonia ficiniana siano quelli neoplatonici, essi sono trasformati attraverso il principio dell'amore, che scompiglia la stessa cosmogonia neoplatonica: tra Dio e il mondo c'è una continua attrazione e un amore che non va in una sola direzione, dalle creature inferiori a Dio, ma anche da Dio verso le inferiori. Non è solo il mondo che tende verso Dio, ma è Dio stesso che ama il mondo. L'Anima diventa, nella speculazione di Ficino, il mediatore dell'amore tra il mondo intelligibile, Dio, e il mondo sensibile, la Natura, e la sua peculiarità sta nel fatto che guarda in alto verso i principi ideali, per trasmetterli in basso e forgiare con essi il mondo naturale. Tramite l'uomo, quasi come una "strozzatura", le forme superiori si riversano sulle forme inferiori e le riordinano: è il concetto dell'*ornamentum* ficiniano; l'uomo è portatore di *ornamentum* nel mondo ed è suo compito irrorare la terra delle forme superiori.

E' evidente dunque che, accolta l'interpretazione neoplatonica, e segnatamente procliana, Ficino avesse buoni motivi per considerare il *Parmenide* come un'opera essenzialmente teologica e fra tutte le più sublime:

"se (Platone) negli altri dialoghi ha superato di molto gli altri filosofi, in questo sembra che abbia superato se stesso e che abbia tratto quest'opera dall'intimo della mente di Dio e, per ispirazione divina, dal segreto sacrario celeste della filosofia. Chiunque si avvicini alla sacra lezione di questo dialogo, prima si prepari con la sobrietà dall'animo e la libertà della mente, poiché vedrà toccare i misteri dell'opera celeste. Infatti, con grande acutezza il divino Platone esamina come il principio unico di tutte le cose sia al

---

<sup>307</sup> Kristeller P.O., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

<sup>308</sup> Ibid., pp. 12-14.

<sup>309</sup> *Argumenta in Epistolas duodecim Platonis. Argumentum ad epistolam secundam*, in Ficino, *Opera*, p. 1530-1532: "Animum nostrum esse divinum".

di sopra di tutte le cose e come insieme tutte le cose derivino da quello. In che modo l'Uno sia fuori e dentro tutte le cose, e come tutte le cose siano da quello, per quello e a quello. Gradualmente si eleva all'intelligenza dell'Uno, a ciò che è al di sopra della natura”<sup>310</sup>.

O ancora: “Sebbene Platone abbia sparso i semi di ogni sapienza per tutti i suoi dialoghi, nel libro sulla *Repubblica* ha raccolto tutto l'insegnamento della filosofia morale, nel *Timeo* tutta la scienza della natura, e nel *Parmenide* ha riunito l'intera teologia”<sup>311</sup>. E infine: “l'argomento di questo *Parmenide* è soprattutto teologico, la forma invero principalmente logica”<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> *In Parmenidem vel de uno rerum omnium principio, vel de Idaeis, argumentum*, op. cit., p. 1137: “cumque in alijs longo intervallo caeteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum superasse videtur, et ex divinae mentis adytis intimoque Philosophiae sacrario coeleste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam attractare mysteria coelestis operis audeat. Hic enim divus Plato de seipso sublissime disputat, quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia, omniaque ab illo. Quo pacto ipsum extra omnia sit, et in omnibus, omniaque ex illo, per illud, atque ad illud. Ad huius quod super essentiam est, unius intelligentiam gradatim ascendit”.

<sup>311</sup> Ibid.: “Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit, in libris de *Repubblica* cuncta moralis Philosophiae instituta collegit, omnem naturalium rerum scientiam in *Timaeo*, universam in *Parmenide* complexus est theologiam”.

<sup>312</sup> *Marsilij Ficini in commentaria suum in Parmenidem. Materiam quidem Parmenidis plurimum theologica, forma non Dialectica. Prooemium*, in Ficino, *Opera*, p. 1124-1126: “Materia igitur Parmenidis huius potissimum theologica est, forma vero praecipue logica”.

## 19. Il *Sofista* ficiniano.

Secondo solo al *Parmenide*, in senso strettamente metafisico, il *Sofista* rappresenta per Plotino il capolavoro di Platone sull'ontologia. Ficino fu fortemente influenzato dalla visione dell'essere di Plotino e in larga parte la accettò, sebbene la sua fede cristiana lo spingesse ad alcune modifiche. Si può arrivare a un'adeguata comprensione dell'interpretazione ficiniana di questo dialogo ritornando all'*Argumentum* che egli scrisse intorno al 1465, ma che fu pubblicato insieme agli altri *Argumenta* e alle altre traduzioni, nel 1484.

Il sottotitolo tradizionale del *Sofista* è “de ente”, e Ficino lo accetta in considerazione del fatto che l'essere è l'oggetto proprio della ricerca filosofica, sebbene necessariamente questo comporti anche uno studio del non-essere, che è in realtà il vero interesse del sofista:

“Dopo il *Teeteto*, sulla scienza, bisogna leggere il *Sofista*, sull'essere, che è l'oggetto della scienza. Nel *Sofista*, poi, mentre si disserta dell'essere, verso il quale si volge il filosofo, nel frattempo si tratta anche del non essere, al quale si volge il sofista”<sup>313</sup>.

Dal momento che solo Dio è il sapiente, come nella tradizione pitagorica e platonica, solo il filosofo, che è il vero amante della sapienza di Dio, è il vero *imitator*. Per contrasto, il sofista è non tanto un *imitator* quanto piuttosto un *aemulator* del filosofo: “Presso Pitagora e Platone, saggio, cioè sapiente, è solo Dio. Il filosofo è il vero imitatore di Dio. Il sofista, l'ambizioso e fallace emulo del filosofo”<sup>314</sup>.

Ficino riporta sei definizioni di sofista date da Platone in 231DE. Ma per dare una definizione esatta bisogna prima affrontare l'intero processo che poggia sul dividere, comporre e infine definire. Tuttavia, il reale problema affrontato nel *Sofista* è, secondo Ficino, quello di definire innanzitutto che cosa è l'essere e che cosa è il non-essere: questo non si può ottenere senza fare riferimento all'ultimo principio metafisico, l'Uno, che Ficino intravede dietro l'argomentazione di Platone ai versi 244B-245B:

---

<sup>313</sup> *Marsilij Ficini Commentaria et Argumenta in Platonis Sophistam. Argumentum*, Ficino, *Opera*, pp. 1282-1283 : “Post Theaetetum de scientia, legendus est Sophista de ipso ente quod scientiae est obiectum. Dum vero in Sophista de ente disseritur circa quod versatur Philosophus, tractatur interim de non ente, ad quod Sophista declinat”.

<sup>314</sup> *Ibid.*: “Apud Pythagoram et Platonem sophos, id est sapiens, solus est Deus. Philosophus autem verus imitator Dei. Sophista ambitiosus et fallax Philosophi aemulator”.

“Platone dà sei definizioni di sofista. Poiché certamente non si può avere una definizione senza una divisione, tramite la quale siano separate dalla cosa stessa da definire le cose che della stessa non sono, il genere della cosa viene diviso tramite differenze, dalle quali, infine, si compongono per genere le specie e, nello stesso tempo, si definiscono. Per questo motivo, Platone, per prima cosa, escogita domande esattissime per definire il sofista, ammonendo che nessuno può discernere completamente la natura recondita di una cosa, se prima non l’ha interamente discreminata da una qualità diversa. Dopo, per il bene degli uomini, presenta le descrizioni dell’essere e del non essere, e, come nel *Parmenide*, l’essere deriva dall’Uno”<sup>315</sup>.

Viene stabilito qui, come possiamo vedere, uno stretto legame tra il *Sofista* e il *Parmenide*, legame dovuto all’interpretazione essenzialmente neoplatonica adottata da Ficino<sup>316</sup>. Egli presenta Platone mentre enumera le cinque fondamentali categorie dell’essere, categorie che Ficino, seguendo alcuni passaggi di Plotino nelle *Enneadi*,<sup>317</sup> considera come fondamentali della metafisica platonica: “Elenca cinque generi di enti: l’essere, l’identico e il diverso, la quiete e il moto”<sup>318</sup>.

I contributi del *Sofista* alla costruzione ontologica di Plotino sono numerosi, ma innanzitutto Plotino vede in esso la postulazione delle cinque classi fondamentali dell’essere, come la via indicata da Platone per la definizione delle categorie del regno intelligibile. Le cinque classi non sono considerate come Idee platoniche in senso stretto, come l’Idea di Forza o quella di Giustizia, piuttosto esse appaiono come i modi di relazione che pertengono alle Idee, le “infrastrutture del regno noetico”<sup>319</sup>. Pertanto Plotino vede nel *Sofista* la chiave per comprendere l’ontologia di Platone, e sia lui che i suoi successori, leggeranno il *Parmenide* in modo “critico” principalmente alla luce dell’ontologia del *Sofista*. Il *Sofista* emerge dunque come un dialogo fondamentale, un

---

<sup>315</sup> Ibid.: “Sex Plato Sophistae definitiones adducit. Quoniam vero definitio haberi absque divisione non potest, per quam ab ipsa re definienda quae ipsius non sunt separentur, genus ipsius per differentias dividatur, ex quibus tandem simul et genere componantur species atque definiantur, idcirco Plato Sophistam definiturus, exactissimas primum petitiones excogitat, admonens, neminem omnino latentem rei cuiusque naturam discernere posse, nisi eam penitus ab aliena qualitate secreverit. Proinde entis atque non entis descriptiones pro viribus effert, atque ens, quemadmodum et in Parmenide, subijcit uni”.

<sup>316</sup> Su questi argomenti vedi soprattutto: Allen, M.J.B., *Icastes. Marsilio Ficino’s interpretation of Plato’s Sophist*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1989.

<sup>317</sup> *Enneadi*, 2.4.5.28-35; 3.7.3.8-11; 5.1.4.30-43; 6.2.7-8.

<sup>318</sup> *Marsilij Ficini Commentaria et Argumenta in Platonis Sophistam. Argumentum*, op. cit.: “Entis quinque numerat genera, essentiam, idem, et alterum, statumque et motum”.

<sup>319</sup> Vedi soprattutto: Plotin: *Lecteur de Platon*, Paris, 1978; Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., London, 1923, pp. 1-194; Allen, M.J.B., *Icastes. Marsilio Ficino’s interpretation of Plato’s Sophist*, op. cit.

testo magistrale che gli studenti devono affrontare prima di arrivare alla corretta interpretazione della seconda parte del *Parmenide*.

L'analisi di Ficino del *Sofista* risente chiaramente della prospettiva plotiniana, con la sua attenzione all'ontologia, che viene esposta come genuinamente platonica. Seguendo Platone, Ficino definisce le Idee di essere, identico, diverso, quiete e moto, come *amplissima quinque genera*, come principi interdipendenti combinatori, come le Idee più universali: questa era infine l'interpretazione plotiniana. L'interpretazione ficiniana del *Sofista* appare come il risultato degli studi sulle *Enneadi* di Plotino, e in particolare sul trattato 6.2: Ficino condivide l'enfasi di Plotino sull'ontologia, e sul legame che si instaura tra il *Parmenide* e il *Sofista*, considerati come i due dialoghi più importanti di Platone.

Chiaramente il *Sofista*, continua Ficino nella sua introduzione, tratta poi anche altri temi e motivi: la distinzione tra conoscenza e opinione, tra orazione vera e falsa, tra il sostanziale concetto di essere e la varie funzioni del verbo essere:

“Quindi, insegna che la vera essenza conviene alle cose incorporee; quella immaginaria, invece, alle corporee. Confuta coloro che negano le cose incorporee, e, inoltre, coloro che credono che tutte le cose solamente si muovano, o che solamente rimangano ferme. Parimenti, disputa sulla scienza e sull'opinione, e sul discorso vero o falso, sulla parola e sul nome, fin dove questa disputa gli appaia pertinente all'essere stesso”<sup>320</sup>.

Il momento più importante del dialogo è tuttavia, secondo Ficino, la “divina sentenza conclusiva” di Platone ai versi 265C-E e 266B, in cui si dimostra che tutti gli oggetti naturali non sono un'illusione o l'opera del demonio, bensì vengono da Dio stesso: questi oggetti non sono semplicemente imitazioni di realtà incorporee, immagini elementari delle Idee, ma derivano il loro essere dalla processione della sapienza divina:

“Infine, dopo aver discusso del sofista e, nello stesso tempo, del filosofo, conclude il libro con una sentenza divina: che certamente le cose naturali sono opera di Dio. E davvero ha dimostrato che tutte le opere della natura provengono da una certa sapienza divina infusa nel mondo”<sup>321</sup>.

---

<sup>320</sup> *Marsilij Ficini Commentaria et Argumenta in Platonis Sophistam. Argumentum*, op. cit.: “Docet veram quidem essentiam rebus incorporeis convenire, imaginariam vero corporeis. Eos praeterea qui incorporea negant, admodum detestatur, eos insuper qui vel omnia moveri solum, vel solum manere putant. Item de scientia atque de opinione et oratione vera vel falsa, de verbo et nomine disputat, quatenus ad entis ipsius disputationem pertinere videtur”.

<sup>321</sup> *Ibid.*: “Demum postquam de Sophista simul ac Philosopho disputavit, divina quadam librum concludit sententia, videlicet res naturales, opera esse Dei. Siquidem omnia naturae opera a divina quadam sapientia mundo infusa, probaverat proficisci”.

L'introduzione finisce con un importante contrasto, in cui vengono glossati i versi di Platone al 266B7:

“dice che il sofista ci rimane nascosto così come ci resta occulto il non essere, cioè in quanto è avvolto dalle tenebre; anche il filosofo ci resta similmente nascosto, sebbene per una ragione diversa: certamente perché è completamente avvolto dallo splendore dell'essere stesso, cioè, della divina verità, sicché supera certamente la vista concessa agli animi volgari”<sup>322</sup>.

Nel breve volgere di questo *Argumentum* possiamo vedere il concetto che stabilisce che il filosofo è il contemplatore dell'autentico essere, in contrasto con il sofista che è il campione del reame del falso essere e delle illusioni, delle ombre e delle immagini. Ma l'essere autentico (*essentia vera*) e il falso essere (*non ens, id est falsum*) non solo sono categorie ontologiche: in mezzo a loro si dispiega l'*essentia imaginaria*, una terra di mezzo tra il vero e il falso essere, che comporta una serie di fascinazioni. Tuttavia i prodotti dell'attività fantastica, proprio in quanto *umbrae*, non sono totalmente schiacciati sulla dimensione delle tenebre e dell'assolutamente falso, ma mantengono un rapporto con la realtà. In questo senso la *dimensione umbratile*, nella quale si muovono tanto la *phantasia* che il sofista, è tanto più pericolosa della pura tenebra e tanto più capace di indurci in errore, facendoci scambiare ciò che è solo un'apparenza o un'ombra con ciò che è “sostanziale”. Ficino instaura dunque un forte parallelismo tra la *phantasia* e il sofista, il maestro dell'apparenza, che inganna gli uomini perché confonde il velo e il contenuto, la forma e la materia. Emerge dunque la necessità di sottrarsi al mondo delle apparenze e delle immagini fantastiche su cui si fonda la falsa sapienza<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> Ibid.: “Ibidem et sophistam nobis occultum esse inquit, tanquam non entis, id est, falsi tenebris involutum, et Philosophum pariter occultum esse, quamvis alia ratione, quia videlicet entis ipsius, id est, divinae veritatis splendore undique circumfusus, vulgarium intuitum animorum prorsus exsuperet”.

<sup>323</sup> Su questi argomenti vedi Tirinnanzi, E., *Umbra Naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

## 20. Il *Filebo* ficiniano.

Seguendo gli interpreti neoplatonici di Platone, Ficino presenta il *Parmenide* come il dialogo che concerne la prima ipostasi, l'Uno, e il *Sofista* come il dialogo della seconda ipostasi, la Mente: Ficino vede nel *Sofista* una delle principali rappresentazioni date da Platone alla teoria delle Idee, e un dialogo strattamente legato al *Parmenide*, in particolar modo alla prima parte. Nel pensiero di Ficino i due dialoghi sono poi legati a un terzo, il *Filebo*: i tre costituiscono il cuore della metafisica platonica, il trionfo della teologia degli antichi. I tre dialoghi concernono diversi aspetti di questa teologia: il *Parmenide* tratta dell'assolutamente trascendente e ineffabile principio delle Idee, l'Uno; il *Filebo* invece concerne il passo seguente nella discesa metafisica: l'emergere dall'Uno dei due principi ultimi, il finito e l'infinito, dapprima argomento della speculazione pitagorica<sup>324</sup>:

“Proposito di questo libro è dissertare sul sommo bene dell'anima, che invero è detto sommo bene a condizione, mentre è detto sommo bene in assoluto il principio stesso di tutte le cose. In questo libro si discute intorno a quello che è detto bene a condizione; intorno a quello che è detto assoluto, si disputa nel *Parmenide*”<sup>325</sup>.

Bisognava comunque fare riferimento alla trattazione del *Sofista*, o comunque alla visione plotiniana del *Sofista*, per una buona comprensione di quanto esposto nel *Filebo*. Ficino legge nel *Filebo* che l'essenza e l'esistenza insieme costituiscono la mistura che è l'essere, e questo sembra implicare la preminenza, metafisicamente parlando, del *Sofista* sul *Filebo*: i quattro elementi del *Filebo* costituiscono le cause ultime di ogni essere, mentre il *Sofista*, come abbiamo visto, descrive i cinque elementi dell'Idea di essere<sup>326</sup>. Ficino lega insieme i cinque elementi del *Sofista* con i due principi fondamentali del *Filebo*, il finito e l'infinito, e con gli analoghi, ma ben più fondamentali principi esposti nel *Parmenide*, l'Uno e i molti.

I tre dialoghi insieme forniscono a Ficino tutti i concetti-chiave della teoria platonica dell'essere. In questa grande architettura, la teoria delle Idee esposta nel

---

<sup>324</sup> Allen, M.J.B., *Icastes. Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist*, op. cit.

<sup>325</sup> *Marsilij Ficini Florentini in Philebum Platonis, vel De summo Bono. Argumentum*, Ficino, *Opera*, p. 1206: “Huius libri propositum est, de summo animae bono disserere, quod quidem summum bonum cum conditione quadam dicitur, cum ipsum rerum omnium principium summum bonum absolute dicatur. De hoc igitur quod cum conditione bonum, hoc in libro: de eo quod absolutum, in Parmenide disputatur”.

<sup>326</sup> Vedi *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Libro XVII, cap. 2.

Filebo gioca un ruolo subordinato e di secondo piano di fronte alla testimonianza che Ficino trova in Platone della “comunione” esistente tra l’Uno e i molti. Mentre pertanto la teoria platonica delle idee ha per Ficino un interesse mediocre, nel *Filebo* Ficino esalta ciò che si riferisce alla natura volontaristica del bene, trattando questo tema con ampiezza e profondità. Nell’*Argumentum* al Filebo, si legge:

“Il bene emana dall’assoluto; come un lume discende dalla fonte stessa di tutte i lumi. Per la qual cosa, nel *Fedone* e nel *Teeteto*, fu detto da Platone che il sommo bene dell’anima è a immagine di Dio. In verità niente diventa simile al Sole, se non per una infusione del lume stesso. Quindi il bene dell’anima sarà totale conseguenza del lume divino. Questo lume discende, prima nella mente, poi nella volontà. Nella mente come verità, nella volontà come gioia: qui e nel *Fedro*, Platone la chiama ambrosia nella mente, e nettare nella volontà. Pertanto, pose il sommo bene dell’uomo nell’unione di sapienza e piacere”<sup>327</sup>.

Nel *Philebum* dunque Ficino scorge l’insegnamento cristiano per cui tutti i nostri sforzi debbono tendere ad avvicinarci al bene, cioè a rassomigliare a Dio<sup>328</sup>.

Via via che avanzava nell’esposizione del pensiero di Platone, Ficino credeva di potere esporre il senso più profondo della concezione cristiana. La concezione volontaristica del bene veniva messa ben in evidenza da Ficino, soprattutto nella sua traduzione delle *Lettere* di Platone, nelle quali l’Atheniese diventava l’esempio vivente con la sua vita e la sua dottrina della vera *pietas*: “Appunto per questo, Dio onnipotente, nei tempi stabiliti, mandò dall’alto il divino animo di Platone, che con la sua vita, il suo ingegno e il suo eloquio mirabile avrebbe illustrato la religione sacra presso tutte le genti”<sup>329</sup>. O ancora, leggiamo ad esempio nell’*Argumentum* della nona *Lettera*:

---

<sup>327</sup> v. *Marsilij Ficini Florentini in Philebum Platonis, vel De summo Bono. Argumentum*, op. cit.: “Huius propositi librum est, de summo animae bono disserere... Ab absoluto autem hoc manat, quemadmodum lumen quoddam ab ipso luminis totius fonte dependet. Quamobrem in Phaedone et Thaeteto dictum est ab Platone summum animae bonum Dei similitudinem esse. Nihil vero solis fit simile, nisi quadam luminis ipsius infusione. Unde et animae bonum erit integra divini luminis consecutio. Id lumen in mentem primo, in voluntatem deinde descendit. In mente veritas, in voluntate gaudium: in mente ambrosia, in voluntate nectar, ab Platone hic et in Phaedro cognominatur. Itaque summum hominis bonum in sapientiae voluptatisque mixtione locavit”.

<sup>328</sup> Vedi qui: Saitta, G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, op. cit., pp. 62-67.

<sup>329</sup> *Marsilij Ficini Florentini in commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium*, op. cit.: “Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum”.

“Nella lettera ad Archita di Taranto, filosofo molto impegnato negli affari di stato, Platone consiglia a lui, che contempla, di non abbandonare l’azione onesta e insieme necessaria. Infatti, chiama azione onesta e necessaria il giovare agli uomini, sia pubblicamente, che privatamente. Onesta, certamente, perché come qualsivoglia membro del corpo non è soltanto di se stesso, ma anche degli altri, soprattutto però di tutti, così gli uomini sono degli altri, e particolarmente della specie. Necessaria, certamente, poiché se non vivrai per gli altri, non potrai vivere per te stesso; se non aiuterai i familiari e la patria, certamente il patrimonio familiare e pubblico, o abbandonato si piegherà di fronte al nocchiero, o governato dai peggiori si troverà in pericolo e, infine, farà naufragio”<sup>330</sup>.

---

<sup>330</sup> *Argumenta in Epistolas duodecim Platonis. Argumentum in nonam epistolam*, Ficino, *Opera*, p. 1535: “In epistola ad Architam philosophum publicis rebus occupatissimum, consilium dat contemplanti, ne honestam simul et necessariam deferat actionem. Prodesse enim hominibus et publice et privatim, actionem honestam vocat et necessariam. Honestam quidem, quia quemadmodum quodlibet corporis membrum non suiipsius tantum est, sed aliorum etiam, maxime vero totius, ita homines alii aliorum sunt, ac potissimum speciei. Necessariam vero, quia, et nisi aliis vixeris, non potest tibi vivere, et nisi domesticis patriaeque succurreris, res profecto familiaris et publica, vel destituta gubernatore nutabit, vel a deterioribus gubernata perclitabitur, ac denique faciet naufragium”.

## 21. L'*Argumentum* dell'ottavo Dialogo sulla Giustizia [la *Repubblica*] di Platone.

La geometria, nell'*Epinomide* di Platone, è considerata un'arte meravigliosa, di origine divina e non umana<sup>331</sup>; nella *Repubblica*, si dice che tutte le arti matematiche "sorelle" devono comunque sottostare al "comprensivo" potere della dialettica<sup>332</sup>. Sebbene nessuna delle opere di Platone sia focalizzata primariamente sulla matematica, ciononostante l'opera platonica è piena di *loci mathematici*. La più inestricabile ed enigmatica di tutte le speculazioni matematiche di Platone ricorre in un passaggio all'inizio del libro VIII della *Repubblica*<sup>333</sup>. Qui Socrate riferisce di un misterioso numero geometrico "fatale" mentre spiega le cause che conducono alla degenerazione di una repubblica perfettamente costituita in una forma di stato inferiore, come la tirannide. Sembra dunque che gli stati siano soggetti a qualche ciclo cosmico. Nel corso di questo strano passaggio, Socrate stabilisce inoltre la necessità di effettuare una pianificazione statale delle nascite.

Il tema dell'*aritmetica nuziale* è particolarmente prominente in Plutarco, Giamblico e Boezio, i quali non esitano a identificare il numero geometrico fatale con la nozione di numero nuziale<sup>334</sup>. Per i commentatori platonici era poi di particolare importanza il fatto che Aristotele avesse polemizzato su questo passaggio nel libro V della sua *Politica* ai versi 1316a1-b26. Aristotele, in breve, poneva una serie di obiezioni in merito alla confusa e troppo semplicistica nozione di ciclo temporale accennata da Socrate. L'enigma matematico nel passaggio di Platone è stato occasione di vari dibattiti speculativi. Il primo contributo moderno al problema del numero fatale in Platone, viene dato da Marsilio Ficino, con la composizione di un commento, apparso nell'edizione dei *Commenti a Platone* del 1496, e di un *Argumentum* apparso nella sua edizione platonica del 1484.

"Perché, dunque, c'è più difficoltà in questo genere di cose, che in quelle che riguardano il peso dei corpi?", chiede Ficino<sup>335</sup>. Nell'*Argumentum* Ficino osserva che giustamente Cicerone aveva scritto che il numero fatale di Platone era diventato

---

<sup>331</sup> *Epinomide*, 990D.

<sup>332</sup> *Repubblica*, 6.511B ff. e 7.531D-534E.

<sup>333</sup> *Repubblica*, 546A ff.

<sup>334</sup> Plutarco, *De Iside*, 56; Giamblico, *In Nichomachi Arithmetica Indroductione*, ed. Pistelli, 82.20 ff.; Boethius, *De Institutione Arithmetica*, 2.46.

<sup>335</sup> *In Platonem in dialogum octavum de Iusto. Argumentum*, in Ficino, *Opera*, p. 1413: "Quid vero si in eiusmodi verbis plus difficultatis sit, quam ponderis?".

proverbiale per la sua oscurità, e che Teone di Smirne aveva definito tale mistero “inesplicabile”:

“Né immeritadamente Tullio, quando vuole esprimere brevemente una cosa che è molto oscura, la dice ancora più oscuramente con il numero di Platone. Né mi meraviglio che Teone di Smirne, professore della matematica di Platone, abbia astutamente tralasciato un mistero di tal fatta come inesplicabile. Sembra che Giamblico Calcideo, mentre lo volesse spiegare, lo avesse confuso”<sup>336</sup>.

Come campione di Platone, Ficino ovviamente rifiuta le obiezioni di Aristotele e, dal momento che questo è uno dei più manifesti motivi di disaccordo tra Platone e Aristotele, naturalmente esso attirò l’attenzione di Ficino<sup>337</sup>. Egli attacca gli argomenti dello Stagirita postulando due tipi di causa del cambiamento: il primo è specifico, il secondo tipo è “comune” o universale e si deve identificare se non con il Fato stesso, certamente con l’ordine fatale:

“Infatti, se la repubblica beata non può scadere in una repubblica peggiore per proprio difetto, tuttavia quando scade è per un difetto e una causa comuni. A questo riguardo è possibile ridere delle calunnie Aristoteliche. E infatti Aristotele, nel quinto libro della *Politica*, non ha dovuto ripudiare dal suo Platone, anzi per niente suo, la causa propria del mutamento della repubblica beata, in quanto non c’è nessuna causa propria, ma dovette accontentarsi della causa comune. Infatti, una cittadinanza di tal fatta cade come cade un uomo fortissimo e saldissimo, cioè, non per una causa propria, quanto piuttosto per una causa comune della malattia, cioè, per ordine del Fato, così per i circuiti celesti che sono dentro la luna, che ritornano eternamente, come per quelle cose che si compongono di certe configurazioni delle Sfere e degli spazi dei tempi, quando si dissolvono nelle cose opposte”<sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> Ibid.: “Nec immerito Tullius ubi rem esse obscurissimam breviter vult exprimere, id inquit numero Platonis obscurius. Neque miror Theonum Smyrnaeum Mathematicae in primis Platonicae professorem eiusmodi mysterium tanquam inexplicabile astute praetermississe. Quod quidem Iamblichus Chalcideus dum explicare voluit, implicuisse videtur”.

<sup>337</sup> Ricordiamo che la più accessibile e autorevole traduzione della *Politica* di Aristotele, nonché l’unica del Quattrocento, è quella che compose Leonardo Bruni, tra il 1435 e il 1437, e che fu pubblicata nel 1469. Cfr. Garin, E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti e memorie dell’Accademia fiorentina di scienze morali “La Columbaria”», 16, 1951, pp. 55-104 e 67-68.

<sup>338</sup> *In Platonem in dialogum octavum de Iusto. Argumentum*, op. cit.: “Profecto si beata respublica proprio defectu in deteriolem labi non potest, et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur. Qua quidem in re Aristotelicas ridere licet calumnias. Neque enim debuit Aristoteles in quinto *Politicorum* a Platone suo, imo nusquam suo, propriam beatae reipublicae permutandae exigere causam, quum nulla sit propria, sed communi debuit esse contentus. Quemadmodum enim homo et validissimus et temperatissimus, sic et eiusmodi civitas non tam propria, quam communi causa morbi laborat, id est, fatali quodam ordine, ita per coelestes circuitus qui intra lunam sunt, perpetuo

Il grande ciclo astronomico coincide con il “grande anno” platonico, quale è definito nel *Timeo* come il momento in cui le sette sfere planetarie ritornano esattamente alla posizione che avevano all’inizio del ciclo – una concezione pitagorica. I Platonici e gli Stoici ne trassero il corollario che anche il genere umano fosse governato da qualche proporzione con il grande anno, che veniva calcolata dalla tradizione in 15000 o 36000 anni. La posizione di Ficino è che il periodo del grande anno, dato dal numero perfetto, costituisca il termine ultimo del tempo celeste, il tempo del mondo<sup>339</sup>. Il numero perfetto comprende poi delle porzioni più piccole, che corrispondono ai periodi dei grandi avvenimenti nella storia dell’uomo, dati dal numero geometrico fatale. Questo numero deve sottostare al numero perfetto che governa l’ordine cosmico del mondo. Il numero perfetto, dunque, e non il numero fatale, elude l’intelligenza umana: dice Ficino che è noto solo agli dei, a Dio:

“Poiché invero l’assegnazione di una causa di questo genere eccede i confini della presente e civile facoltà Socrate si serve del vaticinio delle Muse, e certamente se ne serve in modo che a noi occorra il vaticinio di Apollo per interpretare queste cose”<sup>340</sup>.

Per comprendere questa causa “comune” e universale occorre dunque una facoltà che trascende la ragione umana, per questo motivo Socrate “immagina le Muse che diffondono, o piuttosto confondono, questo mutamento come un vaticinio”<sup>341</sup>. Nell’*Argumentum* dunque Ficino dichiara che il mistero sul passaggio platonico sul numero fatale, non solo non è interpretabile al processo della normale ragione discorsiva, ma richiede un potere intuitivo, o *arte profetica*, che richiede, in definitiva, la discesa di un Dio. Le rimanenti sentenze dell’*Argumentum* ricordano semplicemente alcuni “precetti morali” del resto del libro VIII della *Repubblica*:

“Platone considera inoltre questi precetti morali. E’ impossibile che in una città la ricchezza sia onorata insieme con la virtù. Parimenti, affidare il governo della repubblica ai più ricchi è come se si affidasse una nave nella navigazione non al più esperto, ma al più ricco. Certamente, sia questa, che quella, correranno pericolo. La

---

se revolente, ut quae certis Sphaerarum configurationibus temporumque curriculis composita sunt, quandoque dissolvantur adversis”.

<sup>339</sup> Su questi argomenti vedi soprattutto Allen, M.J.B., *Nuptial arithmetic. Marsilio Ficino’s Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato’s Republic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

<sup>340</sup> *In Platonem in dialogum octavum de Iusto. Argumentum*, op. cit.: “Quoniam vero eiusmodi causae assignatio praesentis civilisque facultatis terminos procul excedit, ideo Socrates vaticinio musarum utitur, et profecto ita utitur, ut et nobis ad haec interpretanda opus sit Apollinis vaticinio”.

<sup>341</sup> *Ibid.*: “fingitque Musas id tanquam oraculum effundentes, sive potius confundentes”.

scienza è di nuovo la più sicura custode contro questi mali. Inoltre, l'estremo di una cosa opposta è il principio dell'altra, così l'estrema licenza della libertà è il principio dell'estrema servitù. Come in qualsivoglia qualità, ogni eccesso di cose e di tempi è solito convertirsi nel contrario. Nelle *Lettere* dice la stessa cosa, approvando prima di tutto una libertà moderata<sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> Ibid.: “Caeterum moralia haec praecepta considera. Impossibile est divitias honorari in civitate simul atque virtutem. Item tradere divitioribus reipublicae gubernacula perinde est ac si navis non peritiori in navigando, sed locupletiori gubernanda tradatur. Nempe et haec, et illa periclitabitur. Rursus custos contra omnia vitia tutissimus est scientia. Praeterea contrarij unius summum, alterius est principium, itaque extrema libertatis licentia, extremae servitutis est principium. Sicut in qualibet qualitate, rerumque et temporum excessus omnis verti protinus in contrarium consuevit. Idem in Epistolis ait, moderatam probans ante omnia libertatem”.

## 22. Il platonismo ficiniano.

Con la stampa nel 1484 della *Platonis opera omnia*, con la traduzione latina, con gli *Argumenta* e i *Commentarii*, Marsilio Ficino riapriva dunque all'Occidente la possibilità di leggere l'altro grande maestro dell'antichità. Il ritorno di Platone, tra i fatti salienti della nuova cultura, può davvero essere interpretato, come ha scritto Garin, "come una rivoluzione filosofica e religiosa che si fa preludio alla rivoluzione astronomica e scientifica in senso pieno"<sup>343</sup>. "Lo spirito di lui vivente nei suoi scritti migrò da Bisanzio a Firenze", scrisse Ficino nella dedica a Cosimo dei primi dieci dialoghi: era una rinascita, "Divinitus profecto videtur effectum, ut dum Plato, quasi renasceretur"<sup>344</sup>.

Tuttavia, come abbiamo visto, si faceva avanti un Platone finalmente completo, ma decisamente di parte e orientato in una prospettiva neoplatonica. Con l'accento posto sul *Simposio* e la filosofia dell'amore, sul *Parmenide* interpretato da Proclo, sull'Uno e sulla necessaria integrazione plotiniana di Platone, sulle radici ermetiche e caldaiche del platonismo, Ficino illustrò, commentò e soprattutto *impose* una precisa interpretazione di Platone, in Occidente. Il Platone ficiniano si trova appunto tra la sapienza dei *Veteres theologi* e le spiegazioni dei *Platonici*. Platone è da sempre per Ficino il filosofo che porta a compimento l'antica teologia dei *prisci*, ed è saldamente inserito in questa tradizione derivata da Zoroastro, dagli *Oracoli*, dai Pitagorici, dagli Egizi. Nello stesso tempo, Ficino insiste sull'importanza dell'interpretazione plotiniana di Platone: Plotino non è altro che Platone che sotto la maschera di Plotino dice quello che non aveva scritto nei suoi dialoghi<sup>345</sup>; Plotino "denudò la Teologia da questi velami: e per primo e solo, come testimoniano Porfirio e Proclo, penetrò per volere divino gli arcani degli antichi"<sup>346</sup>.

Ficino aveva collocato il suo Platone in tale prospettiva: Platone è il filosofo che porta a compimento ed esprime in forma piena l'antica teologia. Di essa gli epigoni e gli interpreti genuini furono i neoplatonici, fra i quali segnatamente Plotino "sagacissimo

---

<sup>343</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 3.

<sup>344</sup> v. *Ad magnanimum Laurentinum Medicem patriae servatorem, Proemium in Plotinum, in Marsilii Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, in Ficino, *Opera*, p. 1537.

<sup>345</sup> Ibid.: "Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem".

<sup>346</sup> Ibid.: "Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit".

interprete<sup>347</sup>. La storia di tutto il platonismo egli la incarnò bene nella metafora di un Demone, il quale “Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum”<sup>348</sup>. Quest’unico Demone non spirò soltanto in Platone e in Plotino, ma era stato presente in tutti i filosofi-teologi dell’antichità. Per tutti questi motivi parlare del ritorno di *quel* Platone è, come ha affermato Garin, “parlare di Ficino”, ossia

“di quella *straordinaria biblioteca di pensatori* che egli mise insieme, illustrò e commentò e impose in una precisa interpretazione della tradizione filosofica, del nesso filosofia-religione, del filosofo sacerdote e mago, in un grande progetto di riforma spirituale”<sup>349</sup>.

Se il primo Quattrocento aveva visto in Platone la ricerca libera, la critica socratica, la fondazione dei valori morali e politici, le leggi e la giustizia, lo Stato secondo ragione, il Platone che trionfò con Ficino fu un’altra cosa. All’origine dell’opera del Bruni e dei Decembrio c’era il primo insegnamento del Crisolora, e il “loro” Platone non era quello del Ficino. Il filo che sembra legare i discepoli di Crisolora è morale e politico. Sullo sfondo, infatti, si agitavano le tempeste politiche e i grandi eventi storici: la riunificazione della cristianità nel ’39, contro il pericolo musulmano e come difesa di una civiltà in crisi; poi, dopo il ’53 e la caduta di Costantinopoli, il dramma degli esuli greci. L’ellenismo e il ritorno all’antico sono quasi il segno di un riscatto nazionale, di rinascita e di rinnovamento, con uno spirito utopico tipico del Quattrocento<sup>350</sup>.

Inoltre, l’aristotelismo prevalente negli Studi trecenteschi, che tendeva a ridurre tutta la cultura umana entro i confini di minuti problemi logici o nell’esperienza fisica polverizzata in osservazioni particolari, si era scontrato con più di una voce contraria a quell’orientamento conoscitivo contenuto nella fisica e nella logica, in nome di quelle che diremmo le discipline dell’uomo, le scienze morali. La conoscenza dell’uomo e il senso della vita e, insomma, l’etica e la metafisica rappresentano nel primo Quattrocento il campo proprio della filosofia. L’ansia di uno Stato razionale, il disegno di una “città guidata dal nocchiero esperto e non dalla ciurma ubriaca”<sup>351</sup> sono i temi che prevalsero nella prima metà del secolo, temi e problemi tanto diversi da quelli che emergeranno dopo l’avvio delle grandi polemiche tra platonici e aristotelici, ma anche

---

<sup>347</sup> v. *Exhortatio Marsilii Ficini Florentini ad auditores in lectionem Plotini et similiter legentes*, in Ficino, *Opera*, p. 1548.

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 5.

<sup>350</sup> Garin, E., *Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento*, op. cit., pp. 96-100.

<sup>351</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 6.

delle grandi speranze unitarie, che fecero seguito al Concilio di Firenze. Come ha affermato E. Garin,

“Il Platone che trionfò con Ficino fu altra cosa...Incarnò l'ideale della missione sacerdotale e riformatrice del filosofo, fu l'espressione esemplare di una tradizione filosofico-religiosa unitaria dalle origini remote. L'unità del tutto, l'armonia universale, la centralità dell'uomo, l'animazione e la vita del cosmo, l'amore e la bellezza, la musica dei mondi, la pace religiosa fra i popoli: tutti i grandi temi e le aspirazioni di una stagione eccezionale della civiltà si possono ritrovare nel platonismo ficiniano”<sup>352</sup>.

“*Quel Platone* - come ha affermato ancora Garin - è davvero il solenne maestro che nella *Scuola d'Atene* prende il posto di Aristotele per indicare, al di là del mondo naturale, un altro livello della realtà”<sup>353</sup>. Il Platone di Ficino appare prima di tutto come il Platone teologo, ma come abbiamo brevemente visto, il Platone ficiniano è ricco di temi. Scrive Ficino nel *Proemio* alla *Platonis opera omnia*, dedicato al Magnifico:

“Per questo è bene esortare all'Accademia Platonica insieme a te, Platonico Lorenzo, tutti quelli che desiderano imparare e vivere bene. Costoro, infatti, da giovani conseguono ammodo e con facilità sia i precetti morali giocando, che l'arte del dividere [dialettica] scherzando giocondamente. Poi, da uomini, imparano abbondantemente bene la disciplina sia degli affari privati che di quelli pubblici. E da anziani, porranno la speranza nella vita eterna piuttosto che in quella mortale. Nei giardini dell'Accademia i poeti ascolteranno Apollo che canta sotto il Lauro. Gli oratori ammireranno declamare Mercurio, nel vestibolo dell'Accademia. Nel portico invece e nelle aule, i giureconsulti e i governanti delle città ascolteranno Giove stesso sancire le leggi, dettare i diritti e amministrare il potere. In queste stesse riposte dimore infine i filosofi riconosceranno Saturno, il contemplatore degli arcani celesti, come simile a loro. Ma dovunque sacerdoti e ministri di culto troveranno armi con cui proteggere strenuamente la pietà contro gli empi. In questo luogo, dunque, in questo luogo, vi prego, venite tutti quelli che coltivate le arti liberali, - qui quelle - e parimenti quelli che volete ottenere la libertà della vita, in questo luogo accorrete infine tutti quelli che l'ardore perpetuo infiamma a raggiungere la verità e a conseguire la beatitudine, qui si conseguono secondo i propri desideri la verità e la felicità, con l'aiuto di Dio”<sup>354</sup>.

---

<sup>352</sup> Ibid., pp. 12-13.

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Marsilij Ficini Florentini in commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium, op. cit.: “Quamobrem iuvat una tecum Platonice Laurenti omnes, tum discendi, tum bene vivendi cupidos, ad Academiam Platoniam cohortari. Hic enim iuvenes, vel inter iocandum praecepta morum, vel inter ludendum industriam differendi iucunde admodum, et facile consequentur. Hic viri etiam rei tum familiaris, tum publicae disciplinam abunde perdiscent. Hic senes pro mortali vita, vitam sperabunt eternam. In Academiae hortis poetae sub lauris canentem Apollinem audient. In vestibulo Academiae oratores spectabunt Mercurium declamantem. In porticu vero, et aula

Dopo la pubblicazione dell'opera platonica, Ficino si procurò in ogni modo di diffondere la *dottrina platonica*, soprattutto attraverso il mezzo epistolare. In particolare, appaiono interessanti una lettera a Jano Pannonio del 1484 e una a Martino Uranio del 1489, nelle quali Ficino esponeva la propria visione della *trama unitaria del pensiero*, come in un "programma" di ricerca e di liberazione filosofica. Nella lettera a Martino Uranio egli afferma che esiste una duplice via per raggiungere la felicità: la via *philosophica* e la via *sacerdotia*, l'una *apertior*, l'altra *brevior*. Il solo Platone seppe unirle entrambe, congiungendo in sé l'influsso socratico insieme a quello mosaico: "Indice Deo et Deo duce consequeris eandem. Praesertim quia Plato noster una cum rationibus Pythagoricis atque Socraticis legem sectatur Mosaycam auguraturque Christianam"<sup>355</sup>. Ma accanto ai nomi di Platone, Pitagora e Socrate, Ficino aggiungeva una lista di sapienti che si sono mossi sulle orme di questi, dall'antichità al medioevo, fino ai suoi giorni: Dionigi Areopagita, Agostino, Giamblico, Proclo, Boezio, Apuleio, Calcidio, Macrobio, Avicenna, Al-Farabi, Enrico di Gand, Avicenna, Giovanni Duns Scoto, il Bessarione e il Cusano<sup>356</sup>.

Questo elenco di sapienti, appartenenti alla linea di conciliazione tra la via sacerdotale e la via filosofica alla verità, risulta del tutto simile nella lettera a Jano Pannonio, lettera che verrà in parte ripresa da Ficino nel *Proemio* alla versione delle *Enneadi*, dedicato a Lorenzo de' Medici nel 1490. Ed è qui importante la definizione ficiniana degli autori della *prisca theologia* e il *corpus* di testi che Ficino verrà indicando: gli *hermetica*, gli *Inni orfici* e gli *Oracoli caldaici*; poi Platone, Plotino e Porfirio; Giamblico e i neopitagorici; Dionigi Areopagita e Atenagora d'Atene; Proclo e Damascio; Michele Psello, fino a ricongiungersi ai bizantini e a Giorgio Gemisto Pletone. In questo modo, Ficino poteva considerare se stesso come un nuovo anello di questa tradizione filosofica cominciata con gli antichi saggi, culminata in Platone e continuata attraverso le scuole neoplatoniche della tarda antichità, Sant'Agostino, i Platonici medievali greci e latini, fino alla sua età. Ficino fu pienamente consapevole di fare parte di una tradizione e si rese conto che questa tradizione, benchè di origine

---

iurisconsulti civitatumque gubernatores, Iovem ipsum auscultabunt, sancientem leges, iura dictantem, imperia gubernantem. In ipsis denique penetralibus, philosophi Saturnum suum agnoscent, coelestium arcanorum contemplatorem. Ubique vero sacerdotes rerumque sacrarum antistites arma reperient, quibus pietatem adversus impios strenue protegant. Huc igitur, huc precor, omnes accedite, qui liberales colitis disciplinas, hic eas, et libertatem vitae pariter adepturi, huc denique cuncti concurrite, quos assequendae veritatis, et consequendae beatitudinis perpetuus ardor inflammat, hic aspirante Deo, veritatem ad votum, et felicitatem consecutur".

<sup>355</sup> *Marsilius Ficinus Florentinus Martino Uranio Praenyngero*, in Ficino, *Opera*, p. 899.

<sup>356</sup> *Ibid.*

antica, aveva avuto una esistenza più o meno continua nel Medio Evo. Si vede bene come questa tradizione meriti il nome di *philosophia perennis*. Il concetto di una tradizione filosofica, soggetta a molti cambiamenti e variazioni, ma fondamentale uniforme e continua è un concetto fondamentale per comprendere la storia della filosofia ficiniana e rinascimentale<sup>357</sup>.

