



CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI PERFEZIONAMENTO IN DISCIPLINE STORICHE

Il Commentarium in Epistolas Pauli di Marsilio Ficino

Studio ed edizione critica

Relatore: Prof. SEBASTIANO GENTILE

Correlatore: Prof.ssa GIULIA AMMANNATI

Candidato: DANIELE CONTI

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

INDICE

Premessa	3
I Marsilio Ficino e San Paolo tra il <i>De vita celitus comparanda</i> e il <i>De Christiana religione</i>	8
I.1 <i>Non Plato solum, verum etiam Platonici</i> . Un commento antisavonaroliano o un'appendice per il <i>De Christiana religione</i> ?	8
I.2 Eusebio contro Eusebio, Agostino contro Agostino	28
I.3 «Pure non vorrei tanto affermare che battezzando altrui me isbatezassi». La questione della salvezza dei pagani nel <i>Commentarium</i> (con qualche appunto sulla fortuna cinquecentesca di Ficino)	64
II « <i>Latinus loquendi modus</i> » e « <i>Graeca veritas</i> »: Marsilio Ficino e il testo dell' <i>Epistola ai Romani</i>	115
II.1 Il contesto	115
II.2 I codici e le fonti	129
II.3 La dinamica filologica	152
II.4 Una fonte di Erasmo?	183
Appendice I. Ficino e il Riccardiano 426	195
Appendice II. I Prologhi latini alle epistole paoline fatti trascrivere da Ficino nel Riccardiano 85 e integrati di sua mano	203
III La costituzione del testo	208
III.1 Descrizione dei testimoni	208
III.2 Storia del testo	214
III.3 Criteri di edizione	297
Marsilii Ficini Florentini <i>Commentarium in Epistolas Pauli</i>	303
Bibliografia	403

Abbreviazioni bibliografiche

Catalogo:

Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Mostra di manoscritti, stampe e documenti, 17 maggio-16 giugno 1984, Catalogo a cura di S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI, Premessa di E. GARIN, Firenze, Le Lettere, 1984.

DBI:

Dizionario biografico degli italiani, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2015, 82 voll.

Ficin, *Commentaire:*

M. FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte du manuscrit autographe, présenté et traduit par R. MARCEL, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Ficin, *De l'amour:*

M. FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour / Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, texte établi, traduit, présenté et annoté par P. LAURENS, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Ficin, *Théologie:*

M. FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. MARCEL, Paris, Les Belles Lettres, 1970 (rist. 2007).

Ficini *Predicationes:*

MARSILII FICINI FLORENTINI *Predicationes*, a cura di D. CONTI, Torino, Aragno, 2014.

Ficino, *Platonic Theology:*

MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, English translation by M. J. B. ALLEN with J. WARDEN, Latin text edited by J. HANKINS with W. BOWEN, 6 voll., Cambridge, MA-London, The I Tatti Renaissance Library, 2001-06.

Ficino, *The Philebus:*

M. FICINO, *The Philebus Commentary*, edited and translated by M. J. B. ALLEN, Berkeley, University of California Press, 1975.

Ficino, *Three Books*:

MARSILIO FICINO, *Three Books on Life*, a critical edition and translation with introduction and notes by C. V. KASKE and J. R. CLARK, Binghamton (NY), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989.

Ficino, *Lettere*, I:

MARSILIO FICINO, *Lettere*, I: *Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. GENTILE, Firenze, Olschki, 1990.

Ficino, *Lettere*, II:

MARSILIO FICINO, *Lettere*, II: *Epistolarum familiarium liber II*, a cura di S. GENTILE, Firenze, Olschki, 2010.

Kristeller, *Supplementum*:

P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, 2 voll., Florentiae, Olschki, 1937 (rist. anast. 1973).

Pimander:

MERCURII TRISMEGISTI *Pimander sive de potestate et sapientia Dei*, a cura di M. CAMPANELLI, Torino, Aragno, 2011.

Op.:

M. FICINI FLORENTINI ... *Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, 2 voll., Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576 [rist. anast., con lettera di P. O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959, rist. 1962, 1979, 1983; altra rist. sous les auspices de la Société M. Ficin, préf. de S. TOUSSAINT, Paris, Phénix editions, 2000].

Premessa

Il *Commentarium in Epistolas Pauli* è l'ultima opera a cui Marsilio Ficino pose mano. Forse a causa della morte, sopraggiunta nel 1499, il commento rimase incompiuto, interrotto al versetto 12 del V capitolo dell'*Epistola ai Romani*. A giudicare dai rimandi interni al commento ad altre lettere di Paolo poi mai realizzato e dai pochi appunti preparatori, quanto ci rimane è solo un frammento di un progetto avviato nel 1497 che in origine prevedeva un commento all'intero epistolario paolino: un lavoro monumentale, la cui fisionomia avrebbe dovuto rispecchiare – e di fatto rispecchia per quello che ne resta – quella tipica del commento scritturistico tardo-antico e medievale.

Stando alla tradizione del testo, l'incompiuto *Commentarium* godette di una limitata circolazione manoscritta in Italia e in Francia – appena sei sono i codici che lo trasmettono – fino alla stampa basileense degli *Opera omnia* del 1561. Se l'approdo alla stampa restituì un importante inedito di Marsilio Ficino a quella parte dell'Europa dotta interessata a recuperare l'esperienza speculativa del neoplatonismo fiorentino, gli editori di Basilea offrirono un testo sfigurato da non pochi errori e dal taglio di una porzione consistente del cap. XIII, effettuato nel tentativo di sanare un guasto di natura codicologica caratterizzante una parte della tradizione. Per recuperare il testo mancante si dovette aspettare il *Supplementum Ficinianum* del Kristeller. Di qui è nata la necessità di fornire un'edizione critica del *Commentarium*. Questo è l'obiettivo precipuo cui aspira il presente lavoro: mettere a disposizione degli studi un testo critico affidabile che sostituisca quello della stampa basileense.

Ponendo il testo al centro dello studio, è inevitabile che i due capitoli introduttivi – escludo ovviamente il terzo, dedicato alla nota filologica – ruotino essenzialmente attorno ad esso, ne indaghino la struttura e la composizione, cercando di coglierne e isolarne i caratteri distintivi rispetto alla tradizione esegetica precedente a partire dallo studio delle fonti con cui si è confrontato Ficino. Un lavoro minuzioso sulle fonti si rendeva altresì necessario per vari ordini di ragioni. A parte l'interesse che può suscitare la novità dell'introduzione, alla fine del Quattrocento, della filosofia platonica posta al servizio dell'esegesi neotestamentaria, solo lo studio delle fonti poteva da un lato aiutare a mettere in luce il complesso tentativo di Ficino di far dialogare la rinnovata tradizione platonica con il testo fondativo del pensiero teologico cristiano, e dall'altro a fornire il *Commentarium* di un adeguato inquadramento nell'evoluzione del percorso speculativo ficiniano.

Lungo il percorso di studio delle fonti si misura il confronto con la (scarsa) storiografia precedente. L'unico lavoro organico sul *Commentarium* ficiniano a tuttora resta lo studio di Walter Dress uscito nel 1929¹. L'aver mostrato la stretta dipendenza di molti punti del *Commentarium* dall'*Expositio in Epistolam ad Romanos* di Tommaso d'Aquino è uno dei meriti indiscussi del lavoro di Dress, ma la sua analisi resta parzialmente viziata dalla prospettiva storiografica del teologo luterano di fronte a un commento all'*Epistola ai Romani* del tardo Quattrocento, colpevole, secondo Dress, di rimanere ancora legato alla tradizione esegetica scolastica per quanto riguarda i temi capitali della grazia e della giustificazione. Da tutt'altra prospettiva prese piede un altro lavoro ormai datato, quello di Giuseppe Anichini, che del *Commentarium* analizza la trattazione di alcuni temi teologici (in particolare del peccato originale), ma sempre con la preoccupata e ossessiva tendenza a ricondurre il pensiero ficiniano ad antecedenti scolastici, credendo in questo modo di salvaguardare l'«ortodossia» di Ficino misurandola sulla maggiore o minore dipendenza di quest'ultimo da Tommaso². Al *Commentarium* e più in generale alla centralità della figura di Paolo e della teologia paolina nel pensiero ficiniano sono state dedicate di recente importanti pagine da Jörg Lauster, che nei suoi studi ha cercato di isolare un 'Ficino teologo cristiano' e di discutere gli aspetti più spiccatamente teologici della sua produzione, approfondendo la posizione che Ficino assume riguardo i concetti fondanti del Cristianesimo (Trinità, Incarnazione, peccato originale) alla luce dell'antropologia e della metafisica platoniche che andava recuperando³. Per quel che interessa qui vale anticipare che Lauster ha giustamente mostrato come il Paolo di Ficino non abbia nulla a che vedere con il Paolo della Riforma né si possa schiacciare solo sulla lettura di Tommaso d'Aquino. Anche le ricerche di Lauster tuttavia hanno una finalità esclusivamente teoretica, condotte spesso a prescindere dalle fonti e dal contesto storico-culturale in cui Ficino si trovò a operare.

¹ W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1929, pp. 151-216 (cap. 3: *Der Römerbriefkommentar des Ficino*). A proposito dello studio di Dress sul *Commentarium* restano valide le parole di D. CANTIMORI, *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VI ser., XII (1936), pp. 521-561 (cito però dall'estratto Roma, Bardi, p. 31): «L'ultimo studioso che se ne sia occupato [del *Commentarium*] di proposito, il Dress, è stato purtroppo sviato dal suo punto di vista ristretto all'ortodossia luterana e, non avendovi, come era ovvio, trovato la dottrina protestante della giustificazione per la fede, vi vede soltanto una grave confusione di citazioni platoniche e di citazioni tomistiche, di affermazioni "cristiano-cattoliche" e di placiti filosofici». Si veda anche A. DELIGNE, *Une recension inédite d'Erich Weil sur le 'Ficino' de Walter Dress*, «Accademia», IX (2007), pp. 99-111.

² G. ANICHINI, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, Vita e Pensiero, 1937, pp. 91 sgg e *passim*. Sul libro dell'Anichini si veda quanto scriveva E. GARIN, *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. CILIBERTO, I 1938-1947, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 55-73 (già in «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, 1940, pp. 299-318).

³ J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1998. L'autore ha poi riassunto le principali tesi del volume in ID., *Marsilio Ficino as a Christian Thinker. Theological Aspects of His Platonism*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIS, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 45-69.

Sul così scarso interesse critico per il *Commentarium* avrà forse pesato l'incompiutezza del trattato e l'assenza di documenti che permettessero di inquadrarne meglio la genesi e le circostanze di composizione. Non sono mancate tuttavia le congetture sulle eventuali motivazioni che avrebbero spinto Ficino a commentare l'*Epistola ai Romani* nella cattedrale di Firenze nel 1497. La famosa lettera ad Aldo Manuzio del primo luglio 1497 sulle tre 'furie' che allora imperversavano a Firenze e la successiva violenta *Apologia* contro Savonarola diretta al Collegio dei cardinali e stesa probabilmente all'indomani della morte del frate, collocano il *Commentarium* in un momento in cui si era ormai definitivamente consumata la buona disposizione che Ficino aveva in principio manifestato nei confronti di Savonarola, quando nel novembre 1494 in una celebre lettera a Giovanni Cavalcanti lo aveva salutato come vero profeta destinato a sanare la crisi politica fiorentina.

La coincidenza cronologica tra la stesura del commento a Paolo e la maturazione del distacco di Ficino da Savonarola non è però di per sé sufficiente a farne un trattato antisavonaroliano, come alcuni studiosi hanno creduto di poter sostenere proponendo letture del *Commentarium* o prive di un effettivo riscontro sul testo, oppure fondate su evidenti forzature che non reggono alla prova dell'analisi delle fonti⁴. Se lo si legge con attenzione, si scopre che il *Commentarium* ficiniano in realtà nulla ha a che vedere con i dibattiti che animarono a partire dal 1494 il mondo fiorentino. A voler ricondurre ad ogni costo i testi entro lo schema consolidato della generica opposizione a Savonarola, quasi come se a Firenze qualsiasi opera pubblicata tra 1497 e 1498 dovesse di necessità legarsi a uno dei due schieramenti (pro e contro Savonarola) che diedero origine alla cosiddetta *pamphlet war* scatenatasi attorno all'opera riformatrice del frate di San Marco, il rischio sempre presente è quello di snaturarli e di comprometterne la giusta comprensione storica. Smentire – o almeno fortemente ridimensionare – questa vulgata storiografica mi è parsa necessaria premessa da porre all'inizio del primo capitolo, volto per il resto a ricondurre il *Commentarium* entro il progetto ficiniano di rinnovamento della religione cristiana alla luce della filosofia platonica, che affonda le sue radici in un periodo ben antecedente la comparsa di Savonarola sulla scena fiorentina. Escluso che uno dei principali motivi ispiratori dell'opera fosse la polemica contro Savonarola, non mi è sembrato il caso di dover ripercorrere la storia dei complessi rapporti tra due delle più importanti e influenti personalità della Firenze tardo-quattrocentesca, già minuziosamente ricostruiti da altri

⁴ A. F. VERDE, *Lo Studio Fiorentino: 1473-1503. Ricerche e documenti*, IV, *La vita universitaria*, t. 3, Firenze, Olschki, 1985, pp. 1270-1273. L'ipotesi di Verde è stata poi ripresa e sostenuta con altri argomenti da M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in *The Rebirth of Platonic Theology*, Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florence, 26-27 April 2007, For MICHAEL J. B. ALLEN, ed. by J. HANKINS and F. MEROI, Firenze, Olschki, 2013, pp. 205-233.

studiosi. La ricerca avrebbe preso altre direzioni rispetto al fine precipuo di questo lavoro, che resta, come si diceva, quello di fornire un'edizione critica del testo del *Commentarium*. Ho creduto piuttosto che fossero altri gli aspetti su cui valesse la pena soffermarsi, usando come punto di partenza le postille che Ficino consegnò ai margini di un codice di sua proprietà contenente il Nuovo Testamento latino, che rappresentano una guida documentaria sicura per circoscrivere gli interessi del filosofo nei confronti del testo paolino. Trattandosi dei primi capitoli dell'*Epistola ai Romani*, tra i vari temi era impossibile che non assumessero assoluta rilevanza il problema del rapporto tra rivelazione biblica e concezione ficiniana della *prisca theologia* – e quindi tra la condanna paolina della filosofia dei Gentili e lo statuto della filosofia platonica quale via speculativa privilegiata prossima alla rivelazione cristiana – e la questione della salvezza dei pagani virtuosi. Dall'analisi di quest'ultimo argomento si è poi preso spunto per una lunga digressione intesa a illustrare alcuni risvolti interessanti della fortuna cinquecentesca di un aspetto del pensiero filosofico-religioso di Ficino: quello sulla religione naturale.

Il nome di Ficino è generalmente escluso dagli studi di storia della filologia umanistica. E non vi è dubbio che a paragone dei grandi nomi della filologia quattrocentesca Ficino vi occuperebbe in ogni caso un posto minore. Anche se di recente un buon numero di studi ha contribuito a ridimensionare l'immagine di un Ficino sostanzialmente disinteressato a tale genere di problemi, sottolineandone invece la grande attenzione sempre dimostrata per lo 'stato' dei testi che traduceva e commentava, il *Commentarium* è rimasto escluso da questa opera di rivalutazione del lavoro filologico ficiniano. Tuttavia va sottolineato come tra la grande opera di Valla e la filologia neotestamentaria di Erasmo, che di Valla come è noto fu fortemente debitore, Ficino è uno dei pochi autori quattrocenteschi ad essersi occupato del rapporto tra il testo greco del Nuovo Testamento e la Vulgata latina. Il fatto che sia rimasto incompiuto e a lungo inedito – condividendo per altro la sorte di un'altra grande opera di filologia biblica quattrocentesca, quale la traduzione del Nuovo Testamento di Giannozzo Manetti – ha contribuito a relegare il *Commentarium* ficiniano ai margini degli studi sul rinnovamento quattrocentesco degli studi biblici. Se infatti erano molti gli umanisti interessati a leggere il Nuovo Testamento in greco, pochi nel Quattrocento hanno sentito la necessità di valersi della possibilità di confrontare testo greco e testo latino per modificare la Vulgata. Per colmare questa lacuna, si è deciso di dedicare l'intero secondo capitolo a studiare nel dettaglio la *ratio* esegetica che ha guidato Ficino nelle sue osservazioni di carattere testuale. Condotta alla luce delle sue principali fonti testuali, lo studio si allarga a confrontare i criteri filologici adottati da Ficino con quelli di altri umanisti (essenzialmente

Valla e Erasmo), non senza cercare di contestualizzarne il lavoro nel dibattito, ancora ben vivo nel Quattrocento, sulla liceità di ‘correggere’ la Scrittura.

I Marsilio Ficino e San Paolo tra il *De vita celitus comparanda* e il *De Christiana religione*

I.1 NON PLATO SOLUM, VERUM ETIAM PLATONICI. UN COMMENTO ANTISAVONAROLIANO O UN'APPENDICE PER IL *DE CHRISTIANA RELIGIONE*?

A conclusione dell'ultimo capitolo del *De vita celitus comparanda*, dopo aver accennato al fatto che la pratica operativa di congiungimento delle *rationes seminales* insite nell'anima del mondo con le forme terrestri, se opportunamente predisposte dal mago, è teoria che Giamblico nel trattare la natura dei sacrifici condivide con Plotino, Marsilio Ficino prometteva al lettore un successivo lavoro incentrato proprio sul tema dei sacrifici in relazione al culto cristiano:

[Plotinus putat] fieri vero posse quandoque, ut rationibus ad formas sic adhibitis sublimiora quoque dona descendant, quatenus rationes in anima mundi coniunctae sunt intellectualibus eiusdem animae formis, atque per illas divinae mentis ideis. Quod et Iamblichus approbat, ubi de sacrificiis agit. Qua de re alibi nos opportunius disputabimus, ubi etiam apparebit quam impura superstitio populi gentilis extiterit, contra vero quam pura pietas evangelica fuerit, quod magna ex parte in libro *De religione Christiana iam fecimus*⁵.

Stupisce che nessuno tra gli editori del *De vita* abbia dedicato all'ultima frase neppure una nota, necessaria eventualmente anche solo per rilevare che l'opera promessa da Ficino non ebbe poi a realizzarsi⁶. Il silenzio della storiografia sulla conclusione del *De vita* si può presumere dovuto al fatto che essa sia stata tacitamente interpretata come una formula cautelativa, per intento non dissimile alla dichiarazione di ortodossa conformità alle dottrine ufficiali della Chiesa che Ficino pose in calce alla premessa al lettore del terzo libro dell'opera (*Verba Marsilii Ficini ad lectorem sequentis libri*) e alla fine della *Theologia Platonica*; un avvertimento anche che fece aggiungere manoscritto in molti esemplari della *princeps* (1476) della versione latina del *De Christiana religione* e infine in alcuni manoscritti contenenti il *De raptu Pauli*: «In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo,

⁵ Ficino, *Three Books*, pp. 390-392 (= *Op.*, p. 372).

⁶ Oltre all'edizione curata da Kaske e Clark (Ficino, *Three Books*), tacciono sulla questione anche M. FICINO, *De vita*, a cura di A. BIONDI e G. PISANI, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1991; M. FICINO, *De vita libri tres / Drei Bücher über das Leben*, hrsg. von M. BOENKE, München, W. Fink, 2012, e la traduzione italiana M. FICINO, *Sulla vita*, trad. it. a cura di A. TARABOCHIA CANAVERO, Milano, Rusconi, 1995.

quantum ab ecclesia comprobatur»⁷. È noto che già prima della stampa (3 dicembre 1489) sul conto dell'opera cominciarono a circolare accuse di eresia e magia che arrivarono fino alla curia romana, obbligando Ficino a stendere due epistole giustificative (l'*Apologia* e la *Quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi*) e a rivolgersi ai suoi influenti patroni a Roma per discolarsi dalle accuse. In una lettera del primo giugno 1490 Ermolao Barbaro tranquillizzò poi definitivamente Ficino su come queste accuse vennero intese a Roma, sottolineando la stima che Innocenzo VIII nutriva per lui e rendendogli noto il desiderio del pontefice di incontrarlo a Roma⁸.

La frase conclusiva del *De vita* a una prima lettura sembrerebbe allora dettata dalla necessità contingente di far terminare con il rassicurante impegno di procedere a una confutazione delle superstizioni pagane uno dei capitoli (XXVI) più compromettenti dell'opera, in cui Ficino aveva offerto una compiuta, ancorché prudente, definizione della propria concezione della magia e del ruolo centrale che essa svolge nella conservazione dell'unità del cosmo, di una natura il cui concetto sotto l'influenza dei neoplatonici (Plotino naturalmente, ma in questo caso soprattutto Porfirio, Giamblico e Proclo) che veniva traducendo aveva «slargato i suoi confini», diventando «pluralizzazione cosmica che manifesta l'unità creatrice e comprende anche i *numina mundana*, i dèmoni, essenze intermedie tra gli enti superiori e gli uomini»⁹.

⁷ Cfr. Fic. *De vit.* 3 pr. (= *Three Books*, p. 240), la formula è omessa in *Op.*, p. 530 e non figura neppure nel codice donato da Filippo Valori a Lorenzo il Magnifico (Plut. 73, 39), sul ms. vd. *Catalogo*, n° 103, pp. 133-136. Per la *Theologia Platonica* cfr. *Op.*, p. 424; per gli esemplari del *De Christiana religione* su cui Ficino fece apporre la dichiarazione cautelativa rimando allo studio introduttivo all'imminente edizione a cura di Guido Bartolucci, ma vd. anche S. GENTILE, *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, in *Marsilio Ficino. Fonti-Testi-Fortuna*, Atti del convegno, Firenze, 1-3 ottobre 1999, a cura di S. GENTILE e S. TOUSSAINT, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 145-182: 152-153, che rimanda a Kristeller, *Supplementum*, I, p. XXII (M 8), XIX (R 14), XXV (M 25), per i codici contenenti il *De raptu Pauli* che presentano la dichiarazione.

⁸ Sulla questione vd. *Catalogo*, n° 103 pp. 133-136 e n° 159, pp. 118-189; P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and the Roman Curia*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 265-280: 275-276 (già in «Humanistica», XXXIV, 1985, pp. 83-98). Per la lettera di Ermolao Barbaro cfr. *Op.*, p. 912, 3 e E. BARBARO, *Epistolae, Orationes et Carmina*, a cura di V. BRANCA, 2 voll., Firenze, Bibliopolis, 1943, II, p. 58.

⁹ V. PERRONE COMPAGNI, *Ficino e la magia naturale*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006, a cura di S. TOUSSAINT, Lucca, San Marco Litotipo, 2007, pp. 69-83: 71, ma vd. anche EAD., *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale europeo*, Roma, 4-6 gennaio 2007, Atti a cura di D. GIOVANNONZI e M. VENEZIANI, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267. La bibliografia sul *De vita* e sul complesso problema della magia ficiniana è sterminata. Si vedano almeno, oltre ai saggi appena citati e al classico D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2000 (1ª ed. London, The Warburg Institute, 1958); B. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the «De Vita» of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», XXXVII (1984), pp. 523-554; ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's «De Vita libri tres»: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum. Studies in Honor of P. O. Kristeller*, ed. by J. HANKINS-J. MONFASANI-F. PURNELL JR., Binghamton (N. Y.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987, pp. 441-455; P. ZAMBELLI, *Platone, Ficino e la magia*, in EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 29-52; S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana e Campanelliana», VI (2000), pp. 351-79; ID., «*Sensus Naturae*». *Jean Pic, le véhicule de*

Ciò che non è stato notato, mi pare, è che il testo promesso da Ficino alla fine del *De vita* in realtà esiste e va con tutta probabilità identificato con una sezione dell'incompiuto *Commentarium in Epistolas Pauli*¹⁰. Secondo quanto afferma lo stesso Ficino, il trattato in questione avrebbe dovuto presentarsi come una sorta di appendice a complemento del *De Christiana religione* dedicata alla discussione del valore e del significato dei sacrifici e più in generale dei caratteri della religione pagana. Nessun'altro scritto ficiniano composto e/o pubblicato dopo il 1489 risponde a tali caratteristiche. Come noto il *De vita celtus comparanda* originariamente era parte integrante del commento a Plotino, da cui Ficino lo separò per farne un trattato a sé stante prima del 10 luglio 1489. Iniziato nel 1486 e completato nel 1490, il commento a Plotino fu poi interrotto da Ficino per dedicarsi alle traduzioni di Psello (*De daemonibus*), Giamblico (*De mysteriis*), Sinesio (*De somniis*), Porfirio (estratti dal *De abstinentia* e *De occasionibus*), Prisciano di Lidia (commento al *De anima* di Teofrasto) e Proclo (estratti dal commento all'*Alcibiade I* e *De sacrificio et magia*), poi raccolte insieme con il giovanile *De voluptate* nell'edizione aldina del 1497¹¹. Del 1493 è la stampa del *De lumine*,

l'âme et l'équivoque de la magie naturelle, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, a cura di F. MEROI con la collaborazione di E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2007, pp. 107-145; N. WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculation intellectuelle et pratiques magiques (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Champion, 2002, pp. 639-675.

¹⁰ Da ora in avanti solo *Commentarium* nel testo e *Fic. In Epist. Paul.* per le citazioni in nota. Tutte le citazioni saranno tratte dall'edizione qui presentata con l'indicazione del capitolo e della numerazione delle righe stabilite.

¹¹ Per la versione ficiniana di Psello vd. M. CORTESI-E. V. MALTESE, *Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, Atti del Convegno internazionale, Trento, 22-23 ottobre 1990, Napoli 1992, pp. 129-172 (pp. 149-164 per l'edizione della traduzione di Ficino del *De daemonibus*). Per una lettura più generale sull'impatto e sul significato di queste traduzioni ficiniane vd. C. S. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The 'Post-Plotinian' Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology* cit., pp. 71-97; S. TOUSSAINT, *Introduction a Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcidiabem de anima atque daemone [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate*, Fac-similé de l'édition Venise, Alde Manuce, 1497, Lucca 2010; e ora anche M. VANHAELEN, *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficino dans les années 1486-89. Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, «Humanistica» IV (2010), pp. 125-136; colgo l'occasione per segnalare un lieve fraintendimento in cui è incorsa l'autrice, la quale a p. 134 attribuisce alla mano di Giovanni Pico della Mirandola alcuni *notabilia* presenti nel codice Laudianus gr. 18 della Bodleian Library of Oxford, contenente la *Theologia Platonica* di Proclo (sul ms. vd. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, I, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. CXI-CXVI), che presenta segni di lettura di mano di Ficino, come ha segnalato S. GENTILE, *Marginalia umanistici e tradizione platonica*, in *Talking to the Texts: Marginalia from Papyri to Print*, Proceedings of a Conference held at Erice, 26 september - 3 october 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records, ed. by V. FERA, G. FERRAÙ, S. RIZZO, Messina, Centro interdipartimentale di Studi Umanistici, 2002, pp. 407-432: 430. Nonostante che il codice facesse parte della sua biblioteca (l'appartenenza è certificata dalla nota di possesso) i notabili *de ideis* e *de vehiculis* che figurano rispettivamente alle cc. 61r e 77r (le carte non sono indicate dalla Vanhaelen) appartengono a una mano affatto diversa da quella di Pico, come dimostra il confronto con altri scritti certamente autografi del Mirandolano, cfr. e.g. la c. 10r del Vat. lat. 4552, contenente aggiunte di mano di Pico alla traduzione di Elia del Medigo della *Quaestio in librum priorum* di Averroè, riprodotta fototipicamente in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942 (rist. anast. Torino, Arago, 2004), tra pp. 32 e 33, che rappresenta la minuta corsiva 'illeggibile' di Pico, oppure, per la sua grafia, che convive con la prima, dai *pulcherrimi litterarum characteres*, come la chiamò il nipote Giovan Francesco, cfr. S. GENTILE, *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994, Catalogo a cura di P. VITI, Firenze, Olschki, 1994, scheda n° 51, p. 144 e la fig. 29. In particolare tali postille del Laud. gr. 18 presentano una realizzazione della *b* e della *d* (quest'ultima in un caso con l'asta verticale notevolmente piegata verso sinistra, quasi a toccare il rigo) che non mi pare trovi riscontro nella grafia picchiana.

rielaborazione dell'epistola *Quid sit lumen* contenuta nel secondo libro dell'epistolario¹², unito al *De Sole*, altra opera per cui Ficino sentì il bisogno di stendere una premessa in cui avvertiva al lettore come i temi trattati andassero interpretati anagogicamente e allegoricamente, e una *Apologia* indirizzata a Filippo Valori, mentre da una lettera a Bindaccio Ricasoli si ricava che un'ulteriore preoccupazione era quella che la sua esposizione della generazione del Sole potesse entrare in contrasto con la descrizione della creazione del *Genesi*¹³. Poco più tardi, alla fine del 1496, Ficino diede alle stampe le traduzioni, corredate dai relativi commenti, del *De divinis nominibus* e del *De mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi¹⁴, e i lungamente attesi *Commentaria in Platonem*, comprendenti i commenti al *Parmenide*, al *Fedro*, al *Filebo* e all'ottavo libro della *Repubblica*¹⁵.

Se ora invece volgiamo l'attenzione al *Commentarium*, troviamo che proprio il culto delle religioni idolatriche dei Gentili posto a confronto con la 'purezza' del culto cristiano è argomento diffusamente trattato da Ficino nei capitoli (4-9) deputati all'esegesi di *Rm.* 1, 20-23 («Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles; quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium»). Questi i titoli dei capitoli che occorrerà prendere in considerazione, tra i quali si noti in particolare il primo, dove figura l'esplicita menzione dei culti sacrificali:

- 4) *De summa Epistole, de adoratione, de cultu Dei spiritali, de variis sacrificiorum ritibus*
- 5) *De virtute Evangelii, fide gemina, charitate. Quo differant dubium, opinio, scientia, fides. De cultu Gentilium, de Lege Mosaica*
- 6) *Contra Gentiles, quomodo Deo ingrati, et de impietate, et quomodo divino lumine Deum cognoverint*
- 7) *Quomodo invisibilia Dei per visibilia cognoscantur. Quomodo trina penes Deum causa et de triplici cognitione divina, quasi celo trino*

¹² Ficino, *Lettere*, II, pp. 115-123.

¹³ Cfr. *Op.*, p. 959: «Si quando inter legendum illic haesitaveris, ubi Solem vel lumen dicimus primo creatum, animadvertite, quaeso, ne forsan intelligas primo creationis momento vel gradu Solem vel Solis lumen fuisse factum, cum Moses ipse dicat: "In principio creavit Deus coelum et terram. Terra autem" etc., sed lumen angelicum primo quodam ordinis gradu creatum, lumen vero Solis futurum primo die, Solis denique ipsius globum atque figuram quarto, omnino vero et lumen Solis et globum primo dignitatis inter celestia gradu». Per il *De Sole et lumine* vd. *Catalogo*, n° 118-119, pp. 153-155, e A. RABASSINI, *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul Liber de Sole, «Momus», VII-VIII (1997)*, pp. 115-133; ID., «*Amicus lucis*». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti cit.*, pp. 255-294.

¹⁴ Vd. *Catalogo*, n° 121, p. 157.

¹⁵ *Catalogo*, n° 120, pp. 155-156.

8) *Inexcusabiles qui Deum cognitum non coluerunt, quomodo vani stultique evaserint, cur alia et quomodo preter Deum coluerint*

9) *Quomodo impii de culpa in penam et ex pena in culpam iterum prolabantur et quomodo Deus tradat illos in perturbationes concedatque demonibus*

Prima di passare alla verifica della proposta di identificare questi capitoli del *Commentarium* con quanto annunciato nel *De vita* e cercare di capire cosa tale eventualità comporti per una corretta valutazione del commento a Paolo all'interno del percorso speculativo ficiniano, va premesso che sulla base di osservazioni di carattere interno si ha l'impressione che questo sia un'opera divisibile approssimativamente in due parti. Fin dalla scelta della citazione scritturistica da porre in apertura (*II Cor.* 12, 2-4), secondo un uso invalso nei commenti biblici a partire dal XIII secolo¹⁶, il proemio iniziale richiama i temi speculativi del *De raptu Pauli* e dichiara la necessità di un interprete divinamente ispirato per penetrare i *mysteria* paolini. Nelle intenzioni di Ficino, che si rivolge ai suoi *fratres* del Collegio dei canonici della cattedrale («Venerandi in Christo patres et dilectissimi in cathedrali collegio fratres»), il proemio doveva riferirsi all'intero commento all'epistolario paolino e non solo all'*Epistola ai Romani*, come dimostra il rimando all'esposizione, poi mai realizzata, della seconda *Epistola ai Corinzi*¹⁷. Di seguito al proemio figurano una *Summa de vita Pauli* tratta prevalentemente dal *De viris illustribus* di Girolamo e una *Summa in Epistolam ad Romanos*. A questa seguono tre capitoli dedicati rispettivamente alla dimostrazione (ripresa in buona parte dall'*Expositio in Epistolam ad Romanos* di Tommaso) della doppia natura di Cristo in un'unica persona, alla natura della Trinità e alle ragioni dell'Incarnazione (largamente dipendenti, questi ultimi due, come in parte dichiara lo stesso Ficino, dalle riflessioni e dalle fonti del *De Christiana religione*). La prima parte del commento vero e proprio comprende i capitoli 4-15, che coprono l'esegesi da *Rm.* 1, 8 fino a 2, 16. Si tratta di capitoli volti all'esegesi di versetti paolini, che, incentrati come sono sulla natura della legge (naturale e scritta), sulla conoscenza del vero Dio da parte dei filosofi antichi a partire dall'intuizione dell'ordine divino dell'universo e infine sulla condanna di questi per non aver fatto seguire alla

¹⁶ In merito si veda G. DAHAN, *Les prologues des commentaires bibliques (XII^e-XIV^e siècle)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M, Rome, 26-28 mars 1998, éd. par. J. HAMESSE, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 427-470.

¹⁷ Fic. *In Epist. Paul.* pr., 8-10: «mysteria hec, que modo narrabam, in *secunda ad Corinthios epistola* tanquam oracula cecinit, que quidem cum ad eam epistolam exponendam pervenerimus, aspirante Deo, pro viribus explicare conabimur». Per uno studio relativo ai temi 'mistici' del proemio del *Commentarium* si veda J. NOLTE, *Pauli Mysteria. Zur theologischen Erkenntnislehre des Marsilio Ficino anhand von dessen Proöm einer Pauluskommentierung*, in *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift K. H. Schelkle*, hrsg. von H. FELD und J. NOLTE, Düsseldorf, Patmos, 1973, pp. 274-87; da questo saggio dipende anche quanto scrive K. FROELICH, *Paul and the Late Middle Ages*, in *A Companion to Paul in the Reformation*, ed. by R. Ward Holder, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 15-40: 35-36.

scoperta di un Dio creatore e provvidente il giusto culto, potevano dare agio a Ficino di riprendere e approfondire argomenti in parte già svolti nei capitoli del *De Christiana religione* dedicati alla religione naturale e alla concezione della storia della rivelazione basata sulla *Logostheologie* di matrice origeniana ed eusebiana, ma riletta alla luce della *prisca theologia*¹⁸. Per quanto riguarda la questione della salvezza di chi non ha conosciuto la rivelazione cristiana, strettamente collegata alla definizione di legge naturale e affrontata nei capp. 14-15, anche in questo caso il *De Christiana religione* fa sentire la sua presenza, visto che l'esegesi ficiniana pare cautamente riallacciarsi all'epistola a un ignoto amico compresa nella seconda edizione volgare dell'opera, stampata a Pisa nel 1484, in cui Ficino discuteva il problema della salvezza dell'anima dei filosofi antichi¹⁹. Sono argomenti che vedremo nel dettaglio più avanti. Per il momento preme sottolineare come fino al cap. 15 l'esegesi paolina di Ficino si sviluppi in un serrato dialogo critico con le sue fonti (quasi sempre taciute) mostrando in certi punti una spiccata indipendenza dagli esegeti precedenti.

Quanto ai capitoli dal 16 in poi, la ricerca delle fonti del *Commentarium* condotta per la presente edizione non ha potuto fare altro che rilevare come l'influenza della tradizionale esegesi scolastica si faccia più forte allorquando Ficino si trova a discutere dei problemi più spinosi della teologia paolina quali la fede, la grazia e la giustificazione. Via via che Ficino si addentra nella trattazione di questi temi, le fonti platoniche abbondantemente dispiegate nei capitoli precedenti, implicite o esplicite che fossero, si riducono in maniera considerevole fino a tacere quasi del tutto, limitate come sono a qualche saltuario rimando a Platone e in un solo caso a una tesi pitagorica desunta dal commento di Proclo all'*Alcibiade I*²⁰, per lasciare il posto a una pressoché pedissequa, non senza però significative eccezioni, dipendenza dall'*Expositio* di Tommaso – dipendenza in alcuni punti perfino letterale, al punto che da Tommaso derivano anche quasi tutte le citazioni vetero e neotestamentarie poste da Ficino a commento del testo paolino, come ebbe già amaramente a constatare il teologo luterano Walter Dress, deluso per non aver rinvenuto in un commento tardoquattrocentesco all'*Epistola ai Romani* i prodromi del *sola fide* protestante²¹.

Ma il fatto che fossero in particolare i primi due capitoli dell'*Epistola ai Romani* ad attirare l'attenzione di Ficino, consentendogli di sviluppare un'esegesi più consona ai suoi interessi e alla sua personale sensibilità filosofica, trova una conferma documentaria nella serie di

¹⁸ Sull'impiego di Eusebio nel *De Christiana religione* si vedano soprattutto G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli antichi*, «Accademia», IX (2007), pp. 37-55, e J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica*, «Rinascimento», II ser., XLIX (2009), pp. 3-13.

¹⁹ La lettera si legge in Kristeller, *Supplementum*, I, pp. 12-15.

²⁰ Vd. *infra* cap. II.

²¹ W. DRESS, *Die Mystik* cit., pp. 151-216.

postille che il filosofo appose ai margini del Riccardiano 426, codice di sua proprietà contenente il Nuovo Testamento latino²². Per il testo dell'*Epistola ai Romani* queste note non sono molte. Questo è un primo dato interessante, perché se posto a confronto con l'infittirsi delle postille in corrispondenza delle due epistole ai Corinzi, indica come forse a interessare maggiormente il filosofo fossero altri testi di Paolo, che purtroppo non arrivò a commentare. Le postille si rivelano nondimeno significative per circoscrivere i temi che Ficino intendeva trarre dal testo paolino: *Deus se omnibus revelat* e *Contra philosophos malos* (in riferimento a *Rm.* 1, 19-25), *Salvari quis potest sine circumcissione* (in corrispondenza di *Rm.* 2, 13-15) e infine *in prima ad Corinthios* (*I Cor.* 7, 19): *circumcisio et preputium nihil, sed observatio mandatorum Dei* (relativamente a *Rm.* 2, 25-26)²³; come altrettanto significativo si rivela il fatto che un'unica postilla (*Amor a Deo infusus* in corrispondenza di *Rm.* 5, 5) è dato riscontrare nei margini delle carte contenenti quei capitoli (3 - 5, 12), per la cui esegesi, come si è detto, Ficino si affiderà prevalentemente a Tommaso, limitandosi a inserire nel tessuto argomentativo tommasiano qualche considerazione di carattere personale in linea con la sua concezione della *caritas* esposta nel *Commentarium in Convivium* e nel *De raptu Pauli*. Ad esempio, del tutto assente dalla trattazione del *Commentarium* è l'approfondimento – che pure, vista l'opportunità che gli offriva il testo paolino, Ficino avrebbe potuto sviluppare – del concetto di *sola fides* così come espresso nelle ultime righe del *De Christiana religione*: è un concetto del tutto estraneo a quello che di lì a poco sarebbe stato sviluppato dalla teologia protestante, perché spogliato di ogni connotazione cristiana relativa alla giustificazione e la *fides* vi è intesa, sulla base probabilmente di Proclo (*Theol. Plat.* 1, 25), come facoltà superiore al pensiero razionale, che è illuminazione e apprensione immediata di Dio che però certifica e orienta nella giusta direzione gli atti dell'intelletto: «Fides, ut vult Aristoteles, est scientiae fundamentum, fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus»²⁴; ma nel

²² Per il Riccardiano 426 rimando al cap. II.

²³ Le postille al Riccardiano 426 vengono qui pubblicate nell'Appendice I al cap. II.

²⁴ *Op.*, p. 77. Oltre che dal testo greco della *Theologia* di Proclo, che ebbe a disposizione nel cod. Riccardiano 70 forse già a partire da una data anteriore al 1463 (cfr. *Catalogo*, n° 26, pp. 36-37) e dalla traduzione latina composta da Pietro Balbi per Niccolò Cusano (cfr. S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXX, 1990, pp. 57-104: 59 e n. 9), Ficino poteva ricavare il passo procliano anche dalla versione latina dell'*In calumniatorem Platonis* del Bessarione (versione profondamente rivista da Niccolò Perotti, cfr. J. MONFASANI, *Bessarion Latinus*, «Rinascimento», II ser., XXI, 1981, pp. 165-209: 167 sgg.; ID., *Niccolò Perotti and Bessarion's In Calumniatorem Platonis*, in *Niccolò Perotti: the Languages of Humanism and Politics*, ed. by M. PADE and C. P. HORSTER [«Renaissanceforum. Tidsskrift for renaissanceforskning», VII, 2011], pp. 181-216; ID., *Cardinal Bessarion's Own Translation of the In Calumniatorem Platonis*, «Accademia», XIV, 2012, pp. 7-21), cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman, Funde und Forschungen*, Paderborn, Schöningh, 1967², p. 107: «Proclus quoque, quem ex eadem Platonis disciplina fluxisse constat “Iis – inquit – hominibus, qui ad summum bonum pervenire cupiunt, non scientia et ingenii exercitatione opus est, sed firmitate, stabilitate, tranquillitate, quod, ut summam dicam, fides deorum est, quae nos ad summum bonum et deorum ac daemonum omnia genera atque animas beatas ineffabili ratione trahit atque coniungit. Non enim per scientiam aut operationem ullam ingenii exquirere summum bonum aut ad ipsum aspirare debemus, sed offerre commendareque nos divinae luci et praecclusis sensibus in illa incognita et occulta entium unitate quiescere. Hoc enim fidei genus omni doctrina antiquius est”» (cito, ritoccando la

Commentarium la *fides* perderà le valenze filosofiche del *De Christiana religione* e Ficino si limiterà a esporla nel senso tradizionale in rapporto alla giustificazione paolina seguendo ancora una volta l'*Expositio* di Tommaso²⁵.

In questa sostanziale bipartizione il *Commentarium* sembrerebbe ricalcare quella del *De Christiana religione*, anch'esso suddivisibile in due sezioni tra loro molto diverse, di cui mentre la prima (fino al cap. 26) contiene una esposizione originale di idee religiose e filosofiche che avrebbero accompagnato tutta la speculazione successiva di Ficino, la seconda (capp. 27-37), dedicata alla confutazione delle religioni ebraica e musulmana, è costituita da un fitta compilazione di citazioni, abilmente intarsiate, desunte dalle fonti controversistiche più diffuse dell'epoca, senza che il pensiero dell'autore emerga se non di rado. Come ha osservato Cesare Vasoli, l'insistenza di Ficino nel riportare fonti esegetiche controversistiche riguardanti l'interpretazione dei testi profetici del Vecchio Testamento

punteggiatura, dal testo latino perché è in questa sola forma che quasi sicuramente Ficino lesse l'opera del Bessarione, di cui lo stesso cardinale gli inviò in dono un esemplare della *princeps* del 1469; sulla questione vd. *Catalogo*, n° 56, pp. 72-74, per l'epistola comitativa con cui il Bessarione inviava a Ficino l'opera vd. Ficino, *Lettere*, I, p. 34, e, per la risposta di Ficino, *ibid.*, pp. 35-36 e 246-247). Che Ficino tenesse presente il testo latino dell'opera di Bessarione per le sue traduzioni è fatto ben noto (cfr. S. GENTILE, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 51-84: 77 sgg.; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1990, II, pp. 470-471), e ho riportato il passo bessarioneo perché mi pare opportuno segnalare che nell'*Argumentum* alla seconda *Epistola* di Platone (= *Op.*, p. 1532), il passo procliano viene citato da Ficino pressoché letteralmente secondo la versione della *princeps* dell'*In calumniatorem Platonis*, con l'inserzione di lievi modifiche come la sostituzione di *stabilitate* con *quiete*, di *operationem* con *actionem*, o più significative come la trasformazione del *deorum* ~ *genera* in *divinaque omnia* e di *fides deorum* in *divina fides*, che rispondono evidentemente alla necessità di presentare il testo di Proclo depurato dalle sue componenti più esplicitamente 'pagane'. Sull'*Argumentum* ficiniano vd. E. GARIN, *La filosofia*, 2 voll., in *Storia dei generi letterari italiani*, Milano, Vallardi, 1947, I, p. 296. È poi interessante notare che a Cornelio Agrippa non sfuggirà l'importanza di questa presentazione ficiniana di *fides*, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Polistampa, 2005, p. 140: «Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere et, ut aiunt Platonicis, qua sola ad Deum accedimus divinamque nanciscimur protectionem et virtutem», l'origine ficiniana del concetto è prontamente individuata dalla curatrice, cfr. p. 141 n. 31. Ma sono da leggersi le penetranti pagine dell'introduzione (*Ermetismo e Cristianesimo nei primi scritti di Cornelio Agrippa*) poste a commento del passo agrippiano, le cui conclusioni sono perfettamente applicabili anche a Ficino, cfr. *ibid.*, pp. 57 sgg. Cfr. anche CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. PERRONE COMPAGNI, Leiden, Brill, 1992, pp. 412-413: «Fides vero, virtus omnium superior quatenus non humanis commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur, per universum omnia lustrat: nam, cum ipsa superne a primo lumine descendat atque illi vicinior existat, longe est nobilior atque excellentior quam scientiae et artes et credulitates a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine acceptam ad intellectum nostrum accedentes. Denique per fidem efficitur homo aliquid idem cum superis eademque potestate fruitur; hinc Proclus ait: "Sicut fides quae est credulitas infra scientiam est, sic fides quae est vera fides est supersubstantialiter supra omnem scientiam et intellectum, nos Deo immediate coniungens". Est enim fides omnium miraculorum radix, qua sola (ut Platonicis testantur) ad Deum accedimus divinamque adsequimur protectionem virtutemque». In questo passo del *De occulta philosophia* (3, 4), presentando un'interpretazione del *sola fide* distante anni luce da quella che stava sviluppando la coeva teologia protestante (il *De occulta* fu pubblicato, come è noto, nel 1533), Agrippa sta facendo interagire il *De Christiana religione* con una delle *Conclusiones secundum Proclum* di Giovanni Pico (segnalata dalla curatrice), da cui riprende la citazione di Procl. *Theol. Plat.* 1, 25, cfr. S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe (AZ), 1998, p. 328 (24, 44): «Sicut fides quae est credulitas infra scientiam est, sic fides quae est vera fides est supersubstantialiter supra omnem scientiam et intellectum, nos Deo immediate coniungens».

²⁵ Di questa differenza tra la concezione di *fides* espressa nel *De Christiana religione* e quella più tradizionale portata avanti nel *Commentarium* si era già accorto (senza però accennare a Proclo) W. DRESS, *Die Mystik* cit., p. 200.

risponde da un lato alla sua concezione eminentemente ‘profetica’ di qualsiasi forma di rivelazione; ma dall’altro, isolando la sezione controversistica del *De Christiana religione* al punto da farne quasi un trattato a sé stante, vi si può leggere un tentativo di inserire nel ben riconoscibile filone dell’apologetica tradizionale – e così di rivestire di un aspetto ortodosso – un’opera che per forma e contenuto era ben lontana dai modelli a cui proponeva di ispirarsi²⁶.

In parte anche il *Commentarium* potrebbe rispondere a questo schema, con una prima parte che vede Ficino affrontare per l’ennesima volta il complesso problema del rapporto tra la storia della religione rivelata e la sua teoria della *prisca theologia*²⁷, e una seconda in cui il filosofo platonico, ricalcando l’*Expositio* di Tommaso, si allineerebbe a una tradizione esegetica più comune.

Il *Commentarium* e il *De Christiana religione* convergono inoltre nel comune obiettivo di mantenere come dato indiscusso la superiorità del Cristianesimo, ma nello stesso tempo di ribadire la dottrina dei *prisca theologi* come *praeparatio* alla vera religione. Nel *De Christiana religione* Ficino aveva però introdotto un’importante distinzione. Se nel corso dell’opera si susseguono le condanne dei culti demoniaci e idolatri delle religioni pagane²⁸, nel proemio a Lorenzo de’ Medici inteso a dimostrare la necessità del recupero del modello di complementarità tra *pietas* e *sapientia* impersonificato dai *prisca theologi*, emergeva come la rivelazione e la trasmissione dell’antica teologia si fossero tradotte nell’assunzione e nel mantenimento dell’unico culto divino rivolto alla causa prima:

Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis dumtaxat tractari, qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est, ut iidem apud priscos rerum causas indagarent et sacrificia summae ipsius rerum causae diligenter administrarent, atque iidem apud omnes gentes philosophi et sacerdotes existerent. Neque id quidem iniuria. Nam cum animus, ut Platoni nostro placet, duabus tantum alis, id est intellectu et voluntate, possit ad coelestem patrem et patriam revolare, ac philosophus intellectu maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectum accendat, consentaneum est qui primi divina per intelligentiam vel ex se invenerunt vel divinitus attigerunt, *primos divina per voluntatem rectissime coluisse rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse*²⁹.

²⁶ C. VASOLI, *Per le fonti del «De Christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXVIII (1988), pp. 135-233: 135-136.

²⁷ Per la *prisca theologia* ficiniana vd. da ultimo S. GENTILE, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010, a cura di S. CAROTTI, V. PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki, 2012, pp. 57-72.

²⁸ Cfr. e.g. Fic. *Christ. relig.* 11 (= *Op.*, p. 15).

²⁹ *Op.*, p. 1 (corsivo mio).

È noto che Ficino derivava dall'*Asclepius* e dall'interpretazione di Lattanzio la formulazione del nesso *pietas-sapientia*³⁰. Ed è probabilmente proprio un passo delle *Divinae Institutiones* sulla perfetta coincidenza del modo di onorare Dio di Ermete con quello dei profeti a giocare un ruolo determinante nella composizione del proemio³¹, un brano che prontamente il giovane Ficino si trascrisse in uno suo noto zibaldone personale (attuale Riccardiano 709)³². Ma al Ficino esegeta di Paolo si affacciava lo spinoso problema di dover illustrare quei versetti paolini (*Rm.* 1, 19-23), in cui ogni espressione cultuale dei Gentili antecedente la Rivelazione veniva condannata come interamente idolatrica senza possibilità di eccezioni. Oltre alla necessità di confrontarsi con un testo che smentiva quanto era venuto sostenendo nel proemio al *De Christiana religione*, per Ficino si trattava di doversi misurare con una secolare tradizione esegetica cristiana, che da Eusebio e Agostino in poi anche su quei versetti aveva fondato la condanna del culto di latria rivolto ai demoni o alle sostanze separate³³.

Nel *De Christiana religione* Ficino si era allineato a Eusebio e ad Agostino nel presentare Porfirio come un incoerente fautore di un culto demonico e anticristiano, pronto da un lato a riconoscere l'eccezionalità della sapienza e della religiosità di Cristo, e dall'altro a deprecarne l'avvento per aver indebolito la potenza dei demoni³⁴. Ben diversa è la situazione del Ficino della fine degli anni Ottanta del Quattrocento. Della possibilità che dalla diffusione della letteratura magica e demonologica neoplatonica, che veniva

³⁰ Vd. N. TIRINNANZI, *Le Divinae Institutiones di Lattanzio tra Ficino e Bruno*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Atti del convegno, Firenze, 25-27 ottobre 2001, a cura di L. SIMONUTTI, Firenze, Olschki 2007, pp. 133-145: 133-140 (ora ristampato in EAD., *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. SCAPPARONE, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 267-279).

³¹ Cfr. LACTANTIUM FIRMIANUM *Opera omnia*, Pars I: *Divinae Institutiones et Epitome divinarum Institutionum*, rec. S. BRANDT, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1890, p. 579 (6, 25, 10-12): «Id ergo solum deo exhibere atque offerre debemus ad quod capiendum nos ipse generavit. Hoc autem duplex sacrificii genus quam sit verissimum, Trismegistus Hermes idoneus testis es, qui nobiscum, id est cum prophetis quod sequimur, tam re quam verbis congruit. De iustitia sic locutus est: "hoc verbum, o filii, adora et cole. Cultus autem dei unus est malum non esse". Item in illo sermone perfecto, cum exaudisset Asclepium quaerentem a filio suo utrum placeret patri eius proferri tus et alios odores ad sacrificium Dei, exclamavit: "bene, bene ominare, o Asclepi. Est enim maxima impietas tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere. Haec et his similia huic non conveniunt: omnium enim quaecumque sunt plenus est et omnium minime indigens. Nos vero gratias agentes adoremus: huius enim sacrificium sola benedictio dei est. Et recte"».

³² Cfr. *Pimander*, p. XXXI. Sul Riccardiano 709 vd. anche S. GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXIII (1983), pp. 33-77: 73-77; *Catalogo*, n° 13, pp. 15-17, e *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistus*, a cura di S. GENTILE - C. GILLY, Firenze, Centro Di, 2001², pp. 95-98.

³³ Vd. più avanti.

³⁴ Cfr. rispettivamente Fic. *Christ. relig.* 11 (= *Op.*, p. 15): «Porphyrius in libro *De responsis* inquit: "Christum dii maxime pium pronuntiaverunt, immortalemque evasisse asseruerunt, benigne admodum de illo testificantes". Adiungit Hecatē deam interrogantibus de Christi anima respondisse: "Viri pietate prestantissimi est illa anima, hanc colunt a rigiditate alienam". Et post multa subiunxit Hecate: "Christus ipse pium in celum sicut pii conscendit". Huic ergo ne derogaveris, concedit ipse Porphyrius Christum et sapientem et pium fuisse, quamvis Christianos partim indoctos, partim magos nominet, tum veritati, tum sibi ipsi manifeste repugnans» (cfr. *Aug. Civ.* 29, 23), e 22 (= *Op.*, p. 24): «Audi qua voce de hoc Porphyrius conqueratur: "Postea – inquit – quam Iesus colitur, nihil utilitatis a diis consequi possumus". Si dii sunt, o Porphyrii, quare virtutibus suis Iesum non deprimunt?» (cfr. *Eus. Praep. ev.* 5, 1).

traducendo negli anni 1486-1489, potessero sopraggiungere accuse di riportare alla luce culti e pratiche non cristiane, Ficino era ovviamente consapevole. Note sono le sottili distinzioni messe in campo nel *De vita* per mascherare il nuovo apparato concettuale attraverso cui veniva elaborando la sua definizione di magia, muovendosi abilmente attraverso le strettoie delle tradizionali classificazioni teologiche e inquisitoriali³⁵. Per limitarci a quanto Ficino dichiarò esplicitamente, indicativa è la confessione contenuta in una famosa lettera del 9 giugno 1492 indirizzata a Martino Uranio, a cui il filosofo, ricordando le sue traduzioni giovanili delle *Argonautiche* orfiche, degli *Inni* di Orfeo, di Omero e di Proclo, rivelava di non aver voluto divulgarle per timore di passare per il restauratore di antichi culti pagani³⁶. E sappiamo che da Ficino fu sentita la preoccupazione di affermare la compatibilità di quei testi neoplatonici con la religione cristiana. È quanto si evince da una lettera inviata a Braccio Martelli contenuta nell'VIII libro delle *Epistole* e databile al 1486³⁷. Inviando al Martelli alcuni estratti dal II libro del *De abstinentia* di Porfirio incentrati sulla distinzione tra demoni buoni e malvagi, Ficino garantiva l'interpretabilità in senso cristiano della demonologia porfiriana e raccomandava all'amico di rileggersi quanto aveva scritto nella celebre epistola intitolata *Concordia Mosis et Platonis*, che proprio al Martelli Ficino aveva indirizzato mentre nella tipografia di Ripoli si stampava la *princeps* della versione di Platone (1484)³⁸.

³⁵ Note grazie soprattutto agli studi di S. TOUSSAINT, *L'individuo estetico* cit., pp. 363-367, e V. PERRONE COMPAGNI, *Ficino e la magia* cit., *passim*.

³⁶ *Op.*, p. 933, 2: «Argonautica et hymnos Orphei, et Homeri et Proculi, Theologiamque Hesiodi, quae adolescens, nescio quomodo, ad verbum mihi soli transtuli, quemadmodum tu nuper hospes apud me vidisti, edere nunquam placuit, ne forte lectores ad priscum deorum daemonumque cultum iamdiu merito reprobatum revocare viderem».

³⁷ Per la datazione della lettera vd. *Catalogo*, n° 95, p. 123. Sul Martelli vd. S. FOÀ, *Martelli, Braccio*, in DBI, LXXI, 2008, pp. 36-37.