Vi è, scrive Ficino, una teologia molto antica che influisce su Platone: essa è nata con Zoroastro in Persia e con Ermete Trismegisto nell'antico Egitto, è cresciuta nell'antichissima Grecia con Orfeo e Aglaofemo, diventando più grande con Pitagora, e infine raggiungendo la perfetta maturità in Atene con Platone:

“Pertanto, grazie alla divina provvidenza che vuole mirabilmente attirare a sé tutti davanti all'ingegno dei singoli, accadde che nascesse una sola pia filosofia, dovunque concorde con sé stessa, sia presso i Persi sotto Zoroastro, che presso gli Egizi sotto Mercurio: che fosse in seguito allevata sotto Orfeo e Aglaofemo presso i Traci: che ancora crescesse poi sotto Pitagora, presso i Greci e gli Italici: infine invero che venisse consumata dal Divino Platone, ad Atene”<sup>358</sup>.

Ficino insiste nell'affermare che tale speculazione proveniente dalle antichissime origini non è “favola”, ma autentica sapienza, manifestatasi “*mathematicis numeris et figuris*”. Indi, Plotino affrontò il simbolismo numerico, così superbamente esposto da Pitagora e da Platone, e penetrò in tutti gli “*arcana veterum*”:

“Era poi costume degli antichi Teologi nascondere i divini misteri con numeri e figure matematiche e con finzioni poetiche: affinché non fossero temerariamente resi comuni a chiunque. Plotino, pertanto, denudò la Teologia da questi velami: e per primo e solo, come testimoniano Porfirio e Proclo, penetrò per volere divino gli arcani degli antichi”<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> Su questi argomenti vedi: Kristeller, P.O., *Il Rinascimento e la tradizione medievale*, in ID., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, op. cit., pp. 81-133.

<sup>358</sup> *Marsilii Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, op. cit.: “Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio, ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quodam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona: nutrireretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo: adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos: tandem vero a Divo Platone consumaretur Athenis”.

<sup>359</sup> Ibid.: “Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his

In questo modo l'unitaria tradizione speculativa acquistava una nuova consapevolezza di sé. Tuttavia, nello studio di essa, non si poteva fare riferimento alle sole tappe rappresentate dal pensiero di Platone e di Plotino: occorre risalire alle origini antiche. Pertanto, è indispensabile, secondo Ficino, un lavoro di recupero storico dei frammenti della sapienza teologale originaria, dimostrando che essa non è frutto del caso, del "fato", bensì opera della provvidenza. Marsilio Ficino ritenne dunque suo compito farsi traduttore di una larga parte delle opere contenenti i frammenti della tradizione antichissima: la sua opera non si conclude infatti con la pubblicazione di tutto Platone, ma continua con la necessità di tracciare una *storia unitaria e organica* della verità filosofico-teologica nei popoli antichi.

Ficino tracciò anche lo schema sul quale condurre una rassegna storica di più ampio respiro che utilizzasse il lavoro di traduzione e di ristabilimento dei testi. La preoccupazione di indicare un itinerario da ripercorrere con gli strumenti storici, è presente nella lettera a Braccio Martello e nella *Theologia Platonica*<sup>360</sup>. Qui Ficino sembra ricollegarsi con i contenuti delle operette giovanili, preoccupate di elencare le sette dei filosofi greci. Nella *Theologia Platonica* è anche trattata, quasi a completamento degli schemi di derivazione, la storia dell'Accademia di Platone, che aveva conosciuto sei fasi. In riferimento al passaggio dalla *prisca theologia* alla scuola di Platone, così scrive Ficino:

"Quoniam vero ii omnes sacra divinorum mysteria, ne prophanis communia fierent, poeticis umbraculis obtegebant, factume est ut successores eorum alii aliter theologiam interpretarentur. Hinc turba platoniorum interpretum in sex Academias se divisit, quarum tres Atticae fuerunt, reliquae peregrinae. Atticarum vetus sub Xenocrate floruit, media sub Arcesilao, sub Carneade nova, peregrinam Aegyptia sub Ammonio, Romana sub Plotino, sub proculo Lycia. Verum cum sex fuerunt scholae platoniorum tres illae Atticae simul atque Aegyptia, quaecumque de animarum circuitu quam verba sonarent accipiebant; duae vero sequentes ipsam verborum faciem curiosius observarunt"<sup>361</sup>.

Nella storia del pensiero antico dunque il momento di maggiore fedeltà alla teologia platonica risulta proprio quello in cui si sviluppa l'eredità di Platone fuori dalla Grecia, a Roma con Plotino e in Licia con Proclo. In tal modo vengono segnati da Ficino il *senso e la direzione dello sviluppo del pensiero*, che procede nella valorizzazione sempre più consapevole del messaggio dei *prisca theologi* e che non si

---

Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit".

<sup>360</sup> *Marsilius Ficinus Braccio Martello*, in Ficino, *Opera*, pp. 866-867; *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Libro XVII, cap. 1.

<sup>361</sup> *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Libro XVII, cap. 1.

distacchi dalla sua matrice sapienziale<sup>362</sup>. Nasce così, con Ficino, o per meglio dire con Ficino si afferma nell'ambito dell'umanesimo latino e con caratteri propri rispetto agli antecedenti greci e bizantini, la nozione di *prisca theologia* e con quella, l'interpretazione unitaria, in chiave filosofica e teologica, delle antiche mitologie pagane<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> Su questi argomenti vedi Malusa, L., *Introduzione*, op. cit., pp. 16-18.

<sup>363</sup> Cfr. Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, op. cit., pp. 74-75.

### 23. La traduzione di Plotino.

Il 27 Agosto 1424, da Bologna, Giovanni Aurispa mandava ad Ambrogio Traversari l'elenco dei manoscritti greci portati nel 1423 da Bisanzio. Vi figura, messo ben in evidenza, *quicquid scripsit Plotinus*<sup>364</sup>. Si è supposto che questo manoscritto possa identificarsi con l'attuale Laurenziano 87,3 a cui Ficino consegnerà le sue congetture sul testo. Pare che l'avesse acquistato il Niccoli e che dal Niccoli, tramite Cosimo, finisse alla Laurenziana<sup>365</sup>. Ad ogni modo, la data è importante, anche se non è quella del primo ingresso in Italia di Plotino nel secolo XV: in realtà pare che Plotino circolasse già. Il recupero di Plotino pare risalire al periodo fiorentino di fervore per gli studi greci, e bisogna sottolineare che questa curiosità per Plotino è certamente pre-ficiniana. La prima circolazione in Italia del testo di Plotino va dunque legata alla curiosità platonica dei primi decenni del secolo, in parte ancora di ascendenza petrarchesca, alimentata in Firenze dall'insegnamento del Crisolora e dei suoi discepoli<sup>366</sup>.

Il Concilio di Firenze prima, la caduta di Costantinopoli poi, segnano l'inizio di un nuovo periodo, caratterizzato da intense discussioni filosofiche e teologiche e da un'intensa circolazione d'idee. Le discussioni trinitarie di uomini come Giorgio Gemisto Pletone, il Bessarione, lo Scholarios, non potevano non richiamarsi alla grande filosofia ellenica, e dopo il Concilio assistiamo a una penetrazione sempre più efficace delle loro discussioni teoriche. Se la prima circolazione di Plotino, fino agli anni trenta, non determinò una eco culturale profonda, dopo il Concilio fiorentino "l'interesse dominante non è più erudito: al centro si collocano le forti preoccupazioni teologiche di uomini come il Pletone e il Bessarione"<sup>367</sup>.

Il contributo più rilevante recato dai dotti bizantini alla cultura umanistica fu senza dubbio la ripresa del pensiero di Platone e delle letture che ne avevano dato Plotino e Proclo, ripresa che consentiva finalmente l'esplicitazione di tendenze filosofiche e religiose messe ai margini e censurate dalla tradizione bizantina più ortodossa, e che faceva risaltare i contrasti che opponevano i greci ai greci, ovvero i

---

<sup>364</sup> *Carteggio* di Giovanni Aurispa a cura di R. Sabbadini, Roma, Istituto Storico Italiano, 1931, pp. XIX, 12.

<sup>365</sup> Henry, P., *Etudes plotiniennes*, II, *Les manuscrits des Enneades*, Bruxelles, Edition Universelle, 1948<sup>2</sup>, pp. 16-36.

<sup>366</sup> Su questi argomenti vedi: Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, op. cit.; Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., pp. 91 e sgg.

<sup>367</sup> Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., p. 96.

difensori di Omero e dei tragici a quelli dei filosofi, i difensori di Aristotele contro quelli di Platone che apparivano più inquieti e più aperti. La disputa dei bizantini sull'eredità della filosofia greca ed ellenistica, che polarizzò l'attenzione di molti studiosi sui testi della tradizione platonica e che ebbe per teatro Firenze, Roma e Venezia, esercitò senza dubbio una notevole influenza sulla cultura umanistica italiana ma non si sovrappose, anzi finì con l'incrementare quelle nuove linee di ricerca le quali insistevano sull'acquisizione di codici e di strumenti di lettura e di interpretazione in grado di restituire il pensiero classico in tutte le sue articolazioni e nel rigoroso rispetto dei testi e delle testimonianze. Non è dunque Ficino ad avviare il processo, ma egli vi si inserisce, dopo il 1460, in un modo singolare, e collocando Plotino in una prospettiva assai diversa e deformante<sup>368</sup>.

Senza dubbio Ficino aveva letto e studiato le *Enneadi* mentre traduceva l'opera platonica: si vede dall'uso che ne fa nell'elaborazione della *Theologia platonica*, nel lungo periodo di composizione dell'opera, tra il 1469 e il 1482. Tuttavia è solo nel periodo che va dal 1484 al 1487 che le *Enneadi* lo assorbono completamente. La traduzione ficiniana di Plotino deve collocarsi pertanto negli anni ottanta, verso la fine della carriera del filosofo fiorentino. Prima degli anni ottanta, Ficino si riferisce a Plotino come a uno della *turba Platoniorum interpretum*, il capo di una delle tante accademie *peregrinae* in cui si è dispersa la tradizione platonica. Quando, infine, Ficino si misurerà a fondo con Plotino, lo innesterà in una visione attraversata dalla lettura dei testi ermetici – non solo il *Pimander* e l'*Asclepius*, ma anche il *Picatrix*. E' in questo quadro che si innesta la traduzione con il commento delle *Enneadi*, che, infatti, non a caso si intreccia alla traduzione di Giamblico, come leggiamo nell'*Argomento* nel libro di Giamblico:

“Porfirio, che tra i Platonici è detto filosofo per eccellenza, inviò in Egitto al sacerdote Anebo una lunga lettera, piena di varie e gravi questioni, concernenti tutte le varie parti della filosofia, ma soprattutto Dio, gli angeli, i demoni e l'anima, la provvidenza, il fato, i vaticini magici, i miracoli, i sacrifici e i voti. Alle domande di Porfirio risponde Giamblico, suo discepolo. Invero, dichiara che a rispondere a Porfirio sia il sacerdote d'Egitto Abammone, a difesa del suo discepolo Anebo, al quale Porfirio aveva mandato la lettera. Dunque, di tutta questa questione e della risposta in verità divina, per così dire, ancora eccessivamente occupato in Plotino, non ho tradotto per lo più le singole parole, ma il senso, dove era più lieve la perdita delle parole, in modo che il discorso non sembri meraviglioso e per caso spezzato, soprattutto nei principi stessi della

---

<sup>368</sup> Ibid., p. 102.

disputa. Allora, di seguito anche il contesto delle parole certamente apparirà più chiaro<sup>369</sup>.

Bisogna anche ricordare che il libro di Ficino con maggiore carattere magico, il *De vita coelitus comparanda*, nacque proprio nell'89 come *argumentum* del terzo libro della quarta *Enneade* (cap. II). In altre parole, il commento plotiniano degli anni ottanta è ben diverso da quello della *Theologia platonica*: collocato ormai oltre Ermete e Platone, questo Plotino è saldamente inserito fra Giamblico e Giuliano Imperatore, Psello e Gemisto: il momento in cui Ficino traduce Plotino è il momento della *magia*, quando si disse addirittura che nella sua villa di Careggi egli facesse esperimenti magici<sup>370</sup>.

L'efficacia della magia era in parte riconosciuta da Plotino - ma per lui la vera magia era l'armonia cosmica e non l'utilizzazione che di essa si poteva fare per fini personali. L'azione del mago, comunque, si limitava al mondo fisico, all'ambito governato dall'Anima del mondo. Il sobrio atteggiamento di Plotino nei confronti dell'irrazionale sarà in genere condiviso dai suoi discepoli diretti, Amelio e Porfirio, che ribadiranno la superiorità della purificazione intellettuale, l'ascesa puramente razionale al principio, tramite la *dialettica*, la parte più nobile della filosofia<sup>371</sup>. Tuttavia, il principio di corrispondenza plotiniano, per cui ogni idea è nello stesso tempo se stessa e tutte le altre, e conosce intuitivamente se stessa e le altre, comporta un sistema circolare di relazioni. Secondo l'insegnamento del *Timeo*, infatti, per Plotino l'universo è un vivente unico, fra le cui parti sussiste un legame universale di "simpatia". A ogni evento e azione corrispondono eventi e azioni proporzionate, e su questa base è riconosciuta, con alcune limitazioni, l'efficacia della magia e della divinazione, come pure una certa influenza delle configurazioni astrali sul destino umano. Inoltre poiché l'Uno si sottrae

---

<sup>369</sup> *Argumentum in librum Iamblichi*, in Ficino, *Opera*, p. 1873: "Porphyrius, qui inter Platonicos propter excellentiam philosophus appellatur, longam in Aegyptum misit epistolam ad Anebonem sacerdotem, variarum et gravium quaestionum plenam, ad omnes philosophiae partes spectantium, praesertim ad Deum, atque angelos, daemonesque, et animas, ad providentiam, ad fatum, vaticinia magicen, miracula, sacrificia, vota. Porphyrij quaestionibus respondit Iamblichus eius auditor. Introducit vero Porphyrio respondentem Abamonem Aegyptium sacerdotem, pro Anebone discipulo suo, ad quem Porphyrium misit epistolam. Huius ergo quaestionis totius, atque responsionis profecto divinae, tanquam in Plotino adhuc nimium occupatus singula ferme non verba, sed sensa traduxi, ut non mirum putari debeat, sicubi divulsa videatur oratio: praesertim inter ipsa disputandi principia ubi levior iactura verborum. Iam deinceps verborum etiam contextus, magis perpetuus apparebit".

<sup>370</sup> Kristeller, P.O., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, op. cit., pp. 171-172.

<sup>371</sup> Pepin, J., *Neopitagorismo e neoplatonismo*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Vol. IV, Milano, Vallardi, 1975, pp. 315-328.

alla conoscenza e si giudica impossibile cogliere per via intellettuale l'assoluta unitarietà del principio, l'unica possibilità di contatto con il principio della realtà è di natura sovrarazionale. Il pieno ricongiungimento al principio può avvenire soltanto attraverso l'esperienza metarazionale della *unio mystica*, l'unione estatica della percezione del divino.

Con l'interpretazione ficiniana di Plotino, così particolarmente orientata verso i risvolti magici e la ricerca delle "simpatie" che regolano i rapporti tra gli esseri dell'universo, la natura cominciava ad apparire come l'incarnazione dello spirito o come l'obiettivazione stessa di Dio, che bisognava cercare di intendere o di svelare: da qui venne il fiorire della cabbala, dell'astrologia, dell'alchimia, che furono i primi tentativi di una *scienza della natura*<sup>372</sup>. Con Ficino si veniva preparando così il terreno per una nuova metafisica, in cui farà la sua apparizione la teoria eliocentrica dell'universo.

Il 16 gennaio 1486 le *Enneadi* erano state tradotte tutte, e, entro il termine dell'88, anche commentate. L'opera infine comparve a stampa nel 1492 con il titolo *Plotini Philosophi, de rebus Philosophicis libri LI*<sup>373</sup>. Era questo il vero atto di restituzione di Plotino alla cultura dell'Occidente latino<sup>374</sup>. Tuttavia, la maggior parte del commento si addensava su temi magico-astrologici, sugli influssi celesti, sull'anima e la sua immortalità: non l'Uno e i suoi processi, ma la magia e l'astrologia. Il Plotino ficiniano, è, come ha affermato Garin, "l'ultimo frutto dell'estremo Quattrocento fiorentino teso fra i sogni irenici della *pia philosophia* e le più torbide fantasie magiche e teurgiche"<sup>375</sup>. Ed è questo Plotino quello che si diffonderà in tutta Europa, non solo nel Cinquecento, ma lungo il Seicento e il Settecento, fino alla meditazione dei romantici tedeschi, cercato con ansia curiosa non appena pubblicato. Vediamo qui come, ancora una volta, in Ficino il compito di storico, che accompagnava incessantemente quello di traduttore, avesse un'influenza diretta e viva nel circuito delle idee. Plotino torna e s'impone dunque alla fine del Quattrocento, ma s'impone nella visione di Ficino.

---

<sup>372</sup> Saitta, G., *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Vol. I: *L'Umanesimo*, Bologna, Zuffi, 1949, p. 526.

<sup>373</sup> *Plotini philosophi, de rebus philosophicis libri LI in Enneados sex distributi, a Marsilio Ficino Florentino ex Graeca linguam in Latinam versi, & ab eodem doctissimis commentarijs illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis & diligenter castigatis*, Florentiae, Miscomino, 1492.

<sup>374</sup> Isnardi Parente, M., *Introduzione a Plotino*, Roma, Laterza, 1984, p. 179.

<sup>375</sup> Cfr. Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., pp. 103-104.

## 24. Il *Proemio* a Plotino.

L'edizione ficiniana delle *Enneadi* di Plotino, fu accompagnata da *summae, argumenta* e *commentarij* ai vari libri. In testa alla versione si trova il famoso *Proemio* dedicato a Lorenzo de' Medici, nel quale Ficino ripercorreva tutte le tappe principali della propria *missione platonica*: per questo motivo, giustamente Eugenio Garin ha definito il *Proemio a Plotino* del 1490 "un documento essenziale"<sup>376</sup>, il "manifesto" del programma ficiniano di rinascita filosofica e religiosa<sup>377</sup>.

In questo senso andrebbe inteso tutto il racconto di Ficino, così circondato da un alone soprannaturale, fatto di coincidenze miracolose e influssi astrali<sup>378</sup>. Del singolare proemio a Plotino - illuminante per comprendere l'interesse di Cosimo nei confronti delle filosofie antiche - sono da sottolineare molte espressioni: Cosimo che *frequenter* ascolta Gemisto, *quasi Platonem alterum de mysterijs Platonis disputantem*, e ne è ispirato (*afflatus, animatus*)<sup>379</sup>; la scelta del *puer*, Ficino, quasi predestinato alla traduzione del *corpus* platonico; il senso dell'ininterrotta continuità del pensiero antico - evidentemente acquisito anche da Cosimo a seguito dell'insegnamento degli umanisti bizantini - che si esprime nell'incarico, conferito allo stesso Ficino ormai adulto, di tradurre gli *Hermetica* non come *corpus* a se stante, bensì come prologo agli scritti di Platone:

"In quel tempo in cui sotto il Pontefice Eugenio [IV] si teneva a Firenze il concilio tra i Greci e i Latini, Cosimo il grande, padre della patria per deliberazione del Senato, ascoltò frequentemente un Filosofo greco, di nome Gemisto e di soprannome Pletone, che disputava dei misteri Platonici quasi come un secondo Platone, e dalla fervente bocca di costui fu così intimamente toccato, così animato, che indi concepì con un pensiero elevato proprio l'Accademia, che avrebbe poi partorito nel tempo opportuno. Mentre quel gran Medici covava in qualche modo un tanto grande disegno, destinò me, il figlio del suo sceltissimo medico Ficino, ancora un bambino, a una tanto grande opera: e a questa stessa si dedicò giorno dopo giorno. In seguito, fece in modo che io avessi non solo tutti i libri greci di Platone, ma anche quelli di Plotino. Dunque, dopo questi fatti, nell'anno 1463, quando io avevo trent'anni, mi incaricò di tradurre in un

---

<sup>376</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., p. 8.

<sup>377</sup> Ibid.

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup> *Marsilij Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem. Prooemium*, op. cit. Su questi argomenti si rimanda a: E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori riuniti, 1988, pp. 15 -16.

primo tempo Mercurio Trismegisto, infine Platone. In pochi mesi, mentre egli era ancora in vita, condussi a termine Mercurio. Quindi, cominciai anche Platone”<sup>380</sup>.

Esecutore del progetto di rinascita spirituale allora concepito, Cosimo aveva scelto un bambino, incaricandolo di riportare alla luce le testimonianze di questa tradizione largamente platonica, ma, racconta Ficino:

“Ma se desiderava pure Plotino, tuttavia di questa traduzione non fece parola, affinché non sembrasse caricarmi ancora una volta con un fardello più grave: tale era la clemenza di questo grande uomo verso i suoi, tale la modestia in tutte le cose: e così io, per così dire non profeticamente, certamente non pensai infine di cominciare Plotino”<sup>381</sup>.

Ficino racconta poi come il giorno stesso della pubblicazione del suo Platone latino, Giovanni Pico della Mirandola, capitato a Firenze, subito lo esortasse a tradurre Plotino, quasi sotto un’ispirazione divina:

“Ma tuttavia Cosimo infine espresse, o meglio dall’alto segnò con un’impronta, ciò che in vita un tempo sulla terra aveva taciuto. Infatti, nel periodo in cui diedi da leggere Platone ai Latini, quell’eroico animo di Cosimo istigò, non so in che modo, la mente eroica di Giovanni Pico della Mirandola, neanche lui senza quasi sapere in che modo, a venire in Firenze. Costui, nato nell’anno in cui avevo cominciato Platone, giungendo poi a Firenze nel giorno e quasi nell’ora in cui davo l’edizione di Platone, subito dopo i primi saluti, mi interroga a proposito di Platone. A costui dissi che certamente il nostro Platone in quel giorno usciva dalle nostre dimore: allora anche egli si congratulò veementemente per questo stesso motivo, e dopo, non so con quali parole e neanche egli

---

<sup>380</sup> Ibid.: “Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysterijs Platonis disputantem frequenter audivit, ex cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum tanto operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit in dies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros graecos haberem. Post haec autem anno millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio, quo ego trigesimum agebam aetatis annum, mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum. Mercurium paucis mensibus eo vivente peregi; Platonem tunc etiam sum aggressus”.

<sup>381</sup> Ibid.: “Et si Plotinum quoque desiderabat, nullum tamen de hoc interpretando fecit verbum, ne graviore me pondere semel premere videretur: tanta erat viri tanti erga suos clementia, in omnes tanta modestia: itaque nec ego quidem, quasi nec vates aggredi Plotinum aliquando cogitavi”.

sa con quali, non mi incitò, quanto piuttosto certamente mi infiammò a tradurre Plotino”<sup>382</sup>.

Lo spirito di Cosimo attraverso Pico si manifestava a Ficino, in modo che, dopo Platone, traducesse pure Plotino, ossia “Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem”<sup>383</sup>. Tutto questo viene da Ficino volutamente sottolineato, per ribadire con più veemenza il tema interpretativo di fondo: la divina provvidenza, volendo *omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare*, dispose una *pia philosophia*:

“Pertanto, grazie alla divina provvidenza che vuole mirabilmente attirare a sé tutti davanti all’ingegno dei singoli, accadde che nascesse una sola pia filosofia, dovunque concorde con sé stessa, sia presso i Persi sotto Zoroastro, che presso gli Egizi sotto Mercurio: che fosse in seguito allevata sotto Orfeo e Aglaofemo presso i Traci: che ancora crescesse poi sotto Pitagora, presso i Greci e gli Italici: infine invero che venisse consumata dal Divino Platone, ad Atene”<sup>384</sup>.

Con Platone dunque la rivelazione dei divini misteri era conclusa, ma, secondo il costume degli antichi, occultata:

“Era poi costume degli antichi Teologi nascondere i divini misteri con numeri e figure matematiche e con finzioni poetiche: affinché non fossero temerariamente resi comuni a chiunque. Plotino, pertanto, denudò la Teologia da questi velami: e per primo e solo,

---

<sup>382</sup> Ibid.: “Verum interea Cosmus, quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit, ex alto. Quo enim tempore Platonem Latinis dedi legendum, heroicus ille Cosmi animus heroicam Ioannis Pici Mirandulae mentem nescio quomodo instigavit, ut Florentiam, et ipse quasi nesciens quomodo, perveniret. Hic sane quo anno Platonem aggressus fueram natus, deinde quo die et ferme, qua hora Platonem edidi Florentiam veniens, me statim post primam salutationem de Platone rogat. Huic equidem Plato noster inquam, hodie liminibus nostris est egressus: tunc ille et hoc ipso vehementer congratulatus est, et mox nescio quibus verbis, ac ille nescit quibus ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem sed potius concitavit”.

<sup>383</sup> Ibid.

<sup>384</sup> Ibid.: “Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio, ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quodam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona: nutriretur deinde apud Thraeces sub Orpheo atque Aglaophemo: adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos: tandem vero a Divo Platone consumaretur Athenis”.

come testimoniano Porfirio e Proclo, penetrò per volere divino gli arcani degli antichi”<sup>385</sup>.

Ficino vede dunque dichiaratamente in Plotino il continuatore di Ermete e Zoroastro, Orfeo e Aglaofemo, Pitagora e Platone: colui che ha saputo tradurre in linguaggio filosofico le loro immagini<sup>386</sup>. L’esegesi di Plotino diventa una lettura in trasparenza dei misteri originari, che Plotino ha liberato dai vincoli poetici.

Il risultato di questa concezione della storia della *pia philosophia*, sarà quello di contrapporre la filosofia intesa come *perenne commentum platonico*, alla scolastica aristotelica, approdata con Alessandro d’Afrodisia e Averroè a una empietà radicale:

“Noi dunque con impegno ci siamo applicati a tradurre e a spiegare i teologi più vecchi con l’aiuto di Platone e di Plotino: affinché grazie a questa teologia, che sta venendo alla luce, i poeti smettano di annoverare empicamente le azioni e i misteri della pietà alle loro favole: e affinché i Peripatetici in gran numero, e cioè i filosofi quasi tutti, riconoscano che non si deve giudicare la religione, almeno quella comune, così come si giudicano le favole dei vecchi. Infatti, quasi tutto il mondo occupato dai Peripatetici è diviso principalmente in due sette: l’Alessandrina e l’Averroica. I primi certamente pensano che il nostro intelletto sia mortale, gli altri sostengono invero che sia unico. Ma entrambe le parti del pari negano tutta la religione dalle fondamenta: e soprattutto, dal momento che sembrano negare la divina provvidenza presso gli uomini, entrambe le parti ancora si sono allontanate anche dal loro Aristotele: il cui pensiero oggi pochi capiscono, fuorché il nostro sublime complatonico Pico, con quella pietà che una volta fu di Teofrasto e di Temestio, di Porfirio e di Simplicio, di Avicenna e, recentemente, di Pletone”<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> Ibid.: “Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit”.

<sup>386</sup> vedi Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., pp. 104-105.

<sup>387</sup> *Marsilij Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem. Prooemium*, op. cit.: “Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est, philosophi pene omnes amoveantur, non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est. Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant: hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequè tollunt: praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse: cuius mentem hodie pauci, praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Symplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretantur”.

In definitiva, nel singolare *Proemio* a Plotino, “documento essenziale” e “manifesto” del suo programma, Ficino, che sembra rendersi conto del cambiamento culturale in atto dai tempi del Concilio, consapevolmente e intenzionalmente rivendica una continuità ideale con l’opera dei dotti bizantini a Firenze, e soprattutto con Plotone, precisando un programma di riforma della filosofia che era al tempo stesso riforma religiosa. E’ Ficino stesso che si richiama all’influenza dei bizantini a Firenze, per collocare, entro una tradizione ben precisa e in un quadro storico molto netto, la propria missione di sacerdote cristiano della *pia philosophia*<sup>388</sup>.

Il Magnifico dunque era in realtà solo il continuatore dell’opera di Cosimo: era a quest’ultimo e al suo incontro con Plotone ai tempi del Concilio di Firenze, che Ficino, ormai alla fine della sua vita e della sua *opera platonica*, volle ricondurre l’origine della sua attività e “lo scopo della sua vita”. Si dovrebbe dunque considerare il racconto come un *atto di riconoscimento* da parte di Ficino nei confronti delle idee divulgate da Gemisto, un “atto tardivo e proprio per questo ponderato e volutamente compromettente”<sup>389</sup>. Era all’insegnamento di Gemisto, del quale Ficino si riconosceva continuatore, che andava riportata la difesa di una *prisca theologia*, l’idea di una *continuità nei secoli* della vera filosofia platonica e lo stesso progetto di Cosimo de’ Medici di rifondare in Firenze l’Accademia di Atene.

Da questo momento in poi, gli autori di Ficino furono Porfirio, Proclo e Giamblico, destinati ad incontrarsi con lo pseudo Dionigi Areopagita e l’apologista cristiano Atenagora d’Atene. In essi, infatti, - secondo la lettura che ne dava Ficino - era giunta a compimento la *prisca theologia*, la sapienza antichissima, iniziata con Ermete e idealmente consolidata con Platone. Ficino vedeva Proclo, e allo stesso modo, lo pseudo Dionigi, nell’unità di una tradizione sapienziale e religiosa, che non viene mai smentita.

---

<sup>388</sup> Cfr. Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>389</sup> Cfr. Gentile, S., *Introduzione*, op. cit., p. XVI.

## 25. Il *De Mysterijs* di Giamblico.

Nel secolo terzo d.C., così agitato da conflitti spirituali, da oscuri fermenti, da ansie incontenibili, il pensiero di Plotino è ancora il segno di un'eccezionale saggezza speculativa in pieno equilibrio. Né i miti, né gli oracoli dei Caldei, né il fascino della teurgia riescono a intorbidare la chiarezza del *Logos*, dell'Uno plotiniano. Non mancano nelle *Enneadi* ampi accenni alla magia, ma la valutazione che Plotino ne fa rientra nel quadro del suo sistema razionale: l'astrologia è combattuta, anche se i movimenti degli astri sono considerati come segni - non cause- degli avvenimenti terrestri. Quando nel 263 Porfirio<sup>390</sup> entrava nella scuola di Plotino a Roma, già in realtà la filosofia non era più la scienza dell'essere, ma terapia dell'anima. Il filosofo era diventato mago, ierofante e taumaturgo. Numenio di Apamea aveva già diffuso il gusto della sapienza orientale, riconducendo la speculazione filosofica, oltre Platone e Pitagora, ai Caldei, agli Egizi, ai Magi, agli Ebrei. Il *logos* era disprezzato come un vano rumore di parole e impellenti necessità inquietavano i filosofi: la "buona novella" dilagava e conquistava le anime. A questo complesso mondo culturale Porfirio non era rimasto estraneo.

Nato<sup>391</sup> ed educato a Tyro, si era ben presto interessato alle pratiche magiche, ma l'insegnamento di Plotino a Roma dal 263 aveva polarizzato altrimenti il suo pensiero. Alla scuola di Plotino, Porfirio ritornava alle fonti autentiche del platonismo: qui egli imparava a comprendere il senso razionale dei miti, le esigenze logiche della speculazione e il valore dell'integrità morale. Il *Logos* plotiniano esorcizzava i demoni

---

<sup>390</sup> Discepolo di Plotino, suo biografo e curatore delle opere, autore della celebre *Vita Plotini*, nacque nel 234 a Tyro. Dal 263 al 268, giunto a Roma, rimase presso la scuola di Plotino. Strenuo difensore del paganesimo, pubblicò nel 268 il famoso trattato *Contro i cristiani*, una critica serrata al Vecchio e Nuovo Testamento e contro S.Paolo; tre dogmi sono in particolare avversati: la creazione del mondo, l'incarnazione del Cristo e la resurrezione dei morti. Il trattato verrà bruciato dall'imperatore Teodosio II nel 448. Nel 268 Porfirio si stabilì in Sicilia presso Probo, ma dopo la morte di Plotino, nel 270, tornò a Roma e assunse la direzione della scuola. Al termine della sua vita, si dedicò all'edizione delle opere di Plotino. Porfirio aveva composto più scritti sugli *Oracoli Caldaici*. Giamblico e Proclo reputano in effetti Porfirio il primo interprete neoplatonico degli *Oracoli Caldaici*. Morì nel 305 circa. I suoi scritti sono moltissimi, molti perduti: commenti ai dialoghi di Platone, opere storiche, morali, di psicologia e di religione. Su questi argomenti si rimanda a: Pepin, J., *Neopitagorismo e neoplatonismo*, op. cit., pp. 315-328.

<sup>391</sup> Egli stesso si dice di Tyro in *Vita Plotini*, 7.

della sua anima e del suo tempo. La *Lettera ad Anebo*<sup>392</sup> era forse l'espressione più lucida del nuovo orientamento critico. Sotto forma di incalzanti interrogativi, la *Lettera ad Anebo* sgretolava tutta l'impalcatura di quel mondo pseudo-filosofico, nel quale egli stesso aveva creduto. Il fatalismo astrologico cadeva insieme con la demonologia e le pratiche magiche e teurgiche: era ancora una volta la vittoria del *logos* ellenico<sup>393</sup>.

Scritta dopo il 268, nel periodo siciliano<sup>394</sup>, la *Lettera ad Anebo* è stata parzialmente conservata da Giamblico<sup>395</sup> nel *De mysteriis*, nonché riassunta da Agostino nel *De civitate Dei*. Il *De mysteriis* di Giamblico, testo fondamentale per la comprensione delle estreme tendenze del neoplatonismo e per una più precisa comprensione della lettera porfiriana, è una confutazione in tono molto sprezzante della lettera di Porfirio ad Anebo. Contro la *Lettera ad Anebo*, il *De mysteriis* di Giamblico difese la teurgia e le pratiche magiche, svalutate dalla critica razionalistica di Porfirio. In essa l'antico maestro di Giamblico esponeva le difficoltà che le pratiche teurgiche presentavano per un filosofo. La risposta di Giamblico "in verità divina"<sup>396</sup> è violenta e ostile. Si vede il senso di profondo rispetto religioso che anima l'atteggiamento di Giamblico: per lui la conoscenza è una grazia degli dèi, solo loro mantengono l'iniziativa nel rapporto con gli esseri inferiori; l'unione con gli dèi è una grazia; gli dèi stessi scelgono le pratiche, incomprensibili agli uomini, con le quali possiamo unirci a

---

<sup>392</sup> Il nome *Anebo* ricorre sempre in questa forma in Eusebio e Teodoreto. Nei casi obliqui usati dagli autori latini ritroviamo *Anebone* e presso Agostino, nel *De Civ. Dei*, X, II anche *Anebonem*. Ho preferito lasciare il nome nella sua forma originale, indeclinabile.

<sup>393</sup> Porfirio, *Lettera ad Anebo: sulla teurgia*, a cura di Giuseppe Faggini, Genova, Il basilisco, 1982, pp. 7-18.

<sup>394</sup> Porfirio, dopo sei anni di soggiorno romano, era caduto in una grave forma di depressione e aveva tentato il suicidio. Plotino stesso allora gli consigliò di viaggiare. Porfirio prese allora dimora a Lilibeo-Marsala, presso l'onesto e bravo Probo. Qui Porfirio riacquistò il suo vigore e pubblicò la *Lettera ad Anebo*.

<sup>395</sup> Fonte principale della vita di Giamblico è Eunapio con *Vitae sophistarum*. Giamblico nacque a Calcide, nell'antica Siria. L'anno della nascita e quello della sua morte sono assolutamente incerti, ma pare che visse sotto Costantino il Grande, e quindi prima del 337 d.C. Non siamo meglio informati sui suoi studi, ma pare che fosse discepolo, prima di Anatolio, e poi di Porfirio, dopo la morte di Plotino. Sembra invece certo che, allontanatosi da Porfirio, Giamblico fece ritorno in Siria, stabilendosi ad Apamea. La scuola siriana qui aperta da Giamblico, fu frequentata da molti e illustri discepoli, tra cui spicca l'imperatore Giuliano. Ciò che resta degli scritti di Giamblico è solo una piccola parte del suo immenso e vario lavoro. Attraverso i pochi scritti pervenuti, è possibile farsi un'idea sufficientemente adeguata della portata e dell'importanza dell'opera di Giamblico. Su questi argomenti si rimanda a: R. Sodano (a cura di), *Giamblico, I misteri egiziani: Abammone, lettera a Porfirio*, Milano, Rusconi, 1984, p. 9-12.

<sup>396</sup> *Argumentum in Librum Iamblichi*, op. cit.: "responionis profecto divinae...".

loro, perché la nostra unione al divino non può essere opera nostra. Le pratiche sacrificali, la preghiera, la divinazione, vengono spiegate tramite misteriosi rapporti tra certe realtà materiali: riti, formule e oggetti. Del pari i nomi barbari che si usano nelle cerimonie e che sono incomprensibili, hanno un segreto rapporto con gli dèi: ciò suppone che la lingua primitiva sia stata rivelata dagli dèi e che certi popoli siano sacri.

Come le vicende di questa lettera dimostrano, il neoplatonismo non costituisce dunque un blocco unitario, ma al suo interno si manifestano tendenze diverse: in Occidente trionfa il neoplatonismo di Porfirio, più sobrio e più preoccupato di questioni etiche, mentre in Oriente si impone il neoplatonismo di Giamblico, più metafisico e ieratico<sup>397</sup>. Porfirio resta più fedele allo spirito di Plotino: solo la contemplazione può assicurarci l'unione con Dio. Giamblico invece, del quale sappiamo che fu discepolo di Porfirio, ben presto manifestò il proprio disaccordo. In Plotino si arriva al principio delle cose con una regressione analitica, una risalita dell'anima fino al fondamento ultimo della conoscenza intellettuale. Ma da Giamblico in poi domina l'esigenza di una deduzione totale, di un procedimento sintetico. Secondo Giamblico infatti abbiamo una conoscenza degli dèi anteriore a qualsiasi giudizio o ragionamento; tale conoscenza è unità originaria del principio della nostra conoscenza con il principio stesso delle cose. La conoscenza di Dio può essere solo *sintetica a priori*. “La verità, ciò che per primo ammiro, sembra pretendere le cose che già possiede. Per un ingegno divino infatti i misteri dei filosofi, sia Greci, sia stranieri, sono conseguiti non ancora letti”, dice Ficino nell'*Argumentum* premesso alla traduzione<sup>398</sup>.

In Porfirio Ficino sarà attratto dalla concezione della trinità. Infatti, con Plotino era stato fissato un principio, cui rimarranno fedeli tutti i neoplatonici: lo schema delle tre Ipostasi: l'Uno, la Mente e l'Anima. Si potrebbe dire che l'essenziale del pensiero plotiniano consista nel superare l'aristotelismo, mostrando che il Pensiero di pensiero presuppone un principio anteriore, assolutamente immobile e trascendente il pensiero, e che permetterà a questo di pensarsi. L'identificazione di Porfirio dell'Uno supremo con il primo termine della triade intelligibile<sup>399</sup> sarà, agli occhi dei neoplatonici posteriori,

---

<sup>397</sup> Hadot, P., *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Vol. IV, op. cit., pp. 329-330.

<sup>398</sup> *Argumentum in Librum Iamblichi*, op. cit.: “Verum id quod in primis admiror, hic semper affectare videtur, quae iam possidet. Nam divinitate quadam ingenii Philosophorum arcana, e Graecorum, e barbarorum nondum lecta consequitur”.

<sup>399</sup> Con le influenze pitagoriche i neoplatonici in generale parlano di monade, diade e triade. Essi in particolare distinguono tre triadi. La prima triade è la monade paterna, triadica perché nel suo aspetto attivo il Padre è volontà, intelligenza e potenza. La seconda triade è costituita dalle idee e la terza dalle idee particolari. Pare che Porfirio abbia ammesso che la prima triade si identifichi col Primo Principio, sacrificando più o meno il suo plotinismo.

un'imperdonabile eresia, perché per loro la prima triade intellegibile dovrà sempre essere subordinata ad un principio anteriore, un termine trascendente, separato totalmente da quella triade<sup>400</sup>.

Riutilizzata da autori latini cristiani, la filosofia di Porfirio ebbe il suo maggiore influsso in ambito teologico. Mario Vittorino ad esempio, nel IV secolo, riprese l'idea che Dio debba essere concepito sia come Uno supremo sia come Triade suprema, cioè le tre Persone della Trinità. In epoca bizantina, l'autore più importante che dipende da Porfirio è Michele Psello ( 1018-1078 d.C. ), autore della "catena aurea", seguita da Ficino. L'intento di Psello fu quello di dimostrare l'identità e la conciliabilità della metafisica neoplatonica di Porfirio con la teologia cristiana. La Triade intellegibile corrisponde alla Trinità cristiana e ha come correlato nel mondo sensibile la triade corpo-animale sensibile-anima razionale.

E' evidente l'influsso porfiriano su Ficino anche nella dottrina neoplatonica dell'anima, così come era stata presentata da Porfirio nelle *Sentenze*. L'anima dell'uomo è intermedia tra il mondo intellegibile e il mondo sensibile. Di Porfirio, "che tra i platonici è detto filosofo per la sua eccellenza"<sup>401</sup>, Ficino tradusse in latino la *Vita Plotini*, alcune parti del trattato *Sull'astinenza* e le *Sentenze*. Il codice greco utilizzato da Ficino conteneva solo 28 sentenze, che furono da lui tradotte e pubblicate a Venezia nel 1487 con il titolo *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*<sup>402</sup>.

Con Giamblico invece si accentua ancora di più il trascendentalismo di Plotino, arrivando a sdoppiare il Principio che è al di là dell'Intelligenza. La conoscenza razionale è dunque posteriore a questa unione primitiva dell'anima con il divino.<sup>403</sup>

Con Giamblico la filosofia diventa religione, pietà, teologia e pratica teurgica. Per "ieratico" Giamblico e Proclo intendono un metodo di accesso al divino che comporta le pratiche magiche e mistiche. L'*arte ieratica* comprende la teurgia, cioè il metodo pratico di unione al divino, tipico della tradizione degli *Oracoli caldaici*. Così Giamblico e quelli che, come Proclo e lo pseudo Dionigi, seguono la sua tradizione, pensano che non è tramite la speculazione e l'intelligenza che compiamo le cose sacre.

Sono proprio questi i temi che affascineranno Ficino in Giamblico: le suggestioni teurgiche, magiche e astrologiche. Di queste sue tendenze è un esempio la traduzione, ultimata tra il 1488 e il 1489, e pubblicata a Venezia nel 1497, del *De*

---

<sup>400</sup> Hadot, P., *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, op. cit., pp. 334-343.

<sup>401</sup> v. *Argumentum in librum Iamblichi*, op. cit.: "Porphyrius, qui inter Platonicos propter excellentiam philosophus appellatur..." .

<sup>402</sup> *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*, Venetiis, Aldo Manuzio, 1487. Su questi argomenti vedi Isnardi Parente, M., *Introduzione a Porfirio*, Roma, Laterza, 1984, pp. 46-52.

<sup>403</sup> Hadot, P., *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, op. cit., pp. 334-343.

*mysteriis*, attribuito a Giamblico, che contiene la famosa *Lettera di Porfirio* al sacerdote egizio Anebo<sup>404</sup>. Nella dedica della sua traduzione del *De mysteriis* a Giovanni de' Medici, Giamblico è definito da Ficino come un *magnus sacerdos*, come colui che aveva risolto *omnes philosophiae partes*<sup>405</sup>. La lettera viene considerata da Ficino “piena di varie e gravi questioni, concernenti tutte le varie parti della filosofia, soprattutto su Dio e gli angeli e i demoni e l'anima, sulla provvidenza, sul fato, sui vaticini magici, sui miracoli, sui sacrifici e sui voti”<sup>406</sup>.

Intrecciata con la traduzione di Plotino, la *Lettera ad Anebo*, presenta Giamblico come il continuatore della conoscenza che era iniziata con Ermete e che aveva una forte componente operativa. Sono questi gli anni in cui Ficino probabilmente scrive il *De vita* e si avvicina insieme al Pico alla teurgia, gli stessi anni in cui cominciò a circolare anche su di lui l'accusa di magia:

“Di tutta questa questione e della risposta in verità divina, per così dire, occupato eccessivamente in Plotino, non ho tradotto le singole parole, ma il senso, in modo che il discorso non debba essere stimato meraviglioso e non sembri per caso spezzato, soprattutto nei principi stessi della disputa, dove più lieve la perdita delle parole. Allora, di seguito il contesto delle parole certamente apparirà più intero. Io sono costretto invero talvolta ad intercalare fra le parole, o per la continuità, o per l'intelligenza del discorso. Inoltre, fu cagione dell'edizione più veloce Pierleone, uomo cupidissimo di tutti i segreti”<sup>407</sup>.

Questi interessi trovarono il loro sbocco nella composizione del *De vita*<sup>408</sup>. Nel terzo libro, cui diede il titolo di *De vita coelitus comparanda*, Ficino sviluppò un sistema delle forme di vita secondo la determinazione degli astri, una dottrina delle

---

<sup>404</sup> *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Venetiis*, in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense Nouembri 1516 [Venezia, Aldo Manuzio].

<sup>405</sup> v. *Argumentum in librum Iamblichi*, op. cit.

<sup>406</sup> Ibid.: “Pophyrus longam in Aegyptum misit epistolam ad Anebonem sacerdotem, variarum e gravium quaestionum plenam, ad omnes philosophiae partes spectantium, praesertim ad Deum, atque angelos, daemonesque e animas, ad providentiam, ad fatum, vaticinia magicen, miracula, sacrificia, vota”.

<sup>407</sup> Ibid.: “Huius ergo quaestionis totius, atque responsionis profecto divinae, tanquam in Plotino adhuc nimium occupatus singula ferme non verba, sed sensa truxi, ut non mirum putari debeat, sicubi divulsa videatur oratio, praesertim inter ipsa disputandi principia ubi leviora iactura verborum. Iam deinceps verborum etiam contextus, magis perpetuus apparebit. Coactus vero sum interdum in eum aliquod verbum, vel continuationis, vel intelligentia gratia interserere. Velocioris autem editionis etiam in causa fuit Pierleonus vir omnium cupidissimus secretorum”.

<sup>408</sup> *De triplici Vita libri tres, quorum primus de Studiosorum sanitate tuenda, secundus, de Vita producenda, tertius de Vita coelitus comparanda tractat*, Parisiis, G. Wolf, 1492.

irradiazioni astrali, che mediante la loro azione determinano il destino umano. Di fatto tutta la filosofia della natura rinascimentale era inestricabilmente legata alla concezione magico-astrologica della causalità. Se è possibile scoprire la legge immanente del cosmo, la regola universale, questa andava certamente cercata nel moto dei corpi celesti<sup>409</sup>.

Più sfumata e sottile è l'adesione di Ficino alla magia. Questa viene distinta in magia demoniaca e magia naturale, che capta e regola le forze celesti per il benessere fisico dei corpi. Questa magia naturale, erede della sapienza antica, "si inginocchiò dinanzi a Cristo" e divenne medicina della mente e dei corpi. Insomma, per Ficino la connessione fra magia e religione rimase indissolubile, solo che la magia nera si serve delle forze inferiori o demoniache, e quella bianca delle forze superiori o divine. Comunque la magia è dominio di forze e mago è l'uomo che trasforma attivamente la realtà<sup>410</sup>.

---

<sup>409</sup> Cassirer, E., *Libertà dell'uomo, necessità astrologica e poteri magici*, in AA. VV., *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di C. Vasoli, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 126-139.

<sup>410</sup> Garin, E., *Per una valutazione storica della magia*, in AA. VV., *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, op. cit., p. 155.

## 26. Dionigi Areopagita.

Del 1490 e 1491 è la traduzione della *Mystica theologia* e del *De divinis nominibus*, attribuiti a Dionigi Areopagita<sup>411</sup>. Costui era menzionato negli *Atti degli Apostoli* tra le persone che assistettero al discorso di San Paolo all'Areopago di Atene, e che al termine decisero di farsi discepoli dell'Apostolo. Nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio si dice che poi Dionigi Areopagita divenne il primo vescovo di Atene e morì martire. Gli scritti che oggi compongono il *Corpus* dionisiano comparvero sulla scena teologica nel sesto secolo d.C., a Costantinopoli, durante un dibattito fra gli ortodossi e la corrente monofisita dei severiani (532-533). Il nome di Dionigi e tutti i legami con l'età apostolica dichiarati dall'autore del *Corpus*, portarono facilmente all'identificazione di questi con Dionigi l'Areopagita. Motivi interni ed esterni dimostrano che essi, in realtà, non possono risalire al di là della fine del V secolo e che per tanto la loro attribuzione a Dionigi è impossibile<sup>412</sup>.

Nell'epoca in cui furono composti gli scritti dionisiani, il linguaggio elaborato dai neoplatonici, e segnatamente da Proclo, veniva adottato dai teologi cristiani per formulare la teologia trinitaria. Dionigi riuscì ad arricchire la tradizione ecclesiastica con i dogmi fondamentali cui era pervenuto l'ultimo neoplatonismo e per questo motivo fu filosofo e teologo essenziale per la speculazione e per la teologia cristiana. Durante tutto il Medioevo latino, i due trattati attribuiti all'Areopagita, *La Gerarchia Celeste* e *La Gerarchia Ecclesiastica*, tradotti da Giovanni Erigena nell'858, ebbero una diffusione larghissima e costituirono il fondamento della mistica e dell'angeologia medievale. La nozione di gerarchia aveva permesso allo pseudo Dionigi di interpretare la rivelazione ebraico-cristiana secondo schemi derivati da Proclo. La gerarchia sacra tuttavia è concepita unicamente per la divinizzazione delle intelligenze, non si dovrebbe intenderla dunque, in un senso cosmologico. Per Dionigi l'essenziale non è spiegare il mondo sensibile in quanto tale: l'universo sensibile sarà piuttosto considerato come una sfera di simboli che può e deve condurre le intelligenze umane al mondo intellegibile. La cosmologia, che tratteneva ancora gli ultimi neoplatonici, vede ridurre il suo terreno in favore della teoria e della *theologia*. La gerarchia dionisiana si libera dai condizionamenti cosmologici delle religioni pagane, al cui vocabolario fa senz'altro

---

<sup>411</sup> *Dionysii Areopagitae de Mystica theologia et De Nominibus divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae, (s.n.), 1491.

<sup>412</sup> Difatti la fonte principale di questi scritti è Proclo (441-485), di cui l'autore in qualche punto include estratti testuali.

riferimento per definirsi, ma tratta di un mondo unicamente spirituale: gerarchia celeste per le intelligenze pure, gerarchia ecclesiastica per le intelligenze umane.

Nella *Gerarchia Ecclesiastica* si dice che lo scopo della gerarchia è l'assimilazione e l'unione con Dio. Questa unione, si può ottenere solo con l'*amore*. Ogni gerarchia si caratterizza per il suo triplice aspetto di ordine, attività, scienza. La struttura dell'ordine dionisiano si ispira direttamente agli schemi triadici del neoplatonismo, ma le corrispondenze non vanno fino all'identità. Essa è purificazione, illuminazione e perfezionamento. Il suo fine è la divinizzazione delle intelligenze, tramite la legge delle mediazioni. Tuttavia per Dionigi, a differenza dei neoplatonici, gli attributi di Essere, Vita, Intelligenza, non costituiscono dei momenti distinti della processione generatrice, ma coesistono nell'unità come espressioni divine. Conformemente alla rivelazione giudaico-cristiana, Dionigi afferma un creatore unico: la Bontà divina che crea tutto. Non esistono altre cause generatrici all'infuori di Dio, né Demiurghi, né divinità secondarie che governerebbero il mondo materiale. L'ordine è una disposizione che viene direttamente da Dio, che è principio di ogni ordine: a questo titolo, esso implica misura, bellezza e accordo. La nozione di ordine, per Dionigi, non può quindi essere identificata totalmente con quella che aveva elaborato il neoplatonismo<sup>413</sup>. L'ultimo neoplatonismo aveva dunque fornito a Dionigi una teoria della conoscenza, angelica e umana, che la *Scrittura* e la Chiesa giustificano nelle sue idee essenziali, ma che non formulano in nessun luogo.

Dionigi Areopagita, che era autore già stimato nel Medioevo, veniva ora a occupare un posto d'onore nell'interpretazione ficiniana. Ficino pertanto poneva la figura dello pseudo Dionigi sopra un piano di gran lunga superiore a quello di Plotino, Giamblico e Proclo. Infatti, secondo la tradizione consolidata, la figura di Dionigi era posta nel primo secolo dell'era cristiana, e pertanto la sua speculazione era considerata precedente a quella dei neoplatonici. Ma non solo ai neoplatonici, bensì anche allo stesso Platone, Ficino anteponeva l'Areopagita: “siamo del parere che egli stesso sia da anteporre non solo a tutti gli altri platonici, perché culmine della dottrina platonica, ma anche allo stesso Platone, perché nuovo lume della verità cristiana”<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Su questi argomenti si rimanda a R. Roques, *L'universo dionisiano: struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

<sup>414</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam de Divinis nominibus ab eodem ex Graeca lingua in Latinum translatus. Argumentum*, in Ficino, *Opera*, pp. 1024-1025: “ipsum tamen non solum caeteris Platonibus propter doctrinae Platonicae culmen, verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christianae lumen, antponendum esse censemus”.

In una lettera al suo amico Pierleone “uomo cupidissimo di tutti i segreti”<sup>415</sup>, scrisse che egli amava Platone in Giamblico, lo ammirava in Plotino, ma lo venerava in Dionigi<sup>416</sup>, “culmine della disciplina Platonica e della Teologia Cristiana”<sup>417</sup>.

Da queste parole si deduce chiaramente quale grande stima avesse Ficino delle opere di Dionigi e perché si inducesse a farne la traduzione, che fornì poi di diligenti e acuti *commentarii*. Tra il 1490 e il 1491, dopo la stesura della *Theologia platonica* e il commento delle *Enneadi*, tradusse mirabilmente il breve trattato *Mistica Theologia* e il *Sui nomi divini*<sup>418</sup>. Ficino era interessato agli sviluppi della dottrina neoplatonica contenuti in opere minori del *Corpus* dionisiano. Come afferma, infatti, nell’*Argumentum in Dionysium Areopagitam de Divinis nominibus ab eodem ex Graeca lingua in Latinum translatum*:

“Poiché già in tanti, sia Latini, che Greci, hanno chiarito i libri di Dionigi in lunghi commentarii, non è ora nostra intenzione di meditare sulle singole parole. Ma, dove l’Areopago profuma maggiormente di Accademia, vogliamo esplorare un pò più sagacemente e, attraverso i bellissimi giardini del nostro Dionigi, facilmente principe dei seguaci di Platone, cogliere tutti i fiori Platonici”<sup>419</sup>.

In queste opere minori, viene affrontato uno dei problemi che il recupero della filosofia neoplatonica poneva a Dionigi, cioè, la conciliazione fra la teologia negativa procliana e la rivelazione biblica. Se Proclo distingueva una teologia positiva da una teologia negativa, Dionigi tentava di andare oltre, praticando una *teologia mistica*, in cui Dio non v’è pensato, ma ricevuto, in silenzio e fra le tenebre, simboli della rinuncia alla parola a all’intelligenza umana. A questo tipo di teologia appartiene il breve trattato

---

<sup>415</sup> v. *Argumentum in librum Iamblichi*, op. cit.: “Pirleonus vir omnium cupidissimus secretorum”.

<sup>416</sup> Saitta, G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, op. cit., pp. 50-52.

<sup>417</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in orationem Dionysii de Trinitate. Argumentum*, in Ficino, *Opera*, p. 1013: “Dionysius Areopagita Platonicae disciplinae culmen et Christianae Theologiae columen”.

<sup>418</sup> *Dionysii Areopagitae de Mystica theologia et De Nominibus divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae (s.d.), 1491.

<sup>419</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam de Divinis nominibus, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, in Ficino, *Opera*, p. 1024: “Cum multi tam Latini, quam Graeci, Dionysii libros longis Commentariis explanaverint, non est consilium nunc ad verbum singula commentari. Sed ubi potissimum Areopagus Academiam redolet, paulo sagacius explorare, perque pulcherrimos hortos Dionysii nostri Platoniorum facile pricipis, flores passim delibare Platonicos”.

*Teologia mistica*, secondo il quale la più alta conoscenza è il *non sapere mistico*: “dunque l’anima appunto dichiara la verità su Dio, quando non dichiara nulla”<sup>420</sup>.

Qui la divinità è “supercollocata”, cioè, posta oltre ogni nome o pensiero. Per essa, nessun concetto umano da solo è adeguato, come espone Ficino nell’*Argumentum*: “nessun intelletto può capire questo tramite un’azione intellettuale”<sup>421</sup>. Infatti, il vero strumento della teologia mistica è la *preghiera liturgica*, la sola in grado di invocare nei modi canonici la divinità:

“Dionigi Areopagita, che cerca la luce divina, chiede che sia ricercata non tanto con l’intelligenza, quanto con l’ardente sentimento della volontà e con la preghiera... Che dunque, non si conquista tramite la forza dell’intelligenza, ma si accende Dio nell’animo dedito con amore verso Dio, e ivi brilla nell’ardore”<sup>422</sup>.

Anche nel *Sui nomi divini*, Dionigi l’Areopagita coniuga la *Bibbia* con la tradizione neoplatonica. In questo trattato insiste sull’impossibilità di designare adeguatamente la natura di Dio. Sebbene sia assoluta unità e sommo bene, Dio è superiore alla stessa unità, qual è da noi concepita: è l’Uno *super-essenziale* e, pertanto, non può essere designato veramente designato né come unità né come trinità, né come numero:

“la Divina Trinità non è un qualche numero collocato nel genere della quantità, né nel genere della sostanza, né inoltre calcolato nell’ordine dell’essenza... in verità contiamo, in certo qual modo, tre persone e tre naturali proprietà, tuttavia dal momento che ciò che è infinito non lascia niente all’infuori di se, né ammette qualcosa di alieno, concepiamo la natura unica e semplicissima. Come se si dicesse che la forma naturale del Sole, la sua intima luce e la virtù del calore sono una natura unica”<sup>423</sup>.

---

<sup>420</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in orationem Dionysii de Trinitate. Argumentum*, op. cit.: “Igitur animus ita demum vera de deo loquitur, quando non loquitur”.

<sup>421</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam de Divinis nominibus*, op. cit.: “Nullus igitur intellectus per intellectualem actionem, id attingit”.

<sup>422</sup> v. *Marsilii Ficini Florentini in orationem Dionysii de Trinitate. Argumentum*, op. cit.: “Dionysius...quaerens divinum lumen, non tam intelligentia perserutatur, quam ardente voluntatis affectu et oratione petit... Non igitur conatu quodam intelligentia comparari, sed in animum amore prorsus Deo deditum, accendi Deum, atque ibidem in ardore lucere”.

<sup>423</sup> *Ibid.*: “Divina Trinitas non est numerus aliquis in quantitatis genere collocatus, nec etiam in substantiae genere, nec insuper essentiae ordine computatus... vero tres hic quasi naturales proprietates personasque numeramus, interea quoniam est infinitum nihil reliquit extra se sui, nec admittit aliquid alienum, naturam unicam simplicissimamque cogitamus. Perinde ac quis naturalem Solis formam et lucem huic intimam calefactoriamque virtutem, unicam Solis naturam esse dixerit”.

Il concetto gerarchico è conservato da Ficino, ma dominato da quello di circolarità, che tende a trasformare la visione di un universo considerato come un assolutismo geometrico o un gerarchismo rigido, per dar luogo alla visione di nuovi mondi o degli infiniti di Giordano Bruno. Dio come prima causa e trascendente infinitamente ogni cosa, è però non familiare a nessun corpo. Se Dio è l'assoluto immobile non può essere il principio intrinseco del movimento del cielo. E' per l'anima che il cielo, dunque, vive nel segno della vita interiore, che non è molteplice, ma *una*. Il mondo è un solo divino animale, che si muove per un principio che è intrinseco. Ficino afferma che il mondo si muove senza fine per codesta unità. Così, partendo dal principio procliano e dionisiaco, supera l'emanatismo facendo del mondo qualcosa di interamente spirituale. In altri termini, l'ordine naturale rivela una dipendenza da quello spirituale, ma anche, proprio per questo si definisce come un campo di potenzialità che l'anima può costantemente conoscere e modificare. Interpretato in questo modo, il concetto di gerarchia, permetteva di giustificare la magia come riflesso del dominio dell'anima sul corporeo. Considerazione naturale e visione magica delle cose diventano perciò aspetti complementari di una medesima vicenda e la loro unione finisce per definire il compito stesso dell'uomo nel cosmo<sup>424</sup>.

---

<sup>424</sup> Saitta, G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, op. cit., pp. 530-531.

## 27. Atenagora d'Atene.

Intorno al 1490-92 Ficino compose gli *Excerpta* latini del *De Resurrectione* di Atenagora, ma solo dopo qualche anno li inviò in Francia e li dedicò a Germain de Ganay, a consolazione per l'*acerbum Politiani Picique virorum excellentium obitum*<sup>425</sup>. Pare molto probabile che fosse poi lo stesso de Ganay a far pubblicare l'opera, fornendo al tipografo un manoscritto andato poi perduto con l'originale di Ficino: non si hanno infatti manoscritti contenenti gli *Excerpta*<sup>426</sup>. Essi comunque furono stampati per la prima volta a Parigi nel 1498, *die XVIII Augusti, a magistro Guidone Mercatore*<sup>427</sup>. L'operetta di Ficino dovette poi suscitare un certo interesse, poiché fu ristampata tre volte<sup>428</sup>, prima di comparire nelle edizioni cinquecentesche degli *Opera Omnia ficiniana*<sup>429</sup>.

Nella *Theologia Platonica*, incentrata sul problema dell'immortalità dell'anima, Ficino aveva incontrato alcune difficoltà a comprendere nel proprio platonismo il concetto di resurrezione dei corpi. Gli *Excerpta* di Atenagora, composti come abbiamo visto, circa un decennio dopo, presentano quindi un notevole interesse per Ficino, che si aspettava di trovare in essi uno scritto pienamente platonico, oltre che cristiano, utile alle sue riflessioni. Ma nel *De Resurrectione*, Atenagora in realtà non segue del tutto la dottrina platonica: la sua definizione di uomo è infatti di origine aristotelica, per la quale l'uomo è il "composto di anima e corpo". Tale definizione, diversa da quella platonica, "per la quale l'uomo è anima razionale che fa uso di un corpo", serve ad Atenagora per la sua difesa della dottrina della resurrezione. In tutta l'opera, infatti, Atenagora ha sempre di fronte persone che non credono, che la pensano diversamente, e l'autore cristiano accoglie la definizione aristotelica di uomo in quanto questa gli permette di andare avanti con la sua disamina. Ficino pertanto sembra in qualche caso adattare il testo di Atenagora alle proprie esigenze, certo più d'istinto che per una scelta programmatica<sup>430</sup>.

---

<sup>425</sup> Ficino, *Opera*, p. 1871.

<sup>426</sup> Per tutti i problemi relativi, compresi quelli di datazione, si rimanda a Kristeller, P.O., *Supplementum ficinianum*, op. cit., p. CXXXII e CLXXIII.

<sup>427</sup> Così nel frontespizio. Essi compaiono insieme al *De Morte* di Senocrate, tradotto da Ficino, e con la *Tabula Cebetis*, tradotta da Ludovico Odasio. Vedi: Hain, L., *Repertorium Bibliographicum*, Berlino, 1925, n. 1907.

<sup>428</sup> A cura del Froben, a Basilea nel 1516 e nel 1520; a Colonia nel 1522.

<sup>429</sup> Basilea 1561 e 1576.

<sup>430</sup> Su questi argomenti si rimanda a Lupieri, E., *Marsilio Ficino e il De Resurrectione di Atenagora*, «Studi Storico-Religiosi», I, 1, 1977, pp. 147-163.

Atenagora suddivide il *De resurrectione mortuorum*, dopo il *Proemio*, in due ampie sezioni: la prima volta a confutare le critiche al dogma, la seconda tesa a dimostrarne la realtà in termini puramente razionali. In questa seconda parte indica chiaramente di aver distribuito il proprio lavoro secondo quattro principali temi di discussione: l'argomento desunto dalla causa della creazione; quello desunto dalla natura dell'uomo creato; quello desunto dal giudizio giusto; quello desunto dal fine dell'uomo<sup>431</sup>. Anche Ficino divide gli *Excerpta* in due parti, che però non corrispondono all'intero *De resurrectione*, ma solo alla seconda parte, mentre dedica alla prima parte solo cinque periodi nei quali presenta una rapida sintesi della dimostrazione per cui Dio sa e può far risorgere i morti: "Se dunque dimostriamo che Dio, volendo, sappia potere questa, già la avremo quasi dimostrata", scrive all'inizio del suo *Argumentum*<sup>432</sup>. Ficino, insomma, evita i passi derivanti da ambiente apologetico, o di dibattito, e quindi ciò che resta della prima parte. Diversamente da Atenagora, infatti, Ficino non si trovava di fronte a un pubblico di non credenti, di conseguenza diventava inutile per lui approfondire le preoccupazioni di Atenagora per eventuali critiche alla sua spiegazione filosofica.

Ficino si sofferma invece sul fatto che Atenagora dispone in due coppie gli argomenti della seconda parte del *De resurrectione*. Atenagora infatti specifica che i primi due "traggono principio dalla creazione", mentre gli altri "riguardano la provvidenza"<sup>433</sup>, gli uni "traggono forza dallo stesso principio primo da cui derivano, gli altri...dalla provvidenza di Dio verso di noi"<sup>434</sup>. Ficino stravolge il senso di queste frasi e, nel suo *Argumentum* al *De resurrectione*, scrive: "Le ragioni degli avvenimenti umani, alcuni sono tratti dall'ordine naturale, altri, si dice, dall'ordine della provvidenza, quali sono le ragioni della Resurrezione dei morti"<sup>435</sup>. Dunque, Ficino non accetta che la resurrezione si dimostri in qualche modo *ex ordine naturali* e la fa rientrare completamente nell'*ordo providentiae*. Tale periodo è indice di come Ficino sin dall'inizio senta il bisogno di diversificare anche a livello di contenuto i suoi *Excerpta* dal *De resurrectione*. Il problema principale per Ficino è la definizione di uomo

---

<sup>431</sup> *Corpus Apologetarum saeculi secundi*, vol. 7, Jena, 1858. Vedi anche Schwartz, E., *Athenagorae Libellus*, Lipsia, 1891.

<sup>432</sup> *Athenagorae Atheniensis de Resurrectione excerpta per Marsilium Ficinum Florentinum. Argumentum*, in Ficino, *Opera*, pp. 1871-1872: "Si ergo probemus hanc Deum posse scire, velle, eam fere iam probaverimus".

<sup>433</sup> *De Resurrectione mortuorum*, XIV. 4-5.

<sup>434</sup> *Ibid.*, XVIII. 1.

<sup>435</sup> *Athenagorae Atheniensis de Resurrectione Excerpta per Marsilium Ficinum Florentinum. Argumentum*, op. cit.: "Rationes de rebus humanis, aliae trahuntur ex ordine naturali, aliae dicuntur ex ordine providentiae, quales sunt rationes de Resurrectione mortuorum".

accettata da Atenagora. Ficino infatti aderisce alla definizione di scuola platonica, accettandone la conseguenza che il corpo è un ostacolo, liberarsi dal quale è essenziale per l'anima. In tale ottica, però non si può facilmente comprendere la necessità della resurrezione dei corpi che sono solo un impaccio per l'anima. Tale problematica non viene risolta da Ficino, che ripete essenzialmente la definizione di Atenagora, senza però accettarne le conseguenze. Egli si accontenta invece di passare sotto silenzio i brani del *De resurrectione* che contrastano eccessivamente con il suo platonismo di fondo, o di inserire o sottolineare elementi platonici assenti nell'opera di Atenagora.:

“Dio ha dato all'uomo una natura costituita da un'anima immortale e da un corpo mortale, certamente lo fece affinché il corpo si unisse all'anima, la quale contempla le cose divine e imita Dio tramite l'osservanza delle leggi divine. Quest'azione che riguarda l'eternità, dunque, questo fine fissato nell'atto intimo, dimostra che l'uomo sarà eterno, e per condurre un'azione di tal genere nella sua natura certamente, nella comunione del corpo e insieme dell'anima, quando questa unione si dissolve, deve essere ristabilita per mezzo della resurrezione, che è sperata da noi, non per una qualche vana speranza certamente, ma per un garante certissimo, in verità, per il consiglio divino, che ha procreato la natura dell'uomo in questo modo, per questo ufficio e per questo fine eterno. Dio non riportò l'uomo ad altro uso, ma all'atto intimo della sua natura lo procreò perché imitasse Dio per mezzo della contemplazione e dell'osservanza dei decreti divini. Il qual fine, in verità, giacché è intimo alla sua stessa natura, per l'uomo sarà eterno: dico, non soltanto per l'anima, ma per una specie che è composta di anima e di corpo”<sup>436</sup>.

Come si vede, prendendo spunto dal testo di Atenagora, Ficino aggiunge sue riflessioni sull'anima che contempla Dio e anzi lo imita: in ogni caso il concetto di *imitatio Dei* non compare nel *De resurrectione*<sup>437</sup>. In quanto poi al concetto di *fine*, quale viene esposto da Atenagora, neppure di fronte ad esso Ficino pare pienamente soddisfatto e dichiara, diversificandosi da Atenagora, che Dio è sapienza e l'uomo è *compos sapientiae*, cioè *compos Dei*:

---

<sup>436</sup> Ibid.: “Deus siquidem naturam dedit homini ex anima immortalis et corpore institutam mortali videlicet, ut alia animae se uniret divina contemplanti, Deumque imitanti per legum observantiam divinarum. Hic igitur actus circa aeternum, hic finis in actu intimo constitutus, declarat fore hominem sempiternum, in natura videlicet sua ad actum eiusmodi conducente in copula corporis simul et animae, quae si quando dissolvatur, restituenda est per resurrectionem speratam a nobis, non vana quidem spe, sed certissimo quodam fideiussore, consilio videlicet divino ad eiusmodi officium finemque sempiternum, naturam hominis eiusmodi procreante. Deus hominem non in alienum usum retulit, sed ad actum suae naturae intimum procreavit imitaturum Deum per contemplationem et observantiam divinarum. Qui sane finis cum ipsi naturae sit intimus, ad sempiternum fore, hominem inquam non animam solam, sed speciem ex anima, corporeque compositam”.

<sup>437</sup> Lupieri, E., *Marsilio Ficino e il De Resurrectione di Atenagora*, op. cit., p. 153.

“Infatti, per costituire questa specie, Dio unì insieme l’anima e il corpo come parti. E’, certamente, una generazione di uomo composto, una natura di composto, una vita comune di composto, congregata dalle azioni e dalle passioni, tanto del corpo, quanto dell’anima. Pertanto, è comune il fine del composto, e cioè l’imitazione di Dio. E, per mezzo di questa, la fruizione di lui. La giustizia divina pure trae in giudizio l’uno e l’altro, perché riportino premio o castigo comune per le azioni e le passioni commesse nella comune vita. Il fine, poi, non potrebbe essere comune e unico e giustamente presentato, se non per uno comune e per quell’uomo, che aveva comunemente operato e poiché interessa, a questo è poi necessaria la resurrezione dei defunti”<sup>438</sup>.

Le tre espressioni che costituiscono per noi segno dell’intervento di Ficino sono: *imitatio Dei, fruitio Dei, homo compos Dei*. Tutte sono normalmente presenti nell’opera ficiniana, e derivano dalla sua lettura neoplatonica: Ficino ancora una volta vuole sottolineare che fra l’uomo e Dio c’è una somiglianza naturale, che deriva dall’intelletto. Ficino dunque afferma ripetutamente che il fine dell’uomo è connesso con la natura dell’anima ed è la contemplazione di Dio. Di contro, evidenzia la mortalità del corpo e indi accentua una esigenza di immortalità che può essere soddisfatta solo da un’azione soprannaturale. Tale è appunto per Ficino la resurrezione:

“Dio ha dato all’uomo il giudizio dell’intelligenza e della ragione per conoscere le cose intelligibili, la bontà, la sapienza e la giustizia di Dio. Pertanto, essendo queste eterne, è consequenziale che l’uomo nato per le cose eterne, sarà anche eterno. Dico, l’uomo composto: a questo, infatti, fu dato l’uso di questo giudizio, l’obbligo delle virtù e l’imitazione delle cose divine. E se non rimane composto, non permane l’uso e l’obbligo di tal genere. Ma senza la resurrezione l’uomo non potrà essere eterno. Se invero l’uomo non viene restituito all’eternità, senza ragione e inutilmente l’anima sarebbe stata congiunta all’indigenza del corpo e alle innumerevoli passioni, invano il corpo sarebbe stato impedito dalla ragione per non impossessarsi ogni giorno dei suoi

---

<sup>438</sup> *Athenagorae Atheniensis de Resurrectione Excerpta per Marsilium Ficinum Florentinum. Argumentum*, op. cit.: “Ad hanc enim constituendam, Deus velut partes animam redegit et corpus. Compositi quidem hominis procreatio est, compositi natura, compositi vita communis ex actionibus, passionibusque tam corporis, quam animae congregata. Compositi igitur finis est communis, id est, imitatio Dei. Atque per hanc eiusdem fruitio. Iusticia quoque divina in iudicium trahet, utrunque commune praemium, vel supplicium reportaturum ex actione, et passione vitaque communi. Non potest autem finis fore communis et unus iusteque exhibitus, nisi ad unum communem, eumque hominem, qui communiter operatus fuerat quandoque pertineat, ad hoc autem necessaria est resurrectio defunctorum”.

piaceri. Temerario sarebbe stato l'uso laborioso delle virtù e la religiosa osservanza della giustizia e della legge<sup>439</sup>.

Appare dunque chiara la volontà in Ficino di correggere, o piuttosto *completare*, Atenagora, alla luce di quella tradizione platonica della quale egli fu non piccolo interprete. Soprattutto, la traduzione degli *Excerpta* di Atenagora dimostra come Ficino cercasse delle risposte, e le cercasse nella tradizione platonica.

---

<sup>439</sup> Ibid.: “Dedit Deus homini intelligentiae rationisque iudicium ad cognoscenda intelligibilia Deique bonitatem, et sapientiam atque iusticiam. Cum igitur haec sempiterna sint, consequens est hominem ad sempiterna natum, fore et sempiternum. Hominem inquam compositum, huic enim datus est iudicij huius usus officium virtutum, et imitatio divinorum. Ac nisi compositum maneat, non permanet usus, officiumque eiusmodi. Non potest autem absque resurrectione homo sempiternus fore. Nisi vero restituatur homo in sempiternum, temere frustraue coniuncta fuisset anima corporis indigentiae, passionibusque innumeris, frustra corpus impeditum a ratione, quo minus oblectamentorum suorum quotidie potiretur. Temerarius fuisset laboriosus virtutum usus, religiosaue iusticiae legumque observatio”.

## Conclusioni.

La nostra ricerca ha inteso focalizzarsi sulla nascita, nella cultura latina e cristiana, dell'idea che esista uno sviluppo storico della filosofia, l'affacciarsi di una concezione «dinamica» dell'evoluzione del pensiero della *humanitas*, che, partendo da origini remote, sepolte in un tempo antichissimo, giunge fino alla Rinascita umanistica. E' l'affermazione di una *prospettiva continuista* in ordine al succedersi delle tappe attraverso le quali il pensiero filosofico si è espresso, che non avviene pienamente prima degli ultimi decenni del XV secolo. Si può dire infatti che nel Medioevo l'interesse per una storia del pensiero e delle teorie filosofiche fosse persino difficilmente immaginabile.

Che una tale concezione abbia origini quattrocentesche e bizantine, è stato ampiamente illustrato da Eugenio Garin<sup>440</sup>, da Raimond Klibansky<sup>441</sup>, da François Masai<sup>442</sup>, ma anche da Cesare Vasoli, Paul Oscar Kristeller e Sebastiano Gentile. Sulla scorta di questi studi, abbiamo indagato e, nei limiti del possibile, interpretato alla luce del quadro storico di riferimento, i momenti peculiari, e tra loro successivi, che condussero nella Firenze del Quattrocento, a contemplare, ad affermare e a coniugare l'ipotesi di una lettura diacronica delle teorie filosofiche. Ci siamo soffermati, quindi, attraverso opere e autori che paiono particolarmente significativi - autori che si susseguono su una linea che va da Giorgio Gemisto Pletone a Giovanni Pico della Mirandola - sulle diverse caratterizzazioni e interpretazioni dell'immagine di una processione ininterrotta di *auctores* che collega idealmente tra loro, nel tempo e nello spazio, le punte eminenti di una riflessione che ha mantenuto una propria coerenza complessiva, benchè affidata a *voce*s diverse.

Punto di partenza e costante riferimento della nostra ricerca è stata l'opera di Marsilio Ficino. La nostra disamina relativa alla prospettiva storiografica di Marsilio Ficino, si è largamente basata sulle introduzioni, o *Argumenta*, e i *Prooemia*, che il filosofo fiorentino affiancò alle sue traduzioni. In Ficino l'opera di traduttore e quella di storico, come abbiamo cercato di illustrare, appaiono saldamente unite e orientate a illustrare una particolare visione dello sviluppo storico della filosofia. Gli *Argumenta* e i

---

<sup>440</sup> Soprattutto in *Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento*, in ID., *Umanisti, artisti, scienziati: studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori riuniti, 1989; *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983; *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1961.

<sup>441</sup> *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londra, 1939.

<sup>442</sup> *Plethon et le platonisme de Mistra*, op. cit.; *Platonisme et christianisme au XV siècle*, «Revue de l'Université de Bruxelles», X, 1957-58, pp. 394-412.

*Prooemia* ficiniani, se raccolti insieme e letti in successione, vanno a costituire una sorta di proto-manuale di storia della filosofia. Vista l'importanza e la pertinenza di questi testi, ne abbiamo eseguito la trascrizione dalla cinquecentina e la traduzione dal latino. La traduzione dei *Prooemia* e degli *Argumenta* si è basata sull'edizione di riferimento dell'*Opera Omnia* ficiniana del 1576, stampata a Basilea<sup>443</sup>. Abbiamo approntato una trascrizione dalla cinquecentina, consultando ove necessario un *Lexicon abbreviaturarum*<sup>444</sup>.

A completamento dello studio sulla prospettiva storiografica ficiniana, abbiamo infine preso in considerazione alcune *Lettere* di Ficino, in particolare quella a Jano Pannonio del 1484 e quella a Martino Uranio del 1489; la lettera a Braccio Martello, poi, insieme al Cap. I del Libro XVII della *Theologia Platonica* di Ficino, che si ricollegano con i contenuti delle operette giovanili sulle sette filosofiche, tentando, a completamento degli schemi di derivazione delle sette, la storia dell'Accademia di Platone.

Sono tante le tracce nei *Prooemia* e negli *Argumenta* che rimandano alla concezione storico-filosofica ficiniana, la quale sembra fondarsi sull'idea di una processione ininterrotta di sapienza, che si accorda con le verità rivelate del cristianesimo. La prospettiva storiografica ficiniana sembra fondarsi sulla visione della trama unitaria del pensiero umano: per Ficino, la verità, a dispetto di quanto sostengono gli Averroisti e gli Alessandrini, è *unica*, filosofica e religiosa insieme. Non solo: la ricerca della verità è una collaborazione dell'intero genere umano lungo l'asse della storia. Essa si sviluppa e si snoda nel tempo lungo quella che Ficino definisce una catena aurea di filosofi, che procedendo dal Mosè Egizio, Ermete Trismegisto, giunge alla cultura greca con Orfeo, Aglaofemo, Pitagora e Filolao per venire resa perfetta dal "divino Platone".

La dottrina di Platone avrebbe, dunque, portato a compimento quella conoscenza degli antichi che era iniziata nell'Egitto dei Sacerdoti: un punto centrale, ma, come abbiamo tentato di illustrare, non conclusivo, giacché i Neoplatonici della tarda antichità, pagani e cristiani, e i Platonici medievali, tra cui Psello nell'XI secolo, apparivano tedofori di una ricerca, ancora in corso, della verità. Dalla disamina dei

---

<sup>443</sup> *Marsilij Ficini Florentini, Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta*, Basiliae ex officina Henricpetrina; ed. facsimile del 1961 a cura di Mario Sancipriano con presentazione di P.O. Kristeller, Torino, Bottega d'Erasmus.

<sup>444</sup> *Lexicon Abbreviaturarum*, per cura di Adriano Capelli, sesta ed. an., Milano, Editore Ulrico Hoepli, 1961.

*Proemia* e degli *Argumenta*, risulta una concezione della storia della filosofia *dinamica* e *continuista*: si tratta di una concezione che, come ampiamente documentato dalla storiografia filosofica contemporanea, prende le mosse dall'incontro con tradizioni di pensiero diverse, le quali - spesso al di là delle intenzioni dichiarate di chi se ne fece propalatore - intervennero a relativizzare, almeno in certa misura, un sapere, che potremmo dire medievale, e che sembrava essersi imposto e resistere nel tempo proprio in virtù di un carattere totalizzante e onnicomprensivo.

Pletone e Bessarione, in particolar modo, introducevano presso gli umanisti fiorentini l'idea di una trasformazione storica, cioè di uno sviluppo nel tempo, di motivi, in sé, perenni, l'idea di una *philosophia perennis* che si sviluppa attraverso voci diverse, a partire da una sapienza originaria (*prisca sapientia*) e che permette, se correttamente intesa, di cogliere la sostanziale *concordia philosophorum*. Introducevano la convinzione, propria dei Bizantini, ma fino a quel momento estranea all'Occidente latino, di una sostanziale concordanza fra filosofie e tradizioni diverse. In Occidente, infatti, l'alleanza fra la teologia cristiana e la filosofia aristotelica aveva prodotto un sistema totale, entro il quale tutto si spiegava e che rifiutava ciò che con quel "sistema" non si accordava. Pletone prospettava l'idea di una concordanza tra filosofi che fino ad allora, almeno nella cultura latino-cristiana, erano stati giudicati come irriducibili gli uni agli altri e certamente non in diretta connessione. Momento essenziale, tuttavia, della prospettiva storica introdotta da Pletone, fu l'interpretazione e la cristianizzazione che ne fece il Cardinale Giovanni Basilio Bessarione. Mitigata, infatti, nei suoi aspetti anticristiani, e d'altro canto, enfatizzata nella sua dimensione concordista e unitaria, la storia delle filosofie proposta da Pletone raggiungeva, attraverso Bessarione, la pia filosofia di Ficino e l'umanesimo ecumenico di Pico.

La ricerca di una piattaforma filosofica comune sulla quale potessero confluire le speculazioni di Platone e Aristotele, di Plotino e Zoroastro, Ermete Trismegisto e Orfeo, insieme a quelle dei filosofi cristiani, caratterizza la nascita, e poi le discussioni, di quel centro di elaborazione di "una nuova tradizione occidentale" che fu l'Accademia Platonica di Firenze, voluta da Cosimo de' Medici nel 1463. Come Bessarione, Ficino ripropone il concordismo con il cristianesimo, la coerenza, quindi, della filosofia pagana con quella cristiana. Ma la *concordia philosophorum*, che era già stata avvertita da Bessarione e che sarà più volte riproposta nei due secoli successivi, diventava parte di un progetto più ampio, quello di una auspicata e continuamente minacciata *pax theologorum*. Come in Pletone, in Ficino domina il tema di una tradizione ininterrotta di sapienza: a Pletone bisognava pertanto richiamarsi come a colui che aveva illustrato i misteri platonici e insegnato la *prisca sapientia*. Ficino inoltre si faceva erede della polemica di Gemisto contro la tradizione peripatetica, adoperandosi in ogni modo per la

riduzione dell'*auctoritas* aristotelica a favore di quella di Platone, o meglio ancora, a favore di una assai più ampia ed eterogenea tradizione filosofica contenibile, o quantomeno riconducibile, alle linee generali del platonismo. La figura di Platone contende, almeno in parte con successo, l'egemonia aristotelica che aveva caratterizzato l'Età di mezzo, mentre Ficino realizza il tentativo di ristabilire su base platonica e non più aristotelica, l'alleanza di filosofia e fede: Platone diventerà il *pius Philosophus*, mentre l'Aristotele arabizzato assumerà i caratteri non solo del paganesimo, ma anche della, assai più attuale, minaccia musulmana. La filosofia di Platone diventerà allora il simbolo in nome del quale destrutturare l'edificio sistematico (e perciò stesso, fino ad allora, pressochè inattaccabile) dell'aristotelismo, allineando e comparando tra loro singoli elementi e singoli aspetti del pensiero delle due massime autorità del mondo antico.

D'altra parte, la tesi di una molteplicità di punti di vista (le *voces*) su una stessa verità (unica e perenne) portava con sé l'esigenza di una scansione temporale, di una collocazione più precisa delle varie teorie e, in definitiva, di una storicizzazione di tutte. E' in questa cornice dunque che va collocata la nascita di una storia del pensiero, e, con essa, l'affermazione di un mutato rapporto con il passato caratterizzato dalla "scoperta della distanza storica": gli antichi si collocano nel tempo e nello spazio e il loro confronto relativizza e scioglie strutture che fino ad allora erano apparse rigide e assolute. Ficino indicava nelle sue opere alcune tesi storiche di rilievo e raccoglieva per questo scopo le tesi enunciate nell'età patristico-alessandrina, rimettendole in circolazione presso l'Europa dotta. Tale lavoro ebbe conseguenze importanti per l'affermazione di una storiografia filosofica.

In primo luogo, Ficino allargò il numero delle "fonti" storiche cui ricorrere nell'opera di "ricostruzione" del pensiero antico, già iniziata dagli umanisti italiani, mostrando come la storia del pensiero potesse venir tracciata sulla base di una letteratura molto vasta; in secondo luogo, propose un ampliamento cronologico e geografico della storia del pensiero, dimostrando che si poteva fare storia della filosofia dalle origini dell'umanità fino al Rinascimento stesso, includendo tutti i popoli e considerando anche il pensiero patristico e medievale, cioè il pensiero sviluppatosi dopo Cristo; in terzo luogo, e fu la conseguenza più importante, fece intravedere un tipo di avanzamento del pensiero umano che dipendeva più che da organismi scolastici, da una serie di rapporti di natura speculativa e religiosa.

Per concludere, bisogna a questo punto almeno accennare al fatto che un passaggio ulteriore nella dilatazione dello spazio geografico entro il quale si colloca una storia del pensiero, è compiuto da Giovanni Pico della Mirandola. Pico, soprattutto

nell'*Heptaplus*<sup>445</sup> e nelle *Conclusiones nongentae*<sup>446</sup>, inizia una lettura comparata delle tradizioni teologiche, nella quale al Cristianesimo viene assegnato un ruolo centrale, ma non radicalmente diverso rispetto ad altre teologie. Quello che era accaduto alla filosofia, sembrava accadere ora anche alle teologie: l'idea di uno sviluppo ininterrotto della verità, del quale è arduo stabilire l'inizio e del quale è possibile al massimo prospettare (o profetizzare) la direzione futura, sembra eclissare l'idea statica, imm modificabile e univoca del dogma. Assistiamo al passaggio, con Giovanni Pico della Mirandola, da una concordia delle filosofie a una, ancora più impegnativa, concordia delle tradizioni teologiche, che costringeva a privilegiare l'aspetto storico (e, dunque, mondano) delle religioni, rispetto a quello propriamente dogmatico. La tradizione giudaica e la mistica ebraica, sintetizzate in una "cabbala cristiana", saranno affiancate alle tradizioni filosofiche antiche, greche, latine, arabe ed egizie, e parteciperanno del loro stesso allineamento su un piano orizzontale, che si muove nel tempo e non contempla gerarchie. Dunque, quella stessa anatomizzazione e comparazione, volta a mettere in luce le costanti e ad annullare, nella misura del possibile, le differenze, cui erano state sottoposte dai Bizantini e da Ficino le filosofie, toccava ora anche alle tradizioni teologiche.

---

<sup>445</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus de opere sex dierum geneseos*, Bononiae, diligenter impreaessit Benedictus Hectoris Bononien, anno salutis 1496; tr. it.: *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.

<sup>446</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae, in omni genere scientiarum, quas olim Jo. Pirus Mirandula Romae disputandas proposuit: quarum quingentae sunt in philosophia veterum, mathematica, cabala, magia, hucusque paucis visae ac cognitae... Adjectum est Panepistemon Angeli Politiani, hoc est omnium scientiarum, cum liberalium tum moecharum brevis descriptio*, (S.i.), 1532; tr. it.: *Conclusiones nongentae: le Novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Firenze, Olschki, 1995.



## Trascrizioni

Tutte le seguenti trascrizioni sono tratte da:

*Marsilij Ficini Florentini, Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, & ab innumeris mendishac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576; ed. facsimile, a cura di Mario Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino, 1959-1962. (Nel presente lavoro questo testo viene sempre indicato così: Ficino, *Opera*).

**Argumentum Marsilij Ficini Florentini,  
in librum Mercurij Trismegisti,  
ad Cosmum Medicem, patriae patrem.**<sup>447</sup>

Eo tempore, quo Moses natus est, floruit Atlas Astrologus Promethei physici frater, ac Maternus avus maioris Mercurij, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus. Hoc autem de illo scribit Augustinus, quanquam Cicero, atque Lactantius Mercurius quinque per ordinem fuisse volunt, quintumque fuisse illum, qui ab Aegyptijs Theut, a Graecis autem Trismegistus appellatus est. Huncasserunt occidisse Argum, Aegyptijs praefuisse, eisque leges, ac literas tradidisse. Literarum vero characteres in animalium, arborumque figuris instituisse. Hic in tanta hominum veneratione fuit, ut in deorum numerum relatus sit. Tempa illius numinis, constructa quamplurima. Nomen eius proprium ob reverentiam quandam, pronunciare, vulgo, ac temere non licebat. Primus anni mensis apud Aegyptios nomine eius cognominatur, oppidum ab eo conditur, quod etiam nunc Graece nominatur Hermopolis, id est, Mercurij civitas. Trismegistum vero ter maximum nuncuparunt, quoniam et philosophus maximus, et sacerdos maximus, et rex maximus exstitit. Mos enim erat Aegyptijs (ut Plato scribit) ex philosophorum numero sacerdotes, ex sacerdotum coetu regem eligere. Ille igitur quemadmodum acumine, atque doctrina, philosophis omnibus antecesserat, sic sacerdos inde constitutus, sanctimonia vitae, divinorumque cultu, universis sacerdotibus praestitit, ac demum adeptus regiam dignitatem, administratione legum, rebusque gestis superiorum regum gloriam obscuravit, ut merito ter maximus fuerit nuncupatus. Hic inter philosophos primus, a physicis, ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit: primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est autor: cum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta. Scripsit autem Mercurius libros ad divinarum rerum cognitionem pertinentes quamplurimos, in quibus, proh Deus immortalis, quam arcana mysteria, quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur, canitque futura. Hic ruinam praevideit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem seculi,

---

<sup>447</sup> Ficino, *Opera*, p. 1836. *Editio princeps: Pimander: liber de potestate et sapientia Dei, corpus hermeticum I-XIV*, Treviso, G. van der Leye, 1471.

beatorum gloriam, supplicia peccatorum. Quo factum est, ut Aurelius Augustinus dubitaverit, peritiane syderum, an revelatione daemonum, multa protulerit. Lactantius autem illum inter Sibyllas, ac Prophetas connumerare non dubitat. Ex multis denique Mercurij libris, duo sunt divini praecipue, unus de Voluntate divina, alter de Potestate, et Sapientia Dei. Ille *Aesclepius*, hic *Pimander* inscribitur. Illum Apuleius Platonicus Latinum fecit, alter usque ad haec tempora restitit apud Graecos, at nuper ex Macedonia in Italiam advectus diligentia Leonardi Pistoriensis docti probique monachi ad nos pervenit. Ego autem cum tuis exhortationibus provocatus, ex Graeca lingua in Latinam convertere stavissem, aequum fore putavi Cosme felix, ut nomini tuo Opusculum dedicarem. Nam cuius ipse adiutus opibus, librisque affatim refertus, studijs Graecis incubui, eidem studiorum Graecorum me decet offerre primitias. Neque fas erit, opus tam sapientis philosophis, tam pij sacerdotis, tam potentis regis dicare cuiquam, nisi ipse, cui dicatur, pietate, sapientia, potentia, reliquis omnibus antecelleret. Est autem (ut ad scripta Mercurij descendamus) huius libri titulus, *Pimander*, quoniam ex quatuor personis, quae in dialogo disputant, primae Pimandro partes attribuuntur. Edidit vero librum Aegyptijs literis, idemque (Graecae linguae peritus) Graecis inde transferendo communicavit Aegyptiorum mysteria. Propositum huius operis est, de potestate, et sapientia Dei disserere. Cumque sint horum operationes geminae, quarum prima, in ipsa Dei natura permanet, secunda porrigitur ad externa, et illa quidem mundum primum, aeternumque concipit, haec vero mundum secundum, temporalemque parit, de utrisque operationibus, deque mundo utroque gravissima disputat: quid Dei potestas, quid sapientia, quo ordine intrinsecus concipiant, quo progressu exterius pariant. Praeterea, quae producta sunt, quomodo se invicem habeant, quo convenient, quove discrepent; quo denique pacto suum respiciant autorem. Ordo autem voluminis est, ut in dialogos quatuordecim distinguamus, utque primae dialogi partes Pimandro dentur: secundas teneat Trismegistus: tertias Aesculapius: quartum locum obtineat Tatius. Intelligit ergo Mercurius in divinis Aesculapium, ac Tatum erudire. Divina docere nequit, qui non didicit, ac humano ingenio, quae supra naturam sunt, invenire non possumus. Divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur. Lumen vero divinae mentis nunquam infunditur animae, nisi ipsa, ceu luna ad solem, ad Dei mentem penitus convertatur. Non convertitur ad mentem anima, nisi cum ipsa quoque fit mens. Mens vero non prius fit, quam deceptiones sensuum, et phantasiae nebulas deposuerit. Hac de causa Mercurius modo sensus, et phantasiae caligines exuit, in aditum mentis se revocans: mox Pimander, id est, mens divina, in hunc influit, unde ordinem rerum omnium, et in Deo existentium, et ex Deo manantium, contemplatur. Demum quae divino sunt numine revelata, caeteris hominibus explicat. Is igitur est libri titulus, id

propositum illius, et ordo. Tu vero Cosme felix, lege feliciter, ac diu vive, ut et diu patria vivat.