³⁸ *Op.*, p. 875, 3: «Cum superioribus diebus apud Philippum et Nicolaum Valorem in agro Maiano versarer et in quodam ibi secessu naturam daemonum indagarem, affuit repente Plotinus divinumque oraculum de daemonibus nobis effudit, verbis et brevissimis et obscurissimis involutum. Visum itaque nobis operae pretium accire Porphyrium, tum Plotini discipulum tum prescrutandis daemonibus deditissimum, qui facile daemonicum sui praeceptoris involucrum nobis evolveret. Adventavit ergo Porphyrius, et per Plotinum et per daemones suos advocatus aperuit nobis, quae praeceptor senerat. Confirmavit quae Origenes de daemonibus disputaverat [*Cels.* 8, 10]. Porphyrius quidem Graecis nobiscum locutus est verbis, quorum ego summum verbis tibi Latinis interpretabor, hanc tu summam si cum epistola, quam de Moysis Platonisque concordia tibi dicavi, coniunxeris, plane cognosces quantum non Plato solum, verum etiam Platonici cum nostra religione consentiant». Correggo il testo sulla base della *princeps* dell'epistolario ficiniano (c. 1487), perché *Op.* in luogo di *coniunxeris* ~ *quantum* legge *de contemplatione Platoniorum* (l'errore di *Op.* era già stato segnalato da S. TOUSSAINT, *Introduction a Iamblichus De mysteriis* cit., p. VI n. 20). Per la *Concordia Mosis et Platonis* cfr. *Op.*, pp. 866-867; sulla datazione di quest'ultima lettera mi permetto di rinviare a D. CONTI, *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. DEL PRETE e S. RICCI, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 59-76: 59-61. Vale la pena di ricordare che lo stesso Ugolino Verino che aveva composto un carne *De Marsilio Ficino Florentino Platonico doctissimo* in cui elogiava il *De Christiana religione*, per cui vd. ora U. VERINO, *Epigrammi*, a cura di F. BAUSI, Messina, Sicania, 1998, p. 334 (il carne è pubblicato anche in Kristeller, *Supplementum*, p. 314), scrisse anche dei versi, verosimilmente basandosi su Agostino e Eusebio, *Contra Porphyrium Christi hostem, qui daemones adorandos censebat*, per cui cfr. *ibid.*, pp. 395-397: «Perfide Porphirii, proiectos daemones astris / audes aeterno preposuisse Deo. / Impie, pestiferos fallacis Apollinis astus / audes daviticis equiperare modis. / Evomis in nostrum, scelerate, volumina Christum; / non hoc debuerat

Presentandola con un titolo così eloquente, si potrebbe dire che con la *Concordia Mosis et Platonis* Ficino avesse definitivamente sancito l'obiettivo di presentare la filosofia platonica come il punto di convergenza di un'antica rivelazione sapienziale prefiguratrice delle verità dottrinali del Cristianesimo. Ma l'epistola è importante anche per un altro motivo. Vi figura infatti anche la tesi, solamente accennata nel *De Christiana religione*³⁹, secondo cui i *Platonici*, vale a dire i rappresentanti del neoplatonismo da Plotino in poi, avevano potuto attingere il mistero della Trinità, solamente adombrato in Platone, alla luce del Vangelo di Giovanni e degli scritti dello Pseudo-Dionigi. Oltre a questo, vi si affermava che la distribuzione giamblichiana e procliana delle essenze intermedie era perfettamente compatibile con l'angelologia cristiana⁴⁰. Sono argomenti che Ficino aveva impiegato nell'*Argumentum* al VI libro della *Repubblica*⁴¹ e avrebbe ribadito anche in una lettera del 1491 (25 maggio) a Pier

substinuisse Deus. / Te ne Evangelio genuinum infringere dentem, / te ne putas soli fundere posse notam? / Haec non fallaci luserunt daemones arte; / hoc Deus omnipotens protulit ore sacro. / Cum maris et terrae sit finis et aetheris alti, / lex Christi et legis gloria semper erit». Su quest'ultimo carme del Verino, oltre alle note dell'ed. citata, vd. anche A. LAZZARI, *Ugolino e Michele Verino. Studi biografici e critici*, Torino, Clausen, 1897, p. 74 e A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi, 1902 (rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1968), p. 691. Ancora Agostino e Eusebio sono le fonti attraverso cui Battista Spagnoli Mantovano costruisce la figura negativa del Porfirio anticristiano e strenuo difensore dei riti pagani nella sua *Parthenice secunda sive Catharina*, cfr. BAPTISTAE MANTUANI *Omnia opera*, Bononiae, per Benedictum Hectoris, 1502, cc. CXVr sgg.

³⁹ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 21 (= *Op.*, p. 25).

⁴⁰ Cfr. *Op.*, p. 867: «Hactenus et Plato et hi qui Platonis lingua loquuntur. Praeterea Plotinus et Philo divinum intellectum coli iubent ab ipso Patre manantem vel tanquam a loquente verbum, vel tanquam a luce lumen. Quid quidem Iamblichus Aegyptiorum testimonio comprobant, Deum sui ipsius patrem filium apertissime nominans numeratque archangelos et principatus, quos et Proclus novenario distribuit numero affertque Chaldeorum oracula, in quibus paterna in Deo potentia et intellectus a patre manans igneusque amor exprimitur. Sed quid de Amelio dicam? Hic prooemium illud Evangelii Ioannis, quod in sacris quotidie legitur, paucis totum colligit atque admiratur». Per Giamblico cfr. *Myst.* 8, 2 e la traduzione interpretativa di Ficino in *Op.*, p. 1903; per Proclo cfr. *Orac. Chald.* frg. 4 Des Places in Procl. *In Alc.* I 84 (= PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, par A.-PH. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 1985, t. I, p. 69) e *Theol. Plat.* 6, 8 (= PROCLUS, *Théologie platonicienne*, VI, par H. D. SAFREY - L. G. WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 42), ma anche frg. 39 Des Places in Procl. *In Tim.* (= PROCLI DIADOCHI *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. DIEHL, Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1903-1906, II, p. 54). L'identificazione del πατρικός νοῦς degli *Oracoli Caldaici* con il Figlio è possibile che a Ficino fosse suggerita da Agostino, cfr. *Civ.* 10, 28: «Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis [Porphyrius], sed per solum πατρικὸν νοῦν, id est paternam mentem sive intellectum, qui paternae est conscius voluntatis» e *Civ.* 10, 29: «Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum».

⁴¹ Cfr. *Op.*, p. 1408: «De hoc patre atque filio in *Epistola ad Hermiam* legimus. De hoc Platonius Philo in libro de causis inquit: “Conandum est in primis ad ipsum ens – id est de quo dicitur: ‘Ego sum qui sum’ – ascendere, aut saltem ad ipsius imaginem sacratissimamque rationem verbumque primogenitum”. Per eiusmodi rationem atque verbum fieri omnia secundum Heraclitum et Platonem Amelius Platonius asserit, utiturque testimonio Ioannis Evangelistae. Idem in *Epinomide* testatur et Plato. Et quamvis Platoniorum nonnulli Dei patris filium Deum per substantiam a patre Arianorum more distinguant, praesertim Iulianus in libro *De sole*, Iuliani tamen praeceptor Iamblichus Aegyptiorum adducit mysteria, in quibus patris et filii diversa quidem ratio, sed eadem videtur esse substantia. [...] Mysterium hoc Iamblichus testatur esse Mercurii». Per questo passo e per le fonti di Ficino non citate nella nota precedente vd. P. MEGNA, *Pervorsi classici e dibattito umanistico nel De Republica di Marsilio Ficino*, in *I Dicembre e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. VEGETTI e P. PISSAVINO, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 267-340: 318-320. Si noti infine che nel *De mysteriis* Ficino trovava conferma della possibilità di accostare al dogma trinitario anche gli scritti di Ermete, tentativo che aveva già intrapreso nella giovanile trattato *Di Dio et anima*, sostenendo l'interpretabilità in senso cristiano delle tre proprietà della sostanza divina (Potenza, Sapienza, Bontà) che i platonici di Chartres avevano individuato negli scritti di Platone, ma che Ficino aveva esteso

Leone da Spoleto e in un'altra del 2 febbraio 1494 (stile fiorentino) indirizzata al vescovo di Rimini Iacopo Rondoni⁴².

Benché non esente da evidenti forzature dei testi, la costruzione ficiniana volta a ricondurre entro uno schema leggibile in senso trinitario le varie teorie neoplatoniche sulla triade ipostatica poteva trovare appoggio in Eusebio (oltre che in Agostino), ed è infatti dalla *Praeparatio evangelica*, come ha messo in luce Paola Megna, che Ficino nell'*Argumentum* al VI libro della *Repubblica* aveva estratto le citazioni di Filone, Numenio e Amelio, ma anche l'identificazione della Sapienza cristiana con l'Intelletto plotiniano. Molto più arduo si presentava invece il compito di estendere il discorso, se non proprio della compatibilità in senso stretto, quanto meno della non contrarietà della dottrina teologica cristiana con le più ardite tesi del neoplatonismo post-plotiniano, dalla demonologia alla teurgia, di cui Ficino aveva fatto largo uso nel *De vita celitus comparanda*.

Torniamo dunque al *Commentarium* e a quei capitoli (4-9), che, alla luce di quanto esposto, potrebbero prestarsi a essere letti proprio in questa direzione. Non possiamo essere certi se già all'altezza della composizione del terzo libro del *De vita* Ficino avesse in progetto di commentare l'epistolario paolino. Da una nota di Ficino Ficini posta in calce al *Catalogus tertius* delle opere di Marsilio trascritto in un esemplare della *princeps* del *De Sole* ora alla Nazionale di Firenze (Conv. Soppr. G.4.489), sappiamo che Ficino prese a leggere pubblicamente le epistole di Paolo nel 1497⁴³. E d'altronde il fatto che nei capp. 7 e 8 si rimandi, oltre che al commento a Plotino, come ebbe già a notare Kristeller⁴⁴, anche ai *Commentaria in Platonem*, che andranno inevitabilmente identificati con i commenti stampati nel 1496, attesta che l'effettiva stesura di questi capitoli deve assegnarsi a un momento successivo a tale data⁴⁵. Ma se guardiamo alle fonti impiegate da Ficino nel *Commentarium* per affrontare l'esegesi della condanna paolina delle religioni idolatriche, troviamo che gli autori più citati, oltre a Platone, sono proprio Giamblico e Porfirio, mentre tra quelli taciuti vi figurano, tra gli altri, Proclo con il *De sacrificio et magia*, con il commento al *Timeo* e Sinesio. Inoltre, larghi brani del *Commentarium* sono fondati, pur con alcune importanti modifiche, direttamente sul *De vita* e sul commento a Plotino, opere, entrambe, a cui del

anche al Trismegisto, cfr. S. GENTILE, *In margine* cit., pp. 41-48. Gli stessi argomenti verranno poi ripetuti da Ficino anche nel commento al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, cfr. *Op.*, pp. 1029-1030.

⁴² Rispettivamente *Op.*, pp. 925, 2 e 956, 2. Su queste lettere e sulla questione trinitaria in rapporto al platonismo si veda M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, «Renaissance Quarterly», XXXVII (1984), pp. 555-584, poi ristampato (mantenendo la stessa numerazione delle pagine) in ID., *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot, Variorum, 1995, n. IX; sulla lettera al Rondoni vd. anche A. F. VERDE, *Lo Studio Fiorentino* cit., IV, *La vita universitaria*, t. 3, p. 1138.

⁴³ Cfr. *Catalogo*, n° 122, p. 158: «Nunc vero 1497 exponit epistolas Pauli».

⁴⁴ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, I, p. LXXXII.

⁴⁵ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 7, 63 e 8, 113.

resto Ficino esplicitamente rinvia. Vedremo tra poco grazie al calcolato impiego di quali fonti, sia patristiche che umanistiche, Ficino riuscì a far interagire questi testi con l'*Epistola ai Romani*.

Stabilire se effettivamente questi capitoli si possano identificare con l'opera promessa da Ficino alla fine del *De vita*, che avrebbe dovuto porsi come una continuazione del *De Christiana religione*, è importante per molteplici ragioni. In primo luogo perché sarà alla prospettiva storica del *De Christiana religione* e alle fonti che la ispirarono, più che alla *Theologia Platonica* o al *De raptu Pauli*, che bisognerà guardare per capire il senso dell'operazione ficiniana volta a escludere i 'suoi' platonici dalla condanna paolina. Va infatti subito premesso che, diversamente, forse, da quanto ci si sarebbe aspettati in un commento di Ficino alle epistole di Paolo, nel *Commentarium* vi sono ben scarse tracce delle speculazioni mistiche platoniche e dionisiane consegnate all'opuscolo sul rapimento di Paolo al terzo cielo, limitate come sono quasi esclusivamente al proemio⁴⁶.

Ma soprattutto se vi sono ragioni sufficienti per ricollegare quanto Ficino espose nel commento a Paolo, iniziato a comporre nel 1497, a un progetto risalente alla fine degli anni Ottanta del Quattrocento, verrebbe a cadere (o almeno a ridimensionarsi, e non di poco) l'ipotesi, largamente invalsa nella storiografia, che il *Commentarium* sia un'opera estemporanea, dettata a Ficino solo (o quasi) dalla necessità di ribadire la validità e l'ortodossia del suo platonismo di fronte all'opposizione, culturale e religiosa, di Girolamo Savonarola⁴⁷.

A orientare la lettura del *Commentarium* pressoché esclusivamente in chiave antisavonaroliana un ruolo determinante ha giocato, ovviamente, il dato cronologico. Sapere che Ficino commentò nella cattedrale l'epistolario paolino nel medesimo anno (1497) che vide l'influenza savonaroliana sulla politica e sulla cultura fiorentina raggiungere

⁴⁶ Per il *De raptu Pauli* vd. C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999, pp. 241-261 (già in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti Giovanni Santiniello*, a cura di G. PIAIA, Padova, Antenore, 1993, pp. 377-404).

⁴⁷ Il più recente tentativo di dimostrare che il *Commentarium* sia stato composto principalmente per ribattere a Savonarola è quello di M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary* cit. Il primo a formulare l'ipotesi che il *Commentarium* fosse in primo luogo una risposta a Savonarola è stato uno dei più acuti interpreti della vicenda savonaroliana, cfr. A. F. VERDE, *Lo studio fiorentino*, IV, cit., p. 1271: «siamo indotti a ritenere che il filosofo fiorentino spiegasse la Lettera ai Romani non tanto per trovare in essa una conferma alla sua tesi circa la validità della via platonica alla religione cristiana, quanto piuttosto per salvaguardare talune posizioni teoriche dalla critica corrosiva del 'profeta' domenicano, ponendosi così, oggettivamente, sulla stessa linea difensiva tenuta dai professori dello Studio. Il Ficino, infatti, anche se nel corso del commento non nomina il Savonarola, conduce la spiegazione del testo paolino in chiave antisavonaroliana sia per rivendicare alla filosofia, platonica e peripatetica, la capacità di essere via conoscitiva a Dio, sia per opporsi alla persuasione fondamentale del Savonarola circa il potere attribuito alle buone leggi emanate dall'autorità civile di far diventare Firenze una Gerusalemme celeste». Spiace dire che forse Verde si spinge un po' troppo in là: difatti che nel *Commentarium* sia ribadita la via platonica come fonte filosofica privilegiata da affiancare al Cristianesimo è indubbio, se invece in questo si possa leggere l'intenzione di criticare le leggi promulgate dal Consiglio Maggiore e l'intero programma politico savonaroliano non è dato sapere.

il suo apice, ma nello stesso tempo, con l'emanazione del breve di scomunica da parte di Alessandro VI, l'inizio del declino della fortuna del frate, ha forse aiutato il sorgere della figurazione un po' romantica – simile, per certi versi, all'immagine carducciana del sorriso di Machiavelli all'angolo della piazza in cui predicava Savonarola⁴⁸ – di un Ficino che, a colpi di esegesi di versetti paolini, prende la parola dal pulpito della cattedrale appena lasciato dal frate a causa del divieto di predicare, per rivendicare a sé quel ruolo di pastore d'anime dei fiorentini che Savonarola gli aveva sottratto⁴⁹.

Al proposito vale la pena di richiamare l'attenzione sul proemio. Se ci si attiene a quanto afferma il non sempre affidabile biografo di Ficino Giovanni Corsi, sembrerebbe che l'esposizione pubblica delle epistole paoline sia avvenuta *in magna frequentia*⁵⁰. Alla dichiarazione del Corsi osterebbe tuttavia il già citato riferimento del proemio ai *Venerandi in Christo patres et dilectissimi in cathedrali collegio fratres*. A una lettura attenta non può sfuggire che tale riferimento circoscriva con esattezza il tipo di uditorio a cui Ficino si rivolge: quel *in Christo patres* non può che riferirsi esclusivamente a dei religiosi e il seguente *in cathedrali collegio fratres* viene a indicare i confratelli del Collegio dei canonici del Duomo, di cui Ficino era entrato a far parte nel 1487⁵¹. In assenza di dati ulteriori, non è possibile determinare con precisione la circostanza in cui Ficino espose le epistole paoline, ma va rilevato che in tutti gli scritti che testimoniano la sua attività di oratore pubblico e di predicatore l'allocuzione *venerandi patres* non compare mai. Per le *Predicationes*, ad esempio, alcune delle quali pronunciate a Santa Maria degli Angeli e altre probabilmente in alcune confraternite fiorentine, a essere menzionati sono soltanto dei generici *fratres*⁵². L'unica eccezione si trova in una *Oratio de charitate* del 1487 pronunciata in occasione del conferimento del canonicato

⁴⁸ G. CARDUCCI, *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, in ID., *Discorsi letterari e storici*, Bologna, Zanichelli, 1935, p. 127.

⁴⁹ Sui rapporti tra Ficino e Savonarola, largamente indagati sotto molteplici punti di vista, vd. R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. 555-579; D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profetia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 205-248 (ed. or. Princeton, Princeton University Press, 1970); P. VITI, *Ficino, Platone e Savonarola*, in *Marsilio Ficino. Fonti cit.*, pp. 295-318; M. JURDJEVIC, *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, «Past and Present», CLXXXIII (2004), pp. 41-77; L. TROMBONI, *Girolamo Savonarola lettore di Platone: edizione e commento del De doctrina platoniorum*, «Rinascimento», IIs., XLVI (2006), pp. 133-213; EAD., *Ficinian Theories as a Rhetorical Device: the Case of Girolamo Savonarola*, in *New Worlds and Italian Renaissance. Contributions to the History of European Intellectual Culture*, ed. by A. MOUDARRES and C. PURDY MOUDARRES, London-Leiden, 2012, pp. 145-171.

⁵⁰ Cfr. G. CORSI, *Marsilii Ficini Vita*, in R. MARCEL, *Marsile Ficin cit.*, p. 685: «Postremo vero tempore praeterquam in *Parmenidem* et *Timaeum*, in *Theetetum* etiam in *Philebum*, *Phaedrum* et *Sophistam* edidit commentarios. Nec minus etiam hoc quoque temporis divi Paulli epistolas in magna frequentia publice enarravit, in quas commentaria aggressus morte interea praeventus reliquit imperfecta». Sul carattere non sempre affidabile della biografia del Corsi vd. P. O. KRISTELLER, *Per la biografia di Marsilio Ficino*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, I, 1956, pp. 191-211 (già in «La civiltà moderna», X, 1938, pp. 277-298).

⁵¹ Per l'ordinazione a canonico di Ficino vd. *Catalogo*, n° 156, pp. 186-187. Per la sua carriera ecclesiastica, iniziata con l'ordinazione a diacono nel 1473, vd. *ibid.*, n° 147-1451, pp. 179-183. Sul capitolo dei canonici della cattedrale fiorentina vd. ora E. ROTELLI, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2005.

⁵² Per le *Predicationes* mi permetto di rinviare, anche per la bibliografia precedente, a Ficini *Predicationes*.

di fronte, appunto, al Collegio dei canonici⁵³. Il pubblico che ascoltò Ficino commentare Paolo allora sarebbe stato alquanto ristretto, presentandosi ben lontano, per consistenza e partecipazione, da quello che affollava le prediche di Savonarola.

La necessità di inscrivere il *Commentarium* in un progetto più ampio, piuttosto che farne quasi un prodotto d'occasione, appare inoltre evidente qualora si consideri che il contesto in cui fu scritto e la conseguente convinzione che tra le sue righe si nascondano più o meno implicite prese di posizione contro Savonarola hanno dato luogo ad alcuni – direi inevitabili – fraintendimenti, inducendo la critica a individuare in alcuni passi, in realtà del tutto privi di una componente polemica, delle supposte allusioni al frate domenicano⁵⁴. È certo un dato incontrovertibile che molte delle tesi che Ficino consegnò al *Commentarium* non avrebbero potuto incontrare il consenso di Savonarola, così come ‘antisavonaroliana’ sarebbe tutta la sua filosofia. Verrebbe infatti da considerare, se volessimo mantenere la discussione su questo piano, che molto più avversi alla politica culturale e religiosa di Savonarola dovettero presentarsi agli occhi dei contemporanei i *Commentaria in Platonem*

⁵³ Per l'*Oratio de charitate* poi inclusa nell'ottavo libro dell'epistolario (*Op.*, pp. 881-882), di cui esiste anche una versione volgare, vd. S. GENTILE, *Nello 'scriptorium'* cit., pp. 161-170, l'edizione di entrambe le redazioni, latina e volgare, a pp. 171-182.

⁵⁴ Cfr. e.g. M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary* cit., p. 228: «Ficino underlines that St Paul's message is not a new invention, but had been long before announced by God; not through one testimony, but by several, and not by anyone, but by the prophets themselves, not by those who prophesy by means of human intelligence or demonic instinct, but by divine inspiration («Quod sane non leve novumque fuit inventum sed divinitus longe ante promissum, non per unum testem, sed per plures, non quoslibet, sed Prophetas, non qui humano ingenio vel instinctu daemónico, sed afflatu divino praedicerent»). Given the context in which he was writing, it is fair to infer from this passage that Ficino was establishing a distinction between Paul's mission, which had been announced by the ancient prophets, and Savonarola's isolated claims of being God's receptacle and of prophesying new things in a new way», piegando in chiave antisavonaroliana un'esegesi (Fic. *In Epist. Paul.* 1, 43-46) in realtà piuttosto banale e 'neutra' del versetto paolino (*Rm.* 1, 2: «Quod [Evangelium] ante promiserat per prophetas suos») e per di più dipendente da Tommaso (*Exp. in Rom.* c. 1, l. 2, 26): «[...] licet ex tempore praedicari inceperit, ante tamen pronuntiatum fuit divinitus. [...] Tertio, ex dignitate ministrorum sive testium cum dicit "per prophetas", quibus ante fuerat revelata quae sunt completa circa Verbum incarnatum [...] Sunt enim prophetae spiritu humano loquentes [...] Sunt etiam quidam prophetae daemonum qui immundo spiritu inspirantur [...] Sed prophetae Dei dicuntur qui divino spiritu inspirantur». Oppure cfr. *ibid.*: «Paul, he [Ficino] says, was a Christian philosopher, a man that God chose not only to educate people but also to convert the intellectuals («tantum profecto virum elegit Deus ut non solum mirabiliter erudisse rudes iudicaretur, sed etiam ingeniosissimos eruditissimosque mirifice convertisse»), implicitly criticising Savonarola's rejection of Florentine philosophers», che pare lettura decisamente forzata. Un altro esempio di indebita forzatura di un passo del *Commentarium* in funzione antisavonaroliana è quello di F. LA BRASCA, *Combats pour l'âme: les deux "théologies" de Savonarole et Ficin*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du Colloque International, Paris, 25-26-27 janvier 1996, réunis par A. FONTES, J.-L. FOURNEL, M. PLAISANCE, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1998, pp. 199-221: 199-200, il quale commentando Fic. *In Epist. Paul.* 25, 29-34: «Proinde si promissa hereditas consistat in observantia legis, et a futuro et ab actionibus nostris admodum instabilibus dependebit ideoque penitus vacillabit; sin autem in gratia divina stabili fecerit fundamentum, stabiliter et ipsa consistet. Accedit ad hec quod eiusmodi legis observatio tantum attinuit ad Iudeos, promissio vero manifeste cunctis Gentibus est effecta, ut igitur et in cunctis habeat firmitatem, non ex lege paucis observata, sed ex fide potius universis aequae communi processura videtur», con un notevole sforzo di fantasia giunge ad affermare che «le choix exégétique ainsi effectué révèle des résonances contre-propagandistes assez patentes: renvoyer aux effets de la grâce le salut ("promissa hereditas") n'est-ce pas refuser toute indexation de la population en fidèles et "tiepidi" et, par là, saper les fondements de tout messianisme vengeur et discriminant aux relents millénaristes et joachimites au profit d'une universalisme dont l'horizon demeure pourtant aussi la "visio beatifica" fondée sur l'omni-présente conviction de la "potentia Dei absoluta"?».

stampati appena qualche mese prima (2 dicembre 1496) che Ficino cominciasse a commentare l'*Epistola ai Romani*, ai quali fece immediatamente seguito l'edizione del commento e della traduzione del *De mystica theologia* e del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi; commenti, questi ultimi, in cui, come ha mostrato Stéphane Toussaint, Ficino presentava il pensiero dell'Areopagita in una luce radicalmente nuova rispetto all'esegesi precedente, facendo parlare la sua mistica neoplatonica con il linguaggio non solo di Platone, ma anche degli *Oracoli caldaici*, di Ermete, di Orfeo, di Plotino, di Giamblico e di Giuliano l'Apostata⁵⁵.

Ma in particolare per spiegare quella che sarebbe stata la 'reazione' ficiniana consegnata al *Commentarium* sono stati addotti, non sempre in maniera pertinente⁵⁶, due capitoli del IV

⁵⁵ S. TOUSSAINT, *L'influence de Ficin à Paris et le pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana e Campanelliana», V/2 (1999), pp. 381-414, in part. 394 sgg.; sul commento allo Pseudo-Dionigi vd. anche M. CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Roma-Firenze, 12-15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993, pp. 185-203; C. VASOLI, *L'«Un-Bien» dans le commentane de Ficin à la Mystica Theologia du Pseudo-Denys*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, sous la direction de P. MAGNARD, Paris, Vrin, 2001, pp. 181-193 (pubblicato in versione italiana in «La parola del testo», III, 1999, pp. 147-163 e poi in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino, Arago, 2006, pp. 133-150).

⁵⁶ Si veda ad esempio M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary* cit., pp. 229-230: «In other words, while Savonarola had presented Plato and Aristotle as philosophers who were not concerned with astrology, Ficino here describes them as having acquired the knowledge of God through their study of the world-spheres' motions», l'autrice si sta qui riferendo a un passo del *Triumphus Crucis* da lei citato in precedenza (*ibid.*, pp. 224-225 n. 72), per cui cfr. G. SAVONAROLA, *Triumphus Crucis*, a cura di M. FERRARA, Roma, Belardetti, 1961, p. 226: «verum hanc divinatoriam astrologiam vanam prorsus esse ac nomine scientiae vel artis indignam, vel hinc maxime patet quod excellentissimi philosophorum eam potius irrisione ac silentio quam confutatione dignam censuerunt; nam, cum omnes philosophiae partes explicare conati sint, nihil de hac materia tetigerunt; cum tamen Plato et Aristoteles, atque alii, de caelo et astris haud negligenter scripserint, in quorum libris nullum omnino de futurorum scientia fit verbum», e al seguente passo del *Commentarium* (Fic. *In Epist. Paul.* 7, 16-18): «Intellectuales forte substantias, que et nullo sensu vel interno percipiuntur et sunt Dei solius effectus; eiusmodi sane substantias non solum Platonici, sed etiam Peripathetici per mundanarum sperarum motum atque ordinem cognoverunt», ma oltre, come si vede, a non tenere in considerazione la differenza che intercorre tra astrologia e astronomia (il passo ficiniano non si può certo leggere come esaltazione dell'astrologia, ma più semplicemente rileva come la conoscenza di Dio sia deducibile dalla perfezione dell'universo, antica e diffusa opinione che avrebbe per altro trovato d'accordo anche Savonarola, cfr. *Triumphus fidei abbreviatus* in G. SAVONAROLA, *Scritti vari*, a cura di A. F. VERDE OP, Roma, Belardetti, 1992, p. 186: «terra, sol, sidera, ipsum universum, temporum quoque ornatissima varietas annis mensibusque distincta Deum esse ostendunt, Graecorum praeterea barbarorumque omnes consensus Deum esse fatentium»), non si avvede che il brano savonaroliano dipende in tutto dal primo libro delle *Disputationes* di Pico, per cui cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 2 voll., a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi, 1946-1952 (rist. anast. Torino, Arago, 2004: da ora in avanti, Pico, *Disputationes*), I, pp. 48-50: «Plato et Aristoteles, philosophiae principes, indignam [astrologiam] putaverunt de qua verbum aliquando facerent, tota sua philosophia plus eam silendo quam quisque voce scriptisve condemnantes [...] Quidam igitur aliud dici potest, quam in ea fuisse Platonem Aristotelemque sententia, non esse causas caelestia quorum dicunt astrologi, nec astrologiam vel artem esse vel scientiam, cuius erat cum aliis alioquin mentio facienda, sed ex ludicris unam, sive fraudibus potius circulatorum, quo geomantiae, hydromantiae praestigia, incantationes, quarum veteres nulli philosophi inter scientias artesque meminerunt». Oppure si prenda G. SAVONAROLA, *Triumphus Crucis* cit., p. 220 (IV, 3): «Quia vero astrologi inter philosophos annumerari volunt, autumantes a caelo et astris nostra haec humana gubernari, ipsumque caelum nostrum quodammodo Deum esse – unde antiquorum quidam, novum et superstitiosum cultum inducentes, solem caeterosque planetas stellarumque multitudinem adorabant – validis ostendamus rationibus hunc errorem esse maximum, quodque caelestia corpora causae eorum dici nequeant, quae circa humanum versantur intellectum», in cui Savonarola sta chiaramente parlando del pericolo del risorgere di religioni astrali derivato da un'eccessiva fede nella spiegazione astrologica della causalità (e anche questo passo è probabilmente

libro del *Triumphus Crucis* di Savonarola dedicati alla confutazione degli astrologi e della *secta* degli idolatri (IV, 3: *Traditiones astrologorum penitus inutiles ac superstitiosas esse* e IV, 4: *Idolatrarum sectam omnium vanissimam esse*). Pubblicato dopo una lunga gestazione nell'autunno del 1497 (pressoché in contemporanea con il *De veritate prophetica*) per dimostrare la perfetta ortodossia della dottrina da lui predicata⁵⁷, il *Triumphus Crucis*, che rappresenta una specie di *summa* del pensiero savonaroliano nella veste di un'apologia della religione cristiana ricalcata essenzialmente sulla *Summa contra Gentiles* di Tommaso⁵⁸, non poteva, data l'incolmabile distanza che separa il Cristianesimo di Savonarola da quello di Ficino, non presentare dei caratteri 'antificiniani'. Vien fatto però di sottolineare che la polemica di Savonarola contro l'astrologia non presenta caratteri di novità tali da potersi distinguere dalle fonti a cui più profondamente attinse, da Tommaso fino a quel libro che rappresentò un punto di non ritorno per il dibattito intorno alla dignità scientifica dell'astrologia, vale a dire le pichiane *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*⁵⁹. Quanto al capitolo contro le religioni idolatriche, gli argomenti sono quelli tipici dell'apologetica patristica e medievale, ma è significativo che il frate domenicano ponga la confutazione della 'setta' degli idolatri dopo quella degli astrologi, come se la seconda preparasse la prima. Se per Pico l'astrologia era

influenzato dalle *Disputationes* pichiane), una religione in cui il culto sarebbe diretto *solo* verso il Sole visibile e gli altri corpi celesti. E non si può certo dire con la Vanhaelen, forzando il testo, che «he [Savonarola] is probably alluding to Ficino's revival of Neoplatonic demonology and theurgy», intanto perché nel passo savonaroliano non vi è menzione dei demoni e neppure degli dei cosmici o ipercosmici della tradizione neoplatonica, e in secondo luogo Ficino avrebbe senza dubbio sottoscritto il passo savonaroliano, perché per lui il Sole creato, pur nella sua centralità cosmica, punto in cui la luce intelligibile diviene visibile, è sempre immagine (e perciò non passibile di culto) del Sole invisibile e trascendente (per questi temi vd. A. RABASSINI, «*Amicus lucis*» cit., pp. 283 sgg.).

⁵⁷ Cfr. G. SAVONAROLA, *Lettere*, a cura di R. RIDOLFI, Firenze, Olschki, 1933, p. 130 (lettera ad Alessandro VI del 20 maggio 1497): «ac propediem, Deo dante, opus de triumpho Christi in assertione fidei a me edetur; ex quo manifeste apparebit an ego haeresium – quod absit – an catholicae veritatis sim disseminator», lettera cit. nella *Nota critica* di G. SAVONAROLA, *Triumphus crucis* cit., p. 555.

⁵⁸ Cfr. C. GIACON, *La seconda scolastica*, 3 voll., Milano, Bocca, 1944-1950, I, p. 28 (rist. Torino, Aragno, 2004).

⁵⁹ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La polemica antiastrologica di Savonarola e i suoi precedenti tomistici*, in ID., «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 149-172 (già in *Filosofia scienza astrologia nel Trecento europeo*. *Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. FEDERICI VESCOVINI e F. BARONCELLI con un intervento di R. KLIBANSKY, Atti del ciclo di lezioni «Astrologia, scienza, filosofia e società nel Trecento europeo», Parma, 5-6 ottobre 1990, Padova, Il Poligrafo, pp. 155-179). È noto che gran parte del *Trattato contro gli astrologi* di Savonarola dipende dalle *Disputationes*, per cui basti il rinvio alla *Nota critica* di G. SAVONAROLA, *Scritti filosofici*, I, a cura di G. C. GARFAGNINI e E. GARIN, Roma, Belardetti, 1982, e all'introduzione a G. SAVONAROLA, *Contro gli astrologi*, a cura di C. GIGANTE, Roma, Salerno, 2000. Per le *Disputationes* di Pico, oltre al classico E. GARIN, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 2007², pp. 95 sgg., vd. ora *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Atti del convegno di studi, Mirandola-Ferrara, 16-17 aprile 2004, a cura di M. BERTOZZI, Firenze, Olschki, 2008. Per la composizione dell'opera e le vie attraverso cui arrivò alla stampa vd. F. BACCHELLI, *Appunti per la storia del testo delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem di Giovanni Pico*, premesso alla ristampa anastatica, Torino, Aragno, 2004, di Pico, *Disputationes*, pp. XVII-XXXII, poi ripubblicato con alcune modifiche in «*Dianoia. Annali di storia della filosofia*», XIII (2008), pp. 141-159. Il debito verso le *Disputationes* per quanto scritto nel cap. IV, 3 del *Triumphus Crucis* è del resto dichiarato dallo stesso Savonarola, cfr. G. SAVONAROLA, *Triumphus crucis* cit., p. 231: «Hanc vero divinatoriam astrologiam comes Iohannes Picus Mirandulanus, inter perrara naturae miracula perspicacitate ingenii et doctrinae sublimitate olim connumerandus, in libris disputationum suarum eleganter, subtiliter et efficaciter confutans, ad nihilum adeo redegit ut qui tractatum illum legerit et intellexerit, si ex animo penitus illam non irrideat, ipse certe omnibus sit irridendus».

stata la principale causa della corruzione di una retta scienza degli astri e dello studio della causalità naturale, a interessare maggiormente il frate domenicano non erano tanto i risvolti scientifici del lavoro di Pico, quanto piuttosto gli aspetti religiosi connessi alla fiducia nella spiegazione astrologica della causalità⁶⁰. Ed era stato sempre Pico ad aver posto il problema dell'origine intrinsecamente religiosa e superstiziosa dell'astrologia, che aveva preso piede dall'Egitto e dalla Caldea e da lì, rivestitasi di carattere scientifico, passata in Grecia. Così, un anno prima che Ficino facesse stampare a Venezia da Aldo Manuzio la sua traduzione di Giamblico col titolo *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, dalle *Disputationes* uscite nel giugno del 1496 a Bologna per le cure di Giovan Francesco Pico si poteva ricavare che «fuerunt Aegyptii atque Chaldaei, quantum equidem assequor coniectura, parum facto ad sapientiam ingenio», sentire che «Aegyptios et Chaldaeos occupatissimos in idolatrica superstitione plurimumque mathematicis deditos, in reliqua se philosophia parum exercuisse»⁶¹, e quindi dedurre che «quei mitici popoli depositari della venerata *prisca theologia*, identificata da Ficino negli *Oracula chaldaica* di Zoroastro e negli scritti attribuiti a Ermete Trismegisto, diventavano, adesso, i primi responsabili della nascita di un falso sapere, sottoposto alle insidie degli spiriti maligni che allora imperversavano nel mondo pagano e, con le loro occulte istigazioni, ne avevano favorito l'avvento»⁶². Ed è infatti proprio da quel primo libro del *De mysteriis*, da cui Ficino ricavava ulteriori dati a conferma della *prisca theologia* con la notizia che Platone avrebbe appreso la sua filosofia dalle colonne di Ermete in Egitto, che Pico, ribaltando la posizione di Giamblico e quindi di Ficino, aveva tratto occasione di distinguere tra l'iniziale venerazione dei filosofi antichi per la supposta *sapiens pietas* dei Caldei e degli Egizi, dovuta alla fama della loro antichità, e la vera filosofia capace poi di riconoscere come sotto quel titolo di sapienza si celassero in realtà dottrine forse utili per il culto religioso e l'astronomia, ma dannose e fuorvianti per una corretta indagine speculativa⁶³.

⁶⁰ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La polemica* cit., p. 172.

⁶¹ Pico, *Disputationes*, II, rispettivamente pp. 492 e 496 (12, 2).

⁶² C. VASOLI, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico*, in *Nello specchio del cielo* cit., pp. 1-17: 13.

⁶³ Si confronti Iambli. *Myst.* 1, 1, che cito nella traduzione/parafrasi di Ficino in *Op.*, pp. 1873-1874: «Aegyptii scriptores putantes omnia inventa esse a Mercurio, suos libros Mercurio inscribebant. Mercurius praeest sapientiae et eloquio. Pythagoras, Plato, Democritus, Eudoxus et multi ad sacerdotes Aegyptios accesserunt. Dogmata huius libri sunt Assyriorum et Aegyptiorum et ex columnis Mercurii. Pythagoras et Plato didicerunt philosophiam ex columnis Mercurii in Aegypto», con Pico, *Disputationes*, II, pp. 494-495 (12, 2): «Neque vero nos fallat, quod me quoque adolescentem olim fallebat, celebrata veteribus etiamque Platoni Aegyptiorum sapientia et Chaldaeorum, quos adisse Pythagoram et Democritum, Eudoxum, Platonem, alios complures, non ob aliud quam comparandae sapientiae gratia, memoriae proditum est. [...] Quare Plato, Pythagoras alique complures, hoc quidem recte videntes, verissimam philosophiam in divinorum esse notitia, cum fama esset Aegyptios huius in primis esse peritos, ad eos descendebant aviditate discendi, quicquid apud illos occultius sanctiusque videretur. Descendebant etiam ut mathematicam discerent, quam quos modo memoravimus avidè combiberunt: Pythagoras ille, Democritus et Eudoxus. Verumtamen ille titulus sapientiae praerogativaque secretioris disciplinae non aliunde Chaldaeis Aegyptisque, quam de magisteriis doctrinaeque numinum colendorum, quam auditam ab illis probaverint necne boni philosophi, alibi diximus; hoc tantum

A parte questi nuovi argomenti che poteva desumere dalle *Disputationes* pichiane – e che andranno tenuti presenti anche per il *Commentarium* ficiniano –, nel *Triumphus Crucis* Savonarola dipendeva largamente da una tradizione teologica – in questo caso tomistica, ma a sua volta basata sui testi patristici discussi e sistematizzati nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo e negli articoli della *Summa* di Alessandro di Hales – che aveva sistematicamente formalizzato la condanna dell'adorazione di latria nei confronti di qualsiasi altro ente che non fosse Dio stesso. Con questa tradizione teologica, come si accennava in precedenza, di necessità Ficino sentiva di dover fare i conti ben prima che Savonarola si (ri)affacciasse sulla scena fiorentina, appunto fin dalla composizione del terzo dei libri *De vita* e dalla traduzione di quei testi neoplatonici passibili di far ricadere sul loro diffusore accuse di magia e demonolatria – accuse certo simili a quelle che nella vasta eco suscitata dal fallimento della disputa romana promossa da Giovanni Pico si concretizzarono in due eloquenti paragrafi delle *Determinationes magistrales* (stampate il 15 ottobre del 1489, appena due mesi prima della pubblicazione del *De vita*) di Pedro Garsia stesi a condanna delle *Conclusiones magicae* del Conte: *Quod opinio de virtute imaginum et sigillorum est suspecta de idolatria gentilium et contraria philosophie principiis* e *Quod mirificentia operum, que falso provenire creduntur ab imaginibus et sigillis, fit virtute demonum*⁶⁴.

Si comprende allora come solo uno studio delle fonti (molto spesso taciute) e del dialogo che Ficino instaurò con esse per imbastire la sua trama esegetica permetta di cogliere

asseveramus naturalis primaeve philosophiae, quae rationibus demonstratur, nihil Graecos philosophos, quicumque recte philosophant sunt, ab Aegyptiis accepisse, sed quae ad caerimonias mathematicamque specarent. Cuius rei vel illud sit argumento, quod si aut de mathematicis aut mysteriis agitur, Chaldaeos citari et Aegyptios videmus, eorumque sententias afferri semper in medium; in philosophiae rationibus apud Platonem et Aristotelem illorum nomina nulla sunt». Che sia il testo di Giamblico il riferimento è indubbio, anzi pare che Pico stia quasi ribattendo punto per punto alle prime righe del *De mysteriis*, e per dimostrarlo basti considerare l'elenco dei filosofi che avrebbero appreso la sapienza in Egitto. Il passo di Pico è parzialmente citato e discusso anche da E. GARIN, *Lo Zodiaco* cit., pp. 100-101 (il capitolo *La critica dell'astrologia e la storia naturale degli oracoli* è stato poi ristampato in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. CILIBERTO, II 1950-1990, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 295-317) e P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 50-51, e giustamente interpretato come critica alla *prisca theologia* ficiniana; né da Garin né dalla Zambelli è tuttavia individuato il *De mysteriis* quale fonte principale. Mette conto infine ricordare come Pico nelle *Disputationes* non avesse risparmiato critiche neppure alla concezione di coloro che, come Giorgio Gemisto Pletone, sulla base di Plutarco (*De Iside* 369d) volevano Zoroastro nato cinquemila anni prima della guerra di Troia, e che Pico poteva trovare affermata in più opere del filosofo bizantino, dal commento agli *Oracula* (*In Orac. Mag.* 34, cfr. Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, édition critique, avec introduction, traduction et commentaire par B. TAMBRUN-KRASKER. *La recension arabe des Magikà lógia*, par M. TARDIEU, Athens-Paris-Brussels, The Academy of Athens-Vrin-Ousia, 1995, p. 19), alla *Replica a Scholarios* (cfr. GEORGIUS GEMISTUS PLETHON, *Contra Scholarios pro Aristotele obiectiones*, ed. E. V. MALTESE, Leipzig, Teubner, 1988, p. 4) che leggeva insieme con Ficino nel cod. Riccardiano 76 (per la nutrita bibliografia sul famoso codice rimando a S. GENTILE, *Marsilio Ficino (Figline Valdarno [Firenze] 1433-Firenze 1499)*, in *Autografi dei letterati italiani. Il Quattrocento*, t. I, a cura di F. BAUSI, M. CAMPANELLI, S. GENTILE, J. HANKINS, consulenza paleografica di T. DE ROBERTIS, Roma, Salerno, 2013, pp. 139-168: 153-154), cfr. *ibid.*, II, pp. 475-477: «Unde fabulosi deprehenduntur qui Zoroastrem scribunt quinque milibus annorum ante troianum bellum claruisse, cum nec tot ab Abraham ad nostra usque tempora supputentur».

⁶⁴ PETRI GARSIE ... *Determinationes magistrales contra Ioannis Pici Mirandulani Concordie Comitum*, Romae, per Eucharium Silber, 1489 (ISTC ig00095000; GW 10549), cc. I [vii] v sgg.

appieno il senso delle pagine del *Commentarium*, e al contempo di modificare la prospettiva attraverso cui ad esse si è guardato finora.

I.2 EUSEBIO CONTRO EUSEBIO, AGOSTINO CONTRO AGOSTINO

Cominciamo col presentare un testo che Ficino ebbe certamente sotto gli occhi quando si accinse a intraprendere l'esegesi di *Rm.* 1, 20-25. Si tratta dell'*Expositio* di Tommaso d'Aquino relativa al versetto 1, 25:

Unde subdit [Paulus], contra eos scilicet, *coluerunt et servierunt creaturae potius*, et cetera. Colebant enim caelestia corpora et aerem et aquam et alia huiusmodi, secundum illud Sap. XIII, 2: *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem*, et cetera. Et in hoc improbat sapientes gentilium qui, quamvis numquam in imaginibus aliquid numinis esse crederent, sicut sectatores Hermetis credebant, neque ea quae a poetis fabulose dicebantur de diis crederent esse vera, creaturis tamen aliquibus cultum divinitatis impendebant ex quibus rationem fabularum assignabant. Sicut Varro posuit totum mundum esse Deum propter animam eius, dicens quod toti mundo, et omnibus partibus eius, divinitatis cultus impendi potest, scilicet aeri quem vocabant Iunonem, et aquae quam vocabant Liaeum, et sic de aliis. Platonici etiam posuerunt quod omnibus substantiis rationalibus, quae sunt supra nos, cultus divinitatis debetur; puta daemonibus, animabus caelestium corporum, intelligentiis, id est substantiis separatis. Quamvis autem iis, quae supra nos sunt, aliquam reverentiam exhibere debeamus, non tamen cultum latrae, quae potissime in sacrificiis et oblatione consistit, per quam homo profitetur omnium bonorum Deum esse auctorem, sicut in quolibet regno aliquis honor supremo domino exhibetur quem non licet transferre in alium. [...] Videtur autem apostolus triplicem theologiam tangere gentilium. Primo quidem civilem, quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo; et quantum ad hoc dicit: *et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei*. Secundo theologiam fabularem, quam poetae tradebant in theatro; et quantum ad hoc dicit: *qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium*. Tertio theologiam naturalem, quam observaverunt philosophi in mundo, partes mundi colentes; et quantum ad hoc dicit: *et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori*.

È un passo di cui, vista la menzione di Ermete, delle *Antiquitates* di Varrone e della tripartizione della teologia dei Gentili in civile, mitica e naturale, si intuisce facilmente la dipendenza da Agostino. Ad Agostino, e più in particolare al decimo libro del *De civitate Dei*, rinvia anche l'accenno ai platonici. Con una drastica riduzione della complessità della discussione agostiniana sul platonismo, il passo tommasiano, fondandosi esclusivamente su *Civ.* 8, 12 e 10, 3 (il cui sottotitolo recita: *De vero Dei cultu, a quo Platonici, quamvis creatorem universitatis intellexerint, deviarunt colendo angelos sive bonos sive malos honore divino*), nella generale condanna della religione pagana finisce per identificare nei filosofi platonici i principali

teorizzatori di una latria illegittima, diretta solo alle sostanze separate e non al loro creatore⁶⁵.

Confrontiamo allora l'*Expositio* tommasiana con un passo simile del *Commentarium*:

Videtur autem Paulus tres Gentilium theologias tangere: civilem quidem, qua pontifices in templis statuas et sacrificia ceremoniasque disponebant, ubi ait: «et commutaverunt gloriam Dei»; poeticam vero, quam poete in theatris introduxerunt, ubi inquit: «et commutaverunt veritatem Dei in mendacium», sive, ut Grecus textus habet, ‘in mendacio’, quod tendit ad idem; postremo philosophicam, qua philosophi speras mundi stellasque et demones colere docuerunt, cum dicit: «et coluerunt», scilicet creaturam, «et servierunt creature potius quam creatori». In quo etiam cultu dici potest commutari divina veritas «in mendacium», siquidem responsa demonum a stellis accepta sepe mendacia sunt, quod et Porphyrius confitetur⁶⁶.

Sembrerebbe che il *Commentarium* in questo caso ricalchi quasi alla lettera l'esegesi di Tommaso. Ma va notato intanto che Ficino omette il diretto *Platonici*, seguendo da presso l'Aquinate solo nell'ultima frase e accogliendo solo il più generico *philosophi* (si noti anche la scelta, certamente oculata ed estesa all'intero *Commentarium*, di evitare certi termini del lessico teologico quali latria o simili), e in secondo luogo interviene con una modifica in apparenza lieve, ma in realtà – come vedremo – sostanziale, sostituendo con *colere docuerunt* quel *partes mundi colentes* riferito da Tommaso a tali *philosophi*. È questo un primo esempio del modo in cui Ficino si inserisce nel testo di Tommaso, seguendone financo la fraseologia, per poi modificarne alcuni concetti salienti in modo da orientare l'esegesi in una differente prospettiva. Il rinvio a un frammento della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio (340 F Smith) ci rimanda poi all'unico testo da cui Ficino poteva ricavarlo, vale a dire la *Praeparatio evangelica* di Eusebio (6, 5)⁶⁷, opera che pur mai esplicitamente citata si rivelerà di notevole

⁶⁵ Cfr. Aug. *Civ.* 10, 3: «Quae cum ita sint, si Platonici vel quicumque alii ista senserunt cognoscentes Deum sicut Deum glorificarent et gratias agerent nec evanescerent in cogitationibus suis nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent: profecto confiterentur et illis immortalibus ac beatis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui noster est et illorum».

⁶⁶ Fic. *In Epist. Paul.* 9, 51-59.

⁶⁷ Lo stesso discorso ritorna anche anche nel *De vita*, a ulteriore testimonianza di quanto siano legati i due testi, cfr. Fic. *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = Ficino, *Three Books*, p. 390): «Quamvis autem daemones astronomica ratione statuis non includantur, tamen ubi per cultum eis exhibitum praesentes extiterint, Porphyrius ait eos regulis astronomicis oracula reddidisse, atque ideo frequenter ambigua». Nelle note di commento (Ficino, *Three Books*, n. 15 p. 458) Kaske e Clark rimandano erroneamente alla *Lettera ad Anebo* e quindi al *De mysteriis* di Giamblico (3, 30), in cui si parla della produzione di immagini e non vi è menzione dei demoni. Al più si potrebbe considerare *Myst.* 3, 31, che nella traduzione/parafrasi di Ficino legge (*Op.*, p. 1891): «Porphyrius commemorat opinionem dicentium omnia vaticinia nobis a daemonibus malis infundi, quorum natura sit subdola omniformisque atque versatilis, qui deos et sublimes daemones et animas defunctorum simulent, et hac fallacia nobis occurrente praesagia praebeant», ma in questo caso non figura la componente astrologica. Cfr. anche Pico, *Disputationes*, II, p. 524 (12, 6): «Nam usos daemones in oraculis astrologorum regulis credendum ob aliud, quam ut fallerent, id est fallaciae fidem facerent, quis addubitet,

importanza per il *Commentarium*, come del resto lo era stata per il *De Christiana religione*⁶⁸. Ma quello citato è un passo del *Commentarium* tratto dal cap. 9, in cui Ficino chiude l'esegesi di *Rm.* 1, 20-25. Ad aprirla era stata nel cap. 4 una breve parentesi sul culto divino che Ficino inserisce senza un motivo apparente nell'esegesi della *gratiarum actio* con cui si apre l'*Epistola ai Romani*. Spunto della digressione, che come si ricorderà era anticipata fin dal titolo (*De summa Epistole, de adoratione, de cultu Dei spiritali, de variis sacrificiorum ritibus*), è il versetto di *Rm.* 1, 9 («testis enim mihi est Deus, cui servio in spiritu meo in evangelio Filii eius»):

[...] Christus ait: “veri adoratores in spiritu et veritate adorant, quia Deus tanquam spiritus et veritas sit in spiritu et veritate colendus”; quibus in verbis Christus et Paulus materiale cultum vel improbant vel minime probant. Apollonius Theaneus Pythagoricus, item Iamblicus Porphyriusque Platonici species quinque cultus esse disputant pro quinque speciebus spirituum qui coluntur: spiritus enim infimos crassum aerem habitantes sacrificiis ex frugibus animalibusque coli solitos; spiritus autem purum aerem incolentes vaporibus sonisque et cantibus atque luminibus; etheria vero numina orationibus luminibusque simul; sed intellectus a corporibus separatos intelligentie viribus atque motibus; horum denique patrem excessu quodam mentis et ineffabili voluntatis affectu. Iamblicus inter hec damnat Egyptios, quod materiali cultu pre ceteris uterentur aeriorumque demonum cultores essent; anteponebat autem iis Caldeos, qui spiritalem cultum potius sequerentur, utpote qui separatas a materia mentes patremque earum precipue colerent⁶⁹.

Ficino conclude poi il breve *excursus* con un cautelativo *hec quidem illi viderint*, ma appare di immediata evidenza l'intenzione, se non di equiparare, almeno di creare un parallelo⁷⁰ tra la condanna o la subordinazione (*vel minime probant*) del culto materiale a quello puramente spirituale di cui si fanno banditori Cristo e Paolo con la preferenza espressa da Giamblico per l'adorazione spirituale (cioè il quarto e il quinto dei cinque culti elencati, divisi da Ficino dai restanti tre con un chiaro *sed*) dei Caldei diretta alle sostanze separate e al loro creatore a fronte del culto materiale e demonico praticato dagli Egizi. Da notare intanto la forzatura interpretativa del testo di Giamblico, che a chi legge l'unico passo del *De mysteriis* (6, 7) in cui figura un paragone esplicito tra Caldei ed Egizi⁷¹ non può non apparire arbitrariamente

etiam Porphyrianus? quando ipse Porphyrius tunc mentita dicat oracula, cum astrologicis nixa dogmatis respondebant; quod non evenisset, si vera foret futuri praeemonstratrix, quando in ea latere daemones peritissimos rerum naturalium nihil poterat».

⁶⁸ Cfr. G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea* cit.

⁶⁹ Fic. *In Epist. Paul.* 4, 74-85.

⁷⁰ Questo tentativo era già stato giustamente individuato da M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary* cit., pp. 230-231, ma senza soffermarsi sulle fonti del passo.

⁷¹ Cfr. Iambl. *Myst.* 6, 7, che cito nella versione parafrasata di Ficino in *Op.*, p. 1901: «Atque propterea adversus daemones eiusmodi verborum usus habet aliquam potestatem, de his autem nullius alicubi minatur, nec ad illos sunt obsecrationes constitutae, quapropter Chaldaei sacerdotes, apud quos diiudicatur

ideologica, e che Ficino aveva svolto in maniera simile anche nel *De vita*, in un passo vicinissimo a quello del *Commentarium*, dove ancora una volta gli Egizi venivano accusati di aver atteso solo al culto dei demoni⁷². Quanto alle cinque specie di culto per Giamblico il riferimento si individua nel V libro del *De mysteriis* (in part. 5, 14-22) dedicato alle differenti pratiche culturali rivolte alle rispettive gerarchie divine. Nel capitolo del *De mysteriis* (5, 22) incentrato sul culto dell'Uno non è dato però riscontrare qualcosa di simile all'*excessus mentis* o al *voluntatis affectus* con cui si onorerebbe la causa prima (e così simile all'adorazione in *spiritu* paolina) che Ficino intende far passare anche come asserzione di Giamblico. O meglio, nel *De mysteriis* si trova descritto il processo di alienazione estatica della mente, ma è riferito alla divinazione⁷³. L'offerta in sacrificio all'Uno del puro intelletto è invece argomento del *De abstinentia* di Porfirio, a proposito del quale si direbbe che qui Ficino stia incrociando dati ricavabili da due opere diverse. In *Abst.* 2, 34 la pratica materiale del sacrificio veniva subordinata al progressivo innalzamento estatico della mente, sostituendo ogni ritualità esteriore con un 'sacrificio intellettuale', una via di ascesa al Principio coincidente con la pratica filosofica⁷⁴. Che l'adorazione dell'Uno prescritta da Porfirio fosse avvicicabile al passo tratto dal Vangelo di Giovanni parafrasato nel *Commentarium* (*Io.* 4, 24:

decretusque est purus ipse ad solos deos sermo, nunquam minis utuntur. Aegyptii vero qui cum divinis sacramentis daemonicos sermones admiscunt, ad minas eiusmodi aliquando se convertunt».

⁷² Fic. *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = Ficino, *Three Books*, p. 388): «Sed Iamblichus damnat Aegyptios quod daemones non solum ut gradus quosdam ad superiores deos investigandos acceperint, sed plurimum adoraverint. Chaldaeos vero daemonibus non occupatos Aegyptiis anteponebat, Chaldaeos, inquam, religionis antistites, nam astrologos tam Chaldaeorum quam Aegyptiorum quodammodo tentavisse daemones per harmoniam coelestem in statuas fictiles trahere suspicamus». Anche gli editori di Ficino, *Three Books*, p. 458 n. 11, pur rimandando, secondo me giustamente, a *Myst.* 6, 7, rilevano che quanto Ficino fa pronunciare a Giamblico non trova riscontro nel passo del *De mysteriis*. Neppure quanto dice Giamblico in *Myst.* 8, 2 sul sistema metafisico egiziano, passo proposto da C. MORESCHINI, *Ancora alcune considerazioni su Marsilio Ficino e l'ermetismo*, in *Marsilio Ficino. Fonti* cit., pp. 89-120: 105, serve a illustrare il passo ficiniano, perché in primo luogo vi si discute solo del dio Uno e poi vi sono assenti i Caldei. M. J. B. ALLEN, *Golden Wits, Zoroaster and the Revival of Plato*, in ID., *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 1-48: 29-30, che pure cita il passo del *Commentarium* e si sofferma sulla condanna della demonolatria egiziana che Ficino attribuisce a Giamblico, non si esprime a proposito della fonte, e così pure in ID., *Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens*, in *Reconsidering the Renaissance*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies, 1992, pp. 63-88: 83 n. 50 (poi in ID., *Plato's Third Eye* cit., n. XIV). Dal *De vita*, a questo punto, dovrebbe dipendere anche Pico, *Disputationes*, I, p. 619: «Sed et semper rerum omnium de quibus loquuntur male periti, cultus enim caelestium proprius erat Chaldaeorum, ut scribit Iamblichus, in daemonum cultu Aegyptiis magis occupatis».

⁷³ Cfr. *Iambl. Myst.* 3, 7-8 e Fic. *Op.*, pp. 1884-1885.

⁷⁴ Sul tema vd. A. CAMPLANI - M. ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi», XIX (2002), pp. 59-99: 62-74; ma si veda anche S. TOULOUSE, *Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle «porphyrien» (?) dans le «Liber XXI Sententiarum» édité parmi les œuvres d'Augustin*, «Recherches Augustiniennes» XXXII (2001), pp. 169-223: in part. 207. Per il testo di Porfirio si legga la traduzione ficiniana in *Op.*, p. 1934: «Deo quidem ipsi, qui regnat in omnibus, sicut sapiens quidam vir inquit, nihil sensibile offeremus, neque fumigantes neque denominantes; nihil enim materiale, quod ipsi prorsus immateriali subito non sit impurum. Quapropter neque sermo huic vocalis esse potest accomodatus, neque etiam sermo animo intimus quando passione quadam animae sit inquinatus, sed silentio puro purisque de ipso intelligentiis ipsum rite colemus. Oportet igitur coniunctos similesque Deo iam effectos nostram hanc ad Deum elevationem, velut sacram victimam, dedicare Deo, quae quidem et ipsamet divina laus est salusque nostra. In ipsa igitur Dei huius contemplatione passionis omnis experte sacrificium hoc impletur». Per il passo porfiriano vd. anche le note di commento e la relativa bibliografia in PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, a cura di G. GIRGENTI e A. R. SODANO, Milano, Bompiani, 2005, pp. 409-411.

«Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare») era assicurato da un libro che Ficino dovette avere presente – lo si vedrà anche più avanti – al momento della stesura di questi capitoli: l'*In calumniatorem Platonis* del Bessarione. Difficilmente infatti potrebbe dirsi casuale l'accostamento proposto da entrambi tra *Abst.* 2, 34 e il versetto giovanneo⁷⁵. Per quanto concerne la diversificazione dei sacrifici materiali a seconda delle divinità, questa non si trova esposta nel *De abstinentia*, e Ficino deve aver potuto attribuire a Porfirio una tale ripartizione a partire dai frammenti della *Philosophia ex oraculis haurienda* (in particolare frgg. 315-316 F Smith) trasmessi dalla *Praeparatio evangelica* (4, 9-10). Che sia ancora una volta la *Praeparatio* il testo di riferimento di Ficino, se si eccettua ovviamente l'inserimento di Giamblico, lo dimostra intanto il rinvio ad Apollonio di Tiana, poiché ad essere chiamato in causa da Ficino non è qui la *Vita* di Filostrato, bensì l'unico frammento del *De sacrificiis* conservato da Eusebio (*Praep. ev.* 4, 11), in cui si affermava che il Dio primo non andava adorato con sacrifici materiali, ma solo con l'intelletto. La somiglianza concettuale tra la svalutazione dei culti materiali e la preminenza dell'offerta di una mente purificata espressa nel *De abstinentia* e il frammento di Apollonio era garantita a Ficino dallo stesso Eusebio, che aveva messo in fila la citazione da *Abst.* 2, 34 e il *De sacrificiis*⁷⁶. Del testo di Apollonio tratto dalla *Praeparatio* Ficino si era servito anche nel

⁷⁵ Cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion* cit., II, p. 227 (*In calumn. Plat.* 3, 4): «Et Porphyrius in secundo de abstinentia animatorum: "Colamus – inquit – deum silentio puro, religione, puris verisque de eo opinionibus assimilarique ei atque coniungi conemur, vitaeque nostrae sanctimoniam pro sacrificio offerre idque deo sacrum accomodare". Non ergo ille sua sententia diis honorem sanguine nidoreque vituli describit, sed verbis aliis idem significat, quod nostrae sacrosantae litterae censent spiritum esse deum et "spiritu veritateque" eum adorari oportere» (cito ritoccano leggermente la punteggiatura).

⁷⁶ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De praeparatione evangelica*, Venetiis, Nicolaus Jenson, 1470 (ISTC ie00118000; GW 9440), c. d [iii] v - [iv] r: «Age iam videamus quemadmodum contraria omnino in eo libro posuit [Porphyrius], quem de abstinendo a carnibus animalium conscripsit. Ibi enim primum nihil sacrificandum neque incendendum censet, deinde opiniones aliorum reprobatur asserens non esse deos illos, qui caede animalium gaudent, scelestissimam enim esse brutorum etiam animalium caedem et abominabilem non solum Deo primo, verum etiam caelestibus et divinis virtutibus. Ita Apollinem suum redarguit, qui etiam caelestibus animalia esse offerenda Responsis suis iussit. Theophrasti quoque auctoritate utitur, cui placuisse ostendit non diis, sed daemonibus dumtaxat esse sacrificandum. Quare si quis Theophrasti et huius ratione acquiescit, Apollo etiam ipse non deus, sed daemon caeterique omnes, quos deos gentilitas ducit, quibus ubique animalia immolantur, daemones erunt et daemones perniciosissimi. [segue la citazione da *Abst.* 2, 34] Haec Porphyrius, quibus similia in libro *De sacrificiis* de primo ac magno deo Thyaneus ille Apollonius conscripsit: "Sic ergo – inquit – maxime decentem aliquis curam de rebus divinis suscipiet propitiumque habebit deum, si deo primo, qui unus est et ab aliis omnibus separatus, post quem longo intervallo reliqui cognoscuntur, nullo modo sacrificet nec ignem incendat nec sensibilem ei aliquid offerat; nullius enim rei eget non dico a nobis, sed nec ab intelligentiis ipsis. Non est autem in terris nec in aere quicquam cui non insit aliqua obscenitas. Meliorem igitur ac superiorem rationem atque orationem ei offerre debemus. Sic autem appello eam, quae non ore profertur, quae illi offerenda est. Nam ab optimo atque pulcherrimo rerum omnium peroptimum similiter atque pulcherrimum omnium bonorum nostrorum, intellectus vero, hic est organo non indigens, bona nobis petenda sunt"» (*Praep. ev.* 4, 12-13). Da ora in avanti citerò la *Praeparatio* sempre secondo la versione del Trapezunzio, perché è a questa che Ficino fece più ricorso (cfr. J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and Eusebius* cit.), anche se Paola Megna, *Percorsi classici e dibattito umanistico* cit., pp. 321-322 e n. 134, fa opportunamente rilevare che gli estratti in greco *Numenius de secunda causa*, *Amelius de Iohannis theologia*, *Philon de secunda causa*, che Ficino si trascisse nel celebre ms. F 20 della Biblioteca Vallicelliana (su cui vd. S. GENTILE, *Pico e la biblioteca medicea privata*, in *Pico, Poliziano* cit., scheda n° 51, pp. 142-145), presuppongono di necessità il ricorso a un esemplare greco dell'opera eusebiana. Su questa traduzione del Trapezunzio vd. L. ONOFRI, *Note su Giorgio*

commento a Plotino⁷⁷. Non è invece dato sapere se Ficino, partendo dalla stretta analogia tra il testo di *Abst.* 2, 34 e la citazione del *De sacrificiis* contenuta nella *Praeparatio*, fosse risalito attraverso Eusebio all'identificazione di Apollonio con quell'«uomo sapiente» di cui fa menzione Porfirio parafrasandone il pensiero (ἀνὴρ σοφός, *sapiens vir* nella traduzione di Ficino), e che poi è stato confermato essere proprio Apollonio sulla base del testo di Eusebio⁷⁸.

Ma va soprattutto posto in rilievo come il brano del *Commentarium* ricalchi perfettamente la traccia eusebiana di *Praep. ev.* 4, 9-11. Ficino segue la disposizione delle fonti del Padre greco, premettendo in prima battuta l'esecrabile pratica dei sacrifici cruenti legata ai culti demonici così come esposta da Porfirio nella *Philosophia ex oraculis haurienda*, per poi attenuarne il giudizio ricorrendo alla «ritrattazione» porfiriana riguardo ai culti materiali presente nel *De abstinentia* e concludendo infine con il *De sacrificiis* di Apollonio. Il modo di procedere di Eusebio consiste nell'estrapolare passi porfiriani deliberatamente ignorando il contesto in cui sono collocati e riorientarli verso la critica al culto dei demoni, volta ad abolire ogni possibile distinzione tra demoni buoni e malvagi e quindi a far risaltare l'empietà di una religione pagana che aveva trovato i suoi critici già in alcuni dei suoi principali esponenti, per altro spesso contraddicenti se stessi⁷⁹. La differenza, non lieve, rispetto all'esposizione eusebiana sta nel fatto che Ficino vi inserisce – parrebbe, a questo punto, del tutto arbitrariamente – anche Giamblico, finendo con l'occultare il punto di vista dell'apologetica cristiana e ribaltare così la prassi di Eusebio, che disponeva le sue fonti pagane al fine di giudicarle alla luce della sola rivelazione cristiana, e con il far emergere piuttosto come la critica dei culti materiali in nome di una religione o culto «filosofico» – che ha ben chiaro come la contemplazione o unione «mentale» con i demoni non si

Trapezunzio e il De evangelica preparatione di Eusebio da Cesarea, «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XXIV (1986), pp. 211-230; *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, [Catalogo della mostra] Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio-9 agosto 1997, a cura di S. GENTILE, Milano, Rose, 1997, scheda n° 62, pp. 275-278. La lettera prefatoria è ripubblicata in *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, ed. by J. MONFASANI, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1984, pp. 291-293.

⁷⁷ Cfr. *Op.*, p. 1748: «Proponunt Platonici intellectualibus animis mundi rectoribus intellectus puros, his intellectum divinum, huic patrem eius, ipsum bonum. Mundanis diis sacrificia corporea constituunt, superioribus segregatam dedicant sanctimoniam, primo segregatissimam, idque confirmat Apollonius Theaneus. Adorationem prae caeteris eligunt superioribus et supremo denique consecratam, illinc enim bona ampliora referri». Lo stesso, se si esclude il riferimento ad Apollonio, si legge poco dopo, cfr. *Op.*, p. 1749: «Platonici denique adorationem intensissimam sacrificiorum omnium efficacissimam esse putant, praesertim si ad intellectus mundo superiores, scilicet angelos, dirigatur, maxime si ad Deum quoque superiorem, sed ab his similiter atque ab hoc nihil impetrari naturali quodam coelestique favore, cuius modus illuc usque non transit, sed elevatione quadam coniunctioneque mentis ad illos».

⁷⁸ Cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1913, pp. 343-345, e PORFIRIO, *Astinenza* cit., n. 63 pp. 410-411.

⁷⁹ Cfr. A. KOFKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 2000, p. 264. In merito alla critica di Eusebio nei confronti di Porfirio si veda anche R. L. WILLIAMS, *Eusebius on Porphyry's "Polytheistic Error"*, in *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*, ed. by D. E. AUNE and R. D. YOUNG, Leiden, Brill, 2007, pp. 273-288.

traducono (o non si dovrebbero tradurre) di necessità in adorazione – fosse già una critica tutta interna al platonismo, indipendente dalla condanna cristiana, e anzi ad essa affiancabile.

Più avanti Ficino non si può spingere, anche perché subito dopo è indotto ad affermare, con Paolo, che la principale e superiore espressione del culto divino è quella che «spiritu, id est intelligentia et voluntate per charitatem in Deum erecta, perficitur»⁸⁰. Tuttavia va messo in evidenza che nei testi platonici chiamati in causa nel passo del *Commentarium* – il cui peculiare impiego conferma per altro la propensione ficiniana a una lettura profondamente unitaria del platonismo, più intesa a cercare concordanze concettuali di fondo che non a sottolineare le differenze (come invece tenderà a fare Pico)⁸¹ – non vi è nulla di simile all'*ineffabilis voluntatis affectus* quale modo di onorare la causa prima che Ficino attribuisce loro. Di Giamblio si è detto. In Porfirio e Apollonio l'ascesa mistica coincidente con il sacrificio si risolve in un puro atto intellettuale, e la comparsa dell'idea della volontà farebbe piuttosto pensare a un'inserzione da parte di Ficino intesa a ristabilire quella coppia *intellectus-voluntas* che era stata, se si richiama alla mente il proemio al *De Christiana religione* citato in precedenza («consentaneum est qui primi divina per intelligentiam vel ex se invenerunt, vel divinitus attigerunt, primos divina per voluntatem rectissime coluisse rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse»), alla base della certificazione della conoscenza del vero Dio da parte degli antichi sacerdoti-filosofi e del puro culto divino da loro praticato. Pur non potendo inserire esplicitamente la *caritas*, concetto che in questo passo del *Commentarium* è inteso come *solum* paolino, Ficino introduce – in linea con la fondamentale «concezione attivistica della conoscenza»⁸² e quindi volontaristica di Plotino – l'attribuzione ai testi platonici della teoria secondo cui l'atto della volontà (e quindi, in sostanza, di amore) è parte integrante del processo di conoscenza e adorazione di Dio e di trasformazione dell'anima nella salita verso il divino. Ma resta significativo che il capitolo si concluda proprio con l'affermazione, cara a Ficino⁸³,

⁸⁰ Fic. *In Epist. Paul.* 4, 86-88.

⁸¹ Cfr. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 103-142. Emblematica in tal senso ancora a proposito di Giamblico è la sostanziale convergenza, stabilita da Ficino, del pensiero del filosofo di Calcide con quello di Plotino riguardo alla dottrina dell'anima non discesa; in merito si veda il da ora in avanti imprescindibile S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 84 sgg.

⁸² R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1958 (ed. or. Buenos Aires, Imán, 1955), p. 221.

⁸³ Per questo tema in Ficino vd. P. O. KRISTELLER, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect. Fra Vincenzo Bandello O.P. and His Unpublished Treatise Addressed to Lorenzo de' Medici*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 136-147 (già in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, English Section*, II, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 463-494); T. ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of Renaissance Concept of Mind*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy* cit., pp. 203-227; J. HANKINS, *Lorenzo de' Medici's De summo bono*

della subordinazione della luce dell'intelletto al calore della *caritas* – disponendo quest'ultima di una forza generativa e ricreatrice e non meramente rispecchiatrice come quella dell'intelletto e della luce – e termini poi con il richiamo alla teoria platonica del *Simposio* secondo la quale la forza divina dell'amore per la bellezza è capace di condurre l'anima, una volta raggiunta la contemplazione della bellezza in sé, alla generazione dentro di sé non di mere immagini della virtù, ma della vera idea di essa⁸⁴.

Il dialogo con Eusebio prosegue sottotraccia anche nei capitoli successivi. Degno di menzione è l'accenno alla questione della nascita dell'idolatria nel cap. 5. *L'exkursus* etimologico del *Cratilo* (397c-d) sul termine θεός dava conferma che gli antichi in primo luogo avessero rivolto la propria adorazione agli astri («Quod in superioribus diximus idolatriam a Grecis esse profectam, Plato noster in *Cratilo* confirmat, exponens enim deorum nomen 'theus' Grece, id est 'currentes', ideo appellatos ait, quoniam veteres ab initio stellas, que semper moventur, adoraverint tanquam deos»)⁸⁵, e solo in un secondo momento ai demoni e agli eroi con la conseguente costruzione di simulacri e istituzione di sacrifici. È un passo del *Cratilo*, questo, che Eusebio riporta per ben tre volte nei primi libri della *Praeparatio* (1, 9; 3, 2; 3, 9) dedicati alle teologie dei Gentili⁸⁶. Ma l'uso neutro, quasi

and the Popularization of Ficinian Platonism, in *Humanistica*. Per Cesare Vasoli, a cura di F. MEROI, E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2004, pp. 61-69; A. EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, «Rinascimento», II ser., XLVI (2006), pp. 299-344.

⁸⁴ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 4, 103-111. A parte la nota identificazione proposta da Ficino tra l'*eros* platonico e la *caritas* paolina (per cui cfr. C. VASOLI, *Considerazioni cit., passim*), che la *caritas* fosse parte integrante della concezione neoplatonica del culto divino Ficino lo aveva stabilito, sulla base di Proclo, nel commento al *Timeo*, cfr. Fic. *In Tim.* 6 (= *Op.* 1440): «Puri vero decenter ad supplicandum accedunt, ducentes videlicet secum tres praecipue comites, fidem, veritatem et charitatem, quibus stipati spem bonorum concipiant firmam atque extra caetera seque ipsos positi divinae se ipsos luci prorsus immergant», traducendo appunto con *charitas* l'*eros* della triade caldaica *eros-aletheia-pistis* citata da Proclo (tutto il capitolo del *Commentarium in Timaeum*, intitolato *Praecepta de votis et praecipuis electissima*, è una parafrasi da Procl. *In Tim.*, I, pp. 207-213 Diehl). Va segnalato che proprio a questo capitolo (già presente nel *Compendium in Timaeum* premesso al dialogo nella stampa del 1484) Ficino rinviava in una lettera del decimo libro dell'epistolario intitolata significativamente *De adoratione* (= *Op.*, pp. 915-916) inviata il 20 settembre 1490 a Bindaccio Ricasoli. Per Proclo vd. P. HOFFMANN, *La triade Chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius*, in *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Actes du Colloque international en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Louvain, 13-16 mai 1998, éd. par A.-P. SEGONDS, C. STEEL, Leuven-Paris, De Wulf-Mansion Centre, 2000, pp. 459-489.

⁸⁵ Fic. *In Epist. Paul.* 5, 56-58.

⁸⁶ Cfr. EUSEBIUS, *De evangelica* cit., c. a [viii] r: «Plato autem in *Cratilo* sic scribit ad verbum: “videntur mihi primi Graecorum eos solummodo deos putasse, quos nunc multi ex barbaris colunt, Solem videlicet atque Lunam, tellurem, stellas ac caelum. Nam quom ipsa cerneret *thein* semper, hoc est currere atque revolvi, ab hac ipsius *thein* natura, id est deos, appellarunt”. Haec Plato [...] Solis vero Hebraeis unius ac veri Dei et creatoris omnium fidem, cultum et pietatem attribuit [Scriptura sacra]. Quibus omnibus apertissime liquet non fuisse apud priscos vel Graecos vel barbaros simulacrorum dedicationes aut deorum dearumve genealogiam, aut daemonum ac spirituum invocationes, aut turpem heroum theologiam. Sed ad haec omnia quoque ipsa deorum tam marium quam foeminarum postea inventa» (*Praep. ev.* 1, 9), o ancora *ibid.* b [x] r: «Turpitudini ergo fabularum accessit, ut secretior haec et mystica theologia non ad divinas quasdam et caelestes virtutes, nec ad rationales et incorporales substantias conducatur, sed rursus in temulentiam et nuptiarum opera et aegritudines hominum deducatur, et quod honestissimum in ea est ad terram, ignem, Solem reliquasque huiusmodi partes orbis terminetur, nec ultra haec quicquam afferat. Quod etiam Plato non ignoravit, qui in eo libro, quem *Cratillum* inscripsit, nihil ultra visibiles mundi partes priscos Graecorum cognovisse et stellas dictos putasse asserit. Verba eius haec sunt: “vetustissimos Graecorum caelum, stellas, Solem et Lunam, quae nunc etiam multi barbarorum colunt, deos putasse manifestum est”» (*Praep. ev.* 3, 2).

dossografico, che Ficino fa del brano del *Cratilo* si presenta lontano dal contesto polemico in cui l'aveva inserito il Padre greco. Difatti Ficino in questo modo elude la spinosa questione del rapporto di Platone con la religione greca tradizionale così come presentato da Eusebio, che si risolveva in una ambiguità di fondo oscillante tra l'apprezzamento della condanna nella *Repubblica* (377e-378d) della religione favolosa dei poeti, e il disprezzo per l'assenso espresso nel *Timeo* (40 d-e) alla tradizionale classificazione delle divinità e per l'acquiescenza verso le spiegazioni mitiche della religione delle *Leggi* (887 d-e)⁸⁷.

Ma riguardo al cap. 5 è importante segnalare l'inizio della trattazione sulla natura della legge in rapporto alla giustizia. Attenendosi sostanzialmente allo schema del *De Christiana religione*⁸⁸, nel presentare la progressione della rivelazione Ficino istituisce un paragone tra legge mosaica e rivelazione evangelica, da un lato, e le tappe dell'elevazione dell'anima a Dio dall'altro, secondo il quale la legge ebraica rifletterebbe i primi due gradi di virtù (civile e purgatoria) della classificazione plotiniana (letta da Ficino attraverso la sistematizzazione e l'interpretazione 'civile' del *Commentarius in Somnium Scipionis* di Macrobio), preparatorie al formarsi della virtù dell'animo purgato coincidente con la legge evangelica. È inoltre chiaro che qui Ficino presuppone sottinteso quanto aveva asserito nel *De Christiana religione* a proposito delle conseguenze del peccato originale, consistenti nella perdita per l'uomo dell'originale armonia delle parti dell'anima e nell'incapacità di riconoscere il proprio fine divino dovuta allo sconvolgimento dei sensi, sovvertitori della ragione⁸⁹. Rispetto al *De Christiana religione* Ficino inserisce un terzo elemento, quello della *lex Gentilis*. Proseguendo con il paragone tra progressione della rivelazione e ascesa dell'anima al Principio, identifica la *iustitia* annunciata dal Vangelo con la *virtus universa*, che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* aveva definito 'giustizia legale' e nelle sue *Leggi* Platone *praecipua legum intentio*, e per finire rimanda alla definizione della giustizia della *Repubblica*, che altro non è che «*harmonia totius anime ex omnibus simul virtutibus resultan.*», quell'armonia (Ficino suggerisce al lettore) offuscata dal peccato originale e ripristinata dall'Incarnazione. A fianco di quella mosaica

⁸⁷ Cfr. EUSEBIUS, *De evangelica* cit., c. b [vi] r: «Mirabilis enim apud deos Plato modo sententiam suam apertius explicando negat ea dicenda de [de om. ed.] diis esse, quae ab antiquissimis dicta sunt, modo de legibus scribens oportere affirmat fabulis, quae de diis traditae sunt, quoniam nihil falsi in eis contineatur, fidem adhibere; postremo a priscorum theologia suam dissepans [desperans ed.] quom de caelo, Sole, Luna, stellis et de universo mundo partibusque suis physice more suo locutus sit; demum de priscorum genealogia deorum quasi particulariter sic in *Timeo* disserit [segue la citazione da *Tim.* 40d-e]. Haec igitur Plato secundum ius et fas, quamvis nullo modo probari possint, credenda esse in *Timeo* censuit. Attendere autem diligenter oportet, quia nihil altius in hac fabulosa genealogia contineri ostendit. Alio autem in loco hic ipse sententiam suam apertius explicans his verbi utitur [segue la citazione da *Resp.* 377e-378d]. Apertissime igitur Plato priscorum fabulas et fabularum interpretationes contempsit». Ho corretto gli errori dell'incunabolo sulla base del testo trasmesso dal Plut. 17, 25 (cc. 21^v-22^r) della Laurenziana. Gli stessi temi ritornano in *Praep. ev.* 13, 1.

⁸⁸ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 26 (= *Op.*, p. 30), 34 (= *Op.*, p. 65).

⁸⁹ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 16 (= *Op.*, p. 20).

Ficino delinea dunque una seconda legge, anch'essa incapace di condurre a quella giustizia perfetta del Vangelo, ma in qualche modo di essa prefiguratrice e annunciatrice.

A questo proposito merita un'ultima considerazione il confronto istituito da Ficino tra legge ebraica e filosofia platonica. Una tradizione umanistica diffusa fin dalle versioni del *Gorgia* e del *Critone* platonici e dell'*Oratio ad adolescentes* di Basilio fatte da Leonardo Bruni, poi ulteriormente supportata dalla traduzione del Trapezunzio della *Praeparatio* eusebiana e da quella di Cristoforo Persona del *Contra Celsum* di Origene (1481), non si era lasciata sfuggire la possibile figurazione cristiana del precetto socratico dell'inutilità sul piano morale della vendetta personale conseguente al torto ricevuto, rifiuto, questo enunciato da Socrate, fondato sulla consapevolezza dell'esistenza di una giustizia superiore a quella umana. Già ampiamente sfruttata da Ficino fin dall'epistola *De toleranda iniuria* (1474) indirizzata a Giovanni Cavalcanti e poi ancora nell'*Argumentum* al *Gorgia* fino alla consacrazione consegnata all'epistola *Confirmatio Christianorum per Socratica* (1484), la convergenza su questo particolare punto tra morale socratica e dottrina evangelica, comprovata da autorevoli fonti patristiche, nel *Commentarium* diventa la prova della superiorità della filosofia etica platonica, in questo caso non più prefiguratrice, ma di fatto coincidente con la rivelazione cristiana, sulla tradizione ebraica⁹⁰.

⁹⁰ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 5, 62-67: «Item legem Mosaicam quasi non penitus absolutam, sed pro capacitate suscipientium datam non solum Dominus in Evangelio emendavit, sed Socrates etiam atque Plato. Quod enim illa vindictam permittit aequalem iniurie propter sevitiā Iudeorum, hi philosophi in *Critone*, *Gorgia*, *Repubblica* *Epistolis*que emendant, omnem videlicet privatam ultionem penitus reprobantes. Iam vero Socrates percutienti genam alteram obtulit». Per Origene, che Ficino leggeva nella traduzione di Cristoforo Persona stampata a Roma nel 1481 (sulla versione del *Contra Celsum* vd. A. VILLANI, *Cristoforo Persona et la première traduction en latin du Contre Celse d'Origène*, in *Lire les Pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, six contributions éditées par A. VILLANI, avec une préface de B. POUDERON, Paris, Beauchesne, 2013, pp. 21-54), cfr. *Cels.* 7, 58; per Eusebio invece cfr. *Praep. ev.* 13, 7, per cui si noterà di sfuggita che il Padre greco, dopo aver magnificato la dottrina socratica per come la trovava esposta nel *Critone* e riconosciuto la vicinanza alla precettistica evangelica, si affrettava subito a porre anche alcune citazioni dai *Salmi*. Si legga il brano dell'*Epistola super translationem Politicorum Aristotelis* in L. BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg. von H. BARON, Leipzig-Berlin, Teubner, 1928, p. 71: «[Socrates] ostendit deterius esse iniuriam facere quam pati. Si iniuriam quis nobis fecerit, non esse vindictam a nobis faciendam [...]. Haec, per Deum, qualia sunt? An non divina, an non Christianae perfectionis simillima?». Per il testo della traduzione bruniana del *Gorgia* vd. ora *Platonis Gorgias Leonardo Aretino interprete*, a cura di M. VENIER, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011; sulla traduzione del *Critone* vd. *Il Critone latino di Leonardo Bruni e di Rinuccio Aretino*, edizioni critiche di E. BERTI e A. CAROSINI, Firenze, Olschki, 1983, pp. 91-93. Si veda anche L. BRUNI, *Sulla perfetta traduzione*, a cura di P. VITI, Napoli, Liguori, 2004, p. 278: «Socrates apud Platonem in eo libro, qui appellatur *Gorgias*, ostendit deterius esse iniuriam facere quam pati; adeoque id probat, ut ad extremum dicat adamantinis rationibus esse probatum, quod facere iniuriam longe deterius est, quam iniuriam pati. In eodem libro Socrates docet: "Si iniuriam quis nobis fecerit, non esse vindictam a nobis faciendam"», e la fortunata biografia umanistica di Socrate composta da Antonio Manetti in A. MANETTI, *Vita Socratis et Senecae*, a cura di A. DE PRETIS, Firenze, Olschki, 1979, p. 144. Ma oltre che direttamente dal *Gorgia* (473a e 474b-476a) o dal *Critone* (49b), come si diceva Bruni trovava un'autorevole conferma della vicinanza tra morale socratica e dottrina cristiana nell'*Oratio ad adolescentes* di Basilio (7, 6), cfr. BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes*, con la versione latina di Leonardo Bruni, a cura di M. NALDINI, Firenze, Nardini 1984, p. 240: «Hoc enim socraticum illi nostro convenit quod monet ut percutienti maxillam unam alteram porrigamus, tantum abest ut ulciscamur». La diffusissima traduzione di Bruni dell'opera di Basilio era sicuramente nota a Ficino, che si trascrisse proprio una parte del brano di *Oratio ad adolescentes* 7, 6 nel suo zibaldone personale di testi patristici, che ora è il Riccardiano 454, sul quale vd. *Marsilio*

L'apparente preminenza della *lex Mosaica* in quanto unica a essere *data divinitus* viene messa in discussione da quanto Ficino dirà nel capitolo successivo (5: *Contra Gentiles, quomodo Deo ingrati, et de impietate, et quomodo divino lumine Deum cognoverunt*). Qui, in aperto contrasto con la lettura della storia della rivelazione di matrice eusebiana che prevedeva le dottrine della filosofia greca derivate dalla tradizione ebraica (e in ogni caso posteriori ad essa), Ficino, ponendo sullo stesso piano il ruolo svolto dai profeti ebrei e quello dei filosofi pagani, fa allusione a una 'doppia' e parallela rivelazione, che di fatto mette da parte l'interpretazione – per usare una terminologia introdotta recentemente da Moshe Idel – 'unilineare' della trasmissione dell'antica teologia, per aprire invece quella 'multilineare'⁹¹: «Dicitur autem: “Deus manifestavit”, quoniam communem notitiam divinatorum Deus ipse sicut Iudeis revelaverat per Prophetas, ita Gentibus manifestam effecerat per philosophos»⁹². Se nell'*Argumentum* premesso alla sua versione del *Pimander* aveva tracciato una linea della rivelazione sapienziale che non prevedeva alcuna intersezione con la tradizione mosaica⁹³, nel *De Christiana religione* aveva però preferito, per così dire, lasciare in sospeso la questione, facendo convivere la prospettiva platoniana della catena sapienziale che iniziava da Zoroastro e culminava in Platone con la teoria, certamente più ortodossa, della derivazione ebraica di tutte quelle dottrine della teologia dei Gentili che parevano prefigurare la successiva *revelatio* cristiana⁹⁴. Si tratta di un'oscillazione che si sarebbe manifestata anche nella produzione successiva di Ficino, e basti considerare come nella *Theologia Platonica* o nel commento al *Filebo* o ancora nel famoso proemio del commento a Plotino si rinvenga una presentazione della *prisca theologia* del tutto svincolata dalla

Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistus, a cura di S. GENTILE-C. GILLY, Firenze, Centro Di, 1999, n° XXI, pp. 88-90; D. PIETRAGALLA, scheda n° 92, in *Gli umanisti e Agostino, codici in mostra*, [Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 13 dicembre 2001-17 marzo 2002] a cura di D. COPPINI e M. REGOLIOSI, Firenze, Polistampa, 2001, pp. 268-269. Per l'epistola al Cavalcanti vd. Ficino, *Lettere*, I, p. 96 (= *Op.*, p. 632), per la *Confirmatio Christianorum per Socratica* cfr. *Op.*, p. 868, e infine per l'*argumentum* al *Gorgia* cfr. *Op.*, p. 1317.

⁹¹ Cfr. M. IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIS, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 137-158. Il passo del *Commentarium* verrebbe per altro a portare nuovi argomenti alla critica di Idel alla tesi avanzata da J. HANKINS, *Plato* cit., II, pp. 460 sgg., secondo la quale Ficino solo in gioventù avrebbe abbracciato la prospettiva 'multilineare' della *prisca theologia*, per poi abbandonarla in favore esclusivamente della derivazione mosaica della filosofia pagana. Sulla *prisca theologia* ficiniana e sull'influenza di Giorgio Gemisto Pletone vd. da ultimo S. GENTILE, *Considerazioni attorno al Ficino* cit.

⁹² Fic. *In Epist. Paul.* 6, 58-60.

⁹³ Per l'*Argumentum* al *Pimander* vd. ora *Pimander*, pp. 3-6 (= *Op.*, p. 1836)

⁹⁴ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 22 (= *Op.* p. 25): «Prisca Gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur», e 26 (= *Op.*, p. 28): «Ex quibus apparet quod Clemens Alexandrinus et Atticus Platonius et Eusebius et Aristobolus probant, Gentiles videlicet, siqua habuerunt egregia dogmata et mysteria, a Iudaeis usurpavisse [...] Plato usque adeo Iudaeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit, Platonem nihil aliud fuisse quam Mosen Attica lingua loquentem». Per questa 'tensione' presente nel *De Christiana religione* cfr. G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea* cit., pp. 51-52, da cui ricavo la citazione dei passi.

tradizione ebraica⁹⁵, mentre nella già citata epistola intitolata *Concordia Mosis et Platonis* (1484) troviamo invece sostenuta ancora una volta la versione eusebiana.

Pare comunque significativo che proprio nella sua ultima opera, e per di più in un commento all'epistolario paolino, Ficino si attesti su una tale, esplicitamente arditamente formulazione della teoria 'multilineare'. Più difficile è stabilire se questa formulazione del *Commentarium*, sicuramente innovativa rispetto al *De Christiana religione* – per rimanere sul paragone con un testo in cui Ficino aveva dovuto di necessità confrontarsi con la letteratura cristiana –, sia stata concepita autonomamente oppure se a supportarla sia intervenuta una nuova fonte. Nel primo caso si dovrebbe constatare che Ficino, pur con quel piuttosto generico *per philosophos*, si limiti a formulare a chiare lettere quanto era deducibile implicitamente dalla teoria platoniana. Del resto anche nel Medioevo (in Abelardo per esempio), e a prescindere dalla *prisca theologia*, non erano mancati tentativi di equiparare rivelazioni dei profeti ebrei e filosofia greca⁹⁶. Quanto alla seconda possibilità, si potrebbe accostare al *Commentarium* un passo del VI libro degli *Stromata* di Clemente Alessandrino, in cui si legge della filosofia (anche qui in termini generici) come di un dono (e di fatto strumento di salvezza) elargito ai Greci al pari della profezia ebraica dal medesimo Dio datore dei due Testamenti, e dei filosofi greci quali profeti al pari di quelli ebrei⁹⁷. Si tratta di un brano concettualmente vicinissimo alla formulazione ficiniana, ma non riportato da Eusebio, che nella *Praeparatio* (cfr. e.g. 13, 13) quando cita Clemente in merito a questo problema lo fa per dimostrare come i filosofi greci avessero 'plagiato' le Scritture ebraiche, e che fu l'unico tramite per il testo dell'Alessandrino fino a quando nel 1492 non giunse a Firenze il *codex unicus* degli *Stromata* acquistato l'anno precedente a Costantinopoli da Giano Lascaris⁹⁸. Del codice contenente gli *Stromata*, come è noto, si

⁹⁵ Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 17, 1 (= *Op.*, p. 386 = Ficino, *Théologie*, III, p. 148 = Ficino, *Platonic Theology*, VI, p. 6): per il commento al Filebo vd. Ficino, *The Philebus*, p. 181 (*In Phil.* 1, 17 = *Op.*, p. 1223), e infine per il proemio al commento a Plotino vd. *Op.*, p. 1537.

⁹⁶ Cfr. C. BURNETT, *Peter Abelard's 'Soliloquium'. A Critical Edition*, «Studi Medievali», V ser., XXV (1984), pp. 857-894: 889: «Neque enim Graecia tot philosophicis rationibus armata, evangelice predicationis iugo colla tam cito submisisset nisi antea scriptis philosophorum, sicut Iudea prophetarum, ad hoc esset preparata».

⁹⁷ Cfr. Cl. Alex. *Strom.* 6, 5 (= *PG IX*, 261-264): σαφώς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἔθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον. πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἄμφοιν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτῆρ τοῖς Ἑλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἑλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. δῆλον δὲ κἀνθένδε [...] ἐπεὶ, ὅτι καθάπερ Ἰουδαίους σῶζεσθαι ἠβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἰοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν, che traduco: «È chiaro, ritengo, che [Paolo] ha mostrato come un solo e unico Dio fosse conosciuto dai Greci alla maniera dei Gentili e dagli Ebrei alla maniera degli Ebrei e da noi [cristiani] in un modo nuovo e spirituale, e ha inoltre provato che lo stesso Dio, che ha donato entrambi i Testamenti, fu colui il quale ha dato ai Greci la loro filosofia, attraverso la quale l'Onnipotente viene dai Greci glorificato. Ed è chiaro da questo. [...] Perciò, proprio come Dio ha desiderato salvare gli Ebrei accordando loro i profeti, così ha separato dalla massa i più eccellenti tra i Greci facendo sorgere loro propri profeti che parlassero nella loro lingua, nella misura in cui essi erano in grado di ricevere questo beneficio di Dio».

⁹⁸ Sulla vicenda e sul codice (*Plut.* 5, 3) vd. S. GENTILE, *Pico e la biblioteca medicea privata*, in *Pico, Poliziano* cit., scheda n° 31, pp. 99-100.

affrettarono a servirsi Poliziano e Pico. L'Ambrogini lo impiegò nei suoi secondi e incompiuti *Miscellanea*⁹⁹. Quanto a Pico, è interessante notare che proprio dal VI libro, e per di più dal capitolo immediatamente successivo, cioè il VI, a quello contenente il testo che qui interessa e che pare così vicino a quanto afferma Ficino, il Conte aveva estratto l'unica citazione di Clemente che incluse nelle *Disputationes*¹⁰⁰; e pertanto, benché non si abbia notizia diretta di un impiego da parte di Ficino dell'opera di Clemente, non parrebbe totalmente ingiustificata l'ipotesi di vedere nel brano del *Commentarium* un'eco di quel particolare passo degli *Stromata*, estrapolato dal suo contesto e riadattato in funzione della tesi della *prisca theologia*.

Seguendo coerentemente le linee della sua psicologia e della sua gnoseologia, tale rivelazione divina – il farsi conoscere di Dio – si esplica per Ficino attraverso il *lumen* della luce intelligibile che Dio ha impresso e infonde continuamente nella *mens*, mai del tutto separata dal suo principio secondo la dottrina plotiniana dell'anima non discesa¹⁰¹. In linea con l'interpretazione plotiniana e agostiniana del Bene come *lux intellegibilis*, Ficino richiama il paragone della *Repubblica* tra il Sole e il Bene, tra la vista e la conoscenza: come il Sole è causa della visione delle cose sensibili, così il Bene tramite la luce che infonde nell'intelligenza è causa del pensiero¹⁰². Il lume divino inscritto nella *mens* certifica all'uomo l'esistenza di Dio, quando ritraendosi a sé l'anima si riflette in se stessa e simultaneamente nel suo creatore, e il riconoscimento di se stessi come *mens* è quindi intuizione di Dio che in essa si rispecchia continuamente. Sono argomenti noti della filosofia di Ficino ribaditi in molteplici luoghi delle sue opere, a cui poi lo stesso filosofo rimanda. Se però li si inserisce nel contesto della storia della rivelazione, va da sé che essi finiscono per assumere una valenza tutta particolare. È il *Deus se omnibus revelat* – che sembra tra l'altro realizzare un'eco dell'*omnibus se libenter ostendit* dell'*Asclepius*¹⁰³ – della postilla ficiniana a *Rm.* 1, 19-20 consegnata al margine del Riccardiano 426 che trova spiegazione in queste pagine del *Commentarium*. Ma in questo Ficino parrebbe non allontanarsi dalla tradizionale esegesi agostiniana, da cui sembra dipendere anche Tommaso nell'*Expositio* quando riferisce che la

⁹⁹ Cfr. A. POLIZIANO, *Miscellaneorum centuria secunda*, per cura di V. BRANCA e M. PASTORE STOCCHI, editio minor, Firenze, Olschki, 1978, *ad ind.*

¹⁰⁰ Cfr. Pico, *Disputationes*, I, p. 444.

¹⁰¹ Sulla dottrina plotiniana dell'anima non discesa nella filosofia ficiniana vd. da ultimo S. FELLINA, *Modelli di episteme* cit., pp. 84 sgg.; per un'analisi, a dire il vero piuttosto 'descrittiva', dei capitoli del *Commentarium* che qui si stanno prendendo in considerazione vd. anche J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre* cit., pp. 70 sgg.

¹⁰² Cfr. Plot. 6, 7, 16.

¹⁰³ Cfr. *Corpus Hermeticum*, II: *Traité XIII-XVIII. Asclepius*, éd. par A. D. NOCK et A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1946, p. 336 (*Ascl.* 29).

verità su Dio ai *sapientes gentilium* si rivelò *ex lumine intrinseco*¹⁰⁴. Avendo addotto gli stessi versetti paolini (*Rm.* 1, 19-20) nell’VIII libro del *De civitate Dei* – proprio quel libro ricorrendo al quale Ficino nel proemio alla *Theologia Platonica* aveva fondato la legittimità di interpretare il Cristianesimo alla luce della filosofia platonica¹⁰⁵ – per rendere ragione del fatto che Platone avesse intuito la verità su Dio e sui suoi attributi, Agostino rappresenta senza dubbio uno dei punti di riferimento della pagina ficiniana, così come a sottostare alla citazione giovannea (*Io.* 1, 9: «lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum») addotta da Ficino¹⁰⁶ sta probabilmente un passo di *Civ.* 10, 2 inteso a mostrare la consonanza del pensiero plotiniano in merito alla luce intellettuale che si effonde dal Bene con il Vangelo di Giovanni¹⁰⁷. Che Ficino non sia schiacciato sulle sue fonti lo dimostra però una non trascurabile variazione rispetto ad Agostino e a Tommaso (oltre che allo stesso Paolo). Nell’esegesi agostiniana e tommasiana la conoscenza di Dio da parte dei filosofi gentili era ben lungi dall’implicare anche l’intuizione del giusto culto con cui onorarlo. Per Ficino invece tale conoscenza, la teologia dei primi filosofi, era concessa unitamente al culto e alla giusta devozione:

Quod enim supra dixerat [Paulus] «veritatem Dei», hic appellat «notum Dei», scilicet quod vere de rebus divinis hominibus naturaliter notum esse potest, *quod et ad rectum cultum sufficit divinatorum*, id ipsum profecto fuit Gentilibus manifestum; atque, ut ad eiusmodi cultum arctius eos adstringeret, mox adiunxit: non tam industria operaque mortalis, quam ipsemet Deus ipsis manifestavit. Ait autem non tam ‘illis’, quam ‘in illis’, ut declararet sufficiens ad divinatorum notitiam lumen mentibus ab initio divinitus insitum¹⁰⁸.

E ancora più avanti, nel cap. 8, ad ampliare meglio il concetto:

¹⁰⁴ Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 6, 114: «recte dico quod veritatem Dei detinuerunt, fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia “quod notum est Dei”, id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, “manifestum est in illis”, id est manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco».

¹⁰⁵ Cfr. Fic. *Theol. Plat.* pr. (= *Op.*, p. 78 = Ficin, *Théologie*, I, p. 36 = Ficino, *Platonic Theology*, I, pp. 8-10).

¹⁰⁶ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 6, 57-58.

¹⁰⁷ Aug. *Civ.* 10, 2 : «Dicit ergo ille magnus Platonius [Plotinus] animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intellegit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam et lumen intellegentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans Evangelio [Ioannis]». Sulla presenza di Agostino nel *Commentarium* si veda lo studio di A. TARABOCHIA CANAVERO, *Agostino e Tommaso nel commento di Marsilio Ficino all’«Epistola ai Romani»*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXV (1973), pp. 815-824, la quale, fondandosi quasi solo sulle citazioni esplicite, riconosce come la maggior parte di esse sia mediata dall’*Expositio* di Tommaso; su Ficino e Agostino in generale vd. EAD., *S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXX (1978), pp. 626-646; C. VASOLI, *Marsilio Ficino e il suo rapporto con Agostino*, in ID., *‘Quasi sit Deus’* cit., pp. 91-112.

¹⁰⁸ Fic. *In Epist. Paul.* 6, 44-49 (corsivo mio).

Cognoverunt sane non solum ipsi philosophantes, sed populi etiam a legibus philosophisque instructi. Cognoverunt, inquam, si omnia sunt ex primo, summo iure primo cuncta reddenda; si etiam tendunt ad primum velut ad finem, illi merito dedicanda, illud in cunctis et pre ceteris venerandum, illius gratia omnia cogitanda petendaque similiter et agenda; si ab illo omne veritatis lumen, eidem omnis inventionis vere gratia referenda; si ab eodem omnia bona, merito huic soli vel potissimum nos obnoxios esse fatendum¹⁰⁹.

L'idea che l'insegnamento del retto modo di onorare Dio sia derivato ai popoli gentili dall'opera pedagogica dei primi filosofi è evidentemente un recupero del proemio al *De Christiana religione* (si ricordi che i *prisci* riconoscendo il giusto culto da rivolgersi solo alla causa prima poi «ad caeteros propagaverunt»). Ma oltre al *De Christiana religione* mette conto rilevare che le considerazioni svolte nel *Commentarium* sulla luce intelligibile e le sue conseguenze sia sul piano gnoseologico che su quello teologico non sono altro che un compendio del XII libro della *Theologia Platonica* (più precisamente 12, 1). Lo confermano l'impiego delle stesse fonti platoniche e agostiniane circa la dottrina dell'illuminazione divina della *mens*. Ad Agostino in particolare riconducono le citazioni giovanee sfruttate anche nel *Commentarium*. Il distacco da Agostino, impiegato sottotraccia in questo capitolo della *Theologia* vista la sostanziale accettazione – che certo non sfuggiva a Ficino – della psicologia e della gnoseologia plotiniane da parte del Padre latino¹¹⁰, si verifica nella stessa maniera del *Commentarium*, al momento, cioè, di dimostrare che anche i *prisci theologi* erano consapevoli che la vera e retta filosofia trova la sua giusta direzione quando riconosce che il fondamento veritativo della conoscenza umana risiede nella costante illuminazione divina esercitata nella mente. E così il fatto di riconoscere che l'anima 'riceve' il proprio intelletto da quello divino, la cui principale funzione si risolve nella contemplazione, non può che portare *naturaliter* ad una venerazione religiosa per il datore di questa intelligenza¹¹¹. Una voce interiore, secondo la bella immagine ficiniana della *Theologia*, che risuona anche in quelle *tenebrae mentes* incapaci di riconoscere da dove tragga origine la propria capacità intellettuale. Se la trattazione nel capitolo della *Theologia* dedicata alla gnoseologia si regge su

¹⁰⁹ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 10-16.

¹¹⁰ Per questi temi vd. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 (ed. or. 1998), in part. il cap. *L'autoriferimento del pensiero: Plotino-Agostino-Ficino*, pp. 203 sgg.

¹¹¹ Insiste sull'importanza del nesso istituito da Ficino nel proemio al *De Christiana religione* tra vera conoscenza e vero culto di Dio M. A. GRANADA, *Apologética Platonica y apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Giovan Francesco Pico*, in ID., *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 119-167: 130-31 (una versione ridotta del testo e in francese, col titolo *Savonarola et Jean-François Pic contre Ficin*, già in *Savonarole. Enjeux* cit., pp. 275-290).

basi platoniche e plotiniane, senza dubbio derivato dall'*Asclepius* è il concetto della vera filosofia come *sapiens pietas* attribuito ai *prisci*¹¹².

Che Ficino nel *Commentarium* prudentemente eviti di richiamare i nomi dei *prisci* non basta a occultare il principio teorico su cui si fondano queste considerazioni, cioè che la conoscenza di Dio, unico e vero scopo di ogni ricerca filosofica rettamente indirizzata al suo fine, non può essere disgiunta dalla *pietas*. Ad Agostino sembrerebbe dunque subentrare Lattanzio con la sua sostanziale accettazione e valorizzazione, da un punto di vista cristiano, dell'ermetico binomio *pietas-sapientia*¹¹³. Dati testuali decisivi per vincolare queste riflessioni ficiniane alle *Divinae institutiones* non ve ne sono, ma va ritenuto quantomeno probabile, se non altro per il costante e calibrato impiego del proemio al *De Christiana religione*, di chiara ed evidente ispirazione lattanziana, come si diceva in precedenza¹¹⁴. Da ricondurre probabilmente a una misura cautelativa è la volontà di Ficino di mantenere il discorso su un piano astratto e generalizzante: tra i generici *philosophi* ad essere menzionato esplicitamente è il solo Platone, anche se a dire il vero per questioni fondamentali, quali la tripartizione della sostanza divina in Sapienza, Bontà e Potenza – che Ficino, fin dall'opuscolo giovanile *Di Dio et anima*¹¹⁵, ha voluto adombrata nel celebre passo

¹¹² Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, p. 268 = Ficino, *Théologie*, II, pp. 157-158 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 24): «Quarum idearum series ab eo [Iohannes] vocatur ratio Dei, vita rerum omnium, lumen mentium, non angelicarum modo, sed etiam humanarum. Humanarum, inquam, omnium, quia ita “illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”, ut quicquid intelligit quisque, in ipso intelligat et per ipsum, licet tenebrosae mentes ipsum non comprehendant, quia non agnoscunt se omnia videre per ipsum. Ista quidem vocem divini spiritus ubicumque vult spirantis audiunt, nesciunt autem unde vox illa veniat quove tendat. Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil erat aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia inchoabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a Deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a Deo», dove si noterà che le parole che Ficino attribuisce a Platone (*Alc. I* 122a) a proposito di Zoroastro sono un tanto deliberato quanto tacito trasferimento del lessico ermetico dell'*Asclepius*, cfr. *Corpus Hermeticum* cit., II, p. 311 (*Ascl.* 12): «Ego enim tibi quasi praediinans dixero nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda diuinitate frequens obtutus et sancta religio». Oppure, nella traduzione ficiniana del *Corpus Hermeticum*, cfr. *Pimander*, p. 54: «Pietas autem est dei cognitio».

¹¹³ Cfr. e.g. LACTANTIUS *Opera* cit., pp. 278-279 (*Div. Inst.* 4, 2): «Ubi autem sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque esse verum necesse est, quia et in colendo sapere debemus, id est scire quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere id est et actu quod scierimus implere. Ubi ergo sapientia cum religione coniungitur? Ibi scilicet ubi deus colitur unus, ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur, denique idem sunt doctores sapientiae qui et dei sacerdotes», e p. 282 (4, 3): «Non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui intellegi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere. Ita in duobus nominibus una vis est, quamvis diversa esse videatur: alterum positum est in sensu, alterum in actu; sed tamen similia sunt duobus rivis ex uno fonte manantibus».

¹¹⁴ È acquisizione indiscussa che Ficino abbia derivato da Lattanzio non pochi spunti, a partire dalla cristologia. L'autorità del Padre latino garantiva poi un appoggio importante, da affiancare alle fonti medievali (per cui cfr. S. GENTILE, *In margine* cit., pp. 40 sgg.), per la possibile lettura in chiave di prefigurazione del Cristianesimo dell'*Asclepius* e del *Pimander* tradotto nel 1463. Oltre allo studio di N. TIRINNANZI ricordato *supra*, utile in particolare per l'influenza della cristologia lattanziana sul *De Christiana religione*, cfr. *Pimander*, pp. XXXI-XXXIX.

¹¹⁵ Il *Di Dio et anima* si legge in Kristeller, *Supplementum*, II, pp. 128-158.

sui tre re nella seconda Epistola platonica – oppure la naturalità dell'istinto al culto religioso descritta nel mito del *Protagora*¹¹⁶. Anche in questo, forse, è da segnalare una possibile vicinanza al IV libro (*De vera sapientia et religione*) delle *Divinae institutiones*, dove Lattanzio aveva parlato del nesso *pietas-sapientia* in termini astratti, proiettando la manifestazione di tale perfetta coincidenza, poi successivamente corrottasi, in un indefinito *prioribus saeculis*¹¹⁷.

Parrebbe ora più chiaro il procedimento messo in atto da Ficino. A integrazione della spiegazione sul *lumen* divino come tramite della rivelazione di Dio ai più eccellenti tra i filosofi pagani, spiegazione per cui poteva trovare autorevole appoggio in Agostino, derivò da Lattanzio la concezione secondo cui non si dà vera conoscenza di Dio (*prius Deum scire*) senza che ad essa consegua il giusto culto (*consequens colere*), permettendogli di porre questa rivelazione ai *philosophi* (ma in questo caso leggi: ai *prisca*) proprio nel momento in cui la *sapientia* andava di pari passo con il *rectus cultus divinorum*. Tuttavia neppure Lattanzio poteva essere seguito fino in fondo da Ficino, vista la collocazione di Platone, nelle *Divinae Institutiones*, in un periodo storico in cui si era già consumata la scissione tra *pietas* e *sapientia*, e la conseguente condanna del filosofo ateniese (condivisa con Cicerone) per non aver onorato quel Dio di cui pure aveva individuato l'unicità e i principali attributi¹¹⁸.

Più complesso infatti si fa il discorso allorquando Ficino si trova nella condizione di dover fornire una spiegazione storica del fatto di un culto rivolto correttamente alla causa prima degenerato in quell'adorazione delle creature condannata da Paolo e deve spiegare la posizione assunta dai filosofi nei confronti di tale degenerazione, poiché in tutta la letteratura patristica attraverso cui si era destreggiato fin qui sui filosofi gentili, senza eccezioni, pesava la condanna dell'accettazione del politeismo e dell'idolatria. Da Agostino, si è visto, dipendeva Tommaso, ma va anche ricordato che sono tutti argomenti che ben prima di Savonarola erano stati riattualizzati da uno dei più convinti assertori della necessaria indipendenza della teologia cristiana dalle intrusioni della filosofia pagana, quel Sant'Antonino Pierozzi che Zanobi Acciaiuoli, presentando nel 1513 a Leone X la sua traduzione del *De curatione Graecarum affectionum* di Teodoreto di Ciro (poi pubblicata a Parigi nel 1519), avrebbe dichiarato maestro spirituale di Ficino¹¹⁹.

¹¹⁶ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 7, 37 sgg., a cui rimando anche per l'indicazione delle fonti.

¹¹⁷ LACTANTII *Opera* cit., p. 275 (*Div. Inst.* 4, 1): «sic humanam vitam prioribus saeculis in clarissima luce versatam caligo et tenebrae comprehenderunt; quod huic pravitati congruens erat, postquam sublata sapientia est, tunc demum sibi homines sapientium nomen vindicare coeperunt».

¹¹⁸ Cfr. LACTANTII *Opera* cit., p. 283 (*Div. Inst.* 4, 4).

¹¹⁹ Cfr. SANCTI ANTONINI *Summa theologica*, pars quarta, Veronae, ex typographia Seminarii apud Augustinum Carattonium, 1740, col. 576: «Philosophi cum ipso Platone, quorum exstitit theologia secunda [*scil.* naturalis], pluribus diis sacrificandum sanxerunt ipsique daemonum turbam sacrificiis – dicam an sacrilegiis? – honorarunt. Hi turpia et obscoena ad quosdam mysticos sensus actuum naturae reducunt, quo simplices ut arcana divum devotione maiori venerari ea studerent: testis est Varro»; ma ancora su Platone si veda *ibid.*, col. 579: «Sic et in libris Platonis plura inveniuntur de verbo Dei dicta, sed non eo intellectu, quo vera fides

Pur non potendo, si diceva, seguire Lattanzio nella condanna di Platone, è proprio ricorrendo alla spiegazione della separazione tra *pietas* e *sapientia* che Ficino affronterà l'esegesi dei versetti in questione. E qui viene in aiuto l'altra postilla ficiniana del Riccardiano 426 affiancata al *Deus se omnibus revelat: Contra philosophos malos*. Difatti la degenerazione della originaria *veneratio Dei* verso le creature è per Ficino conseguenza di una decadenza innanzi tutto filosofica. Anche solo da quanto si è detto fin qui si è avuto modo di vedere come nel *Commentarium* a sostanziare l'esegesi agiscano, compendiatamente, molti temi filosofici delle opere maggiori di Ficino. A fornire un'importante chiave di lettura per l'esegesi ficiniana di *Rm.* 1, 21-23 interviene in questo caso un altro testo databile intorno al 1476, che con fondate ragioni si può accostare alla postilla del Riccardiano 426. Si tratta di una lettera del secondo libro dell'epistolario indirizzata genericamente ai suoi 'confilosofi', il cui lungo titolo recita: *Super sensum est intellectus. Super sensibile est intelligibile. Super mentes nostras sunt alie mentes. Super formas corporales sunt forme incorporales*¹²⁰. In linea con gli altri scritti raccolti nel secondo libro, l'epistola si presenta con la forma di un opuscolo filosofico in cui figura, certamente più articolato rispetto al *Commentarium*, il tema dell'effusione del *radius* divino, che si articola nell'universo, a partire dalla sua condizione sovraintelligibile in Dio per attraversare i gradi delle menti angeliche fino a infondersi nell'anima, la quale, raggiunta

fatetur. Non ergo ab illis rivulis turbidis, erroribus adiunctis, aqua sapientiae haurienda est, sed ad fontem limpidissimum sacrae paginae recurrendum»; su Ermete vd. invece *ibid.*, col. 578: «Tertio scilicet quantum ad illud, quod multi Gentiles dixerunt de articulis fidei, sciendum quod quaedam ipsi dixerunt, quae videntur hoc sonare, quod ab aliquibus exponitur. Sed satis manifeste apparet, talem intellectum non fuisse de mente eorum, sed extortae sunt illae interpretationes; v. g. dixit Trismegistus: “Monas genuit Monadem et in seipsum reflectit ardorem”. Exponunt hoc aliqui de mysterio Trinitatis, quasi voluerit dicere: “unus genuit unum”, scilicet pater et filius. Sed secundum B. Thomam [*Summ. Theol.* I, q. 32, a. 1 ad 1], non hoc ille intellexit, sed quod unus Deus genuit unum mundum, idest produxit, quem et diligit». Sono asserzioni comprese in due capitoli della *Summa* del Pierozzi (*Doctrinae gentilium philosophorum, vel poetarum non prosunt ad salutem* e *De philosophorum gentilium erroribus contra fidem*), che andrebbero tenuti maggiormente presenti, soprattutto se si tiene conto del fatto che furono scritti immediatamente prima (la *Summa theologica* fu portata a termine tra il 1440 e il 1454) che Ficino stendesse e divulgasse i suoi primi opuscoli (penso in particolare al *De Dio et anima*), dove si tentava, tra le altre cose, proprio la dimostrazione dell'interpretabilità in senso cristiano delle dottrine di Platone e del Trismegisto sulla sostanza divina, e per di più con a disposizione quelle sole fonti latine, da Lattanzio a Guglielmo di Conches, dall'*Adversus quinque haereses* attribuito a Quodvultdeus al *De causa Dei* di Thomas Bradwardine e al *Liber Alcidi* (cfr. S. GENTILE, *In margine* cit., pp. 42-49), a cui forse pensava il Pierozzi con quel generico *aliqui*. Sulla necessità di tenere presente le opere di Sant'Antonino in relazione alla filosofia ficiniana insiste giustamente S. TOUSSAINT, *L'individuo estetico* cit., p. 364 (anche se l'invito dello studioso, in questo caso, si riferisce al solo *De vita*). La testimonianza di Zanobi Acciaiuoli sui rapporti tra il giovane Ficino e Sant'Antonino si legge anche in Kristeller, *Supplementum*, II, p. 204; sull'episodio della presunta 'conversione' di Ficino sotto la guida del Pierozzi e il racconto di Acciaiuoli vd. i dubbi avanzati da P. O. KRISTELLER, *Per la biografia* cit., pp. 200-201; degno di fede lo considera invece D. P. WALKER, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, Duckworth, 1972, pp. 61-62; sui rapporti giovanili di Ficino con l'arcivescovo vd. ora J. HANKINS, *Plato* cit., II, pp. 454-459. Più in generale sul Pierozzi vd. P. F. HOWARD, *Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Firenze, Olschki, 1995, in part. pp. 225-257 per il rapporto con gli umanisti, ma ora si può rimandare a *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, Firenze, 25-28 novembre 2009, a cura di L. CINELLI e M. P. PAOLI, Firenze, Nerbini, 2013 («Memorie Domenicane», XLIII, 2012).

¹²⁰ Per il testo vd. ora Ficino, *Lettere*, II, pp. 24-33 (= *Op.*, p. 682,2-686), per la datazione degli opuscoli della silloge vd. *ibid.*, pp. LXI-LXIX.

un certo grado di elevazione e di concentrazione, pur non riuscendo ad afferrare del tutto l'infinità di Dio viene posta in condizione di risalire il percorso del *radius Dei* fino alla contemplazione delle idee inscritte nella mente divina¹²¹. Se dunque le analogie tematiche permettono di considerare l'epistola-trattatello una fonte del *Commentarium* al pari del XII libro della *Theologia Platonica* – libro con cui l'opuscolo condivide naturalmente a sua volta non poche affinità, anche in virtù del fatto che i trattati del secondo libro dell'epistolario furono composti in contemporanea con l'opera maggiore di Ficino¹²² –, a fare della lettera indirizzata ai 'confilosofi' la fonte più vicina alle pagine del *Commentarium* rispetto alla *Theologia* è il fatto che questa sia l'unico altro testo, almeno a mia conoscenza, in cui Ficino si servì dei versetti in questione dell'*Epistola ai Romani*. Posta a conclusione dell'epistola, la citazione di *Rm.* 1, 21 si trova inserita nel medesimo quadro concettuale del *Commentarium*, una condivisione, questa, che trova conferma anche in evidenti indizi di natura testuale, riconoscibili in puntuali riprese lessicali difficili da ignorare¹²³. Se confrontata con il testo dell'epistola, la postilla ficiniana *Contra philosophos malos* parrebbe acquisire tutto il suo pieno significato, venendo a segnare con precisione il limite della condanna paolina, che invece Eusebio, Agostino e Tommaso volevano estesa senza eccezioni a tutti i filosofi pagani. Per Ficino i *mali philosophi* a cui si era riferito Paolo sarebbero allora solo quei *nonnulli* il cui peccato principale è la superbia intellettuale. L'esercizio della ragione filosofica trova la sua legittimazione quando è volta ai contenuti noetici della *mens* divinamente illuminata, da cui riceve fondamento e guida. La pretesa di coordinare i dati di ragione e di pervenire alla vera conoscenza intellettuale senza la superna certificazione della verità iscritta da Dio nella

¹²¹ Cfr. per questi temi anche P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 268-269.