**Marsilij Ficini Fiorentini in commentaria Platonis  
ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium.**<sup>448</sup>

Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis, sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus. Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum. Cum vero ad haec usque secula sol Platonius nondum palam Latinis gentibus oriretur, Cosmus Italiae decus, et insignis pietate vir, Platoniam lucem, religioni admodum salutarem, a Graecis ad Latinos propagare contendens, me potissimum intra suos lares plurimum educatum, tanto operi destinavit. Ego autem etsi a tenera aetate nominis Platonici cultor, rem tamen adeo gravem non meis quidem, sed avi tui Cosmi prosperis auspicijs sum aggressus, sperans divinam opem tam necessario, tamque pio officio non defuturam. Hac ergo in primis spe ductus Academiam sum ingressus, decemque ex ea Platonis nostri dialogos, Cosmo priusquam naturae concederet, Latinos feci. Post eius obitum patri tuo Petro praestantissimo viro, dialogos novem legendos dedi. Postquam vero Petrus ex vita decessit, fortuna praeclaris saepe operibus invida, invitum me a traductionis officio distrahebat. Verum tu et religionis cultor, et philosophiae patronus, me ad inceptum omni favore et auxilio revocasti. Quamobrem ad institutum munus felicibus iterum auspicijs sum regressus, neque traduxi tantum, verum etiam partim argumentis mentem perstrinxi Platoniam, partim quoad potui brevibus commentarijs explicavi. Opus itaque totum divino auxilio iam absolutum tibi libentissime dedico. Ad quem illa etiam, quae maioribus tuis inscripta sunt iure haereditario pertinent, virum profecto avitae patriae colenda virtutis haeredem. Leges autem inter dialogos funebrem Platonis orationem pio fratri tuo Iuliano dicatam. Praeterea ubi ad librum *de Regno* perveneris, videbis Fredericum Urbinatem duce[m] eo die a me honoratum, quo ipse tuas aedes honorifice salutavit. Non

---

<sup>448</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1128-1129. E' il *Proemio* della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

solum vero septem atque triginta libri, qui solo tuo insigniti sunt titulo, sed cuncti denique tui sunt: quandoquidem omnes tui gratia sunt absoluti, atque ego sum tuus. Neque vero me Platicum in his libris stylum omnino expressisse profiteor, neque rursus ab ullo, quamvis admodum doctiore unquam exprimi posse confido. Stylum inquam non tam humano eloquio, quam divino oraculo similem, saepe quidem tonantem altius, saepe vero nectarea suavitate manantem, semper autem arcana coelestia complectentem. Profecto quemadmodum mundus tribus praecipue dotibus est munitus, utilitate, ordine, ornamento, atque ex his divinum nobis testatur artificem, ita Platicus stylus continens universum, tribus potissimum abundat muneribus: philosophica sententiarum utilitate, oratorio dispositionis elocutionisque ordine, florum ornamento poeticorum, et ubique tum divinis utitur testibus, tum etiam certissimum de architecto mundi Deo perhibet testimonium. Valeant igitur magnanime Laurenti, valeant procul omnes, qui minutissimas erudiendae pueritiae a Platone rationes efflagitant. Erudiant alij rudiores, et eruditi denique fores Platicas adeant, inde non tam puerilia rudimenta, quam divina mysteria tandem reportaturi. Dixi modo Laurentini tandem. Nam Plato noster antequam divina fundat oracula, ne sacra prophanis communia fiant, audientium animos triplici paulatim ad summum calle perducit, purgatione, resolutione, conversione. Quamobrem multa leguntur apud Platonem, ad purgandos perturbationibus animos pertinentia: plura rursus ad solvendas mentes a sensibus. Plurima etiam ad convertendas, tum in seipsas, tum in Deum omnium autorem, in quem veluti solem rite conversae, optatis inde veritatis radijs feliciter illustrentur. Interea Plato noster, dum occultis saepe modis humano generi necessarium tractat officium, interdum iocari videtur et ludere. Verum Platici ludi atque ioci multo graviores sunt, quam seria Stoicorum. Neque enim per humiliora quaedam dedignatur alicubi pervagari, modo sensim auditores captans humiliores facilius ad excelsa perducit. Miscet frequenter gravissimo quodam consilio utilia dulcibus, quo modestis sermonis blandi leporibus, animos natura proniores ad voluptatem, per ipsam voluptatis escam ad cibum alliciat. Fingit et saepe fabulas more poetico, quippe quum ipse Platonis stylus non tam philosophicus, quam revera poeticus videatur. Furit enim interdum atque vagatur, ut vates, et ordinem interea non humanum servat, sed fatidicum et divinum: neque tam docentis personam agit, quam sacerdotis cuiusdam atque vatis, partim quidem furentis, partim vero caeteros expiantis, et in divinum furorem similiter rapiantis. Fabulis vero inter haec ob id potissimum uti videtur: ut inter varios Academiae flores oblectentur quidem omnes, sed expiati duntaxat poma decerpant, vescantur suavius, facilius concoquant, perfectius nutriantur. Agit autem dialogis omnia: ut sermo vivens, personas loquentes ante oculos ponat, persuadeat efficacius, et moveat vehementius. Accedit ad haec, quod amicos (ut par est) opportune dialogis suis honestat, facilius multos

posteritati commendans. Praeterea opiniones eadem de re diversae commodius dialogo recensentur. Mitto quod dialogus mira quadam varietate delectat, et attentione audientes detinet et legentes. Verum quidnam longius per minutiora quaedam et humiliora digredimur: Sophia magnanime Laurenti, quae solo Iovis capite nata, ab initio cum eo erat cuncta componens patrem imitans, ipsa quoque filiam solo capite peperit, Philosophiam nomine, cuius deliciae forent, esse cum filijs hominum. Hanc igitur in terra quondam per varias gentes peregrinantem excellentiora passim admirabantur ingenia. Quorum in numero Plato noster non solum admiratus est illam: sed et primus, et solus ad summum excoluit. Huic enim ille primus tanquam sacrae sacerdotia cinxit tempora mitra: praeterea peplum induit, quod Augustam filiam Minervae decet: caput etiam manusque et pedes suaviter redolentibus illinivit [illinēvit] unguentis. Denique non solum ipsum quacunque philosophicum numen incederet, varijs aspersit floribus, et ornavit. Talis erat, atque etiam est huius divae intra limites Academiae deambulantis habitus, talis ornatus. Quotiēs vero extra hortos Academicos pervagatur, non solum unguenta semper amittit et flores, sed etiam proh nefas, saepe incidit in latrones, atque amissis sacerdotij, et gravitatis insignibus nuda passim, et quasi prophana pererrat, adeoque deformis apparet, ut neque Phoebos ulterius Mercurioque suis familiaribus placeat: neque insuper, vel avo suo Iovi, vel Minervae matri probetur. Caeterum statim materno consilio intra parietes et hortos Academiae sese recipiens, antiquum resumit decus: et ibi velut in patria libentissime requiescit. Quamobrem iuvat una tecum Platonice Laurenti omnes, tum discendi, tum bene vivendi cupidos, ad Academiam Platoniam cohortari. Hic enim iuvenes, vel inter iocandum praecepta morum, vel inter ludendum industriam differendi iucunde admodum, et facile consequentur. Hic viri etiam rei tum familiaris, tum publicae disciplinam abunde perdiscent. Hic senes pro mortali vita, vitam sperabunt eternam. In Academiae hortis poetae sub lauris canentem Apollinem audient. In vestibulo Academiae oratores spectabunt Mercurium declamantem. In porticu vero, et aula iurisconsulti civitatumque gubernatores, Iovem ipsum auscultabunt, sancientem leges, iura dictantem, imperia gubernantem. In ipsis denique penetralibus, philosophi Saturnum suum agnoscent, coelestium arcanorum contemplatorem. Ubique vero sacerdotes rerumque sacrarum antistites arma reperient, quibus pietatem adversus impios strenue protegant. Huc igitur, huc precor, omnes accedite, qui liberales colitis disciplinas, hic eas, et libertatem vitae pariter adepturi, huc denique cuncti concurrite, quos assequendae veritatis, et consequendae beatitudinis perpetuus ardor inflammat, hic aspirante Deo, veritatem ad votum, et felicitatem consequatur. Verum iterum admonendi estis, ne temere de rebus Platonice, imo vero divinis, feratis sententiam, sed longo et aequo examine iudicetis, neque lividam in eos censuram exerceatis, qui procul ab omni livore vobis vigilant et laborant. Imo vero

favete libenter auctori pio, favete etiam traductori, non solum translatione verborum, sed explicatione sententiarum communi omnium utilitati pro viribus consulenti. Nolite precor antiquam salutaremque doctrinam, heu iamdiu nimis oppressam, nuper autem in lucem divina providentia prodeuntem, insequi crudeliter et opprimere, ne forte quam Deus omnipotens vult ubique vivam, mortalis homo frustra perditam velit. Dextra enim domini fecit virtutem, dextera domini iam exultavit eam, non morietur, sed vivet, et narrabit opera domini. Sed quonam optime Laurenti nos ingens in Platonem, ac nesciens tenere modum, raptavit amor? Num in Platonis causa declamavimus, oratoriae facundiae principis? Satis enim superque ipse pro causa declaverit, apud eos praesertim, qui perturbationibus vacui, aequos se praestiterint auditores. Te vero in praesentia minime adhortabor, mirum in modum ad haec omnia voluntate propensum, ingenio promptum, studio eruditum. Sed optabo duntaxat, ut et legas feliciter, et felicissime vivas. Marsilij tui memor. Dum vero Marsilium Ficinum nomino, Philippum quoque Valorem Academicum nostrum intellige pariter nominatum. Nam si Valor atque Marsilius in Platone defendendo, et in te amando idem sunt, procul dubio inter se quoque sunt idem. Valorem tibi Laurenti singularis sua virtus probat, Platonius honor laudat, incredibilis in te amor valde commendat.

**In Parmenidem vel de uno rerum omnium principio, vel de Idaeis,  
argumentum.<sup>449</sup>**

Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit, in libris de *Republica* cuncta moralis Philosophiae instituta collegit, omnem naturalium rerum scientiam in *Timaeo*, universam in *Parmenide* complexus est theologiam, cumque in alijs longo intervallo caeteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum superasse videtur, et ex divinae mentis adytis intimoque Philosophiae sacrario coeleste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam attrectare mysteria coelestis operis audeat. Hic enim divus Plato de seipso sublissime disputat, quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia, omniaque ab illo. Quo pacto ipsum extra omnia sit, et in omnibus, omniaque ex illo, per illud, atque ad illud. Ad huius quod super essentiam est, unius intelligentiam gradatim ascendit. Unum quippe in triplici ordine reperitur. In ijs quae fluunt, atque sensibus subijciuntur, et sensibilia nominantur. In ijs etiam quae semper eadem sunt, et intelligibilia nuncupantur, non sensibus amplius, sed sola mente percipienda. Nec in ijs tantum, verum etiam supra sensum et sensibilia, intellectumque et intelligibilia ipsum unum existit. Quamobrem hoc in dialogo Zeno Eleates primo Parmenidis Pythagorici discipulus unum esse in sensibilibus probat, ostendens quod si haec multa essent, nullo modo unius natura participantia, errores plurimi sequerentur. Deinde Socrates Zenoni non repugnans quidem, sed eum altius elevans, ad considerationem unius et unitatum, quae in rebus intelligibilibus insunt, perducit, ne in hoc uno quod sensibilibus inest, moretur. Ex hoc igitur ad Ideas investigandas perveniunt, in quibus rerum unitates consistunt. Postremo Parmenides ipse senior haudquaquam Socrati contradicens, sed inchoatam contemplationem eius absolvens, integram idearum explicat rationem. Ubi quatuor de Ideis quaestiones inducit. Primo utrum sint. Secundo quorum ideae sint, et quorum minime. Tertio quales sint, quamve vim habeant. Quarto quomodo ab ijs, quae infra sunt participantur. Hinc iam ad unum quod super intelligibilia et ideas existit, ascendit ipse, novemque de illo suppositiones adducit, quinque si unum sit, quatuor, si non sit unum, quaerens quid utrinque sequatur. Hae vero suppositiones a triplici unius, et duplici ipsius non esse partitione ducuntur. Unum quippe triplex superesse, in esse, post esse repertum, ipsum vero non esse geminae considerationi subijcitur. Aut enim nullo modo esse, aut partim esse, partim non esse quis cogitat. Prima itaque suppositio tractat,

---

<sup>449</sup> Ficino, *Opera*, p. 1137. Fa parte della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

si unum super esse existit, quid circa illud ad ipsum, et alia sequitur. Secunda, si unum cum esse est, quomodo se habet ad seipsum, atque ad alia. Tertia, si unum sub esse ponitur, quid illi ad seipsum, aliaque contingit. Quarta, si unum super esse consistit, quomodo se habent alia et ad se, et ad unum. Quinta, si est illud unum quod eum esse locatur, quid alijs ad se, et ad illud accidit. Sexta, si non est unum ita ut partim sit, partim minime sit, qua se ratione ad sese, et ad alia habeat. Septima, si non est unum ita ut nullo modo sit, quo pacto se habeat ad seipsum atque ad alia. Octava, si non est unum ita ut partim sit, partim non sit, quid alijs ad se, et ad illud eveniat. Nona, si non est unum, ita ut nullo modo sit, quid alia ad sese, et ad illud denique patiantur. In ijs omnibus generatim intendit Parmenides potissimum hoc asserere, quod unum omnium principium sit, eoque posito, ponantur omnia, sublato autem interimantur. Itaque in primis quinque suppositionibus quinque rerum gradus posito uno in rerum ordine tradit. In quatuor vero sequentibus inquit quot absurda, quot errores, quantaque mala ipso uno sublato sequantur. Prima ex quinque superioribus de uno, supremoque Deo disserit, quomodo procreat, disponitque Deorum sequentium ordines. Secunda de singulis Deorum ordinibus, quo pacto ab ipso Deo proficiscuntur. Tertia de divinis animis. Quarta de ijs, quae circa materiam fiunt, quomodo supremis causis producuntur. Quinta de materia prima, quemadmodum suapte natura specierum est expers, et a primo uno dependet. Illud insuper advertendum est quod in hoc dialogo cum dicitur unum, Pythagoraeorum more, quaeque substantia a materia penitus absoluta significari potest, ut Deus, mens, anima. Cum vero dicitur aliud et alia, tam materia, quam illa, quae in materiam fiunt, intelligere licet. His ergo promissis, atque servatis, ad ipsum dialogum veniamus.

**Marsilij Ficini Commentaria et Argumenta in Platonis Sophistam.  
Argumentum.**<sup>450</sup>

Post *Theaetetum* de scientia, legendus est *Sophista* de ipso ente quod scientiae est obiectum. Dum vero in *Sophista* de ente disseritur circa quod versatur Philosophus, tractatur interim de non ente, ad quod Sophista declinat. Apud Pythagoram et Platonem sophos, id est sapiens, solus est Deus. Philosophus autem verus imitator Dei. Sophista ambitiosus et fallax Philosophi aemulator. Sex Plato Sophistae definitiones adducit. Quoniam vero definitio haberi absque divisione non potest, per quam ab ipsa re definienda quae ipsius non sunt separentur, genus ipsius per differentias dividatur, ex quibus tandem simul et genere componantur species atque definiantur, idcirco Plato Sophistam definiturus, exactissimas primum petitiones excogitat, admonens, neminem omnino latentem rei cuiusque naturam discernere posse, nisi eam penitus ab aliena qualitate secreverit. Proinde entis atque non entis descriptiones pro viribus effert, atque ens, quemadmodum et in *Parmenide*, subijcit uni. Entis quinque numerat genera, essentiam, idem, et alterum, statumque et motum. Docet veram quidem essentiam rebus incorporeis convenire, imaginariam vero corporeis. Eos praeterea qui incorporea negant, admodum detestatur, eos insuper qui vel omnia moveri solum, vel solum manere putant. Item de scientia atque de opinione et oratione vera vel falsa, de verbo et nomine disputat, quatenus ad entis ipsius disputationem pertinere videtur. Demum postquam de Sophista simul ac Philosopho disputavit, divina quadam librum concludit sententia, videlicet res naturales, opera esse Dei. Siquidem omnia naturae opera a divina quadam sapientia mundo infusa, probaverat proficisci. Res autem umbratiles et fallaces, ait daemonicas esse praestigias. Ibidem et sophistam nobis occultum esse inquit, tanquam non entis, id est, falsi tenebris involutum, et Philosophum pariter occultum esse, quamvis alia ratione, quia videlicet entis ipsius, id est, divinae veritatis splendore undique circumfusus, vulgarium intuitum animorum prorsus exsuperet.

---

<sup>450</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1282-1283. Fa parte della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

**Marsilij Ficini Fiorentini in Philebum Platonis, vel De summo Bono.  
Argumentum.**<sup>451</sup>

Huius libri propositum est, de summo animae bono disserere, quod quidem summum bonum cum conditione quadam dicitur, cum ipsum rerum omnium principium summum bonum absolute dicatur. De hoc igitur quod cum conditione bonum, hoc in libro: de eo quod absolutum, in Parmenide disputatur. Ab absoluto autem hoc manat, quemadmodum lumen quoddam ab ipso luminis totius fonte dependet. Quamobrem in Phaedone et Theaeteto dictum est a Platone summum animae bonum Dei similitudinem esse. Nihil vero solis fit simile, nisi quadam luminis ipsius infusione. Unde et animae bonum erit integra divini luminis consecutio. Id lumen in mentem primo, in voluntatem deinde descendit. In mente veritas, in voluntate gaudium: in mente ambrosia, in voluntate nectar, a Platone hic et in *Phaedro* cognominatur. Itaque summum hominis bonum in sapientiae voluptatisque mixtione locavit. Sed ante in sola vel sapientiae vel voluptatis ratione beatitudinem consistere posse negavit, ex eo quod triplex boni summi conditio in neutro reperiatur. Ea est, ut summopere perfectum sit, et sufficiens, et expetendum. Perfectum, quia nihil sibi deest. Sufficiens, quia nihil deest illi quod ipsum capit. Expetendum, quia in illo et ex illo est, quicquid appeti potest. Unde quia perfectum, sufficient: quia sufficiens, expetendum. Sane quia sibi sat est, alteri sufficit: quia sufficit alteri, desideratur ab altero. Haec neque soli sapientiae, neque voluptati, sed mixto cuidam ex utraque competere demonstrantur, ubi de voluptatis et sapientiae genere, origine, atque natura permulta dicuntur, de infinito et termino, de composito et compositionis principio. Ac demum concluditur summum in natura bonum, et absolutum, esse mensuram universorum, hoc est totius naturae principium. Summum vero bonum mentis et animae esse illius primi possessionem, quae mixtioni ex sapientia et voluptate per veritatem, commensurationem, et pulchritudinem convenit. Quapropter in primo bonorum gradu rerum omnium mensura ponitur: in secundo veritas: commensuratio, pulchritudo: in tertio mens sapientiaeque: in quarto scientia, ars, et opinio: in quinto temperata voluptas. Beatusque vir dicitur, qui et sapientiam divinorum adeptus est, et humanorum peritiam scientia quadam et arte, et opinione constantem, gaudio contemplationis totus exultat, voluptati sensuum eatenus se committit, quatenus sapientia scientiaeque et gaudium impedimentum inde nullum accipiunt. Introductio ad dialogum eiusmodi est. Cum multa de summo bono ultro citroque Socrates Philebusque contulissent, atque esset Philebus iam disputando defessus, Protarcho nuper advenienti

---

<sup>451</sup> Ficino, *Opera*, p. 1206. Fa parte della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

gradulatus est, annuitque ut provinciam in disputando suam susciperet. Protarchus utpote adolescens subito est assensus. Ad quem conversus Socrates. Considera, inquit, quam tutelam suscipias, neque temere ad disputationem properes. Imo audi utriusque sententiam prius, et eam quae tibi recta ratione examinanti probabilior apparet, accipe defendendam. Sed iam ad dialogum veniamus.

## **In Platonem in dialogum octavum de Iusto.**

### **Argumentum.**<sup>452</sup>

Socrates perfectam reipublicae formam septem iam Dialogis absolvit, septenario Palladis numero consecratam. Eamque tum regiam, tum optimatum appellat gubernationem. Optimatum quidem, quoniam in ea plures virtute praeclari publicis funguntur muneribus, Senatunque constituunt. Regiam vero quoniam et una omnium ad publicum bonum est voluntas, una mens quasi regina, et si quis inter eos probitate est singularis, singulariter honoratur. Neque tamen huic tantum tribuitur, ut absque Senatu, id est, probatorum omnium numero possit publica permutare. Reliquum erat post optimam et beatam reipublicae formam, in medium inferiores adducere. Has autem numerat quatuor. Primam quidem esse vult eam, in quam optima mox degenerat, quam nominat ambitiosam. Secundam vero potentiam paucorum ex ambitiosa nascentem. Tertiam popularem ab hac procedentem. Quartam postremo tyrannidem ex populari praecipue pullulantem. Quoniam vero rerum publicarum formae a formis proveniunt animorum, quinque deinceps animorum affectus et habitus, totidemque civitatum et similes esse similiter nominatos mira quadam arte describit. Summatimque regium animum optimum esse concludit atque beatissimum, et similem similiter civitatem. Tyrannicum vero pessimum atque miserrimum. Medios autem animos gubernationesque medias modo quodam medio se habere concludit. Ex omnibus apparet quam pernicioosa tam in civitate, quam in animo sit iniustitia, et utrobique iusticia quam salutaris. Ubique autem permutationes tam animorum, quam civitatum ex alijs formis in alias mirabili explicat diligentia. Praecipue vero mutationem beatae reipublicae, et ut ita dixerim, aureae in ambitiosam sive argenteam, sive ferream, ab altiori ducit exordio, fingitque Musas id tanquam oraculum effundentes, sive potius confundentes. Profecto si beata respublica proprio defectu in deteriore labi non potest, et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur. Qua quidem in re Aristotelicas ridere licet calumnias. Neque enim debuit Aristoteles in quinto *Politicorum* a Platone suo, imo nusquam suo, propriam beatae reipublicae permutandae exigere causam, quum nulla sit propria, sed communi debuit esse contentus. Quemadmodum enim homo et validissimus et temperatissimus, sic et eiusmodi civitas non tam propria, quam communi causa morbi laborat, id est, fatali quodam ordine, ita per coelestes circuitus qui intra lunam sunt, perpetuo se revolente, ut quae certis Sphaerarum configurationibus temporumque curriculis composita sunt, quandoque dissolvantur adversis. Quoniam

---

<sup>452</sup> Ficino, *Opera*, p. 1413. Fa parte della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

vero eiusmodi causae assignatio praesentis civilisque facultatis terminos procul excedit, ideo Socrates vaticinio musarum utitur, et profecto ita utitur, ut et nobis ad haec interpretanda opus sit Apollinis vaticinio. Nec immerito Tullius ubi rem esse obscurissimam breviter vult exprimere, id inquit numero Platonis obscurius. Neque miror Theonem Smyrnaeum Mathematicae in primis Platonicae professorem eiusmodi mysterium tanquam inexplicabile astute praetermisisse. Quod quidem Iamblichus Chalcideus dum explicare voluit, implicuisse videtur. Quid vero si in eiusmodi verbis plus difficultatis sit, quam ponderis? Quippe quum et ipse fingat Musas tragica quidam tumiditate nugantes perterrentesque animum puerilem atque simplicem, stuporemque adducunt. Denique qualecunque id sit opportunius ex Commentarijs in *Timaeum* expositionem nostram accipies. Caeterum moralia haec praecepta considera. Impossibile est divitias honorari in civitate simul atque virtutem. Item tradere divitioribus reipublicae gubernacula perinde est ac si navis non peritiori in navigando, sed locupletiori gubernanda tradatur. Nempe et haec, et illa periclitabitur. Rursus custos contra omnia vitia tutissimus est scientia. Praeterea contrarij unius summum, alterius est principium, itaque extrema libertatis licentia, extremae servitutis est principium. Sicut in qualibet qualitate, rerumque et temporum excessus omnis verti protinus in contrarium consuevit. Idem in *Epistolis* ait, moderatam probans ante omnia libertatem.

## **Argumenta in Epistolas Duodecim Platonis.<sup>453</sup>**

### **Argumentum in Primam Epistolam.**

Dio Syracusanus vir profecto magnus, Platonis non auditor solum, sed etiam imitator, a tyranno expulsus, et magno animo pecuniam, quam miserat tyrannus, statim remittit: et utpote Platonicus, pro summa iniuria, summo quodam Dionysium afficit beneficio, tribus scilicet praeceptis salutaribus admonens. Primum est, principes non pecuniarum, sed amicorum defectu perire. Secundum, nullam petantiam maiorem esse bonorum prudentiumque consensu. Tertium oportere errata praeterita recognoscere, et quanto nobis detrimento sint augurari, quo a futuris delictis absterreamur.

### **Argumentum ad Epistolam Secundam, quae est Platonis ad Dionysium Syculiae tyrannum.**

Plato in hac epistola, quam scribit ad Dionysium iuniorem post primum ab eo discessum, et expulso Dione, quatuor sunt prae caeteris observanda. Primum quidem, quod ait magnam potentiam naturali quodam instinctu, atque sapientiam sese invicem petere, quo in unum congregiantur. Id quidem in divinitate, in natura, in arte compertum habemus. Principio penes Deum infinitam Dei potentiam immensa sapientia comitatur. Quod hic sub Iovis et Promethei [lett. Promothei] nomine indicat: Iovem quidem potentiam, Prometheum vero providentiam esse indicans. Nempe divinae intelligentiae fontem, atque speculum eiusdem potentiam esse putat. Siquidem et quia potest intelligere, idcirco intelligit, et potentiam in eandem contemplatur intelligendo. Apparent et horum vestigia in natura. In his enim quae naturaliter composita sunt, sive lapides et metalla, sive plantae et animalia, imo et in primis in ipso coelo, ita natura comparatum est, ut ex intima naturae potentia, naturalique vigore procedat ordo quidam tum in ipsis horum formis, tum in actionibus atque effectibus. Ordo vero eiusmodi extrinsecus evidens, interiorumque vigorem potentiae comitans, sapientiam quandam prae se ferre videtur. Non enim aliter in progressionibus ordinatis natura procedit, aliter

---

<sup>453</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1530-1536. Fa parte della *Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

sapientia: sed similis omnino est utriusque progressio. In arte quoque humana sive privata, sive publica, similis quidem videtur potentiae sapientiaeque congressus. Naturalis quidem ingenij, memoriae, voluntatis virtus ad potentiam pertinet. Ex hac vero acquisita oritur sapientia, et in actionibus ipse ad sapientiam pertinens ordo servatur. Huius autem mysterij divinitate, natura, arte conflantis, in consuetudine eleganti habemus exempla, quae hic Plato recenset, in mutua videlicet potentum sapientiumque familiaritate, et quasi naturali quadam necessitudine. Qua de re nos admonet coelum, in quo planetae significatores principum his proximi sunt, qui significant sapientes. Nam et aliter Saturno est situ proximus, et Sol ferme a Mercurio non discedit. Morale igitur apud Platonem praeceptum est: principes sapientes honorent: sapientes libenter principibus consulant. Nam et sapientia absque potentia prodest paucis, et potentia remota sapientia obest multis. Potentia quidem expers sapientiae, quo maior est, eo perniciosior. Sapientia vero procul a potentia manca videtur. Docent hoc magnae planetarum coniunctiones. Iupiter quidem dominus est: Saturnus vero philosophus, hi profecto, nisi coniungantur, nihil, vel magnum, vel stabile moliuntur. Foelicem quidem familiaritatem Plato vult esse ex potente sapienteque conflata. Felicissimam vero copulam, ubi utraque in eodem animo coniunguntur. In quo et ipsum Palladis sedet numen, potentiam una cum sapientia copulans. Pallas enim sola et artes callet simul et vibrat hastam. Hactenus de primo epistolae huius mysterio dictum sit. Ad secundum iam pergamus. Animi bonitate excellentis, est gaudere bono maxime vero divino, hoc est amplissimo. Tale vero est quod, et quamplurimis, et quam diutissime prodest, eiusmodi est vera virtutis gloria ad doctrinam, et mores tam posteris, quam praesentibus conferens. Hac ergo viri optimo ingenio praediti, duabus de causis maxime omnium delectantur: tum quia sicut intimam virtutis lucem amant, sic exteriorem quoque diligunt virtutis splendorem: tum quia splendore hoc optant semper prodesse, quamplurimis, et hoc certe perpetuo in genus humanum beneficio gaudent. Gaudent inquam, quatenus sentiunt, quum vero sempiterna gloria studeant posteritati prodesse, sperantes videlicet, sicut nunc, ita et tunc, splendore hoc, et beneficio se gavisuros: profecto id se post hanc vitam persensuros vaticinantur. Naturae siquidem diviniore instinctu ad tantum beneficium instigantur, non tam quia hoc ipso gaudent, quam ut gaudeant. Ac si multae animalium species in ipsa nidorum escarumque opera instigante natura, non frustra futuro usui consulunt: multo minus divinos animos sperantes se sempiterno quodam officio gavisuros, frustratur eventus. Eiusmodi vero virtutis splendorem, et beneficium tam in doctrina, quam in moribus his verbis propheta Daniel comprehendit. Fulgebunt docti, tanquam splendor firmamenti, et qui multos erudiunt ad iustitiam, sicut stellae in perpetuas aeternitates. In quibusdam vero animis a sua divinitate degenerantibus, beneficium verae gloriae studium vel extinguitur, vel in

vanam gloriam permutatur. Tertium epistolae huius mysterium surgit altius. Sed quoniam in theologia, et libro de Amore latius exposuimus, satis fuerit in praesentia leviter delibasse. Quando diligenter formas ab artifice factas consideramus, paulatim qua ratione factae fuerint, animadvertimus: et quando rationes per quas efficit formas apprehendimus, facile per eas ad ipsas ideas artificiosae mentis accedimus ad quarum exempla rationes suas ad formas direxerit efficiendas. Quemadmodum vero in artificijs formis ad rationes, ab his ad ideas, id est, exemplari proficiscimur: sic in ipso rerum ordine contemplando, pulcherrimas rerum formas cognoscimus artificiosissimis rationibus esse compositas ac si rationibus, ergo ideis, id est exemplaribus, ad quorum similitudinem ipsa ratio formas producit in ordinem. Tres ergo in universo sunt ordines, formarum scilicet et rationum, et idearum. Ordo quidem formarum, quae patent sensibus, ad animam ipsam mundi reducitur: quae utique velut principium motus formas in materia generat, generat autem alias alijs rationibus atque seminibus. Hunc vero ordinem in anima rationum ad mentem redigimus anima altiore, a cuius ideis anima gubernandarum rerum suscipit rationes. Ordo denique idearum in mentem ab immenso et simplici divini boni splendore descendit. Siquidem una hominum, idea bonorum, id est, ipse Deus, alias aliorum bonorum menti angelicae ideas infundit. Quamobrem tres rerum ordines ad tres principes fontesque reducuntur. Ordo quidem formarum ad mundi animam, ordo vero rationum ad mentem angelicam, ordo denique idearum ad ipsum bonum. Et quia per ideas cuncta referuntur ad bonum, ideo Plato inquit: circa omnium regem cuncta sunt, id est, circa ipsum bonum sunt idea, perque ideas omnia; circa secundum, id est, mentem sunt secunda, id est, rationes quae sequuntur ideas; circa tertium vero tertia, id est, circa animam mundi formae. Significavit autem Deum esse rerum causam exemplarem, ubi dixit circa. Item finalem ubi ait: eius gratia. Rursus efficientem, quando subiunxit: ipse causa est pulchrorum omnium, quod enim nonnulla sint deformia non ob id habent, quod ab ipso sunt, sed quatenus ab eo degenerant. Neque mirum Platonici videri volunt, quod Plato quodlibet illorum trium principium nominaverit. Nominasse enim similiter, sed non aequae. Deum quidem per se unum bonumque existere. Cum vero unitas bonitasque amplissima sint, sequitur ut Deus per se sit omnino. Mentem vero summam Deo proximam per Deum esse, quatenus unum quiddam est et bonum: praeterea et per se, quatenus mens est et ordo naturae secundae. Mundi denique animam productam quidem et ipsam a primo Deo, qua unum atque bonum. Productam quoque ab ipsa mente, qua mens. Sed qua per se mobile est, a seipsa productam. Huc usque ait Plato procedere divinorum origines, rerumque principia. Praeterea animum nostrum esse divinum, quando addidit affectare divina: verum non comprehendere, quamdiu aspicit in ea, quae sibi cognita sunt, id est, vel sensus et sensibilia, vel formas horum obiectu conceptas ab anima. Haec enim omnia a divinis

longe diversa sunt, unde animus in haec aspiciens cogitur de divinis aliter sentire, et pronunciare quam sint. Sequitur quartum mysterium de divinorum perceptione. Primo quidem ait investigationem divinorum non recte factam, id est, non debitis, tum purificationis, tum disciplinarum gradibus instructam, malorum esse omnium causam. Quia videlicet, qui sic investigant Deum, tandem eo perveniunt, vel ut negent Deum esse, vel de Deo affirmant, quae non sunt Dei. Hinc vera perit religio, extincta religione mala omnia confluunt. Deinde stimulum investigandorum divinorum esse malorum causam, id est, si hoc abutamur, et omnino quomodocunque utamur, non permittit praesentibus oblectamentis frui, et hac in vita quiescere, altioribus anhelantes. Verum quid sibi vult, ubi ait: nisi quis hunc ex animo stimulum eruat, veritatem nunquam assequetur? Profecto negat veritatem rerum a Deo dependentium haberi posse, nisi ipsa de Deo veritas habeatur. Praeterea per illa, quae mox subiungit, scito Platonem ipsum assidue in divinorum investigatione versari consuevisse, et qui Platonem primo audiebant divina contemplantem, solitos sub nimio divinorum splendore protinus caligare, diuque vexari, donec videlicet mentem denique, tum ab affectibus sensuum, tum a phantasiae imaginibus segregarent, quo quidem facto divina quadam sorte, id est, luce veritatem non prius inventam reperiebant. Propterea Pythagoras, quem Plato noster in omnibus venerantur, sacra doctrinarum mysteria ab exactissima expiatione mentis exordiebatur, praecipiebatque, et Plato similiter praecipit, ne efferantur in vulgus, ne vulgus accepta perverse, vel contemnat, vel incidat in errores. Si enim in vulgum aedideris, Deum nihil ex ijs, quae sentiuntur in se habere, vel te ridebunt, vel Deum esse negabunt: hinc illud Lysidis Pythagoraei ad Hipparchum: haud pium est, mysteria philosophiae cum his communia facere, qui ne somniare quidem purificationem animi potuerunt. Sunt praeterea nonnulla mysteria theologorum circa Deum, quae non vulgum modo, verum etiam elegantes plerosque fatigent. Ex quibus id unum est, nihil ex his quae intelliguntur absolute de Deo affirmari debere. Quicquid enim intelligentia definitum est, infra infinitum Deum extare compellitur. Ad haec itaque secretiora mysteria ita plerique docti adhuc sunt inepti, sicut et vulgus ad leviora, usque adeo ut etiam nonnulli quamvis acumine, memoria, iudicio valeant, diuque haec audierint, nondum tamen perfecte comprehendant: quia videlicet et si ad alia quaedam, tamen ad theologica nati non sunt, vel si nati, non tamen congrue ad haec eruditi atque educati vel educati, vel eruditi, nondum tamen aetatis maturioris beneficio a perturbationibus segregati. Perturbato vero, quia et movet, et per diversa distrahit, et ad materiam trahit, idcirco alienam reddit mentem a Deo, quo nihil a motu, a diversitate, a materia potest remotius cogitari. Non ergo iniuria, Lysis Hipparchum sic admonuit. Operae pretium est recensere quantum temporis abstergendis maculis, quae nostris inustae pectoribus erant consumpserimus, antequam praecepta Pythagorae percipere digne possemus. Accedit ad

haec quod si quis etiam tranquillo et erudito ad Deum intellectu se conferat, ita ferme ab ipsa intelligentia circa Deum decipitur, quemadmodum et vulgus sensu imaginationeque fallitur, et plerique docti perturbationibus repelluntur. Intelligentia enim pro natura sua iudicans, compellit nos Deum ipsum vel intellectum quendam, vel intelligibile quiddam asseverare: immensum vero bonum, neque intellectus est, qui velut egenus ad intelligibile se vertit, tanquam bonum, quo illustrante proficiat: neque intelligibile est dicendum, quod quidem communem quandam cum intellectu naturam habet, per quam etiam proportionem habet cum intelligentia congruam. At nulla est immenso bono ad finita bona naturae communio, nulla proportio. Hinc in *Parmenide* probat nos neque nomen, neque definitionem, neque scientiam habere de Deo, utpote qui sit super intelligentiae limites. Idem ante ipsum Mercurius asserit. Idem post ipsum Dionysius Areopagita, probans Deum non esse dicendum ens atque intelligibile, sed super utrumque. Quamobrem cum Deus intellectum, atque intelligibile infinito superet intervallo, nemo ulla intelligentiae actione divinam substantiam potest consequi, potest tamen quandoque assequi passionem. Passione inquam benigna, per ipsam beneficam infiniti boni actionem nobis illatam. Illatam inquam in unitatem ipsam nostrae mentis caput, quando videlicet mens in unitatem suam, quae expressa est divinae simplicitatis imago, totam undique se collegerit. Verum quod menti unitatem hanc indutae sub divino Sole subrutilat, tunc ferme abit, cum unitatem exuta rursus induit multitudinem. Ex his utique patet ex Platonis nostri sententia, divina a nobis non inveniri, sed potius desuper revelari, neque mente comprehendere posse substantiam proprietatemque divinorum, nedum verbis et literis explicari. Ideoque de his ea mente disserendum describendumque, ut per verba et literas exhortari, et praeparare animos ad divina speremus, potius quam demonstrare. Sic et Plato de substantiae proprietatisque divinae definitione scribit nihil. Scribit tamen multa, quae vel per negationes, vel per relationes, vel exhortando, vel instruendo ad eum mentis statum quandoque perducant, cui tandem ex alto panditur domus omnipotentis Olympi. Ubi postquam se et ab inferioribus receperit ad seipsam, et a seipsa ad superiora convertit, statim uno quodam statu simplici ipsam unitatem, stabilitatem, simplicitatem ut ita loquar, attingit. Sed quae attigerit, non licet apud Paulum homini loqui, et apud Platonem multo minus licet scribere, ne detur sanctum canibus. Cum vero neque verbis, neque literis in divinorum explicatione confidat, tutius tamen committenda verbis censet, quam literis, literae nanque cuius communita faciunt. Atqui et quam electissimis dicenda permittit. Omnino vero iudicat divinorum dignitatem exigere, ut ex mente in mentem verbis potius, quam scribendo in exteriores materias traducamur. Hac ratione Iudaei aiunt mysticum suae legis sensum ab ipso Deo per Moysen non tam literis traditum, quam animis commendatum. Sed hoc illi viderint. Pythagorici certe id observabant, et Plato servavit.

Nam et hic pollicetur nonnulla per Archedemum potius quam per literas se nassurum. Asserit autem quae ab ipso scribuntur, esse Socratis, cuius proprium in purificando erat officium. Sed cur additum est Socratem etiam, et in iuventute fuisse pulchrum, id est, divinitus illustratum? Ut intelligamus Socratem tam educationis primae perfectione, quam naturae foelicitate a Deo per familiarem daemonem mox accepisse, quae caeteri vix tandem multis laboribus assequuntur. Rursus mysteria eadem per divinam revelationem accepta in Platonem transfusa fuisse, et per Platonis exhortationes in homines similiter affectos posse transfundi. At ne quis in hac expositione existimet me somnare, audiendus est Proculus haec ita confirmans. His qui ad summum bonum pervenire cupiunt, non scientia et exercitatione ingenij opus est, sed firmitate, quiete, tranquillitate. Quae quidem divina fides est, quae nos, ad summum bonum divinaque omnia ineffabili ratione trahit atque coniungit. Profecto non per scientiam, aut actionem ullam ingenij exquirere summum bonum, aut ad ipsum aspirare debemus, sed offerre commendareque nos divinae luci, et praeclusis sensibus in illa incognita et occulta entium unitate quiescere. Hoc enim fidei genus omni doctrina antiquius est. Haec Proculum a Plotino accepisse constat. Si quis autem haec diligenter consideraverit non exigat a Platone in dialogis suis consuetum illum apud humanos disputatores ordinem doctrinalem, sed eo duntaxat stylo contentus erit, qui rectiori tramite perducatur ad Deum. Eiusmodi vero stylus, sive ordo in purgando, et convertendo consistit. Oportet enim mentis oculum et purgare a caliginosis materiae sordibus, et purgatum in ipsam divini Solis lucem rite dirigere. Ulterius vero perquirere, aut contendere non oportet. Immensa enim lux ubique praesens sua prorsus natura, creato ad ipsam mentis oculo, cum primum in eam purus rite respexerit, se infundit. Ac si ad suscipiendum Deum intellectus assidue actione utatur propria, quae et accidens quiddam est et multiplex, et modo quodam suo mobilis, profecto per ipsam a Dei substantia simplicissima, et ab omni motionis imagine remotissima, quodammodo disiungetur. Sat ergo fuerit post convenientem inquisitionem purificasse mentem, atque direxisse. Reliquum Mercurius sacro mentis silentio tribuit. Deum enim a mente suo quodam silentio potius, quam sermone suo censet pronuciari. Omnes itaque Platonis dialogi in hoc ipso versantur, et alij quidem in purgando solum, alij vero solum in convertendo, alij in utroque consistunt. Mysteria vero haec in epistola ad Syracusanos iterum confirmantur. Atque haec confirmata mirum in modum praecepta evangelica comprobant.

### **Argumentum in Tertiam Epistolam.**

Haec Platonis epistola scribitur ad Dionysium Iuniorem post secundum Platonis ab eo discessum. Et primo quidem ad Dionysij quaesita respondet: deinde calumniam in se a Dionysio conflatam dissolvit. In responsione igitur ad quaestionem docet non esse in Deo voluptatem. Illam scilicet, quae dolorem habet oppositum, et in motu quodam, vel indigentiae expletione versatur. Esse autem in Deo totam id bonum cuius causa bona videtur voluptas, non negat. Addit voluptatem, scilicet mobilem, esse causam detrimenti, scilicet in praemijs et honore. Item doloris in corpore. Rursus auferre acumen memoriam, iudicium, gravitatem. Post haec contra Dionysij insimulationem probat se iustissimis de causis in Siciliam profectum, de restituendis urbibus olim dirutis, ac de aequa gubernandi forma consilium manifeste dedisse.

### **Argumentum in Quartam Epistolam.**

Post Dionysium expulsus tyrannide, scribit ad Dionem in patriam iam reversum, admonens eum atque etiam Heraclidem et Theodotum caeterosque amicos, penes quos rerum potestas erat, ut procul a tyrannide viveret, formamque gubernandi teneret ex optimatum gubernatione plurimum, atque ex populari quodammodo temperatam. Sunt hic praecepta quaedam memoriae commendanda. Primum quidem ad principes proprie pertinere, cunctis excellere veritate, iustitia, magnificentia temperantia. Omnino autem prudentia tantum caeteros superare, quantum viri pueros prudentia superant. Secundum vero, oportere tales praestare seipsos, quales videri volunt. Tertium, circumspicere oculos omnium in se esse conversos, ut meminerint, neque vitia sua latere posse, neque mediocri duntaxat virtute se expectationi maxime satisfacturos. Quartum, probatissimos imitari legumlatores, et discordia inter collegas, quasi pestem vitare. Quintum, meminisse communem benevolentiam esse ad res agendas summopere necessariam. Hanc vero sola humanitate comparari posse atque servari.