¹²² Tale vicinanza aveva indotto Marcel a pubblicarli in calce alla sua edizione della *Theologia Platonica*, cfr. Ficini, *Théologie*, III, pp. 245-378; per ulteriori prove, anche testuali, vd. Ficino, *Lettere*, II, pp. LXVIII-LXIX.

¹²³ Ficino, *Lettere*, II, pp. 32-33 (= *Op.*, p. 686): «Nemo profundius in tenebras vel clam ipse delabitur vel precipitatur invitus quam qui adeo et sibi superbus et Soli superno evadit ingratus, ut absque illius lumine, cuius est omne lumen, videre lumen profiteatur, perinde ac si quis celestia lumina oculi duntaxat sui radio, non celesti splendore, videre se credat. Hi<n>c Paulus apostolus contra philosophos nonnullos superiores exclamat: "Qui cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt neque gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et putantes esse se sapientes, stulti facti sunt". Horum mens passa videtur eclipsim, quando superbe nimium defecit a Deo, immo vero miserabiliter admodum a se ipsa. Tunc enim nos ipsi deserimus infeliciter, quando ipsum, sine quo esse nullo modo possumus, stulte deserimus. Heu, quisquis hunc misere relinquit tutorem, haudquaquam relinquit omnino: simul enim in eundem recidit, sed ultorem. Heu, quisquis patrem aspernatur benigne lucentem, interim eundem tanquam iudicem experitur urentem: ut in qua luce bonum suum infinitum venerari neglexit, in eadem, nisi dilexerit aliquando quod neglexit, malum suum sentiat infinitum, atque ob oculorum impuritatem sub lucis illius radio doleat semper qui non purgavit oculos et erexit ut semper tota luce gauderet. Quando impiorum mens philosophorum imprudenter defecit a Deo, tunc sensus in eis impudenter defecit a mente, corpus, etsi libenter, impotenter tamen secutum est sensum. Illinc monstruosissime quedam opiniones, isthinc mores orti sunt omnium immanissimi, hinc vita undique misera. Contra vero nullorum vel sententiae probabiliores vel mores probatores vel vita beatior quam eorum qui legitime, id est pie, philosophantur, hoc est scientie veritatisque studium cum religiosa semper veraque pietate coniungunt. Hoc autem nihil aliud esse videtur quam nolle ab inveniende veritatis amore seiungere honorande veritatis amorem». Si confronti il testo con Fic. *In Epist. Paul.* 6, 18 sgg. e 8, 20 sgg.

mente dà luogo a conclusioni che poggiano sui dati incerti del solo *lumen* naturale del proprio intelletto¹²⁴. La conseguenza dell'abbandono del lume divino è allora un rivolgersi della mente contro se stessa, che dà origine a uno scoordinamento delle parti dell'anima facendole dimenticare il proprio fine (recuperare la capacità di essere *imago Dei*), a una ribellione dei sensi alla ragione e al crearsi di opinioni incerte e fallaci determinatrici di un cattivo orientamento anche sul piano morale. Chi poi volesse ricercare con più precisione a quali filosofi Ficino intenda riferirsi, li troverebbe enumerati in un passo del *Commentarium in Convivium*, che con il *Commentarium* e l'epistola condivide le medesime premesse speculative¹²⁵.

Nel *Commentarium* Ficino riconduce il tema della superbia entro un apparato concettuale di matrice agostiniana: alla radice della degenerazione del culto divino sta in prima battuta il trasferimento dell'adorazione da Dio a se stessi, quell'*amor sui* che sviando dalla retta filosofia induce a individuare nella ragione umana la via esclusiva e soprattutto autonoma dell'intuizione dell'esistenza di un'unica intelligenza ordinatrice e provvidente del cosmo. È infatti l'adorazione di sé in quanto creatura dotata di ragione il peccato di quei filosofi intenti a celebrare il proprio intelletto più che il suo creatore: in essa va rinvenuta, secondo Ficino, l'origine del culto verso parti dell'universo visibile, che viene ora erroneamente considerato come una struttura fornita di significato autonomo¹²⁶, comprensibile anche prescindendo dall'idea di un Dio creatore, e non 'svelata' per opera di quel doppio *lumen* (intellettuale e visuale) attraverso il quale Dio ha inteso manifestarsi sia nell'uomo che nelle creature¹²⁷. Ma se per Agostino la superbia dei filosofi, convinti di raggiungere la verità

¹²⁴ Cfr. S. FELLINA, *Modelli di episteme* cit. pp. 160-161.

¹²⁵ Cfr. Fic. *In Conv.* 4, 5 (= *Op.*, p. 1333 = Ficini, *Commentaire*, pp. 175-176 = Id., *De l'amour*, pp. 79-81): «Qui in divinorum investigatione ingenio naturali confisi aut deum non esse dixerunt, ut Diagoras, aut dubitaverunt ut Protagoras, aut corpus iudicaverunt, ut Epicurei, Stoici, Cirenaici aliique permulti, aut animam quamdam, ut Marcus Varro, M. Manilius, aliique nonnulli. Hi tamquam impii non modo divinum lumen olim neglectum non recuperaverunt, sed et naturale propter eius abusum depravaverunt. Quod depravatum est, fractum non iniuria scissumque putatur. Ideo illorum animi, qui tamquam superbi et fastu tumidi suis confidunt viribus, secantur, ut ait Aristophanes, iterum cum etiam naturale lumen, quod illis erat reliquum, opinionibus falsis obscurant et moribus iniquis extinguunt. Itaque naturali lumine recte utuntur quicumque mancum illud et mutilatum esse recognoscentes ad naturalia iudicanda sufficere quodammodo arbitrantur. Ad ea vero que supra naturam sunt, sublimiori lumine opus esse putantes, exactissima quadam animi purgatione ita se preparant ut divina lux iterum illis effulgeat, cuius radiis recte de deo sentient et in pristinam illam integritatem restituentur».

¹²⁶ Il che significa porsi all'esatto opposto della figura dal *sapiens* che pratica una filosofia *pia* e quindi legittima, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ficino e la magia* cit., p. 83: «*Sapiens* è colui che coordina i risultati dell'attività di ragione alla prospettiva del piano divino, né mai considera il mondo come un sistema dotato di significato proprio, né mai pone se stesso come centro autosufficiente di elaborazione della verità».

¹²⁷ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 39-47: «Philosophi nanque communiter, postquam universi ordinem mente complexi ex hoc unum ordinatorem omnium assecuti sunt, consueverunt universa hac inventionem, quasi suo quodam fetu pulcherrimo nimium blandiente, mirifice delectari, hunc ardentem amare, in hoc velut fine penitus conquiescere, quod quidem superbum illud Luciferi facinus representare videtur. Nam ob nimium sui conceptus amorem atque gaudium quasi oblitum sunt venerari Deum inventionisque tante auctori gratias agere, interea suis confisi viribus, quasi industria sua quesiverint et invenerint, potius quam luce et ope concessa divinitus; perinde ac si quis quod sub Luna plena videt, non agnoscat se Solis lumine perspexisse» (si

propria virtute, impediva di riconoscere la santa follia della croce¹²⁸, nella prospettiva ficiniana, tanto nel *Commentarium* quanto nell'epistola e nel *Commentarium in Convivium*, «l'atteggiamento che è messo sotto accusa è la corruzione della *philosophia* da conoscenza di Dio a indagine del reale autonoma e fine a se stessa»¹²⁹. Sono parole, queste ultime, con cui Ilaria Parri commentava i capitoli dell'*Asclepius* (12-14) incentrati sulla distinzione tra vera e falsa filosofia, ma che potrebbero essere poste a illustrazione anche dell'epistola ficiniana, e di conseguenza del commento a Paolo, poiché se la filosofia, come afferma Ficino nel *Commentarium* seguendo il Platone del *Timeo* e con un esso un adagio già medievale¹³⁰, è in primo luogo *donum Dei* e parte integrante della funzione preminente che Dio ha assegnato all'uomo nel cosmo, disconoscere che è nel *lumen* che si radica il fondamento di ogni sapere e quindi rifiutare di ammetterne l'origine divina rendendone grazie – *l'agere gratias* è concetto tanto paolino quanto ermetico – significa ricadere in un'empietà destinata a inverare quella profezia dell'*Asclepius* sul declino della filosofia se separata dalla *religio*, che pare proprio riecheggiata nella pagina ficiniana dell'epistola, e poi, posta in una prospettiva storica, del *Commentarium*¹³¹. La differenza tra l'epistola (e il *Commentarium in Convivium*) e il *Commentarium*, in fondo sta proprio qui: la separazione fra *pietas* e *sapientia* condannata in termini generici nell'epistola diventa nel *Commentarium*, come lo era stato per il *De Christiana religione*, criterio interpretativo della scansione della storia della rivelazione e quindi, in ultima analisi, della storia della salvezza.

La pretesa riduzione dell'intero ordinamento dell'universo naturale e della perfezione che lo regola, osservabile e misurabile indipendentemente dal suo creatore, a una 'scoperta' umana è un passaggio che induce successivamente ad uno svilimento dei beni dell'intelletto

confronti anche il *suis confisi viribus* con il *suis confidunt viribus* del passo del *Commentarium in Convivium* citato *supra*, ma vd. anche *ibid.* 8, 59-61. Simili argomentazioni troviamo in IOANNIS PICI MIRANDULAE *Expositiones in Psalmos*, a cura di A. RASPANTI, Firenze, Olschki, 1997, pp. 116-118 (*Expositio* al salmo 11): «Qui semetipsos laudant, extollunt, magni faciunt proprium pectus et linguam, praedicant nil Deo acceptum; referunt sapientiam eloquentiamque, quam magno plausu populari aure venditant, non ex Deo horum omnium munerum largitore, sed ex proprio ingenio, propria industria quasi ex primariis genuinisque fontibus fluxisse existimantes».

¹²⁸ Per questo vd. W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 66, che in proposito cita Aug. *Trin.* 13, 7 e *Civ.* 19, 4.

¹²⁹ I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze, Polistampa, 2005, p. 68.

¹³⁰ Fic. *In Epist. Paul.* 6, 63. Per le varie formulazioni patristiche e medievali del concetto di *scientia* quale *donum Dei* vd. G. POST, K. GIOCARINIS and R. KAY, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: 'Scientia donum Dei est, unde non vendi potest'*, «Traditio», XI (1955), pp. 195-234.

¹³¹ *Corpus Hermeticum*, II cit., pp. 312-313 (*Ascl.* 14): «qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a vera, pura sanctaque philosophia auertentur. simplici enim mente et anima diuinitatem colere eiusque facta uenerari, agere etiam dei uoluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate violata philosophia». Merita di essere segnalato che un'esegesi dei versetti paolini molto simile a quella ficiniana la si ritrova nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* di Agrippa, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo* cit., p. 114, per cui la curatrice rimanda in nota (p. 115 n. 36) anche al *Commentarium*, ma probabilmente tale vicinanza andrà spiegata con la dipendenza di Agrippa da altre opere di Ficino, a cominciare appunto dall'ep. 2, 2 citata *supra*.

e al dirigersi dell'anima, schiava intellettualmente e moralmente dei sensi, solo verso beni mondani. Se l'orizzonte speculativo trova il suo limite entro i confini dell'universo creaturale, la religione che ne consegue sarà quindi rivolta di necessità agli astri e alle intelligenze celesti e non da ultimo ai demoni planetari – intesi qui, secondo la concezione ficiniana allargata di 'natura' come non limitata al mondo materiale, quali creature facenti parte a tutti gli effetti di quel complesso vivente e unitario che è il cosmo – perché creduti le divinità più pronte a provvedere ai bisogni materiali, cioè le uniche richieste fatte dagli uomini nelle preci di questa pervertita religione¹³². La conoscenza del cosmo si fa allora quasi strumentale all'acquisizione di beni mondani. Stante il principio secondo cui le caratteristiche dei *bona* richiesti nelle preghiere sono conseguenti al grado ontologico delle divinità fatte oggetto di adorazione, al culto rivolto agli dei intelligibili da onorare con una vita conforme all'intelletto seguirà un'elevazione spirituale; quindi tanto più condannabile sarà il culto rivolto agli astri in cerca solo di vantaggi materiali, come era stato il culto esercitato da alcuni *Magi* – come scriveva Ficino nel commento a Plotino, basandosi probabilmente sul *De abstinentia* di Porfirio, con parole simili a quelle del *Commentarium*¹³³ – poi facilmente trasmesso al popolo, a quella *multitudo* incapace di pensare (e di desiderare) il trascendente perché mossa esclusivamente dai bisogni e immaginazioni corporali e subitaneamente pronta a dirigere la propria adorazione solo verso enti percepibili coi sensi o comunque intramondani, in funzione solo della propria autoconservazione. Ai *Magi* del commento a Plotino Ficino nel *Commentarium* sostituirà i poeti e alcuni filosofi, i quali, forse non senza ragioni di opportunità politica, avrebbero introdotto presso il popolo l'adorazione dei *numina mundana*, di quei demoni malvagi inducenti gli uomini a seguire illecite passioni di cui essi, quasi parassiti degli uomini, si andranno quasi a 'nutrire', sostituendosi, nella pratica del culto e dei sacrifici, agli dei superiori¹³⁴.

Che i principali responsabili della diffusione presso il volgo di pratiche culturali rivolte ai demoni andassero individuati nei filosofi e nei poeti è argomento in parte presente, prima

¹³² Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 8, 78 sgg.

¹³³ Cfr. *Op.*, p. 1748: «Magi quondam multi vitae praesentis amatores bonorumque corporeorum cupidi excogitaverunt corporea sacrificia votaue vivis stellarum corporibus et vivo mundi corpori consentanea, ut inde quod optabant consequerentur. Ad eadem corporea sacrificia dedicata stellis populum assuefecisse videntur [...] Sed Plotinus vivis stellarum sphaerarumque corporibus intellectuales earundem animas anteponit a corpore quodammodo segregatas, ad quas non perveniat passio motioque ulla per corporeas continuata naturas, ideoque nec hauriantur inde bona eiusmodi attractu quasi magico, idemque Porphyrius et Iamblichus asserunt, qui una cum Plotino in illis voluntatem electionemque collocant, electionem, inquam, non ab inferioribus persuasam, sed ex ipsa ab aevo constituentem imitari quidem summum Deum et sequentibus omnibus providere, exaudire supplicum preces intellectuali vita imitantium intellectuales mundi rectores». Si confronti la prima frase del testo citato, la cui fonte è probabilmente Porph. *Abst.* 2, 45 (passo per altro non tradotto da Ficino, cfr. *Op.*, pp. 1936-1937) con Fic. *In Epist. Paul.* 8, 87-89: «Atque ita vulgus horum [mundanorum bonorum] etiam studiosius assuefecerunt vovere et sacrificare demonibus, quippe cum etiam speraret a propinquis numinibus magis quam a superioribus exaudiri», dove vengono menzionati solo i demoni, ma poche righe prime Ficino aveva parlato anche del culto rivolto agli astri.

¹³⁴ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 78-90.

ancora che nella letteratura patristica, nel *De abstinencia* di Porfirio. Tuttavia Porfirio parla di filosofi caduti nell'errore *insieme* con la plebe, la cui colpa consisteva nell'aver sviato ancor di più la massa rivestendo di credibilità filosofica le opinioni popolari sul culto divino, poi ulteriormente inquinate dagli artifici retorici dei poeti¹³⁵. A ricavare dal testo porfiriano che erano stati *in primis* i filosofi, supportati poi dai poeti, a disseminare tra il volgo la credenza secondo cui i demoni malvagi fossero in realtà degli dei da onorare era stato Eusebio¹³⁶.

Si è citato in nota il testo di Porfirio secondo la lettura eusebiana perché è proprio quello che sembrerebbe presentarsi quale fonte principale della pagina ficiniana. Del resto subito dopo, a conclusione del ragionamento, è lo stesso Ficino a presentare Porfirio quale critico di un culto rivolto ai *numina corporea* al fine esclusivo del conseguimento di beni materiali:

Iam vero Iamblicus et Porphyrius sacros Egyptiorum Grecorumque et Romanorum ritus improbaverunt, quod corporeorum vel bonorum vel malorum gratia corporea numina potius quam incorporea colerent¹³⁷.

Questo passo del *Commentarium* solleva tuttavia non poche difficoltà dal punto di vista interpretativo. Forzando un po' il testo, a illustrazione del brano potremmo addurre le già citate pagine del *De abstinencia* sui sacrifici materiali e sul culto dei demoni malvagi, e si potrebbe inoltre allegare la distinzione giamblichiana tra la teurgia e la magia volgare applicata per fini profani¹³⁸. Ciò che risulta di difficile spiegazione è il fatto che vi figurì, come si può notare, l'attribuzione a Giamblico e a Porfirio della condanna delle pratiche

¹³⁵ Si legga la traduzione di Ficino in *Op.*, pp. 1935-1936 (*Abst.* 2, 40-41): «Primum quidem iniustitiam suam latere nos moluntur [mali daemones], subinde vero nos flectunt ad supplicationes et sacra beneficis convenientia diis, quasi illi nobis irati sint. Haec autem similiaque faciunt studentes a recta deorum sententia nos abducere atque ad seipsos adducere; omnibus enim rebus sic inique discorditerque factis admodum delectantur et tanquam aliorum deorum facies subeuntes, sicque imprudentia nostra confici sibi turbas in societatem adsumunt et propter eiusmodi concupiscentias hominum incendunt animos a moribus cupiditatibusque divitiarum et dominationum atque voluptatum. Rursus novis extraneisque opinionibus nos involvunt, ex quibus seditiones bellaque nascuntur et caetera generis eiusdem. Quod autem omnium gravissimum est, persuadent similia a superis effici adeo, ut etiam Deum maximum criminationibus eiusmodi subigant, quem tradunt omnia sursum deorsum turbare. Accidit autem hoc non rudibus tantum hominibus, sed multis philosophiae etiam studiosis. Causa vero erroris mutuo procedit atque confirmatur. Etenim philosophantes, qui a communi colluvione nunquam secesserunt, in eosdem cum plebe errores inciderunt, rursusque turbae opinionibus suis similes a laudatis scriptoribus audientes in hac de diis sententia sunt magis etiam confirmatae. Poeticum nanque artificium suspitiones insuper eiusmodi hominum acrius excitavit, propterea quod elocutione utitur ad stuporem et attractum quasi magicum vehementer accomodata». All'inizio della citazione correggo l'errato *parum* della basileense nel *primum* della *princeps* aldina del 1497 (c. i [vii] v).

¹³⁶ Cfr. EUSEBIUS, *De evangelica* cit., c. d [ix] v (dopo aver citato *Abst.* 2, 40-41): «Praenominatus enim philosophus [Porphyrius], qui maxime omnium scrutatus est, pravos daemones omnes, qui sanguine gaudent, appellavit et multitudini a poetis et nonnullis philosophis persuasisse falso bonos videri asseruit» (*Praep. ev.* 4, 22). All'inizio del capitolo tuttavia Eusebio riportava coerentemente il pensiero di Porfirio, secondo cui era stata la potenza dei demoni malvagi a indurre in errore anche i filosofi, cfr. *ibid.*, c. d [ix] r:

¹³⁷ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 93-95.

¹³⁸ Cfr. e.g. Iambl. *Myst.* 4, 12, per la versione di Ficino cfr. *Op.*, pp. 1894-1895.

religiose degli Egizi, dei Greci e dei Romani, che non può non risultare indebita a chi legga con attenzione i testi dei due filosofi. Per Giamblico è appena il caso di sottolineare quanto sia improprio parlare di una condanna dei ‘sacri riti’ della religione egiziana, ed anzi l’affermazione di Ficino è agli antipodi dei capitoli del *De mysteriis* dedicati alla simbologia e alla teologia egiziane; quanto ai Greci, di essi nel *De mysteriis* vi è un’unica menzione nel capitolo (*Myst.* 8, 5) incentrato sulle ineffabili virtualità divine dei nomi barbari (egiziani), dove per altro i Greci vengono presentati da Giamblico come insulsi *novatores* insofferenti delle tradizioni precedenti proprio per aver alterato la lingua originaria delle preghiere degli Egizi¹³⁹. Neppure il *De secta Pythagorica* e i frammenti dei commenti di Giamblico ai dialoghi platonici ricavabili da fonti a lui note potevano offrire a Ficino i presupposti per una simile affermazione, poiché se è vero che gli Egizi figurano in due frammenti del commento al *Timeo* conservati dall’omonima opera di Proclo, nessuno di essi riguarda il culto religioso¹⁴⁰.

Pare che il passo del *Commentarium* si presenti come il risultato della lettura stratificata di fonti differenti, che occorrerà prendere in considerazione per capire il senso dell’operazione ficiniana. Per il momento lasciamo da parte il problema relativo a Giamblico. Quanto a Porfirio, la questione si presenta più complessa, dato che oltre ai testi ‘integri’ del filosofo di Tiro che aveva a disposizione (*De abstinentia* e *De occasionibus*), Ficino poteva ricorrere ai frammenti di altre opere (*Epistula ad Anebonem*, *Philosophia ex oraculis haurienda*, *De statu*, *De regressu animae*) trasmessi da Eusebio e Agostino, e soprattutto valersi delle letture che di quei testi avevano dato i due Padri, eventualmente combinandole nel modo che si è visto in precedenza a proposito del tema dei sacrifici. Il *De abstinentia* non aiuta l’esegesi del passo citato del *Commentarium*: pur con le sue condanne dei sacrifici cruenti rivolti ai demoni e la svalutazione dei culti materiali in nome della pratica filosofica, nel IV libro gli antichi sacerdoti-filosofi Egizi, sulla base della testimonianza di Cheremone, erano presi a modello di asceti religiosa e di purificazione spirituale – si tratta di un libro di cui Ficino tradusse solo una minima parte, omettendo per altro l’intera sezione dedicata alla venerazione degli animali (*Abst.* 4, 9-10)¹⁴¹. Così pure andranno scartati i frammenti della *Lettera ad Anebo* ricavabili dal *De mysteriis* di Giamblico, in cui Porfirio citava gli Egizi solo riguardo alla questione del potere coercitivo delle minacce nei confronti degli dei (*Myst.* 6, 5) e al problema della causa prima (*Myst.* 8, 1), se essa sia l’intelletto o qualche altra cosa ad

¹³⁹ Cfr. la versione di Ficino in *Op.*, pp. 1902-1903. Va segnalato che anche Pico, probabilmente sulla scorta di Ficino, attribuiva a Giamblico una critica della *superstitio* egiziana, cfr. Pico, *Disputationes*, II, p. 496 (12, 2): «Ita faciles erant [Aegyptii] qui a daemonibus etiam ad omne genus insaniae perducerentur; quod non erat eis religio aliud quam superstitio, quod ex magna parte Iamblichus confitetur, in malorum eos daemonum cultu occupatissimos fuisse confirmans».

¹⁴⁰ Cfr. IAMBlicHI CHALCIDENSIS *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, ed. with Translation and Commentary by J. M. DILLON, Leiden, Brill, 1973, pp. 116-118 (frg. 13), 140 (frg. 38).

¹⁴¹ Cfr. *Op.*, p. 1939.

esso superiore, entrambi riferimenti da cui nulla di utile si può dedurre circa una condanna del culto rivolto agli astri o ad altro ente individuabile in quei *corporea numina* citati da Ficino¹⁴². Un'ampia dimostrazione del fatto che gli Egizi avessero adorato come divinità solo le parti visibili del cosmo Ficino poteva però trovarla in un frammento della *Lettera ad Anebo* (2, 12), incentrato ancora sulla testimonianza di Cheremone, in questo caso proveniente non dal *De mysteriis*, ma dalla *Praeparatio* di Eusebio:

Sed audi, quaeso, quae Porphyrius etiam in *Epistola ad Anebum* quendam Aegyptium de istis scripsit [segue la citazione da *Aneb.* 2, 12]. Sic omnia stellis attribuunt [Aegyptiis], quos solos deos et factorum dominos existimantes sacris et simulacris reliquorum deorum cultu propitios sibi reddere conantur. Sic praeter illa, quae in caelo videntur, alios deos, Porphyrio etiam teste, theologia Aegyptiorum non novit; creatorem vero rerum omnium non intellectum, non incorpoream quandam substantiam, non virtutem quandam intellectivam, sed visibilem hunc Solem arbitratur. Ad stellas igitur omnia refert et cuncta fatis, idest stellarum motui et aspectibus, attribuit. Quae opinio usque ad haec tempora ab Aegyptiis tanquam vera defenditur; quod si haec visibilia elementa mystica Aegyptiorum theologia deos putat, haec autem omnia animae atque rationis expertia sunt nec a corruptione omnino aliena. Attende diligenter ad quantam turpitudinem sublimis eorum theologia decedit, quae ultra haec nullum intellectum, nullam separatam substantiam pro causa rerum cognovit. *Verum quoniam ipsi quoque concedunt ab Aegyptiis in Graecos theologiam affluxisse, una cum Aegyptiis Graeci etiam redarguuntur*¹⁴³.

Il testo di Eusebio prosegue poi con la citazione proprio di quel brano dal *De abstinentia* (4, 9) sull'adorazione degli animali da parte dei sacerdoti Egizi che Ficino aveva deciso di omettere dalla sua traduzione. Attribuire a Porfirio la critica di quanto secondo Eusebio il filosofo di Tiro veniva solo testimoniando, sembrerebbe essere il passaggio compiuto da Ficino nel passo del *Commentarium*. Si consideri inoltre che la frase finale così come si legge nella traduzione (in parte parafrastica) del Trapezunzio, con quel generico *redarguuntur* che ne acquisiva un tono impersonale che nell'originale greco manca, poteva offrire la possibilità di estendere a Porfirio anche la condanna delle pratiche religiose dei Greci, in quanto derivate – secondo una ben diffusa tradizione risalente a una delle principali fonti di Eusebio, cioè Diodoro Siculo – da quelle degli Egizi. In questo modo forse potrebbe

¹⁴² Tantomeno si potranno considerare i frammenti della *Philosophia ex oraculis haurienda*, dove il dio interrogato dall'oracolo rispondeva di aver donato la teosofia (la via che conduce agli dei) agli Egizi, ai Fenici, agli Assiri, ai Lidi, ai Caldei e agli Ebrei, oppure secondo un altro responso a ricevere il dono della sapienza erano stati i Caldei e gli Ebrei in quanto adoratori del solo dio che si è generato da se stesso, cfr. rispettivamente frgg. 323-324 F Smith in Eus. *Praep. ev.* 9, 10.

¹⁴³ EUSEBIUS, *De evangelica* cit., c. c [i] r-v (*Praep. ev.* 3, 3-4). Corsivo mio.

spiegarsi la presa di distanza dall'adorazione degli astri tipica anche della religione greca fatta passare nel *Commentarium* sotto il nome di Porfirio.

Poco importa che a Ficino non potesse sfuggire che Eusebio nel seguito della *Praeparatio* (3, 13), parafrasando un passo tratto dal *De statuis* (frg. 353 F Smith), avesse riprovato senza appello il tentativo di Porfirio di fornire uno spessore metafisico alle leggende della teologia egizia secondo i parametri dell'interpretazione allegorica dei miti. Per dimostrare che Ficino si servisse del testo di Eusebio come un repertorio di fonti non di rado a prescindere dall'interpretazione che ne dava il Padre greco, basterebbe richiamare il caso esemplare della già citata epistola a Martino Uranio del 9 giugno 1492. Al suo corrispondente tedesco Ficino allegava la versione latina dell'inno orfico a Zeus (frg. 168 Kern) facendola seguire dalla relativa *Expositio* di Porfirio (*De statuis*, frg. 354 F Smith), entrambi testi che, come ebbe già a vedere D. P. Walker, aveva estratto dalla traduzione del Trapezunzio della *Praeparatio*¹⁴⁴. Da Eusebio Ficino però si preoccupò di procurarsi solo il testo dell'inno e della *Expositio* di Porfirio, che voleva lo Zeus cantato da Orfeo quale mente creatrice superessenziale e spirito vivificatore dell'universo mondano, deliberatamente trascurando di riportare la seguente confutazione dell'interpretazione porfiriana da parte del Padre greco, secondo il quale Orfeo avrebbe inteso indicare con Zeus solo il cosmo visibile.

Dato per probabile – ma solo probabile, poiché dati testuali decisivi non ve ne sono – un simile impiego del testo di Eusebio nel passo in questione del *Commentarium*, non bisogna dimenticare che anche Agostino aveva parafrasato alcuni brani dalla *Lettera ad Anebo*. La lettura dell'Agostino del X libro del *De civitate Dei* finiva per attribuire a Porfirio una critica alla teurgia e più in generale alle pratiche religiose egiziane, di cui il sacerdote Anebo era il rappresentante, e si presenta in effetti calzante con quanto intende affermare Ficino¹⁴⁵.

Risulta, mi pare, plausibile che, almeno per quanto riguarda Porfirio, all'origine del passo del *Commentarium* abbia operato la combinazione dei dati ricavabili da Eusebio a proposito

¹⁴⁴ Cfr. *Op.*, pp. 933-935, e D. P. WALKER, *The Ancient Theology* cit., pp. 27 sgg.; S. GENTILE, *In margine* cit., p. 60 e n. 4; J. MONFASANI, *Marsilio Ficino* cit.

¹⁴⁵ Cfr. Aug. *Civ.* 10, 11: «Miratur [Porphyrius] autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt; et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distinguuntur, quo modo deos esse existimandum sit solem et lunam et visibilia cetera in caelo, quae corpora esse non dubitat [...] Aut ergo re vera dubitans et inquirens ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates, quae nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur; aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem Aegyptium talibus erroribus deditum et aliqua magna se scire opinantem non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistulae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia. Ceterum illos, quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, aut propter nuptias vel mercaturam vel quid huius modi mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit coluisse sapientiam; illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera praedicerent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum».

della teologia egiziana, volta alla divinizzazione e adorazione del solo cosmo visibile (i *corporea numina* ficiniani), con l'interpretazione agostiniana dell'intento della *Lettera ad Anebo*, secondo la quale Porfirio avrebbe accordato di piegarsi al linguaggio del suo interlocutore egiziano solo per mostrare l'insufficienza delle sue teorie in merito alla religione e alla purificazione dell'anima¹⁴⁶.

Questo per quanto riguarda le pratiche religiose egizie. Se per la questione dell'inclusione dei Greci il testo della *Praeparatio* potrebbe bastare, più difficile resta spiegare l'allargamento della condanna alla religione dei Romani, visto che né Porfirio né Giamblico parlano mai esplicitamente dei culti 'latini'. Evidente è ancora una volta l'intenzione di Ficino di far assurgere Giamblico e Porfirio a riformatori di culti superstiziosi e illeciti, invitando il lettore a un paragone con la condanna paolina dell'idolatria. Ma ancora più evidente pare il fatto che Ficino intenda comprendere nella critica dei filosofi neoplatonici anche le teologie 'civili' e i relativi culti delle principali civiltà del mondo antico, quali venivano discusse nei primi tre libri della *Praeparatio evangelica*. Se Eusebio fosse il riferimento, verrebbe però da chiedersi il perché dell'esclusione di altri popoli, ad esempio dei Fenici. Andrebbe, dunque, individuato un testo che metta in relazione i versetti dell'*Epistola ai Romani* con i tre popoli menzionati da Ficino. E può darsi che in questo caso a Ficino non fosse sfuggito come la triade Egizi-Greci-Romani si ritrovasse accomunata proprio in riferimento all'*Epistola ai Romani* – e più in particolare ai versetti che qui interessano – nel *De civitate Dei*. Principalmente questi tre popoli, secondo Agostino, sarebbero infatti stati indicati da Paolo in *Rm.* 1, 21-23:

Quoniam cognoscentes Deum “non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium”; ubi et Romanos et Graecos et Aegyptios, qui de sapientiae nomine gloriati sunt, fecit intellegi¹⁴⁷.

A meno di ipotizzare una fonte intermedia (ma questo per Giamblico sembra piuttosto difficile) che renda pienamente ragione dei problemi sollevati dal passo del *Commentarium*,

¹⁴⁶ Per Agostino, come è noto, tra gli scritti di Porfirio a rivestire un ruolo particolarmente importante è il *De regressu animae*, in cui la vera via di purificazione dell'anima era individuata nell'adesione spirituale ai *principia*, cioè il Dio padre e la Mente paterna, identificati da Agostino con le prime due ipostasi plotiniane e le due persone della Trinità, cfr. *Aug. Civ.* 10, 23. Su questi temi vd. E. TESELLE, *Porphyry and Augustine*, «Augustinian Studies», V (1974), pp. 113-174; A. LÉVY, «*Porphyrius Christianus*»: *l'intégration différenciée du platonisme à la fin du IV^e siècle* (S. Grégoire de Nysse/S. Augustin d'Hippone), «Revue de sciences philosophiques et théologiques» LXXXVIII (2004), pp. 673-704.

¹⁴⁷ *Aug. Civ.* 8, 10.

bisognerà ammettere che Ficino per via autonoma abbia cercato di imprimere alla critica neoplatonica (certo di stampo più porfiriano che giamblichiano) di una religione imperniata sul culto esclusivo degli enti mondani un'estensione di natura geografico-culturale che inglobasse le maggiori civiltà antiche e si combinasse, rovesciandone in parte la prospettiva critica, con i suoi testi patristici di riferimento.

Ma in particolare a un dialogo col *De civitate Dei* ci riporta in effetti quanto Ficino afferma alla fine del capitolo, dove troviamo ancora una volta Porfirio e Giamblico accostati al testo agostiniano. Si tratta di un brano inserito al momento di affrontare la questione dell'idolatria vera e propria, che nonostante la sua lunghezza conviene riportare per intero, perché di fondamentale importanza per il discorso che veniamo facendo:

Sed nunquid existimandum est doctissimos illius religionis antistites pro numinibus talia [*scil.* idola] coluisse? Nequaquam! Immo tam absurde adorationis ansas vulgo dedisse. Profecto, quemadmodum in *Commentariis in Platonem* atque *Plotinum* et in tertio *De vita* tractamus, sapientes antiqui mundanorum, ut aiunt, deorum demonumque et numinum gradatim inde sequentium series quasdam longas disposuerunt, sub qualibet stella certos ibi celicolas, sub iis in aere alios deinceps aliosque demones eadem scilicet proprietate cum superioribus cognomentoque peditos: Saturnios sub Saturno, sub Iove Iovios et Martios atque Phebeos ceterosque similiter; preterea sub Saturniis Ioviisve demonibus Saturnios homines atque Iovios, animalia rursus preter hominem ad hunc vel alium celestem vel celicolam vel demonem pertinentia; nec animalia tantum, sed plantas etiam et metalla et lapides quasdam superiorum proprietates saltem imaginarias habere putarunt. Et ut in presentia mittam, quomodo Magi per inferiorum electionem compositionemque docuerint homines ad se superiora quedam cum inferioribus congruentia opportune deducere, certe religionis illius antistites, qui iidem atque Magi fuerunt, ubi templa celestibus et celicolis demonibusque dicaverunt serie certa dispositis, ibidem et statuas hominum locaverunt, quos pre ceteris existimabant precipuo quodam eiusmodi numinum influxu genitos et munere peditos Saturnumque hominem appellabant aut Iovem sub Saturno vel Iove celesti vel aereo constitutum. Adhibebant et animalia et ligna et metalla et saxa characterumque simulacra eisdem numinibus congruentia; forte vero animalia in primis, quorum similitudines aliquas in celo notaverant vel effinxerant. De his autem in tertio libro *De vita* latius disputamus. Preterea voluerunt, ut arbitror, nimium indulgere vulgo et inferiorum bonorum cupido et superstitionibus eiusmodi dedito; qua quidem indulgentia cecum miserumque vulgus adorandis infimis subiecerunt. Mercurius ter maximus testis est religionis Egyptie patres statuas in templis arte magica fabricatas collocare consuevisse et in eas demones defunctorumque animas excitare. Iam vero Orpheus, magnus religionis illius auctor, hymnos quamplurimos non solum celestibus, sed etiam demonibus demonicisque hominibus consecravit certasque certis subfumigationes adhibuit. Superstitiones autem multo etiam magis aniles et iniquas et turpes introduxerunt pontifices multi civiles et poete, simul atque fortuna malis ubique demonibus

incitantibus; quod Porphyrius et Iamblicus confitentur. Iure itaque Varro, ubi tres theologias enarrat, philosophicam et civilem atque poeticam, duas hic sequentes prima longe inferiores esse censet¹⁴⁸.

Per il suo interesse dovuto all'ovvio legame, del resto confermato dallo stesso autore, che presenta con le dottrine del *De vita celitus comparanda* e con l'esposizione dei demoni planetari in tutto simile a quella che figura in una lettera a Callimaco Esperiente, il passo non ha mancato di attirare l'attenzione degli studiosi¹⁴⁹. Walker vi trovava una conferma del fatto che il *De vita celitus comparanda* fosse incentrato sui demoni planetari, ma vi riscontrava poi quell'esitazione e quell'ambiguità secondo lui tipiche dell'atteggiamento di Ficino nei confronti della magia, esitazione che si riscontrava in particolar modo nella presentazione di una 'buona' religione pagana quale una sorta di magia astrologica da un lato, e dall'altro nella precisazione che l'adorazione degli *idola* non fosse pratica dei filosofi, ma solo del volgo. Tuttavia Walker, alla fine del suo commento al passo, richiamava giustamente l'attenzione sulla citazione di Varrone, su cui occorrerà insistere, perché a dettare l'interesse del passo ficiniano non sono tanto i suoi contenuti, fin troppo familiari ai lettori del *De vita celitus comparanda* o del commento a Plotino, quanto piuttosto il contesto dottrinale in cui è inserito. Abbastanza facile è infatti individuare in quei *sapientes antiqui* nient'altro che una ritraduzione dell'οἱ πάλαι σοφοί con cui Plotino apriva quel capitolo delle *Enneadi* (4, 3, 11), di cui il *De vita celitus comparanda* era nato come commento, poi ripreso da Proclo nel *De sacrificio et magia*, che identificava i σοφοί plotiniani con i maestri dell'arte ieratica¹⁵⁰. Anzi, a

¹⁴⁸ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 111-141.

¹⁴⁹ In particolare vd. D. P. WALKER, *Spiritual and Daemonic* cit., pp. 48-51, che riporta per intero il passo omettendo però, un po' curiosamente, l'importantissimo *quod ~ confitentur*; M. J. B. ALLEN, *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*, ed. by J. HENRY and S. HUTTON, London, Duckworth, 1990, pp. 48-47: 44 (poi in ID., *Plato's Third Eye* cit., n° XII), in riferimento però alla sola citazione di Ermete; S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico* cit., pp. 357-359, che per primo ha individuato l'analoga con la lettera all'Esperiente, per la quale cfr. *Op.*, p. 865: «Platoniorum sententia est, complatonice mi Callimache, quot in coelo dii, id est stellae sunt, totidem circa terras esse daemonum legiones, totidemque in qualibet legione daemones contineri, quot in coelo sunt stellae, duodecim esse daemonum principes quemadmodum et duodecim sunt in zodiaco signa. Praeterea alios quidem Saturnios esse, Iovios alios, Martios atque Solares. Similiter pro aliarum stellarum tum nomine, quam virtute varios daemones censent atque cognominant. Addunt tot insuper esse humanarum ordines animarum, quot et stellae et daemonum legiones connumerantur, aliasque aliorum tum daemonum, tum syderum, tam naturam quam munus appellationem sortiri». Su questa epistola vd. anche P. ZAMBELLI, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in EAD., *L'ambigua natura* cit., pp. 153-176: 144-145; più in generale per la polemica tra l'Esperiente e Ficino a proposito dei demoni vd. G. RADETTI, *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, in *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, a cura di E. CASTELLI, Padova, Cedam, 1960, pp. 111-121.

¹⁵⁰ Per il testo greco di Proclo cfr. J. BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Brussels, Lamertin, vol. VI, 1928, pp. 148-151; per una traduzione francese vd. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Les Belles Lettres, 1944, pp. 134-136. La versione ficiniana (*Op.*, pp. 1928-1929) è stata riedita sulla base del confronto tra i due codici che la contengono (Laur. Strozzi 97 e Plut. 82, 15, sui quali vd. *Catalogo*, n° 98-99, pp. 126-129), la *princeps* del 1497 e *Op.*, e pubblicata insieme con la

un semplice confronto con la traduzione latina del *De sacrificio et magia* ci si accorge come la prima parte del passo del *Commentarium*, se si esclude la descrizione della gerarchia dei demoni astrali ripresa, come si è detto, dall'epistola all'Esperiente, sia esemplata proprio sul testo di Proclo¹⁵¹. Quanto alla distinzione che sembra addurre Ficino tra una religione dotta e un'altra del popolo, si sarebbe tentati di inquadrarla all'interno dell'antico dibattito, ben vivo ancora nel Quattrocento e non solo all'interno della tradizione aristotelica, sull'opportunità di rendere di pubblico dominio le discussioni filosofiche dei dotti o sulla religione quale mezzo educativo necessario per il crearsi di una compagine sociale ordinata¹⁵². Ma Ficino nel ricondurre la fabbricazione degli idoli esclusivamente a un'eccessiva condiscendenza (*indulgentia*) nei confronti di pratiche religiose volgari sembra piuttosto trovare il modo di eludere parzialmente la questione posta da Eusebio a proposito della colpevolezza dei filosofi, i quali pur avendo intuito l'esistenza di un solo Dio e avendone venerato le potenze invisibili (*invisibiles virtutes*) attraverso cui egli si manifesta, avrebbero poi continuato ad adorare insieme con il volgo la materia e gli idoli in cui si credevano raccolte queste potenze, e infine a credere alla mitologia poetica (*fabulae*)¹⁵³.

riproduzione del testo greco di Bidez e una traduzione inglese, da B. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington-London and Toronto, The Folger Shakespeare Library-Associated University Presses, 1990, pp. 79-110: 106-108. Per un confronto tra il capitolo di Plotino e il *De sacrificio et magia* di Proclo in relazione al *De vita* vd. E. GARIN, *Le 'elezioni' e il problema dell'astrologia*, in ID., *Interpretazioni* cit., pp. 117-135: 119-120 (già in *Umanesimo e esoterismo* cit., pp. 17-35, e poi anche in ID., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969, pp. 421-447).

¹⁵¹ Cfr. B. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus* cit., pp. 106-108 (= *Op.*, pp. 1928-1929): «Quemadmodum amatores ab ipsa pulchritudine, quae circa sensum apparet, ad divinam paulatim pulchritudinem ratione progrediuntur, sic et sacerdotes antiqui, cum considerarent in rebus naturalibus cognationem quandam compassionemque aliorum ad alia et manifestorum ad vires occultas et omnia in omnibus invenirent, sacram eorum scientiam condiderunt. Agnoverunt enim et in infimis suprema et in supremis infima: in coelo quidem terrena secundum causam modoque coelesti; in terra vero coelestia sed modo terreno [...] Quamobrem in terra quidem aspicere licet solem et lunam sed pro qualitate terrena, in coelo autem plantas omnes et lapides et animalia pro coelesti natura vitam habentia intellectualem. Quae quidem veteres contemplati, aliis coelestium alia terrenorum adhibuerunt, unde divinas virtutes in locum inferiorem ob quandam similitudinem deduxerunt [...] Et animalia in deorum cultu diis congrua adhibebant, caeteraque similiter. Quamobrem ab iis atque similibus incipientes, primum potentias daemonum cognoverunt, videlicet eas esse proximas rebus actionibusque naturalibus, atque per haec naturalia, quibus propinquant, in praesentiam convocarunt. Deinde a daemonibus ad ipsas deorum vires actionesque processerunt, partim quidem docentibus daemonibus addiscentes, partim vero industria propria interpretantes convenientia symbola, in propriam deorum intelligentiam ascendentes, ac denique posthabitis naturalibus rebus actionibusque ac magna ex parte daemonibus, in deorum se consortium receperunt» (cito ritoccando la punteggiatura).

¹⁵² Cfr. le fonti riportate e discusse da F. BACCHELLI, *Celio Calcagnini, Pacifico Massimi e la simulazione*, «I Castelli di Yale», VIII (2006), pp. 119-140: 122 sgg.

¹⁵³ Cfr. EUSEBIUS, *De evangelica* cit., c. c [viii] v (*Praep. ev.* 3, 13): «Sit sane verisque ac certis rationibus in Solem et Lunam et reliquas partes mundi fabulae transferantur. Ergo rursus creatore relicto falso creaturas coluerunt. Quod si non partes mundi, sed invisibiles creatoris virtutes, quibus omnia replet, omnibus adest, omnia gubernat et continet, colere se dicent, quare non proiectis fabulis sicut impiis atque turpissimis ad ipsum verum et unum Deum non convertuntur? Hoc enim facere debent, non autem quasi mente capti venerabilem Dei appellationem creaturis adscribere, nec in profundis ita se ipsos tenebris claudere, ut intus se Deum inventuros confidere videantur, nec in simulacris et inani materia divinas honorari virtutes putare, nec sanguine ac nidore quasi res gratas creatori offerre, a quibus omnibus liberatos oporteret tanquam veros philosophos magna voce praedicare non haec visibilia, sed invisibilem solummodo creatorem admirari et

Senza scomodare la doppia verità della tarda tradizione averroistica¹⁵⁴ – comunque la si intenda –, basti rilevare che l'argomento era già stato affrontato all'interno del dibattito quattrocentesco sul platonismo. Benché Ficino nel passo del *Commentarium* non citi direttamente Platone, è difficile credere che non avesse in mente quanto aveva scritto Bessarione nell'*In calumniatorem Platonis* a proposito della religione del filosofo ateniese, costretto per ragioni di necessità storica a vivere in una condizione di nicodemitica doppiezza, tenendo celata la sua fede personale nell'unico Dio e praticandone in segreto il culto, ma nello stesso tempo prestando un assenso solo esteriore alle pratiche religiose tradizionali, sacrifici compresi¹⁵⁵. Che Ficino avesse avuto presente anche prima il testo bessarioneo, è dimostrato da un passo del *De Christiana religione*, in cui leggiamo simili argomentazioni¹⁵⁶.

A ben vedere – e qui torniamo all'importanza della citazione di Varrone nel *Commentarium* – la questione Ficino poteva trovarla sufficientemente impostata nel *De civitate Dei*. Già nel

invisibiles atque incorporeas eius virtutes invisibiliter colere, non incendendo ignem neque arietem aut taurum sacrificando, non sertis et simulacris, sed pio animo et recta de Deo sententia et virtute, quae, ut possibile homini est, ad Dei nos adducit similitudinem [...] Sapientes autem huius saeculi omnia se scire iactantes quum Deum cognovissent non ut Deum glorificarunt aut gratias egerunt, sicut Apostolus ait, sed obtenebratum est insipiens imprudens eorum cor et dicentes se sapientes stulti inventi creaturas non creatorem colentes, qui est benedictus in saecula. Post enim longam philosophiam et mysticam, immo vero impiam theologiam a physiologia sua deiecti multitudini conferuntur et multorum errores simulacris sacrificando adaugent».

¹⁵⁴ S. TOUSSAINT, *L'individuo estetico* cit., p. 357.

¹⁵⁵ Cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion* cit., II, p. 227 (*In calumn. Plat.* 3, 4): «Dicit [Trapezuntius] praeterea cultum, quem deo soli et principio primo attribuimus, quem latrariam theologi nostri vocaverunt, diis creatis et creaturae tribui a Platone, cum huiusmodi diis sacrificia statuat. Ab Aristotele vero nihil tale esse scriptum contendit. Nec videt crimen hoc idem commune illis esse hominibus omnibus, quos gentiles vocamus. Omnes enim illi diis suis sacrificandum censebant. Ex quo cultu vetus sacrarum litterarum ritus revocans gentes hortatur, ne cui, nisi uni vero deo, sacrificent, illi serviant soli, illum unum adorent. A quo nos postea Christi felici nomine nuncupati latrariae nomen in usum specialem translatum accepimus, cum apud gentes non religionem, sed servitutis genus quoddam obstrictius significaret, quod vel hominibus notae superioris ab inferioribus exhiberetur, quomodo et multa alia verba translata a nostris in alio usu, sive uno sive praecipuo, remanserunt. Iam dei nomen et angelis et sanctis apud illos tribuebatur, angeli homini cuilibet nuntio, apostoli classi, sancti viro cuique virtute pietateque antecellenti, ecclesiae conventui populi, evangelii nuntio felici, crucis vallo, martyris testi. Adde duliam, hyperduliam, quae nos alio modo quam illi accipimus. Longum est omnia enumerare, quae nostri ad alium usum transtulerunt. Quod ideo subiicere volui, ut nomen sacrificii et latrariae, quam Platoni adversarius obiicit, non idem hoc tempore apud nos atque olim apud veteres illos significare constaret. Etenim illis in religione fuit sacrificium diis suis facere omnibus sive, ut Porphyrius ait, geniis reddere. Nobis vero latrariam nisi deo uni reddere fas non est. Itaque, quod modo dixi, Plato ex usu suae aetatis usque a Zamolxide et Orpheo incepto agit de sacrificiis et, quod in religionis caerimonia temporibus illis consuetum erat, servandum censet, quamquam ipse remotius a vulgari intellegentia sentiens ad summum primumque omnium principium referebat eum cultum, quem multis ac variis numinibus vulgo disponeret. Quodsi scrutari diligentius velimus ea, quae ille de sacrificiis et huiusmodi cultu deorum scripserit, videbitur certe non ex suo iudicio sanguine coli praecipere deum, sed ex usu vulgari et consuetudine longae aetatis coactus sic agere, ne solitam religionem tollere videatur». Per il passo della *Comparatio* del Trapezuntio che Bessarione intende confutare cfr. *Comparatio Platonis et Aristotelis a* GEORGIO TRAPEZUNTIO *edita*, Venetiis, per Iacobum Pentium de Leuco, 1523, c. Diiii-v; per le critiche del Trapezuntio alla filosofia platonica vd. E. GARIN, *Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezuntio*, in *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hrsg. von E. HORA und E. KESSLER, München, Fink, 1973, pp. 113-120; J. MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976, pp. 216-219.

¹⁵⁶ Fic. *Christ. relig.* 22 (= *Op.*, p. 25): «Merito Socrates, Plato et Varro, quamvis latenter propter turbam, superstitiones Gentilium deriserunt».

De Christiana religione a fianco di Socrate e Platone veniva citato anche Varrone, a testimonianza di una possibile convergenza tra il testo agostiniano e il passo dell'*In calumniatorem Platonis* su cui Ficino deve aver riflettuto a lungo. Ma va in primo luogo posto in rilievo come la costruzione di *imagines* e dei *simulacra* venga presentata da Ficino quasi come uno strumento pedagogico, per il volgo, di svelamento progressivo della divinità, dai demoni inferiori fino agli dei intelligibili, dalle potenze e *virtutes* inferiori fino a quelle superiori, di modo che risalendo la 'catena' delle creature e individuando le mutue corrispondenze tra i diversi piani dell'essere garantite dall'azione mediatrice dell'Anima del mondo si arrivi poi alla contemplazione di colui che ordina il cosmo così gerarchizzato, visto che Dio (il Grande Re), come voleva Plotino, manifesta la sua grandezza anche attraverso la molteplicità degli dei intelligibili che da lui procedono e a lui si riferiscono¹⁵⁷. Per i sapienti, tale percorso si individua in quello tracciato da Proclo nel *De sacrificio et magia*, in cui la *scientia* segreta delle corrispondenze, dei demoni, delle tecniche di individuazione delle virtù magico-operative mediante cui ricondurre all'unità la dispersione materiale, viene a essere parte integrante di un processo di risalita dei gradini della scala dell'essere che Ficino, in parte modificando nella sua traduzione di Proclo il senso dell'originale greco e orientandolo nel senso del *consortium hominum deorumque* dell'*Asclepius*¹⁵⁸, fa concludere in una ermetica *deificatio hominis* (nella già citata versione latina: *denique posthabitis naturalibus rebus actionibusque ac magna ex parte daemonibus, in deorum se consortium receperunt*)¹⁵⁹. Sul piano teologico-filosofico, pare dire Ficino nel *Commentarium*, il culto immateriale di una mente purificata riservato al Dio supremo, di cui si diceva in precedenza, convive allora con la scienza delle gerarchie divine che presiedono all'ordinamento del cosmo – si tenga presente che per Ficino, contro Agostino e Tommaso, gli antichi sapienti non *coluerunt*, ma *disposuerunt*¹⁶⁰ le differenti parti, tra cui sono compresi i demoni, dell'universo mondano –, senza che questa presupponga di necessità un culto o una liturgia, che siano equiparabili a quello rivolto al Principio. Si può dire, insistendo in conformità con una recente lettura dell'*Asclepius*, che anche l'apparato rituale predisposto dal mago è uno dei risvolti tecnico-operativi della conoscenza cosmologica dell'armonia universale, che collega i differenti piani dell'essere: di per sé tale apparato non costituisce atto di adorazione né tantomeno promuove (o vorrebbe promuovere) pratiche idolatriche¹⁶¹. E che ad esempio la

¹⁵⁷ Cfr. Plot. 2, 9, 9.

¹⁵⁸ Cfr. *Corpus Hermeticum* cit., II, p. 325 (*Ascl.* 7).

¹⁵⁹ Si confronti l'ultima frase con J. BIDEZ, *Catalogue des manuscrits* cit., p. 151: ταῖς πρωτοῦργοῖς καὶ θεῖαις ἐχρήσαντο δυνάμει ("entrarono in rapporto con le potenze prime e divine").

¹⁶⁰ Fic. *In Epist. Paul.* 8, 115.

¹⁶¹ Cfr. I. PARRI, *La via filosofica di Ermete* cit., pp. 250-251: «Questo apparato rituale [...] ha una finalità strumentale [...] Non siamo dunque di fronte a un vero atto di adorazione ma piuttosto a un mezzo o a una tecnica che permette all'uomo (al sacerdote) di realizzare la sua opera: creare gli dei. Sebbene sottilissima e

disposizione filosofica di Ermete nei confronti delle statue animate dell'*Asclepius* nel Medioevo potesse essere letta non come l'aperta concessione al politeismo e all'idolatria che vi vedeva Agostino, bensì come una esortazione al riconoscimento di un Dio unico, lo dimostra quanto scriveva in proposito l'anonimo autore (probabilmente uno scolaro di Alano di Lilla) delle *Glosae super Trismegistum*; un testo che Ficino, se avesse potuto conoscere, non avrebbe, credo, esitato a sottoscrivere¹⁶². Per il *vulgus* incapace di orientare tali conoscenze nella giusta direzione morale e spirituale l'adorazione si appunta invece su entità concrete e visibili, così che fallisce l'arte dell'*efficere deos* dell'*Asclepius*, che Ficino nel *De vita*, modificando leggermente l'originale testo ermetico, indicava funzionale alla persuasione che esistessero enti spirituali superiori all'uomo¹⁶³. È nell'incapacità di riconoscere il vero significato delle statue o di altra operazione magica teologicamente orientata che si origina l'idolatria: da strumenti (e riflessi) di conoscenza si fanno oggetto di adorazione. In questo punto trova luogo il tentativo di conciliazione tra le fonti neoplatoniche ed ermetiche del *De vita* con Agostino. Da aggiungersi alle fonti del passo del *Commentarium* è infatti il seguente brano del *De civitate Dei*:

Primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi¹⁶⁴.

quasi inestricabile sia la linea di demarcazione tra atteggiamento religioso e atteggiamento magico, è quest'ultimo aspetto a essere sottolineato nell'*Asclepius* [...] Il loro impiego [delle statue] è giustificato, anzi richiesto, da una morale che, ancora una volta, ha garanzia nell'unico Dio. Gli effetti che gli uomini producono per mezzo delle statue sono reali e non ingannatori, poiché derivano dalla perfetta conoscenza delle leggi con cui il Dio supremo ha creato l'universo. Questa teorizzazione rende la teurgia compatibile con forme 'spirituali' e interiori di relazione con il divino».

¹⁶² Cfr. P. LUCENTINI, *Glosae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico*, «Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge», LXII (1995), pp. 189-293: 216: «In fine repetendo de hiis que antiqua finxit gentilitas agit et quibus sacrificiis delectentur ostendit, sed ab eorum cultura hominem arcens et ad cultum unius dei invitans, ad quem orationem dirigit, et quod non sacrificiis sed puris delectetur mentibus ostendit». Le *Glosae* sono trasmesse da un solo codice ora alla Vaticana (Ott. lat. 811). Ho trovato citato il testo in I. PARRI, *La via filosofica di Ermete* cit., p. 251 n. 686.

¹⁶³ Fic. *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = Ficino, *Three Books*, p. 388): «Addit [Mercurius] sapientes quondam Aegyptios, qui et sacerdotes erant, cum non possent rationibus persuadere populo esse deos, id est, spiritus aliquos super homines, excogitasse magicum hoc illicium, quo daemones allicientes in statuas numina esse declararent. Sed Iamblichus damnat Aegyptios quod daemones non solum ut gradus quosdam ad superiores deos investigandos acceperint, sed plurimum adoraverint». È significativo che alla citazione di Ermete Ficino faccia seguire quell'osservazione di Giamblico sopra citata a proposito del tema dei sacrifici (vd. *supra*). Per il testo dell'*Asclepius* cfr. *Corpus Hermeticum* cit., II, p. 347 (*Ascl.* 37): «quonam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animaduertentes ad cultum religionemque divinam, inuenerunt artem qua efficerent deos».

¹⁶⁴ Aug. *Civ.* 7, 5.

Difficile non vedere le analogie tra quanto si è venuto dicendo e la funzione della teologia naturale varroniana così come riportata da Agostino¹⁶⁵. Nell'acceso esplicito alle tre teologie di Varrone, fatto precedere nel passo del *Commentarium* dalla citazione di Giamblico e Porfirio a proposito delle superstizioni, pare di poter individuare il punto nevralgico della strategia argomentativa ficiniana. In particolar modo si rileverà che porre la condanna delle superstizioni introdotte dai pontefici (termine squisitamente 'latino') e dai poeti sotto l'egida di Porfirio e Giamblico significa rivestire di un lessico teologico riconoscibile dal mondo latino (teologia poetica e civile) la condanna neoplatonica del commercio religioso illecito con i demoni malvagi finalizzato esclusivamente a scopi profani, e nello stesso tempo sottolineare la presa di distanza dei platonici da ogni rappresentazione 'favolosa' della religione. Se poi essi hanno parlato di una teologia mitica e interpretato allegoricamente le *fabulae* delle religioni antiche oppure esposto i riti della teologia civile, lo avrebbero fatto, sembra suggerire Ficino al lettore, alla maniera di Varrone, trovandola condannabile nel momento stesso di descriverla¹⁶⁶.

Ma l'impressione più forte che si ricava è che Ficino stia cercando di far rientrare le teorie cosmologiche neoplatoniche e le implicazioni magico-astrologiche che da queste teorie aveva sviluppato nel *De vita* entro la definizione di teologia naturale – o *philosophica*, come la chiama qui Ficino sviluppando comunque una definizione implicita già nel *De civitate Dei* – dello schema varroniano. In conclusione vediamo di precisare questa affermazione. Facile da stabilire per Ficino era la consonanza della concezione dell'*anima mundi* di Varrone con quella di Platone e di Plotino e contemporaneamente porre il superamento dell'identità varroniana tra Dio e Anima compiuto dai platonici, gli unici filosofi dell'antichità a postulare la trascendenza di Dio, come già autorevolmente indicato dallo stesso Agostino¹⁶⁷. Del tutto inusitato è il tentativo, se la nostra lettura è corretta, di far coincidere il cosmo plotiniano, reinterpretato alla luce delle dottrine di Porfirio, Giamblico, Proclo e Sinesio, con l'oggetto di scienza e l'ambito di competenza della teologia naturale di Varrone, a cui Agostino sembrava in ogni caso accordare la preminenza, o almeno lo statuto di via speculativa, anche se imperfetta, prossima al monoteismo. Ricondurre tale

¹⁶⁵ Sulla teologia tripartita rimando a J. PÉPIN, *La «theologie tripartite» de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, «Revue d'Études Augustiniennes», II (1956), pp. 265-295, e G. LIEBERG, *Die «Theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I. 4, Berlin-New York, de Gruyter, 1973, pp. 63-115.

¹⁶⁶ Cfr. Aug. *Civ.* 6, 9: «Quis ergo usque adeo tardus sit, ut non intellegat istum hominem [Varronem] civilem theologiam tam diligenter exponendo et aperiendo eamque illi fabulosae, indignae atque probrosae, similem demonstrando atque ipsam fabulosam partem esse huius satis evidenter docendo non nisi illi naturali, quam dicit ad philosophos pertinere, in animis hominum moliri locum, ea subtilitate, ut fabulosam reprehendat, civilem vero reprehendere quidem non audeat, sed prodendo reprehensibilem ostendat, atque ita utraque iudicio recte intellegentium reprobata sola naturalis remaneat eligenda?».

¹⁶⁷ Cfr. Aug. *Civ.* 8, 1.

nuova concezione del cosmo e della causalità che lo regola sotto l'egida di una parte della complessa lettura agostiniana della teologia naturale di Varrone, implica inquadrare entro un preciso e riconosciuto schema interpretativo contenuti altrimenti inaccettabili per i quadri teologici tradizionali, allargando non di poco la liceità dell'indagine di ciò che si vuole 'naturale' o comunque inscrivibile entro la via filosofico-razionale che partendo dalle creature giunge alla contemplazione del creatore; e, in definitiva, presentare una lettura delle pagine di Agostino diametralmente opposta a quella dei domenicani fiorentini, Antonino Pierozzi *in primis*, che tendevano invece a valorizzare, in negativo, la profonda interconnessione delle tre teologie dei Gentili¹⁶⁸.

L'immagine di un Ficino che, giunto ormai al termine della sua vita, prende a commentare l'*Epistola ai Romani* non può e non deve considerarsi solo come un estremo tributo alla teologia dell'apostolo che più di ogni altro attrasse il suo interesse speculativo¹⁶⁹. Si è visto come da quanto ci rimane del progetto di commentare l'intero epistolario paolino ben poco si possa ricavare per approfondire il suo 'paolinismo'. Si potrebbe invece affermare che con questi capitoli del *Commentarium* verrebbe a chiudersi un ideale percorso che prese inizio nel 1474, data che coincide appunto con la prima edizione della versione volgare del *De Christiana religione*. Il fatto che questa sia stata troppo spesso considerata, a torto, soltanto come uno scritto apologetico composto in occasione della sua entrata *in sacris*¹⁷⁰, ha contribuito a relegare ai margini degli studi – e questo nonostante l'autoverole insistenza di Cesare Vasoli¹⁷¹ – un'opera attraverso cui, se si esclude la stampa della traduzione del *Pimander* con il relativo *Argumentum*, avvenuta a Treviso nel 1471 senza l'autorizzazione dell'autore¹⁷², Ficino presentava per la prima volta, e per di più in volgare, a un pubblico più ampio della ristretta cerchia di conoscenti in cui fino ad allora aveva fatto circolare i suoi scritti la valorizzazione della *prisca theologia* come rinnovamento della religione cristiana. Solo recenti studi hanno avviato la ricostruzione del complesso dialogo con le fonti con cui Ficino dovette misurarsi per presentare una interpretazione della storia della rivelazione sapienziale che con gli schemi religiosi tradizionali condivideva ben poco.

¹⁶⁸ Vd. la citazione dalla *Summa theologiae* antoniniana riportata *supra*, n. 118.

¹⁶⁹ Cfr. C. VASOLI, *Considerazioni* cit.; J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre* cit., pp. 33 sgg.; S. GENTILE, *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, Bruno Mondadori, 2002, pp. 193-221: 213; C. CATÀ, *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, «Bruniana e Campanelliana», XIV (2008), pp. 523-534.

¹⁷⁰ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Golden Wits, Zoroaster* cit., p. 42.

¹⁷¹ Mi limito a citare C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, pp. 19-73; ID., *Il mito dei «prisca theologi» come «ideologia» della «renovatio»*, in ID., *'Quasi sit Deus' cit.*, 11-50; ID., *Ficino e la religione*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino* cit., pp. 85-94.

¹⁷² Cfr. *Pimander*, p. LXII; su questa stampa vd. anche *Catalogo*, n° 31, pp. 43-44.

Se riguardo al *De Christiana religione* si è potuto parlare, con felice espressione, di un Eusebio «paganizzato», «pletonizzato», perché la struttura concettuale della *Praeparatio* veniva funzionalizzata alla costruzione teorica della *prisca theologia*¹⁷³, chi volesse trovare un nesso con queste pagine del *Commentarium* lo individuerrebbe nell'impiego largamente strumentale delle medesime fonti patristiche. Di tale dialogo critico con le fonti che furono anche quelle del *De Christiana religione* si è potuto riscontrare nel *Commentarium* una buona quantità di esempi. All'interno della rassicurante cornice di un'opera che si presenta nella veste esteriore tipica del commento scritturistico tardo-antico e medievale, il che per altro ne fa un *unicum* all'interno della sua produzione, Ficino proseguì il confronto con due delle massime autorità del platonismo cristiano (Eusebio e Agostino) su cui aveva in parte fondato la legittimazione del recupero della filosofia platonica, svuotandone però dall'interno la componente più duramente apologetica. Ne ricavò piuttosto elementi, anche se non di rado in modo arbitrario, da porre al servizio della costruzione di un profilo positivo di Giamblico e Porfirio, le cui posizioni filosofico-religiose, lungi dal presentarsi necessariamente compromesse con i culti politeistici della 'teologia civile', come Eusebio e soprattutto Agostino avevano insegnato alla tradizione esegetica tardo-antica e medievale, venivano così a trovarsi in perfetta sintonia con la condanna paolina della degenerazione idolatrica della filosofia dei Gentili.

Era un'operazione che forse Ficino sentì necessario portare avanti nel momento in cui attraverso i torchi di Aldo Manuzio si accingeva a presentare all'Italia e all'Europa le versioni latine di quelle fonti neoplatoniche su cui aveva imbastito l'apparato concettuale del *De vita celitus comparanda*. Il fatto che poi il *Commentarium* sia solo un frammento (pur non breve) di un più ampio progetto, non deve portare a sottovalutare che l'*Epistola ai Romani* offrì a Ficino l'occasione di condurre a compimento l'impegno preso con i lettori alla fine del *De vita*, che acquisterebbe ora tutto il suo significato. Questo almeno pare di potersi ricavare dalla lettura incrociata dei testi. Per riprendere la conclusione del *De vita*, ciò che del discorso del *De Christiana religione* Ficino portò a termine nel *Commentarium* non fu solo una celebrazione indiscriminata della religione cristiana, poiché a leggere tra le righe le impure *superstitiones* delle religioni pagane vengono contrapposte alla *pietas* evangelica nella misura in cui questa si trova a essere la certificazione a posteriori di una *sapiens pietas* rimasta intatta all'interno di una tradizione filosofica, quella platonica, che nelle pagine del *Commentarium* prese in considerazione fin qui viene intesa nel suo carattere di antica teologia che aveva trovato il suo culmine non solo in Platone (come invece si era 'limitato' a fare nel

¹⁷³ G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea* cit., pp. 54-55. Sulla necessità della rivalutazione del *De Christiana religione* ha insistito di recente anche A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/62-1498*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 205-277.

De Christiana religione), ma anche nei platonici vissuti e prima e dopo la rivelazione cristiana: *non solum Plato, verum etiam Platonici*, come, si ricorderà, scriveva Ficino a Braccio Martelli presentandogli nel 1486 la traduzione di alcuni brani del *De abstinentia* di Porfirio.

I.3 «PURE NON VORREI TANTO AFFERMARE CHE BATTEZANDO ALTRUI ME ISBATEZASSI». LA QUESTIONE DELLA SALVEZZA DEI PAGANI NEL *COMMENTARIUM* (CON QUALCHE APPUNTO SULLA FORTUNA CINQUECENTESCA DI FICINO)

Altre osservazioni di qualche interesse si possono ricavare cercando di verificare come nel *Commentarium* si sviluppi l'esegesi di *Rm.* 2, 13-15: «Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Cum autem gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum» e di *Rm.* 2, 25-26: «Circumcisio quidem prodest, si legem observes: si autem praevicator legis sis, circumcisio tua praeputium facta est. Si igitur praeputium iustitias legis custodiat, nonne praeputium illius in circumcisionem reputabitur?». La particolare attenzione di Ficino per questi versetti è certificata dalle altre due già citate postille contenute nel Riccardiano 426 (rispettivamente: *Salvari quis potest sine circumcisione e in prima ad Corinthios: circumcisio et preputium nihil, sed observatio mandatorum Dei*). Risulta difficile assegnare queste annotazioni a un momento cronologico preciso. Nel testo del *De Christiana religione* non è dato riscontrare alcuna citazione dei versetti paolini a cui esse si riferiscono. Che l'interesse per i brani in questione dell'*Epistola ai Romani* e dell'*Epistola ai Corinzi* sia da associare al *De Christiana religione*, prima ancora che al *Commentarium*, è però confermato dal fatto che questi si trovano impiegati quali autorità scritturistiche, e posti uno di seguito all'altro, in una epistola indirizzata a «un suo fidatissimo amico», che venne appunto inserita nella stampa della seconda redazione, rivista e ampliata, del *Della Cristiana religione* (1484)¹⁷⁴:

Però insomma dice a' Romani così: Non sono giusti appresso Dio gli auditori delle leggi, ma e' fattori delle leggi saranno giustificati. Similmente così a' Corinti: L'atto del circuncidere e del non circuncidere non è quello che salvi, ma l'osservanza de' comandamenti divini¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Sulla stampa vd. Kristeller, *Supplementum*, I, pp. LXXIX; *Catalogo*, n° 68, p. 87.

¹⁷⁵ Kristeller, *Supplementum*, I, p. 15.

Torneremo più avanti sull'epistola all'amico ignoto. Conviene in primo luogo premettere ancora una volta il principale termine di confronto del *Commentarium*. Ecco l'esegesi dell'*Expositio* di Tommaso relativa a *Rm.* 2, 13-15 (*Super Rom.* c. 2, l. 3, 214-216):

Ex quo patet quod gentiles non peccabant non observando caeremonialia legis. Secundo commendat in eis legis observantiam, cum dicit “naturaliter faciunt quae sunt legis”, id est, quae lex mandat, scilicet quantum ad praecepta moralia, quae sunt de dictamine rationis naturalis, sicut et de Iob dicitur, quod erat iustus et rectus ac timens Deum et recedens a malo. Unde ipse dicit: *Vestigia eius secutus est pes meus, vias eius custodivi*. Sed quod dicit “naturaliter”, dubitationem habet. Videtur enim patrocinari Pelagianis, qui dicebant quod homo per sua naturalia poterat omnia praecepta legis servare. Unde exponendum est *naturaliter*, id est per naturam gratia reformatam. Loquitur enim de gentilibus ad fidem conversis, qui auxilio gratiae Christi coeperant moralia legis servare. Vel potest dici *naturaliter*, id est per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum, secundum illud Ps. IV, 7 s.: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum, etc.*, quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. Et tamen non excluditur quin necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut etiam per legem est cognitio peccati, ut dicitur infra III, 20, et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum.

Senza pronunciarsi definitivamente, l'Aquinate pone due possibilità esegetiche differenti attorno a come debba intendersi quel *naturaliter*. Già nel testo di Tommaso Ficino trovava riassunta in poche righe i termini della questione così come era stata uscita dalla polemica antipelagiana di Agostino. È nel *De spiritu et littera* che si trova l'origine dell'esegesi secondo cui Paolo in questi versetti si starebbe rivolgendo esclusivamente ai Gentili già convertiti al Cristianesimo, i cui atti morali sarebbero dunque qualificati secondo una natura già rigenerata dalla grazia¹⁷⁶. La linea dell'interpretazione agostiniana fu adottata anche da uno dei testi imprescindibili per l'esegesi paolina medievale quale il commento di Pietro Lombardo, e di qui dalla *Glossa ordinaria*¹⁷⁷. Quando il testo biblico già munito della *Glossa* cominciò a circolare unito alla *Postilla* di Niccolò di Lyra, riguardo a questi versetti i lettori

¹⁷⁶ Cfr. e.g. Aug. *De spir. et litt.* 26, 46-47 (PL XLIV, 228-229): «Si ergo gentes commemorans, naturaliter quae legis sunt facientes, et scriptum habentes opus legis in cordibus, illos intelligi voluit qui credunt in Christum [...] Proinde naturaliter homines quae legis sunt faciunt; qui enim hoc non faciunt, vitio suo non faciunt. Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus ac per hoc vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter, non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura».

¹⁷⁷ Cfr. *Biblia cum glosis ordinariis et interlinearibus ... simulque cum expositione Nicolai De Lyra ...*, Venetiis per Paganinum de' Paganinis, 1495, t. IV, (ISTC ib00608000; GW 4283), c. 1193^{rb}: «Cum enim dixerat gentilem damnari si male operaretur, salvari si bene, sed cum legem non habeat, quasi nesciat quid sit bonum quidve malum, videretur sibi neutrum debere imputari. Contra apostolus: etsi non habeat scriptam legem, habet naturalem, quia intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid sit malum, et ideo credendus est bene vel male operari, et merito salvari vel damnari, bene operari, dico, et salvari quod non est nisi per gratiam et fidem, quae renovat naturalem imaginem Dei in homine ex vitio et vetustate sopitam», per cui cfr. PETRUS LOMBARDUS, *In Rom.* 2 (PL CXCI, 1345).

dell'*Epistola ai Romani* si trovavano di fronte nella medesima pagina a due letture sensibilmente differenti. Contro il generico agostinismo proposto dalla *Glossa*, Niccolò di Lyra presentava come bastevole alla salvezza dei Gentili il lume della ragione naturale recante insite in sé non solo la capacità di discernimento degli atti morali, ma anche la predisposizione alla fede e al culto di un Dio unico. Questo almeno fino alla comparsa del Vangelo (*usque ad publicationem Evangelii*):

Hic declarat quoddam dictum, scilicet quod Gentiles habuerunt legem naturalem, ideo facientes contra dictamen illius legis merebantur puniri, et viventes secundum ipsam premiari. Propter quod observatio legis naturalis cum fide et cultu unius Dei, ad quod etiam inducit ratio naturalis, aliquo modo sufficit ad salutem gentium usque ad publicationem Evangelii, quia non tenebantur ad legem Moysi¹⁷⁸.

In parte questa posizione coincide con quella che nel Cinquecento sarà l'esegesi tomista 'ufficiale' così come presentata da Tommaso de Vio (Caietano)¹⁷⁹. Tuttavia il Caietano non avrebbe parlato esplicitamente di salvezza per i Gentili né accennato a una suddivisione temporale della *historia salutis*, presente invece nella *Postilla* di Niccolò di Lyra. Non è un dato di poco conto, se si considera che specularre sulla divisione della *historia salutis* in tempi diversi potesse implicitamente nascondere dottrine poco ortodosse o quantomeno distanti dall'autorità agostiniana. Adottare una visione secondo cui i Gentili potevano trovarsi *in statu salutis* per la sola legge naturale prima dell'incarnazione senza accennare al ruolo della grazia (o senza fare l'opportuna distinzione tra *iustitia* umana e *iustitia perfecta* del Vangelo), come di fatto emerge dalla *Postilla* di Niccolò di Lyra, significava modificare sostanzialmente la periodizzazione costituita dai quattro stadi – *ante legem* (ignoranza del peccato), *sub lege* (presa di coscienza del peccato), *sub gratia* (fiducia nella Redenzione operata da Cristo e nell'azione giustificante della grazia), *in pace* (stadio escatologico) – attraverso cui Agostino, sulla base di Paolo, articolava la condizione storica dell'umanità in rapporto al peccato¹⁸⁰, e avvicinarsi piuttosto alla posizione pelagiana, che prevedeva il ruolo della mediazione di Cristo ristretto alla sola terza epoca (*sub gratia*) e che di fatto non

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Cfr. *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae, et per ... THOMAM DE VIO CAIETANUM iuxta sensum enarratae*, Venetiis, in aedibus Lucaeantonii Iuntae Florentini, 1531, c. 5r: «NATURALITER: hoc est sine legis adminiculo naturali lumine rationis, ea quae legis sunt faciunt. Non dicit 'omnia quae legis sunt faciunt', sed indefinite 'ea quae legis sunt', ut intelligamus quod de moralibus, quae lumine naturali innotescunt, loquitur, non de caeremonialibus nec iudicialibus legis. Ea igitur quae legis sunt, intellige non solum honorare parentes, non furari, non adulterari et huiusmodi, sed etiam colere unum deum et revereri nomen eius. Haec enim sunt moralia quae legis sunt, haec sunt quae naturali lumine gentes faciunt».

¹⁸⁰ Cfr. A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964, pp. 285-383.

distingueva, sul piano del valore meritorio, i precetti della legge naturale da quelli sopraggiunti con la Rivelazione¹⁸¹. Lo sta a dimostrare la glossa con cui il cardinale Adriano Castellesi corredò un brano del *Contra duas epistolas Pelagianorum* (1, 21) riportato nel suo *De vera philosophia: Pelagianorum esse errorem distribuere tempora salutis*¹⁸². Pubblicata a Bologna nel 1507, l'opera si presenta come una raccolta di sentenze tratte dai testi di quattro dottori della Chiesa (Girolamo, Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno) intesa alla svalutazione del sapere umano alla luce dell'unica verità cristiana: di non grande valore in sé, soprattutto se considerata a paragone del programma culturale intriso di scetticismo fideistico cristiano che negli stessi anni con ben altra competenza filosofica e teologica veniva impostando Giovan Francesco Pico, essa a proposito del nostro caso mostra comunque una misura abbastanza precisa di quanto dovevano sostenere le scuole teologiche più intransigenti interessate a contrapporre la genuina esegesi agostiniana ad eventuali deviazioni dottrinali.

La tesi assunta dal filosofo, teologo tomista e professore all'università di Colonia, Lamberto de Monte offre un buon esempio del 'liberalismo' teologico che partendo da basi tomiste poteva aprirsi a posizioni come quella condannata nel *De vera philosophia* del Castellesi. La sua *Quaestio de salvatione Aristotelis*, pubblicata alla fine del Quattrocento, contiene infatti ben più di quanto promette il titolo. Composta con l'obiettivo di ribaltare la risposta negativa alla questione *Utrum Aristoteles sit salvatus* posta in ambienti francescani all'inizio del XIV secolo¹⁸³, che condannava Aristotele alla dannazione, l'oggetto della *Quaestio* si amplia notevolmente e vi si ritrovano raccolti quasi tutti gli argomenti in favore o contro la salvezza dei pagani secondo l'autorità della Scrittura e le letture dei maggiori autori della patristica e della scolastica latina. Anche per Lamberto Platone e Aristotele alla luce della sola ragione naturale erano arrivati a intendere che l'unico atto di adorazione deve essere rivolto alla Causa prima: rielaborando in maniera personalissima un passo del *De vera religione* di Agostino e i profili biografici del *De vita et moribus philosophorum* di Walter Burley e proponendo interessanti considerazioni sul rapporto tra potere politico e posizione sociale del filosofo, il teologo di Colonia per via autonoma da Bessarione arrivava a sostenere una spiegazione simile a quella dell'*In calumniatorem Platonis* circa i comportamenti dei due

¹⁸¹ Cfr. J. B. VALERO, *Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid, UPCM, 1980, pp. 241 sgg.; S. MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2011, pp. 50 sgg.

¹⁸² HADRIANUS ... CARDINALIS, *De vera philosophia ex quatuor doctoribus ecclesiae*, Bononiae, per Iohannem Antonium de Benedictis, 1507, c. k [viii] v. Sul Castellesi rimane fondamentale P. PASCHINI, *Tre illustri prelati del Rinascimento: Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, «Lateranum», XXIII (1957), pp. 11-196: 45-130, ma vd. anche G. FRAGNITO, *Castellesi, Adriano*, in DBI, XXI, 1978, pp. 665-671.

¹⁸³ Cfr. R. IMBACH, *Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme Quaestio «Utrum Aristoteles sit salvatus» im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va). Zum Jenseitschicksal des Stagiriten*, in *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, hrsg. von A. KESSLER, T. RICKLIN, G. WURST, Freiburg (Schweiz)-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 297-318.

filosofi riguardo alla religione tradizionale, i quali non disponendo di un potere coercitivo in quanto uomini di lettere, poterono consegnare solo alla scrittura la propria fede nel vero Dio¹⁸⁴. Ma al di là degli argomenti messi in campo da Lamberto per dimostrare che i pagani seguendo i dettami della legge naturale potessero trovarsi *in statu salutis* anche prima del Vangelo, che solo una volta promulgato diventa vincolante per tutti, qui interessa sottolineare come la strategia argomentativa sia imperniata sulla divisione dei tempi della storia della salvezza. Lamberto proponeva una partizione in quattro tempi (legge di natura fino ad Abramo; da Abramo a Mosè; dall'istituzione della legge mosaica fino alla rivelazione evangelica; legge del Vangelo, il cui termine è incluso tra i *secreta Dei*) basata sulla *Cronaca* di Eusebio tradotta da Girolamo¹⁸⁵.

Tornando ora al *Commentarium*, posto che è nel momento in cui si matura il distacco di Ficino dalla propria autorità di riferimento che va cercato il senso genuino del suo pensiero, particolarmente indicativa è l'omissione della prima ipotesi interpretativa proposta da Tommaso, quella basata su Agostino che contro Pelagio prevedeva di leggere i Gentili di *Rm.* 2, 14 come già *ad fidem conversi*. La sostituisce invece con una periodizzazione della storia della salvezza estremamente semplificata e ridotta a soli tre 'momenti' (*ante Evangelium, in Evangelii tempore, in termino seculorum*), a rimarcare l'assoluta parità di condizione tra Ebrei e Gentili prima della rivelazione evangelica e l'equiparazione della legge naturale al Decalogo mosaico. Va da sé che con tale equiparazione viene a cadere ogni distinzione tra tempo della legge di natura e tempo della legge mosaica:

¹⁸⁴ Cito dalla recente edizione critica in P. VON MOOS, *Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und früher Neuzeit, mit kritischer Edition der Quaestio de salvatione Aristotelis des Lambertus de Monte (um 1500)* von P. ROELLI, Heidelberg, Universitätsverlag, 2014, p. 206: «Per hoc ergo dicendum est, quod, quamvis philosophi haberent templum commune cum populo, non tamen sequitur quod haberent communem cultum. Sciebant enim philosophi qui sequebantur lumen naturalis rationis, quod sola omnium prima causa esset adoranda. Unde notanter ibidem dicitur, quod non prohibebantur habere templum commune cum aliis, et ideo Plato et Aristoteles et alii philosophi cultum veri dei in scriptis suadebant, quod suffecit philosophis et quibuscumque aliis doctoribus qui non habent aliam vim coactivam»; per le fonti vd. *ibid.*

¹⁸⁵ Cfr. P. VON MOOS, *Heiden im Himmel?* cit., p. 149: «Ad questionem ergo secundum hoc dicendum est, quod loquendo de illa salute eterna Deus pro omni tempore seculi sufficienter de illa hominibus providit, quoniam secundum Apostolum prima ad Thimotheum secundo *deus vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem veritatis pervenire* [II Tim. 2, 4] quod non esset, nisi de remediis salutis sufficienter providere. Potest autem quadruplex tempus mundi designari. Primum sub lege nature ante circuncisionem, quod currebat a principio mundi usque ad tempus Abrahe, continens annos tria milia centum et octuaginta quattuor. Secundum est post circuncisionem ante legem veterem datam Moysi tempore egressionis filiorum <Israel> de Egypto, quod continet quingentos et quattuor annos. Tertium est sub lege veteri, quod duravit usque ad promulgationem evangelii, et continet annos mille quingentos et quadraginta quinque. Quartum est tempus sub lege nova evangelica, quod durabit usque ad finem mundi, continens annos clausos in secreto divini consilii. Tunc ponit ista conclusio: Gentiles in tribus primis temporibus poterant esse in statu salutis, quamvis non post tempus promulgationis evangelice legis». La ricca introduzione è stata riproposta in versione francese, vd. P. VON MOOS, *La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote*, in *Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra religioni (secoli X-XIV)*, a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2015, pp. 67-118. Per una contestualizzazione dell'opuscolo all'interno del dibattito universitario a Colonia sulla filosofia di Aristotele vd. invece S. NEGRI, *La quaestio «De salvatione Aristotelis» del tomista Lamberto di Monte*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. PALAZZO, Porto, Brepols, 2011, pp. 413-440.

Meminisse vero debemus Iudeos a Deo per Moysen legem geminam accepisse: unam quidem moralem precipue Decalogo comprehensam perpetuo duraturam nec solum Iudeis, sed etiam Gentibus necessariam – Gentes autem eiusmodi legem non scriptis, sed mentibus acceperunt; alteram vero cerimoniam Iudeis duntaxat usque ad Evangelium observandam, posthec autem noxiam, Gentibus vero nullo tempore necessariam. Circa observationem vel prevaricationem Legis et iudicium damnationemque et iustificationem tempora tria commemorat [Paulus], preteritum et presens atque futurum: ante Evangelium, in Evangelii tempore, in termino seculorum; et ubique vult legem moralem – sive Gentibus infusam duntaxat, sive Iudeis preterea scriptam quicquid ad iustitiam salutemque conducere potest: id ipsum non auditu, sed opera et utrisque pariter quovis tempore – conducere posse et in ultimo iudicio sola opera fore librandam. Item Evangelio divulgato opera legis ad iustitiam salutemque valentia hec intelligi vult, que in Evangelica lege gratiaque fundantur; denique nullam legem vel naturalem vel scriptam habere efficaciam ad iustitiam et salutem, nisi divina gratia preter intellectum moveat et affectum, atque ita moveat, ut ipsius Dei gratia legis precepta serventur¹⁸⁶.

L'unico chiaro indizio dell'intenzione di Ficino di mantenersi entro una visione teologica di generico stampo agostiniano è la ripresa, quasi letterale, dall'*Expositio* di Tommaso della necessità della cooperazione della grazia alla volontà umana al fine dell'adempimento dei precetti della legge, naturale o scritta che sia, tanto prima quanto dopo la Rivelazione. Senza quest'ultima, decisiva, precisazione, il testo ficiniano non verrebbe a differire in nulla rispetto, ad esempio, all'esegesi di Niccolò di Lyra. Introdurla alla fine di un paragrafo (*denique*) che, in definitiva, da un punto di vista della giustificazione (*circa ... iustificationem*) finiva per porre sullo stesso piano di valore meritorio l'adempimento dei precetti della legge naturale e l'obbedienza alla legge rifondata alla luce della grazia del Vangelo con la sola differenza del momento storico in cui tali atti furono attuati, pare un controbilanciamento ortodosso necessario a prevenire eventuali accuse di pelagianesimo. Un chiarimento simile, in questo caso riguardo alla differenza di grado tra *iustitia* e *iustitia perfecta*, era stato dato alla fine del capitolo precedente (14), in cui ancora una volta i requisiti per risultare giusti agli occhi di Dio parevano relativizzati secondo la periodizzazione sviluppata nel cap. 15:

ne Iudei forte confidant sola legum suarum lectione cerimoniarumque observatione perfectos fore nec opera nec gratia ulterius indigere, subiunxit: «non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur», scilicet quicumque legis precepta servaverint, sive Gentiles legis sue, scilicet naturalis, sive Iudei legis preterea date per Moysen; et id quidem usque ad Evangelicam

¹⁸⁶ Fic. *In Epist. Paul.* 15, 7-22.

legem utrisque necessariam ad salutem. [...] tametsi perfecta iustitia, scilicet perpetua salute digna, per solam legem gratiamque Evangelicam comparatur¹⁸⁷.

Tuttavia nel passo del cap. 15 di quale grazia si tratti, se ‘naturale’, ‘preveniente’, ‘operante’ o ‘giustificante’, non è purtroppo chiarito. È probabile che qui Ficino si sia limitato a riproporre l'*Expositio* di Tommaso, senza badare a sottili distinzioni. Se avesse avuto a mente la *Summa Theologiae*, avrebbe avvertito che quanto riprendeva dall'*Expositio* era a sua volta basato su una *quaestio* in cui Tommaso, riferendosi ai medesimi versetti paolini, identificava l'azione esercitata da Dio sulla volontà con la prima delle operazioni della grazia abituale, quella ‘sanante’ la natura corrotta¹⁸⁸. La ripresa da Tommaso non facilita la comprensione della posizione di Ficino in merito al problema della grazia, ma la complica. Al di là del fatto che la misura della difficoltà interpretativa si coglie nell'inevitabile contraddizione, che doveva sorgere per un platonico fedele alla dottrina dell'anima non discesa, come Ficino, al momento di far convivere il concetto cristiano di giustizia e di una natura interamente corrotta con l'antropologia plotiniana¹⁸⁹, a trovare difficile inquadramento entro l'apparato concettuale delle sue fonti platoniche è l'idea agostiniana, presente anche in Tommaso, della grazia quale impulso divino speciale e necessaria condizione preveniente per il compimento di qualsiasi atto morale meritorio o opera preparatoria alla giustificazione¹⁹⁰. Costretto a muoversi all'interno delle maglie del lessico teologico scolastico come mai in precedenza era stato, Ficino, limitatamente al cap. 15, lascia circoscritto il problema della grazia a quella fugace precisazione, così come assente rimane qualsiasi connotazione negativa della legge: una volta stabilito che il confronto con Tommaso è importante anche per quanto Ficino decide di tralasciare, è altrettanto significativa la scelta di non riprendere dall'*Expositio* anche il *sicut per legem cognitio peccati* – almeno nel contesto di questo capitolo, visto che successivamente, trattandosi di testo paolino, sarà oggetto di commento¹⁹¹. Al suo posto Ficino inserisce il richiamo al Vangelo di Giovanni (*Io. 1, 9: lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*), già usato in precedenza nel *Commentarium*, con argomenti tratti dalla *Theologia Platonica*, a proposito della dimostrazione della possibilità della conoscenza e del culto di Dio coestesa a

¹⁸⁷ Fic. *In Epist. Paul.* 14, 38-48.

¹⁸⁸ Thom. Aq. *Summa Theologiae* I-II, q. 109, a. 4 co.: «Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata». Cfr. J. VAN DER MEERSCH, *Grace*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., t. 6, 2, coll. 1554-1687: 1585.

¹⁸⁹ Su questo punto vd. A. DE PACE, *La scepsi, il sapere, l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002, pp. 227-229.

¹⁹⁰ Cfr. anche C. VASOLI, *Marsilio Ficino e il suo rapporto con Agostino* cit., pp. 100 sgg.

¹⁹¹ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 20, 78-84.

ognuno¹⁹², ma qui volto a provare come i contenuti della legge morale si manifestino all'intelletto attraverso il *lumen* che da Dio procede alle creature. Con il commento dell'Aquinate il *Commentarium* condivide solo la citazione da Ps. 4, 6-7 (*Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui*)¹⁹³; ma se ora guardiamo ad altre occorrenze nell'opera ficiniana dello stesso versetto davidico, lo troviamo impiegato nel commento al *Filebo*, in un passo in cui il *lumen* intellettuale con cui Dio informa la mente umana viene identificato già con una sorta di grazia:

Est autem lumen a bono per mentes et species omnes et res penetrans, quod omnis adaequationis causa est, et ideo veritatis omnis, quod est veritatis lumen. Ideo in *Republica* sexto significatur quod bonum est fons luminis, et lumen inde manans est causa veritatis. *Illud bonum lumen gratia*. Primo ergo bonum est, secundo gratia, tertio veritas, quarto vita, id est, gaudium in veritate. Signatum est super nos lumen vultus tui¹⁹⁴.

Nella *Theologia Platonica*, e questo è importante sottolinearlo, il versetto è utilizzato a supporto della tesi plotiniana della presenza nell'anima di un'intelligenza essenziale e divina¹⁹⁵. Ma a rafforzare l'analogia tra *lumen* e *gratia* sta anche un passo del *De raptu Pauli*, che si presta meglio ad accostarsi al *Commentarium*¹⁹⁶ in virtù della duplice funzione retributiva attribuita alla luce divina: a seconda della ricezione da parte delle anime questa si manifesta come infusione di grazia per coloro che si sono predisposti alla contemplazione, mentre si fa implacabile giudice per chi si trova incapace di orientare la propria volontà verso il bene superiore, in un medesimo processo di diffusione dell'unico raggio promanante dalla mente divina che porta alla sovrapposizione di grazia e giustizia:

radius Dei bone menti benignus advenit paterque et gratia nominatur, male autem rigidus iudex est et furia. Per hanc lucem veram, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, modo vidisti res omnes in Deo ipsumque Deum: quicquid enim est in Deo simplicissimo est ipse Deus¹⁹⁷.

¹⁹² Vd. *supra*.

¹⁹³ Thom. Aq. *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2 co.: «dicit, “signatum est super nos lumen vultus tui, domine”, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».

¹⁹⁴ Fic. *In Phil.* 1, 15 (= *Op.*, pp. 1221-1222 = Ficino, *The Philebus*, p. 169), corsivo mio.

¹⁹⁵ Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 12, 4 (= *Op.*, p. 272 = Ficino, *Théologie*, II, p. 167 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 44). Per questo capitolo della *Theologia Platonica* vd. S. FELLINA, *Modelli di episteme* cit., pp. 82-83.

¹⁹⁶ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 15, 23-27: «Profecto lux illa vera illuminans “omnem hominem venientem in hunc mundum” infudit lumen menti veridicum, ut quemadmodum ipsa lux vera existit iudex in universo, ita veridicum inde lumen emicans tanquam iudex sederet in animo vicemque Dei teneret in homine. Hoc itaque ex luce vera lumen in mente veridicum legem inde moralem naturaliter secum attulit».

¹⁹⁷ Ficino, *Lettere*, II, p. 74 (= *Op.*, p. 702). Sull'importanza di questo passo del *De raptu Pauli* per la possibile identificazione di *lumen* e *gratia* aveva richiamato l'attenzione già J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre* cit., p. 140; ID.,

Non senza equivocità terminologiche dovute alla sovrapposizione di lessico neoplatonico e cristiano, in questo intrecciarsi di tesi di chiara matrice plotiniana supportate da citazioni bibliche con la concezione cristiana della grazia, sembrerebbe emergere il lento trasferimento della funzione del *radius Dei* dall'ambito gnoseologico a quello teologico, rendendo simile la luce intellettuale, che mai si separa dalla sua origine divina, a una grazia che in qualche modo è già interna all'anima al momento della creazione. È poi posta nella volontà la scelta di seguirne il richiamo spirituale e morale, di farsi *bonum* rigenerandosi in esso o di allontanarsene – e in questo caso più per ignoranza del bene che per difetto ontologico, in linea con una particolare esegesi del pensiero platonico, e poi tomista, incapace di concepire una 'volontà cattiva', essendo l'anima per sua natura inabile a desiderare il male e ad inclinarvi spontaneamente¹⁹⁸ – senza alcuna necessità di postulare un secondo intervento divino che 'sani' la frattura del vincolo tra il Creatore e le creature mai venuto completamente meno. Nel *Commentarium* tutto ciò si traduce nella possibilità per il sapiente di porsi in grado di riconoscere la naturale conformità e relazione sussistente tra il proprio intelletto e quello divino, ritraendosi dai sensi e ponendosi in ascolto dei dettami della legge morale e del culto inscritti nell'intelletto: questi sono tutti quei principi che saranno certificati a posteriori dal Vangelo quali requisiti indispensabili, e quindi in qualche modo già cristianamente connotati o prefigurati¹⁹⁹.

Marsilio Ficino as a Christian Thinker cit., p. 60, il quale cita a proposito anche Fic. *Theol. Plat.* 18, 8 (= *Op.*, pp. 411-412 = Ficino, *Théologie*, III, p. 211 = Ficino, *Platonic Theology*, VI, p. 144): «Ut intelligamus mentem non posse ad divinam substantiam per ipsammet perspiciendam attolli per solum naturalis virtutis et luminis augmentum, cum eiusmodi operatio ab ipsa naturali mentis operatione plus quam genere differat, sed opus esse nova quadam virtute novoque lumine, ab altiori principio descendente. Quod quidem et gratiae et gloriae lumen appellant, quo illuminata mens et multo magis accensa divinam iam substantiam, cuius calore iam fervet, induitur velut flammam», ma in questo caso Ficino si riferisce al tradizionale (e già tomistico) *lumen gloriae* quale grazia particolare consistente nella concessione del potenziamento dell'atto conoscitivo necessario all'anima per poter accedere alla visione beatifica.

¹⁹⁸ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico* cit., p. 58; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto* cit., pp. 109-110.

¹⁹⁹ Fic. *In Epist. Paul.* 15, 28-39: «hinc in *Epistolis* inquit Plato: “sapienti viro lex Deus est, insipienti vero libido”, quoniam hi sapientes habentur, qui pro viribus intentionem animi avertunt a sensibus, ad intellectum vero convertunt, ubi divinam legem auscultant officia iusta dictantem. Nempe Deus quemadmodum in ipso lumine intellectus principia posuit speculationibus conducentia, sic et regulas actionibus et officiis presidentes, per quas quilibet mentis compos intelligere possit, modo diligenter examinaverit, quid in agendo vel non agendo bonum, honestum, decorum, iustum, quidve contra; item Deum mundi dominum naturali quadam ad illum cognatione cognitum consensuque omnium confirmatum verendum esse pre ceteris et colendum, suum cuique tribuendum, honorem superioribus exhibendum, quod tibi fieri nolis, alteri minime faciendum ceteraque generis eiusdem. Eiusmodi regule quasi leges sunt inscripte intellectui nostro iudici per lumen veridicum infusum a luce vera, iudice mundi». È una posizione vicina a quella del commento all'*Epistola ai Romani* di Origene, cfr. Orig. *In Rom.* 2, 14 (PG XIV, 892): «Certum est quod gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt facere non pro Sabbatis vel Neomeniis dicantur, vel sacrificiis quae in lege scripta sunt. Non enim haec lex in cordibus gentium scripta est, sed hoc est quod naturaliter sentire possunt: verbi gratia, ne homicidium, ne adulterium faciant, ne furentur, ne falsum testimonium dicant, ut honorent patrem et matrem, et horum similia. Fortassis et quod Deus unus creator sit omnium, scriptum est in cordibus gentium», ma in fondo non dissimile a quanto avrebbe scritto anche il Caietano nel suo commento, per cui

La cooperazione tra grazia divina e spirito umano troverebbe il punto d'incontro dottrinale nella *mens* di plotiniana memoria, prefigurando l'idea di una prima grazia 'naturalmente' inscritta nell'anima e, stante la partizione della *historia salutis* presentata da Ficino all'inizio del capitolo, coestensiva a tutte le epoche storiche dell'umanità, e parimenti coestesa sarebbe la possibilità di salvezza o quantomeno della non condannabilità di tutti quegli atti morali che restano al di fuori della grazia di Cristo. Una prima grazia certamente insufficiente, in ottica di giustificazione, ad acquisire quella salvezza eterna conquistabile attraverso la Redenzione e la fede (effetto a sua volta della grazia), ma la cui attività permette l'attuazione di opere moralmente rilevanti e dotate di qualche merito agli occhi di Dio e impedisce la svalutazione di qualsiasi atto morale ai fini della salvezza, purché indirizzato al raggiungimento della virtù in sé, anche se non supportato dal dono personale di una seconda grazia particolare.

Anche se Ficino nel *Commentarium* non arriva a una identificazione esplicita tra *lumen* intellettuale e grazia, la si può però ipotizzare dalla giustapposizione della necessità della grazia desunta, nella sua formulazione, dall'*Expositio* di Tommaso, con la seguente digressione sul *lumen* ripresa per buona parte dalla *Theologia Platonica*. Se fosse così, nulla impedirebbe di pensare che la concezione della grazia di Ficino si avvicini a quella di 'grazia naturale' che nella sua polemica con Lutero Erasmo, partendo anche dall'esempio dei pagani virtuosi, avrebbe voluto attribuita a tutti – e nonostante questo meritevole appieno del titolo di grazia –, consistente nel beneficio del libero arbitrio che pone in grado l'essere umano di compiere azioni preparatorie a ricevere la grazia giustificante²⁰⁰.

Tuttavia in assenza di ulteriori elementi e più precise specificazioni dottrinali il problema è destinato a rimanere segnato da aporie impossibili da colmare senza rischiare indebite forzature. Rimane al lettore la sensazione, già avvertita dal Dress, che Ficino non abbia tratto le esplicite conseguenze sul piano teologico delle sue premesse speculative neoplatoniche.

Un altro esempio dell'oggettiva difficoltà di armonizzare testi, che per ispirazione filosofica e culturale condividono ben poco, è offerto dall'ultimo capitolo del *Commentarium*,

vd. *supra*; per la possibilità, poco concreta ma comunque degna di essere menzionata, che Ficino conoscesse il commento origeniano vd. *infra*, cap. II.

²⁰⁰ Cfr. e.g. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Hyperaspistes II*, in EIUSD. *Opera omnia emendatiora et auctiora ...*, rec. JOANNES CLERICUS, Lugduni, cura Petri Vander, vol. X, 1706, col. 1529: «Ex his fontibus [*scil.* scriptis philosophorum] nascebantur apud illos quaedam bona opera, quae, fateor, nec promerebantur, nec gignebant gratiam iustificantem, sed tamen reddebant animam gratiae capaciorem. [...] Quod si quis haec quoque quae Gentes vel cognoverunt, vel praestiterunt, velit adscribere gratiae Dei, non refragabor, sic ut fateantur hominis liberum arbitrium per gratiam adiutum huc pervenisse, in quibus si profecissent, per eandem gratiam assequi poterant aeternam salutem». Per il complesso problema della grazia dibattuto da Erasmo vd. la fine analisi di R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 21 sgg., 93 sgg.

che si chiude con la questione del peccato originale. Qui abbiamo un rimando a quanto già scritto nel *De Christiana religione* seguito da una fedele riproposizione della concezione agostiniana, desunta ancora una volta dall'*Expositio* di Tommaso, contro la tesi pelagiana della trasmissione del peccato originale per imitazione e non per natura. Immediatamente prima di introdurre l'argomentazione agostiniana, Ficino però aveva riassunto il noto passo del *Carmide* (156b-157c) sulla terapia di Zamolxi per i mali dell'anima riverberantesi sul corpo rivelata a Socrate da un medico trace²⁰¹, ma reinterpretato alla luce dell'*opinio Magorum*, vale a dire del commento di Pletone agli *Oracoli Caldaici*²⁰². La perfetta sintonia anima-corpo descritta da Platone nel *Carmide* verrebbe a coincidere con la condizione di Adamo *ante lapsum* descritta nel *Genesi*²⁰³. A permettere di accostare il passo del *Carmide*, gli *Oracoli Caldaici* e il libro del *Genesi* sta innanzi tutto l'identificazione da parte di Ficino degli incantesimi magici che nel dialogo platonico sono individuati nell'educazione filosofica, indispensabile cura dell'anima che è condizione necessaria allo ristabilimento del benessere corporeo, con il rituale magico-teurgico prescritto nell'oracolo caldaico, che Ficino nel commento a Plotino traduce così: *si ardentem ad pietatis officia mentem prorsus intenderis, labile corpus quoque servabis*²⁰⁴. Da questa notevole accentuazione della potenza dell'anima e degli effetti di questa sul corpo descritti nell'oracolo deriva il tema dell'immortalità del corpo garantita dalla ripristinata temperanza dell'anima, assente in Platone, ma presente sia nell'oracolo che nel racconto biblico (l'immortalità del corpo di Adamo prima del peccato). La presunta analogia concettuale tra i tre testi è particolarmente cara a Ficino: ritorna nel *De Christiana religione*, nella *Theologia Platonica*, nel secondo libro dell'epistolario, nell'*Oratio de laudibus medicinae*, nel commento a Plotino e ovviamente nell'*Argumentum al Carmide*²⁰⁵.

²⁰¹ Sul passo del *Carmide* vd. F. D'ALFONSO, *Platone, Antifonte e la medicina di Zalmossi*, «Studi italiani di filologia classica», XIX (2001), pp. 64-88.

²⁰² Sul fatto che Ficino quando si riferisce ai Magi discepoli di Zoroastro intenda sempre gli *Oracoli Caldaici* con il commento di Pletone vd. B. TAMBRUN-KRASKER, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques*, «Accademia», I (1999), pp. 9-48; EAD., *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in *Marsilio Ficino. Fonti cit.*, pp. 121-143.

²⁰³ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 28, 26-32.

²⁰⁴ *Op.*, p. 1629; per il testo greco cfr. *Oracles chaldaïques*, par É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 97 (frg. 128), e per il commento di Pletone vd. Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. *Oracles Chaldaïques* cit., p. 13. Per la lettura di Ficino del passo del *Carmide* tramite il commento di Pletone vd. invece M. VANHAELEN, *Marsile Ficin, traducteur et interprète du Charmide de Platon*, «Accademia», III (2001), pp. 23-52: 42-44.

²⁰⁵ Per l'*Argumentum al Carmide* cito da M. VANHAELEN, *Marsile Ficin, traducteur et interprète* cit., p. 51: «Magicen Zoroastris Plato in *Alcibiade* nihil aliud quam divinum cultum esse dicit, hic insuper addit non magicis tantum carminibus, verum etiam philosophicis rationibus et temperari animum et corpus, vel semper vel diu, saltem procul a morte servari. Profecto oratio illa quae temperantiam audientibus omnino sit persuasura atque insuper effectura duo potissimum exigit: et vim a deo infusam et rationes a philosophis comparatas [...] Id enim Mosaicum de primi parentis statu atque lapsu mysterium continet»; per la *Theologia Platonica* cfr. Fic. *Theol. Plat.* 13, 1 (= *Op.*, p. 285 = Ficino, *Théologie*, II, pp. 198-199 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 116): «Scribit et in *Charmide* Magos illos animae corporisque medicos, Zalmoxidis Zoroastrique sectatores, arbitrari omnia corporis tum bona tum mala ab anima fluere in ipsum corpus, quemadmodum oculorum qualitas fluit a cerebro, cerebri qualitas a toto corpore; atque ut impossibile est oculos curari, nisi curetur cerebrum, et

Variamente formulato a seconda dei contesti, nel *De Christiana religione* il passo si legge in una versione ‘ridotta’, limitata a sottolineare l’accordo tra i Magi discendenti di Zoroastro e il *Genesi* in merito allo squilibrio anima-corpo susseguito al peccato di Adamo, lasciando sottinteso che un pieno recupero dell’armonia delle facoltà dell’anima e del corpo si sarebbe attuato solo in conseguenza della redenzione di Cristo²⁰⁶. Il punto critico sta difatti nella necessità o meno di postulare l’intervento mediatore di Cristo. Quanto Ficino scrive nel *Commentarium* non sembra presupporre questa necessità, perché rispetto al *De Christiana religione* il ristabilimento dell’anima attraverso la filosofia e la pratica magica pare suggerire un possibile recupero della pristina condizione adamitica e, di fatto, cancellare gli effetti del peccato originale («recuperari vero temperantiam philosophicis quibusdam archanisque rationibus quasi quibusdam precantationibus asserit [Plato]»). Difficile credere che Ficino non si rendesse conto che la riproposizione nel contesto del *Commentarium* di una versione ‘estesa’ del passo (e non ‘tagliata’ come quella proposta nel *De Christiana religione*) non si prestasse solo a contraddire la seguente esposizione ortodossa ripresa da Agostino, ma si presentasse anche come potenzialmente eversiva della stessa concezione del peccato originale. Se resta valido il dubbio che ciò possa ascriversi allo stato di incompiutezza in cui versa il *Commentarium*, è nondimeno certo che anche queste sconessioni sono rivelatrici della profonda ambiguità che caratterizza, nella pagina ficiniana, il difficile incontro tra i rappresentanti della *prisca theologia* e il testo fondativo del pensiero teologico cristiano.

Vediamo allora di recuperare la lettera volgare di Ficino all’amico ignoto posta in calce alla seconda edizione volgare del *De Christiana religione* e citata all’inizio, alla quale si diceva che le due postille del Riccardiano 426 si potessero in origine collegare. Dell’identità del destinatario a tutt’oggi nulla si sa, se non che fu il finanziatore dell’edizione e amico di Filippo Valori, come risulta dalla stessa epistola²⁰⁷. Né sono noti i motivi che spinsero Ficino a occultarne il nome. La scelta dell’anonimato potrebbe forse ricondursi a ragioni di

cerebrum curari, nisi corpus totum, ita corpus totum, nisi anima bene valeat, non posse bene valere; valetudinem vero animae curari Apollineis incantationibus quibusdam, id est philosophicis rationibus. Socrates praeterea narravit vulgatum esse apud Thraces eos medicos tali quadam curatione nonnullos homines servare immortales consuevisse. Tantum est animae in corpus imperium, tanta potestas. Magica haec opinio videtur cum illa Hebraeorum Christianorumque sententia consentire: Adae primi parentis animo prius quidem sano sana fuisse omnia, deinde vero infirmo infirma omnia evasisse». Per il resto delle citazioni rimando all’apparato delle fonti della presente edizione. Sull’*Orario de laudibus medicinae*, contenuta nel quarto libro dell’epistolario (cfr. *Op.*, pp. 759-760), vd. T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 88 sgg. Senza il confronto col *Genesi* il tema è ripreso anche nell’*Oratio* di Pico, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell’uomo*, a cura di F. BAUSI, Milano, Guanda, 2003, p. 108.

²⁰⁶ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 20 (= *Op.*, p. 23).

²⁰⁷ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, I, p. 13: «Et non mi meraviglio punto del nostro Philipppo di Bartolomeo Valori, se gli porta affetione tanto fervente [...] Costui nel medesimo tempo fa formare el nostro libro della Religione cristiana».

prudenza, se si considera che la lettera verteva sulla questione della salvezza dell'anima dei filosofi vissuti prima dell'incarnazione e Ficino scriveva che ad esortarlo a stendere l'epistola erano state proprio le ricerche di questo ignoto patrono sull'argomento²⁰⁸. E difatti Ficino a chiusura della lettera rimetteva il giudizio definitivo alla competenza di teologi più esperti²⁰⁹. Se inquadrata nel contesto storico-religioso fiorentino e più in generale quattrocentesco, dove ancora d'attualità doveva risuonare la formula *Extra Ecclesiam nulla salus* ribadita al Concilio di Firenze nel 1442²¹⁰, è una prudenza che si giustifica soprattutto in merito a quanto Ficino veniva dicendo sulla possibilità della salvezza di chi non ha conosciuto Cristo e avuto occasione di accedere al battesimo dopo la Rivelazione:

[...] nessuno prudente signore comanda cosa la qual conosca non si potere ubbidire, e tal signore ove conoscessi l'impotentia del subdito, supplirebbe lui colla potentia sua, per non aver comandato senza prudenza. Alla potentia, sapientia e bontà infinita non manca modi e manifesti et occulti alla salute degli uomini, e quegli ama tanto ch'egli chi ama e per farli divini volle essere huomo. Questo sia detto o vero tentato per rimedio di quelli, a' quali da Cristo in qua fussi interamente tolta ogni facultà del baptesimo umano. Pure non vorrei tanto affermare che battezzando altrui me isbatezassi²¹¹.

Tommaso nel *De veritate* aveva immaginato il caso-limite di un uomo cresciuto isolato dal mondo ed educato alla luce della sola ragione naturale, a cui la provvidenza non avrebbe negato di rivelare i *necessaria ad salutem*, o per ispirazione diretta oppure, sulla base dell'esempio di Pietro e del centurione Cornelio, tramite l'invio di un annunciatore delle verità di fede²¹². Considerato il precedente tommasiano, viene da chiedersi allora perché Ficino temeva di «tanto affermare». L'apparente cautela non è infatti sufficiente a occultare il fatto che il fitto intreccio di autorità scritturali – tratte per altro solo dalle epistole di Paolo – nella seconda parte della lettera si presenti finalizzato alla tesi di una sostanziale

²⁰⁸ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, I, p. 13: «Io adunque conoscendo che lui già gran tempo ha con ogni diligentia ricercato ragioni e scripture, autorità e esempi, come possi chiarire l'anime de' philosophi innanzi l'avvenimento di Cristo potere essere salve, senza dubbio giudico tutta la generatione de' philosophi ricevere da lui singulare beneficio».

²⁰⁹ Kristeller, *Supplementum*, I, p. 15: «Ma perché dare sententia certa delle cose grandi e di gran pericolo? Però di queste cose ci rimetteermo nella sententia de' più docti di noi».

²¹⁰ Sulla storia della formula rimando a B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

²¹¹ Kristeller, *Supplementum*, I, p. 14.

²¹² Thom. Aq. *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1: «Ad primum igitur dicendum, quod non sequitur inconueniens positio quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium».

equiparazione tra legge mosaica e legge naturale e della sufficienza di quest'ultima ai fini della salvezza prima dell'avvento di Cristo²¹³. Come assente rimane la teoria tomista della fede implicita, e, più in generale, qualsiasi confronto – che sarebbe stato obbligato invece nel *Commentarium* – con le sottili distinzioni della tradizione teologica precedente, per lasciare spazio al nudo testo della Scrittura, così della stessa fede vi è un'unica menzione riguardo ad Abramo. Considerata nel più ampio contesto dell'epistola, quest'ultima pare avere un ruolo secondario e non strettamente vincolato alla formazione della «interiore iustitia» che Ficino, proseguendo il paragone tra la condizione di Abramo e quella dei Gentili, proponeva essere come accessibile a chiunque:

[...] e per tornar a' Romani ancor [Paolo] dice così: Quando le genti le quali non hanno la giudaica legge fanno naturalmente le medesime cose che per legge tale si comandano, tali genti sono legge a lor medesimi, perché dimostrano l'opera della legge ne' lor cuori scritta et hanno per testimonio la coscienza loro. Item la legge qualunque cosa parli, parla a quegli che sono sotto lei, cioè a' Giudei e non a' gentili, acciochè tutto il mondo si possi salvare, dimostrando che gli altri oltre a' Giudei non si salvano per le exteriori opere di tale legge, ma per la interiore iustitia. Ancor dice: Dimmi, sarebbe forse Idio solamente de' Giudei or non è egli ancor dell'altre genti? È certamente ancor dell'altre. Conchiude et a' Romani et a' Galati oltre ag'altri patriarchi manifestamente da Abram, che come lui fu provato da Dio nel primo suo stato senza le sequenti cerimonie legali, così e gentili, e quali si rappresentano per quel primo stato d'Abraam, senza le dette cerimonie giudaiche poterono e possono essere da Dio approvati²¹⁴.

È da sottolineare intanto il notevole spostamento di significato impresso dalla traduzione al testo di *Rm.* 3, 19: nel volgare a dir poco interpretativo di Ficino *l'ut omnes os obstruatur, et subditus fiat omnis mundus Deo* della Vulgata diventa «acciochè tutto il mondo si possi salvare». In linea poi con la concezione di una derivazione della legge scritta da una legge morale infusa da Dio nell'uomo²¹⁵, il Decalogo mosaico sarebbe per Ficino semplicemente la successiva traduzione scritta di una norma etica impressa nell'anima di ognuno e pertanto intuibile

²¹³ Kristeller, *Supplementum*, I: «E come si disputa nel libro della religione Cristiana con testimonio de' propheti, alle dieci e simili leggi morali per naturale discretione intese era et è per tutto il mondo ogni persona ubbrigata, e tal cosa potè essere nota per naturale discretione etiamdio a quelli che le scripture di Moisé non leggevano [...] Torniamo a' filosofi innanzi all'avvenimento di Cristo, e quali se non errorono contro a dette leggi le quali per natural prudenza potevano essere note, par verisimile che non sieno dannati».

²¹⁴ Kristeller, *Supplementum*, I, pp. 14-15.

²¹⁵ Cfr. e.g. Fic. *In Prot.* (= *Op.*, p. 1298): «Unde intimus in nobis praesidet iudex, inextinguibile rationis lumen, rectum veri falsique et boni malique examen, inevitabilis conscientiae stimulus. Per hanc Deus infusam omnibus legem omnes ita ferme ad commune dirigit bonum, ut omnes flammam levitate erigat ad superna. Ab hac utique ingenita lege lex deinde scripta ducit originem. Quod quidem in ipso libri *Legum* exordio Plato aperuit, dicens: non ab homine, sed ipso Deo leges initium habuisse [*Leg.* 264a]», e Id., *Lettere*, I, p. 166 (*Epist.* 1, 95 = *Op.*, p. 652, 2): «Divina illa lex, qua mundus constat et gubernatur, nostris mentibus, dum creantur, inextinguibile lumen legis illius naturalis accendit, ad quam boni malive refertur examen. Ab hac naturali lege, quae divinae scintilla quaedam est, scripta lex proficiscitur, scintille eiusmodi radius».

«per naturale discretione»²¹⁶. La riduzione dei requisiti per la salvezza alla fede in un unico Dio e all'obbedienza alle virtù morali permetteva di estendere anche ai Gentili il valore salvifico retroattivo del sacrificio di Cristo tradizionalmente attribuito ai soli Patriarchi ebrei²¹⁷.