### **Argumentum in Quintam Epistolam.**

Etsi quintam hanc consuetudo quaedam Platoni inscribit epistolam, videtur tamen potius esse Dionis, Platonem in seipso totum pro viribus effingentis. Instruit autem Perdiccam principem constitutum in monarchia, ut meminerit se iuvenem esse, ideoque consilio ac ministerio seniorum indigere, non quidem omnium, sed probatissimorum, non quavis in re, sed in gubernandi forma, qui intelligant, quid potissimum gubernationis cuiusque sit proprium, sive gubernet unus, sive Pauci, sive multi. Vocem vero gubernationis esse vult spiritum vitamque eius, id est legem, quae officia et erga Deum, et erga homines congrua instituere debet et exequi. Alioqui salva esse non possit. At quoniam significat se et Euphream disciplina Platonis imbutos, tenere quae ad civilem pertinent disciplinam, idcirco ne Perdicas hac de re diffideret: propterea quod Plato ipse nunquam populo suo in civili disciplina profuerit subiungit. Platonem cognovisse populum suum morbo insanabili laborare, ideoque medicorum prudentum more noluisse, et frustra, et cum sui discrimine bestiam insanabilem curandam suscipere.

### **Argumentum in Sextam Epistolam.**

Plato divinus, Hermiam, Erastum, Coriseum, finitimos inter se principes, ad verissimam concordiam cohortatur, hac sola salvos fore vaticinant, perque hanc aspirante Deo, qui unione gaudet, bona omnia consequuturos, praeterea eo denique perventuros, ut rebus rite compositis divinam sapientiam propensiori studio quam humanam, ut par est, prosequi valeant. Concordiam vero stabilem firmari inter illos posse tradit pacto dumtaxat atque lege: pacto inquam legitimo sacris rite peractis invicem stabilito, ac iureiurando interposito, Deum ipsum testando atque obsecrando tanquam unionis autorem atque conservatorem. Testando inquam, et obsecrando sub impari, quo Deus gaudere dicitur, numero. Tria enim summa rerum principia, quae in prima quoque epistola attigit, huc adducit. Ubi enim ait omnium ducem praesentium atque futurorum, mundi animam vult intelligi, quae utpote principium motus, res omnes a futuro in praesens, a praesenti praeteritum temporali ratione perducit. Ubi vero patrem dicit et dominum, summum Deum ipsumque bonum significat. Sed mediam inter duo, haec mentem quandam divinam videtur inserere, quando dum repetit ducis, subiungit et causae. Nam apud Platonem saepe rex significat ipsum bonum, causa vero mentem, dux denique animam. Et quoniam causam refert ad mentem, ideo in *Timaeo* Platonici

disputant. Intellectum ipsius boni filium, mundi architectum proximum extitisse. De quo in *Epinomide* scribitur: ratio divinissima, sive divinissimum verbum, mundum visibilem exornavit. Appellat autem hic ipsum bonum, tum patrem, tum dominum, ut per primum quidem designaret mentis patrem, per secundum vero animae dominum. Ita forsitan Platonius numerus exponet. Ita quoque Platonius Christianus, sed Arianus. Poterit et quispiam per ducem, sanctum spiritum intelligere, per mentem vero filium. Nam ubi Plato patrem dicit, filium pariter sub intelligit. Ac si quis unam trium ponat essentiam, Platonius quidem multis videbitur adversari, Platonius tamen manifeste non repugnabit. Exhortatur autem ad graviora studia simul studia doctrinarum, atque iucundiores quasdam disciplinas hic cognatas, scilicet eloquentiae, poesisque et musicae: quibus omnibus eo consilio iubet incumbere, ut per haec quasi vestigia odorem divinum investigantes, ipsum solum ament, et amando saporem insuper consequantur. Inquit ergo, si vero, vel si ita Deum philosophemur, id est, vel amando investigemus, vel investigando amemus, ipsum denique omnes procul dubio cognoscemus. Profecto philosophiae nomen, et si indagacionem quandam prae se ferre videtur, amorem tamen fert proprie amatoriamque indagacionem. Cognovit ergo Pythagoras, cognovit et Plato aliter nos habere ad finita bona, aliter ad infinitum bonum: et finita quidem bona cognosci a nobis priusquam amentur, et ut cognoscantur amanda: infinitum vero amari antequam cognoscatur, neque tantum ut cognoscatur, quantum ut ametur investigandum. At cur amandum priusquam intelligatur? Quia videlicet amor amantem transferens in amatum, quod proportioni deerat, transformare supplet affectu. Nonne Deus in sacris, ignis saepe cognominatur? Eadem ergo metaphorica venia, angelus quidem corpus diaphanum, anima vero opacum corpus cognominetur, quamdiu videlicet caeco hoc carcere clauditur. Itaque quemadmodum sub igne corpus diaphanum, id est perspicuum, velut aer, et aqua subito lumen, et extra, et intus admittit: terrena vero corpora vehementer calefacienda sunt prius, et calore in diaphani similitudinem prius extenuanda, quam igneam suscipiant lucem: sic spiritus a corpore segregati, divinum lumen subito capiunt: spiritus vero terrenis coniuncti corporibus transformantis amoris incendio indigent: quo quidem purgati, et in divinam translati similitudinem, divinitus tandem splendore scientiae collustrentur. Hinc Porphyrius ait: inquisitio quidem divinorum purificat animum, amor vero deificat. Proprio enim rem sic exprimit verbo, neque id quidem iniuria, nam et nulla materia ex eo fit ignis quod lumen, sed ex eo, quod calorem suscipiat igneum. Platonica ergo sententia est, investiganda esse divina, scilicet illa esse, et qualia quoque sit communi quadam perceptione: sed interim non communi, sed singulari incomparabilique charitate amanda: sic enim duntaxat ea, nos alicubi aperte quid sint, intelligere posse atque fore beatos. Quantum vero haec sacris consonent literis, nemo nisi prophanus ignorat.

### **Argumentum in Septimam Epistolam.**

Septima epistola Platonis est ad propinquos amicosque Dionis scripta, iam liberata per Dionem patria et inique occiso Dione. Verum ut multa ad historiam pertinentia, tum in hac epistola, tum alijs plane intelligantur, paulo altius repetendum. Plato ter Syracusas profectus est. Semel quidem superioris Dionysij tempore, quadraginta aetatis annos natus. Bis vero postea iuniore Dionysio tyrannidem obtinente. Quid autem in singulis profectionibus egerit, aut qua de causa profectus sit, partim in ipsa eius vita a nobis scripta, partim in his apparet epistolis. Dio vero ex eadem familia, qua et Dionysius fuisse videtur, affinitate insuper cum illo varie implicatur. Quoniam Dionis sororem Aristomachen superior in matrimonia Dionysius habebat. At ipse Dionysij filiam nomine Aretam habebat uxorem. Dionysius autem iunior non ex sorore Dionis, sed ex alia uxore natus erat nomine Dorade. Prima profectione Dio auditor Platonis effectus, vitam ad virtutem traduxit, et concupiscere coepit publicum patriae bonum. Itaque defuncto Dionysio seniore, cum iunior Dionysius in tyrannidem successit, ac puer ad huc fere Dionis consilio gubernaretur, optans Dio ipsum in Philosophicae vitae cupiditatem traducere. Platonem multis precibus Syracusas vocavit, ac Dionysium ut accerseret, induxit. Parvis ergo Plato, hac in primis spe ductus, se consilij effecturum, ut illuc ex tyrannide respublicam fieret aut regnum. Sed quarto fere post Platonis accessum mense Dionysius falsis adductus calumnijs, Dionem quasi tyrannidi insidiantem expulit. Platonem tamen libenter amplectabatur. At Plato indignatus re infecta in patriam redijt. Tertio accessit, Dionem Dionysio reconciliaturus, et ab utroque iterum atque iterum obsecratus, rogatus etiam ab Archita et Archedemo Pythagoricis nobilebusque permultis. Tunc et Dionis revocationem pollicitus est Dionysius, et optimam insuper gubernandi formam se servaturum. Sed nihil eorum, quae pollicitus fuerat praestitit. Cum vero Plato palam Dionysium redargueret, quod fefellisset fidem, tum sibi de revocando Dione, tum Theodoti suo de Heraclide servando, infensum deinde habuit Dionysium. Itaque in summo vivebat discrimine, ne a militibus interficeretur. Sed Architas Tarentinus Salmiscum oratorem misit ad Dionysium una cum navi, rogans ut Platonem dimitteret. Ille eum dimisit, ac praebuit comitatum. Plato in patriam redijt sospes. Dionysium paulo post Dio clam collectis copijs, Syracusasque profectus expulit, Syracusanis reddita libertate. Ipse vero paulo post dolo suorum invidiaque interficitur. Post haec Hipparinus Dionis filius, et Hipparinus Dionysij frater, Dionis ex sorore nepos, Syracusas tenentes consilio nobilium freti de honestiori gubernandi forma deliberabant. Interea Dionysius hostibus coniunctis redire in principatum conabatur. Plato igitur ad hos scribit, cohortans eos, et

instruens ad optimam speciem gubernandi, id est, regnum parens legibus, et optimatum auctoritate sussultum. Sparsim vero praecepta eiusmodi ex hac epistola colliguntur. Non est alienum a bono ingenio optare gubernacula reipublicae praesertim quando necessitas postulat: a bono cive alienum est optare haec cum omni licentia obtinere. Non est prudentis temere publicis se negocijs implicare, praesertim ubi absque salutis publicae spe periculum subeat. Sola philosophia in tam publica, quam privata quid bonum iustumque sit, quid non sit eiusmodi, potest discernere: humanum genus non prius desinet in malis versari, quam aut philosophi dominantur, aut qui dominantur, Deo illustrante philosophentur. Delicata luxuriosaque educatio ingenia, vel divina depravat. Nullus intemperans potest esse prudens. Civitas in qua cives incontinentes sunt, nulla legum potentia contineri potest, quin frequentes mutationes, ac semper in deterius patiat. Violentia neque patriae, neque parentibus inferenda, sed utrisque procul a violentia consulendum. Autoritas antiquorum sacrorumque sermonum caeteris opinionibus anteponenda est. Bono viro nihil mali potest contingere. Anima ab hoc corpore seiuncta sub divini indicis sententia scelerum luit poenas. Praestat gravissimas iniurias pati quam inferre. Avari atque intemperanti ad res divinas, caeci surdique sunt, adeo ut nec ipsi videant, neque ab alijs, vel audire sustineant, vel auditas percipiant. Impietas omnibus peccatis mixta est, atque vicissim. Impietas ipsa mixta peccatis, stimulus est, quo praecipue peccatores, tum in hac vita sollicitantur, tum in altera cruciantur. Post haec ubi de consuetudine sua cum Dionysio, ac de philosophiae studio scribit, probat neminem in philosophia aliquid profecturum, nisi amore sapientiae accensus, omnes eius gratia et labores sustineat, et oblectamenta contemnat. Tum vero quoniam sapientis est contemplari divina, opportune ostendit divina, neque literis unquam vulgo, neque verbis exprimi posse, imo etiam non debere. Non posse quidem, quia quod maius est, neque etiam mente omnino comprehenduntur. Non debere etiam, quia et qui in plebe infimi sunt, tanquam monstrosa viderent et qui paulo in plebe superiores, his auditis, vel in haeresim falsam inciderent, vel ob levem quandam aliarum rerum opinionem vani supra modum contentiosique evaderent. Non inquit Plato usquam nihil veri certique de divinis intelligi posse: sed neque posse exprimi, quod de his intelligitur, neque propriam horum veritatem intelligi eadem ratione, quam caetera. Formae quidem aliae omnino sunt coniunctae corporibus, aliae penitus segregate. Illae naturales, haec divini vocantur. Sunt et aliae coniunctae quidem quodammodo, et quodammodo separabiles, id est, rationales animae, inter divina et naturalia mediae. Quae quatenus corporibus coniunctae sunt, eatenus a divinis necessario disiunguntur. Coniungi enim formis a materia separatis, nisi separatione non possunt. Separantur autem in materia duobus praecipue modis, tum morali purgatione, tum resolutione contemplativa. Philosophiae studium utrumque facit: et quemadmodum hi humidum

lignum exiccat, priusque sole, deinde admovet igni, occasionem quidem ligno praebet ut accendatur, neque tamen ipse, sed ignis accendit lignum: ita studium philosophicum et per moralem disciplinam, et purificando praeparat animam ad divina, et per contemplativam resolvendo admovet mentem divinis atque coniungit: neque tamen ipsum divina veritate format mentem, sed Deus ipse ignis instar mentem, quasi materiam philosophiae beneficio paratam, et propinquantem veritatis suae luce perlustrat. Plato igitur cum dixisset divina neque literis, neque verbis exprimi posse, significavit praeterea, neque posse doceri, vel inveniri eadem ratione qua caetera. In alijs enim percipiendis inquisitio nostra intellectum et parat, et format: cum tamen in divinis percipiendis inquisitio, vel purgatissima atque eminentissima paret quidem, sed non format. Idcirco inquit opus esse diuturna cum divinis consuetudine, significans speculationis assiduitatem: item vitae coniunctione sive communionem significans purificationem morali disciplina perfectam. Addit in mentem denique sic affectam, non paulatim quidem humano quodam amore, sed subito lumen veritatis accendi. Sed unde nam? ab igne, id est, a Deo, prosiliente sive scintillante. Per scintillas designat ideas exempla rerum in mente divina. Designat et formulas idearum nobis ingenitas. Quae per desidiam olim consopitae, excitantur ventilante doctrina, atque velut oculorum radij emicantes, ideis velut stellarum radijs collustrantur. Subdit eiusmodi lumen non accendi solum, sed fieri in anima, ut ostendat, tum formulas esse innatas animae, tum splendorem huiusmodi familiarem evadere. Ac ne putes in eo statu mentem ambiguam sollicitamque esse addidit: seipsum iam alit, id est, lumen hoc primum divinitus in mente accensum, deinceps sua virtute divinorum haruit copiam radorum, atque almo mentem gaudio complet. Hic animus seipsum nutrit, id est, nihil quaerens extrinsecus vivit seipso contentus, et quam beate intus afficiatur, et si velit, nequit tamen, et nescit exprimere. Plato quinque in hac contemplatione meditatur gradus, quos in theologia legito diligentius a nobis expositos: iubet enim cupidum veritatis tum per auditum ab ipsa rei nomine, tum per visum aliosque sensus a rei ipsius accidentibus ad ipsam rei definitionem procedere, per hanc ad formulam rei innatam menti, per formulam denique ad ideam tam formularum, quam rerum procreatricem. Docetque interea ideam a reliquis longe differre, quatuor praecipue modis. Quia scilicet idea substantia est, simplex, immobilis, contrario non permixta. Reliqua vero quatuor, id est nomen et accidentale simulacrum et definitio et formulae notio a substantia, simplicitate, stabilitate, puritate ideae degenerans. Idcirco haud sufficienter ideam nobis imprimunt, sed ad divinam impressionem nos utcunque possunt accomodant. Denique mens impressa divinitus, si quando studeat idearum characteres verbis literisque exprimere pulcherrimarum rerum deformes reddet imagines. Verum si crediderit Pythagoricis, non tam contendet, ut depingat ideas, quam ut audientium animos excolat, ac velut tabellas

expoliat, quibus tandem divinae formae divino digito depingantur. Ipsa sane coelestes suspiciens radios, non conabitur apud coecos radorum formas frustra describere, imo si insanabiles sint, dimittet: si sanabiles, duntaxat purgare aciem aggredietur, sursumque erigere, utpote quae intelligat alio se pacto frustra purgaturam.

### **Argumentum in Octavam Epistolam.**

In superiori epistola principes Syracusanos instituens, latius in connubijs, praeceptis, et in rebus a se Dioneque gestis versatus est: in hac vero propria iam instituta brevioribus comprehendit, medium semper inter unius ac populi gubernationem obtinens, maxime vero omnium studens, ut concilientur cives potius, quam expellantur, et quantum fieri potest sine aliena iniuria reipublicae status rite stabiliatur. Mox in principio asserit homines impio scelere pollutos insanabiles esse, neque his ullum consilium profuturum. Item omnibus in rebus et dicendis, et cogitandis a Deo principium faciendum. In tota vero epistola observabis, quam cautus simul et clemens gubernator sit Plato, quamve diligens animorum conciliator. Comprobat, ut sui moris est, gubernationem Lacedaemoniae similem. In qua plurimum sit optimatum, sit quoque regia quaedam forma, sit et populare nonnihil. Damnat extremam servitutem, per quam omnia libidini humanae subduntur. Improbat et extremam libertatem sive licentiam, in qualibet ferme absque delectu sortitur reipublicae gubernacula. Medium vero probat. Nota aureum dictum: moderata servitus est, qua servitur Deo, immoderata qua hominibus. Temperatis quidem hominibus lex Deus est intemperatis vero libido.

### **Argumentum in Nonam Epistolam.**

In epistola ad Architam philosophum publicis rebus occupatissimum, consilium dat contemplanti, ne honestam simul et necessariam deserat actionem. Prodesse enim hominibus et publice, et privatim, actionem honestam vocat et necessariam. Honestam quidem, quia quemadmodum quodlibet corporis membrum non suiipsius tantum est, sed aliorum etiam, maxime vero totius, ita homines alij aliorum sunt, ac potissimum speciei. Necessariam vero, quia, et nisi alijs vixeris, non potes tibi vivere, et nisi domesticis patriaeque succurreris, res profecto familiaris et publica, vel destituta gubernatore nutabit, vel a deterioribus gubernata perclitabitur, ac denique faciet naufragium.

### **Argumentum in Decimam Epistolam.**

Aristodemum Dionis familiarem elegantia morum in primis philosophantem, in sua opinione et vita confirmat, asserens substantiam quidem philosophiae moralem virtutem esse, quod et nomen ipsum declarat, amore quodam cultuque definitum. Speculatores vero humanas esse, vel ornamenta quaedam philosophiae extrinseca, vel vias ad ipsam mentis firmam puritatem, quae ad mores pertinent, comparandam. Qua comparata divina potius quam humana: et infra desuper potius, quam acquisita sequitur contemplatio: ad quam speculatio illa prior conferatur, ludus quidem a Platone cognominatur. Id autem Pythagorae Socratisque maximum est praeceptum. Ubi vero ornamenta traducimus, Graecum vocabulum ornamentum significat argutae cuidam vanitati et superbiae mixtum. Quasi dicat: scientia inflat, charitas aedificat. Item: in malevolam animam sapientia non intrabit. Sinceritatem quidem, sive sanitatem ponit in animo simplici et tranquillo: fidem vero in verbis: firmitatem denique in gestibus atque actionibus.

### **Argumentum in Undecimam Epistolam.**

Principi Laodomanti de gubernatione optima consultantis consuetum illud suum dat consilium, leges quidem omnes fore vanas, nisi praeterea probatissimi viri, per quos vivunt leges, ingentem in republica habuerint potestatem, ac nisi constitutus sit magistratus quidam in civitate, et is quidem maxima cum autoritate, qui morum censor per exploratores singulorum actiones diligenter observet, ad id semper intentus, ut quotidiana civium vita animos ad fortitudinem temperantiamque perducatur.

### **Argumentum in Duodecimam Epistolam.**

Epistola duodecima nobis argumento est, quam liberalis et simplex Plato fuerit: utpote qui secretiora quaedam commentaria sua nondum absoluta Architae crediderit. Argumentum quoque id est, Architam minus moribus, quam verbis philosophantem, dignum fuisse cui charissima quaeque commoda traderentur. Forte vero commentaria, haec ad explendum Critiam non absolutum, et ad conscribendum Hermocratem nondum

compositum pertinebant. Epistolam vero ad Dionysium, quae ab ignorantibus his adiungitur ideo non traduximus, quia et ipsa epistolae verba, et docti omnes negant esse Platonis. Est autem operae precium in his epistolis animadvertere, quam magno et constanti animo Plato noster, praesertim in amicorum rebus fuerit, et quam gravia saepe discrimina pro amici salute subierit. Praetera quam libere atque benigne tyrannum saepius corripuerit, ab adulatione quidem maxime omnium alienus, charitate vero atque officio nemini cedens, ut non minus vita et moribus, quam disputationibus conducere nobis possit ad bene beateque vivendum.

**Prooemium Marsilij Ficini Fiorentini in commentaria in Platonem sua,  
ad Nicolaum Valorem, prudentem optimumque civem.<sup>454</sup>**

Soleo semper in libris meis edendis, diu mecum deliberare, cui potissimum labores meos dedicare debeam: in hac vero commentariorum Platoniorum editione, nullus mihi deliberationi locus relictus esse videatur: tanta enim nobis cum antiquissima Valorum familia iamdiu necessitudo conflata est, ut haec sibi iam mea omnia iure optimo vendicet. Maiores profecto tui optime, mi Nicolae, quadraginta iam annis sub Platone Philosophati, Platonica opera nobis elaborata summopere coluerunt. Primus quidem pater tuus Bartholomaeus Valor vir admodum elegans, et (ut ita dixerim) urbis nostrae delitiae, una cum socero suo Petro Paccio clarissimo Equite enarrationibus disputationibusque in Platonem nostris frequenter interfuit, atque omni studio celebravit. Deinde frater tuus Philippus, natu maior, vir profecto magnanimus more paterno disciplinam Platoniam prosecutus, non solum Platonis ipsius, sed Platoniorum quoque omnium libros nostra iamdiu interpretatione Latinos magnifico sumptu in lucem ex tenebris eruit optime omnium hactenus de Academia meritorum. Franciscus interea patruus, vester aequae meritorum de republica, vir omnium integerimus, et magno illi Bartholomaeo avo suo similis in omnibus meis meorumque perturbationibus, pio nos semper officio fovens, iam pridem nobis haec otia fecit. Tu denique tuorum erga Platonem atque Marsilium sequutus officia curis me familiaribus et his quidem frequentibus, quotidie levas: disciplinamque Platoniam studiosissime colis. In hac autem disciplina, quod equidem valde probo, Platoniam theologiam elegisti iamdiu prae caeteris consequendam. Divini autem studij huius, tum electione iudicium, tum profectu acumen mirabile brevi tempore declarasti. Quoniam vero elegisti, prosecutusque feliciter es inter Platonica summum, id quae facile complectitur universum, merito tibi iam prae caeteris Platonica universa debentur. Haec autem in commentarijs in Platonem nostris facile continentur. Quamobrem haec tibi optime, mi Nicolae, potissimum dedicare decrevi, tam amoris erga Valores mei pignora, quam vestri erga me officij monumenta, certissimaque virtutum vestrarum apud posteros testimonia. Lege igitur atque vive [lett. nive] feliciter civis extra controversiam, et vita longa, et perpetua felicitate dignissime, si qua modo felicitas, saltem vero tranquillitas, vel exigua praesertim a civibus, qui turbulentissime Reipublicae gubernacula gerunt, gustari potuit unquam, aut poterit. Iam vero in praesenti, non solum civitatis nostrae, sed totius quoque Italiae perturbatione, forte etiam calamitate quadam (nisi Deus bene

---

<sup>454</sup> Ficino, *Opera*, p. 1124. E' il Proemio dei *Commentaria in Platonem*, editi per la prima volta nel 1496.

verterit) propemodum imminente: philosophari velle quidem prudentis est, scire autem sapientis, posse vero felicis.

#### **DISPOSITIO COMMENTARIORUM:**

Commentarium quidem in *Symposium*, tamdiu non solum editum est, sed passim etiam divulgatum. Nunc vero quinque nobis perpetuo commentaria in primis disponenda videntur: in quorum dispositione, si sequimur ordinem universi, primum erit in *Parmenidem*, tanquam revera primum, de ipso videlicet uno rerum omnium principio tractans. Secundum in *Sophistam* de ente disputans, et non ente. Hos autem libros metaphysicos atque divinos *Timaeus* physicus sequi debet. Quartum vero locum teneat expositio *Phoedri*. Phoedrus enim divina cum Physicis humanisque permiscet. Quintum autem enarratio habeat in *Philebum*. Nam etsi *Philebus* etiam quodammodo haec miscet omnia, *Phaedrus* tamen in hoc ordine prior erit, ob longiorem videlicet divinorum disputationem, praecipuumque divini furoris munus *Philebo* divinius. Horum autem commentariorum quinque digestionem sequetur index atque catalogus dialogorum omnium Platonicorum humano quodam ordine deinceps disponendorum.

**Marsilij Ficini in commentaria suum in Parmenidem.**

*Materiam quidem Parmenidis plurimum theologica, forma non Dialectica.*

**Prooemium.**<sup>455</sup>

Pythagorae, Socratisque et Platonis mos erat, ubique divina mysteria figuris, involucrisque obtegere, sapientiam suam contra Sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio, et studiosissime ludere; itaque in Parmenide sub ludo quodam dialectico, et quasi logico exscrutaturo videlicet ingenium ad divina dogmata, passim theologica multa significat, praeterea consuetudo fuit Pythagoreorum, Platonisque, plures invicem materias partim more naturae, partim ratione gratiae, opportune miscere. In Phoedro conflatur cum Theologia oratoriam, et potissimum. In Timaeo physicis inserit mathematica, differendi artem cum divinis, vel etiam cum moralibus saepe coniungit. Divisivam quidem, et diffinitivam in Philebo, et Politico, atque Sophistae, demonstrativam in Parmenide similiter copulat cum divinis. Ne forte si sola logica tradiderit rudimenta tanquam pedagogus quidam erudire pueros videatur, quemadmodum vero demonstrativa divisivam, et definitivam antecellit tanquam finis, sic tam in materia quadam diviniore traditam arbitrantur, Aristoteles quin etiam Dialecticam summam, malo enim Dialecticam dicere quam dialecticam, miscuit cum divinis, Platonem, ut arbitror, imitatus, theologiam in Republica sub dialectico nomine designantem. Materia igitur Parmenidis huius potissimum theologica est, forma vero praecipue logica, qualem utique dispositionem ordinemque libri Proclus, eiusque sectatores existimaverint, narravimus in principio, qualem vero ipse putem, et quatenus sequar illos, paulatim in sequentibus declarabo.

---

<sup>455</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1124-1126. Fa parte dei *Commentaria in Platonem* editi per la prima volta nel 1496.

**Marsilij Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes. Ad magnanimum Laurentium Medicem patriae servatorem. Prooemium.**<sup>456</sup>

Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, Philosophum graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysterijs Platoniceis disputantem frequenter audivit, ex cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum tanto operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit in dies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros graecos haberem. Post haec autem anno millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio, quo ego trigesimum agebam aetatis annum, mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum. Mercurium paucis mensibus eo vivente peregi; Platonem tunc etiam sum aggressus. Et si Plotinum quoque desiderabat, nullum tamen de hoc interpretando fecit verbum, ne graviore me pondere semel premere videretur: tanta erat viri tanti erga suos clementia, in omnes tanta modestia: itaque nec ego quidem, quasi nec vates aggredi Plotinum aliquando cogitavi. Verum interea Cosmus, quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit, ex alto. Quo enim tempore Platonem Latinis dedi legendum, heroicus ille Cosmi animus heroicam Ioannis Pici Mirandulae mentem nescio quomodo instigavit, ut Florentiam, et ipse quasi nesciens quomodo, perveniret. Hic sane quo anno Platonem aggressus fueram natus, deinde quo die et ferme, qua hora Platonem edidi Florentiam veniens, me statim post primam salutationem de Platone rogat. Huic equidem Plato noster inquam, hodie liminibus nostris est egressus: tunc ille et hoc ipso vehementer congratulatus est, et mox nescio quibus verbis, ac ille nescit quibus ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem sed potius concitavit. Divinitus profecto videtur effectum, ut dum Plato, quasi renascetur, natus Picus heros sub Saturno Aquarium possidente: sub quo et ego similiter anno prius trigesimo natus fueram ac perveniens Florentiam, quo die Plato noster est editus, antiquum illud de Plotino herois Cosmi votum mihi prorsus occultum, sed sibi caelitus inspiratum, idem et mihi mirabiliter inspiraverit. Quoniam vero nunc circa philosophandi officium divinam

---

<sup>456</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1537-1538. E' il *Proemio* a Plotino del 1492: *Plotini philosophi, de rebus philosophici libri LI in Enneados sex distributi, a Marsilio Ficino Florentino ex Graeca linguam in Latinam versi, & ab eodem doctissimis commentarijs illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis & diligenter castigatis*, Florentie, Miscomino, 1492.

attigimus providentiam, operae pretium fore videtur, ut eam paulo latius prosequantur. Non est profecto putandum acuta, et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca, praeterquam philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim atque perducere. Acuta enim ingenia, plerumque soli se rationi committunt, cumque a religioso quodam philosopho hanc accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt. Qua quidem imbuti ad meliorem religionis speciem sub genere comprehensam facilius traducuntur. Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio, ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quodam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona: nutrireretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo: adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos: tandem vero a Divo Platone consumaretur Athenis. Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit. Sed ob incredibilem cum verborum breviter, tum sententiarum copiam, sensusque profunditatem, non translatione tantum linguae, sed commentarijs indiget. Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est, philosophi pene omnes amoveantur, non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est. Alexandrinam et Averoricam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant: hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt: praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse: cuius mentem hodie pauci, praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Symplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretantur. Si quis autem putet tam divulgatam impietatem, tamque acerbis munitam ingenijs sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare, palam re ipsa procul dubio convincetur: maiore admodum sic opus est potestate. Id autem est, vel divinis miraculis ubique patentibus: vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae, his seculis ipsum religionis suae genus auctoritate, rationeque philosophica confirmare: quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem, ut olim quandoque fecit, manifestis per omnes gentes confirmant miraculis. Divina

igitur providentia [lett. providentiae] ducti divinum Platonem, et magnum Plotinum interpretati sumus. Platonem quidem ipsum misimus ad te iamdiu, ut apud eum aliquando revivisceret, in quo revixit Cosmus, atque renatus adolevit ad votum, et feliciter floret adultus Plotinum vero nunc, et si iure missuri sumus, non tam mittimus quidem, quam spectamus ad tuas aedes ultro: et alacriter prope antem, tanquam ab ipso Platone, velut ferrum a lapide quodam Herculeo raptum: ut penes te Magnanime Laurenti unice literatorum patrone una cum Platone suo, foelicissime vivat. Audi ergo foeliciter Plotinum de omnibus philosophiae mysterijs apud te cum Platone loquentem. Sed antequam hunc auscultes, Porphyrius pius eius discipulus tibi auscultandus erit, vitam, mores, gesta magistri, et brevissime simul et verissime narrans. Cuius historiam Angelus Politianus noster, alumnus tuus, acerrimo vir iudicio, tam oratoriam, quam philosophicam esse censet, propterea tibi admodum placituram, denique non solum audi foeliciter, sed etiam foelicissime vive: et quantum nos amas dilectissime Laurenti, tantum praecor nostrum ama Valorem, Philippum inquam egregium virum, et Platonicae sapientiae studiosum, et te ardentem amantem.

**Argumentum Marsilij Ficini Florentini  
in librum quod incorporea non patiantur. Summa libri.**<sup>457</sup>

Summa huius est asserere rem incorpoream pati non posse. Rem quidem incorpoream appellat, quae vel nullam in sua ratione quantitate includit, quamvis eam extrinsecus accipere valeat, haec autem materia est. Vel quantitatem prorsus excludit, haec autem est mens et anima. Praeterea passionem esse vult mirationem, quae substantiam perdere valeat, sive divisione contingat: qualis accidit quantitati rebusque necessariam habentibus quantitatem, sive contingat alteratione, qualis accidit contrarijs inter se qualitatibus, atque insuper formis, quae necessario qualitates eiusmodi comitantur. Igitur tam materia prima, quam anima res est incorporea, neque quantitatem, neque qualitatem eiusmodi propriam sibi vendicant, ideoque a passione seiungitur: ac multo magis anima, quam materia. Anima enim non solum formas non admittit perniciosas, verum etiam nec novas aliquando qualescunque sint formas videtur accipere. Multa igitur in sequentibus de immutabili animae rationalis essentia, deque partibus eius, nonnulla insuper de essentia prima, plurima de illius opposito, id est, de prima materia disputantur, quatenus id denique confirmetur, rem incorpoream esse passionis expertem.

---

<sup>457</sup> Ficino, *Opera*, p. 1717. Fa parte di: *Plotini philosophi, de rebus philosophici libri LI in Enneados sex distributi, a Marsilio Ficino Florentino ex Graeca linguam in Latinam versi, & ab eodem doctissimis commentarijs illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis & diligenter castigatis*, Florentie, Miscomino, 1492.

### **Argumentum in librum Iamblichi.**<sup>458</sup>

Porphyrius, qui inter Platonicos propter excellentiam philosophus appellatur, longam in Aegyptum misit epistolam ad Anebonem sacerdotem, variarum et gravium quaestionum plenam, ad omnes philosophiae partes spectantium, praesertim ad Deum, atque angelos, daemonesque, et animas, ad providentiam, ad fatum, vaticinia magicen, miracula, sacrificia, vota. Porphyrij quaestionibus respondit Iamblichus eius auditor. Introducit vero Porphyrio respondentem Abamonem Aegyptium sacerdotem, pro Anebone discipulo suo, ad quem Porphyrium misit epistolam. Huius ergo quaestionis totius, atque responsionis profecto divinae, tanquam in Plotino adhuc nimium occupatus singula ferme non verba, sed sensa traduxi, ut non mirum putari debeat, sicubi divulsa videatur oratio: praesertim inter ipsa disputandi principia ubi levior iactura verborum. Iam deinceps verborum etiam contextus, magis perpetuus apparebit. Coactus vero sum interdum in eum aliquod verbum, vel continuationis, vel intelligentia gratia interserere. Velocioris autem editionis etiam in causa fuit Pierleonus vir omnium cupidissimus secretorum. Verum id quod in primis admiror, hic semper affectare videtur, quae iam possidet. Nam divinitate quadam ingenij Philosophorum arcana, et Graecorum, et barbarorum nondum lecta consequitur.

---

<sup>458</sup> Ficino, *Opera*, p. 1873. Fa parte di: *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense Nouembri 1516 [Venezia, Aldo Manuzio].

## **Marsilij Ficini in Dionysium Areopagitam.**

### **Prooemium.**<sup>459</sup>

Dionysi Dei numen Theologi veteres, et Platonici separatarum mentium extasin, et excessum esse putant, quando partim amore nativo, partim instigante Deo, naturales intelligentiae limites supergressae, in amatum Deum mirabiliter transformantur. Ubi novo quodam nectaris haustu, et inextimabili gaudio velut ebrie, (ut ita dixerim) debacchantur. Hoc igitur Dionysiaco mero Dionysius noster ebrius exultat passim. Effundit aenigmata, concinit dithyrambos. Itaque quam arduum est profundos illius sensus intelligentia penetrare, tam difficile miras verborum compositiones, et quasi Orphicum dicendi characterem imitari, ac Latinis praesertim verbis exprimere. Idem profecto ad id facile consequendum necessarius omnino nobis divinus est furor. Eadem prorsus oratione trinitas obsecranda, ut quod Dionysio pie petendi lumen, ad penetranda Prophetarum, Apostolorumque mysteria, quondam Deus infudit, idem nobis similiter supplicantibus ad illius sensum eloquiumque consequendum et exprimendum feliciter nunc infundat.

---

<sup>459</sup> Ficino, *Opera*, p. 1013. Fa parte di: *Dionysii Areopagitae de Mystica theologia et De Nominibus divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae (s.d.), 1491.

**Marsilij Ficini Fiorentini in Dionysium Areopagitam  
de Divinis nominibus ab eodem ex Graeca lingua in Latinum translatum.  
Argumentum.**<sup>460</sup>

Cum multi tam Latini, quam Graeci, Dionysij libros longis Commentarijs explanaverint, non est consilium nunc ad verbum singula commentari. Sed ubi potissimum Areopagus Academiam redolet, paulo sagacius explorare, perque pulcherrimos hortos Dionysij nostri Platoniorum facile principis, flores passim delibare Platonicos. Et si Dionysium Platonis tanquam pij Philosophi sectatorem alicubi declaramus, ipsum tamen non solum caeteris Platonis propter doctrinae Platonicae culmen, verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christianae lumen, anteponendum esse censemus. Instituius autem non solum sensum eius summatim (ut diximus) Platonica potissimum ratione perstringere, verum etiam Graeca in Latinum verba rursus interpretari. Ut utrinque pro viribus ipsa secum forma Platonica consentiret. Quam recte utrobique referre, facile potest nullus, difficilius quidem aliquis, nisi Platonius: difficillime vero, nisi Philosophus. In *mystica Theologia* Platonico simul et Dionysiaco sensu probavimus ipsum universi principium appellatione magis propria ipsum unum bonumque nominandum. Idque intellectu, et intelligibili quantumlibet excelso superius esse monstravimus. Nullus igitur intellectus per intellectualem actionem, id attingit, sed unionem quandam intelligentia veriore, atque meliorem. Eiusmodi autem unio non tam intellectu fundamentum habet, quam in unitate quadam. Quae quidem est animae intellectualis apex eminentior intellectu. Hanc ipsum unum tanquam sui characterem impressit animae. Cui simul, et tanquam bonum, naturalem primi boni infudit amorem, et assidue suscitatur. Anima igitur tunc demum ipso uno bonoque fruitur, quando tum amore eiusmodi instigante, tum etiam trahente Deo, multitudinem omnem exiit, ad sensum, et rationem, et intelligentiam pertinentem. Solutaque iam tota surgit in unitatem suam, per quam cum ipso unum rerum principio inexistentem consequitur unionem.

---

<sup>460</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1024-1025. Fa parte di: *Dionysii Areopagitae de Mystica theologia et De Nominibus divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae (s.d.), 1491.

**Marsilij Ficini in orationem Dionysij de Trinitate,  
Argumentum.**<sup>461</sup>

Dionysius Areopagita Platonicae disciplinae culmen, et Christianae Theologiae columen, quaerens divinum lumen, non tam intelligentia perscrutatur, quam ardente voluntatis affectu, et oratione petit. Quippe cum a Paulo mundi Sole didicerit, Platone etiam confirmante, ipsum universi principium esse intellectu quantumlibet excelso superius. Non igitur conatu quodam intelligentiae comparari, sed in animum amore prorsus Deo deditum, accendi Deum, atque ibidem in ardore lucerem. Hactenus quam ob causam ab oratione iaciat fundamentum dixisse sufficiat. Quae vero orationis sit virtus, et quis efficacius oret, in praesentia praetermittimus. Satis enim diximus in epistola ad Bindacium Recasolanum singulari nobiscum charitate coniunctum. Ad expositionem iam pergamus.

---

<sup>461</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1013-1014. Fa parte di: *Dionysii Areopagitae de Mystica theologia et De Nominibus divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae (s.d.), 1491.

**Athenagorae Atheniensis de Resurrectione  
excerpta per Marsilium Ficinum Florentinum.  
Argumentum.**<sup>462</sup>

*Athenagoras Atheniensis philosophus Christianus, floruit tempore Marci Aurelij Antonini et Commodi, infra duecentesimum a Christo annum et in libro de Resurrectione ista concludit.*

Rationes de rebus humanis, aliae trahuntur ex ordine naturali, aliae dicuntur ex ordine providentiae, quales sunt rationes de Resurrectione mortuorum. Si ergo probemus hanc Deum posse scire, velle, eam fere iam probaverimus. Deus antequam componeretur homo, sciebat totum mundi corpus, et partes eius elementales atque particulas, et quomodo, et quando conflandae invicem forent ad hunc hominem componendum aut illum. Similiter quando dissolvitur, intelligit quo potissimum partes et particulae, et quibus gradibus postremo pervenerint. Scit ergo vicissim unde recipiendae, quibusve modis in eandem rursus formam in reconciliandae sint, ad eundem hominem iterum componendum. Scientia vero penes Deum et potestas idem, et quemadmodum quod ab initio cognoscebat et facere poterat, ita quod cognoscit, adhuc aequae reficere potest. Deus cum sit sapientia ipsa, ideoque nihil frustra faciat, hominem sapientiae compotem non fecit frustra, igitur ad certum finem. Non ad hunc videlicet finem ut vel superiora nobis, vel inferiora ad usum suum utantur homine. Illa enim hoc usu non indigent, haec autem ad usum nostrum potius sunt instituta. Fecit igitur Deus hominem propter seipsum, atque propter bonitatem sapientiamque in universo Dei opificio contemplabilem. Fecit utique hunc Deus ut viveret quidem, neque prorsus extingueretur brutorum instar. Huic enim animalia intra seipsum auctoris sui similitudinem gestanti per intellectum atque rationem, sempiternam Deus vitam est largitus. Nempe bruta non propter seipsa, sed propter aliorum usum creata sunt, quo quandoque cessante, non est eorum perseveratio vel restitutio amplius necessaria. Homines autem non ad alienum usum ita sunt creati, sed ad vitam suam ita continuandam, ut auctoris sui potentiam, sapientiamque considerantes, legemque et ius observantes, una cum illis sempiternam vitam producerent, cum quibus acceptam ab initio vitam continuerunt. Deus siquidem naturam dedit homini ex anima immortali et corpore institutam mortali videlicet, ut alia animae se uniret divina contemplanti, Deumque imitanti per legum observantiam divinarum. Hic igitur actus circa aeternum, hic finis in actu intimo

---

<sup>462</sup> Ficino, *Opera*, pp. 1871-1872. Fa parte di: *Athenagorae Atheniensis de Resurrectione excerpta per Marsilio Ficino, Xenocratis liber de Morte, translatus a graeca lingua in Latinam a Marsilio Ficino*, Parisiis, impr. a G.Mercatore, 1498.

constitutus, declarat fore hominem sempiternum, in natura videlicet sua ad actum eiusmodi conducente in copula corporis simul et animae, quae si quando dissolvatur, restituenda est per resurrectionem speratam a nobis, non vana quidem spe, sed certissimo quodam fideiussore, consilio videlicet divino ad eiusmodi officium finemque sempiternum, naturam hominis eiusmodi procreante. Deus hominem non in alienum usum retulit, sed ad actum suae naturae intimum procreavit imitaturum Deum per contemplationem et observantiam divinorum. Qui sane finis cum ipsi naturae sit intimus, ad sempiternum fore, hominem inquam non animam solam, sed speciem ex anima, corporeque compositam. Ad hanc enim constituendam, Deus velut partes animam redegit et corpus. Compositi quidem hominis procreatio est, compositi natura, compositi vita communis ex actionibus, passionibusque tam corporis, quam animae congregata. Compositi igitur finis est communis, id est, imitatio Dei. Atque per hanc eiusdem fruitio. Iusticia quoque divina in iudicium trahet, utrunque commune praemium, vel supplicium reportaturum ex actione, et passione vitaeque communi. Non potest autem finis fore communis et unus iusteque exhibitus, nisi ad unum communem, eumque hominem, qui communiter operatus fuerat quandoque pertineat, ad hoc autem necessaria est resurrectio defunctorum. Dedit Deus homini intelligentiae rationisque iudicium ad cognoscenda intelligibilia Deique bonitatem, et sapientiam atque iusticiam. Cum igitur haec sempiterna sint, consequens est hominem ad sempiterna natum, fore et sempiternum. Hominem inquam compositum, huic enim datus est iudicij huius usus officium virtutum, et imitatio divinorum. Ac nisi compositum maneat, non permanet usus, officiumque eiusmodi. Non potest autem absque resurrectione homo sempiternus fore. Nisi vero restituatur homo in sempiternum, temere frustra coniuncta fuisset anima corporis indigentiae, passionibusque innumeris, frustra corpus impeditum a ratione, quo minus oblectamentorum suorum quotidie potiretur. Temerarius fuisset laboriosus virtutum usus, religiosaque iusticiae legumque observatio. Perseverantiam utique sempiternam pro diversitate naturarum, alia quidem aliter habent, angeli immobiliter, coelestia vero mobiliter, sed continue, homines autem mobiliter atque interrupte, anima quidem perseverantiam continuam, corpus intermissam vitam, bruta nullo modo. Ad naturam enim corporis aspicientes, dissolutionem timemus. Ad naturam vero animae usumque virtutum et scientiam creatoris, resurrectionem corporis expectamus. Corporis praeterea vitam non minus propter hoc sempiternam dicimus, quod sit ad tempus per separationem animae interrupta. Quemadmodum et uniuscuiusque hominis vitam dicimus usque ad obitum unam atque continuam, etsi per vicissitudines quasi sit intermissa, et per aetatum mutationes admodum permutata.



## **Traduzioni**

## **Argomento del libro di Mercurio Trismegisto di Marsilio Ficino di Firenze A Cosimo de' Medici, padre della patria.**

In quel tempo in cui nacque Mosè, fiorì l'Astrologo Atlante, fratello del fisico Prometeo e zio per parte di madre di Mercurio primo, del quale fu nipote Mercurio Trismegisto. Agostino scrive queste notizie, benché, sia Cicerone, che Lattanzio, sostengano invece che ci siano stati cinque Mercurio in ordine successivo e che quinto fosse quello che dagli Egizi fu denominato Thoth, e poi dai Greci, Trismegisto. Affermano che costui uccise Argo, governò gli Egizi e a essi tramandò le leggi e le lettere. Senza dubbio istituì i caratteri delle lettere in figure di animali e di alberi. Costui fu tenuto in così grande venerazione presso gli uomini, da essere annoverato nel numero degli dei. Per questa divinità vennero costruiti templi in gran numero. A causa di una certa riverenza non era permesso pronunciare il suo nome in pubblico e senza ragione. Presso gli Egizi il primo mese dell'anno ebbe il suo nome, come anche la città fondata da lui, la quale ancora adesso viene chiamata, con termine greco, Ermopoli, cioè città di Mercurio.