Con l'epistola all'«amico ignoto» Ficino suggellava idealmente la fine di un discorso iniziato alla fine degli anni Settanta con l'amico Antonio Ivani da Sarzana. Alla richiesta dell'Ivani di fornire un parere sulla questione della salvezza dell'anima di Socrate, Ficino, in una lettera del gennaio 1479, aveva infatti risposto con gli argomenti tratti dal *De Christiana religione* che in parte sarebbero poi confluiti nell'epistola volgare. Vi aggiungeva però l'importante precisazione che la legge naturale racchiudeva in sé, oltre ai principi della morale, anche il culto di un Dio unico²¹⁸: che la conoscenza dell'unicità di Dio sia inscritta naturalmente nell'animo umano è del resto l'ovvia illazione che si traeva dalla premessa dell'assimilazione del Decalogo mosaico alla *lex naturae*.

Tuttavia la lettura ficiniana, pur aprendo possibilità sconosciute ai rigidi sostenitori della teoria tomista della fede implicita in un Mediatore, non presentava dei caratteri di novità tali da potersi distinguere dalle posizioni teologiche che nel Quattrocento – ma anche prima, come si è visto a proposito della *Postilla* di Niccolò di Lyra a *Rm.* 2, 13-15 – vediamo emergere anche all'interno degli ordini religiosi. Della scelta di non ricorrere alla dottrina della fede implicita per aprire alla soluzione, che poi sarà di Ficino, troviamo testimonianza in alcuni ambienti domenicani. È il caso del predicatore Pietro Geremia (1400-1452), un

²¹⁶ Kristeller, *Supplementum*, I, p. 13.

²¹⁷ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, I, p. 15: «Per queste autorità e ragioni et altre simili possiamo probabilmente credere che e propheti adoratori d'uno Iddio e temperati e giusti fussono riservati nel limbo e di quello tracti poi per l'avvento di Cristo». Considerazioni simili leggiamo nel *De Christiana religione*, cfr. Fic. *Christ. relig.* 33 (= *Op.*, p. 62): «Et quamvis sancti ante Christum virtutis humanae viribus seipsos a propriis peccatis liberarent atque mundarent, unde cruciari apud inferos non debebant, nullius tamen virtus usque adeo sufficiens erat, ut obstaculum illud, quod in communi culpa totius humanae naturae consistebat, auferre valeret, ac Paradisi aditum patefacere, sed culpa obligatioque huiusmodi passione Christi communiter dissoluta est».

²¹⁸ Cfr. *Op.*, p. 806, 3 (*Epist.* 5, 48): «Mosaica praecepta in duo genera apud theologos distinguuntur. Alia ad naturale moraleque ius pertinent, alia ad caerimonias et iudicia. Prima illa a Deo Mosi data sunt atque populo, secunda Moses ipse constituit divinitus inspiratus. Rursus prima omni hominum generi semper servanda mandantur, secunda Iudaeos solos astringunt, videlicet usque ad Messiae ipsius adventum. Prima quae diximus adeo communia sunt, ut cuique etiam minus liberaliter instituto, vel solo naturali iudicio cognita essere potuerint. *Quid enim in eis aliud continetur, praeter Dei unius cultum vitamque moralem?*» (corsivo mio). Sulla datazione della lettera vd. S. Gentile, *Un codice*, pp. 109-110. Una scelta di lettere dal corposo epistolario di Antonio Ivani, per la maggior parte tuttora inedito, è pubblicata da P. LANDUCCI RUFO, *L'epistolario di Antonio Ivani*, «Rinascimento», II ser., XVII (1965), pp. 141-207. Per le lettere a Ficino vd. invece, oltre al citato studio di S. Gentile, Kristeller, *Supplementum*, II, pp. 243-250. Lo scambio epistolare di Ficino con l'Ivani riguardo al tema della salvezza dei pagani è stato illustrato in rapporto al *De Christiana religione* da G. BARTOLUCCI in *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea* cit., pp. 52-54, e nella Introduzione (*Varianti e costanti nel pensiero religioso di Marsilio Ficino*) all'edizione critica dell'opera da lui curata, attualmente in corso di stampa, a cui rimando anche per i dettagli del dibattito, che aveva finito per coinvolgere due religiosi, Simone da Firenze e Francesco da Viterbo. Ringrazio l'editore per avermi permesso di leggere in anteprima le sue pagine; ma in proposito si veda anche G. PONTE, *La letteratura in Liguria dal 1396 al 1528. Storia e antologia*, Genova, Tilgher, 2000, p. 171. Più in generale sull'Ivani e sulla sua opera di umanista e storiografo si può rimandare a ANTONIO IVANI DA SARZANA, *Opere storiche*, a cura di P. PONTARI e S. MARCUCCI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006.

frate palermitano tornato in Sicilia dopo aver passato gli anni Venti del Quattrocento a studiare e a insegnare tra Firenze e Bologna – e a Firenze sotto la guida del futuro arcivescovo Antonino Pierozzi –, le cui raccolte di prediche furono stampate solo nel 1502, a mezzo secolo dalla morte. In una predica facente parte del ciclo dei *Sermones de fide* si leggono considerazioni che sembrerebbero allargare il valore salvifico *a posteriori* del sacrificio di Cristo ai filosofi pagani virtuosi e ‘monoteisti’²¹⁹. Sconosciuti in Italia fino all’edizione veneziana del 1507, i *Commentaria in Genesim* del teologo spagnolo e professore all’università di Salamanca Alonso de Madrigal (o Tostado, ca. 1400-1455) presentano una tesi simile, ma più articolata, perché se da un lato Tostado vi sviluppava dalla *Summa Theologiae* di Tommaso la concezione più allargata di *fides implicita* – cioè che la fede in un Mediatore fosse compresa nella fede nell’esistenza di una provvidenza²²⁰ –, giungeva dall’altro a sostenere la cancellazione del peccato originale nei Gentili alla prima buona azione compiuta *in charitate*²²¹.

L’epistola di Ficino assume semmai tutto il suo rilievo, qualora si consideri che in essa lo schema teorico della salvezza per la sola legge naturale – l’«observantia dei comandamenti divini» dell’*Epistola ai Corinzi* da tutti praticabile perché essi sono iscritti nella mente di ognuno – pare doversi estendere non solo ai Patriarchi ebrei e ai Gentili «da Cristo innanzi», ma anche a coloro che pur non avendo ricevuto il battesimo sono vissuti e vivono

²¹⁹ Cfr. PETRI HIEREMIE *Divinum opus*, Brixiae, cura Iacobi Britannici, 1502, c. lliiib: «Si vos adoravissetis unum deum et virtuose vixissetis, modo salveremini per mortem meam». Sul Geremia vd. S. GIORDANO, *Geremia, Pietro*, in DBI, LIII, 2000, pp. 407-410; C. DOLLO, *Cultura del Quattrocento in Sicilia. Alle origini del «Siculorum Gymnasium»*, «Rinascimento», II ser., XXXIX (1999), pp. 227-292 (poi in ID., *Filosofia e medicina in Sicilia*, a cura di G. BENTIVENGA-S. BURGIO-G. MAGNANO SAN LIO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 355-428); V. ROMANO, *Il domenicano palermitano Pietro Geremia (1399-1452) nello sviluppo della cultura europea del XV secolo*, Palermo, Biblioteca dei Domenicani, 2002, pp. 309 sgg. (sui *Sermones de fide*).

²²⁰ Cfr. Thom. Aq. *Summ. Theol.* II-II q. 2, a. 7, ad 3: «Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos».

²²¹ ALPHONSI TOSTATI *Commentaria in Genesim*, Venetiis, apud Io. Baptistam et Io. Bernadum Sessam, 1596 (I^a ed. Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1507), p. 260ar (*In Gn.* 17): «Gentiles bene viventes, non peccantes contra ius naturale, scilicet contra praecepta Decalogi, et non colentes idola principaliter et credentes unum Deum verum esse honorum omnium retributorem, etsi nescirent Trinitatem personarum et alia, salvabantur». Questo passo è citato e discusso in L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, 2 voll., Paris, Beauchesne, 1934, I, p. 213, n. 3; per la questione del peccato originale cfr. invece *ibid.*: «Si autem quaeratur, quo tempore solvebatur peccatum originale in Gentilibus, dicet forte aliquis quod solvebatur, quando primo actualiter conterebantur de illo peccato, sicut peccata actualia solvuntur, quando primo de eis conterimur. Sed hoc falsum est, quia sic nullus Gentilis salvatus fuisset, quod dissonat opinioni communi. Consequentia patet, quia peccatum originale est, quod nos contrahimus, quia descendimus per seminalem derivationem de materia damnata in Adam faciente contra Dei mandatum; sed hoc non cognoscebant Gentiles, ergo nunquam cognoscerent originale peccatum, et consequenter nunquam de eo contererentur, nec salvarentur. Nec erat necessarium ad salutem in illis, quod ista crederent, quia, ut ait Apostolus ad Hebraeos 11 cap.: “Oportet accedentem credere”, quia est et quia remunerator est, ista duo sufficiebant ad salutem. Dicendum ergo, quod originale peccatum remittebatur in eis ad primam eorum operationem in charitate, quia charitas de natura sua destruit omne malum et unit Deo». Sul Tostado vd. E. MANGENOT, *Alphonse Tostat*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1930, I, coll. 921-923; P. L. SUÁREZ, *En el V centenario de Alfonso Tostado de Madrigal*, «Salmanticensis», II (1955), pp. 140-150.

«da Cristo in qua». Questo è il punto essenziale che segna il notevole ampliamento sia della posizione che i lettori della *Commedia* dantesca trovavano esemplificata nel caso dell'imperatore Traiano – come aveva già rilevato Delio Cantimori²²² –, che Ficino appunto cita e si propone di integrare con nuove considerazioni²²³, sia della dottrina dalla forte tinta misericordista, ma in fondo generica e vicina a quella di Dante, dell'imperscrutabilità della volontà salvifica della grazia nei confronti dei non battezzati che assunse, ad esempio, un altro esponente di spicco del dialogo interreligioso quattrocentesco come Enea Silvio Piccolomini²²⁴. Ma si ricorderà anche che sempre a Firenze, qualche anno prima, a una conclusione sorprendentemente simile era giunto Luigi Pulci nei celebri versi che contengono la risposta di Astarotte alla questione posta da Rinaldo sulla salvezza degli abitanti degli Antipodi, figli di Adamo, ma ignari del messaggio cristiano²²⁵. A compiere la

²²² Cfr. D. CANTIMORI, *Umanesimo e Riforma*, in ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 142-157: 147: «Chi ubbidiva all'imperativo della "virtus universalis" è riconosciuto, secondo il Ficino, come figlio di Dio, e riceve salvezza e beatitudine. Questo concetto è differente da quello onde Traiano è fatto salvo dalla leggenda medievale raccolta da Dante: qui è un principio, là è una grazia speciale; qui una norma, là, un miracolo». Una piccola nota storiografica: questa osservazione di Cantimori scaturiva probabilmente proprio dalla lettura dell'epistola all'amico ignoto, come dimostrerebbero le numerose sottolineature relative al passo in questione presenti nella sua copia del *Supplementum Ficinianum*, ora conservata alla biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

²²³ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, II, p. 14.

²²⁴ Cfr. AENEAE SILVII PICCOLOMINI SENENSIS *Tractatus sive Dialogus*, in EIUSD. *Opera inedita*, descriptis, ex codicibus chisianis vulgavit notisque illustravit G. CUGNONI, Roma, Salviucci, 1883, p. 290: «Quamvis Iudaeis circumcisio fuerit ad salutem necessaria, christianus sine baptismo salvationem expectare non debeat: non tamen alligavit Deus sacramentis ecclesiasticis potentiam suam, neque illi arduum est, si velit, sive iudaeum, sive gentilem hominem salvare non baptizatum». Su questo passo vd. L. D'ASCIA, *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001, p. 38.

²²⁵ Cfr. L. PULCI, *Morgante*, a cura di F. AGENO, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955, pp. 901-902 (XXV, 238-239): «Tanto è, chi serverà sua legge / potrebbe ancor aver redenzione, / come de' Padri nel Limbo si legge; / e che nulla fe' senza cagione / quel primo Padre ch'ogni cosa regge: / sì che il mondo non fe' senza persone / dove tu vedi andar laggiù le stelle, pianeti e segni e tante cose belle. / Non fu quello emisferio fatto a caso, / né il sol tanta fatica indarno dura, / la notte, il dì, dall'uno all'altro occaso: / ché il sommo Giove non n'arebbe cura, / se fussi colaggiù vòto rimasto». La vicinanza tra il testo dell'epistola ficiniana e i versi del *Morgante* è stata segnalata da G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea* cit., p. 54 n. 72, che si ripropone di tornare sulla questione. Sui noti rapporti conflittuali tra Ficino e Pulci vd. P. ORVIETO, *Pulci medievale*, Roma, Salerno, 1978, pp. 213-243; A. DECARIA, *Luigi Pulci e Francesco di Matteo Castellani. Novità e testi inediti da uno zibaldone magliabechiano*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2009, pp. 209-236; A. POLCRI, *Luigi Pulci e la Chimera. Studi sull'allegoria nel Morgante*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2010, pp. 37-51. Va notato poi quanto scrive Giovan Francesco Pico nel *De studio divinae et humanae philosophiae* (1496), in un passo in cui di antificiniano si rileva solo l'insistenza, che fu tanto di Savonarola quanto di Antonino Pierozzi e del Trapezunzio, sulla persistente idolatria di Socrate e Platone nonostante la loro conoscenza dell'unico Dio, mentre la posizione teologica che vi assume riguardo alla salvezza dei pagani giusti (prima e dopo la Rivelazione), si avvicina in tutto a quella di Ficino (al solo Niccolò di Lyra è accostabile invece solo per quanto concerne la situazione dei pagani antecedente la Rivelazione), cfr. IOANNIS FRANCISCI PICI MIRANDULAE *De morte Christi et propria cogitanda libri tres*, EIUSD. *De studio divinae et humanae philosophiae libri duo*, Bononiae, per Benedictum Hectorem, 1496 (ISTC ip00644000; GW M33328), c. g [vi] v (1, 4): «In qua [religione] quaerenda et comparanda et retinenda maximi Gentilium philosophi laborarunt et, quanquam verae religionis expertes [expertes ed.] fuerunt, nomen tamen religionis amabant et Deum colebant, etsi alii in societatem alios [scil. deos] asciscerent, alii eum, quem unicum credebant, superstitiose honorarent, nihilominus enixe magnaue animi propensione in ipsum ferebantur omnesque conatus in componendis affectibus afferebant, ut supernae menti pure servirent, et forte eorum aliquibus, qui scilicet tali instituto vitam debebant, "lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum" innotuit. Qua recepta et custodita beatitate donati sunt. Nostrorum enim theologorum, qui celebriores habentur, firmus consensus est, eis omnibus, qui ante Christi adventum vixere secundum insculptam quorumlibet mentibus

definitiva trasposizione del nucleo di dottrine teologiche fino ad allora impiegate per dimostrare la salvezza dei pagani nel nuovo contesto storico delle scoperte geografiche, inaugurando così la strada che porterà al dibattito cinquecentesco, fu di lì a poco il teologo carmelitano, scotista e corrispondente di Giovanni Pico, Battista Spagnoli Mantovano nel suo *De patientia* (1497), che avrebbe esteso la possibilità della salvezza (o almeno dell'esclusione dalla dannazione) mediante la buona pratica dei precetti morali insiti nella legge naturale a quelle popolazioni, che le spedizioni dei sovrani spagnoli stavano facendo conoscere all'Europa²²⁶.

Mette poi conto segnalare come all'interno di questo dibattito – che almeno a Firenze si deve supporre non ristretto solamente al circolo dei dotti, come testimoniano il *Morgante* e il volgare in cui è scritta l'epistola ficiniana – una certa impressione dovrebbe aver suscitato la comparsa, per la prima volta a stampa, di un versetto coranico (il n° 62 della sura al-Baqarah) parafrasato appunto nel *De Christiana religione*: «Multum quoque Alcorani

naturae legem, veritatem illuxisse, quam agnitam secuti salvati sunt; pari pacto si qui post Christi adventum aliquibus in locis nati, ad quos Christianae legis fama non perveniat, an vero tales aliqui extiterint, qui naturae dona illibata custodierint, nonnulli credidere; eos tamen, de quibus bene ipsi opinantur, videlicet Socrates et Plato et alii, diis sacrificasse memoriae proditum est. Quod nullo pacto unquam fieri absque magna Dei offensa omnes theologi consentiunt. Sed ne a proposito nimis divertamus, hoc saltem liquet, naturale lumen cuilibet homini consertum congenitumque a Deo eis illuxisse, ut mores componendos censerent Deumque colendum». Interpreto *l'an prima di tales aliqui* con valore di 'qualora'. Su quest'opera giovanile di Giovan Francesco Pico vd. L. PAPPALARDO, *Le strategie dell'apologetica cristiana nelle opere giovanili di Gianfrancesco Pico della Mirandola: il De studio divinae et humanae philosophiae*, «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 3-30.

²²⁶ FRATRIS BAPTISTAE MANTUANI *De patientia aurei libri tres*, Brixiae, per Bernardinum Misintam, 1497 (ISTC ib00076000; GW 3304), c. miiir-v (3, 11: *An ubique Christi lex promulgata*): «Sed an impletum adhuc sit quod dicitur: "in omnem terram exivit sonus eorum", si per 'terram' intelligas continentem, non dubito, adimpletum enim existimo, si vero terrae vocabulum ad omnium hominum habitationem extendas, dubito. Et eo maxime quod diebus nostris opera regum Hispaniae multae in Atlantico, in Aethiopico, in Indico oceano ultra etiam circum Capricorni et torridam zonam, ubi altera terrae habitabilis portio collocatur, repertae sunt insulae ab hominibus habitatae, nostris etiam multo maiores, utpote quarum aliquae tria milia et amplius passuum milia circuitus habeant, et harum neque Strabo neque Ptolomaeus neque Pomponius Mella neque Plinius neque antiquorum scriptorum quisquam meminerunt. Quo constat fuisse semper hactenus ignotas, et nunc primum accepisse nuncium de Christo. Qui vero inter illos huius ignorantiae nocte perdurante secundum legem naturaliter hominibus insitam benevixerint, etiam si aliquando peccaverint, modo postea egerint poenitentiam, putamus post mortem aliquod foelicitatis genus habituros et loca aliqua Dei dono sortituros, ubi melius vel saltem minus male sint habituri, quam qui sordide et flagitiose vixerunt. Sic putare me cogit iustitiae et clamentiae divinae contemplatio et David autoritatis ita dicentis: "quia tu reddes unicuique secundum opera sua"». Del *De patientia* esiste anche una traduzione italiana: E. BOLISANI, *La vita beata - La pazienza di Battista Mantovano*, Introduzione, versione, note, appendice, Padova, Tipografia Antoniana, 1959. L'idea della remissione dei peccati per i gentili in seguito a un atto di penitenza, che qui lo Spagnoli applica alle popolazioni del Nuovo Mondo, è presente anche in Alonso Tostado, cfr. ALPHONSI TOSTATI *Commentaria* cit., p. 260a: «Idem dicendum quod etiam si isti Gentiles coluissent idola et exercuissent omne genus, si tamen ante mortem poeniteret eos talia contra verum Deum commisisse, exeuntes de corporibus ad locum purgatorium ducebantur, ut in expletam satisfactionem scelerum abundanter sustinendo completerent». Il passo di Battista Mantovano non è stato finora mai preso in considerazione (almeno a mia conoscenza) in relazione al dibattito cinquecentesco sulla salvezza dei popoli di recente scoperta, ed è sfuggito anche al documentatissimo L. CAPÉLAN, *Le problème du salut* cit., pp. 220-225; in merito si vedano anche R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971², pp. 35-36; L. BIASIORI, *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»*, «Bruniana e Campanelliana», XVI/2 (2010), pp. 371-388; P. TERRACCIANO, *Omnia in figura. L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 292 sgg.

auctoritati detraxit [Maumethes], cum inquit quicumque Deum unum adorans honeste vixerit, sive Iudaeus, sive Christianus, sive Saracenus sit, misericordiam salutemque a Deo consecuturum»²²⁷. Ficino lo traeva direttamente dal Corano, che leggeva nella versione latina di Roberto di Ketten, mentre dal *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo da Montecroce riprendeva la constatazione che con tale affermazione Maometto veniva a contraddirsi²²⁸; ma, diversamente dalla sua fonte controversistica, pur mantenendo un tono apologetico inteso a dimostrare l'incomprensione di alcuni luoghi delle Scritture da parte di Maometto, lo situava all'interno di una presentazione della religione musulmana che ne attenuava le divergenze con il Cristianesimo, per evidenziarne invece i tratti comuni quali la fede in Cristo, nella verginità di Maria e più in generale nel Vangelo²²⁹.

È una citazione, si diceva, che forse avrà potuto interessare anche Galeotto Marzio quando nel 1477 componeva il *De incognitis vulgo*, l'opera per cui l'umanista venne arrestato e sottoposto a processo dall'inquisitore di Venezia²³⁰. Legato per molteplici canali all'ambiente fiorentino – se non altro per gli strettissimi rapporti che intercorrevano allora tra Firenze e la corte ungherese di Mattia Corvino, presso cui l'umanista dimorò a lungo (si ricordi che il *De doctrina promiscua* fu dedicato nel 1490 a Lorenzo de' Medici in seguito alla morte dell'originale destinatario Mattia Corvino) –, non è improbabile che il Marzio avesse avuto modo di leggere il *De Christiana religione*. Benché non si possa escludere un ricorso diretto al testo latino del Corano o al *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo, forse il passo riportato nel *De Christiana religione* andrebbe comunque posto a commento di una delle tesi più audaci del *De incognitis vulgo*: «Unde concludendum est ex quacumque fide, quacumque religione bene recteque viventes praeceptaque illius quem Deum opinantur servantes,

²²⁷ Fic. *Christ. relig.* 36 (= *Op.*, p. 76).

²²⁸ Cfr. J.-M. MÉRIGOUX, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le «Contra legem Sarracenorum» de Ricoldo da Monte di Croce*, «Memorie Domenicane», n.s., XVII (1986), pp. 60-144: 67: «Item dicit in capitulo delbachara, quod interpretatur “uacca”, quod iudei et christiani et sabeï saluabuntur» (il titolo del capitolo è appunto *Quod lex sarracenorum est contraria sibi ipsi*). Sul codice (perduto) del Corano appartenuto a Ficino, che probabilmente conteneva anche il *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo, vd. *Catalogo*, n° 60, pp. 78-79; S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni* cit., p. 103; A. M. PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», II ser., XXXVI (1996), pp. 227-273. Per il passo del Corano nella versione di Roberto di Ketten cfr. *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alchoran ...*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543, p. 10: «Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudaeus seu Christianus seu lege sua relicta in aliam tendens, omnis scilicet Deum unum adorans bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur».

²²⁹ Cfr. C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione* cit., p. 72.

²³⁰ Su Galeotto Marzio si vedano gli studi raccolti in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo*, Atti del 3 convegno di studio, Narni, 8-11 novembre 1975, Narni, Centro di Studi Storici di Narni, 1983 e il profilo biografico di G. MIGGIANO, *Marzio, Galeotto*, in DBI, LXXI, 2008, pp. 478-484, e EAD., *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*, «Il Bibliotecario», XXXII (1992), pp. 45-96; sul *De incognitis vulgo* e sul suo pensiero religioso vd. EAD., «*Etiā tacente Christo*»: *l'eresia laica di Galeotto Marzio*, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo*, Atti del IV congresso internazionale di studi ungheresi, Roma-Napoli, 9-14 settembre 1996, a cura di I. MONOK e P. SÁRKÖZY, Budapest-Széged, Scriptum Rt, 1998, pp. 208-226; C. VASOLI, *Note su Galeotto Marzio*, «Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae», XIX (1977), pp. 51-69, poi in ID., *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 38-63.

divinam maiestatem respicientes, ex signis beatitudinem adipisci», e che venne così riassunta nella lista degli *Erroris ex libro Galeoti Narniensis* estratti dall'inquisitore: «Quilibet ex quacunque fide servans precepta illius quem existimat deum, salvatur» e «Quod paganus, Turcus, sive Iudeus non tenetur credere legi evangelice, quantumcunque audiat, si suam existimat meliorem, et sic non credens salvatur in sua fide»²³¹. Vale la pena di notare di sfuggita che la formulazione data dall'inquisitore alla tesi del Marzio sarebbe poi ricomparsa in maniera sorprendentemente simile, anche se sostanziata forse dalla lettura dei *Viaggi* di Mandeville e maturata in un contesto socio-culturale lontanissimo dall'umanesimo tardoquattrocentesco, alla fine del Cinquecento nella bocca del mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio («la maestà de Dio ha dato il Spirito santo a tutti: a christiani, a heretici, a Turchi, a Giudei, et li ha tutti cari, et tutti si salvano a uno modo» e «credo che ognun creda che sii la sua fede buona, ma non si sapi qual sii la buona»), nelle cui mani però a un certo momento passò probabilmente anche il Corano nella traduzione italiana stampata da Andrea Arrivabene nel 1547²³².

La tesi del *De incognitis vulgo*, come si vede, si spingeva al di là della possibilità della salvezza *ex lege naturae*, benché certo la presupponesse²³³: è una posizione teologico-filosofica che nel settecentesco trattato *De Francisco Puccio in naturalistis et indifferentistis redivivo* (Lipsiae 1712), attribuito dubitativamente da Antonio Rotondò al teologo Sebastian Schmid, sarebbe stata classificata come *indifferentista*, quella cioè secondo cui «homines in quacunque religione ad salutem aspirare posse», e che si rivela di diversa natura da quella sostenuta da coloro (i cosiddetti *naturalisti*) che «notitiam Dei naturalem omnium cordibus inscriptam ad salutem consequendam sufficere existimant»²³⁴.

²³¹ Traggo la citazione del *De incognitis vulgo* da G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio e Pierre Cyppe ai due poli di una sfida alla tradizione*, «Rivista di studi ungheresi», IV (2005), pp. 51-66: 65 n. 51, che cita direttamente dal cod. E IV 11 della Biblioteca Nazionale di Torino (c. 17v), perché il passo non è precisamente riportato nell'antologia pubblicata in GALEOTTO MARZIO DA NARNI, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, a cura di M. FREZZA, con una prefazione di G. TOFFANIN, Napoli, Pironti, 1948. Per gli *Erroris* cfr. F. BACCHELLI, *L'insegnamento di Umanità a Bologna tra il Quattrocento e il Cinquecento*, in *Storia di Bologna*. 3. *Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, II: *Cultura, Istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, a cura di A. PROSPERI, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 149-178: 173 n. 9, che pubblica il documento sulla base del cod. 182 della Biblioteca Universitaria di Bologna.

²³² C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1999², pp. 58-60, per la possibilità che Menocchio avesse letto il *Corano* vd. *ibid.*, p. 118. L'autore della traduzione in volgare, condotta a partire dall'edizione latina del 1543 a cura di Bibliander, è stato di recente individuato nel poligrafo bellunese Giovanni Battista Castrocardo, cfr. P. M. TOMMASINO, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino, 2013.

²³³ Si legga il passo riportato in G. MIGGIANO, «*Etiam tacente Christo*» cit., p. 218: «numquam sermonem de Christo habuit [l'abitante degli Antipodi], sed ea quae ad naturae perfectionem pertinent, ut parentes, patriam, filios diligere, alteri nequaquam facere quae nobis molesta sunt, etiam tacente Christo, toti humano generi censentur esse communia».

²³⁴ Cfr. A. ROTONDÒ, *Nuove testimonianze sul soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in ID., *Studi di storia ereticale italiana del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008, pp. 617-633: 620 n. 9 (già ID., *Studi e ricerche*, Firenze, Istituto di Storia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze, 1981, I, pp. 271-288), da cui traggo entrambe le citazioni.

È ovvio dire che la premura della confutazione teologica è proporzionale alla diffusione della dottrina che si intende combattere, e basti qui ricordare come nel mondo iberico la formula *Cada uno se puede salvar en su ley* si trovi variamente articolata attraverso diversi strati sociali (e non necessariamente solo all'interno di gruppi di *moriscos* o di *conversos*) fin dalla fine del Quattrocento²³⁵. Non è però necessario aspettare di trovare condannata la credenza 'indifferentista' nel XVIII dei trentanove articoli di fede della Chiesa anglicana emanati nel 1563²³⁶, e in un momento successivo sistematicamente confutata con interessanti argomenti dal teologo gesuita, discepolo di Bellarmino e protagonista nel dibattito tardo-cinquecentesco sulla prescienza divina, Lenaert Leys (Leonardus Lessius) nell'appendice alla *Quae fides et religio sit capessenda consultatio* pubblicata nel 1610²³⁷. Per l'Italia del Quattrocento sono infatti i predicatori francescani Roberto da Lecce e Bernardino de' Busti²³⁸ a offrire la misura delle possibili insorgenze di questa tesi 'universalistica'. La fonte

²³⁵ Cfr. i casi studiati da S. B. SCHWARTZ, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New York and London, Yale University Press, 2008, pp. 43 sgg., il quale curiosamente, se ho visto bene, non cita mai il Corano, che oltre le traduzioni latine di Roberto di Ketten e Marco da Toledo, conobbe la prima versione completa in castigliano nel 1456 ad opera del giurista arabo, e collaboratore di Juan de Segovia, Yça Gidelli (su cui vd. G. WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his Antecedents and Successors*, Leiden-New York-Köln, 1994); la versione fu poi inclusa nel famoso codice contenente il Corano trilingue (arabo-latino-castigliano) fatto allestire da Juan de Segovia, autore a sua volta della nuova traduzione latina, sulla questione vd. D. SCOTTO, «De pe a pa». *Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XLVIII (2012), pp. 515-578. Che il Corano nel mondo iberico venisse usato come autorità di riferimento per affermare la dottrina universalistica della salvezza universale a prescindere dalla 'legge' seguita è dimostrato dal processo dell'umanista *alumbrado* ed erasmiano Juan del Castillo, per cui cfr. i punti della confessione del Castillo fornita agli inquisitori di Toledo e conservata tra le carte del processo intentato contro la sorella Petronila nel 1534, che sono riportati in S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, p. 150: «La ley de Dios nuestro señor hera puesta ut viverimus in paçe y no para salvarnos por ella pues ansi se salvavan los que viven pro ella como los que no [...] Dios nuestro señor avia revelado esto a Mahoma pues dezia que todos se salvavan». Per un caso analogo in Sicilia vd. F. RENDA, *L'inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997, p. 385, che registra come un tal Stefano Mendache di Alcamo nel 1575 avesse sostenuto che «uno moro o un turco, vivendo bene nella propria setta o legge, la sua anima non può andare all'inferno ma solo al limbo», dicendo di aver ricavato tale opinione da Dante.

²³⁶ Cfr. P. SCHAFF, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, III. *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, New York, Harper and Brothers, 1877, p. 499: «Sunt illi anathematizandi qui dicere audent, unumquemque in Lege aut secta quam profitetur, esse servandum: modo iuxta illum et lumen naturae accurate vixerit: cum sacrae literae tantum Iesu Christi nomen praedicent, in quo salvos fieri homines oporteat».

²³⁷ *Consultationis de religione appendix. Utrum quisvis in sua fide et religione salvari possit, auctore LEONARDO LESSIO Societatis Iesu theologo*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1610. Fra le varie *rationes* elencate dal gesuita che inducono a una simile credenza, la prima è particolarmente interessante (p. 4): «Ratio qua potissimum moventur est, quia incredibile videtur omnes Iudaeos et Turcas, quorum plurimi Deum pie colunt et cum proximis iustitiam servant, in aeternum perire, solum eo nomine quod in Christum non crediderint, cum in hoc non videantur magnopere culpandi, eo quod ab ineunte aetate aliter instituti non fuerint». Sulle posizioni teologiche del Leys all'interno della disputa *de auxiliis* vd. M. FORLIVESI, *Gli scotisti secenteschi di fronte al dibattito tra bañeziani e molinisti: un'introduzione e una nota*, in *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, a cura di S. PERFETTI, Pisa, E.T.S., 2008, pp. 239-281: 248 sgg.

²³⁸ FRATRIS RUBERTI DE LITIO ... *Opus quadragesimale ... de poenitentia*, Venetiis, Franciscus Renner, 1472 (ISTC ic00167000; GW 6062), c. 47v (serm. XI, c. II): «Nec valet opinio illorum qui dicunt unumquemque in sua fide vel lege, ex quo credit eam bonam, posse salvari»; *Quadragesimale de peccatis secundum FRATREM RUBERTUM DE LICIO*, Venetiis, per Andream Torresanis de Asula, 1488 (ISTC), c. 2v (serm. I, c. I): «Nullus quidem infidelis in sua infidelitate decedens potest ad vitam pervenire beatam; neque vera est, immo falsa et

di entrambi i predicatori va però individuata in Bernardino da Siena, e più precisamente nel *Quadragesimale de evangelio aeterno*: testimonianza fondamentale, quest'ultima, ch  ci riporta alla fonte originaria dei predicatori tre-quattrocenteschi, vale a dire Guglielmo d'Alvernia, il quale a sua volta nel *De legibus* aveva individuato nella traduzione latina del Corano uno dei canali di diffusione della dottrina di coloro che «credunt unumquemque in sua fide seu secta salvari»²³⁹.

Al di l  della sua diffusione, che non   qui il caso di approfondire nei suoi sviluppi,   importante rilevare che proprio perch  il *De incognitis vulgo* non ebbe fortuna, questa particolare dottrina 'indifferentista' fin  per rientrare nel pi  generico quadro eresilogico della sufficienza della legge naturale per la salvezza. Ne   testimonianza il profilo biografico di Galeotto Marzio tracciato molti anni dopo da Paolo Giovio negli *Elogia*: «Scripsit etiam et malo quidem infortunio quaedam in sacra moralique philosophia: nam ex ea lectione, quum omnibus gentibus integre et puriter veluti ex iusta naturae lege viventibus aeternos caelestis aerae fructus paratos diceret, a cucullatis sacerdotibus accusatus damnatusque est»²⁴⁰.

Tornando invece a Ficino, si tratta di un versetto, quello del Corano, che pur nel contesto apologetico in cui   inserito, a ben vedere non doveva allontanarsi poi molto dalle pi  intime convinzioni del filosofo, dal momento che se si espungesse il riferimento alle tre religioni («sive Iudaeus, sive Christianus, sive Saracenus sit»), il senso che ne risulterebbe si troverebbe perfettamente coincidente con quanto detto fin qui e in parte con la concezione della religione naturale cos  come esposta nella *Theologia Platonica*²⁴¹. Un'analisi della religione che   imperniata, nelle pagine della *Theologia Platonica* (14, 9-10), in cui il

reprobatissima, illorum opinio, qui dicunt unumquemque in sua secta et erronea religione salvari». Per Bernardino de' Busti cfr. invece [Bernardinus de' Busti], *Rosarium sermonum praedicabilium ...*, Venetiis, per Georgium Arrivabenis, 1498 (ISTC ib01336000; GW 5807), c. 93r  (serm. 14: *De reprobatione sectae Pagani, Machometi et Iudaei*): «Fuit quorundam haeticorum falsissima opinio dicentium, quod quilibet potest salvari in sua lege et fide». Devo la segnalazione di questi passi alla cortesia dell'amico Giacomo Mariani.

²³⁹ Cfr. S. BERNARDINI SENENSIS *Opera omnia*, iussu et auctoritate R.mi P. AUGUSTINI S PINSKI, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. III, *Quadragesimale de evangelio aeterno. Sermones I-XXVI*, Florentiae, ad Claras Aquas, 1956, pp. 380-381 (serm. XXIII): «Sunt nempe plerique erronei a sua caecitate decepti, qui, "occasione diversarum legum atque sectarum, sive ex verbis Mahumet, aut alioum errantium, credunt unumquemque in sua fide seu secta salvari, dummodo credat eam esse bonam et a Deo utique datam ipsique placere quod facit. Mirantur tales quod hi debeant damnari, qui pro Deo faciunt quidquid faciunt, arbitantes in his se obsequium praestare Deo; et licet male, tamen ignoranter agunt"». La fonte di Bernardino, come segnalato dai curatori,   appunto il *De legibus* (cap. 21) di Guglielmo d'Alvernia, cfr. GUILIELMI ALVERNI ... *Opera omnia*, Parisiis, apud Andream Pralard, 1674 (rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1963), t. I, p. 57a sgg.

²⁴⁰ P. GIOVIO, *Gli elogi degli uomini illustri (letterati, artisti, uomini d'arme)*, a cura di R. MEREGAZZI, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato Libreria dello Stato, 1972, p. 75 (cito ritoccando la punteggiatura). Non mi pare dunque che il profilo teologico delle posizioni del Marzio tracciato dal Giovio sia corretto, come sostiene G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio e Pierre Cupp * cit., pp. 54-55.

²⁴¹ Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 14, 9 (= *Op.*, p. 320 = Ficino, *Théologie*, II, p. 281 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 294). Sul complesso tema vd. P. R. BLUM, *La religione naturale di Marsilio Ficino*, in *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d' tudes Humanistes, Centre d' tudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, organis  par S. TOUSSAINT, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 313-326.

Cristianesimo, si tenga presente, non è mai nominato, sul presupposto fondamentale dell'esistenza di una *religio communis* al genere umano, le cui diverse espressioni storiche²⁴² paiono delinarsi come manifestazioni puramente esteriori di un'unica e indistinta fede in un solo Dio creatore e provvidente e riconoscibile dalla mente umana *natura sua*, in quanto Dio stesso vi ha posto implicita la facoltà di attingere la verità circa la propria natura e i propri attributi, unicità compresa²⁴³. Estremamente indicativa è la frase della *Theologia Platonica* in cui Ficino riassume quanto esposto nelle pagine precedenti: «Superiori disputatione colligitur communem ipsam omnium gentium *ad deum unum* religionem esse humanae speciei admodum naturalem virtutemque hominis propriam ideoque excellentissimam»²⁴⁴.

La concezione ficiniana della religione è inscindibile dalla sua antropologia. Su questo punto occorre insistere, perché quando Ficino parla dell'anima che per sua propria natura ritrova in sé la conoscenza e il desiderio di Dio, principio comune a tutti gli essere umani di cui i culti sono solo le forme espressive esteriori, lo fa tenendo a specificare la natura divina della *mens*. Il culto esteriore non è che un atto di risulta dell'intuizione, fosse anche incosciente, dell'esistenza di Dio perché tra Dio e uomo, e qui Ficino segue il *Protagora*, vi è una *naturalis cognatio* certificata dalla parte superiore dell'anima. Il processo, che porta al culto di un Dio unico insieme con l'acquisizione delle leggi morali, si iscrive all'interno della relazione ontologica tra mente divina e mente umana, garantita dalla presenza costante di quest'ultima presso il mondo intelligibile. Per questo l'esistenza della *religio*, che è il precipuo carattere distintivo della natura umana rispetto ai bruti ancora prima dell'intelletto, può essere inclusa da Ficino all'interno delle prove dell'immortalità dell'anima e soprattutto della sua divinità: *De divinitate animi a religione* è il titolo del capitolo del *De Christiana religione* in cui Ficino compendia in anticipo gli argomenti della *Theologia Platonica*²⁴⁵; ed è sempre per questi presupposti platonici che la rivelazione delle verità divine si definisce accessibile a chiunque sia capace di sopire i sensi e porre in grado l'anima di volgersi a sé, risalire al suo creatore e farsi *templum Dei*.

A queste pagine della *Theologia Platonica* potrebbero essere accostati alcuni scritti dell'umanista Bartolomeo Fonzio: in particolar modo un passo del trattato *De poetice*

²⁴² Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 324 = Ficino, *Théologie*, II, p. 290 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 314): «Similiter apud omnes gentes omnibus saeculis adoratur deus, quia naturale est, quamvis non iisdem sacris ac modis».

²⁴³ Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 324 = Ficino, *Théologie*, II, p. 291 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 316): «Humana quippe mens natura sua tamquam divina ad deum sentiendum colendumque ducitur et timendum, sicut natura sua ad amandum bonum malumque vitandum».

²⁴⁴ Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 324 = Ficino, *Théologie*, II, p. 291 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 316). Corsivo mio.

²⁴⁵ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 2 (= *Op.*, pp. 2-3).

(composto tra il 1489 e il 1492) in cui si lasciava intendere che la conoscenza del figlio di Dio fu presente in tutte le epoche e in tutti i popoli, variando solo la denominazione con cui veniva indicato: Cristo, Giove, Maometto sarebbero stati semplici termini per indicare il medesimo concetto²⁴⁶; e poi uno scritto anepigrafo venuto alla luce di recente (databile anch'esso tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta del Quattrocento), tutto incentrato sulla storia religiosa di un'umanità passata attraverso la contemplazione e l'adorazione del cosmo visibile e sul tradursi spontaneo di questa primitiva contemplazione della perfezione dell'universo naturale in forme più complesse e articolate, conseguenti alla scoperta di un'intelligenza creatrice e trascendente e infine della natura divina dell'anima, per le sue facoltà spirituali intimamente connessa con il suo creatore²⁴⁷ – un trattato che per i contenuti che trasmette andrebbe avvicinato anche all'*Epistola di Hayy ibn Yaqzan* di Abū Bakr Ibn Ṭufayl tradotta in latino da Pier Leone da Spoleto e poi intorno al 1492 da Giovanni Pico²⁴⁸.

Quasi un secolo e mezzo dopo la pubblicazione della *Theologia Platonica*, in una situazione storica profondamente mutata, in cui l'occhio degli inquisitori si era fatto di necessità più attento all'asserzione di certe proposizioni che nel Quattrocento potevano passare ancora inosservate, dalla commissione inquisitoriale incaricata di esaminare il suo *Atheismus triumphatus* Tommaso Campanella avrebbe visto bollata di pelagianesimo la tesi, per ammissione dello stesso autore tratta per buona parte dalla *Theologia Platonica*, secondo cui la religione è «virtus naturalis a Deo nobis indita», una tesi che secondo la commissione era strettamente collegata con l'indebita estensione dei margini della salvezza ai Gentili vissuti prima di Cristo e agli abitanti del Nuovo Mondo («si secundum legem naturae vixerunt, salvos esse, quoniam fides in Deum et in eius providentiam et observatio legis naturae est illis pro sacramentis») e pericolosamente in grado di aprire le porte della salvezza anche ai Turchi²⁴⁹.

²⁴⁶ Cfr. C. TRINKAUS, *The Unknown Quattrocento Poetics of Bartolomeo della Fonte*, «Studies in the Renaissance», XIII (1966), pp. 40-123: 104: «Ego quidem unicum tantummodo esse Deum eundemque optimum atque aeternum existimo. Neque unquam aliter poetae gentium putaverunt. Praeter hunc autem cuius filium Iovem gentiles dicunt, nos Christum, Asiatici et Lybes Maumethem, aliae atque aliae gentes alios, fuerunt atque hodie sunt eruntque semper apud mortales alii dii minores, quos seu heroas seu sanctos vocites, nihil laboro. Huic autem summo Deo totius orbis moderatori caeterorumque deorum atque hominum genitori, et aliis quoque diis minoribus pro locorum ac temporum et religionum varietate poetas ego bonos acceptos autumo». In merito si veda anche F. BAUSI, *La lirica latina di Bartolomeo Della Fonte*, «Interpres», X (1990), pp. 37-132: 89-90.

²⁴⁷ Il testo fonziano è stato rinvenuto, pubblicato e ottimamente commentato da A. DANIELONI, *Genesi ed essenza della religione in uno scritto inedito dell'umanista Bartolomeo Fonzio*, «Rinascimento», II ser., XLV (2006), pp. 117-136, in part. a p. 31 l'autore avvicina appunto alcuni punti dello scritto alla *Theologia Platonica*.

²⁴⁸ Cfr. F. BACCHELLI, *Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl*, «Giornale critico della filosofia italiana», VI ser., XIII (1993), pp. 1-25.

²⁴⁹ Cfr. G. ERNST, *Cristianesimo e religione naturale. Le censure all'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, «Nouvelles de la République des lettres», I (1989), pp. 137-200; EAD., *Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1992), pp. 565-586, le due citazioni a p. 569.

Quelle della commissione inquisitoriale deputata a vagliare l'ortodossia dell'*Atheismus triumphatus* non sono in fondo che riproposizioni di quanto si legge nel profilo biografico di Galeotto Marzio tracciato da Giovio. Ma le premesse speculative ficiniane sulla religione naturale consegnate alla *Theologia Platonica* e ai capp. 1 e 4 del *De Christiana religione* (i cui titoli recitano rispettivamente: *Religio maxime homini propria est et veridica* e *Omnis religio boni habet nonnihil, modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur, Christiana sincera est*), che per i censori di Campanella finivano per assottigliare troppo il confine tra il Cristianesimo e le altre fedi, si ritroveranno ampiamente sviluppate nel corso del Cinquecento. Non è questo il luogo per affrontare nei dettagli la multiforme fortuna cinquecentesca di queste dottrine, di cui spesso è difficile ricostruire i percorsi in virtù della sempre crescente stratificazione dei testi e delle fonti, e trovandosi spesso in mancanza di esplicite citazioni (Campanella resta un'eccezione) da parte degli autori, che direttamente o indirettamente fecero proprie, rielaborandole e adattandole a nuovi contesti, quelle teorie incompatibili con le ortodossie sia cattoliche che riformate che affondavano le proprie radici anche nel platonismo quattrocentesco. Difficile anche perché nel mondo riformato fu negli scritti di Erasmo e di Zwingli prima²⁵⁰, e di Castellione e di Francesco Pucci poi, che vennero individuate le matrici teologiche e concettuali che partendo dalla questione della salvezza dei pagani virtuosi si erano intrecciate con le aperture latitudinarie dell'erasmiana *De immensa Dei misericordia concio*, e la conseguente 'teologia del cielo aperto'²⁵¹, per sfociare in quella dottrina della salvezza universale in virtù della sola *naturalis Dei notitia*, fortemente riduttiva del ruolo specifico della predicazione evangelica, a cui le classificazioni sei-settecentesche dei teologi protestanti diedero il nome di 'naturalismo'²⁵².

Qualche testimonianza merita in ogni caso di essere riportata. E questo mantendosi saldi al dato filologico. Che alcune di queste idee ficiniane fossero difficilmente inquadrabili entro una rigida ortodossia è testimoniato da un esemplare dell'edizione giuntina del *Della religione Cristiana* stampata a Firenze nel 1568, attualmente conservato alla Biblioteca Complutense di Madrid, che ho avuto la fortuna di incontrare casualmente²⁵³. La

²⁵⁰ Per Erasmo vd. almeno *Inquisitio de fide. A Colloquy by Desiderius Erasmus Roterodamus 1524*, ed. with Introduction and Commentary by C. R. THOMPSON, New Haven, Yale University Press, 1950, pp. 100-121; per Zwingli invece il classico R. PFISTER, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli. Eine Untersuchung zu seiner Theologie*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1952.

²⁵¹ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 143 sgg.; si veda anche L. FELICI, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di A. E. BALDINI e M. FIRPO, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 1-46.

²⁵² Vd. i testi citati in A. ROTONDÒ, *Nuove testimonianze* cit., p. 620 n. 9. Per Francesco Pucci vd. ora, anche per la bibliografia precedente, il profilo di G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011.

²⁵³ Con segnatura BH FLL 9263. L'esemplare si trova digitalizzato sul sito internet della Biblioteca Complutense (<http://cisne.sim.ucm.es/>).

provenienza della stampa da una biblioteca spagnola è certificata da un indice alla fine del volume ora in buona parte evanido, ma redatto in castigliano e databile approssimativamente tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento. Il fatto che Ficino alla fine del cap. 4 del *De Christiana religione* avesse affermato che il modo più corretto di onorare Dio è quello che hanno insegnato Cristo e i suoi discepoli non placò le inquietudini dell'ignoto lettore, con tutta probabilità un religioso. Preoccupato evidentemente a tal punto delle possibili illazioni che potevano trarsi dalla matrice concettuale – così vicina, è stato più volte notato, al cusariano *una religio in rituum varietate*²⁵⁴ – secondo cui Dio accetti di essere onorato con una varietà di culti differenti, purché umani e a lui indirizzati, in quanto scaturiti da quell'istinto religioso che egli stesso ha instillato nell'essere umano, e che in ciò dovesse forse scorgersi un'ulteriore prova della bellezza (*decor*) dell'universo, l'anonimo lettore non esitò a censurare con vigorosi tratti di penna l'intero capitolo²⁵⁵.

Una data sicura per documentare le censure nel campo protestante è invece offerta dall'edizione del *De Christiana religione* uscita a Brema nel 1617 per le cure del teologo calvinista, ma di tendenze moderate e sostenitore della dottrina arminiana al sinodo di Dordrecht, Ludwig Crocius (1586-1653)²⁵⁶. Come si legge nella lettera dedicatoria a Federico III di Holstein-Gottorp, secondo il Crocius il testo di Ficino meritava di essere

²⁵⁴ Per Cusano mi limito a rimandare a G. FEDERICI VESCOVINI, *L'irenismo di Niccolò Cusano*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. SINA, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 18-35; C. VASOLI, *Note su Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in *Nicolas Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Beiträge eines deutsch-italienisch Symposium in der Villa Vigoni, hrsg. von M. THURNER, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 75-90 (poi in ID., *Ficino, Savonarola* cit., pp. 173-191).

²⁵⁵ Questo il testo censurato, che cito ovviamente dalla stampa del 1568, pp. 16-17: «Nessuna cosa più dispiace a Dio che essere al tutto sprezzato. Nulla più gli piace che essere adorato. Onde gl'huomini, che in qualche parte i suoi precetti trapassano, più leggiermente punisce. Ma al tutto fulmina coloro che per ingratitude et malignità et superbia dal suo imperio si ribellano. Per la qual cosa la divina providentia non permette essere in alcun tempo religione [*sic*, per 'regione'] del mondo alcuna interamente spogliata d'ogni religione, benché permetta in diversi luoghi et tempi osservarsi varii modi d'adoratione, ché forse questa varietà dell'universo per ordine divino partorisce mirabile ornamento. Uno re grande tiene piu cura d'essere invero honorato, che d'essere con tali o tali gesti honorato. Il re Alessandro a quante genti signoreggiava in tanti modi, o andando egli o mandando suoi ministri, era honorato. Et tutto quello che in sua gloria si faceva in qualunque modo accettava, benché piu accepta una cosa che un'altra gli fusse. Quasi questo medesimo del Re del mondo stimare bene si conviene, il quale in qualunque cosa modo si sia, pure che sia modo humano, benché alquanto inetto, più tosto honorato vuole essere che per malignità in nessun modo honorato, così gl'huomini a lui con qualche riverentia sudditi, se sono incontinenti correggie come padre, o almeno più leggiermente punisce, ma estermina et forte tormenta quegli che sono ingrati et volontariamente impii et da Dio al tutto ribelli. Da poi che Dio non ripruova interamente culto alcuno, pure che sia humano, che a lui proprio in qualche modo si dirizza, come ripruova l'impietà volontaria spogliata d'ogni reverentia, si dimanda qual culto più che gli altri, o vero solo in verità, approva. Attendi che Dio è sommo in se medesimo bene et verità delle cose et lume degl'intellecti et fervore delle volontà. Coloro adunque sopra gli altri, o in vero soli sinceramente Iddio honorano, i quali con bonità d'operationi, verità di lingua, chiarezza d'intelletto quanta possono et carità di volontà quanta debbono, continua reverentia gli portano. Questi sono, come dimonstreremo, quegli che in quel modo adorano Iddio, che Christo maestro della vita et i suoi discepoli comandarono».

²⁵⁶ Per il Crocius vd. W. JANSE, *Reformed Antisocialism in Northern Germany: Ludwig Crocius' Antisocialism Contractus of 1639, «Perichoresis»*, III (2005), pp. 1-13.

ripubblicato in quanto utile strumento apologetico contro gli Ebrei, i Musulmani e i Gentili, mentre la dedica a un sovrano di un'opera sulla religione cristiana si giustificava per contrapporre il modello virtuoso del principe cristiano allo spettro di un altro fiorentino, quel Machiavelli che da quasi un secolo andava insegnando ai sovrani un uso puramente strumentale della religione (la prefazione si apre appunto con un riferimento al *Principe*). Qui vorrei solo richiamare l'attenzione su una delle note di commento di cui il teologo tedesco sentì la necessità di corredare il testo. Nel cap. 3 Ficino, seguendo Platone, aveva sostenuto che due sono le età principalmente 'religiose': l'infanzia e la vecchiaia. Quanto all'infanzia, a turbare questa primigenia condizione può intervenire solo l'uso male indirizzato della capacità di ragione e discernimento che sopraggiunge con l'età adulta. Solo apparentemente anodina per il Crocius, da tale affermazione, evidentemente se letta insieme con la tesi della naturalità della religione, potevano ricavarsi pericolose asserzioni 'pelagiane' tali da equiparare natura e grazia e sfociare nella negazione degli effetti del peccato originale, non senza conseguenze sul valore del battesimo²⁵⁷. Si tratta forse di una minuzia, ma verrebbe da interpretare questa breve nota alla luce dell'eco suscitata nel mondo protestante dalla tesi sostenuta da Francesco Pucci nel *De Christi servatoris efficacitate* e nella *Informatione della religione christiana* sulla fede naturale infusa negli uomini insieme con il beneficio di Cristo fin nell'utero materno, la quale racchiude l'«immagine di Dio che risplende nella nostra ragione» non rimossa dal peccato originale, ma semplicemente turbata e recuperabile in vista della salvezza per il tramite di un'educazione affinata attraverso i dettami di quella «ragione» sempre illuminata dallo Spirito²⁵⁸.

Per tornare al cap. 4 del *De Christiana religione* cancellato dall'anonimo lettore spagnolo, tale censura potrebbe anche ridursi al caso di un lettore troppo zelante, ma difficilmente si potrebbe sottovalutarne l'apporto su di un testo cinquecentesco italiano di cui sono state messe bene in luce le fonti origeniane, ma che a ben vedere si presenta come uno sviluppo teologico delle premesse filosofiche ficiniane. Mi riferisco a un brano del *De harmonia mundi* (1525) di Francesco Zorzi:

²⁵⁷ MARSILII FICINI FLORENTINI *De religione Christiana et fidei pietate opusculum*, studio Lodovici Crocii, Breae, typis Thomae Villeriani, 1617, p. 20: «Quod Ficus docet pueros religiosos nasci, id caute accipiendum est, ne cum Pelagianis gratiam veritas in naturam et originis peccatum inficias», che commenta Fic. *Christ. relig.* 3 (= *Op.*, p. 3): «Et si homo natura sua in qualibet aetate, exceptis paucissimis, et illis quidem depravatis, religiosus est, duae tamen aetates, ut Plato scribit [*Leg.* 887d-888d], religiosiores sunt, pueritia videlicet et senectus. Nam pueri religiosi nascuntur atque educantur et in religione firmissimi permanent».

²⁵⁸ M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione christiana*, Torino, Claudiana, 2011, pp. 49-50 e 100-101. Sul tema del peccato originale in Pucci vd. A. ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., pp. 577-615: 605-615 (già in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, pp. 225-271).

Numquid non audierunt? Et quidem «in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae eorum» scilicet praedicantium nomen Domini, *qui contentus est habere varios cultores et diversos in moribus ad pulchritudinem universi*. Si autem noluerunt perseverare in cultu ab Apostolis tradito, eorum sit culpa, et non Dei, qui eos vocavit. Sed quid dicemus de Gentilibus ante Christum, aut de habitatoribus insularum orientalium nuper repertarum, ad quos non videtur pervenisse nomen Domini? De his dicamus, quod qui fuerunt ante Christum lege Mosi non ligabatur, sed tantum domus Israel et adventitii quidam, qui sponte illis addicti erant. Aliis sufficiebat lex naturalis, «cum essent sibi ipsis lex, ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum»²⁵⁹.

Come si vede, la legittimazione dell'estensione della salvezza ai Gentili vissuti prima di Cristo e ai popoli di recente scoperta è avanzata portando a citazione gli stessi versetti della *Lettera ai Romani* che ritroviamo nell'epistola all'amico ignoto di Ficino. Non è dato sapere se Zorzi abbia avuto modo di leggere l'epistola inserita nella stampa del 1484 del *Della Cristiana religione*, anche se difficilmente a un autore imbevuto di letture ficiniane (e pichiane)²⁶⁰ sarebbe potuta sfuggire. Al di là dell'impiego dei medesimi versetti paolini, oggetto di discussione fin dalle dispute esegetiche patristiche e medievali²⁶¹, ciò che lega inequivocabilmente il passo del *De harmonia mundi* al *De Christiana religione* è il fatto che il *qui contentus est habere varios cultores et diversos in moribus ad pulchritudinem universi* di Zorzi non è altro che una ripresa e un'intensificazione teologica del *forsitan vero varietas huiusmodi ordinante Deo decorem quendam parit in universo mirabilem* di Ficino²⁶². L'importanza del passo di Zorzi è testimoniata dal fatto che, come è stato dimostrato sulla base di evidenti prove testuali, esso costituisce una fonte importante nell'elaborazione della posizione assunta nel *De amplitudine beati regni Dei* (1554) di Celio Secondo Curione in merito alla salvezza dei popoli che non hanno conosciuto Cristo²⁶³. Per chi, come Pier Paolo Vergerio che denunciò Curione al Senato di Basilea, si attestava sull'ortodossia riformata, tale tesi veniva a proporre l'idea

²⁵⁹ F. ZORZI, *L'armonia del mondo*, a cura di S. CAMPANINI, Milano, Bompiani, 2010, pp. 1956-1958 (3, 2, 5), corsivo mio. Su questo passo zorziano si sofferma P. TERRACCIANO, *Omnia in figura* cit., pp. 292 sgg. (alle fonti individuate da Terracciano va quindi ora ad aggiungersi anche il *De Christiana religione*).

²⁶⁰ Su Ficino e Zorzi vd. C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974, pp. 239 sgg.; ID., *Marsilio Ficino e Francesco Giorgio Veneto*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze, Olschki, 1986, II, pp. 533-554, poi ristampato con titolo mutato (*Da Marsilio Ficino a Francesco di Giorgio Veneto*) e alcune modifiche in ID., *Filosofia e religione* cit., pp. 233-256.

²⁶¹ Rimando, anche per ulteriore bibliografia, a J. YATES, *The Use of Rom. 2:14-5 in the Christian Latin Tradition ca. 365-ca. 411 – Augustine Excepted*, «Studia Patristica», XLIV (2010), pp. 213-226.

²⁶² Fic. *Christ. relig.* 4 (= *Op.*, p. 4).

²⁶³ Cfr. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura* cit., pp. 295-296. Sull'importanza di Zorzi per Curione si veda anche L. D'ASCIA, *Tra platonismo e riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, in ID., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003, pp. 81-119: 110-119. In generale sulla figura di Curione rimando a L. BIASIORI, *L'eresia di un umanista: Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2015.

della salvezza estendibile a chiunque avesse osservato o osservasse la legge naturale a prescindere dalla rivelazione e dalla redenzione di Cristo²⁶⁴. Chiamato a rispondere alle accuse, Curione si sarebbe difeso davanti al concistoro basileese riallineandosi a una posizione genericamente agostiniana, secondo cui per ‘natura’ si deve intendere sempre una natura riformata dalla grazia²⁶⁵.

È questo un punto da non sottovalutare e che andrebbe indagato più nel dettaglio in rapporto all’educazione platonica che Curione condivideva con Francesco Zorzi, in quanto si viene a cogliere un aspetto che forse non si risolve solo entro i termini della consolidata dicotomia tra il pessimismo predestinazionista della teologia protestante e l’ottimismo antropologico che scaturiva dagli scritti del movimento ereticale italiano. Sarebbe necessario misurare gli effetti dell’irriducibilità con il contesto teologico della Riforma del fondamento etico-religioso imperniato sulla concezione platonica della duplicità della natura umana, che instaura un rapporto complesso con la tradizionale visione del peccato, in quanto a peccare sarebbe solo la parte dell’anima che inclina verso il mondo materiale, rimandando intatta e in stato di impeccabilità la seconda, quella *pars divina* o *mens* che tende costantemente all’assimilazione al divino, o, meglio, che è la stessa costante presenza di Dio nell’uomo. Si legga quanto scrive Cornelio Agrippa nel *De occulta philosophia* (3, 36):

Sicut enim portio illa suprema nunquam peccat, nunquam malo consentit semperque errori resistit et ad optima hortatur, sic inferior illa portio et animalis anima in malo et peccato et concupiscentia semper demergitur et trahit ad pessima, de qua ait Paulus: «Video aliam legem in membris meis et captivantem me in lege peccati». Mens igitur suprema portio nunquam damnatur, sed puniendis sociis illaesa abit ad suam originem²⁶⁶.

Della pericolosità di tale concezione per una visione ortodossa del peccato si accorsero in fretta i teologi cattolici postridentini incaricati del difficile compito di ‘espurgare’ gli scritti di Zorzi²⁶⁷. Se infatti sono ben note le voci che dal mondo cattolico alla fine del

²⁶⁴ Per la denuncia del Vergerio e più in generale sui rapporti tra quest’ultimo e Curione vd. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967², pp. 198-201; L. BIASIORI, *L’eretico e i selvaggi* cit., pp. 381-382; ID., *L’«uomo scaltro» e il «vescovo mascherato»: Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l’Epistola de morte Pauli III (1549)*, «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance», LXXII (2010), pp. 385-396.

²⁶⁵ Cfr. *Amoenitates litterariae* cit., pp. 606-609.

²⁶⁶ C. AGRIPPA, *De occulta philosophia* cit., p. 511.

²⁶⁷ Cfr. C. VASOLI, *Marsilio e Francesco di Giorgio* cit., p. 546; ID., *Profezia e ragione* cit., pp. 326-327, 381-383; sulle censure ai testi di Zorzi vd. ID., *Nuovi documenti sulla condanna all’Indice e sulla censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Seicento*, Atti del convegno della fondazione Luigi Firpo, 5 marzo 1999, a cura di C. STANGO, Firenze, Olschki, 2001, pp. 55-78, e A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà dei censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul Platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l’Italie du XVI^e siècle*, Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l’Institut culturel italien de Marseille, 14-16 mai 1981, éd. par J. GUIDI, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, pp. 15-50.

Cinquecento non mancarono di sollevarsi contro la filosofia platonica e neoplatonica – si pensi solo al *De Ethnicis caute legendis* di Giovan Battista Crispo (1594)²⁶⁸ o agli avvisi di Bellarmino a Clemente VIII sulla pericolosità del platonismo proprio per la sua apparente vicinanza alla religione cristiana –, il rapporto del mondo ecclesiastico protestante con tali dottrine platoniche è rimasto per larga parte inesplorato. Qui a puro titolo esemplificativo basti citare l'emblematico frontespizio della prima edizione delle *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei* (1632) del teologo calvinista ortodosso William Twisse: il titolo si trova incorniciato da due colonne dalle quali le figure di Paolo, Agostino e Calvino, rappresentanti della *Vera religio*, si contrappongono simbolicamente a quelle della *Humana sapientia*, la cui genealogia è individuata nella successione Platone-Pelagio-Serveto²⁶⁹. Ma che Curione avesse fatto sua questa antropologia platonica – attinta forse attraverso Zorzi oppure di prima mano dalla *Theologia Platonica* ficiniana o ancora direttamente dalla lettura di Plotino – secondo cui il vincolo costante dell'incontro tra Dio e uomo è da individuarsi proprio in quella mente che è *imago Dei* e mai disgiunta del tutto dal suo creatore, ce lo dimostra un brano dell'*Oratio de immortalitate animorum*, che lungi dall'essere un semplice esercizio retorico fu stampata a Basilea assieme alla seconda redazione dell'*Araneus sive de providentia Dei*, altra opera fra le più 'platonizzanti' dell'umanista piemontese²⁷⁰. Simili concezioni Curione espresse anche nella *Christianae religionis institutio* dedicata ai figli e stampata nel 1549, opera di cui l'anno successivo pubblicò anche una versione volgare²⁷¹.

²⁶⁸ Sul testo rimando, anche per la bibliografia precedente, a M. MUCCILLO, *Le Cautiones artificiniane di Giovanni Battista Crispo da Gallipoli*, in *Marsilio Ficino. Fonti cit.*, pp. 339-380.

²⁶⁹ Lo ha fatto notare L. SIMONUTTI, *Platonismo e ateismi. Spiritus naturae e antispinozismo: More e Limborch*, in *Forme del neoplatonismo cit.*, pp. 297-319: 303-304.

²⁷⁰ Cfr. COELII SECUNDI CURIONIS *Araneus, seu de providentia Dei libellus vere aureus, cum aliis nonnullis eiusdem opusculis* ..., Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1544, p. 101: «Haec [mens] est illa Dei, ad quam effectus est homo, admirabilis imago, quae si non est, nunquam alia poterit reperiri; qua constituta atque recepta, recte religio, recte iustitia, sanctitas, veritas inter mortales vigeat. Nisi enim hac intelligendi perpetua necessitudine hocque aeternitatis vinculo cum Deo religatum est humanum genus, nulla in hominem cadere Dei cognitio nullaque religio potest, quando finiti ad infinitum nulla est comparatio nullaque proportio. Omnia enim diversa duo ad cohaerendum tertium aliquid requirunt et quasi nodum vinculumque desiderant. Verum cum tam sollicitam semper unaquaeque curam habuerit tum Dei, tum religionis, tum aequitatis, fieri nullo modo potest, quin aliqua sit hominis cum Deo similitudo, cognatio atque proportio», oppure *ibid.*, p. 109: «Diximus hominem ad Dei imaginem factum, quod quid, quaeso, aliud est quam divina quadam mente praeditum esse? Quae mens duplici est pulchritudine insignis, immortalitate scilicet ac Dei notitia, e qua omnis reliqua cognitio pendet. Haec autem imago in omnibus quidem hominibus inest». Che sia Ficino la fonte principale di Curione mi pare assai probabile. D'altra parte è lo stesso Curione a indicarci che per la sua *Oratio*, oltre che su Platone, Cicerone, Lattanzio e altri si è basato proprio su Ficino, cfr. *ibid.*, p. 91. Ma in ultima analisi il concetto è plotiniano (5, 1, 6), che si legga nella traduzione di Ficino, dove infatti la *mens* è definita *imago Dei*, nella *princeps*, Florentiae, impressit Antonius Miscominus, 1492 (ISTC ip00815000; GW M34374), c. ggvr. Per l'*Araneus* vd. L. D'ASCIA, *Tra Platonismo e Riforma cit.*, pp. 81-109.

²⁷¹ Cfr. CAELII SECUNDI CURIONIS *Christinae religionis institutio* ..., s.l., s.t., 1549, pp. 12-13: «P.: Sed quaenam ista est imago divina, ad quam hominem fictum dicis? F.: Ea est hominis mens, vestigiis immortalitatis impressa, in qua iustitia, veritas, sapientia, quae numinis divini sunt propria, maxime elucebant. P.: Cur elucebant dicis? An non eadem elucet, quae tunc? F.: Elucet. Sed hei mihi, quantis ex peccati tenebris errorisque nocte vix scintillulas emittunt», dove si affronta la conseguenza del peccato originale, ma si noterà anche che Curione insiste sul fatto che l'*imago Dei* riflessa nella mente dell'uomo dopo la caduta di Adamo non è venuta del tutto a mancare, ma semplicemente offuscata. In questo si nota l'irriducibilità di una tale

A prova della sua ortodossia di fronte alle autorità basileesi Curione non addusse certo il *De harmonia mundi*, che avrebbe potuto attirare ancora più sospetti, ma la *Metaphrasis Epistolae divi Pauli ad Romanos* di Martin Butzer e una nota del diffuso commento dell'umanista spagnolo Juan Luis Vives al *De civitate Dei*²⁷², che si attestava su posizioni in tutto simili a quelle di Zorzi e di Curione condannate poi dal Vergerio. È quest'ultimo testo di Vives a interessare qui. Tra gli studiosi di Ficino il nome del Vives è generalmente noto per aver attribuito al filosofo fiorentino la definizione spregiativa di *philosophaster* nel suo *De conscribendis epistolis*, appellativo poi divenuto famoso perché ripreso dal Thorndike²⁷³. Meno noto è che l'umanista spagnolo non esitò a saccheggiare i testi del deprecato *philosophaster*, quando nel *De veritate fidei Christianae*, pubblicato postumo sempre a Basilea nel 1543, trasse dal *De Christiana religione* e dalla *Theologia Platonica* alcune considerazioni che fanno ben vedere come quanto aveva scritto nel commento al *De civitate Dei* si innestasse sul tronco della riflessione ficiniana sulla religione naturale. Nel *De veritate fidei Christianae* ritorna ancora una volta l'esempio dei popoli di recente scoperta a dimostrazione della religione quale caratteristica precipua e distintiva del genere umano. La definizione dell'uomo irreligioso quale *monstrum* – interessante notare che gli indios fanno parte a tutti gli effetti del consorzio umano proprio perché dotati di religione –, l'identificazione della *religio* con la *sapientia* e l'elenco dei popoli antichi (Etiopi, Indi, Egizi, Greci e Romani), derivano tutti dal proemio e dal cap. 1 del *De Christiana religione*:

Depraehensum est hoc non solum in nationibus terrae huius nostrae, quam continentem vocant scriptores, sed in novo hoc orbe, ad quem magnis navigationibus Hispani penetrarunt. Invenerunt enim nostri homines gentes permultas, quae sine literis, sine rege, sine republica, sine artibus aevum degerent, non tamen sine religione, ut appareat verius esse ex natura religionem, quam reliquas artes atque inventiones. Nam sicut facultates omnes atque appetitus animi et corporis inditas a natura censemus, quoniam tametsi non eadem semper appetunt aut agunt, aliquid tamen et agunt et expetunt: ita de religionis est cura sentiendum; non eadem omnibus religio, aliqua tamen cuique,

prospettiva anche a quella del *Beneficio di Cristo*, in cui invece si affermava la totale alterità dell'immagine dell'uomo da quella del Creatore dopo il peccato originale, cfr. BENEDETTO DA MANTOVA-M. FLAMINIO, *Il Beneficio di Cristo*, a cura di S. CAPONETTO, Torino, Claudiana, 1991², p. 27: «Insomma questa nostra natura per lo peccato di Adamo *tutta* si corruppe e, si come prima era superiore a tutte le creature, così divenne soggetta a tutte, serva del demonio, del peccato e della morte, e condannata alle miserie dello inferno» (corsivo mio). Su quest'ultimo testo di Curione vd. A. PROSPERI, *Celio Secondo Curione e gli autori italiani: da Pico al «Beneficio di Cristo»*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. CASTELLI, Firenze, Olschki, 1998, pp. 163-185.

²⁷² Cfr. J. G. SCHELHORN, *Amoenitates litterarum, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, vol. XII, Francofurti et Lipsiae, apud Danielem Bartholomaei et filium, 1730, pp. 600 sgg., che riporta il testo, ma vd. AURELI AUGUSTINI HIPONENSIS *Libri de civitate Dei XXII*, Basileae, apud Io. Frobenium, 1522, p. 625.

²⁷³ L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV, New York, Columbia University Press, 1934, p. 572.

sicuti non omnes eadem comedunt, nec omnes rebus eisdem capiuntur aut delectantur, quia tamen esse omnes ac delectari animadvertimus, id esse naturale pronunciamus; eundem in modum religio naturalis est in genere; species autem, formae qualitates, hominum sunt. Olim religio sola habita est pro sapientia, nec sapientes alii, quam qui illam mortalibus traderent atque explicarent apud Aethiopas, Indos, Aegyptios, Graecos, Romanos, quorum catalogum longum esset recensere. Nec Deus de sui cognitione humanis mentibus plus concessit ac reliquit, quam quod pietati satis esset [...] Ergo ut ad propositum sermonis revertamur, pietatis cura indita est naturaliter homini; quod si ita est, monstrum profecto est hominis, non homo, qui sine religione ulla vivit²⁷⁴.

Quelli di Vives e di Zorzi non furono i soli filtri attraverso cui 'questo' Ficino fu letto e ripensato in contesti così differenti anche da chi non ebbe modo o necessità di attingere direttamente ai suoi testi. Non si può mancare di citare il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa (1533), che tra le altre cose riprende quasi letteralmente il passo del *De Christiana religione* sulla varietà dei culti²⁷⁵; oppure i diffusissimi *Antiquitatum lectionum libri* di Celio Rodigino (Ludovico Ricchieri)²⁷⁶, in cui, se apriamo al cap. 38 del V libro, dal titolo *Felicitatem veram ex Deo esse. Opinionem de Deo esse omnibus insitam*, troviamo un vero e proprio plagio dalla *Theologia Platonica* (14, 9-10).

Il volume del Rodigino figurava ad esempio nella biblioteca di Sebastian Franck, il quale ne fece largo uso nei suoi *Paradossi*, l'opera stampata nel 1534 a causa della quale il suo vecchio compagno di studi e pastore luterano Martin Frecht ne chiese l'espulsione dalla

²⁷⁴ Cito da IOHANNIS LODOVICI VIVIS ... *De veritate fidei Christianae libri quinque* ..., Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543, p. 98. Per la bibliografia su Vives rimando a *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. by C. FANTAZZI, Leiden, Brill, 2008. Non vi sono dubbi sul fatto che Vives conoscesse il *De Christiana religione*, dal momento che da lì riprenderà una lunga discussione sull'inutilità dei miracoli per confermare la fede, citando però solo *Ficinus*, cfr. *ibid.*, pp. 168-169. Il passo del *De veritate fidei Christianae* è riportato anche in E. FEIL, *Religio*, Zweiter Band: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 39, che non si avvede però della dipendenza di Vives da Ficino, cfr. invece Fic. *Christ. relig.* pr. (= *Op.*, p. 1): «Prophetae igitur Hebraeorum atque Essaei sapientiae simul et sacerdotio incumbabant, philosophi a Persis, quia sacris praeerant, Magi (hoc est sacerdotes) sunt appellati. Indi Brachmanas de rerum natura simul atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios mathematici et metaphysici sacerdotio fungebantur et regno. Apud Aethyopas gymnosophistae philosophiae simul magistri erant ac religionis antistites. Eadem in Grecia consuetudo fuit sub Lino, Orpheo, Musaeo, Eumolpo, Melampo, Trophimo, Aglaophemo atque Pythagora, eadem in Gallia sub Druidum gubernaculis. Quantum apud Romanos Numae Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varroni multisque aliis sapientiae simul sacrorumque studium fuerit, quis ignoret?», e 1 (= *Op.* p. 2): «Si quis ergo reperiatur omnis religionis paenitus expers, quia praeter humanae spetiei naturam est, vel monstrum quoddam est ab initio, vel contagione monstri alterius inquinatus».

²⁷⁵ Cfr. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia* cit., p. 410: «Religionis autem ritus ceremoniaeque pro temporum regionumque varietate diversi sunt et unaquaeque religio boni aliquid habet, quod ad Deum ipsum creatorem dirigitur. Et licet unam solam christianam religionem Deus approbet, caeteros tamen eius gratia susceptos cultus non penitus reprobatur; et, si non aeterno, temporaneo tamen praemio irremuneratos non relinquit vel saltem minus punit».

²⁷⁶ Sull'opera e l'autore, umanista autore di commenti a Virgilio, Orazio, Cicerone e Ovidio e amico di Celio Calcagnini ed Erasmo, vd. da ultimo M. MARANGONI, *L'armonia del sapere: i Lectionum antiquarum libri di Celio Rodigino*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti, 1997.

città di Ulm²⁷⁷. Sul fatto che di Ficino Franck conoscesse (e utilizzasse) almeno il Plotino latino con il relativo commento vi sono pochi dubbi, visto che figurava nella sua biblioteca e lo cita anche nei *Paradossi*²⁷⁸. Quanto ai commenti a Platone, un passo del n. 89 dei *Paradossi* (*Templorum, imaginum, festorum, sacrificiorum etc. ceremoniarum, nullus in novo testamento usus*) volto a dimostrare l'inutilità di qualsiasi cerimonia esteriore, in cui si rinviene la citazione di Ermete e Platone quali fautori di un culto esclusivamente spirituale – «Daher hieß Plato im Gottesdienst des höchsten Gottes alle Zeremonien aufheben und Hermes Trismegistus ad Asclepium» («Perciò Platone comandò che nel culto del Dio supremo si eliminassero tutte le cerimonie, e lo stesso fa Ermete Trismegisto *Ad Asclepium*)²⁷⁹ –, sembrerebbe una riproposizione quasi letterale di un brano dell'*Argumentum* di Ficino all'*Alcibiade II*: «Mercurius ac Plato cum supremi numinis maiestatem venerabantur, externas omnes caerimonias auferebant, solam ac puram flagrantiam animi relinquebant»²⁸⁰; se non fosse che il riferimento preciso all'*Asclepius* ci avvisa che il tramite tra l'*Argumentum* ficiniano e Franck fu il *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Agrippa²⁸¹. Non saprei dire se lo spiritualista tedesco abbia poi avuto accesso diretto alla *Theologia Platonica* o al *De Christiana religione*, quantunque molte delle idee ficiniane potevano trovarsi veicolate sempre dalle opere di Agrippa. Ma piacerebbe pensare che avesse sott'occhio i capitoli della *Theologia Platonica* dedicati alla religione, oppure il compendio che ne aveva fatto il Rodigino, quando nel 1542 a Basilea si trovò a comporre la dedicatoria della sua traduzione in tedesco dei trattati I-XIV del *Corpus Hermeticum* condotta su quella latina di Ficino. Dell'*Argumentum* di Ficino al *Pimander* Franck aveva tradotto una parte già nel *Die Guldin Arch* (1538), e lo aveva commentato affermando che quanto si trovava nell'*Asclepius* e nel *Pimander* circa la verità su Dio poteva sufficientemente bastare a un cristiano, e che anzi Ermete aveva

²⁷⁷ Sull'episodio vd. C. CHRIST-VON WEDEL, *Sebastian Franck und die Zürcher Reformation*, in *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*, hrsg. von C. MOSER und P. OPITZ, Leiden, Brill, 2009, pp. 21-38: 32; per la citazione del Rodigino cfr. S. FRANCK, *Paradossi*, a cura di M. VANNINI, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 32 e n. 18.

²⁷⁸ Cfr. S. FRANCK, *Paradossi* cit., pp. 32 e 42; A. BRUCKNER, *Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», LIV (1937), pp. 286-289: 288; ma sulla biblioteca di Franck vd. da ultimo C. DEJUNG, *Sebastian Francks nachgelassene Bibliothek*, «Zwingliana», XVI (1984), pp. 315-336; ID., *Sebastian Franck*, in *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, éd. par A. Seguenny en collaboration avec I. Backus et J. Rott, t. VII, *Éloy Prunstinck, Sebastian Franck, Antonio del Corro*, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1986, pp. 39-119: 103-119 per il catalogo della biblioteca, 104 per il Plotino di Ficino.

²⁷⁹ S. FRANCK, *Paradoxa*, hrsg. von S. WOLLGAST, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 147 (89). La traduzione italiana è tratta da ID., *Paradossi* cit., p. 149.

²⁸⁰ *Op.*, p. 1134.

²⁸¹ Cfr. HENRICI CORNELII AGRIPPÆ ... *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum declamatio* ..., s.l., apud Eucharium Agrippinatem, 1531 (I^a ed. Antwerpiae, per Iohannem Grapheum, 1530), c. mii: «Ioannes ait: "Spiritus esse Deum, et eos qui volunt adorare in spiritu et veritate oportet adorare". Cognoverunt hoc etiam aliqui Gentium philosophi, hinc Plato in veneratione summi Dei exterarum ceremoniarum auferré iubet, et Hermes ad Asclepium ait: "hoc sacrilegium simile est cum Deum roges thus atque similia incendere: nihil enim deest ei qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia, sed nos agentes gratias adoremus"».

scritto meglio di quanto avessero fatto Mosè e i profeti²⁸². Carlos Gilly, che per primo ha riconosciuto in Franck l'autore della traduzione tedesca del *Pimander* conservata in un unico codice ora ad Augusta, nell'illustrare brevemente la dedica introduttiva ha potuto affermare che Franck si avvicina a delineare una concenzione della «'religio naturalis' come efficace strumento di salvezza» per certi versi simile alle posizioni che sarebbero state di Curione e di Pucci. Da lì Franck giungeva a concludere che «gli antichi hanno chiamato ragione e natura, ciò che noi chiamiamo Dio, parola di Dio, luce, vita e Cristo»²⁸³. Qui si può aggiungere che quest'ultimo passo citato figurava ancora prima, leggermente ampliato, nei *Paradosi*²⁸⁴. L'inserimento di osservazioni del genere in una presentazione del *Pimander* è di notevole interesse. E non solo perché l'idea patristica, in particolare eusebiana e origeniana, della perenne azione esercitata dal *Logos* divino anche prima dell'incarnazione viene portata qui alle estreme conseguenze. Importa piuttosto rilevare che tali sviluppi potevano trarsi unendo insieme umanesimo erasmiano e *prisca theologia* – poco importa se meditata sui testi di Ficino o di Agrippa, ma senza dubbio intesa da Franck come del tutto indipendente dalla tradizione ebraica e combinata con la teoria della religione naturale – in un'originale sintesi che portava a un netto deprezzamento del momento storico dell'incarnazione. Ciò che per Ficino e Agrippa era una rivelazione sapienziale il cui nocciolo essenziale andava riscoperto attraverso il disvelamento di quelle figure e immagini attraverso cui gli antichi teologi avevano inteso trasmetterla²⁸⁵, mediante la lettura radicalmente spiritualista di Franck viene presa a conferma della presenza di un'unica vera chiesa spirituale, esistita da sempre al di qua e al di là dell'incarnazione, nell'eterno manifestarsi di Cristo attraverso il *lumen naturale* nel cuore di ogni credente anche a prescindere dalla conoscenza delle Scritture, come egli

²⁸² Cfr. Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto cit., n° 58, p. 288.

²⁸³ È il codice 2° 250 della Stadtbibliothek di Augusta, cfr. Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto cit., n° 58, pp. 287-290: 289-290; la traduzione del passo di Franck è di Carlos Gilly, il testo tedesco recita: «Die Alten aber haben vernunft und natur genent, das wir Gott, Gotts wort, liecht, leben und Christum in uns nennen».

²⁸⁴ Cfr. S. FRANCK, *Paradoxa* cit., p. 226: «Und das die Alten Gottes weißheit, Glanz, Wort, Krafft, Liecht etc. haben genent, das wirt in dem Neüen Testament Christus geheissen. Es ist in grund eins, sindt nur andere und andere Namen. Darumb sol man Christum oder das Reich Gottes nit an bestimpte Wort binden. Es sind viele selig, die weder vom Glauben noch von Christoje geredet haben wie wir, noch von dem Wort oder Namen Christi je etwas erkannt oder vom Glauben gewußt haben. Sondern sie haben ein ander Weise gehabt zu reden von Gott, Christo und dem Glauben», per la traduzione italiana cfr. S. FRANCK, *Paradosi* cit., pp. 219-220: «E quello che gli antichi hanno chiamato sapienza di Dio, splendore, parola, potenza, luce, ecc., nel Nuovo Testamento è detto Cristo. Nel fondo è la medesima cosa, solo che sono sempre nomi diversi. Perciò non si deve legare Cristo o il regno di Dio a determinate parole. Molti sono beati senza aver mai sentito parlare né della fede né di Cristo come noi, e neppure senza aver mai saputo niente della parola o del nome di Cristo, e senza aver saputo della fede. Però essi hanno avuto un diverso modo di parlare di Dio, di Cristo e della fede».

²⁸⁵ Cfr. Fic. *In Parm.* pr. (= *Op.*, p. 1137): «Pythagorae Socratisque et Platonis mos erat ubique divina mysteria sub figuris involucrisque obtegere, sapientiam suam contra sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio et studiosissime ludere»; per Agrippa cfr. e.g. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia* cit., p. 405 (3, 2): «Ideo antiquorum studium semper fuit Dei et naturae sacramenta involvere et variis aenigmatibus obtegere; hanc legem sic observarunt Indi, Brachmanes, Aethiopes, Persae, Aegyptii. Hinc Mercurius, Orpheus omnesque antiqui vates et philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoxenus, Ammonius inviolabili fide servarunt».

afferitava nella celebre lettera a Iohannes Campanus²⁸⁶. Non stupisce allora che una delle poche opere che uscirono a Basilea dalla stamperia allestita da Franck poco prima di morire sia stata il *De perenni philosophia* di Agostino Steuco²⁸⁷.

Gli esempi della circolazione di queste idee potrebbero quasi certamente moltiplicarsi, qualora si allargasse lo sguardo a quella Basilea, che, anche dopo la pubblicazione e la condanna del *De amplitudine* di Curione, non interruppe i rapporti con la tradizione del platonismo fiorentino, divenendone anzi il principale centro di diffusione a livello europeo. In contemporanea con la pubblicazione degli *Opera omnia* di Pico (1557) e di Ficino (1561 e 1576) da parte di Heinrich Petri, come è ben noto fu l'esule lucchese Pietro Perna a fare del rilancio del platonismo, con la doppia edizione di Plotino, prima nel 1559 in sola traduzione latina e poi nel 1580 con la *princeps* del testo greco²⁸⁸, il presupposto filosofico per un programma di rinnovamento culturale e religioso del sapere che coincise con la pubblicazione dell'*Arbatel sive de magia veterum* e delle opere di Paracelso uscite dai suoi torchi, un programma della cui pericolosità per i quadri teologici e filosofici ortodossi delle università protestanti si accorsero ben presto ecclesiastici e professori come Thomas Erastus, Crato von Crafftheim e Théodore de Bèze, tutti accomunati dal sospetto di come «distacco dall'ordinamento tradizionale dello scibile e sovversione ereticale fossero due fatti perfettamente coincidenti»²⁸⁹. Alla prima edizione degli *Opera omnia* ficiniani fece immediatamente seguito, sempre presso la tipografia di Perna, la stampa degli *Opera omnia* di Francesco Cattani da Diacceto (1563), che uscirono corredati da una biografia dell'autore composta da Eufrosino Lapini, stretto collaboratore della tipografia giuntina che ristampò nel 1568 il *Della religione Cristiana* e fondatore dell'Accademia dei Lucidi frequentata dal giovane Francesco Pucci²⁹⁰, e da una prefazione firmata da Theodor Zwinger, il quale per altro possedeva anche una copia manoscritta del *Commentarium* ficiniano, ereditata dal lascito della biblioteca dello zio Iohannes Oporinus²⁹¹, e progettò in seguito un capitolo *De*

²⁸⁶ Cfr. *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Band VII, *Elsaß*, Teil I, *Stadt Straßburg 1522-1532*, hrsg. von M. KREBS, H. G. ROTT, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1959, pp. 301-325: 306 e 317.

²⁸⁷ Cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto* cit., n° 58, p. 290; per l'attività tipografica di Franck vd. Y. DELLSPERGER, *Sebastian Franck und der Buchdruck*, in *Buchkultur im Mittelalter*, hrsg. von M. STOLZ und A. METTAUER, in Verbindung mit Y. DELLSPERGER und A. SCHNYDER, Berlin, de Gruyter, 2005, pp. 243-259: 246-250.

²⁸⁸ Per le edizioni di Plotino vd. L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 161-169.

²⁸⁹ A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., pp. 479-576: 575 (già in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale* cit., pp. 273-391).

²⁹⁰ Cfr. G. CARAVALE, *L'eretico e il suo maestro. Umanesimo, neoplatonismo ed eterodossia nella Firenze del Cinquecento*, in *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, ed. by M. ISRAËLS and L. A. WALDMAN, 2 voll., Milano, Officina Libraria, 2013, II, pp. 298-305; sul Lapini vd. anche E. GARIN, *Aneddoti di storia della cultura del Cinquecento (con una postilla su Eufrosino Lapini)*, in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a P. O. Kristeller*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 155-172: 172; G. GIRIMONTI GRECO, *Lapini, Eufrosino*, in DBI, LXIII, 2004, pp. 721-724.

²⁹¹ Cfr. C. GILLY, *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*, Basel, Schwabe, 2001, p. 131; per la descrizione del codice vd. *infra* la nota al testo.

religione naturali da inserirsi all'interno dell'edizione del 1586 del suo *Theatrum humanae vitae*; progetto poi rimasto, forse per motivi prudenziali, allo stato di abbozzo²⁹².

Questi necessariamente brevi accenni sulla fortuna cinquecentesca di un aspetto del pensiero religioso ficiniano sono intesi solo a lumeggiare le potenzialità di una ricerca, in buona parte ancora tutta da fare, che incoraggiata dalla risposta positiva della lettura incrociata dei testi e di una paziente indagine sulle fonti possa andare al di là delle troppo generiche affermazioni, spesso ripetute di seconda mano ed ereditate dal vecchio modo di praticare la storia delle idee, tendente a prescindere dallo studio dei concreti canali della loro trasmissione e circolazione.

Prima di concludere vi è però un ultimo testo su cui vorrei brevemente soffermarmi, che pur non toccando se non marginalmente il tema della religione naturale, potrebbe forse costituire un paragrafo sulla fortuna di quella lettera di Ficino all'Ivani a proposito della salvezza dell'anima di Socrate che si è citata in precedenza.

Dopo aver equiparato Decalogo mosaico e legge naturale, Ficino presentava all'Ivani l'idea che le anime dei pagani virtuosi e credenti in un unico Dio dopo la morte fossero state tradotte in una zona intermedia, che pare doversi identificare con il limbo, e lì educate dagli angeli o dai profeti sulla futura venuta del Messia:

Pythagoras et Socrates et Plato, atque similes alii Dei unius cultores optimisque moribus instituti, eiusmodi sive Mosaica, sive naturali disciplina, inferos devitabant; superna vero sine superni Christi gratia mereri non poterant, quamobrem in mediam quandam regionem perferebantur, ubi in ipso limbo de Messiae adventu, sive per prophetas, qui ibidem similiter servabantur, sive per angelos, certissimi reddebantur²⁹³.

Il passo presenta delle difficoltà, a cominciare dall'identificazione di questo luogo in cui soggiornerebbero le anime e dall'individuazione della fonte. Al proposito è stata avanzata l'ipotesi che Ficino qui riprenda un passo del *De principiis* (2, 11, 6), in cui Origene, pur non accennando esplicitamente a un'educazione delle anime alla venuta del Messia, parla di una scuola delle anime dei santi collocata in luogo identificabile con il paradiso terrestre, dove esse dopo la morte comincerebbero ad apprendere i segreti della natura, delle realtà terrene e di quelle future²⁹⁴. Se per il tema dell'educazione effettivamente la fonte sembrerebbe il

²⁹² Su Zwinger vd. soprattutto C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII (1977), pp. 57-137; ID., *Zwischen Erfahrung und Spekulation Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, 2. Teil, *Zwingers Philosophie*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXIX (1979), pp. 125-159.

²⁹³ *Op.*, p. 806, 3.

²⁹⁴ La proposta di individuare in Origene una delle possibili fonti è di G. BARTOLUCCI, per cui rimando all'introduzione all'edizione del *De Christiana religione* di imminente pubblicazione. Per il passo origeniano si

De principiis, il fatto che Ficino definisca tale luogo 'limbo' verrebbe a sovrapporre al testo origeniano la terminologia medievale, ma nello stesso tempo a negare l'affermazione della teologia cattolica dell'eternità della condizione delle anime del limbo (ad eccezione ovviamente di quelle dei Patriarchi ebrei), e recuperare piuttosto una concezione vicina a quello stato intermedio cui devono sottostare alcune anime che una parte della patristica latina e greca aveva identificato con il seno di Abramo a partire dall'esegesi della parabola di Lc. 16, 19-31²⁹⁵, e variamente articolato anche in diversi testi dell'escatologia medievale nell'idea di un tirocinio delle anime prima dell'accesso al Paradiso celeste da compiersi in un luogo non sempre identificabile con il Purgatorio, ma individuato di volta in volta nell'Eden o nel Paradiso terrestre²⁹⁶. Non è dato sapere, ad esempio, se Ficino avesse avuto modo di leggere che nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano (4, 34) identificava nel seno di Abramo del Vangelo di Luca una zona intermedia che non è né l'inferno né il paradiso propriamente detto, accessibile quest'ultimo solo al giorno della resurrezione, in cui si trovavano accolti anche alcuni pagani²⁹⁷. Difatti la biblioteca del convento di San Marco ospitava allora il codice contenente gli *Opera* di Tertulliano prestato da Giordano Orsini a Niccolò Niccoli e mai restituito, da cui quest'ultimo trasse una copia, anch'essa presente nella biblioteca del convento, che però in seguito perse, pare abbastanza presto, molti dei fogli che contenevano proprio l'*Adversus Marcionem*²⁹⁸. Quanto all'idea di una conversione *post mortem* per le anime ignare di Cristo, nel Cristianesimo dei primi secoli essa trovò spazio

vedano le note di commento in ORIGENE, *I principi*, a cura di M. SIMONETTI, Torino, Utet, 2002², p. 353 n. 45.

²⁹⁵ Cfr. L. J. VAN DER LOF, *Abraham's Bosom in the Writings of Irenaeus, Tertullian and Augustine*, «Augustinian Studies» XXVI/2 (1995), pp. 109-123. Per Tommaso il limbo dei Padri differiva da quello degli infanti per la diversa qualità dei premi e delle pene, e il seno di Abramo rappresentava lo stato delle anime dei Patriarchi per quanto aveva di bene, ma per quanto aveva di 'imperfezione' si poteva assimilare all'inferno, perciò prima della discesa di Cristo il limbo e il seno di Abramo erano la stessa cosa solo 'accidentalmente', cfr. THOMAS AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 4, d. 45, q. 1, a. 2. Si veda anche F. MONTANARI, *Limbo*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1971, pp. 651-54. Per una ricostruzione delle differenti posizioni di umanisti e teologi a Firenze in merito al problema del Limbo nella prima metà del Quattrocento vd. C. FRANCESCHINI, *Dibattiti sul peccato originale e sul Limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime e disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. PROSPERI, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, pp. 215-254.

²⁹⁶ Cfr. M. BLOCH, *La vita d'oltretomba del re Salomone*, in ID., *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 185-209: 188 sgg. (ed. or. «Revue belge de philologie et d'histoire», IV, 1925, poi in ID., *Mélanges historiques*, 2 voll, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, II, pp. 920-938).

²⁹⁷ Cfr. QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI *Adversus Marcionem* 4, 34 (PL II, 444): «Unde apparet sapienti cuique, qui aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem, quae sinus dicta sit Abrahæ, ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus, patris scilicet multarum nationum in Abrahæ censum deputandarum, et ex eadem fide, qua et Abraham Deo credit, nullo sub iugo legis, nec in signo circumcisionis. Eam itaque regionem, sinum dico Abrahæ, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat».

²⁹⁸ Sui due codici, rispettivamente Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J. VI. 10 e J. VI. 11, vd. da ultimo A. DANIELONI, schede 37-38, in *Umanesimo e Padri della Chiesa* cit., pp. 223-225.

all'interno delle speculazioni sulla discesa di Cristo agli inferi²⁹⁹, a giudicare dalla sua inclusione come opinione eretica nel *De haeresibus* del vescovo Filastrio³⁰⁰, trovando per altro circolazione nel Medioevo (*Peditio princeps* uscì a Basilea solo nel 1528) attraverso il frammento conservato dall'epistolario di Gregorio Magno³⁰¹, e anche nelle *Epistolae*³⁰² e nel *De haeresibus* di Agostino («Alia [haeresis] descendente ad inferos Christo credidisse incredulos et omnes exinde existimat liberatos»)³⁰³. E le variazioni dottrinali sul tema si moltiplicano quando si guardi alla patristica greca, a partire da Clemente Alessandrino (*Strom.* 6, 6, in cui si parla di anime 'giuste secondo la filosofia', e si tratta di un capitolo che, anche se dopo il 1492, passò certamente almeno sotto gli occhi di Pico), fino al *Contra Celsum* di Origene, che Ficino cominciò però a leggere solo dal 1481 (quindi in un momento successivo alla lettera all'Ivani), data della stampa della versione latina di Cristoforo Persona³⁰⁴. Una riemersione di questa tesi nel Quattrocento si ritrova poi in Pietro Geremia, il quale, sempre in uno di quei *Sermones de fide* citati in precedenza, riferiva la leggenda, derivata con tutta probabilità dalle *Quaestiones* di Anastasio Sinaita, di un Platone che alla discesa di Cristo agli inferi sarebbe stato il primo a convertirsi³⁰⁵.

²⁹⁹ Cfr. S. HARENT S.J., *Infidèles (Salut de)*, in *Dictionnaire de Théologie catholique* cit., t. 7, 1923, coll. 1726-1930: 1814-1819.

³⁰⁰ SANCTI PHILASTRII *Liber de haeresibus* 125 (PL XII, 1250-1251).

³⁰¹ Cfr. GREGORII I PPAE *Registrum epistolarum*, t. I, *Libri I-VII*, ed. P. EWALD et L. M. HARTMANN, Berolini, apud Weidmannos, 1891, p. 458 (*Ep.* 7, 15): «Sed ne dilectionem vestram in mea disputatione immerer, quid de hac heresi Philaster in libro quem de heresibus scripsit, dixerit, agnoscat; cuius haec verba sunt: 'Sunt heretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibidem se nuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur; cum hoc sit contrarium dicente propheta David: "In inferno autem quis confitebitur tibi?"».

³⁰² Aug. *Ep.* 164, 3 (PL XXXIII, 713-714).

³⁰³ Aug. *Haer.* 79 (PL XLII, 45).

³⁰⁴ Cfr. *Cels.* 2, 43 (PG XI, 863-865), che cito però dalla *princeps* della traduzione latina, Romae, Georgius Herolt, 1481 (GW M28390; ISTC io00095000), c. g [v] v: «Nos insuper ita Celsus affatur: "non enim estis vos id asserturi, quod ubi nemini potuit in terris quae vellet ille persuadere ad inferos sic tandem demissus, ut illis persuaderet?" Atque vel Celso invito dicturi sumus vel cum in humanis ageret Iesus et in corpore adhuc permaneret, non paucis illum, sed tam multis persuasisse, ut prae eorum iam multitudine, quos dicto audientes haberet, parate insidie sint, et ubi e vita excessit depositus corpore in animam nudam radactus cum animis etiam corpore vacuis nudatisque versabatur, ex his ad se revocans quos vel sequi se vellet, vel pro cognitis sibimet rationibus aptiores videret, ut ad seipsum conciret».

³⁰⁵ Cfr. PETRI HIEREMIE *Divinum opus* cit., c. C [vii] v: «Dicunt igitur Greci Platonem foras eductum, eo quod Christo apud inferos predicante, Plato credidit mox in eum. Et ad hoc experimentum tale asserunt accidisse; quia dum quidam scholaris quedam dicta platonica legeret nec ea intelligere posset, eo quod per quasdam similitudines loqueretur, cepit in auctorem maledicta convertere, quasi qui sic voluerit sententias tradere, ut intelligere non posset; cui Plato apparuit dicens: "Quid me, amice, sic laceras, cum ego sim salvus et fuerim ex omnibus primus, qui in Christum credidi apud inferos predicantem"?». Per il passo corrispondente di Anastasio Sinaita cfr. ANASTASII SINAITAE *Quaestiones et responsiones*, ed. M. RICHARD et J. A. MUNITZ, Turnhout-Leuven, Brepols-Leuven University Press, 2006, pp. 111-112 (*Quaestio* 61 = PG LXXXIX, 764); la *Quaestio* di Anastasio Sinaita è menzionata da Q. CATAUDELLA, *Sul platonismo dell'età bizantina e sulla leggenda medievale di Platone*, in *Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, a cura di S. G. MERCATI, I, *Filologia-Letteratura-Linguistica-Storia-Numismatica*, Roma, Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1953, pp. 6-15: 11-12; ma prima ancora era stata citata da A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Torino, Loescher, 1923, p. 512. L'episodio narrato dal Geremia coincide in tutto (compreso il particolare dello studente), salvo qualche variazione di poco conto, con quello riportato da Anastasio Sinaita. Risulta tuttavia difficile individuare attraverso quale mediazione la notizia sia giunta al predicatore domenicano, visto che la prima traduzione

Ma a prescindere dalla fonte, mi pare di poter dire che questa particolare figurazione di una scuola delle anime dei pagani giusti non rimase confinata nell'epistolario ficiniano, ma forse contribuì in parte allo sviluppo di un'interessante tesi escatologica nel *De occulta philosophia* di Agrippa:

Licet extra gratiam et fidei iustitiam decesserint [animae innocentes aut virtutibus moralibus purgatae], putant illas plerique theologi impatibiles in quosdam campos fortunatos rapi et, ut ait Vergilius, «devenire laetos locos et amoena vireta / fortunatorum nemorum sedesque beatas». Ubi fruuntur miris quibusdam voluptatibus atque etiam cognitione cum sensitiva, tum intellectuali et revelata gaudere; forte etiam erudiri in fide et iustitia, haud minus atque quondam spiritus illi quibus Christus praedicavit Evangelium in carcere. Nam, ut certum est neminem sine fide Christi posse salvum fieri, ita probabile est hanc fidem adhuc multis paganis et saracenis post hanc vitam praedicari in illis animarum receptaculis ad salutem atque in illis veluti in communi custodia detineri, donec tempus adveniat quo maximus iudex meritorum factururus sit examen. A qua opinione etiam Lactantius et Irenaeus et Clemens et Tertullianus et Augustinus et Ambrosius et multi praeterea christiani scriptores non abhorrent³⁰⁶.

Tralasciamo per un momento la citazione delle autorità patristiche. Il passo agrippiano si trova in un capitolo (*Quid de homine post mortem opiniones variae*) piuttosto complesso del *De occulta philosophia*, che si presenta come un coacervo di fonti dalla connessione non sempre perspicua e anzi spesso tra loro contraddittoria³⁰⁷, come del resto suggerisce già il titolo. Con l'epistola all'Ivani di Ficino mostra insieme dissonanze e analogie. Ad autorizzare l'ipotesi di una qualche dipendenza da Ficino sta innanzi tutto la constatazione che in questo particolare punto del capitolo Agrippa sta riproponendo l'interpretazione spirituale della platonica trasmigrazione delle anime già ampiamente trattata da Ficino, e le dottrine escatologiche elaborate nelle pagine finali della *Theologia Platonica*, secondo cui non si assiste

latina delle *Quaestiones* comparve solo nel Cinquecento ad opera di Gentien Hervet (1579). Qui si può solo congetturare che durante il periodo trascorso a Firenze il frate domenicano avesse potuto in qualche modo frequentare l'ambiente di Niccolò Niccoli e di Ambrogio Traversari: due codici greci contenenti le *Quaestiones* (attuali Laur. Plut. 4, 4 e 4, 16) appartenevano infatti alla biblioteca del Niccoli, sui quali vd. B. L. ULLMANN - PH. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova, Antenore, 1972, rispettivamente pp. 63 e 80, 63 e n. 5. Oppure, vista la genericità del riferimento (*Greci dicunt*) a fronte della precisione con cui di norma il predicatore si preoccupa di citare le sue fonti, l'ipotesi più probabile potrebbe essere quella di una notizia giunta oralmente in uno degli incontri con i bizantini presenti al Concilio di Firenze, a cui il Geremia partecipò nel 1439 (benché non si conosca il ruolo svolto durante l'assise conciliare) su chiamata di Eugenio IV, per poi ritornare già nel 1440 a Palermo. Il passo della predica del Geremia è citato anche in S. NEGRI, *La quaestio «De salvatione Aristotelis»* cit., p. 426 e n. 56, la quale tuttavia non si pone il problema della fonte.

³⁰⁶ C. AGRIPPA, *De occulta philosophia* cit., p. 525 (3, 46).

³⁰⁷ Per questo capitolo del *De occulta philosophia* è fondamentale P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XXXIX (1976), pp. 69-103: 88 sgg. (poi in EAD., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 138-182).

ad alcun giudizio delle anime dopo la morte: in linea con l'idea di una giustizia immanente all'ordine cosmico e alla stessa anima umana, le *animae purae* preparatesi in vita alla meditazione e alla contemplazione fruiranno immediatamente di uno stato di beatitudine; al contrario le anime degli intemperanti, incapaci in vita di regolare il proprio *appetitus naturalis* verso la cura del corpo, attraverso l'azione del secondo dei tre veicoli con cui è accompagnata l'anima al momento della discesa nei corpi (quello celeste o aereo, lo *spiritus*)³⁰⁸, si rivestiranno di un corpo sottile fatto di vapori su cui una *confusa phantasia* proietterà angosciosamente le immagini dei vizi e delle immaginazioni impure coltivate durante la vita terrena³⁰⁹. Insomma Agrippa condivide con Ficino (e con Zorzi) l'idea di una spiritualizzazione delle pene infernali³¹⁰, tesi che in definitiva risaliva a fonti origeniane e poi avicenniane e che per altro era già stata oggetto di critica in alcuni ambienti domenicani, come dimostra ad esempio una *quaestio* del più volte ristampato, sia in Italia che in Francia (a partire dal 1493, data dalla *princeps*), *Speculum peregrinarum quaestionum* di Bartolomeo Sibilla³¹¹.

Entro questa cornice teorica si colloca l'inserimento da parte di Agrippa dell'idea di una educazione alla fede cristiana dopo la morte per i pagani virtuosi. Difatti nell'inferno ficiniano della *Theologia Platonica* – benché esso si presenti come un luogo quasi deserto, essendo un caso-limite quello degli intemperanti che hanno del tutto rimosso il desiderio di Dio costitutivo della natura umana – non trova spazio l'idea di un soggiorno 'educativo' temporaneo delle anime che non hanno conosciuto Cristo. A voler essere precisi, nella

³⁰⁸ Per il tema dei tre veicoli dell'anima in Ficino, basato sul commento di Proclo al *Timeo*, vd., anche per la bibliografia precedente, S. FELLINA, *Modelli di episteme* cit., pp. 9 sgg.

³⁰⁹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico* cit., pp. 390-396; per le fonti dell'inferno 'psicologico' ficiniano vd. il tuttora fondamentale R. KLEIN, *L'inferno del Ficino*, in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 75-111 (ed. or. Paris, Gallimard, 1970); si veda anche T. KATINIS, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino, Lettura del capitolo X del XVIII libro della Theologia Platonica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia Università degli studi Roma Tre», IV (1997-1998), pp. 187-203; per il ruolo delle concezioni origeniane vd. ora P. TERRACCIANO, *Omnia in figura* cit., pp. 63-73.

³¹⁰ Cfr. C. AGRIPPA, *De occulta* cit., p. 526: «Quales enim sunt mores et habitus hominum in hac vita, tales plerunque animam affectiones sequuntur post mortem, quae secum adhuc memori mente volutat quae quondam in vita gesserat; quae tunc eo intentius et acutius occurrunt pro quanto cessant tunc varia vitae officia nutriendi, vegetandi, generandi sensuumque et humanorum negotiorum variae occupationes et solatia et crassioris corporis obstacula. Occurrunt autem tunc phantasticae rationi species illae eo turbulentiores maximeque furentes, quanto in eiusmodi anima latet intellectualis scintilla plus aut minus sopita penitusve extincta».

³¹¹ Cfr. *Speculum peregrinarum quaestionum*, Romae, per Eucharium Silber, 1493 (ISTC is00491000; GW 3459), c. 68r: «Octava quaestiuncula est: si ignis inferni sit corporeus vel similitudinarius aut imaginarius. Ad quam sic respondetur quod Avicenna IX sue *Metaphisice* negans exustionem corporum post iudicium, cum non admittat carnis resurrectionem, et videns quod naturaliter spiritus ab igne corporali pati non possit, dixit ex hoc quod ignis inferni non esset corporalis, sed imaginarius, ita quod animae malorum post mortem dicuntur ideo igne cremari, quia imaginatur cruciari apprehendendo ignem sub ratione disconvenientis; et ponit exemplum ibidem de somnante, qui ex apprehensione fantastica alicuius disconvenientis in somno quandoque plus cruciatur quam fecisset ex presentia eiusdem in vigilia. Sed hoc est falsum et erroneum». Sul Sibilla vd. M. DE NICHILLO-G. DESANTIS, *Fra Bartolomeo Sibilla oratore*, in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di studio, Monopoli, 22-24 marzo 1985, 3 voll., a cura di D. COFANO, Monopoli, Biblioteca Comunale "P. Rendella", 1988, II, pp. 681-754, in part. p. 692 n. 35 sulle varie edizioni dello *Speculum*.

Theologia Platonica Ficino, in un paragrafo alla fine del XVIII libro (*De medio animorum statu praecipue secundum philosophos*), aveva invero previsto per le anime degli infanti morti prima di acquisire l'uso della ragione – si tenga presente che qui il battesimo non è neppure nominato – un soggiorno in una zona intermedia. Questa si presenta simile al limbo tradizionale, ma non è un luogo 'chiuso'; in esso la provvidenza divina non avrebbe mancato di far sì che queste anime separate dai corpi si educassero progressivamente alla conoscenza e all'amore di Dio, così da potere essere assunte poi alla visione beatifica³¹²: è la lettura in chiave escatologica della radicata convinzione – già tomista – che il fine ultimo di ogni creatura razionale stabilito dalla stessa provvidenza sia la conoscenza di Dio. Tuttavia anche in questo paragrafo della *Theologia Platonica* dei pagani non vi è esplicita menzione.

L'innovativa rielaborazione del materiale ficiniano starebbe nel fatto che Agrippa unisce la concezione di un possibile perfezionamento nella fede cristiana aperto alle anime dei pagani virtuosi, così come lo trovava esposto nella lettera all'Ivani, con la condizione spirituale delle anime dopo la morte desunta dalla *Theologia Platonica*. Legge e integra, si può dire, Ficino con lo stesso Ficino.

È quasi impossibile che a un lettore così attento di testi ficiniani come Agrippa fosse sfuggita l'importanza dell'epistola all'Ivani. Ciò non esclude tuttavia che quanto leggeva in Ficino potesse venir integrato e ripensato alla luce di altri contesti e di altre fonti. Se nulla di tutto questo poteva trovare tra gli scritti del suo maestro Tritemio, che sulla salvezza di chi non ha conosciuto Cristo e sul limbo si era espresso in termini alquanto tradizionali e intransigenti³¹³, ad Agrippa con ogni probabilità non rimase estraneo il dibattito intorno allo stato delle anime dopo la morte sorto in Germania nei primi anni Venti del Cinquecento e destinato ad avere una notevole influenza sull'elaborazione della dottrina del 'sonno delle

³¹² Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 18, 10 (= *Op.*, p. 424 = Ficino, *Théologie*, III, pp. 240-241 = Ficino, *Platonic Theology*, VI, pp. 210-211): «Forte vero Platonius aliquis ita coniciet: si deus mentes primae lucis gratia procreavit atque ipsae ad eam consequendam tum divinae bonitatis agnitione tum vel maxime amore parantur, quippe cum agnitio lumine inde formet et amor hinc illuc luce reformet, verisimile fore divinam iustitiam velle nulli omnino mentium agnoscendi amandique Dei semper facultatem omnem occasionemque deesse; quoniam vero multis ante rationis usum morientibus rursusque quibusdam ab initio stolidis utrumque maligna fati necessitate subtrahitur, ideo consentaneum fore facultatem eiusmodi per divinam providentiam vel in hac quandoque miro quodam pacto vel in altera saltem vita rependi, ne quis absque propria culpa fine speciei praecipuo careat; quamobrem horum animas, etsi hic numquam, tamen a corporibus segregatas in illo quod diximus lumine, dum creatorem in creaturis agnoscunt, tanto gradatim accendi creatoris amore, ut ad consequendam lucem certo quodam tempore disponantur».

³¹³ Cfr. IOANNIS TRITEMII ... *Liber octo questionum*, Oppenheim, impensis Iohannis Hasselbergensis, 1515, c. avr: «Nos autem sacratissimis Evangelii confirmati sanctionibus firmiter credimus et indubitanter pronunciamus, neminem extra fidem Christi posse salvari: quantumlibet unum colat deum, quantumlibet sancte vel iuste vivat, quantumlibet religioni suae paterne vel alteri confidat», c. biv: «Non salvabit Iudeum, non Sarracenum, non paganum, non alium quemlibet infidelem», c. biii: «Quod Iudei, pagani, gentiles, Sarraceni, scismatici, heretici et infideles absque dubio in eternum sint damnandi cum demonibus, sanctorum testatur ecclesia», c. bivr: «Inter illos vero qui auditum numquam habuerunt de Christo, si qui ad legem naturae usque ad mortem viverent innocentes, non puto causam prebuisse qua [quam ed.] dicantur vel credantur ad penam sensus damnandi, quamvis dei visione, quam damni penam appellavere theologi, priventur in eternum».

anime' tipica di determinati esponenti del movimento anabattista³¹⁴. Con la pubblicazione della *Farrago rerum theologicarum* di Wessel Gansfort (1419-1489), uscita prima a Zwolle nel 1521 e poi a Wittemberg nel 1522 (la terza edizione fu stampata l'anno successivo con una prefazione di Lutero), compariva la tesi della natura spirituale e non fisica del fuoco purgatorio e l'apertura alla possibilità di un progresso spirituale per le anime sottoposte alla purificazione³¹⁵. Una tesi, quella di Gansfort, che fu ripresa, ampliata e riadattata in funzione anticattolica nel *De purgatorio* di Gerhard Westerburg (1523). Questo giurista anabattista legato al 'profeta di Zwickau' Nikolaus Storch e imparentato con Carlostadio aveva sostenuto, basandosi sul primo capitolo del Vangelo di Luca, che quanto della parola evangelica era stato sottratto a quelle genti, a cui i *pontifices Sathanae* avevano impedito di conoscere il Vangelo, sarebbe stato supplito con una nuova predicazione di Cristo dopo la morte³¹⁶. La medesima posizione sostenne Carlostadio nel *Sermon vom Fegefeuer*, uscito anch'esso nel 1523. Riprendendo l'argomento di Westerburg elaborato dal Vangelo di Luca secondo cui Cristo non può giudicare chi non è evangelizzato, anche per Carlostadio il purgatorio e il fuoco spirituale vanno intesi come una sorta di educazione cristiana supplementare per coloro che sono morti prima di ricevere la vera parola di Cristo. Che questo però potesse includere anche gli «elect pagans», è una sovrainterpretazione data dalla storiografia³¹⁷. Stando legati strettamente ai testi, sia per Westerburg che per Carlostadio sembra che il progresso spirituale sia indicato per le anime che già in vita avevano conosciuto il Cristianesimo, ma per necessità o per scelta non avevano potuto educarsi perfettamente al Vangelo. Una simile lettura del purgatorio – che di fatto, se inteso in senso

³¹⁴ Cfr. G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers, 2000³, pp. 197-198.

³¹⁵ Cfr. *Farrago rerum theologicarum uberrima ... doctissimo viro WESSELO GRONINGENSI auctore*, s.t. (ma Melchior Lotter), Wittembergae, s.d. (ma 1522), cc. lxxv sgg. Per il Gansfort vd. *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, ed. by F. AKKERMANN, G. C. HUISMAN e A. J. VANDERJAGT, Leiden, Brill, 1993.

³¹⁶ GEHRARDI VESTERBURGII *De purgatorio et animarum statu sententia ex sacris litteris collecta*, s.l., s.t., s.d. (ma Köln, Konrad Caesar, 1523), c. aiiii-aiiiiir: «Nam quis est qui desiderare potest elucescentem Christum, cui Christus non est ignotus? Oportet ergo prius Christum praedicari et spiritum Domini inhabitatum, tum tale desiderium efflorescet. Sunt autem pontifices Sathanae, hoc est adversarii et impeditores, qui occultaverunt vel subtraxerunt sermones Dei a populo. Siquidem effecerunt quod electus populus, cui nihil annunciatum est de Christo, cum tenebris discesserunt, in statu animarum tam diu periclitantes, donec illis annuncietur Christus. Non deseret eos Christus, tamen acris est amaritudo animabus propter incredulitatem. Sed quomodo enim crederent, quibus subtractum fuit credulitatis verbum? Ergo paciuntur animae huiusmodi talem cruciatum, qualem sustinent vivi. Hic, qui audito veritatis sermone trepidant et fluctuant ambigentes num sit Dei sermo, qui illis invulgatur. Hic cruciatus super modum magnus est et acerbus ad inferos usque perducens [...] Deberent animae in purgatorio solo desiderio inhabitantis spiritus et sui odio laborare, sed ad ea nondum pervenerunt ob id quod veritas non fuit revelata. Nunc autem Christus neminem iudicat nisi evangelizatum, hoc est audientem vocem sponsi et sponsae, gaudii, exultationis, letitiae et in summa verba consulatoria. Sicut Zacharias dicit Luce primo, quod autem Christus neminem iudicat nisi evangelizatum [...] Ergo neminem iudicat cui non est praedicatum Evangelium». Su Westerburg vd. da ultimo R. S. WOODBRIDGE, *Gerhard Westerburg: A Genuine Anabaptist?*, «Mennonite Quarterly Review», LXXXIII (2009), pp. 131-155.

³¹⁷ Ad esempio vd. P. G. BIETENHOLZ, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden, Brill, 1994, p. 414.

tradizionale, scompare, col deputare solo a Cristo tale ‘processo educativo’ e alla libera volontà dell’anima di autoperfezionarsi una volta ricevuta la Parola divina – è piuttosto funzionale alla critica della dottrina delle indulgenze, che pretendeva di assegnare al Papa il compito e la possibilità di accorciare questo stato transitorio³¹⁸. L’importanza dell’opuscolo di Carlostadio per il nostro discorso risiede semmai nel fatto che il riformatore tedesco identifica nel seno di Abramo lo stadio intermedio deputato al perfezionamento spirituale delle anime.