Invero, lo chiamarono Trismegisto, cioè tre volte grandissimo, perché si rivelò sia grandissimo filosofo, sia grandissimo sacerdote, sia grandissimo re. Infatti, (come riferisce Platone) era tradizione presso gli Egizi scegliere dal novero dei filosofi i sacerdoti, e dalla schiera dei sacerdoti scegliere il re. Egli, dunque, superò tutti i filosofi per conoscenza e dottrina; così, fu eletto sacerdote e per la santità di vita e per la pratica dei culti divini superò tutti i sacerdoti; infine, fu elevato al rango regale e per l'amministrazione delle leggi e per le opere compiute oscurò la gloria dei precedenti re: così che meritatamente fu proclamato tre volte grandissimo. Egli, per primo fra i filosofi, dalla fisica e dalla matematica si volse alla contemplazione degli dei; per primo, disputò molto sapientemente sulla maestà di Dio, sull'ordine dei demoni, sulle mutazioni delle anime. Per questo egli è detto il primo autore della teologia: a lui seguì Orfeo, cui furono attribuite le seconde parti della teologia antica; ad Aglaofemo, che era stato iniziato ai riti sacri di Orfeo, successe poi nella teologia Pitagora, di cui fu discepolo Filolao, che fu precettore del nostro divino Platone. Pertanto, una unica setta di teologia antica, ovunque coerente con se stessa, venne istituita da sei teologi, dotata di un proprio ordine meraviglioso, la quale esordisce con Mercurio e si compie pienamente con il divino Platone. Mercurio scrisse libri in gran numero riguardanti la conoscenza delle cose divine, nei quali, oh Dio immortale! quanti arcani misteri, quanti stupendi oracoli sono svelati! Né egli parla solo come un filosofo, ma predice anche il futuro come un profeta. E' lui che prevede la rovina dell'antica religione, lui la nascita della nuova fede, lui l'avvento di Cristo, lui il giudizio finale, la resurrezione del secolo,

la gloria dei beati e i supplizi dei peccatori. Per questo, Agostino Aurelio dubitò che una tale conoscenza gli provenisse dagli astri o dalla rivelazione dei demoni. Ma Lattanzio non esita a collocarlo fra le Sibille e i Profeti. Fra i molti libri di Mercurio, due sono particolarmente divini, quello sulla Volontà Divina, e quello sulla Potenza e la Sapienza di Dio. Il primo è intitolato Asclepio, l'altro Pimandro. Il primo fu tradotto in latino dal Platonico Apuleio, l'altro restò fino a questi tempi presso i Greci, ma condotto da non molto tempo dalla Macedonia in Italia, grazie alla cura del dotto e onesto monaco Leonardo da Pistoia è giunto fino a noi. Io, poi, felice Cosimo, sollecitato dalle tue esortazioni, ho provveduto a tradurlo dalla lingua greca in latino e ho ritenuto giusto dedicare il Libro al tuo nome. Mi è gradito, infatti, offrire le primizie degli studi Greci a colui che, con le sue opere e i suoi libri, mi ha aiutato e ampiamente ricompensato nei miei studi Greci. Né sarebbe lecito dedicare l'opera di un filosofo tanto sapiente, di un sacerdote tanto pio, di un re tanto potente, se colui al quale viene dedicato, non fosse superiore a tutti gli altri per pietà, per sapienza e per potenza. Ora, (come ricaviamo dagli scritti di Mercurio), il titolo di questo libro è Pimandro, perché tra i quattro personaggi che disputano nel dialogo, le prime parti sono attribuite a Pimandro. Originariamente aveva scritto il libro in caratteri Egizi, e quindi egli stesso (esperto nella lingua greca) lo tradusse poi in greco, per rivelare i misteri degli Egizi. Scopo di quest'opera è dissertare sulla potestà e sulla sapienza di Dio. Gli effetti di queste sono gemelli: la prima, infatti, permane nella natura stessa di Dio, la seconda, invece, tende alle cose esterne; l'una certamente concepisce il mondo principale ed eterno, l'altra crea il mondo secondario e temporale. Mercurio disputa su entrambi gli effetti, sugli aspetti più importanti dell'uno e dell'altro mondo: che cosa concepisce la potestà di Dio, che cosa la sapienza, con quale ordine concepiscono in sé, con quale progresso generano al di fuori di sé. E ancora: quali cose sono state prodotte; in che modo si scambiano, in che modo si collegano le une alle altre, o sono dissonanti; in che modo, infine, riflettono il loro autore. L'ordine del volume è tale che lo dividiamo in quattordici dialoghi: le prime parti del dialogo sono attribuite a Pimandro, le seconde a Trismegisto, le terze ad Asclepio, al quarto posto viene Tat. Mercurio, dunque, intende erudire nelle cose divine Asclepio e Tat. Non può insegnare le cose divine, chi non le ha apprese e proprio non possiamo scoprire con il solo ingegno umano le cose che sono al di sopra della natura. Pertanto, è così necessario il lume divino, come quando dalla luce del sole giungiamo a intuire il sole stesso. Invero, la luce della mente divina non è mai infusa nell'anima, se non quando essa stessa è rivolta interamente alla mente di Dio, come la luna verso il sole. L'anima non è rivolta alla mente di Dio, se non quando anche essa stessa diventa mente. E invero non diventerà mente, se prima non avrà depresso gli inganni dei sensi e le nebbie della fantasia. Per questo motivo Mercurio si spoglia delle tenebre del senso e

della fantasia, e si riporta nell'adito della mente: subito Pimandro, cioè la mente divina, irrompe in lui, per potere contemplare l'ordine di tutte le cose, sia di quelle che esistono in Dio, sia di quelle che da Dio emanano. Soltanto le cose che sono state rivelate dalla volontà divina, le spiega agli altri uomini. Quello è pertanto il titolo del libro, questo il suo scopo e l'ordine. Che tu, felice Cosimo, possa leggere felicemente e vivere a lungo, affinché a lungo possa vivere la patria.

**Proemio di Marsilio Ficino di Firenze ai Commenti a Platone,  
al Magnanimo Lorenzo de' Medici.**

Magnanimo Lorenzo, la divina provvidenza, che si occupa vigorosamente di tutte le cose e ne dispone con grazia, stabili non solo di fortificare la religione santa con i Profeti, le Sibille e i maestri sacri, ma anche di ornarla in qualche modo e in particolare della nobile Filosofia: affinché la pietà, l'origine di tutti i beni, avanzasse sicura alla fine in mezzo a tutti i professori di sapienza e di eloquenza, così come presso i servi si acquieta al riparo. Bisognava, infatti, che la religione (che è la sola via che conduce alla felicità) non fosse comune solo agli uomini più rozzi, ma anche ai più acuti. Di conseguenza, con questa guida tutti possiamo pervenire alla beatitudine, in grazia della quale siamo nati, e possiamo lavorare con uno studio comune per conseguirla più facilmente e più sicuramente. Appunto per questo, Dio onnipotente, nei tempi stabiliti, mandò dall'alto il divino animo di Platone, che con la sua vita, il suo ingegno e il suo eloquio mirabile avrebbe illustrato la religione sacra presso tutte le genti.

Ma poiché il sole Platonico fino a questi tempi non è ancora sorto al cospetto delle genti Latine, Cosimo, vanto d'Italia e uomo di celebrata pietà, animato dal desiderio di diffondere dai Greci ai Latini la luce Platonica, che è in sommo grado utile alla salute della religione, destinò a una tanto grande opera me, che in modo particolare e per la gran parte ero stato educato tra i suoi Lari. Sebbene io fossi fin dalla più tenera età un cultore del nome Platonico, tuttavia non cominciai un'opera talmente importante certo da me, ma per i prosperi auspici di tuo zio Cosimo, poiché speravo che quest'opera divina non mancasse di un servizio tanto necessario e pio. All'inizio dunque condotto da questa speranza, entrai nell'Accademia e, prima che a Cosimo mancasse la vita, resi in latino dieci dialoghi tra quelli del nostro Platone. Dopo la sua morte, diedi da leggere nove dialoghi a tuo padre, l'eccellente Pietro. Invero, dopo che Pietro mancò alla vita, la fortuna, spesso avversa alle opere nobili, mi distraeva a malincuore dal lavoro di traduzione.

Ma tu, cultore della religione e patrono della filosofia, mi richiamasti all'impresa con ogni favore e aiuto. Per questo motivo, sono ritornato all'opera intrapresa, una seconda volta sotto felici auspici, ma non ho soltanto tradotto: in parte ho anche sfiorato la mente Platonica con gli *Argomenti*, e in parte ho spiegato, fino al punto in cui potevo, con brevi *Commenti*. Pertanto, dedico con grandissimo piacere a te tutta l'opera che con l'aiuto divino ho compiuto fino a questo momento. Per diritto ereditario, a te che sei

senza dubbio erede di un'avita virtù per la cura della patria, appartengono anche quelle che sono ascritte ai tuoi antenati. Leggi, allora, tra i dialoghi, l'orazione funebre di Platone, dedicata a tuo fratello, il pio Giuliano. Quando poi sarai giunto al libro sul *Politico*, in quel giorno vedrai da me onorato Federico il duca d'Urbino [Federico da Montefeltro] perché egli salutò con deferenza la tua casata. Dunque, non solo i trecento e sette libri, che sono celebrati solo a titolo tuo, ma infine tutti sono tuoi: e dal momento che sono stati condotti a termine tutti grazie a te, anche io sono tuo.

Ma confesso di non avere reso fedelmente lo stile Platonico in questi libri, e d'altra parte non per nulla, se anche credo di non potere mai esprimermi in un modo assai più dotto. Uno stile, dico, più simile all'oracolo divino che al comune parlare umano; uno stile, che tuona dal profondo, o emana una dolcezza soave come il nettare, ma comunque abbraccia gli arcani celesti. In verità, come il mondo è stato fornito soprattutto di tre doti, l'utilità, l'ordine e l'ornamento, e per queste a noi viene testimoniato l'artefice divino, così lo stile Platonico, che contiene l'universo, abbonda principalmente di tre doni: l'utilità filosofica delle sentenze, l'ordine retorico della disposizione e dell'espressione, e l'ornamento di fiori poetici, e dovunque usa testimoni divini e reca testimonianza certissima di Dio, l'architetto del mondo. Si allontanino, dunque, magnanimo Lorenzo, si allontanino molto tutti quelli che chiedono con insistenza a Platone calcoli minuziosissimi da erudire i fanciulli. Altri istruiscano i più ignoranti e, quando saranno istruiti, si accostino allora alle porte Platoniche: da lì infine non riporteranno rudimenti puerili, ma misteri divini.

Lorenzino, ho detto infine del modo. Infatti, il nostro Platone, per non rendere comuni ai profani le cose sacre, prima di determinare gli oracoli divini, eleva gli animi degli ascoltatori al sommo in modo graduale, tramite il sentiero triplice della purgazione [morale], della risoluzione [contemplativa] e della conversione [spirituale]. Per questa ragione, presso Platone, si leggono molte cose che mirano a purgare gli animi dai turbamenti, moltissime che mirano a sciogliere le menti dai sensi, ma più cose ancora a convertire, sia in sé stessi, che nell'autore di tutte le cose, Dio: e quando, secondo i riti, saranno rivolti a lui come a un sole, verranno infine felicemente illuminati dagli agognati raggi della verità. Tuttavia, mentre il nostro Platone svolge, sovente con maniere occulte, un servizio necessario al genere umano, talvolta sembra giocare e schernire. Ma in verità, i giochi e gli scherzi Platonici sono molto più seri di tutte le cose serie degli Stoici. A volte, infatti, egli non disprezza di aggirarsi per le cose più semplici, soltanto che conduca più facilmente gli ascoltatori più umili alla condizione eccelsa, accattivandoli gradualmente. Spesso unisce con qualche consiglio gravissimo le cose utili a quelle dolci, così da attirare verso il nutrimento, con le moderate

piacevolezze del discorso seducente, quegli animi che per natura sono più propensi al piacere, tramite l'esca stessa del piacere.

Di frequente inventa anche delle leggende, come un poeta, ed è per questo motivo che lo stile di Platone non sembra veramente filosofico, quanto piuttosto realmente poetico. Talvolta, infatti, è ispirato e, come succede ai vati, divaga, e in quel mentre rispetta un ordine che non è umano, ma profetico e divino, e non agisce come farebbe un insegnante, ma come un cantore o un sacerdote, furente certo, ma che redime gli altri e che parimenti rapisce nel divino furore. Ma fra queste cose con le favole, soprattutto, come sembra, per questo motivo: affinché tra i variopinti fiori dell'Accademia siano dilettrati certamente tutti, ma, una volta che siano resi puri, colgano solamente i frutti, si nutrano in modo più piacevole, assimilino più facilmente e siano più perfettamente nutriti. D'altra parte, con i dialoghi pronuncia tutte le parole, per porre dinanzi agli occhi, con un sermone vivo, i personaggi che disputano, persuadendo con più efficacia e smuovendo con più veemenza. A ciò si aggiunga che con i suoi dialoghi onora opportunamente gli amici (come è bene), commendando più facilmente molti alla posterità. Inoltre, le opinioni diverse su una medesima cosa con il dialogo vengono riportate più comodamente. Tralascio il fatto che il dialogo platonico diletta con la sua stupenda varietà e intrattiene con attenzione gli ascoltatori e i lettori, ma, in verità, facciamo una digressione molto lontano tra cose più piccole e più semplici!

Magnanimo Lorenzo, la Sapienza, che è nata dalla sola testa di Giove, dall'inizio era tutta quanta con lui, ma imitando il padre componens, anche Lei generò dalla sola testa una figlia, col nome di Filosofia, la cui delizia sarebbe stato vivere con i figli degli uomini. Costei dunque, che un tempo peregrinava sulla terra tra varie genti, ammiravano da tutte le parti gli ingegni più eccellenti. Il nostro Platone, che è annoverato tra questi, non solo la ammirò, ma anche, sia primo che solo, la curò al sommo. Egli per primo infatti a questa cinse con una mitra le tempie come sacra dignità sacerdotale; mise indosso il peplo inoltre che si addice all'Augusta figlia di Minerva; e cosparsa con dolcezza il capo e anche le mani e i piedi di unguenti profumati. Insomma, non solo si inoltrò dovunque nel nume filosofico stesso, ma lo cosparsa e ornò di fiori variopinti. Tale era un tempo, ed è ancora oggi, l'abito, tale l'ornamento di questa dea mentre passeggia dentro i confini dell'Accademia. Ma tutte le volte che vaga fuori dai giardini Accademici, non solo perde sempre gli unguenti e i fiori, ma inoltre, oh infamia! spesso si imbatte in briganti e in gente che ha abbandonato i sacri voti sacerdotali, e si aggira come una scellerata in tutte le direzioni, nuda delle insegne della maestà, e appare deforme sino al punto che non è più oltre cosa gradita né a Febo, né a Mercurio, suoi familiari: né soprattutto è approvato da Giove, suo nonno, o dalla madre,

Minerva. Per altro, tornando secondo il consiglio materno dentro le mura e i giardini dell'Accademia, riacquista subito l'antico decoro e qui come in patria trova con grandissimo piacere la pace.

Per questo è bene esortare all'Accademia Platonica insieme a te, Platonico Lorenzo, tutti quelli che desiderano imparare e vivere bene. Costoro, infatti, da giovani conseguono ammodo e con facilità sia i precetti morali giocando, che l'arte del dividere [dialettica] scherzando giocondamente. Poi, da uomini, imparano abbondantemente bene la disciplina sia degli affari privati che di quelli pubblici. E da anziani, porranno la speranza nella vita eterna piuttosto che in quella mortale. Nei giardini dell'Accademia i poeti ascolteranno Apollo che canta sotto il Lauro. Gli oratori ammireranno declamare Mercurio, nel vestibolo dell'Accademia. Nel portico invece e nelle aule, i giureconsulti e i governanti delle città ascolteranno Giove stesso sancire le leggi, dettare i diritti e amministrare il potere. In queste stesse riposte dimore infine i filosofi riconosceranno Saturno, il contemplatore degli arcani celesti, come simile a loro. Ma dovunque sacerdoti e ministri di culto troveranno armi con cui proteggere strenuamente la pietà contro gli empi. In questo luogo, dunque, in questo luogo, vi prego, venite tutti quelli che coltivate le arti liberali, - qui quelle - e parimenti quelli che volete ottenere la libertà della vita, in questo luogo accorrete infine tutti quelli che l'ardore perpetuo infiamma a raggiungere la verità e a conseguire la beatitudine, qui si conseguono secondo i propri desideri la verità e la felicità, con l'aiuto di Dio.

Ma per la seconda volta bisogna ammonirvi affinché non pronunciate avventatamente sentenza sulle cose platoniche, ma anzi divine, ma giudichiate dopo un lungo ed equo esame e affinché non facciate una critica astiosa contro quelli che, lontano da ogni livore, vegliano e lavorano per voi. Ma anzi, vogliate accogliere con benevolenza il pio autore e sostenere inoltre il traduttore, che per il bene degli uomini e per la comune utilità di tutti, non solo cura la traduzione delle parole, ma anche la spiegazione delle sentenze. Non vogliate, vi supplico, reprimere e perseguitare crudelmente la dottrina antica e salutare, ohimè già da tempo enormemente oppressa, ma tornata da poco alla luce, grazie alla provvidenza divina, e l'uomo mortale non voglia inutilmente perduta quella che Dio onnipotente vuole dovunque viva. Infatti, la destra del Signore ha creato la virtù, la destra del signore senz'altro si rallegrò perché quella non sarebbe perita, ma avrebbe vissuto e narrato l'opera del signore.

Ma, ottimo Lorenzo, dove mai ci rapì l'amore potente e incontrollato per Platone? Forse che nell'interesse di Platone abbiamo parlato seguendo i principi dell'eloquenza retorica? Più che a sufficienza infatti lo fece egli stesso per lo stesso motivo, presso quelli soprattutto che, liberi dai turbamenti, si dimostrarono equi

ascoltatori. A te, invero, per il momento farò poche esortazioni, perché a queste cose sei meravigliosamente dedito con tutta la volontà, sei pronto con l'ingegno ed educato con lo studio. Ma spererò soltanto che tu legga felicemente e felicissimamente viva, memore del tuo Marsilio. Ma mentre nomino Marsilio Ficino, intendi parimenti nominato anche il nostro Accademico Filippo Valori. Se, infatti, Valori e Marsilio sono insieme nel difendere Platone e nell'amare te, senza dubbio sono insieme anche tra loro. Lorenzo, la sua singolare virtù ti prova valore, l'onore Platonico lo chiama felice, ripone saldamente in te un incredibile amore.

**Argomento del Parmenide,  
o sull'Unico Principio di tutte le cose, o sulle Idee.**

Sebbene Platone abbia sparso i semi di ogni sapienza per tutti i suoi dialoghi, nel libro sulla Repubblica ha raccolto tutto l'insegnamento della filosofia morale, nel Timeo tutta la scienza della natura e nel Parmenide ha riunito l'intera teologia; ma se negli altri dialoghi aveva superato di molto gli altri filosofi, in questo sembra che abbia superato se stesso e che abbia tratto quest'opera dall'intimo della mente di Dio e, per ispirazione divina, dal segreto sacrario celeste della filosofia.

Chiunque si avvicini alla sacra lezione di questo dialogo, prima si prepari con la sobrietà dall'animo e la libertà della mente, poiché vedrà toccare i misteri dell'opera celeste. Infatti, con grande acutezza il divino Platone esamina come il principio unico di tutte le cose sia al di sopra di tutte le cose e come insieme tutte le cose derivino da quello. In che modo l'Uno sia fuori e dentro tutte le cose, e come tutte le cose siano da quello, per quello e a quello. Gradualmente si eleva all'intelligenza dell'Uno, a ciò che è al di sopra della natura.

L'Uno è considerato naturalmente in un ordine triplice. In quello delle cose che divengono e che sono sottoposte ai sensi, e sono nominate sensibili. Poi in quello delle cose che sono sempre identiche e che non si possono percepire con i sensi, ma con la sola mente, e sono dette intelligibili. Ma in verità, l'Uno non è soltanto in ciò che è sopra il senso e le cose sensibili, o sopra l'intelletto e le cose intelligibili.

Orbene, innanzi tutto, nel dialogo, Zenone di Elea, discepolo di Parmenide dei pitagorici, dimostra che c'è un solo principio di tutte le cose sensibili e fa vedere che se la molteplicità di queste non fosse in nessun modo partecipe della natura dell'unità, ne conseguirebbero tantissimi errori. Poi, Socrate si rivolge a Zenone, non già confutandolo, bensì elevandolo più in alto, alla considerazione dell'Uno e dell'unità, che sono insite alle cose intelligibili, e non finisce in ciò che è insito alle cose sensibili. Così dunque giungono a investigare le Idee, nelle quali consiste l'unità delle cose. Infine, lo stesso Parmenide, il vecchio, espone l'intera dottrina delle Idee, senza contraddire in alcun modo Socrate, bensì concludendo la sua considerazione appena abbozzata.

Pone quattro domande circa le Idee.

La prima: se esistono veramente. La seconda: di quali cose sono idee e di quali in minor grado. La terza, quali sono e quanta forza hanno. La quarta, in che modo vengono partecipate a quelle che sono inferiori.

A questo punto, egli stesso ascende all'Uno, che esiste sopra gli intellegibili e sopra le Idee, e adduce a questo riguardo nove ipotesi: cinque delle quali contemplano

l'eventualità che l'Uno esista, quattro l'eventualità che l'Uno non esista; e per tutte ricerca le rispettive conseguenze. Queste supposizioni conducono ad ammettere che l'Uno è triplice e non invece duplice. L'Uno, infatti, sottoposto a questa considerazione, si rivela non essere doppio, ma triplice: al di sopra dell'essere, nell'essere, dopo l'essere.

Senza dubbio, c'è chi pensa che l'Uno o non esista affatto, o che in parte sia e in parte non sia.

Dunque, la prima ipotesi tratta se l'Uno esiste al di sopra dell'essere: che cosa da ciò consegua per l'Uno considerato in sé e per le altre cose.

La seconda, se l'Uno è una cosa sola con l'essere: in che modo sia per sé stesso e per le altre.

La terza, se l'Uno è posto al di sotto dell'essere: che cosa ne derivi a sé e alle altre cose.

La quarta, se l'Uno si colloca sopra l'essere: in che modo ciò determini le altre cose, sia verso di loro, sia verso l'uno.

La quinta, se l'Uno è posto nell'essere: che cosa ciò determini le altre cose, verso loro stesse e verso quello.

La sesta, se l'Uno non è, ed è tale che in parte diviene e in parte non diviene: che cosa ne consegua per sé e alle altre.

La settima, se l'Uno non è, tale che non diviene in alcun modo: che cosa ne derivi per sé e per le altre cose.

L'ottava, se l'Uno non è, tale che in parte diviene e in parte non diviene: che cosa ne consegua alle altre cose per se stesse e per l'Uno.

La nona, se l'Uno non è, tale che non diviene in alcun modo; che cosa patiscano le altre cose per se stesse e, infine, per l'Uno.

Parmenide tratta di tutte queste secondo i generi, ma soprattutto dichiara che l'unico principio di tutte le cose esiste e, posto quello, ne conseguono tutte le altre cose; negato quello, tutte le cose sono negate.

Così, posto l'Uno, nelle prime cinque ipotesi tratta i cinque gradi delle cose nell'ordine del reale. Nelle successive quattro, invero, esamina quante cose assurde, quanti errori e quanti mali seguano se si nega che l'Uno esiste.

La prima delle cinque ipotesi superiori disserta dell'unico e supremo Dio, in che modo crea e dispone gli ordini delle divinità inferiori. La seconda, dei singoli ordini degli dei, in che modo provengono da Dio. La terza, delle anime divine. La quarta, di quelle che sono poste vicino alla materia, in che modo sono prodotte dalle cause supreme. La quinta, della prima materia, in che modo la sua natura è esclusa dalle Idee e dipende dal primo Uno.

Infine, bisogna notare che quello che in in questo dialogo è detto Uno alla maniera dei pitagorici, e che è sostanza assolutamente disgiunta dalla materia, può essere definito Dio, mente, anima.

## **Commenti e Argomenti del Sofista di Platone di Marsilio Ficino.**

### **Argomento.**

Dopo il Teeteto, sulla scienza, bisogna leggere il Sofista, sull'essere, che è l'oggetto della scienza. Nel Sofista, poi, mentre si disserta dell'essere, verso il quale si volge il filosofo, nel frattempo si tratta anche del non essere, al quale si volge il sofista. Presso Pitagora e Platone, saggio, cioè sapiente, è solo Dio. Il filosofo è il vero imitatore di Dio. Il sofista, l'ambizioso e fallace emulo del filosofo.

Platone dà sei definizioni di sofista. Poiché certamente non si può avere una definizione senza una divisione, tramite la quale siano separate dalla cosa stessa da definire le cose che della stessa non sono, il genere della cosa viene diviso tramite differenze, dalle quali, infine, si compongono per genere le specie e, nello stesso tempo, si definiscono. Per questo motivo, Platone, per prima cosa, escogita domande esattissime per definire il sofista, ammonendo che nessuno può discernere completamente la natura recondita di una cosa, se prima non l'ha interamente discreminata da una qualità diversa.

Dopo, per il bene degli uomini, presenta le descrizioni dell'essere e del non essere, e, come nel Parmenide, l'essere deriva dall'Uno. Elenca cinque generi di enti: l'essere, l'identico e il diverso, la quiete e il moto. Quindi, insegna che la vera essenza conviene alle cose incorporee; quella immaginaria, invece, alle corporee. Confuta coloro che negano le cose incorporee, e, inoltre, coloro che credono che tutte le cose solamente si muovano, o che solamente rimangano ferme. Parimenti, disputa sulla scienza e sull'opinione, e sul discorso vero o falso, sulla parola e sul nome, fin dove questa disputa gli appaia pertinente all'essere stesso.

Infine, dopo aver discusso del sofista e, nello stesso tempo, del filosofo, conclude il libro con una sentenza divina: che certamente le cose naturali sono opera di Dio. E davvero ha dimostrato che tutte le opere della natura provengono da una certa sapienza divina infusa nel mondo. Inoltre, afferma che le cose oscure e fallaci sono illusioni demoniache. Nello stesso tempo, dice che il sofista ci rimane nascosto così come ci resta occulto il non essere, cioè in quanto è avvolto dalle tenebre; anche il filosofo ci resta similmente nascosto, sebbene per una ragione diversa: certamente perché è completamente avvolto dallo splendore dell'essere stesso, cioè, della divina verità, sicché supera certamente la vista concessa agli animi volgari.

**Marsilio Ficino di Firenze nel Filebo di Platone, o sul Sommo Bene.  
Argomento.**

Proposito di questo libro è dissertare sul sommo bene dell'anima, che invero è detto sommo bene a condizione, mentre è detto sommo bene in assoluto il principio stesso di tutte le cose. In questo libro si discute intorno a quello che è detto bene a condizione; intorno a quello che è detto assoluto, si disputa nel Parmenide. Questo bene emana dall'assoluto; discende come un lume dalla fonte stessa di tutte i lumi. Per la qual cosa, nel Fedone e nel Teeteto, Platone ha detto che il sommo bene dell'anima è a immagine di Dio. In verità, niente diventa simile al Sole, se non per una infusione del lume stesso. Quindi il bene dell'anima sarà totale conseguenza del lume divino. Questo lume discende, prima nella mente, poi nella volontà. Nella mente come verità, nella volontà come gioia: qui e nel Fedro, Platone la chiama ambrosia nella mente, e nettare nella volontà. E così, ha posto il sommo bene dell'uomo nella mescolanza di scienza e piacere. Ma prima ha negato che la causa del bene potesse consistere nella sola scienza o nel solo piacere, per il fatto che la condizione triplice del sommo bene non si trova in nessuno dei due. Questa condizione triplice si verifica quando il bene diventa sia perfetto, sia autosufficiente, sia desiderabile in sommo grado. Perfetto, perché non manca di niente a sè. Autosufficiente, perché a ciò che lo contiene non manca niente. Desiderabile, perché in quello e da quello si può aspirare a qualunque cosa. Dunque, poiché perfetto, autosufficiente; poiché autosufficiente, desiderabile. Di certo, poiché è sufficiente a se stesso, è sufficiente ad altro; poiché è sufficiente ad altro, è da altro desiderato. Dimostra che queste cose non spettano né alla sola scienza, né al solo piacere, ma alla mescolanza dell'una e dell'altro, quando discute del genere, dell'origine e della natura di piacere e di scienza, dell'infinito e del finito, dell'ordine e del principio dell'ordine. Infine, conclude che in natura il bene sommo e assoluto è la misura di tutte le cose: questo è il principio di tutta la natura. In verità il sommo bene della mente e dell'anima è il possesso della misura esatta nella mescolanza di scienza e piacere, secondo il principio di verità, proporzione e bellezza.

Perciò la misura di tutte le cose si pone nel primo grado di valore del bene; nel secondo si pongono la verità, la simmetria e la bellezza; nel terzo, l'intelligenza e la sapienza; nel quarto, la scienza, l'arte e l'opinione; nel quinto, il piacere moderato. E' detto uomo beato colui che ha congiunto la sapienza delle cose divine e la conoscenza di quelle umane con la scienza e con una vera arte e una vera opinione; colui che esalta tutto quanto per la gioia della contemplazione; colui che si affida al piacere dei sensi, solo nella misura in cui la scienza, la sapienza e la gioia non ne ricevano alcun danno. Il

prologo del dialogo è di questo genere. Dopo che Socrate e Filebo ebbero discusso a lungo del sommo bene, Filebo, ormai stanco di disputare, si compiacque con Protarco, che era giunto da poco, e che era della sua stessa opinione. Proprio perché è giovane, Protarco è subito ben disposto. A lui si rivolge Socrate. Considera, gli dice, quale difesa prendere, per non affrettarti temerariamente verso la disputa. Quindi, prima ascolta il parere di entrambi e poi accetta di difendere quella che a te, che indaghi, appaia ragionevolmente più probabile. Ma veniamo infine al dialogo.

## **Argomento dell'ottavo Dialogo sulla Giustizia [la Repubblica] di Platone.**

Socrate ha appena condotto a termine nei sette Dialoghi la perfetta forma della costituzione, consacrata con il numero sette di Minerva. E la denomina governo sia regio, sia aristocratico. Aristocratico certamente, poiché in esso parecchi uomini eccellenti per virtù attendono alle funzioni pubbliche e costituiscono il Senato. Regio inoltre, sia poiché la volontà di tutti verso il pubblico bene è una sola, quasi una sola la mente regina; sia poiché se qualcuno tra loro si distingue straordinariamente per onestà, viene straordinariamente onorato. Tuttavia, a costui non viene attribuito tanto potere da riuscire a mutare l'assetto dello stato, senza il consenso del Senato, cioè, senza la categoria degli eccellenti. Rimaneva da indagare che in seguito la forma di governo perfetta e beata si porta nelle forme inferiori. Queste, poi, le considera quattro. Stabilisce che la prima è certamente quella nella quale degenera in seguito la forma ottima, e che chiama ambiziosa [timocratica]. La seconda, invero, quella che affida il potere agli oligarchi e nasce dall'ambiziosa. Terza, la popolare, che procede da questa. Quarta, infine, la tirannide, che germoglia specialmente dalla popolare. Illustra con mirabile arte come, poiché certamente le forme di governo provengono dalle forme degli animi, cinque, uno dopo l'altro, sono i temperamenti e le disposizioni degli animi e altrettanti sono quelli degli stati, simili a quelli e chiamati allo stesso modo. E per sommi capi conclude che l'animo regale è il migliore e il più felice e parimenti tale è lo stato. Il tirannico, invero, è il peggiore e il più misero. Conclude che gli animi e i governi medi si comportano in un modo medio. Da tutte queste cose, è evidente quanto sia pernicioso l'ingiustizia, sia nello stato, che nell'animo, e quanto sia salutare la giustizia in entrambi. Poi, dovunque illustra con straordinaria diligenza i mutamenti da una forma in un'altra, tanto negli animi, quanto nelle città. In verità, considera soprattutto il mutamento di una repubblica felice, e, per così dire, aurea in timocratica, o, se si vuole, argentea, o ferrea, da un'origine più alta, e immagina le Muse che diffondono, o piuttosto confondono, questo mutamento come un vaticinio. Infatti, se la repubblica beata non può scadere in una repubblica peggiore per proprio difetto, tuttavia quando scade è per un difetto e una causa comuni. A questo riguardo è possibile ridere delle calunnie Aristoteliche. E infatti Aristotele, nel quinto libro della Politica, non ha dovuto ripudiare dal suo Platone, anzi per niente suo, la causa propria del mutamento della repubblica beata, in quanto non c'è nessuna causa propria, ma dovette accontentarsi della causa comune. Infatti, una cittadinanza di tal fatta cade come cade un uomo fortissimo e saldissimo, cioè, non per una causa propria, quanto piuttosto per una causa comune della malattia, cioè, per ordine del fato, così per i circuiti celesti che

sono dentro la luna, che ritornano eternamente, come per quelle cose che si compongono di certe configurazioni delle Sfere e degli spazi dei tempi, quando si dissolvono nelle cose opposte. Poiché invero l'assegnazione di una causa di questo genere eccede i confini della presente e civile facoltà, Socrate si serve del vaticinio delle Muse, e certamente se ne serve in modo che a noi occorra il vaticinio di Apollo per interpretare queste cose. Né immeritatamente Tullio, quando vuole esprimere brevemente una cosa che è molto oscura, la dice ancora più oscuramente con il numero di Platone. Né mi meraviglio che Teone di Smirne, professore della matematica di Platone, abbia astutamente tralasciato un mistero di tal fatta come inesplicabile. Sembra che Giamblico Calcideo, mentre lo volesse spiegare, lo avesse confuso. Perché, dunque, c'è più difficoltà in questo genere di cose, che in quelle che riguardano il peso dei corpi? Egli stesso immagina, con una certa tragica enfasi, le Muse che giocano e spaventano un animo puerile e semplice, destando stupore. Infine, qualunque sia tra i Commentarii nel Timeo quello più opportuno, accogli la nostra esposizione. Platone considera inoltre questi precetti morali. E' impossibile che in una città la ricchezza sia onorata insieme con la virtù. Parimenti, affidare il governo della repubblica ai più ricchi è come se si affidasse una nave nella navigazione non al più esperto, ma al più ricco. Certamente, sia questa, che quella, correranno pericolo. La scienza è di nuovo la più sicura custode contro questi mali. Inoltre, l'estremo di una cosa opposta è il principio dell'altra, così l'estrema licenza della libertà è il principio dell'estrema servitù. Come in qualsivoglia qualità, ogni eccesso di cose e di tempi è solito convertirsi nel contrario. Nelle Lettere dice la stessa cosa, approvando prima di tutto una libertà moderata.

## **Argomenti delle Dodici Lettere di Platone.<sup>463</sup>**

### **Argomento della prima lettera.**

Dione il Siracusano<sup>464</sup>, senza dubbio un grande uomo, non fu solo un discepolo di Platone, ma anche un suo emulo: quando venne mandato in esilio dal tiranno, restituì subito con grande animo il denaro che il tiranno gli aveva dato; poi, in quanto Platonico, ricambiò a una enorme offesa con un enorme beneficio, ammonendo Dionisio con tre precetti sicuramente salutari. Il primo è che i principi non vanno in rovina per mancanza di denaro, ma di amici. Secondo, che nessuna cosa, tra quelle che desideriamo, è più giovevole al fare cose grandi e degne, che la benevolenza di uomini prudenti e dotti. Terzo, che bisogna riconoscere gli errori del passato e capire quanto danno ci procurano, perché evitiamo sbagli futuri.

### **Argomento della seconda lettera, che è di Platone<sup>465</sup> al tiranno della Sicilia Dionisio.**

In questa lettera che Platone scrive a Dionisio il giovane, dopo la prima partenza da Siracusa e durante l'esilio di Dione, bisogna porre attenzione a quattro cose davanti

---

<sup>463</sup> Ficino non tradusse la lettera tredicesima, accogliendo il rifiuto di Leonardo Bruni, la cui traduzione delle *Lettere* era stata stampata a Parigi da poco nel 1472. Cft. *Argumentum in duodecimam epistolam*: «Epistolam vero ad Dionysium, quae ab ignorantibus his adiungitur ideo non traduximus, quia et ipsa epistolae verba, et docti omnes negant esse Platonis».

<sup>464</sup> Il solo Marsilio Ficino ha voluto qui, anziché il nome di Platone, quello di Dione, attribuendogli la paternità della lettera. Oggi la critica moderna rifiuta l'ipotesi di Ficino, ma fino all'800, l'accettavano Hermann (cfr. Hermann C.F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839, rist. fot. Arno Press, New York, 1976), Grote (cfr. Grote G., *Plato and the other companions of Socrates*, London, 1865, 1888<sup>2</sup>, I, pp. 349-350 : "the first in order...is not written by Plato but by Dion") e Stallbaum. Quello che più colpisce è che la lettera fa in effetti venire in mente Dione, che fu collaboratore di Dionisio nel governo della città, piuttosto che Platone. Su questi argomenti si rimanda a: Isnardi Parente, M., (cur.), *Platone. Lettere*, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 2002.

<sup>465</sup> Ricordiamo che Ficino attribuisce la *Lettera prima* a Dione. Cfr. *Argumentum in primam epistolam*.

alle altre. In primo luogo, certamente, l'affermazione riguardo al fatto che la grande potenza e la sapienza a causa di un istinto naturale si cercano vicendevolmente, per unirsi in una cosa sola. Senza dubbio, sappiamo con certezza che sia così nella divinità, nella natura e nell'arte. Innanzitutto, presso la divinità, l'immensa sapienza accompagna l'infinita potenza di Dio. Cosa che Platone indica sotto i nomi di Giove e di Prometeo: rivelando come Giove sia, certamente, la potenza, e Prometeo, senza dubbio, la provvidenza. Evidentemente, crede che la potenza sia la fonte dell'intelligenza divina, e il suo riflesso. Questa, infatti, intellige per la ragione che può, e nell'atto stesso di intelligere, contempla la potenza. Anche nella natura esistono segni di questo mistero. Infatti, in quelle cose che sono composte secondo natura, come le pietre e i metalli, o le piante e gli animali, anzi prima di tutto nel cielo stesso, è stato disposto dalla natura in modo che dalla potenza interna della natura e dal vigore naturale proceda l'ordine, sia nell'aspetto, che nelle azioni e negli effetti di queste cose. Invero, questo ordine che appare esternamente, e che accompagna il vigore interno della potenza, sembra portare con sé una sorta di sapienza. Infatti, la natura non avanza in un modo, e la sapienza in un altro, ma il loro procedere è, nei processi disposti, del tutto simile. Anche nell'arte umana, sia in quella privata, che in quella pubblica, sembra senza dubbio simile l'incontro della potenza e della sapienza. Certamente, la virtù innata dell'ingegno, della memoria e della volontà, riguarda la potenza. Da questa, invero, nasce la conoscenza acquisita, e nelle azioni è custodito l'ordine, che riguarda la sapienza. Ma di questo mistero, costante nella divinità, nella natura e nell'arte, possediamo in elegante consuetudine molti esempi, che questo Platone, come per qualche necessità naturale, racconta in scambievolmente familiarità con i potenti e i sapienti. Sulla qual cosa, ci ammonisce anche il cielo, nel quale i pianeti che indicano i potenti sono vicini a quelli che indicano i sapienti. Il Sole, infatti, anche se per posizione non è il più vicino a Saturno, non si separa quasi da Mercurio. Dunque, si trova presso Platone il precetto morale: i principi onorino i sapienti; i sapienti consiglino i principi con piacere. Infatti, la sapienza senza il potere giova a pochi, il potere senza la sapienza nuoce a molti. Il potere privo di sapienza, quanto più è grande, tanto più è dannoso. La sapienza lontana dal potere sembra, invero, monca. Questo insegnano le grandi congiunzioni planetarie. Giove è certamente il signore, Saturno invero il filosofo: se costoro non si uniscono, senza dubbio non possono fare nulla, né di grande, né di stabile. Platone vuole senz'altro che fra il potente e il sapiente venga fondata un'amicizia felice. Felicissima, invero, quell'unione, dove l'una e l'altra si congiungano nello stesso animo: in esso risiede anche la stessa divinità Pallade, che unisce insieme la potenza con la sapienza. La sola Pallade, infatti, conosce le arti e nello stesso tempo vibra l'asta.

Si sia detto fino a questo punto del primo mistero di questa lettera. Volgiamoci dunque al secondo. E' proprio di un animo che eccelle per bontà, provare massimamente gioia per un bene divino autentico, cioè grandissimo. E' tale, invero, quel bene che giova a più persone possibile e il più velocemente possibile: tale è l'autentica gloria della virtù, che giova alla dottrina e ai costumi, sia nel futuro, che nel presente. Preposti a questa, dunque, gli uomini di grande ingegno, più di tutti sono allietati per queste due ragioni: sia perché come amano la luce interna della virtù, così della virtù apprezzano anche lo splendore esteriore; sia perché con questo splendore desiderando giovare sempre al maggior numero possibile di persone, gioiscono anche per questo bene, che sarà sicuramente duraturo presso le generazioni umane. Gioiscono, dico, in quanto sentono che invero desiderano giovare ai posterì per la gloria eterna, perché sperano certamente di godere come ora, così anche allora di questo splendore e di questo bene: senza dubbio, presagiscono di conservare la percezione delle cose dopo questa vita. Se dunque sono istigati a tanto bene da un istinto di natura più divina, è nno tanto perché godono di questo bene, quanto affinché godano. E se molte specie di animali, per istigazione della natura, nel costruire i nidi o nel provvedere al nutrimento, non si danno inutilmente cura dell'utilità futura, allora molto meno l'evento ingannerà animi divini, che sperano di gioire per un'opera eterna. Il profeta Daniele esprime con queste parole lo splendore e il beneficio di una virtù siffatta, sia nella dottrina, che nei costumi: i dotti risplenderanno come lo splendore del firmamento, e anche coloro che educano molti alla giustizia risplenderanno come le stelle nelle perpetue eternità. Invero, in quegli animi che degenerano dalla propria divinità, il beneficio, l'amore della vera gloria, si estingue, o si muta in vana gloria.

Si alza più alto il terzo mistero di questa lettera. Ma dal momento che lo abbiamo esposto più diffusamente nella Teologia e nel libro Sull'Amore, sarà stato sufficiente, al momento, averlo leggermente sfiorato. Quando consideriamo in modo diligente le forme fatte dall'artefice, vediamo con quale ragione saranno state, a poco, a poco, fatte; e quando afferriamo le ragioni tramite le quali esegue le forme, facilmente tramite esse accediamo alle idee stesse della mente artificiosa, agli esempi delle quali diresse le sue ragioni per eseguire le forme. Certamente, come nei prodotti dell'arte passiamo dalle forme alle ragioni, da queste alle idee, cioè agli esempi: così allo stesso modo nel contemplare l'ordine stesso delle cose sappiamo che le bellissime forme delle cose sono state composte con ragioni piene di arte: e se la ragione stessa produce in ordine le forme a somiglianza delle ragioni, e dunque delle idee, cioè degli esempi, nell'universo dunque tre sono gli ordini: certamente delle forme, delle ragioni e delle idee. L'ordine delle forme, che si manifesta ai sensi, si riduce all'anima stessa del mondo; questa poi, come principio del moto, genera le forme nella materia, ma genera

anche altre cose con altre ragioni e con altri semi. Invero riconduciamo dall'anima alla mente questo ordine più alto nell'anima delle ragioni, dalle cui idee l'anima riceve le ragioni del governo delle cose. Infine, l'ordine delle idee discende nella mente dall'immenso e semplice splendore del divino bene. Se dunque una unica idea del bene che hanno gli uomini, cioè Dio stesso, infonde alla mente angelica altre idee di altri beni, per questo i tre ordini delle cose sono ricondotti a tre principi e a tre fonti: certamente, l'ordine delle forme all'anima del mondo, l'ordine delle ragioni alla mente angelica, e, infine, l'ordine delle idee al bene stesso. E poiché tramite le idee tutte le cose sono ricondotte al bene, perciò Platone dice: tutte le cose stanno intorno al re del tutto, cioè intorno al bene stesso ci sono le idee, tramite le quali ci sono tutte le cose. Intorno al Secondo, cioè alla mente, ci sono le realtà del secondo ordine, cioè le ragioni, che seguono le idee. Intorno al Terzo principio ci sono le cose terze, cioè le forme intorno all'anima del mondo. Allora, indicò che Dio è la causa esemplare di tutte le cose, dove disse "intorno"; inoltre, causa finale, dove disse: tutto è per merito suo; ancora, la causa efficiente, poiché aggiunse: egli è la causa di tutte le cose belle; infatti, sebbene esistano cose deformi, non lo sono in quanto derivano da Lui, ma in quanto da Lui degenerano. Né i Platonici vogliono che sia da considerarsi straordinario il fatto che Platone abbia nominato dove gli parve il principio dei tre ordini. Infatti, descrisse per enigmi e non per uguaglianza. Certamente, Dio esiste per sé, unico e buono, e poiché l'unità e la bontà sono grandissime ne consegue che Dio esiste solamente per sé stesso. Invero, la mente somma è successiva a Dio, tramite Dio stesso, in quanto è unico e buono; inoltre la mente esiste anche per sé, in quanto è mente e in quanto è l'ordine della seconda natura. Infine, l'anima del mondo è stata certamente anch'essa prodotta dal primo Dio, in quanto è unico e buono; è stata prodotta anche dalla mente, in quanto mente; ma è prodotta anche da sé stessa, in quanto è per sé mobile. Platone dice che fino a questo punto procedono le origini delle cose divine e i principi delle cose. In più dice che l'animo nostro è divino, quando aggiunse che afferra le cose divine: non comprende il vero finché guarda in quelle cose che gli sono note, cioè i sensi e le cose sensibili, o le forme concepite dall'anima con l'interposizione di queste cose. Infatti, tutte queste cose sono molto diverse dalle cose divine, donde, l'animo che guarda in queste, è indotto a sentire diversamente sulle cose divine, e a giudicare diversamente quali siano.

Segue il quarto mistero sulla percezione delle cose divine. Prima, certamente, afferma che la ricerca delle cose divine se non viene fatta rettamente, cioè, se non viene preparata secondo i debiti gradi della purificazione e della disciplina, è la causa di tutti i mali. Perché certamente coloro che ricercano Dio in questo modo, alla fine arrivano al punto da negare l'esistenza di Dio, o da affermare su Dio cose che di Dio non sono. Di qui, la vera religione perisce ed, estinta la religione, affluiscono tutti i mali. Poi, dice

che lo stimolo alla ricerca delle cose divine è causa di mali, se lo usiamo cioè impropriamente, ma in ogni caso, in qualunque modo lo usiamo, non permette di godere dei piaceri presenti e di stare in pace in questa vita, perché aneliamo a qualcosa di più alto. Invero, che cosa ha in mente, quando dice: chi conseguirà mai la verità, se non tirerà fuori dall'animo questo stimolo? Certamente, dice che non si può avere la verità delle cose che dipendono da Dio, se non si ha la verità stessa su Dio. Inoltre, attraverso quelle cose che subito aggiunge, saprai che Platone stesso ebbe la consuetudine di occuparsi assiduamente dell'investigazione delle cose divine, e quelli che ascoltavano per la prima volta Platone quando contemplava le cose divine, subito, sotto l'eccessivo splendore delle cose divine, perdevano la vista ed erano a lungo tormentati, finché finalmente non separavano la mente, sia dalle affezioni dei sensi, che dalle immagini della fantasia, e, avvenuto questo, per una sorte certo divina, trovavano con la luce la verità non trovata prima. Per questi motivi, Pitagora, che il nostro Platone venerava in tutte le cose, e che diede ordine ai misteri delle dottrine per l'espiazione perfetta della mente, ammonì, e Platone ammoniva allo stesso modo, che questi misteri non venissero diffusi tra il volgo, affinché il volgo non disprezzasse erroneamente le cose rivelate, o non cadesse negli errori. Se, infatti, rivelerai al volgo che Dio non ha nulla in sé di quelle cose che si sentono dire, o rideranno di te, o negheranno l'esistenza di Dio. Di qui, quel detto del Pitagorico Liside ad Ipparco: non è cosa pia condividere i misteri della filosofia con quelli che la purificazione dell'anima non la possono neppure sognare. Inoltre, non sono pochi i misteri dei teologi intorno a Dio che affaticano non solo il volgo, ma anche la maggior parte dei dotti. E tra questi, soprattutto, c'è che nessuna cosa tra quelle che sono pensate, deve essere affermata in modo assoluto su Dio. Infatti, qualunque cosa sia definita dall'intelligenza, è costretta a stare sotto l'infinito Dio. Pertanto, a questi misteri più segreti anche la maggior parte dei dotti è inadatta, così come il volgo alle cose più facili, fino al punto che alcuni, per quanto siano valenti per l'acume, la memoria e il giudizio, e abbiano ascoltato a lungo questi misteri, tuttavia ancora non li comprendono perfettamente: questo avviene certamente perché non sono nati per la teologia, anche se sono nati per alcune altre cose; o se sono nati per essa, tuttavia non sono stati adeguatamente istruiti ed educati a questi misteri; oppure sono stati educati e istruiti, tuttavia non si sono ancora allontanati, dai turbamenti grazie al beneficio di un'età più matura. Perturbato, invero, perché si muove e si distrae per le cose molteplici ed è attratto dalla materia, e perciò rende la mente aliena a Dio, dal quale non può essere pensato nulla di più remoto dal moto, dalla diversità e dalla materia. Dunque, non con offesa, Liside ammonì così Ipparco: vale la pena calcolare quanto tempo abbiamo consumato a tergere le macchie che erano profondamente infisse nei nostri petti, prima che potessimo comprendere i precetti di

Pitagora in modo degno. Si aggiunga a ciò che se qualcuno si accosta a Dio con l'intelletto anche quieto ed erudito, sarà certamente ingannato su Dio dall'intelligenza stessa, così come il volgo è ingannato dal senso e dall'immaginazione e la maggior parte dei dotti ne sono allontanati dai turbamenti. L'intelligenza, infatti, che giudica secondo la sua natura, ci costringe a concepire Dio stesso come un qualche intelletto o come qualcosa di intelligibile: invero, l'immenso bene non è un intelletto, che come bisognoso si volge all'intelligibile, così come se il bene proceda se questo lo illumina; né si deve dire intelligibile, perché ciò che ha una natura comune con l'intelletto, tramite questa, ha anche una congrua proporzione con l'intelligenza: ma non esiste nessuna comunanza, nessuna proporzione tra l'immenso bene e i beni finiti della natura. Di qui, dimostra nel Parmenide che noi non abbiamo né il nome, né la definizione, né la scienza su Dio, in quanto è oltre i limiti dell'intelligenza. Prima di lui, Mercurio afferma la medesima cosa. La stessa cosa dopo di lui, Dionigi Areopagita, il quale dimostra che non si deve chiamare Dio, né ente, né intelligibile, ma al di sopra di entrambe le cose. Per cui, dal momento che Dio supera l'intelletto e l'intelligibile per una distanza infinita, nessuno grazie a qualche azione dell'intelligenza può conseguire la divina sostanza; può tuttavia talvolta accostarsi ad essa con la passione. Una passione, dico, benigna, introdotta in noi tramite la stessa benefica azione dell'infinito bene. Dico, introdotta nell'unità stessa, l'origine della nostra mente, certamente quando la mente si raccoglie tutta e da ogni parte nella sua unità, che è l'immagine evidente della divina semplicità. In verità, ciò che sotto il divino Sole appare abbastanza chiaramente alla mente vestita di questa unità, generalmente si allontana, nel momento in cui, la mente, abbandonata l'unità, veste nuovamente la molteplicità. Come appare chiaro da una sentenza del nostro Platone, le cose divine non sono trovate da noi, ma piuttosto sono rivelate dall'alto, e con la mente non si possono comprendere la sostanza e le proprietà delle cose divine, e non si possono neppure esprimere con le parole e con le lettere. Perciò su queste cose, piuttosto che dimostrare, cerchiamo di esortare, anche se tramite le parole e le lettere, e di preparare gli animi alle cose divine discutendo e narrando con questa mente. Così anche Platone non scrive nulla sulla definizione della sostanza e delle proprietà divine. Tuttavia scrive molte cose che, o per negazioni, o per relazioni, o esortando, o istruendo, portano talvolta a quello stato della mente in cui infine dall'alto viene aperta la casa dell'onnipotente Olimpo. Dove, dopo che la mente è ritornata a se stessa, dirigendosi dalle cose inferiori a sé stessa, e da se stessa alle cose più superiori, subito attinge, per così dire, in un solo semplice stato, l'unità stessa, la stabilità e la semplicità. Ma, secondo Paolo, le cose cui è pervenuta non è giusto dirle agli altri uomini, e secondo Platone, è molto meno giusto scriverle, perché non si dia il santo ai cani. Poiché dunque non confida nell'esposizione con parole, o con scritti, delle cose

divine, tuttavia ritiene più prudente affidarle alle parole piuttosto che agli scritti; infatti, gli scritti le rendono comuni a tutti, ma egli permette che le cose divine siano dette solo alle persone più elette. Infatti, ritiene assolutamente che la dignità delle cose divine esiga che le trasmettiamo con le parole da mente a mente, piuttosto che scrivendo nelle materie esteriori. Per questa ragione i Giudei dicono che il senso mistico della loro legge da Dio stesso tramite Mosè, è stato consegnato non tanto agli scritti, quanto affidato alle anime. Ma quelli hanno visto questo. I Pitagorici osservano certamente questo, e Platone lo conservò. E infatti anche egli promette che comunicherà parecchie cose tramite Archedemo, piuttosto che attraverso gli scritti. Asserisce inoltre che le cose che sono state scritte da lui, sono di Socrate, e il suo proprio compito consisteva nel ripulirle. Ma perché aggiunse che Socrate anche in gioventù fu bello, cioè, illuminato per ispirazione divina? Affinchè comprendiamo che Socrate, tanto per la perfezione della prima educazione, quanto per la bontà della sua natura, ha ricevuto subito da Dio attraverso il demone familiare, quelle cose che altri a stento raggiungono con molte fatiche. E i misteri ricevuti per questa divina rivelazione furono di nuovo trasfusi in Platone e, attraverso le esortazioni di Platone, possono essere trasfusi negli uomini che hanno la medesima disposizione. Ma affinché nessuno pensi che io sogni in questa esposizione, bisogna ascoltare Proclo che conferma così queste cose: a quelli che desiderano giungere al sommo bene non serve la scienza, o l'esercizio dell'ingegno, ma la forza, la quiete e la tranquillità. Ed è certamente la fede divina, quella che ci congiunge e ci porta al sommo bene e a tutte le cose divine con un ineffabile ragione. Certamente, non dobbiamo cercare il sommo bene o aspirare ad esso, attraverso la scienza o qualche azione dell'ingegno, ma dobbiamo offrirci e affidarci alla luce divina e, messi da parte i sensi, quiescere in quella incognita e occulta unità degli enti. Infatti, questo genere di fede è più antico di tutte le dottrine. Si sa che Proclo ha ricevuto queste cose da Plotino. Se qualcuno inoltre ha considerato diligentemente queste cose, non esigerà da Platone nei suoi dialoghi quell'ordine dottrinale abituale presso i pensatori umani, ma si accontenterà almeno di quello stile che conduce per il sentiero più giusto a Dio. Invero, uno stile di tal genere, o ordine, consiste nel purgare e nel convertire. Infatti, occorre pulire l'occhio della mente dalle oscure caligini della materia, e una volta pulito, occorre dirigerlo in modo retto verso la luce stessa del Sole divino. Non bisogna infatti ricercare, o tendere, più oltre. L'immensa luce infatti presente per sua natura dovunque, si riversa nell'occhio della mente creato per essa, non appena guardi puro e retto in quella luce. Ma se l'intelletto nella conoscenza di Dio persiste a servirsi della sua propria facoltà, che è qualcosa di accidentale, di molteplice e a suo modo di mobile, a causa di questa viene certamente separato dalla sostanza di Dio, semplicissima e remotissima da ogni immagine di movimento. Sarà dunque sufficiente, dopo una

conveniente ricerca, avere purificato e raddrizzato la mente. Il resto, Mercurio lo assegnò al sacro silenzio della mente. Infatti, crede che Dio sia annunciato dalla mente con il suo silenzio, piuttosto che con il suo discorso. Pertanto tutti i dialoghi di Platone si occupano di questo stesso: alcuni consistono solo nel ripulire, altri nel convertire, altri in entrambe le cose. Questi misteri sono confermati nuovamente nelle lettere ai Siracusani. I precetti evangelici confermano in modo straordinario questi misteri.

### **Argomento della terza lettera.**

Questa lettera di Platone è scritta a Dionisio il giovane, dopo la seconda partenza da Siracusa. Innanzi tutto, Platone replica alle ricercatezze di Dionisio; poi, dissolve le calunnie che Dionisio aveva montato contro di lui. Dunque, nella risposta alla questione, insegna che Dio è immune dal piacere, o almeno, da quel piacere che ha il suo opposto nel dolore, e che consiste nel moto e nell'appagamento dei bisogni. Però non nega che in Dio ci sia tutto quel bene, di cui sembra il piacere la buona causa. Aggiunge inoltre che il piacere, si intende quello mutevole, è sicuramente causa di danni nei premi e nell'onore, e parimenti è causa di dolore nel corpo : di sicuro, toglie la perspicacia, la memoria, il giudizio e il decoro. Dopo, contro la calunnia di Dionisio, mostra come egli fosse partito alla volta della Sicilia per motivi molto giusti e come avesse dato manifestamente consigli sulla ricostruzione delle città che erano state distrutte e sulla giusta forma di governo.

### **Argomento della quarta lettera.**

Dopo che Dionisio era stato cacciato dalla tirannide, Platone scrive a Dione, che adesso era ritornato in patria, e ricorda a lui, a Eraclide, a Teodote e agli altri amici, nelle mani dei quali si trovava il potere, di vivere lontano dalla tirannide e di mantenere innanzi tutto la forma di governo degli ottimati, magari temperata in qualche modo da quella popolare. In questa circostanza, essi devono consegnare alla memoria questa sorta di insegnamenti.

Certamente, per prima cosa, devono attenersi ai principii in modo corretto; devono eccellere su tutti gli altri per la verità, la giustizia, la magnanimità e la temperanza. Inoltre, devono superare gli altri uomini in prudenza, più di quanto gli altri

uomini supererebbero in prudenza i fanciulli. In secondo luogo, bisogna che essi si rivelino per quello che pretendono di essere. Terzo, devono ricordare che gli occhi di tutti sono puntati su di loro, in modo da tenere presente che non potranno nascondere i propri errori e che, soprattutto, non soddisferanno le attese con una virtù solo mediocre. In quarto luogo, devono imitare i legislatori più eccellenti ed evitare la discordia tra i colleghi, come se fosse la peste. Quinto, devono tenere a mente che, per le cose che devono fare, è sommamente necessario il favore della gente : certamente, questo si può conquistare e mantenere solo con l'educazione.

### **Argomento della quinta lettera.**

Sebbene la tradizione attribuisca a Platone questa quinta lettera, tuttavia sembra piuttosto che sia di Dione, il quale, per il bene degli uomini, imita Platone. Comunque sia, istruisce Perdicca, divenuto capo di una monarchia, perchè rammenti di essere un giovane e, pertanto, di avere bisogno del consiglio e dell'aiuto degli anziani : certamente, non su tutti gli argomenti, ma solo sulla forma di governo e, parimenti, non di tutti gli anziani, ma solo dei più onesti : costoro sanno che cosa è più opportuno a ciascun tipo di governo, sia che governi uno solo, sia pochi, che molti.

Afferma inoltre che la voce di un governo, cioè la legge, è lo spirito e la vita di esso e ogni costituzione deve istituire le azioni conformi, sia verso Dio, che verso gli uomini, ed eseguirle. Se farà diversamente, quel governo andrà in rovina. Ma Perdicca non deve diffidare, perchè egli ed Eufreo sono stati educati alla disciplina di Platone e perciò possiedono ciò che pertiene alla disciplina civile. Infine, aggiunge il motivo per cui Platone non fu mai utile al suo popolo nella disciplina civile. Platone sapeva che il suo popolo era travagliato da una malattia inguaribile e perciò non si serviva stoltamente di medici esperti: ciò era inutile, poiché sosteneva che una bestia inguaribile deve essere curata a suo rischio.

### **Argomento della sesta lettera.**

Platone divino esorta Ermia, Erasto e Corisco, principi fra loro confinanti, ad una concordia molto sincera; insegna con l'autorità di un oracolo che solo con questa saranno salvi e, tramite questa, con il favore di Dio, il quale si compiace dell'unità,

conseguiranno ogni bene e, dopo aver regolato secondo i riti le controversie, infine giungeranno al punto di essere in grado di seguire con uno studio più proficuo la sapienza divina, piuttosto che quella umana, come è giusto.

Raccomanda invero che tra di loro possa essere assicurata una stabile amicizia, con un patto e con una giusta legge: cioè con un patto legittimo, stabilito a vicenda secondo i riti con atti sacri, e con l'interposizione di un giuramento, che chiami a testimone Dio stesso e lo supplichi di essere garante e protettore dell'unione. Invero, chiamandolo e supplicandolo sotto il numero dispari, del quale si dice che Dio goda.

Infatti, in questa parte, espone i tre sommi principi delle cose, di cui tratta anche nella sua prima lettera. Quando, infatti, dice "guida di tutte le cose presenti e future", vuole che si intenda l'anima del mondo, la quale, in quanto principio del moto, conduce con un ordine temporale tutte le cose tramite il passato al presente, e dal presente al futuro. Dove poi dice "padre e signore", indica il sommo Dio e il bene stesso. Ma, media tra i due, sembra che inserisca la mente, che è in qualche modo divina, poichè mentre ripete "della guida" aggiunge anche "della causa". E infatti, spesso presso Platone il re indica il bene stesso, la causa indica la mente, e infine la guida indica l'anima. E siccome la causa è riportata alla mente, nel Timeo i platonici sostengono che l'intelletto sia figlio del bene stesso e sia stato successivamente generato, come architetto del mondo. Nell'Epinomide si dice che la ragione divina, cioè il verbo divino, ordinò il mondo visibile. Inoltre, questo verbo divino chiama il bene stesso, sia padre, che signore : certamente con il primo indica il padre della mente e con il secondo, il signore dell'anima. Così forse prescrive il numero platonico, ma anche platonico cristiano, però ariano. Qualcuno potrà anche intendere per guida lo spirito santo e per mente invece, il figlio. Infatti, dove Platone dice padre, parimenti sottintende il figlio. E se qualcuno porrà l'essenza unica come trina, certamente sembrerà essere contrario a molti platonici, tuttavia non sarà del tutto incompatibile con tutti i platonici.

Dopo, esorta ad applicarsi più rigorosamente allo studio delle dottrine e insieme ad alcune altre discipline sorelle più piacevoli, cioè l'eloquenza, la poesia e la musica: consiglia di applicarsi a queste discipline in modo che, tramite queste, come fossero delle tracce, i ricercatori amino l'odore divino, e questo solo, e amando, raggiungano infine il sapore. Dice insomma che se facciamo filosofia così, cioè se ricerchiamo con l'amore e amiamo con la ricerca Dio stesso, infine senza dubbio conosceremo tutte le cose. Certamente il nome di filosofia, anche se sembra mostrare una qualche ricerca, tuttavia propriamente comporta l'amore e una ricerca d'amore.

Sapeva dunque Pitagora e anche Platone sapeva che noi tendiamo ai beni finiti in un modo, e al bene infinito in un altro: certamente noi conosciamo i beni finiti, prima di amarli, e dobbiamo amarli dopo che li abbiamo conosciuti; invece amiamo l'infinito,

prima di conoscerlo, e dobbiamo ricercarlo, non tanto per conoscerlo, quanto piuttosto per amarlo. Ma perché deve essere amato prima che compreso? Certamente perché l'amore, giacché trasforma l'amante in amato, completa con l'affetto ciò che mancava alla proporzione. Non è forse vero che nei discorsi sacri Dio viene spesso denominato fuoco? Con la stessa licenza metaforica, dunque, l'angelo sarà certamente chiamato corpo diafano e l'anima invece, fino a che sarà chiusa in questo carcere cieco, sarà certamente chiamata corpo opaco. Pertanto, come un corpo diafano, cioè trasparente come l'aria e l'acqua, sotto il fuoco lascia entrare subito la luce sia all'esterno, che all'interno, mentre invece i corpi terreni devono essere riscaldati moltissimo e con il calore devono essere resi simili ai corpi diafani prima che assumano uno splendore igneo, allo stesso modo gli spiriti separati dal corpo colgono subito la luce divina, mentre gli spiriti congiunti con i corpi terreni prima hanno bisogno del calore dell'amore che trasforma e, dopo essere stati purgati da questo amore ed essere stati resi simili alle cose divine, alla fine per volontà divina sono illuminati dallo splendore della scienza.

Di qui, Porfirio dice: la ricerca delle cose divine purifica l'animo, ma invero l'amore rende simili a Dio (deificat). E dunque esprime la cosa con parole appropriate e certamente senza ingiuria. Infatti, nessuna materia da ciò che è di per se stessa diventa fuoco, ma solo con il calore assume uno splendore igneo.

Dunque la sentenza platonica è che le cose divine si devono ricercare; certamente esse esistono, anche se appaiono con una percezione comune; ma nel frattempo si devono amare con un amore non comune, ma singolare e incomparabile: così infatti potremo capire, almeno in qualche modo, che cosa siano ed essere felici. Quanto invero queste cose siano in accordo con le sacre scritture, nessuno, se non un profano, ignora.

### **Argomento della settima lettera.**

La settima lettera di Platone fu scritta ai familiari e agli amici di Dione, dopo che per merito di Dione la patria era stata liberata e dopo che lo stesso Dione era stato ucciso iniquamente. In verità, bisogna cominciare a narrare i fatti da un po' prima, per comprendere pienamente molte cose pertinenti alla storia, sia in questa lettera, che nelle altre.

Platone partì per Siracusa tre volte. La prima volta, sicuramente, quando aveva quarant'anni, al tempo del vecchio Dionisio I. La seconda volta, dopo che il giovane

Dionisio II aveva ottenuto la tirannide. Che cosa abbia fatto, poi, in ogni viaggio, o per quale motivo sia partito, si comprende in parte da queste lettere, in parte dalla sua stessa vita, della quale noi abbiamo scritto.

Pare che Dione fosse della stessa famiglia di Dionisio I; inoltre aveva stretto con quello varie parentele. Infatti, Dionisio I aveva preso in moglie la sorella di Dione, Aristomache la grande, e Dione, la figlia di Dionisio I, di nome Arete. Però il giovane Dionisio II non era figlio della sorella di Dione, ma di un'altra moglie, di nome Dorade. Durante la prima permanenza di Platone, Dione diventò suo discepolo: condusse la propria vita nella virtù e cominciò a desiderare il pubblico bene della patria. Pertanto, Dione cercava di indurre all'amore per la vita filosofica anche il giovane Dionisio, che successe alla tirannide quando morì Dionisio il vecchio, ed essendo ancora un fanciullo, governava dietro consiglio di Dione.

Per questo motivo, Dione chiamò Platone a Siracusa, con molte insistenze, e convinse anche Dionisio a invitarlo. Platone, pertanto, obbedì, spinto dalla speranza di riuscire a provocare il passaggio dalla tirannide alla repubblica, o almeno al regno. Ma circa quattro mesi dopo il suo arrivo, Dionisio, spinto da pressanti calunnie, esiliò Dione come se avesse cospirato contro la tirannide. Tuttavia, accoglieva volentieri Platone, ma questi, indignato perché la situazione era impossibile, ritornò in patria.

Tornò una terza volta, per riconciliare Dione con Dionisio, insistentemente pregato da entrambi e anche da Archita, da Archedemo pitagorico e da molti nobili. In quella occasione Dionisio promise che avrebbe richiamato Dione e inoltre che avrebbe mantenuto l'ottima forma di governo. Ma non mantenne niente di ciò che aveva promesso e dal momento che Platone lo rimproverava apertamente perché era venuto meno alla parola data, sia di richiamare Dione, sia di mantenere al potere il suo discepolo Teodota Eraclida, si inimicò Dionisio. Così viveva in grande pericolo di essere ucciso dai soldati. Allora Archita di Taranto mandò con una nave l'oratore Lamisco da Dionisio, a chiedere di liberare Platone. Egli lo liberò, gli diede il permesso di partire e Platone ritornò salvo in patria.

Poco tempo dopo, Dione riunì di nascosto alcune truppe, partì alla volta di Siracusa e, espulso Dionisio, restituì la libertà ai Siracusani. Però, poco dopo, venne ucciso con un inganno e un agguato dai suoi. Dopo questi avvenimenti, Ipparino, il figlio di Dione, e Ipparino, il fratello di Dionisio II e anche nipote di Dione da parte di sua sorella, occupavano Siracusa e, confidando in un consiglio di nobili, deliberavano sulla migliore forma di governo. Nel frattempo, Dionisio, riuniti i nemici, tentava di ritornare al potere.

Per questi motivi, Platone scriveva a Ipparino e ai suoi: li esortava e li istruiva sulla migliore forma di governo e cioè sul regno sottoposto alle leggi e sostenuto

dall'autorità degli ottimati. In verità, precetti di questo tipo, sparsi qua e là, vengono collegati in questa lettera. Non è ingiusto che un buon ingegno richieda il governo dello stato, soprattutto quando la necessità lo richiede; è ingiusto che un buon cittadino cerchi di ottenerlo con ogni dissolutezza. Non è prudente intricarsi temerariamente negli affari pubblici, specialmente quando la speranza della salute pubblica si trova in pericolo. Solo la filosofia permette di distinguere ciò che è buono e giusto, da ciò che non lo è, sia nella vita pubblica, che in quella privata. Le generazioni umane non si libereranno mai dai mali, se non governeranno i filosofi, oppure se i governanti non diventeranno, per sorte divina, filosofi. Un'educazione lussuosa e dedita ai piaceri corrompe anche le menti più eccellenti e nessun intemperante può essere virtuoso. Uno stato in cui i cittadini siano dediti alle sfrenatezze, non può conservare nessuna autorità delle leggi, ma anzi, subirà continui mutamenti [ di costituzione ] e si porterà sempre nelle forme peggiori. Per questo, né la patria, né i genitori, devono introdurre la violenza, ma, anzi, entrambi devono decidere lontano dalla violenza. Dobbiamo anteporre alle altre opinioni l'autorità degli antichi e sacri racconti, secondo i quali all'uomo buono non può accadere niente di male. E l'anima, una volta separata dal corpo, sarà sottoposta al giudizio divino e pagherà il fio delle colpe. Per questo dunque è meglio subire grandissime ingiustizie, piuttosto che commetterle. Ma gli uomini avidi di ricchezze e poveri nell'anima davanti alle cose divine sono ciechi e sordi, tanto che non vogliono né vederle, né udirle, o se capita loro di ascoltarle, non le capiscono. Non vedono che l'empietà è mista a tutti i peccati e viceversa. E l'empietà stessa è mista ai peccati come stimolo, affinché i peccatori siano sollecitati in questa vita e tormentati nell'altra.

Dopo queste cose, quando scrive del suo rapporto con Dionisio e dello studio della filosofia, dimostra che nessuno può apprendere qualcosa dalla filosofia se non è infiammato dall'amore per la conoscenza: solo grazie ad esso sostiene tutte le fatiche e disprezza i piaceri. Poiché, in verità, le cose divine possono essere contemplate solo dal sapiente, dichiara opportunamente che le cose divine, non solo non possono, ma anzi, non devono, essere esposte al volgo, né con le parole, né con gli scritti. Certamente non possono, perché ciò che è più grande, non può essere compreso pienamente neppure con la mente. Poi non devono, poiché coloro che sono infimi fra la plebe le considererebbero come delle stranezze; coloro invece che fra la plebe sono un po' più superiori, dopo avere udito queste cose, o incorrerebbero in una falsa eresia, o a causa di una futile opinione, cadrebbero al di sopra della regola del vano e del contenzioso. Ma Platone non dice mai che delle cose divine non si possa capire nulla di vero e di certo, tuttavia ciò che si capisce di queste non si può esprimere a parole, né la loro verità si può intendere con lo stesso metodo con cui si intendono le altre cose. Infatti, esistono alcune forme che sono completamente unite ai corpi e altre completamente separate. Le

prime sono dette naturali, le altre divine. Ce ne sono certamente altre, che sono in qualche modo unite e in qualche modo separate dai corpi, cioè le anime razionali, medie tra le cose divine e quelle naturali. Le anime razionali, fino a che rimangono unite ai corpi, sono per necessità separate dalle forme divine. Infatti, non possono essere unite alle forme divine, se non vengono separate dalla materia. Possono essere separate dalla materia soprattutto in due modi: tramite la purgazione morale, o tramite la risoluzione contemplativa. L'uno e l'altro metodo sono propri della filosofia: come il sole prima essicca il legno umido, così lo avvicina al fuoco e certamente dà al legno l'occasione di accendersi; tuttavia, non lui, ma il fuoco accende il legno; allo stesso modo lo studio filosofico, sia per mezzo della disciplina morale purifica e prepara l'anima alle cose divine, sia per mezzo della risoluzione contemplativa, avvicina e congiunge la mente alle cose divine; tuttavia, non è essa a conformare la mente alla divina verità, ma Dio stesso, che a guisa di fuoco, percorre con la luce la mente, prima preparata come materia con l'ausilio della filosofia, e purifica la sua parentela con la luce della sua verità.

Platone pertanto, quando ha detto che le cose divine non si possono esprimere, né con le lettere, né con le parole, ha voluto dire che non si possono insegnare o ricercare con lo stesso metodo con cui si ricercano le altre cose. Infatti, nell'atto di apprendere le altre cose, l'intelletto prima prepara e forma la nostra ricerca; invece, nella percezione delle cose divine, la ricerca deve essere molto pura e molto superiore, altrimenti non darà esito. Perciò egli dice che con le cose divine è necessaria una consuetudine continua, volendo indicare l'assiduità della speculazione; parimenti, dice che occorre l'unione della vita, o la comunione, volendo indicare la perfetta purificazione con la disciplina morale. Aggiunge che nella coscienza così disposta, infine, non a poco a poco con un amore umano, ma improvvisamente, viene acceso il lume della verità. Ma, dunque, da dove viene acceso? Dal fuoco, cioè da Dio stesso, che sprizza e scintilla. Per mezzo della scintilla Platone ci indica le idee, che sono gli esempi delle cose nella mente divina. Ci indica anche le formule delle idee, che in noi sono innate. Queste formule, che si sono un tempo assopite a causa della pigrizia, possono essere risvegliate da una dottrina eccitante e, come i raggi degli occhi sfavillano, illuminati dai raggi delle stelle, queste sono illuminate dalle idee. Aggiunge che un lume di tal fatta non si accende da solo nell'anima, ma viene acceso, per far vedere che le formule sono innate nell'anima e che le invade un simile splendore familiare. E affinché tu non creda che in questo stato la mente sia variabile/incerta e agitata/turbata, aggiunge che ormai essa alimenta sé stessa: cioè questo lume, che prima era stato acceso nella mente per volontà divina, poi attinge all'abbondanza dei raggi divini per sua virtù e riempie la mente di alma gioia. Questo animo nutre se stesso, cioè

non cerca niente al di fuori, vive contento di se stesso e non può, né riesce a esprimere, anche se lo volesse, quanto il suo stato interiore sia diventato beato.

In questa contemplazione Platone pone cinque gradi, dei quali potrai leggere nella Teologia, dove sono esposti da noi più diligentemente; comunque, comanda che l'amante della verità proceda dal nome della cosa, tramite l'udito, alle qualità della cosa, attraverso la vista e gli altri sensi; da questi proceda alla definizione della cosa; da questa, alla formula della cosa, che è innata nella mente, e infine, proceda dalla formula all'idea, che è la vera generatrice, sia delle forme, che delle cose. Insegna inoltre che l'idea differisce molto dalle altre forme di conoscenza, particolarmente per quattro motivi. Poiché l'idea è sostanza, semplice, immobile e non mista al suo contrario. In verità, le altre quattro, cioè, il nome, il fantasma accidentale, la definizione e la conoscenza della formula degenerano dalla sostanza, dalla semplicità, dalla stabilità e dalla purezza dell'idea. Perciò non imprimono in noi l'idea in modo sufficiente, ma ci adattano alla divina impressione come possono.

Se infine, una mente così impressa per volontà divina, mentre contempla i caratteri delle idee li voglia esprimere con le lettere, o con le parole, renderà deformi le immagini delle cose più belle. Ma se vuoi credere ai Pitagorici, non cercare tanto di dipingere le idee, quanto piuttosto educa con cura gli animi degli allievi e puliscili come una tela, sulla quale infine siano dipinte le forme divine con il tocco divino. Certamente, se ammiri i raggi celesti, non tentare di descrivere le forme dei raggi ai ciechi; anzi, se essi sono inguaribili, lascia perdere; se sono guaribili, comincia prima a purificare la loro vista e a dirigerla in alto finché si può.

### **Argomento dell'ottava lettera.**

Platone sta ammaestrando i principi di Siracusa, e mentre nella lettera precedente si è ampiamente occupato dei matrimoni, delle leggi e delle attività compiute da lui e da Dione, in questa, invece, espone in poche parole le istituzioni particolari. Egli, che ricerca sempre la via di mezzo tra il governo monarchico e quello del popolo, in questa occasione parteggiò essenzialmente per un governo di tutti: certamente affinché i concittadini si riconciliassero invece che farsi mandare in esilio, e affinché lo stato si mantenesse quanto più possibile stabile senza intervento straniero.

Subito, fin dall'inizio, afferma che gli uomini che si sono macchiati di una scellerata empietà, sono incurabili e ad essi non gioverà nessun consiglio. Parimenti afferma che in tutte le cose che diciamo e che pensiamo, dobbiamo partire da Dio.

Sicuramente, in tutta la lettera, noterai quanto Platone fosse un governatore cauto e, contemporaneamente, clemente ; quanto fosse un diligente conciliatore di animi ! Come suo costume, riconosce giusto un governo che sia simile a quello Spartano. Un governo, in cui ci sia innanzitutto qualche forma di governo degli ottimati, ma anche qualcosa della forma regia e di quella popolare.

Condanna l'estrema schiavitù, perché essa sottomette ogni cosa alle passioni degli uomini, ma disapprova anche l'estrema libertà, o piuttosto la sfrenatezza, perché si procura il governo dello stato in qualunque modo, quasi senza lasciare scelta ; invero, approva ciò che si trova nel mezzo.

Tu nota, infine, l'aureo precetto secondo cui la sottomissione che si riserva a Dio è conforme a misura; quella che si riserva agli uomini invece è fuori di ogni misura. Per gli uomini saggi la legge è Dio; per gli stolti il piacere.

#### **Argomento della nona lettera.**

In questa lettera ad Archita, un filosofo molto impegnato nei pubblici affari, Platone consiglia agli uomini di conoscenza di non abbandonare l'azione giusta e insieme necessaria. Infatti, definisce azione giusta e insieme necessaria aiutare gli altri uomini, sia nella vita privata, che in quella pubblica. Certamente, la chiama giusta perché, come ogni parte del corpo non è soltanto di sé stessa, ma anche delle altre parti e soprattutto però di tutto il corpo, allo stesso modo gli uomini appartengono agli altri e soprattutto però alla specie umana. Poi, la chiama azione necessaria, perché se non vivrai per gli altri, non potrai vivere per te stesso; se non soccorrerai la famiglia e la patria, certamente il patrimonio familiare e pubblico, o abbandonato si piegherà di fronte al nocchiero, o governato dai peggiori si troverà in pericolo e, infine, farà naufragio.

### **Argomento della decima lettera.**

Aristodemo<sup>466</sup>, uno dei più stretti amici di Dione, fu tra i primi a fare filosofia con la purezza della moralità; con la sua opinione e con la sua vita, conferma che certamente la sostanza della vera filosofia è la virtù morale, cosa che dichiara il nome stesso, definito dall'amore e dal culto.

Gli speculatori affermano che alcuni ornamenti esteriori della filosofia e anche le vie per acquistare la stessa forte purezza della mente, sono cose umane e hanno a che fare con le abitudini di vita. Invece, Platone considera queste cose divine, più che umane; dopo che siano state più che acquisite, segue la contemplazione, alla quale è condotta quella speculazione superiore e certamente da Platone viene definita "ludus", gioco. Questo, in verità, è l'insegnamento più grande di Pitagora e di Socrate.

Quando traduciamo "ornamento", il vocabolo greco indica un ornamento misto alla vanità e alla superbia di qualche arguzia. Come se dicesse: la scienza inorgoglisce, la carità edifica. E parimenti: nell'anima malevola non entrerà la sapienza. Platone pone la purezza, o se si vuole l'integrità, nell'animo sincero e quieto; poi, la fede nelle parole; infine, la fermezza nell'atteggiamento e nelle azioni.

### **Argomento dell'undicesima lettera.**

Al principe Laodamante che domanda consiglio sulla migliore forma di governo, Platone affida il suo consiglio consueto: che, certamente, tutte le leggi saranno vane se gli uomini molto virtuosi, per i quali vivono le leggi, non hanno avuto un grande potere nello stato, e se non è stata costituita nella città un'autorità sovrana che, per mezzo di esploratori, sorvegli diligentemente il comportamento dei singoli: un censore dei costumi, a ciò sempre intento, affinché la vita quotidiana dei cittadini conduca gli animi alla forza e alla temperanza.

---

<sup>466</sup> "Aristodoro": questo è il nome tramandato dall'epistola, mentre Diogene Laerzio, forse sbagliando, ci dà il nome di Aristodemo, ed è seguito da Ficino.

### **Argomento della dodicesima lettera.**

Secondo noi, la dodicesima lettera è la prova di quanto liberale e semplice sia stato Platone: affidò ad Archita alcuni suoi segreti commenti non ancora compiuti in versione definitiva. Questa è la prova che Archita, che filosofava, non meno con la consuetudine, che con le parole, era degno che gli fossero affidati anche gli interessi più preziosi. Questi commenti, invero, spettavano a Crizia, per completare la parte non definita, e ad Ermocrate, per scrivere quella non ancora composta.

Non abbiamo tradotto la lettera a Dionisio, che viene aggiunta da questi ignoranti, perché tutti i dotti negano che le parole della lettera siano di Platone.

In questa lettera è più interessante notare quanto il nostro Platone sia stato di animo grande e costante, specialmente nei fatti degli amici, e quanto con affetto abbia subito pericoli per la salvezza di un amico. Inoltre, quanto liberamente e benevolmente abbia spesso ripreso il tiranno: certamente fu soprattutto alieno all'adulazione di tutti, non essendo inferiore a nessuno, né per carità, né per dovere.

Cosicché può giovarci non meno per la sua vita e per il suo comportamento, che per le sue discussioni, affinché viviamo bene e felicemente.

**Proemio di Marsilio Ficino di Firenze ai Suoi Commenti a Platone,  
al prudente e ottimo cittadino Nicolò Valori.**

Durante la pubblicazione dei miei libri, sono sempre solito riflettere a lungo con me stesso su a chi debba dedicare in modo particolare i miei lavori, ma in questa edizione dei *Commenti Platonici*, sembra che non sia rimasta nessuna considerazione alla mia scelta: infatti, è già da gran tempo arsa tanta amicizia tra noi e l'antichissima famiglia dei Valori, che questa senz'altro con ottimo diritto rivendica per sé tutte le mie cose. In verità, Nicolò mio, i tuoi antenati, che già da quarant'anni hanno fatto filosofia nel modo migliore sotto Platone, hanno avuto cura con ogni sforzo dell'opera Platonica da noi elaborata. Primo, certamente, tuo padre Bartolomeo Valori, nobile in sommo grado e (come dicemmo) delizia della nostra città, insieme con suo suocero Piero de' Pazzi, Cavaliere molto illustre, partecipò frequentemente alle nostre spiegazioni e discussioni su Platone, e le divulgò con tutte le forze. Quindi, tuo fratello maggiore Filippo, un uomo in verità magnanimo, che ha seguito secondo il costume paterno la disciplina Platonica, ha reso servizio all'Accademia nel modo migliore di tutti, facendo uscire dalle tenebre alla luce con una generosissima prodigalità i libri Latini, già da un pezzo con la nostra traduzione, non solo dello stesso Platone, ma anche di tutti i Platonici.

Intanto, lo zio paterno Francesco, del pari vostro benemerito della patria, uomo virtuosissimo di tutto e somigliante a quel gran Bartolomeo zio suo, sostenendoci sempre con pio ufficio in tutti i turbamenti, sia miei che dei miei, da gran tempo li tramutò per noi in pace. Tu, infine, che hai seguito i favori dei tuoi nei confronti di Platone e di Marsilio, mi conforti ogni giorno con cure familiari e certamente frequenti: e curi con grandissimo amore la disciplina Platonica. Poi, in questa disciplina hai già da tempo scelto di dovere conseguire davanti alle altre la teologia Platonica, cosa che senza dubbio apprezza molto. Inoltre, hai manifestato in breve tempo, sia giudizio nella scelta, che mirabile acume nel profitto di questo studio divino. Poiché dunque tra le cose Platoniche hai scelto e hai felicemente perseguito il punto più elevato, e questo comprende certamente l'universo, a buon diritto sono destinate a te senz'altro davanti agli altri tutte le cose Platoniche. Ma queste cose sono contenute comodamente nei nostri commenti a Platone.

E quindi ho nel modo migliore deciso di dedicare soprattutto a te, Nicolò mio, queste cose, sia come pegni del mio amore per i Valori, che come ricordo della vostra gentilezza verso di me e come certissima testimonianza presso i posteri delle vostre

virtù. Leggi, dunque, e vivi felicemente, come un cittadino lontano dalle controversie e con una vita lunga e con una felicità perpetua, dignissimamente, se mai poté in qualche modo, o potrà mai, essere gustata la felicità, o almeno una tranquillità anche esigua, soprattutto da quei cittadini che gestiscono in modo turbolento i governi delle Repubbliche. Ormai, invero, nel presente scompiglio, non solo della nostra città, ma anche di tutta l'Italia, e forse anche in qualche calamità a un di presso imminente (se Dio non farà riuscire felicemente), volere filosofare è certamente cosa da prudenti, volere conoscere è cosa da saggi: possa invero essere cosa da felici.

#### **DISPOSIZIONE DEI COMMENTI:**

Il *Commento al Simposio* certamente da tanto tempo non solo è stato pubblicato, ma anche divulgato qua e là. Ora invero, a noi sembra che siano cinque i commenti che da principio bisogna mettere in ordine senza interruzione: nella disposizione dei quali, se seguiamo l'ordine di tutte le cose, sarà primo il *Commento al Parmenide*, per così dire realmente primo, trattando evidentemente dell'unico principio di tutte le cose. Secondo, quello al *Sofista*, che disputa dell'essere e del non essere. Invece, deve andare dietro questi libri metafisici e divini il "fisico" *Timeo*. Pertanto, l'esposizione del *Fedro* tenga il quarto posto. Il *Fedro* infatti mescola cose divine con cose fisiche e umane. Abbia il quinto posto la narrazione sul *Filebo*. Infatti, sebbene anche il *Filebo* in qualche modo mischia tutte queste cose, tuttavia in questo ordine il *Fedro* sarà precedente, perché a causa della disputazione certamente più lunga delle cose divine e a causa del favore straordinario del furore divino, è più divino del *Filebo*. Poi, all'ordinamento di questi cinque commenti seguiranno l'indice e il catalogo di tutti i dialoghi Platonici, che devono essere infine disposti secondo un qualche ordine umano.

## **Proemio di Marsilio Ficino nel suo Commento al Parmenide.**

*Certamente l'argomento del Parmenide è in forma teologica, e non Dialettica*

Era uso di Pitagora, di Socrate e di Platone coprire sempre i misteri divini di simboli e di veli, dissimulare con modestia la propria sapienza contro la millanteria dei Sofisti, giocare in modo serio e schernire con grandissima cura; così, nel Parmenide, sotto un gioco in qualche modo dialettico e che esplora in modo quasi logico, certamente indica all'ingegno i dogmi divini con molti riferimenti teologici in molti punti. Fu, poi, costume dei Pitagorici e di Platone mischiare reciprocamente più materie in modo opportuno, in parte secondo la legge di natura e in parte secondo il calcolo della ragione. Nel Fedro principalmente combina la retorica e la teologia. Nel Timeo intreccia la matematica con la fisica, congiunge sovente la dialettica a sentenze su Dio o anche sulla morale. Certamente, nel Filebo, nel Politico e anche nel Sofista unisce l'arte del dividere e l'arte del definire, e nel Parmenide similmente unisce l'arte dimostrativa e quella divina.

Ma se solo la logica tramanda i rudimenti, come un pedagogo che erudisca i fanciulli, non così invero l'arte del dimostrare supera l'arte del dividere e del definire, come per esempio un confine, talmente tanto stimano la cosa trasmessa in materia più divina. Anzi, anche Aristotele mischiò con le cose divine la Dialettica (infatti preferisco chiamarla Dialettica, piuttosto che dialettica), imitando Platone, il quale, come credo, nella *Repubblica* ha designato la teologia con il nome di dialettica. Dunque, l'argomento di questo Parmenide è soprattutto teologico, la forma invero principalmente logica, la disposizione e l'ordine del libro quale Proclo e i suoi discepoli hanno stimato (come abbiamo narrato all'inizio), quale egli medesimo certamente reputa, e fino a che punto io segua questi, lo dimostrerò a poco a poco nelle pagine che seguono.

## **Proemio di Marsilio Ficino di Firenze**

**alle Epitomi, Argomenti, Commenti e Annotazioni in Plotino.**

**Al Magnanimo Lorenzo de' Medici, salvatore della patria.**

In quel tempo in cui sotto il Pontefice Eugenio [IV] si teneva a Firenze il concilio tra i Greci e i Latini, Cosimo il grande, padre della patria per deliberazione del Senato, ascoltò frequentemente un Filosofo greco, di nome Gemisto e di soprannome Pletone, che disputava dei misteri Platonici quasi come un secondo Platone, e dalla fervente bocca di costui fu così intimamente toccato, così animato, che indi concepì con un pensiero elevato proprio l'Accademia, che avrebbe poi partorito nel tempo opportuno. Mentre quel gran Medici covava in qualche modo un tanto grande disegno, destinò me, il figlio del suo sceltissimo medico Ficino, ancora un bambino, a una tanto grande opera: e a questa stessa si dedicò giorno dopo giorno. In seguito, fece in modo che io avessi non solo tutti i libri greci di Platone, ma anche quelli di Plotino. Dunque, dopo questi fatti, nell'anno 1463, quando io avevo trent'anni, mi incaricò di tradurre in un primo tempo Mercurio Trismegisto, infine Platone. In pochi mesi, mentre egli era ancora in vita, condussi a termine Mercurio. Quindi, cominciai anche Platone. Ma se desiderava pure Plotino, tuttavia di questa traduzione non fece parola, affinché non sembrasse caricarmi ancora una volta con un fardello più grave: tale era la clemenza di questo grande uomo verso i suoi, tale la modestia in tutte le cose: e così io, per così dire non profeticamente, certamente non pensai al fine di cominciare Plotino. Ma tuttavia Cosimo infine espresse, o meglio dall'alto segnò con un'impronta, ciò che in vita un tempo sulla terra aveva taciuto. Infatti, nel periodo in cui diedi da leggere Platone ai Latini, quell'eroico animo di Cosimo istigò, non so in che modo, la mente eroica di Giovanni Pico della Mirandola, neanche lui senza quasi sapere in che modo, a venire in Firenze. Costui, nato nell'anno in cui avevo cominciato Platone, giungendo poi a Firenze nel giorno e quasi nell'ora in cui davo l'edizione di Platone, subito dopo i primi saluti, mi interroga a proposito di Platone.

A costui dissi che certamente il nostro Platone in quel giorno usciva dalle nostre dimore: allora anche egli si congratulò veementemente per questo stesso motivo, e dopo, non so con quali parole e neanche egli sa con quali, non mi incitò, quanto piuttosto certamente mi infiammò a tradurre Plotino. Il fatto certamente sembra dono del cielo, se mentre Platone quasi rinasceva, nascesse Pico, l'eroe in Acquario e con Saturno dominante: sotto il quale anche io similmente ero nato trent'anni prima; e giungendo a Firenze nel giorno in cui il nostro Platone è stato pubblicato, ispirò

mirabilmente anche a me quell'antico voto dell'eroe Cosimo su Plotino, che a me era del tutto ignoto, ma che a lui era stato ispirato dal cielo.

Invero, poiché riguardo al compito del filosofare abbiamo ora parlato della divina provvidenza, sembra che varrà la pena trattare di quella un poco più diffusamente. Non possiamo certamente credere che gli ingegni acuti e in qualche modo filosofici degli esseri umani possano mai venire attirati e condotti gradatamente alla religione perfetta da qualche altra esca che non sia filosofica. Infatti, gli ingegni acuti, che per lo più si affidano alla sola ragione, subito e liberamente accettano la religione comune tutte le volte che la apprendono da qualche filosofo religioso. Quindi, imbevuti di questa, sono condotti certamente più facilmente alla migliore specie di religione che possa venire concepita sotto il suo genere. Pertanto, grazie alla divina provvidenza che vuole mirabilmente attirare a sé tutti davanti all'ingegno dei singoli, accadde che nascesse una sola pia filosofia, dovunque concorde con sé stessa, sia presso i Persi sotto Zoroastro, che presso gli Egizi sotto Mercurio: che fosse in seguito allevata sotto Orfeo e Aglaofemo presso i Traci: che ancora crescesse poi sotto Pitagora, presso i Greci e gli Italici: infine invero che venisse consumata dal Divino Platone, ad Atene. Era poi costume degli antichi Teologi nascondere i divini misteri con numeri e figure matematiche e con finzioni poetiche: affinché non fossero temerariamente resi comuni a chiunque. Plotino, pertanto, denudò la Teologia da questi velami: e per primo e solo, come testimoniano Porfirio e Proclo, penetrò per volere divino gli arcani degli antichi. Ma, a causa dell'incredibile brevità delle parole e del numero di sentenze, e per la profondità del significato, sono necessari i commenti insieme alla traduzione del testo.

Noi dunque con impegno ci siamo applicati a tradurre e a spiegare i teologi più vecchi con l'aiuto di Platone e di Plotino: affinché grazie a questa teologia, che sta venendo alla luce, i poeti smettano di annoverare empicamente le azioni e i misteri della pietà alle loro favole: e affinché i Peripatetici in gran numero, e cioè i filosofi quasi tutti, riconoscano che non si deve giudicare la religione, almeno quella comune, così come si giudicano le favole dei vecchi. Infatti, quasi tutto il mondo occupato dai Peripatetici è diviso principalmente in due sette: l'Alessandrina e l'Averroica. I primi certamente pensano che il nostro intelletto sia mortale, gli altri sostengono invero che sia unico. Ma entrambe le parti del pari negano tutta la religione dalle fondamenta: e soprattutto, dal momento che sembrano negare la divina provvidenza presso gli uomini, entrambe le parti ancora si sono allontanate anche dal loro Aristotele: il cui pensiero oggi pochi capiscono, fuorché il nostro sublime complatonico Pico, con quella pietà che una volta fu di Teofrasto e di Temestio, di Porfirio e di Simplicio, di Avicenna e, recentemente, di Pletone.

Se dunque qualcuno crede che una empietà talmente diffusa e tanto munita di ingegni acuti possa essere cancellata presso gli uomini con la sola e semplice predicazione della fede, costui si allontana di molto dalla verità, e sarà senza dubbio palesemente confutato dalla cosa stessa: occorre infatti una potenza molto più grande. E cioè dunque occorrono sia i miracoli divini, che sono dovunque evidenti, sia una qualche religione per lo meno filosofica, che persuaderà i filosofi ogni volta che la ascolteranno con più piacere.

La divina provvidenza, dunque, si compiace in questi secoli di confermare con l'autorità e con la ragione filosofica il genere stesso della sua religione: fino a che, nel tempo stabilito, confermeranno la specie più pura di religione, come un tempo fece talvolta con i miracoli, manifesti per tutte le genti.

Abbiamo dunque tradotto il divino Platone e il grande Plotino, condotti dalla divina provvidenza. Oh Lorenzo, Platone medesimo già da tempo dedicammo a te, affinché invero ora presso quello rinascesse Plotino, nel quale rivisse Cosimo e, rinato, crebbe nel modo più gradito e, cresciuto, fiorisce felicemente: affinché viva insieme al suo Platone presso te, magnanimo Lorenzo, unico patrono delle lettere. Dunque, ascolta felicemente Plotino, che con Platone ti parla di tutti i misteri della filosofia. Ma prima di ascoltare costui, devi ascoltare il suo discepolo, il pio Porfirio, che narra in modo breve e insieme esattissimo la vita, i modi e le azioni del maestro. Il nostro Angelo Poliziano, tuo alunno e uomo di acutissimo ingegno, reputa questa storia oratoria e insieme filosofica, perciò a te sarà assai gradita. Dunque non solo ascolta felicemente, ma anche vivi felicissimamente: e come ami noi, o mio diletto Lorenzo, così ti prego di amare Valori, intendo Filippo, uomo egregio, sia studioso della Platonica sapienza, che tuo ardente amante.

## **Argomento di Marsilio Ficino di Firenze nel libro di Plotino**

### **Perché le cose incorporee non patiscono.**

*Il punto principale di questo libro è sostenere che la sostanza incorporea non può patire.*

Chiama certamente sostanza incorporea, sia ciò che non include nulla nella sua misura per quantità, sebbene dall'esterno essa si possa percepire e questa d'altra parte è la materia, sia ciò che esclude completamente l'estensione, questa d'altra parte è la mente e l'anima. Inoltre, vuole che la passione sia la meraviglia, che sia capace di perdere la sostanza. Se avviene per distinzione, quale accade alla quantità e alle cose che hanno una quantità necessaria, o se avviene per alterazione, quale accade alle qualità contrarie tra di esse e inoltre alle forme che accompagnano necessariamente le qualità di tal genere. Dunque, tanto la prima materia, che l'anima, sono sostanze incorporee e non pretendono per sé, né la quantità, né la qualità propria di tal genere, e perciò non sono separate dalla passione: e molto maggiormente l'anima, che la materia. L'anima infatti non solo non ammette forme perniciose, ma neanche sembra che accetti che le forme nuove siano di qualunque tipo. Molte cose, dunque, nelle sequenze sull'essenza immutabile dell'anima razionale e sulle parti di essa, alcune inoltre sull'essenza prima, moltissime sull'opposto di quella, cioè sulla prima materia, sono esaminate, fino a quando infine è confermato ciò, che la sostanza incorporea è esperienza della passione.

### **Argomento del libro di Giamblico.**

Porfirio, che tra i Platonici è detto filosofo per eccellenza, inviò in Egitto al sacerdote Anebo una lunga lettera, piena di varie e gravi questioni, concernenti tutte le varie parti della filosofia, ma soprattutto Dio, gli angeli, i demoni e l'anima, la provvidenza, il fato, i vaticini magici, i miracoli, i sacrifici e i voti. Alle domande di Porfirio risponde Giamblico, suo discepolo. Invero, dichiara che a rispondere a Porfirio sia il sacerdote d'Egitto Abammone, a difesa del suo discepolo Anebo, al quale Porfirio aveva mandato la lettera. Dunque, di tutta questa questione e della risposta in verità divina, per così dire, ancora eccessivamente occupato in Plotino, non ho tradotto per lo più le singole parole, ma il senso, dove era più lieve la perdita delle parole, in modo che il discorso non sembri meraviglioso e per caso spezzato, soprattutto nei principi stessi della disputa. Allora, di seguito anche il contesto delle parole certamente apparirà più chiaro. Io sono costretto, invero, ad intercalare talvolta fra le parole, o per la continuità, o per l'intelligenza del discorso. Fu poi cagione dell'edizione più veloce Pier Leone, uomo cupidissimo di tutti i segreti.

La verità, ciò che per primo ammiro, sembra pretendere le cose che già possiede. Grazie a qualche divinità dell'ingegno, infatti, i misteri dei filosofi, sia Greci, che barbari, sono conseguiti non ancora letti.

## **Marsilio Ficino in Dionigi Areopagita.**

### **Proemio.**

I Teologi antichi e i Platonici ritengono che la potenza del dio Dionisio risieda nell'estasi e nel rapimento delle menti, che si separano dal corpo quando, oltrepassando i naturali limiti dell'intelligenza, si trasformano mirabilmente nell'amato Dio, in parte sotto la spinta dell'amore innato, in parte sotto lo stimolo di Dio. E allora, con una nuova sorsata di nettare, infuriano (come abbiamo già detto) con una gioia inestimabile come se fossero ebbre. Questo nostro Dionigi, dunque, inebriato di vino dionisiaco puro esulta in tutte le direzioni: diffonde enigmi, compone ditirambi.

Pertanto, così come è arduo penetrare i suoi significati più profondi con l'intelligenza, altrettanto è difficile imitare le meravigliose composizioni di parole, il modo di esprimersi quasi Orfico e soprattutto infine tradurli con vocaboli latini. Certamente, perché riusciamo bene in questo compito, ci è massimamente necessario un divino furore. Bisogna supplicare direttamente con preghiera la Trinità medesima, affinché infonda ora in noi la medesima luce di ricercare piamente che una volta Dio infuse a Dionigi, per comprendere i misteri dei Profeti e degli Apostoli, in noi che similmente lo supplichiamo per capire ed esprimere felicemente il senso e l'eloquio suoi.

**Argomento in Dionigi Areopagita**  
**Sui nomi divini, tradotto dalla lingua greca in latino.**  
**Di Marsilio Ficino di Firenze.**

Poiché già tanti, sia Latini, che Greci, hanno chiarito in lunghi commenti i libri di Dionigi, non è ora nostra intenzione meditare sulle singole parole. Ma, dove l'Areopago profuma maggiormente di Accademia, vogliamo esplorare un poco più sagacemente e, attraverso i bellissimi giardini del nostro Dionigi, facilmente il principe dei Platonici, cogliere da tutte le parti i fiori Platonici. E se in qualche luogo dichiariamo Dionigi discepolo, sia di Platone, che del pio Filosofo, tuttavia siamo del parere che egli sia da anteporre non solo a tutti gli altri Platonici, per il culmine della dottrina platonica, ma anche allo stesso Platone, per il nuovo lume della verità Cristiana. Poi, cominciamo non solo a stringere sommariamente il suo significato, soprattutto con la ragione Platonica, ma traduciamo anche le parole greche in latino. Perché la forma platonica concorda con sé stessa in entrambe le lingue, per il bene degli uomini. Ché invero, riferire rettamente di questa in una della due lingue, senza dubbio non è facile per nessuno, ed è più difficile invero se non si è un Platonico: in verità, ancora, è impossibile se non si è un filosofo. Nella *Mistica Teologia*, con sensibilità Platonica e insieme Dionisiaca, abbiamo dimostrato che bisogna nominare il principio stesso dell'universo con il nome che gli è maggiormente proprio: uno e bene. Abbiamo dimostrato cioè, che è superiore all'intelletto e all'intelligibile, per quanto eccelso si voglia. Nessun intelletto dunque può toccare questo tramite un'azione intellettuale, ma con una specie di unione, più vera e migliore dell'intelligenza. Una unione di tal fatta, poi, non ha il suo fondamento nell'intelletto, ma in una specie di unità. La quale è certamente l'apice dell'anima intellettuale, che è più eminente dell'intelletto. L'Uno stesso imprime questa unità come sua caratteristica all'anima. A questa insieme infuse, tanto quanto il bene, il naturale amore per il primo bene, e continuamente lo suscita. L'anima dunque, quando la istiga questo amore, quando anche Dio la sollecita, abbandonando ogni moltitudine, che appartiene ai sensi, alla ragione e all'intelligenza, allora infine gode dell'uno stesso e del bene. E, senza catene, già tutta sorge nella sua unità, attraverso la quale consegue l'inestimabile unione con l'unico principio stesso di tutte le cose.

**Argomento nell'Orazione di Dionigi Sulla Trinità  
di Marsilio Ficino.**

Dionigi Areopagita, culmine della disciplina Platonica e culmine della Teologia Cristiana, cercando la luce divina, non indaga tanto con l'intelligenza, ma chiede con l'ardente sentimento della volontà e con la preghiera. Dal momento che aveva appreso da Paolo, il Sole del mondo, e confermava anche Platone, che il principio stesso dell'universo è superiore all'intelletto, per quanto eccelso si voglia. Dunque, Dio non si conquista con qualche conato dell'intelligenza, ma si accende nell'animo dedito con amore verso Dio, e ivi brilla nell'ardore.

Entro questi limiti, sia sufficiente avere detto quale causa tragga fondamento dalla preghiera. Al momento, tralasciamo invero quale sia la virtù della preghiera, e chi prega più efficacemente. Infatti, abbiamo detto abbastanza nella lettera a Bindaccio Ricasoli, legato a noi da straordinaria amicizia. Avviamoci dunque alla narrazione.

**Estratti da Atenagora Ateniese, sulla Resurrezione di Marsilio Ficino di Firenze. Argomento.**

*Il filosofo Cristiano Atenagora Ateniese visse dopo il duecento dopo Cristo, al tempo di Marco Aurelio Antonino e Commodo, e nel libro Sulla Resurrezione deduce queste cose.*

Le ragioni degli avvenimenti umani, alcuni sono tratti dall'ordine naturale, altri, si dice, dall'ordine della provvidenza, quali sono le ragioni della Resurrezione dei morti. Se dunque dimostriamo che Dio, volendo, sappia potere questa, già la avremo quasi dimostrata. Prima che l'uomo venisse composto, Dio conosceva l'insieme del corpo: le sue parti elementari e le particelle, e in che modo e quando dovevano essere combinate insieme per comporre questo o quell'uomo. Allo stesso modo, quando si dissolve, capisce come le parti e le particelle siano specialmente congiunte, e con che ordine alla fine. Sa, dunque, donde si devono a propria volta recuperare, o in quali modi si devono di nuovo riunire nella medesima forma, per ricomporre lo stesso uomo per la seconda volta. La conoscenza nelle mani di Dio e la potenza, invero, come ciò che conosceva dall'inizio poteva anche fare, così ciò che conosce, ancora giustamente può rifare. Poiché Dio è la sapienza stessa, e dunque non fa niente invano, certamente non fece invano l'uomo capace di ragione, ma per un certo fine dunque. Certamente, non per questo fine: che le cose superiori a noi, o quelle inferiori, per la propria utilità si servano dell'uomo. Quelle cose, infatti, non abbisognano di questa utilità: piuttosto sono state create per l'utilità nostra. Dio dunque fece l'uomo per sé stesso e per contemplare nell'universale opera di Dio la bontà e la sapienza. Dio fece l'uomo, certamente, affinché visse e senza dubbio non sarà totalmente distrutto a somiglianza dei bruti. A questo, infatti, che tra gli animali somiglia al proprio autore per l'intelletto e la ragione, Dio ha donato la vita eterna. Evidentemente, i bruti non sono stati creati per sé stessi, ma per l'utilità di altri e, allorché questa cessa, la loro perseveranza o la loro restaurazione non è più oltre necessaria. Ma gli uomini non sono stati creati così per l'utilità altrui, ma dunque per continuare la propria vita, affinché, poiché osservano la potenza e la sapienza del proprio autore, e custodiscono la legge e il diritto, insieme con questi conducessero una vita eterna, e con questi continuassero la vita ricevuta dall'inizio. Se davvero Dio ha dato all'uomo una natura costituita da un'anima immortale e da un corpo mortale, certamente lo fece affinché l'altra si unisse all'anima, la quale contempla le cose divine e imita Dio tramite l'osservanza delle leggi divine. Quest'azione che riguarda l'eternità, dunque, questo fine fissato nell'atto intimo, dimostra che l'uomo sarà eterno, e per condurre un'azione di tal genere nella sua natura certamente, nella comunione del corpo e insieme dell'anima, quando questa unione si

dissolve, deve essere ristabilita per mezzo della resurrezione, che è sperata da noi, non per una qualche vana speranza certamente, ma per un garante certissimo, in verità, per il consiglio divino, che ha procreato la natura dell'uomo in questo modo, per questo ufficio e per questo fine eterno. Dio non riportò l'uomo ad altro uso, ma all'atto intimo della sua natura lo procreò perché imitasse Dio per mezzo della contemplazione e dell'osservanza dei decreti divini. Il qual fine, in verità, giacché è intimo alla sua stessa natura, per l'uomo sarà eterno: dico, non soltanto per l'anima, ma per una specie che è composta di anima e di corpo. Infatti, per costituire questa specie, Dio unì insieme l'anima e il corpo come parti. E', certamente, una generazione di uomo composto, una natura di composto, una vita comune di composto, congregata dalle azioni e dalle passioni, tanto del corpo, quanto dell'anima. Pertanto, è comune il fine del composto, e cioè l'imitazione di Dio. E, per mezzo di questa, la fruizione di lui. La giustizia divina pure trae in giudizio l'uno e l'altro, perché riportino premio o castigo comune per le azioni e le passioni commesse nella comune vita. Il fine, poi, non potrebbe essere comune e unico e giustamente presentato, se non per uno comune e per quell'uomo, che aveva comunemente operato e poiché interessa, a questo è poi necessaria la resurrezione dei defunti.

Dio ha dato all'uomo il giudizio dell'intelligenza e della ragione per conoscere le cose intelligibili, la bontà, la sapienza e la giustizia di Dio. Pertanto, essendo queste eterne, è consequenziale che l'uomo nato per le cose eterne, sarà anche eterno. Dico, l'uomo composto: a questo, infatti, fu dato l'uso di questo giudizio, l'obbligo delle virtù e l'imitazione delle cose divine. E se non rimane composto, non permane l'uso e l'obbligo di tal genere. Ma senza la resurrezione l'uomo non potrà essere eterno. Se invero l'uomo non viene restituito all'eternità, senza ragione e inutilmente l'anima sarebbe stata congiunta all'indigenza del corpo e alle innumerevoli passioni, invano il corpo sarebbe stato impedito dalla ragione per non impossessarsi ogni giorno dei suoi piaceri. Temerario sarebbe stato l'uso laborioso delle virtù e la religiosa osservanza della giustizia e della legge. La costanza e specialmente le diverse cose perpetue, certamente avranno diversamente, secondo la differenza delle nature: gli angeli in modo immobile, le cose celesti invero in modo mobile, ma ininterrottamente, gli uomini invece mobilmente e interrottamente, l'anima certamente costanza continua, il corpo vita interrotta, le cose inanimate nessun modo. Guardando infatti la natura del corpo, temiamo la dissoluzione. Aspettiamo la resurrezione del corpo invero per la natura dell'anima e l'uso delle virtù e la scienza del creatore. Inoltre non meno per questo consideriamo eterna la vita del corpo, poiché è stata interrotta a tempo per la separazione dell'anima. Consideriamo la vita di ciascun uomo fino alla morte una e

continua, sebbene sia stata interrotta per le vicissitudini e molto cambiata per i cambiamenti delle età.



## **Bibliografia**

### **Fonti ficiniane:**

(ci si limita a elencare le opere di Ficino utilizzate per le traduzioni e per i capitoli introduttivi)

*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», I, Berlino, 1888, pp. 540 e sgg., quale si presenta nel cod. Laur. 76,55. Ne esiste un'altra versione nel Magl. VII, 1162, cc. 119-129, pubblicata da P.O. Kristeller, in *Supplementum ficinianum*, Firenze, 1937, I, p. CXXXIX.

*Tractatus de Deo et anima vulgaris*, in *Supplementum ficinianum*, a cura di P.O. Kristeller, Firenze, 1937.

*Pimander: liber de potestate et sapientia Dei, corpus hermeticum I-XIV*, Treviso, G. van der Leye, 1471.

*De Christiana Religione et fidei pietate liber*, Florentiae, 1474. Volg. di Ficino: *Libro di Marsilio Ficino Fiorentino della Cristiana Religione ad Bernardo Del Nero Clarissimo Cittadino Fiorentino*.

*Theologia Platonica de immortalitate animorum, ac aeterna foelicitate libri octodecim*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

*Platonis opera omnia*, Florentiae, Laurentinus Venetus (Lorenzo d'Alopa), 1484.

*De occasionibus sive causis ad Intelligibilia nos ducentibus*, Venetiis, Aldo Manuzio, 1487.

*Dionysii Areopagitae de Mystica Theologia et De Nominibus Divinis, interprete et explanatore Marsilio Ficino*, Florentiae (s.d.), 1491.

*Plotini philosophi, de rebus philosophici libri LI in Enneados sex distributi, a Marsilio Ficino Florentino ex Graeca linguam in Latinam versi, & ab eodem doctissimis commentarijs illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis & diligenter castigatis*, Florentie, Miscomino, 1492.

*De triplici Vita libri tres, quorum primus de Studiosorum sanitate tuenda, secundus, de Vita producenda, tertius de Vita coelitus comparanda tractat*, Parisiis, G.Wolf, 1492.

*Athenagorae Atheniensis de Resurrectione Excerpta per Marsilio Ficino, Xenocratis liber de Morte, translatus a graeca lingua in Latinam a Marsilio Ficino*, Parisiis, impr. a G. Mercatore, 1498.

*Iamblichus de Mysterjis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense Nouembri 1516 [Venezia, Aldo Manuzio].*

*Marsilij Ficini Florentini, Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primum prodire omnia: in duos tomos digesta, & ab innumeris mendishac postrema editione castigata: Vna cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima, in calce totius voluminis adiecta, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576; ed. facsimile, a cura di Mario Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino, 1959-1962. (Nel presente lavoro questo testo viene sempre indicato così: Ficino, Opera).*

*Lettere, a cura di S. Gentile, Firenze, 1990.*

### **Altre fonti:**

Agostino, *De civitate Dei. La città di Dio*, con testo latino dell'ed. maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, Roma, Citta nuova, 1978-1991.

Al-Farabi, *Compendium Legum Platonis*, London, ed. F. Gabrieli, 1952.

Al-Farabi, *De Platonis philosophia*, London, ed. F. Rosenthal and R. Walzer, 1943.

Apuleius, *Opera omnia*, instruxit G.F. Hildebrand, Hildesheim, Olms, 1968 (rist. facs. dell'ed. Leipzig, 1842).

Aurispa Giovanni, *Carteggio*, a cura di R. Sabbadini, Roma, Istituto Storico Italiano, 1931.

Bessarione Giovanni Basilio, *Bessarionis in calumniatorem Platonis libri IV*, textum graecum addita vetere versione latina primum edidit L.Molher, Paderborn, F. Schoningh, 1927.

Bessarione Giovanni Basilio, *Quae hoc in volumine tractantur. Bessarionis cardinalis Niceni, & patriarchae Costantinopolitani in calumniatorem Platonis libri quatuor ... correctio librorum Platonis De legibus Georgio Trapezuntio interprete ... De natura & arte aduersus eundem Trapezuntium tractatus ... Index eorum omnium*, Venetiis, in aedib. Aldi Romani, Iulio mense 1503.

Boethius, *Opera*, Venetijs, in officina Luceantonij Iunte, 1536.

Bruni Leonardo, *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum*, in *Leonardo Bruni. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, a cura di H. Baron, Leipzig, 1928.

Bruni Leonardo, *Vita Aristotelis*, in *Leonardo Bruni. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, a cura di H. Baron, Leipzig, 1928.

Burlaeus Gualterius, *Libellus de vita et moribus philosophorum et poetorum*, s.n., 1485-1490.

Chrysoloras Manouel, *Erotemata tou Chrysolora*, Venezia, Adam di Ambergau, 1471. Rist.: Firenze, Lorenzo d'Alopa, 1496; Firenze, Benedetto Riccardino, 1495-1500; Paris, 1500. Ed. cinquecentina: *Erotemata Chrysolorae. De anomalis uerbis. De formatione temporum ex libro Chalcondylae. Quartus Gazaee De constructione*, Venetijs, in aedib. Aldi, 1512.

Cicero, *De natura deorum; Academica*, trad. inglese di H. Rackham, con testo latino a fronte,

Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1967 (rist. dell'ed. London by William Heinemann).

*Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio...*, Venetijs, per Iacobum Pentium de Leuco, 1523; rist. an. New York, 1955.

*Corpus Apologetarum saeculi secundi*, vol. 7, Jena, 1858.

Cusanus Nicolaus, *Opuscola De beryllo*, in *Opuscola varia*, Strasburgo, 1488, ora in *Werke, Neueausgabe des Strassburger Druckes von 1488*, a cura di P. Wilbert, Berlino, 1966-1967.

Decembrio Pier Candido, *La Repubblica*, ex Londonio, 1441.

Diogenes Laertius, *Le vite de gli illustri filosofi di Diogene Laertio, da'l greco idiomate ridutte ne la lingua commune d'Italia*, in Vinegia, apresso Vincenzo Vaugris, a'l segno d'Erasmus, 1545 (Venezia, Vincenzo Valgrisi).

Giamblico, *I misteri egiziani: Abammone, lettera a Porfirio*, a cura di R. Sodano, Milano, Rusconi, 1984.

Giamblico, *In Nichomachi Arithmetica Introductione*, ed. Pistelli.

Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem*, Monachii-Lipsiae, in aedibus K.G. Saur, 2005.

*Lettre à la princesse du Péloponnèse*, in Scholarios, G., *Oeuvres complètes*, éd. L. Petit-X.A Sideridés-M. Jugie, Paris, 1928-1936, t. 4, p. 162.

Manetti Giannozzo, *Vita Socratis et Senecae*, (1440), introduzione, testo e apparati a cura di A. De Petris, Firenze, Olschki, 1979. Vedi anche G. Manetti, *Vita Socratis*, ed. a cura di M. Montuori, «De homine», XLVI, 1972, pp. 85-120.

Piccolominei Aeneae Sylvii, *Historia rerum ubique gestarum, De Europa*, cap. 52, in *Opera quae extant omnia*, Basileae, 1551; rist. an., Frankfurt a. M., 1967.

Pico della Mirandola Giovanni, *Conclusiones nongentae, in omni genere scientiarum, quas olim Jo. Pirus Mirandula Romae disputandas proposuit: quarum quingentae sunt in philosophia veterum, mathematica, cabala, magia, hucusque paucis visae ac cognitae... Adjectum est Panepistemon Angeli Politiani, hoc est omnium scientiarum, cum liberalium tum moecharum brevis descriptio*, (S.i.), 1532; tr. it.: *Conclusiones nongentae: le Novecento tesi*

dell'anno 1486, a cura di Albano Biondi, Firenze, Olschki, 1995.

Pico della Mirandola Giovanni, *Heptaplus de opere sex dierum geneseos*, Bononiae, diligenter impreessit Benedictus Hectoris Bononien, anno salutis 1496; tr. it. in *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.

Pico della Mirandola Giovanni, *Opera omnia, Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaequae comitis, theologorum et philosophorum, sine controuersia, principis: ... Item, tomo 2. Ioannis Francisci Pici principis, ex eadem illustri prosapia oriundi: opera quae extant omnia, ... nunc primum summa fide & accuratone post liminio restituta, ac in corpus unum redacta: quorum elenchum uersa pagella indicabit. Accesserunt etiam indices duo locupletissimi*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1572 mense Martio-1573 mense Martio.

*Plato Latinus*, London, ed. R. Klibansky et C. Labowsky, 1953.

Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 2002.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Plethon Georgius Gemistos, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, Leipzig, ed. E.V. Maltese, 1988.

Plethon Georgius Gemistos, *Georgiou Gemistou tou kai Plethonos, ek ton Diodorou, kai Ploutarchou, peri ton meta ten en mantineia machen, en kephalaiois dialeptis. Erodianou tes meta Marcon Basileias historion biblia okto. Scholia palaia, kai zynoptika es olon ton Thoukydiden, on choris ouk euxynetos o xyn grapheus. Georgii Gemisti, qui & Pletho dicitur, ex Diodori, & Plutarchi historiis deiis, quae post pugnam ad Mantineam gesta sunt, per capita tractatio...* La prima traduzione latina fu fatta da Nicolaus Tridentinus Scutellius, ma non fu mai pubblicata. Due edizioni a stampa del testo greco di Pletone sono quelle di George Chariander (Basilea 1574) e quella di Bernardus Donatus di Verona (Venezia, 1540), che abbiamo consultato: *De platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia, libellus. nuper in lucem editus. Bernardino Donato Veronensi authore. Georgiou tou Gemistou tou kai Plethonos peri on Aristoteles pros platona diapheretai*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1540 (Venezia: Girolamo Scoto, 1540). Il felice ritrovamento ad opera di Robert e François Masai dell'autografo di Pletone del 1439, alla Marciana di Venezia, fra i manoscritti lascito del Cardinale Bessarione, che costituiscono il fondo iniziale della Marciana, ha reso superati i vecchi testi. Da allora si sono succedute una traduzione in francese a cura di Bernadette Lagarde: Lagarde, B., *Le «De differentiis» de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», 43, Bruxelles, 1973; una traduzione inglese di C.M. Woodhouse: Woodhouse,

C.M., *George Gemistos. The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986. Infine vi è una recente traduzione italiana a cura di Moreno Neri: Neri, M., *Delle Differenze fra Platone e Aristotele*, Rimini, Raffaelli, 2001.

Plethon Georgius Gemistos, *Opuscula de historia graeca*, Leipzig, ed. Maltese, 1989.

Plethon Georgius Gemistos, *Oracula magica Zoroastris cum Scholijs Plethonis et Psellij*, ed. Iohannes Opsopoeus, in *Sibillina oracula*, Parisijs, 1599, pp. 16-51. Il testo degli *Oracula* edito da Gemisto è pubblicato in *Studi sul Platonismo Rinascimentale*, a cura di B. Kieszowski, Roma, 1936, pp. 119-127. Per una traduzione francese del *Commento* e degli *Oracula* di Pletone vedi: *Oracles Chaldaïque. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, in *Corpus philosophorum Medii aevi – Philosophi Byzantini* 7, éd. critique par B. Tambrun-Krasker.

Plethon Georgius Gemistos, *Traité des Lois: ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage / Plethon; texte revue sur les manuscrits, precede d'une notice historique et critique, et augmente d'un choix de pieces justific*, trad. par A. Pellissier, Paris, par C. Alexandre, 1858 (rist. an., Paris, 1982).

Plotino, *Enneadi*, trad. di R. Radice, Milano, Mondadori, 2002.

Plutarco, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Porfirio, *La vie de Plotin*, II, Paris, 1992.

Porfirio, *Lettera ad Anebo: sulla teurgia*, a cura e trad. it di G. Faggin, Genova, Il Basilisco, 1982.

*Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Procli Philosophi Platonici: Opera Inedita*, 3 voll., Paris, ed. V. Cousin, 1864; rist. Hildesheim, 1961.

*Quae supersunt actorum Graecorum concilii Florentini*, ed. I. Gill, Roma, 1953.

*Repertorium Bibliographicum*, a cura di L. Hain, Berlino, 1925, n. 1907.

Sohravandî, *Libro della saggezza orientale*, con il commento del 1295, a cura di H. Corbin, Paris, 1986.

Traversari Ambrogio, *Vitae et Sententiae Philosophorum*, Roma, Giorgio Lauer, 1472. Varie edizioni del '400: Venezia, 1475, 1490, 1493 e 1497; Brescia, 1485; Bologna, 1495; Parigi,

1504 e 1505. Ed. cinquecentesca: *Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X / recens ad fidem Graeci codicis diligenter recogniti*, Lugduni, apud haered. Seb. Gryphii, 1561.

Trismegisto Ermete, *Corpus Hermeticum*, a cura di A.J. Festugière et A.D. Nock, Les Belles Lettres, Parigi, 1945-1954.

### **Studi :**

(gli Studi qui di seguito elencati riguardano esclusivamente i temi affrontati nel presente lavoro)

Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino: the Philebus Commentary*, Berkeley-Los Angeles-London, 1975.

Allen, M.J.B., *Ficino's Lecture on the Good?*, «Renaissance Quarterly», XXX, 1977, pp. 160-171.

Allen, M.J.B., *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII, 1980, pp. 110-129.

Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley, 1981.

Allen, M.J.B., *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 12, n. 1, 1982, pp. 19-44.

Allen, M.J.B., *Ficino on the Trinity*, «Renaissance Quarterly», 37, 1984, pp. 555-584.

Allen, M.J.B., *Icastes. Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1989.

Allen, M.J.B., *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought: essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, London, Duckworth-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990, pp. 38-47.

Allen, M.J.B., *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

Anastos, M.V., *Pletho's calendar and Liturgy*, «Dumbarton Oaks Paper», 4, 1948.

Anichini, G., *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

Bacchelli, F., *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001.

Badawi, A., *La Transmission de la philosophie grecque au monde Arabe*, Paris, 1968.

*Bessarione e l'Umanesimo*, a cura di Fiaccadori, G., Napoli, Vivarium, 1994.

*Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma, 1979.

Bianca, C., *Da Bisanzio a Roma. Studi sul Cardinale Bessarione*, Roma, Roma nel Rinascimento, 1999.

Borsa, M., *Un umanista vigevanasco del secolo XV*, Genova, 1893.

Branca V., *Tra Ficino "Orfeo ispirato" e Poliziano "Ercole ironico"*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 459-475.

Braun, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973.

Brown, A., *Bartolomeo Della Scala (1430-1497) Cancelliere di Firenze: l'umanista nello Stato*, a cura di Lovanio Rossi, Firenze, Le Monnier, 1990.

Cammelli, E., *Manuele Crisolora*, Firenze, 1941.

Cassirer, E., *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.

Cassirer, E., *Libertà dell'uomo, necessità astrologica e poteri magici*, in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di C. Vasoli, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 126-139.

Corbin, H., *Sohravandī et les platoniciens de Perse*, Paris, 1971 e 1991.

Décarreux, J., *Les Grecs au Concile de l'Union. Ferrara-Florence 1438-1439*, Paris, 1970.

Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1968 (rist. an. dell'ed. 1902).

Di Napoli, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963.

Di Napoli, G., *Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici e Aristotelici*, in *Il Cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972)*, «Miscellanea Francescana», tomo 73, Luglio-Dicembre 1973, Fasc. III-IV.

Diller, A., *The Autographs of Georgius Gemistos Plethon*, «Scriptorium», 10, 1956.

Festugière, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismègiste*, Parigi, Gabalda, 1944-1954.

Festugière, A.J., *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il Melangolo, 1991.

*Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi: Firenze 29 nov.-2 dic. 1989*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994.

Frigerio, S., (a cura di), *Ambrogio Traversari: un monaco e un monastero nell'umanesimo fiorentino*, Camaldoli, Edizioni Camaldoli-Siena, Alsaba, 1988.

Garattoni, D., *Il Tempio Malatestiano: leggenda e realtà*, Rocca San Casciano, Cappelli, 1956<sup>2</sup>.

Garin, E., *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXI, 1949, pp. 299-318.

Garin, E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali "La Columbaria"», 16, 1951.

Garin, E., *Ritratto di Marsilio Ficino*, «Belfagor», 6, 1951, pp. 289-301 (rist. nel volume *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1976).

Garin, E., *L'Umanesimo Italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952.

Garin, E., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, in *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Vol. I., Sansoni, Firenze, 1955.

Garin, E., *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958.

Garin, E., *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 217-231.

Garin, E., *Medioevo e Rinascimento: Studi e Ricerche*, Bari, Laterza, 1961.

Garin, E., *L'età nuova*, Napoli, 1969.

Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

Garin, E., *Per una valutazione storica della magia*, in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di C. Vasoli, Bologna, Il Mulino, 1976.

Garin, E., *Plotino nel Rinascimento*, in *Atti del Convegno internazionale sul tema "Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente"* (Roma 1974), Roma, 1976, pp. 537-552.

Garin, E., *Postille sull'ermetismo nel Rinascimento*, «Rinascimento», II s., XVI, 1976, pp. 245-249.

Garin, E., *Prosatori latini del Quattrocento*, Torino, Einaudi, 1976.

Garin, E., *La cultura filosofica a Firenze nell'età medicea*, in *Idee, istituzioni, scienze ed arti nella Firenze dei Medici*, a cura di C. Vasoli, Firenze, 1980.

Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

Garin, E., *Marsilio Ficino platonico, medico dello spirito*, «La storia del Valdarno», n. 52, 1985, pp. 34-45.

Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 3-13.

Garin, E., *Umanisti, artisti, scienziati: Studi sul Rinascimento Italiano*, Roma, Editori riuniti, 1989.

Garin, E., *La Biblioteca di San Marco*, Firenze, Le Lettere, 1999.

Gentile, S., *Introduzione. Le "Epistole" e l'opera del Ficino*, in M. Ficino, *Lettere*, Firenze, 1990.

Gentile, S., *Le prime traduzioni dal greco di M. Ficino*, «Rinascimento», XXX, 1990.

Gentile, S., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi: Firenze 29 nov.-2 dic. 1989*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994.

Gentile, S., *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Napoli, 1997.

Gentile, S., *Ficino ed Ermete*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, a cura di S. Gentile e C. Gilly, Firenze, Centro Di, 1999, pp. 19-26.

Gentile, S., *Il ritorno della culture classiche*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002.

Gentile, S., *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002.

Gill, J., *Il Concilio di Firenze*, trad. it di A. Orsi Battaglini, Firenze, 1967.

Grabmann, M., *Guglielmo di Moerbeke*, Roma, 1946.

Hadot, P., *Le scuole neoplatoniche di Atene ed Alessandria e le controversie cristologiche nel secolo V*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Milano, Vallardi, 1975, Vol.IV, pp. 371-383.

Hadot, P., *Il neoplatonismo teurgico e le controversie trinitarie*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Milano, Vallardi, 1975, Vol. IV, pp. 329-351.

Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden, 1990.

Henry, P., *Etudes Plotiniennes, II, Les manuscrits des Enneades*, Bruxelles, Edition Universelle, 1948<sup>2</sup>.

Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., London, 1923.

Isnardi Parente, M., *Introduzione a Plotino*, Roma, Laterza, 1984.

Kieszkowski, B., *Studi sul Platonismo del Rinascimento*, Roma, 1936.

Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londra, 1939.

Klibansky, R., *Plato's Parmenides in the Middle Ages*, «Medieval and Renaissance Studies», I, 2, London, 1943.

Klutstein, I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze, 1987.

Kristeller, P.O., *L'unità del mondo nella filosofia di Marsilio Ficino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XV, 1934, pp. 395-423.

Kristeller, P.O., *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Firenze, 1937.

Kristeller, P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943; trad. it.: *Il pensiero*

*filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953.

Kristeller, P.O., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Scandicci, La Nuova Italia, 1987 (rist. dell'ed. di Firenze, 1965).

Kristeller, P.O., *Marsilio Ficino as a beginning student of Plato*, «Scriptorium», XX, 1, 1966, pp. 41-54.

Kristeller, P.O., *Il tomismo e il pensiero italiano nel Rinascimento*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXVI, 1974, pp. 841-896.

Kristeller, P.O., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

Kristeller, P.O., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, Varsavia, Polish Academy of Sciences Press, 1978.

Kristeller, P.O., *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olsckhi, 1986.

Labowsky, R., *Giovanni Basilio Bessarione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma, 1967.

Labowsky, L., *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.

Lagarde, B., *Le «De differentiis» de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», 43, Bruxelles, 1973.

La Porta, G., *Marsilio Ficino: l'essenza dell'amore*, Roma, 1982.

Laurent, V., *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, «Concilium Florentinum. Documenta et scriptores», ser. B, IX, n. 1, Roma, 1971.

Lockwood, D.P., *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician (1376-1439)*, Chicago, 1951.

Loernertz, R., *Pour la biographie du Kardinal Bessarion*, «Orientalia Christiania Periodica», X, 1944, pp. 116-149.

Lupieri, E., *Marsilio Ficino e il De Resurrectione di Atenagora*, «Studi Storico-Religiosi», I, 1, 1977, pp. 147-163.

Malusa, L., *Introduzione – Sezione prima. Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1981, vol. I.

Marcel, R., *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Masai, F., *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance*, «Bulletin de l'Association G. Budé. Lettres d'Humanité», 12, 1953, pp. 82-90.

Masai, F., et Masai, R., *L'Oeuvre de Georges Gémiste Pléthon*, «Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politique», V serie, 40, 1954, pp. 536-555.

Masai, F., *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

*Miscellanea Marciana di studi bessarionei*, Padova, Antenore, 1976.

Molher, L., *Kard. Bessarion: I, Darstellung*, Paderborn, 1923; II, *In calumniatorem Platonis*, Paderborn, 1927 (rist. an., 1967); III, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe*, Paderborn, 1942.

Monfasani, J., *George of Trebizond: a Biography and a Study of his rhetoric and logic*, Leiden, 1976.

Monfasani, J., *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Binghamton (New York), 1984.

Monfasani, J., *Platonic paganism in the fifteenth century in Reconsidering the Renaissance, papers from the twenty-sixth annual conference*, Binghamton (N.Y.), ed. by M.A. Di Cesare, 1988.

Monfasani, J., *Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other emigrés*, Aldershot, Variorum, 1995.

Moreau, J., *De la Concordance d'Aristote avec Platon*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976.

Moreschini, C., *Dall'Asclepius al Crater hermetis: studi sull'ermetismo tardo-antico e*

*rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.

Moulakis, A., *Leonardo Bruni's Constitution of Florence*, «Rinascimento», s. II, 26, 1986.

Muccillo, M., *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 615-679.

Muccillo, M., *Platonismo, Ermetismo e "prisca theologia": Ricerche di Storiografia Filosofica Rinascimentale*, Firenze, Olschki, rist. 1996.

Neri, M., *Introduzione*, in *Delle Differenze fra Platone e Aristotele*, Rimini, Raffaelli, 2001.

Pasini, P.G., *Cinquant'anni di studi sul tempio Malatestiano*, in *Il Tempio Malatestiano*, a cura di C. Ricci, Rimini, Ghigi, 1974 ( ripr. facs. dell'ed. Milano-Roma, s.d.).

Pepin, J., *Neopitagorismo e neoplatonismo*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Milano, Vallardi, 1975, Vol. IV, pp. 315-328.

Pepin, J., *Il medio platonismo e l'apologetica cristiana*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Milano, Vallardi, 1975, Vol. IV, pp. 251-267.

Pepin, J., *L'incontro delle religioni orientali e della filosofia greca*, in *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, Milano, Vallardi, 1975, Vol. IV, pp. 291-306.

Pescetti, L., *Appunti su Antonio Cassarino e la sua traduzione della Repubblica di Platone*, «Bollettino della Reale Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», VII, 1929.

*Plotin: Lecteur de Platon*, a cura di W.R. Inge, Paris, 1978.

Purnell, F. Jr., *The theme of Philosophic Concorde and the sources of Ficino's Platonism*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 397-415.

Raimondi, E., *Il primo commento umanistico a Lucrezio*, in *Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna, 1972.

Roques, R., *L'universo dionisiano: struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

Ruyschaert, J., *Nouvelles recherches en sujet de le Bibliotheque de Pier Leoni, medicin de*

Laurent le Magnifique, «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques», Académie Royale de Belgique, V serie, XLVI (1960).

Sabbadini, R., *Storia del Ciceronianesimo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Torino, Loescher, 1885.

Sabbadini, R., *Biografia documentata di Giovanni Aurispa*, Noto, F. Zammit, 1890.

Sabbadini, R., *La scuola e gli studi di Guarino Veronese*, Catania, 1896.

Sabbadini, R., *Guariniana / Vita di Guarino Veronese*, a cura di Mario Sancipriano, Torino, Bottega d'Erasmus, 1964.

Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, ed. an. a cura di Eugenio Garin, Firenze, Sansoni, 1967.

Saffrey, H.D., *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 21, 1959, pp. 161-184.

Saitta, G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, Principato, 1923.

Saitta, G., *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna, Zuffi, 1949.

Saitta, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna, Fiammenghi e Nanni, 1954<sup>3</sup>.

Santinello, G., *Premessa*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1981.

Schmitt, Ch.B., *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici. Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo*, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968.

Schwartz, E., *Athenagorae Libellus*, Lipsia, 1891.

Solaro, G., (a cura di), *Lucrezio: biografie umanistiche*, Bari, Dedalo, 2001.

Tambrun, B., *Marsile Ficin et le "Commentaire" de Pléthon sur les "Oracles Chaldaïques"*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», premier numero, 1999, pp. 7 e sgg.

Tardieu, M., *Pléthon lecteur des Oracles*, «Métis», 2, 1987, pp. 141-164.

Tardieu, M., *Les gnostiques dans La vie de Plotin*, in *Porfirio, La vie de Plotin*, II, Paris, 1992.

Taylor, W., *Georgius Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*, Menasha Wisc., 1921.

Tirinnanzi, E., *Umbra Naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

Tocco, F., *L'“Isagogicon moralis disciplinae” di Leonardo Bruni Aretino*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VI, 1892, pp. 157-169.

Vasoli, C., *Umanesimo e filosofia nella cultura italiana del tardo Quattrocento: Marsilio Ficino e Giovanni Pico. I. La rinascita platonica e i maestri bizantini*, in *Storia della Filosofia diretta da Mario dal Prà*, Milano, Vallardi, 1975, Vol. VII.

Vasoli, C., *Marsilio Ficino e Francesco Giorgio Veneto*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 533-554.

Vasoli, C., *Mercure dans la tradition ficinienne*, in *Mercure à la Renaissance*, Poitiers, 1988.

Vasoli, C., *Ficino e il De Christiana Religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988.

Vasoli, C., *Il mito dei “prisci theologi” come “ideologia” della “renovatio”*, in *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999.

Vast, H., *Le Cardinal Bessarion (1403-1472)*, Paris, Hachette, 1878.

Vegetti, M., - Passavino, P., (a cura di), *I Decembrio e la Tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

Walker, D.P., *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonism*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVI, 1953, pp. 100-120.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford, 1963.

Woodhouse, C.M., *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986.

Yates, F. A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma, Laterza, 1989 (trad. it. dell'ed. 1968).

Yates, F. A., *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Roma, Laterza, 1995.