Il motivo, sostanzialmente origeniano, di un’educazione progressiva delle anime che non si esaurisce nel mondo terreno, ma che continua ancora una volta lasciato il corpo, era dunque tema che Agrippa poteva trovare sia in Ficino sia nel dibattito teologico contemporaneo portato avanti dallo spiritualismo radicale. Del resto la possibilità di accostare l’epistola all’Ivani con l’opuscolo di Carlostadio, viste le evidenti anche se quasi certamente indipendenti analogie, era già stata notata da G. H. Williams³¹⁹. È probabile che l’incontro sia avvenuto nella pagina agrippiana. L’elemento che avvicina Agrippa più a Ficino, che non agli autori citati dall’umanista di Colonia come autorità di riferimento, è infatti l’estensione anche ai pagani virtuosi di tale possibilità di salvezza.

Apparentemente sorprendenti sono le fonti patristiche addotte da Agrippa a sostegno di questa visione escatologica. Sorprendenti in quanto i medesimi testi di Ireneo (*Adv. haer.* 5, 31), Agostino (*Ench.* 29), Ambrogio (*Bon. mort.* 10 e *Cain* 2, 2), Tertulliano (*Adv. Marc.* 4, 34), Lattanzio (*Inst.* 7, 21) e dello Pseudo-Clemente Romano (*Rec.* 1, 52) saranno estesamente citati poco più avanti a prova della tesi della visione beatifica differita³²⁰.

Tra questi testi le ‘novità’ per il dibattito teologico contemporaneo usate da Agrippa sono le *Recognitiones* dello Pseudo-Clemente stampate per la prima volta a Basilea nel 1526 per le cure di Johannes Sichard (lo stesso che due anni dopo avrebbe stampato il *De haeresibus* di Filastrio), un giurista e umanista scolaro del corrispondente di Erasmo e di Beato Renano

³¹⁸ Cfr. DOCTOR ANDREAS BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Ein Sermon vom Stand der Christgläubigen Seelen von Abrahams Schloß und Fegfeür der abgeschydnen Seelen*, Wittenberg, s.t., 1523, c. ciir; sull’opuscolo di Carlostadio vd. A. ZORZIN, *Karlstadt als Flugschriftenautor*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990, pp. 234 sgg.

³¹⁹ G. H. WILLIAMS, *Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and Salus extra Ecclesiam*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, ed. by T. K. RABB and J. E. SEIGEL, Princeton, Princeton University Press, 1969 pp. 319-370: 364-365 e n. 117. A sua volta Williams derivava la notizia dell’epistola ficiniana da H. BARON, *Der Humanismus und die thomistische Lehre von der “Gentiles salvati”*, «Archiv für Reformationsgeschichte», XLIII (1952), pp. 254-263: 259 sgg.

³²⁰ Sulla controversia sulla visione beatifica differita e la dottrina del sonno delle anime vd., anche per ulteriore bibliografia, i breve ma puntuali contributi di D. PFANNER, *Psicopannichia*, in *Dizionario storico dell’Inquisizione*, diretto da A. PROSPERI con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2010, III, pp. 1276-1278; ID., *Psicopannichismo e tnetopsichismo: breve analisi della controversia sul destino dell’anima dall’epoca tardo-antica all’età moderna*, in *Salvezza delle anime* cit., pp. 573-587.

Ulrich Zasius³²¹, l'*Adversus haereses* di Ireneo uscito nello stesso anno dai torchi di Froben, per il cui testo l'editore Erasmo si servì di un codice mutilo della sezione finale (dalla conclusione di 5, 31 fino a 5, 36) contenente l'esposizione della concezione millenarista³²², e infine l'*Adversus Marcionem* di Tertulliano incluso negli *Opera* curati nel 1521 da Beato Renano sempre per la tipografia di Froben. Per Ireneo Agrippa ha certamente usato la stampa curata da Erasmo, visto che quando cita il passo dell'*Adversus haereses* scrive che questo si trova *in calce libri*, e il testo della stampa termina proprio nel punto indicato. Né Agrippa al momento di raccogliere insieme questi testi poteva ignorare quanto Erasmo aveva scritto nell'*Argumentum* al V libro dell'*Adversus haereses*, in cui con la solita lucida consapevolezza della storia della tradizione cristiana, si avvertiva il lettore della non conformità di alcune posizioni teologico-dottrinali sostenute prima del Concilio di Nicea con i dogmi attuali della Chiesa, come ad esempio la questione del purgatorio e, appunto, della visione beatifica differita al giorno del Giudizio³²³. Anche per questo forse Agrippa alla fine del capitolo, dopo aver passato in rassegna le varie opinioni *de homine post mortem*, recuperò l'agostiniano *Melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis*: una scelta certo rispondente, è stato sottolineato, all'ideologia erasmiana della *simplicitas* del Vangelo contrapposta alle dispute teologiche, ma qui assunta non senza motivi di nicodemitica prudenza³²⁴.

Anche da Tertulliano Agrippa poteva ricavare che nel seno di Abramo fossero accolti anche alcuni pagani – e forse a stimolare la citazione da *Aen.* 6, 637-638 fu proprio la menzione dei Campi Elisi nell'*Adversus Marcionem*. In nessuna delle fonti patristiche citate nel *De occulta philosophia* è però dato riscontrare qualcosa di simile a un processo educativo per le anime una volta lasciato il corpo, e tantomeno a una educazione dei pagani alla fede cristiana – quest'ultimo, importante dettaglio è assente, come si è visto, anche nei testi di Westerburg e Carlostadio. Nel continuo sovrapporsi e intrecciarsi di fonti differenti,

³²¹ Per un profilo generale vd. G. KISCH, *Johannes Sighardus als Basler Rechtshistoriker*, Basel, Helbing & Lichtenham, 1952; per il suo discepolato presso lo Zasius cfr. H. WINTERBERG, *Die Schüler von Ulrich Zasius*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961, pp. 66-68.

³²² Cfr. O. REIMHERR with the assistance of F. EDWARD CRANZ, *Irenaeus Lugdunensis*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. VII, ed. by V. BROWN, P. O. KRISTELLER and F. EDWARD CRANZ, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992, pp. 14-54: 22.

³²³ Cfr. DIVI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS *Opus eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum hereseon impias ac portentosas opiniones* ..., apud inlytam Basileam, opera Ioannis Frobenii, 1526, p. 293: «In hoc quinto libro cum multa Scripturarum loca diligenter explicantur, quaedam tamen insunt, quae nisi quis commode interpretetur, non satis congruere videntur cum his dogmatibus, quae hoc tempore praescribit Ecclesia [...] In altero loco videtur sentire animas exutas corpore, non statim frui glorificante visione Dei, sed abditas servari in diem resurrectionis. De purgatorio nulla mentio. Sed in huiusmodi multis veteres illi cum candore, nonnumquam et cum venia legendi sunt, quod haec tum temporis nondum in quaestionem venerant, aut si venerant, nondum excussis Scripturis Ecclesia super his sententiam clara voce pronunciarat».

³²⁴ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., p. 102.

questo, si diceva, pare essere lo spunto dottrinale introdotto da Agrippa sulla base dell'epistola all'Ivani di Ficino. Ciò che sembra potersi dire *solum* agrippiano è la sorprendente introduzione dei saraceni al fianco dei pagani. È un particolare fondamentale, perché viene a mostrare come dalle possibilità aperte dal motivo origeniano riletto da Ficino si potesse poi giungere a estendere all'intero genere umano un principio, che di fatto apriva alla salvezza di chiunque avesse seguito i dettami della ragione naturale a prescindere dalla fede o dalla confessione, anche se in vita non aveva avuto notizia della predicazione apostolica o fede in Cristo. Questo è quanto deve aver rilevato anche chi lesse il *De occulta philosophia* in un esemplare della stampa del 1533 attualmente conservato alla Bibliothèque municipale di Orléans e proveniente dalla biblioteca dei Frati Minori Recolletti, dato che l'intero passo in questione vi si trova sistematicamente cancellato da tratti di penna³²⁵.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che Agrippa ha avvertito come perfettamente coincidenti quella *media regio* o 'limbo' deputato ad accogliere le anime dei pagani giusti di cui parla Ficino, l'interpretazione del *sinus Abrahae* di Tertulliano, lo stadio intermedio delle anime cui accennano anche gli altri testi patristici e il perfezionamento spirituale delle anime nell'aldilà per arrivare cristianamente educate al giorno del Giudizio dibattuto da Westerburg e Carlostadio.

È merito di Paola Zambelli aver sottolineato come nel capitolo del *De occulta philosophia* Agrippa sia stato il primo in quegli anni a raggruppare insieme i capisaldi della letteratura patristica in merito alla visione beatifica differita, facendoli interagire con le speculazioni escatologiche ficiniane fondate sulla centralità del ruolo del veicolo dell'anima, quel corpo sottile attraverso cui vi è continuità di vita psichica dopo la separazione dal corpo e la possibilità della pena (per quanto immaginaria, dato che sarebbe impossibile far soggetta l'anima, incorporea, a delle pene corporee), ed è qui che si fonda infine l'interpretazione allegorica della trasmigrazione delle anime. I termini di questa interazione nella pagina agrippiana non sono tuttavia del tutto chiari e meriterebbero certo ulteriori indagini. Benché Agrippa sembri accentuare la dimensione onirica dell'oltretomba ficiniano, insistendo particolarmente sui versi dedicati al *populus somniorum* delle *Argonautiche* pseudo-orfiche, anch'essi tratti dalla *Theologia Platonica*³²⁶, la condizione paragonata a un lungo sonno angoscioso è riservata solo agli intemperanti, e tanto in Agrippa quanto in Ficino resta ben saldo il principio dell'immediata assunzione alla beatitudine celeste delle anime di

³²⁵ Cfr. HENRICI CORNELII AGRIPPAE AB NETTESHEYM ... *De occulta philosophia libri tres*, s.l., s.t. (ma Köln, Johann Soter), 1533, p. 297. L'esemplare, con segnatura Rés. C3075, è consultabile on-line al sito <http://www.bvh.univ-tours.fr/>.

³²⁶ Cfr. C. AGRIPPA, *De occulta* cit., p. 527: «Sic et animas illas post mortem veluti somniantes horribiles peccatorum imagines perterrent et conscientia sceleris agit per diversa praecipites; quos iccirco Orpheus vocat populus somniorum, inquit: "Reserari nequeunt portae Plutonis, intus est populus somniorum"». Vd. P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., pp. 93 sgg.

coloro che in vita hanno formato in sé un *habitus* conforme alla contemplazione, purificando così il proprio veicolo celeste. Di qui non è possibile inferire un'adesione incondizionata di Agrippa né alla teoria della visione beatifica differita per gli eletti, né tantomeno a una posizione vicina al 'sonno delle anime' ribadita dagli anabattisti anche nel sinodo veneziano del 1550³²⁷. È vero che le suggestioni ficiniane ricavabili dalla *Theologia Platonica*, presenti del resto in un testo «diffusamente letto nel quindicesimo e sedicesimo secolo, avrebbero potuto essere riprese e modificate in contesti più specificatamente teologici ed escatologici»³²⁸. Così come è altrettanto vero che la natura stessa del capitolo agrippiano, con quella sua particolare combinazione e sovrapposizione di fonti presentate senza che l'autore apparentemente prendesse partito per l'una o per l'altra, ne apriva la strada a una pluralità di letture differenti. A rinvenirvi esclusivamente un canale di diffusione della dottrina della visione beatifica differita furono nel mondo cattolico prima Sisto da Siena nella *Bibliotheca sancta* (1566), il quale analizzando le medesime fonti patristiche del *De occulta philosophia* definì Agrippa «Anabaptistarum assecla»³²⁹, e Bellarmino poi, quando nel primo libro (*De beatitudine et canonizatione sanctorum*) del *De ecclesia triumphante* lo incluse tra gli eretici che «probare nituntur sanctos nondum esse beatos»³³⁰. Quanto al fronte protestante, Calvino nella *Psycopannychia* (trattato composto nel 1534 ma pubblicato solo nel 1542) basò una parte della sua discussione su due delle citazioni dei Padri (Tertulliano e lo Pseudo-Clemente) riportate da Agrippa, per poi più avanti attaccare l'umanista di Colonia inserendolo nel *De scandalis* (1550) tra i libertini seminatori di errate interpretazioni delle dottrine evangeliche³³¹. È tuttavia probabile che Calvino intravedesse nella letteratura raccolta da Agrippa una certificazione a posteriori della dottrina del sonno delle anime dibattuta anche prima dell'uscita a stampa del *De occulta philosophia*. Del resto Heinrich Bullinger, prima che Calvino pubblicasse la *Psycopannychia*, nell'*Adversus omnia Catabaptistarum prava dogmata* (1535) aveva riassunto la posizione degli anabattisti indicando nel seno di Abramo il luogo di dormizione delle anime dei giusti³³², e riconoscendo quindi

³²⁷ Cfr. C. GINZBURG, *I costumi di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970, p. 35.

³²⁸ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., p. 93 (traduzione mia dall'inglese).

³²⁹ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., p. 88; su Sisto da Siena e Agrippa vd. anche EAD., *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori*, «Memorie domenicane», n.s., III (1972), pp. 146-64; più in generale sulla figura di Sisto da Siena vd. A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di 'spirituali'*, «Collectanea franciscana», XLVII (1977), pp. 27-64; F. PARENTE, *Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un ebreo convertito?*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca*, Atti del II Convegno internazionale, Genova, 10-15 giugno 1984, Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1986, pp. 211-231.

³³⁰ Cfr. ROBERTI BELLARMINI POLITIANI S. J. *Opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. FÈVRE, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1965), III, p. 141.

³³¹ Per Calvino giudice di Agrippa vd. sempre P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., pp. 100-102 e la bibliografia ivi citata.

³³² Cfr. G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation* cit., pp. 311 sgg.

probabilmente gli sviluppi di tale dottrina come legati in qualche modo all'*Adversus Marcionem* tertulliano.

Resta verosimile che ciò che intesero di Agrippa Sisto da Siena e Bellarmino (che forse vi dipende) sia il risultato di un'intuizione, che se forse è errata dal punto di vista dell'interpretazione delle reali intenzioni del pensiero agrippiano, nondimeno conferma che Agrippa fu visto come il primo sistematico raccoglitore di testi passibili di essere letti secondo sviluppi più o meno 'radicali', quasi come se il diffusissimo *De occulta philosophia* (opera condannata nell'Indice romano del 1559³³³ e prima ancora in quelli di Lovanio del 1546 e di Venezia del 1549³³⁴) avesse funzionato come un pericoloso florilegio di quelle tesi sulla visione beatifica differita, per di più ammantate dall'autorevolezza dei Padri.

Forse i due controversisti cattolici non andarono lontano dalla verità. Per concludere vorrei infatti avanzare l'ipotesi che questo capitolo del *De occulta philosophia*, così intinto per molti versi anche di motivi ficiniani, sia passato sotto gli occhi di Camillo Renato (*alias* Lisia Fileno, *alias* Paolo Ricci). È tra Modena e Bologna, come è noto, che il Renato alla fine degli anni Trenta del Cinquecento prese a diffondere tra amici e scolari la sua interpretazione della visione beatifica differita al giorno del Giudizio, dottrina che però forse aveva preso corpo già qualche anno prima, durante il suo soggiorno in terra veneta tra Venezia e Padova³³⁵. L'ipotesi di una lettura del *De occulta philosophia* potrebbe trovare fondamento, quando si legga un brano del capitolo (*Quod sanctorum nondum in paradisum animae*) dell'*Apologia* stesa a Ferrara in occasione del processo, in merito appunto alla questione della visione beatifica differita – preferisco definire così la dottrina del Renato piuttosto che usare 'sonno delle anime', perché nonostante che spesso le due dottrine vengano tuttora assimilate, così come non di rado lo erano nella letteratura cinquecentesca, né il Renato³³⁶ né i suoi discepoli successivamente inquisiti, come ad esempio il modenese

³³³ *Index des livres interdits*, VIII, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564*, par J. M. DE BUJANDA, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1990, pp. 397-398.

³³⁴ Cfr. *Index des livres interdits*, III, *Index de Venise 1549, Venise et Milan 1554*, par J. M. DE BUJANDA, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1987, p. 283.

³³⁵ Cfr. A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in ID., *Studi di storia ereticale* cit., pp. 249-295: 273-277 (già in «Rinascimento», II ser., XIII, 1962, pp. 107-154). Per il periodo bolognese vd. anche G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, pp. 101-108.

³³⁶ Si legga ancora il testo dell'abiura pronunciata a Ferrara nel dicembre del 1540 in CAMILLO RENATO, *Opere documenti e testimonianze*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Libray, 1968, p. 191: «Item abiuro ... che le anime de' sancti et altri giusti non sono anchora entrate in cielo né v'entreranno sino al dì del iudicio universale», o ancora la tarda testimonianza (1576) di Ulrich Campell, *ibid.*, p. 265: «Postremo denique, quod scripturae sanctae auctoritate evinci nequeat, ulla hominum animas ... ante novissimum iudicii diem bearis»; ma si veda soprattutto quanto scrisse l'informatissimo Agostino Mainardi a Heinrich Bullinger a proposito degli errori del Renato elencati nella sua confessione di fede, *ibid.*, p. 222: «Decimum [capitulum] vero continet viginti duos errores, qui omnes sunt Camilli, uno excepto, videlicet secundo, qui de dormitione animarum loquitur».

Giacomo Gandolfo³³⁷, parlano mai di ‘dormizione’ delle anime, ma appunto più semplicemente della posticipazione della beatitudine per gli eletti:

Vidi enim meis oculis loca in scripturis qui hoc innuebant, vidi Augustini, Ambrosii, Lactantii Firmiani, Irenaei ac aliorum libros in hanc materiam³³⁸.

Che tra quei ‘libri di altri’ (*aliorum libri*) si possa riconoscere anche il *De occulta philosophia*? A giudicare dalla successione dei testi citati sembrerebbe di sì. Se si esclude la menzione dello Pseudo-Clemente e di Tertulliano, sono gli stessi testi raccolti da Agrippa. È vero che il Renato per la stesura della sua *Apologia* poté probabilmente giovare della biblioteca del convento ferrarese degli Angeli, sede dei Domenicani, in cui fu detenuto in attesa del processo³³⁹, e nulla impedisce di pensare che si sia procurato per suo conto, ad uno ad uno, i testi che cita. Tra questi però spiccherebbe l’Ireneo messo a disposizione del vasto pubblico qualche anno prima da Erasmo. Ciò che pare difficile credere è che il Renato, se avesse avuto fra le mani l’edizione erasmiana di Ireneo, avrebbe scelto di inserire nella sua strategia difensiva da presentare all’inquisitore il Padre sostenitore di una dottrina, di cui proprio Erasmo aveva fatto presente la non conformità con i dogmi contemporanei della Chiesa. Nel caso poi che il Renato avesse avuto presente l’edizione del 1528, avrebbe potuto leggere la seconda redazione ampliata dell’*Argumentum* al V libro dell’*Adversus haereses*, in cui Erasmo aveva inserito la notizia – desunta dal sermone *De pascha* di Jean Gerson – dell’abiura della dottrina della visione beatifica differita pronunciata nel 1333 da papa Giovanni XXII davanti alla commissione di teologi convocata da Filippo IV³⁴⁰.

Ma è soprattutto la coincidenza esatta delle fonti ad avvicinare i due testi. Stupirebbe infatti che il *De occulta philosophia* non avesse goduto di attento ascolto nel circolo bolognese raccolto intorno al Renato, quell’ambiente di Achille Bocchi così intriso di motivi ermetici e platonizzanti di cui sono più tarda testimonianza le innocue *Symbolicae quaestiones* dello

³³⁷ Nel processo a suo carico emerge che il Gandolfo avrebbe appunto sostenuto che «Sancti non sunt in paradiso et quod erimus sicut ipsi»; il documento è citato da A. ROTONDÒ, *Per la storia dell’eresia* cit., p. 276 n. 86. A parlare di sonno delle anime dei santi è però il francescano Girolamo Galateo nella sua *Apologia* stampata a Venezia nel 1541 («che li Santi non sono in cielo et che dormeno infina al giorno grande»), su cui cfr. R. FRESCHI, *Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato veneto*, «Studi e materiali di storia delle religioni», II (1935), pp. 41-109, la citazione a pp. 96-97.

³³⁸ CAMILLO RENATO, *Opere* cit., pp. 64-65.

³³⁹ Cfr. CAMILLO RENATO, *Opere* cit., p. 289; J. TEDESCHI, *Il giudice e l’eretico. Studi sull’Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 100.

³⁴⁰ DIVI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS *Opus eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum hereseon impias ac portentosas opiniones ...*, apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1528, pp. 290-291: «Rursum quum ait: “Sicut venient ante conspectum Dei” significat animas non recipi in gloriam coelestem ante resurrectionem corporum, in quo errore videtur Ioannes pontifex Romanus, eius nominis vigesimus, coactus opera theologorum Parisiorum ad palinodiam coram Galliarum rege Philippo, non sine buccina, quod indicat Ioannes Gerson in sermone *De pascha*».

stesso Bocchi³⁴¹. E basti richiamare l'attenzione sul fatto che pochissimi anni dopo il passaggio di Camillo Renato per la città felsinea troviamo gli studenti del Collegio di Spagna, che nel 1548-1549 si riunivano attorno a Giorgio Siculo, affiancare la lettura del *De occulta philosophia* e del *De vanitate* di Agrippa a quella dei testi di Erasmo, di Butzer e di Melantone³⁴².

Nel lasciare l'approfondimento della questione agli specialisti, vorrei che questa ipotesi, se potesse venir confermata con ulteriori indagini, fosse presa a parziale conferma di quanto già suggerito da Paola Zambelli³⁴³, che sia necessario, cioè, una volta per tutte rivedere profondamente la visione storiografica, impostasi da Williams in poi e accolta sostanzialmente, pur con più caute distinzioni, anche da Rotondò e da Aldo Stella³⁴⁴, che pretende di collegare il sorgere (o il risorgere) negli ambienti italiani della dottrina della visione beatifica differita (o sonno delle anime) alle questioni sull'immortalità dell'anima dibattute all'interno dell'aristotelismo padovano. E questo anche a prescindere dalla semplice constatazione che per un aristotelico (averroista o alessandrino che fosse) determinato a difendere la tesi mortalista non vi sarebbe stata certo alcuna differenza tra l'anima di un eletto e quella di un reprobato. Troppo spesso ad esempio si tende a dimenticare che in quella stessa Padova, che a fianco dell'esegesi strettamente averroistica o delle posizioni alessandrine di Pomponazzi³⁴⁵ andava recuperando la tradizione dei commenti neoplatonici ad Aristotele³⁴⁶, circolavano i *Dialogi* di Niccolò Leonico Tomeo (stampati a Venezia nel 1524 e poi riediti a Parigi nel 1530 e ancora a Lione nel 1532). Tra questi era l'*Alverotus sive de tribus animorum vehiculis*: un dialogo tra l'autore e Luca Bonfiglio, già dedicatario della versione del Tomeo dell'aristotelico *De somno et vigilia* incluso nell'edizione veneziana della nuova traduzione dei *Parva naturalia* del 1523³⁴⁷, che mentre approfondiva la teoria ficiniana sulla tripartizione dei veicoli dell'anima a sua volta basata sul commento al *Timeo* di Proclo, traeva dalla *Theologia Platonica* anche tutto l'apparato concettuale per la spiritualizzazione delle pene dell'aldilà, poiché è mera favola da

³⁴¹ Per il *De occulta philosophia* quale fonte del Bocchi vd. S. GIOMBI, *Umanesimo e mistero simbolico. La prospettiva di Achille Bocchi*, «Schede umanistiche», I (1988), pp. 167-216: 173.

³⁴² Cfr. A. BATTISTELLA, *Processi d'eresia nel Collegio di Spagna (1553-1554). Episodio della storia della Riforma in Bologna*, «Atti e memorie della Reale Deputazione di storia patria per le province di Romagna», III ser., XIX (1901), pp. 138-187: 161. Per la diffusione delle idee del Siculo tra gli studenti del Collegio di Spagna vd. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 161 sgg.

³⁴³ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation* cit., pp. 91-92.

³⁴⁴ Cfr. A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967, pp. 39 sgg.

³⁴⁵ Per Pomponazzi vd. P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki, 1999, pp. V-LXVII.

³⁴⁶ Esempio in tal senso è il recupero del commento di Simplicio al *De anima* da parte di Marco Antonio de' Passeri (Genua) e della sua scuola, su cui vd. B. NARDI, *Il commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 365-442.

³⁴⁷ Cfr. D. DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», XVII (1975), pp. 71-93.

vecchiette la credenza che una sostanza incorporea come l'anima possa subire tormenti fisici³⁴⁸, proseguendo così l'erosione della visione tradizionale dell'inferno e del purgatorio e, di conseguenza, di tutto l'apparato sacramentale e giurisdizionale della Chiesa ad essa legato³⁴⁹. Anzi, se è vero che un sostenitore del sonno della anime come il francescano Girolamo Galateo, nonostante si disponga di pochissime informazioni riguardo alla sua formazione, ricevette la sua educazione teologica a Padova³⁵⁰, la ricerca della genesi e della diffusione della dottrina della visione beatifica differita dovrebbe orientarsi all'interno dei gruppi francescani padovani (ed ex francescano era anche Camillo Renato) formati in un ambiente fortemente ostile all'averroismo come lo Studio del Santo³⁵¹. Sarebbe infine strano se tra quella «maladetta nidata di quelli frati minori conventuali», come li ebbe a chiamare Gian Pietro Carafa nella sua relazione del 1532 a Clemente VII³⁵², non fossero circolati gli scritti del correligionario (benché osservante) Francesco Zorzi – e penso in particolare al *De harmonia mundi*, così ricco di temi escatologici di matrice origeniana, ficiniana e pichiana, in cui, nonostante non si parli mai di dormizione delle anime o di visione beatifica differita, pare interessante (ma è questione tutta da approfondire) che ad aprire il capitolo sulla resurrezione dei beati stia il seguente titolo: *Qua carne et quo corpore suscitandi sint dormientes*³⁵³.

³⁴⁸ Cfr. NICOLAI LEONICI THOMAEI *Dialogi* ..., Venetiis, in aedibus Gregorii de Gregoriis, 1524, c. 32r: «Parique rationis modo incorporeum quippiam pati a corpore et aut aqua dilui aut igne (ut inquit Maro) exuri, haudquaquam vero consentaneum esse videtur. Poenarum igitur hoc rationis modo secundum quosdam suppliciorumque apud inferos ratio, vana sane erunt inaniaque verborum tericulamenta anicularumque fabellis quam simillima, vulgi quidem animos nonnihil fortasse moventia, apud eruditos autem et constantes viros pro futilibus semper habita et nunc etiam habenda».

³⁴⁹ Per tutto questo vd. D. DE BELLIS, *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, «Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze», III (1981), pp. 1-21.

³⁵⁰ Cfr. A. PASTORE, *Galateo, Girolamo*, in DBI, LI, 1998, pp. 359-361.

³⁵¹ Cfr. A. POPPI, *L'antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV*, «Studia patavina», XI (1964), pp. 102-124, poi in ID., *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Padova, pp. 87-113. Un'indicazione in tal senso si trova in A. STELLA, *L'inquisizione romana e i movimenti ereticali al tempo di San Pio V*, in *San Pio V e la problematica del suo tempo*, Alessandria, Cassa di risparmio di Alessandria, 1972, pp. 65-82: 70, che mette l'accento sulla comune origine francescana dei sostenitori della dottrina, e fa poi presente l'affascinante ipotesi, a mio parere però piuttosto difficile da confermare, che in quell'ambiente fossero circolati gli opuscoli di Avicenna, tra cui il trattato escatologico *De almabad*, tradotti di recente da Andrea Alpago (che lo Stella per errore chiama Francesco). Nel 1521 Andrea Alpago è a Padova per sottoporre al Collegio dei filosofi e medici dello Studio le sue opere e traduzioni, e benché la commissione incaricata di vagliarne i lavori abbia certamente avuto fra le mani anche la traduzione del *De almabad*, il nipote Paolo, nella premessa all'edizione veneziana del 1546 da lui curata, ricorda come quelle traduzioni dello zio fossero rimaste custodite in casa Alpago fino alla pubblicazione, e non pare dunque che abbiano goduto di una circolazione manoscritta; per tutto questo vd. F. LUCHETTA, *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522) traduttore di Avicenna. Profilo biografico*, Padova, Antenore, 1964, pp. 48 sgg.

³⁵² Cfr. *Informatione mandata a papa Clemente dal vescovo Teatino per mezzo del fra Bonaventura Zoccolante*, in *Concilium Tridentinum. Diariorum actorum epistolarum tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, t. 12, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1930, pp. 67-77: 67. Cfr. anche A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969, pp. 105 sgg.

³⁵³ Cfr. F. ZORZI, *L'armonia del mondo* cit., pp. 2246-2250 (3, 7, 11). Già C. VASOLI, *Profezia e ragione* cit., p. 134 n. 7, riscontrando alcuni temi comuni all'*Apologia* del Renato e ai *Problemata* (pubblicati però solo nel 1536), si era posto il problema dell'eventualità (difficilmente documentabile allo stato attuale delle ricerche) che il Renato, che visse per qualche anno a Venezia, potesse essere entrato in rapporto con Zorzi.

Una rivalutazione della tradizione patristica prenicena unita a una maggiore attenzione alla tradizione neoplatonica, entrambe presenti nell'Agrippa da cui potrebbe dipendere anche Camillo Renato, dovrebbe delinearsi quale pista di ricerca da tenere in più alta considerazione, credo, nei futuri studi sulle dottrine dell'eretico siciliano.

II «Latinus loquendi modus» e «Graeca veritas»: Marsilio Ficino e il testo dell'*Epistola ai Romani*

II.1 IL CONTESTO

Tra gli schemi preparatori per le prediche del ciclo quaresimale fiorentino del 1491, Girolamo Savonarola elencava due pratiche di lettura e di studio del testo della Sacra Scrittura a suo giudizio errate:

Quidam habent Biblias in vulgari, errantes etc., quidam volunt eam corrigere, ut grammatici etc. Omnes artes habent magistrum at sola Scripturarum ars etc. Hoc mirum quia ipsa requirit affectum et per affectum, non per intellectum, exponitur³⁵⁴.

La condanna savonaroliana della lettura della Scrittura in volgare si potrebbe facilmente associare alla diffusione della *Biblia vulgarizata* di Nicolò Malerbi, la cui *princeps* risale al 1471, e alla vasta circolazione manoscritta e a stampa di volgarizzamenti di singoli libri biblici³⁵⁵. Ad un ambito sicuramente più ristretto va invece riferita l'allusione a quei filologi (= *grammatici*) accusati di esercitare indebitamente la propria intellettualistica e squisitamente umana *ars* sul testo delle Scritture. La genericità del testo rende tuttavia difficile precisare chi effettivamente avesse in mente il frate di San Marco. Così come non è affatto chiaro se l'obiettivo polemico di Savonarola fosse la realtà culturale fiorentina. A far propendere per questa eventualità starebbe solo l'accento agli effetti nefasti della diffusione del *Morgante* di Pulci che compare nello schema della medesima predica poche righe prima. In quegli anni a Firenze gli studi teologici e l'attenzione all'esegesi biblica stavano ricevendo rinnovato impulso anche al di fuori delle aule dello Studio in seguito alla 'nuova' politica culturale inaugurata proprio da colui che, su sollecitazione di Giovanni Pico della Mirandola e non senza motivazioni di natura politica, era stato il principale artefice del ritorno di Savonarola

³⁵⁴ G. SAVONAROLA, *Il Quaresimale del 1491: la certezza profetica di un mondo nuovo*, a cura di A. F. VERDE O.P. ed E. GIACONI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 18.

³⁵⁵ Cfr. E. BARBIERI, *La fortuna della Bibbia vulgarizata di Nicolò Malerbi*, «Aevum», LXIII (1989), pp. 421-500. Sui volgarizzamenti medievali e quattrocenteschi della Bibbia si veda S. BERGER, *La Bible italienne au Moyen Âge*, «Romania», XXII (1894), pp. 358-431; L. LEONARDI, «A volerla bene volgarizzare...»: *teorie della traduzione biblica in Italia (con appunti sull'Apocalisse)*, «Studi medievali», III ser., XXXVII (1996), pp. 171-201; S. ASPERTI, *I Vangeli in volgare italiano*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, a cura di L. LEONARDI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 119-144; S. NATALE, *Codici e forme dei volgarizzamenti italiani della Bibbia. I profeti minori e la formazione della "tradizione organica" dell'Antico Testamento*, «Medioevo Romanzo», IV ser., VIII (2014), pp. 348-391.

sulla scena culturale e religiosa fiorentina: Lorenzo de' Medici³⁵⁶. Prova non ne è solo il famoso simposio teologico tenuto il 30 giugno 1489 in casa del Magnifico, che secondo i resoconti dei partecipanti aveva visto Angelo Poliziano, Giovanni Pico e Marsilio Ficino affiancare Lorenzo nel ruolo di sapiente moderatore di un dibattito sul rapporto tra Dio e il male tra il francescano scotista Giorgio Benigno Salviati e il domenicano Niccolò de' Mirabili³⁵⁷. Lasciando da parte la svolta 'religiosa' che Lorenzo in quel torno d'anni intese conferire alla sua personale produzione letteraria, è stato da più parti sottolineato come, ponendosi in linea con la tradizione di Cosimo prima e di Piero poi, il contributo più concreto apportato da Lorenzo agli studi della sua cerchia di intellettuali sia stato l'impegno profuso per la ricerca di nuovi libri con cui arricchire la già cospicua biblioteca di famiglia³⁵⁸, tra i quali, se si guarda alla lista dei *desiderata* che Giano Lascaris stilò prima di partire per i suoi viaggi in Grecia, il numero di codici contenenti opere di padri greci, di cui alcune ancora sconosciute all'Occidente, occupava un posto non trascurabile³⁵⁹. Ed è altrettanto noto che il recupero del pensiero teologico della patristica greca, accessibile finalmente nella veste linguistica originaria e non più mediato dai grandi commentari biblici della Scolastica e dalle catene latine, fu per l'Umanesimo quattrocentesco non meno importante di quello dei classici pagani³⁶⁰. Tuttavia nell'arco cronologico segnato dal ritorno di Giovanni Pico a Firenze (primavera del 1488) e il Quaresimale savonaroliano del 1491, l'interesse per l'esegesi biblica che veniva acquisendo nuovo impulso grazie anche all'arrivo di questa nuova letteratura non si era incontrato con l'esigenza di sottoporre a un esame critico-filologico il nudo testo della Scrittura se non in un caso: quello, appunto, di Pico e

³⁵⁶ M. MARTELLI, *La politica culturale dell'ultimo Lorenzo*, «Il Ponte», XXXVI (1980), pp. 923-941, 1040-1069, poi ristampato in *Per Mario Martelli, l'uomo, il maestro e lo studioso*, a cura di P. ORVIETO, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 93-158; ID. *Savonarola e Lorenzo*, «Memorie Domenicane», XXIX (1998), pp. 75-98; G. C. GARFAGNINI, *Firenze tra Lorenzo il Magnifico e Savonarola*, in ID., «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 95-114 (già in «*Critica Storica*», XXVIII, 1991, pp. 9-30).

³⁵⁷ Sull'episodio si veda A. F. VERDE, *Lo Studio Fiorentino* cit., vol. IV, *La vita universitaria*, t. 2, pp. 822-831; A. EDELHEIT, *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 33-81.

³⁵⁸ S. GENTILE, *Lorenzo e Giano Lascaris. Il fondo greco della biblioteca medicea privata*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di Studi, Firenze 9-13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 177-194; ID., *I codici greci della biblioteca medicea privata*, in *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica G. CAVALLO, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1994, pp. 115-121; ID. *Pico filologo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, a cura di G. C. GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1998, pp. 465-490: 470-472; D. SPERANZI, *La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata*, in *Principi e signori. Le Biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*, Atti del convegno di Urbino, 5-6 giugno 2008, Urbino, Accademia Raffaello, 2010, pp. 217-264.

³⁵⁹ Si veda K. K. MÜLLER, *Neue Mitteilungen über Janos Laskaris und die Mediceische Bibliothek*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», I (1884), pp. 333-412: 370 (Clemente Alessandrino, Giustino Martire, Teodoro, Gregorio di Nissa), 377 (Atanasio, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Massimo il Confessore).

³⁶⁰ Tra la vasta letteratura sull'argomento mi limito a rinviare a C. STINGER, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1368-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977; *Umanesimo e Padri della Chiesa* cit.; *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Atti del convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000.

delle sue *Expositiones in Psalmos*³⁶¹. Il nuovo metodo critico di Poliziano, del cui interesse per la letteratura patristica sono prove concrete la traduzione del breve commento sui *Salmi* di Atanasio (*l'Epistola ad Marcellinum*) pubblicata nel 1492³⁶² e le numerose postille che lasciò ai margini del Laur. Fies. 44, contenente versioni latine di Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e Atanasio³⁶³, non aveva toccato se non marginalmente questioni di filologia scritturistica in senso stretto. Appena due sono infatti gli interventi che l'Ambrogini riserva nei primi *Miscellanea* a simili problemi, ed entrambi, riguardanti proprio il testo di due versetti dei *Salmi*, per ammissione dello stesso umanista furono ispirati dal contemporaneo lavoro di Pico³⁶⁴.

³⁶¹ Per il commento ai *Salmi* vd. ora l'ed. critica IOANNIS PICI MIRANDULAE *Expositiones in Psalmos* cit. Cfr. anche E. GARIN, *Il commento ai Salmi: le parti inedite*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milano, Sansoni, 1994², pp. 241-253; A. CALCIOLARI, *Il Commento ai Salmi di Giovanni Pico della Mirandola*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia patria per le antiche provincie modenesi», XVII (1995), pp. 121-162; F. BAUSI, *Bibbia e Umanesimo*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, V, *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. MELLI e M. SIPIONE, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 363-398: 370-382.

³⁶² Cfr. L. CESARINI MARTINELLI, *La versione del Poliziano di un opuscolo di S. Atanasio*, «Rinascimento», II ser., VIII (1968), pp. 311-321.

³⁶³ Vd. A. PEROSA, *Un codice della Badia Fiesolana con postille del Poliziano*, «Rinascimento», II ser., XXI (1981), pp. 29-51 (poi in ID. *Studi di filologia umanistica*, I, *Angelo Poliziano*, a cura di P. VITI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 219-243). Sulle letture patristiche di Poliziano vd. anche L. CESARINI MARTINELLI, *Il Poliziano e i Padri della Chiesa*, in *Umanesimo e Padri* cit., pp. 93-100. Sul codice vd. ora L. CESARINI MARTINELLI-A. DANIELONI, scheda n° 133, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo* cit., pp. 327-328.

³⁶⁴ ANGELI POLITIANI *Omnia opera*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1498 (ISTC ip00886000; GW M34727), c. Civ (cap. XIV): «Sed et illud observavi nuper apud Daniele prophetam, ducente me scilicet in recessus illos et sacra studiorum suorum penetralia Ioanne Pico Mirandola: Graeca etiam quae videantur Latinaque adeo istiusmodi organorum nomina, quanquam paulo corruptius a Chaldaeis quoque auctoribus usurpari, ut 'carna' pro 'cornu', 'cathros' pro 'cithara', 'sabecca' pro 'sambuca', 'psanterin' pro 'psalterio', 'samphonia' pro 'symphonia'» (il testo è citato in S. GENTILE, *Pico filologo* cit., p. 470 n. 10). Anche nel secondo caso, ben più interessante del primo e in cui Poliziano propone un'analogia che si verrebbe a creare tra il culto del silenzio offerto al Dio supremo prescritto da Porfirio nel *De abstinentia* e un salmo davidico una volta restituito alla sua corretta traduzione, per quanto non esplicitamente dichiarata l'influenza di Pico (non fosse altro che per la citazione del testo in ebraico) pare assai probabile, cfr. *ibid.*, c. Hviir (cap. LXXXIII): «Sed in epistola Abammonis Aegyptii ad Porphyrium, quam aut in Graecam vertisse orationem aut certe composuisse Platonius Iamblichus existimatur, de deo quodam, veluti secundo, fit mentio, cui nomen Aegyptiaca lingua fecerit Icheon: hunc ostendit silentio coli oportere. Quod idem de summi Dei cultu prolixè Porphyrius ἐν τῷ περὶ ζώων ἀποχρῆς. Quin David item propheta psalmum ita quempiam inchoat: [testo ebraico] leha dumia tehila elohim beziôn. Id Latine significat: 'tibi silentium laus, Deus, in Sion', quod aliter tamen interpretes Septuaginta verterunt, hoc est: 'Te decet hymnus, Deus, in Sion'; cfr. infatti quanto scrive Pico nel *De ente et uno* dedicato proprio a Poliziano, G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, a cura di R. EBGi con la collaborazione di F. BACCHELLI, prefazione di M. BERTOZZI, postfazione di M. CACCIARI, Milano, Bompiani, 2010, p. 246: «Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil maius cogitari potest, sed id esse quod infinite maius est omni eo, quod potest excogitari, ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta: "Tibi silentium laus"». Colgo l'occasione per segnalare che forse la nota di Poliziano più che il testo di Pico, per l'ovvio motivo della citazione di Porfirio da parte dell'Ambrogini, attrasse l'attenzione di Ficino, che infatti probabilmente se ne servì nel commento al *Parmenide*, cfr. Fic. *In Parm.* 79 (= *Op.*, p. 1189): «Quamobrem non iniuria Parmenides admonet non tam negationibus quam silentio tranquillo, divino, amatorio confidendum. Quod quidem Platonicus omnes una cum Mercurio et Apollonio Tyaneo proculdubio comprobant. Et Propheta David: "laus tibi, o Deus, est silentium"» (corsivo mio), e questo nonostante il commento al *Parmenide* ficiniano contenga numerose risposte alle critiche avanzate da Pico proprio nel *De ente et uno* sulla tesi neoplatonica della superiorità dell'Uno rispetto all'essere; in proposito vd. M. J. B. ALLEN, *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* cit., II, pp. 416-455 (poi in ID., *Plato's Third Eye* cit., cap. 10); M. VANHAELLEN, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the Parmenides*, «Rinascimento», II ser., XLIX (2009), pp. 1-39. Non bisogna poi dimenticare la presenza di Poliziano al già citato simposio teologico tenuto nella casa di Lorenzo nel 1489. L'intervento dell'umanista alla disputa si legge in GEORGIUS BENIGNUS, *Septem et septuaginta*

L'entusiasmo di Poliziano per i commentari biblici dell'amico appare pienamente giustificato, quando si guardi allo spazio dedicato da Pico alla discussione di problemi di natura testuale all'interno di un commento esegetico dalla struttura per il resto alquanto tradizionale, condotto secondo la classica divisione dei sensi della Scrittura. Già le note alla traduzione del libro di Giobbe trasmesse dall'Ottoboniano lat. 607 rivelano la necessità avvertita da Pico di confrontare la versione della Vulgata con la nuova traduzione basata sul testo ebraico approntatagli, forse, da Flavio Mitridate³⁶⁵. Ma se si eccettua il commento al salmo XV (*Conserva me Domine*), che è poi l'unico a figurare nell'edizione bolognese del 1496 degli *Opera pichiani* curata dal nipote Giovan Francesco, nel resto dei commenti ai *Salmi* è prassi di Pico anteporre ad ogni *expositio* una *defensio litterae* deputata a sistematici raffronti tra le lezioni del *Salterio Gallicano*, del testo greco – di quest'ultimo è probabile che Pico avesse a disposizione più di un esemplare, dato che parla di *Graeci codices* al plurale³⁶⁶ – e infine dell'originale ebraico (*Hebraica veritas*)³⁶⁷. Poco importa se dagli obiettivi del Conte era lontana qualsiasi pretesa di ristabilimento del testo latino o di fornire una nuova traduzione condotta direttamente sul greco o sull'ebraico e se le sue osservazioni di carattere testuale siano indirizzate più a sottolineare le concordanze dei significati che non a registrare le

in opusculo Nicolai de Mirabilibus reperta mirabilia, impressum Florentie, s.t., s.d. [ma 1489], c. Civ: «Tandem doctissimus Comes probavit illo syllogismo risolutorio, Deum non solum mali ut effectus est, sed etiam mali absolute esse causam. Ad quod vastum illud eloquentie pelagus Angelus Policianus duorum prophetarum induxit auctoritatem: “Non est malum quod non faciat Dominus in civitate”; et iterum: “Ego Dominus faciens pacem et creans malum”. Ubi eleganter ponderavit vim verborum cr<e>ationis et generalitatis», ed è discusso in rapporto alle acquisizioni teoriche della filologia biblica quattrocentesca da S. I. CAMPOREALE, *L'esegesi umanistica del Valla e il simposio teologico di Lorenzo il Magnifico. L'intervento di Poliziano*, «Vivens homo», V/2 (1994), pp. 431-444, poi anche, col medesimo titolo, in *Poliziano nel suo tempo*, Atti del VI convegno internazionale, Chianciano-Montepulciano, 18-21 luglio 1994, a cura di L. SECCHI TARUGI, Firenze, Franco Cesati, 1996, pp. 283-295.

³⁶⁵ C. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Book of Job*, «The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXII (1969), pp. 170-199.

³⁶⁶ La biblioteca Pico vantava un *Salterio* in greco e un esemplare del commento ai *Salmi* di Teodoro di Ciro, cfr. P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936, rispettivamente pp. 127 n. 61 e 209 n. 670.

³⁶⁷ Si veda, a mo' di esempio, IOANNIS PICI MIRANDULAE *Expositiones* cit., p. 90: «In Graecis et Latinis exemplaribus scriptum est “locuti sunt mala”, sed neque in Hebreo ‘mala’ est neque in emendatis codicibus nostris; quod ex Hieronymi commentariis potes colligere». A Pico e alla sua conoscenza dell'ebraico senti poi di potersi rivolgere anche Battista Mantovano, come testimonia una lettera di risposta di Pico datata 20 marzo 1490 (stile fiorentino?) a un quesito sulla corretta interpretazione di un versetto del *Genesi* sottopostogli dal ‘Carmelita’, cfr. IOHANNIS PICI MIRANDULAE *Commentationes*, Bononiae, Benedictus Hectoris, 1496 (ISTC ip00632000; GW M33276), c. SS iii^v: «De diversitate translationis nostrae a littera Hebraica in tertio capite libri *Geneseos* ubi de Eva agitur et serpente, sic equidem censeo. Est in Hebreo, quemadmodum scribis, ‘ipsum conteret caput tuum’ referturque ad semen Evae, de quo dixerat: “inimicitias ponam inter semen tuum et semen illius”. Septuaginta vero et Hieronymus transtulerunt ‘ipsa conteret caput tuum’. Utrobique autem idem sensus: nam quod dicitur ‘ipsa conteret’ non tam ipsam Evae personam, quam Evae posteritatem respicit, cum id dicatur: factura, quod in semine suo factura est. Sed cur maluerint ‘ipsa’ vertere quam ‘ipsum’? Hoc fuisse arbitror in causa, ut significarent, cum ex Eva non feminae solum sed mares essent propagandi, quod de semine dicebatur ad femineum solum semen referendum. Haec sunt quae super hac re in presentia in mentem veniunt» (il testo della *princeps* ha *ipse* dopo *nam quod dicitur*; l'emendazione in *ipsa* proposta da S. GENTILE, *Pico filologo* cit., p. 469 n. 8, è confermata dal testo dell'unico testimone manoscritto non derivato dalla stampa contenente l'epistolario pichiano, il Vat. Capp. 235, che a c. 87^v legge appunto *ipsa*).

differenze³⁶⁸, tanto più che, come testimoniano sia la contemporanea lettera inviata all'amico Andrea Corneo (1489), sia l'eloquente titolo dato ai paragrafi in questione (*defensio litterae*), a indurlo a confrontare le diverse versioni del testo biblico era stata la motivazione tutta apologetica di difendere la versione dei *Septuaginta* dalle critiche che ad essa venivano mosse dagli Ebrei³⁶⁹. Rimane comunque il fatto che Pico fu l'unico in quegli anni a Firenze ad applicare così estesamente quel metodo critico al testo della Scrittura.

Proprio la lettera al Corneo ci permette di tornare al quaresimale savonaroliano e al suo anatema contro i *grammatici*. Non è plausibile che Savonarola nel momento in cui stendeva gli appunti preparatori per il suo ciclo quaresimale conoscesse il testo di Pico, che probabilmente, visto lo stato ancora in via di completamento in cui ce lo ha consegnato la tradizione, dovette rimanere sul suo scrittoio e riservato alla consultazione di pochi, fidati amici, fino alla morte, quando Giovan Francesco ereditò le carte dello zio e ne trasse per la

³⁶⁸ Cfr. IOANNIS PICI MIRANDULAE *Expositiones* cit., p. 39.

³⁶⁹ PICI *Commenationes* cit., c. VViii: «Differt autem emendationem instans ratio et urgens novi operis quod habeo in manibus hortatu Laurentii Medicis, in quo Davidicos hymnos non solum illumino longiori interpretamento, sed quoniam quos ecclesia decantat hi a Septuaginta versi sunt interpretibus, eamque translationem plus quam sexcentis locis uti parum fidelem Hebraei coarguunt, ego proprietati innixus Hebraicae et Chaldaicae literaturae, tum et sensuum integritati, illos ab omni Iudaeorum calumnia assero et defendo» (ripreso l'emedanzione di *cum* in *tum* prima di *et sensuum* suggerita da S. GENTILE, *Pico filologo* cit., p. 469 n. 9, cogliendo l'occasione per segnalare che anche il già citato Vat. Capp. 235, p. 35, presenta a testo *cum*). È probabile che con *Septuaginta* Pico potesse riferirsi non solo alla traduzione greca dal testo ebraico del *Vecchio Testamento*, ma anche, seguendo una tradizione tardo-antica e medievale originatasi con Girolamo e Agostino, alla traduzione latina, vale a dire la *Vetus latina*, dal testo greco; cfr. C. LINDE, *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and the Fifteenth Century*, Oxford, Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2012, pp. 7-13 e la bibliografia sull'argomento ivi segnalata. Una testimonianza del lavoro di Pico si trova anche nella *Vita* di Giovan Francesco, dove per altro viene segnalata un'opera perduta che Pico avrebbe scritto in favore della traduzione di Girolamo, cfr. *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, presentazione di B. ANDREOLLI, Modena, Aedes Muratoriana, 1994, p. 46: «Graecisque et Hebraeis exemplaribus nostrorum codicum discordes sententias conferebat. [...] Post haec hebraico idioma pollens de veritate translationis Hieronymi adversus Hebraeorum calumnias libellum edidit, necnon defensionem pro Septuaginta interpretibus quantum ad Psalmos attinet adversus eosdem, libellum item de vera temporum supputatione conscripsit». Mette conto ricordare che anche Marsilio Ficino, motivato da simili ragioni apologetiche, nel *De Christiana religione* aveva citato la versione 'caldea' accanto a quella dei *Septuaginta* per opporla a quella ebraica, cfr. *Op.*, p. 31 (cap. 27): «'Et hoc est nomen, quo vocabunt eum Dominus iustus noster'. Ubi Hebraice dicitur 'David', Chaldaice habetur 'Messiam'. Cum dicit: "Ecce dies veniunt", ostendit absque diuturna mora post Ieremiam venturum fore Messiam. Quod quidem falsum esset, si adhuc venturus esset. Aperit praeterea Messiam fore Deum; nam ubi translatio dicit 'Dominus', Hebraei habent nomen illud tetragrammaton, id est, quatuor litterarum, quod prae caeteris divinis nominibus adeo apud eos est venerandum, ut nulli creaturae conveniat, de quo late disputat Moses Aegyptius in libro *De directione*. Unde Abba Iudaeus libro *Tren*, ubi quaeritur quod sit Messiae nomen, respondet: "Adonay est nomen eius", ponens ibi nomen illud mirabile tetragrammaton et adducens illud Ieremiae, hoc est: "nomen quo vocabunt eum, Dominus iustus noster". Non autem dicendum 'vocabitur' sed 'vocabunt', sic enim Chaldaea translatio et Septuaginta interpretes docuerunt [...] Sed Christi divinitatem Hebraicus textus Chaldaeusque et translatio ex Hebraeo declarant. Deridendi vero sunt Iudaei quidam, qui in superioribus Isaiae verbis dici volunt 'vocabitur' potius quam 'vocabitur'. Nam interpretes Septuaginta 'vocabitur' transtulerunt et Chaldaea translatio monstrat 'vocabitur' esse dicendum», anche se queste citazioni sono tutte di seconda mano: più precisamente venivano a Ficino dallo *Scrutinium Scripturarum* di Paolo di Burgos e dall'*Adversus Iudaeos* di Niccolò di Lyra, come ha dimostrato C. VASOLI, *Per le fonti del «De Christiana religione»* cit. Per le fonti ebraiche di Ficino vd. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto* cit., pp. 36-51; G. BARTOLUCCI, *Per una fonte cabalistica del De Christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, «Accademia», VI (2004), pp. 35-46; ID. *Marsilio Ficino, Yobanan Alemanno e la 'scientia divinum' (sic) nominum*, «Rinascimento», II ser., XLVIII (2008), pp. 137-163.

pubblicazione il solo commento al salmo XV. Quand'anche fosse, pare comunque difficile identificare nei *grammatici* della predica Pico e Poliziano. E questo per due ordini di ragioni. Si sarà notato che, stando a quanto scriveva Pico, componendo il commento ai Salmi egli era venuto incontro a una sollecitazione di Lorenzo (*hortatu Laurentii Medicis*). Dopo che gli studi hanno fortemente ridimensionato la tradizione storiografica di impostazione piagnona, secondo la quale Savonarola avrebbe esercitato una fiera opposizione al governo 'tirannico' di Lorenzo fin dal suo ritorno a Firenze, sottolineando piuttosto la convergenza degli interessi di riforma religiosa di Savonarola con la politica ecclesiastica del Signore della città, inteso a separare il convento di San Marco dalla Congregazione lombarda e che di lì a qualche mese (estate 1491) avrebbe contribuito all'elezione del frate a priore di quel convento che i Medici consideravano quasi come una loro proprietà³⁷⁰, appare poco persuasiva l'ipotesi di una reprimenda pubblica da parte di Savonarola verso i due più autorevoli membri del circolo laurenziano. A ciò si aggiungano gli ottimi rapporti e l'ammirazione reciproca che legavano a quelle date Pico e Savonarola, con il primo che frequentava abitualmente il convento e presenziava alle prediche del secondo, come testimonia una ben nota lettera indirizzata dal frate al confratello Domenico Buonvicini il 10 marzo 1491³⁷¹. In secondo luogo il *corrigere* usato da Savonarola mal si addice a quanto Pico effettivamente svolse sul testo dei *Salmi*, soprattutto se letto alla luce delle sue intenzioni apologetiche così come presentate nella lettera al Corneo. Né si deve incorrere, a mio parere, nell'errore di credere che Savonarola fosse inconsapevole dei problemi interpretativi che potevano sorgere dall'assunzione a testo-base per l'esegesi scritturistica di un esemplare della Bibbia dalla *facies* testuale particolarmente corrotta. Se da un lato sembrerebbe da scartare l'ipotesi di una conoscenza da parte di Savonarola dell'esistenza dei cosiddetti *correctoria* biblici approntati da domenicani e francescani nella Parigi del XIII secolo in reazione al pessimo stato testuale della versione della Vulgata adottata dall'università parigina³⁷², è pur vero che alcune delle acquisizioni metodologiche che

³⁷⁰ Vd. gli studi citati *supra* n. 356.

³⁷¹ G. SAVONAROLA, *Lettere e Scritti apologetici*, a cura di R. RIDOLFI, V. ROMANO e A. F. VERDE O.P., Roma, Belardetti, 1984, p. 22: «Comes semper in Domino augetur et saepe venit ad nostras praedicationes». Sulla complessa questione dei rapporti tra Giovanni Pico e Savonarola vd. G. C. GARFAGNINI, *Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in ID., «Questa è la terra tua» cit., pp. 251-291 (già in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)* cit., pp. 237-279).

³⁷² È vasta la letteratura sui *correctoria* biblici del XIII secolo, a partire dal fondamentale studio di H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, «Archiv für Literatur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters», IV (1888), pp. 263-311, 471-601. Tra i contributi più recenti ed esaustivi sull'argomento vd. soprattutto G. DAHAN, *La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, éd. par A. DE LIBERA-A. ELAMRANIJAMAL-A. GALONNIER, Paris, Vrin, 1997, pp. 365-92; ID., *La connaissance du grec dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle*, in *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, textes réunis par D. NEBBIAI-DALLA GUARDIA, J.-F. GENEST, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 89-109; ID., *Sorbonne II. Un correctoire biblique de la seconde moitié du XIIIe s.*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, a cura di G. CREMASCOLI-F. SANTI, Firenze,

quell'esperienza aveva prodotto potevano certamente essergli note da quanto di esse era filtrato nei commenti scritturistici del 'suo' Tommaso d'Aquino. RegISTRAZIONI di varianti trasmesse da codici diversi che interessano un luogo del testo particolarmente importante dal punto di vista esegetico e teologico, il ricorso all'autorità dei Padri e in certi casi persino al testo greco – attinto certamente di seconda mano – e, soprattutto, la consapevolezza della presenza di errori nel testo tradito dovute alla negligenza dei copisti: sono, questi, indizi di un atteggiamento nei confronti del testo, che, per quanto estremamente sommario e rudimentale, lascia chiaramente intravedere i debiti dell'Aquinate nei confronti del lavoro dei *correctoria*³⁷³. Che il testo della Vulgata (o dei *Septuaginta*) nel corso della sua tradizione

SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 113-53; ma cfr. anche C. LINDE, *How to correct* cit., pp. 124-153 e *passim*. La questione se i risultati della filologia biblica medievale fossero conosciuti nel Quattrocento italiano è complessa. G. DAHAN, *Les notes de Lorenzo Valla sur le Nouveau Testament et la critique textuelle médiévale*, in *Lorenzo Valla. La riforma della lingua e della logica*, Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008, a cura di M. REGOLIOSI, Firenze, Polistampa, 2010, pp. 233-264, nonostante riscontri alcune analogie tra le soluzioni proposte da Valla e quelle dei *correctoria* parigini, propende per la casualità di tali coincidenze. È noto invece che il cardinale Bessarione possedeva nella sua biblioteca un codice del *Suffraganeus Bibliothecae* di Nicola Maniacutia, documento straordinario della filologia biblica del XII secolo, su cui vd. V. PERI, *Nicola Maniacutia: un testimone della filologia romana del XII secolo*, «Aevum», XLI (1967), pp. 67-90; ID., «*Correctores immo corruptores*». *Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo*, «Italia medioevale e umanistica», XX (1977), pp. 19-125. Per l'ambiente che qui interessa, vale a dire Firenze, va segnalato intanto il Plut. 25 sin. 4 della Laurenziana, proveniente dalla Biblioteca di Santa Croce e contenente alle cc. 179r-210r un estratto del *Correctorium* del francescano Guillaume de Mara, allievo di Ruggero Bacon (sul ms. vd. *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di R. E. GUGLIEMETTI, prefazione di A. BENVENUTI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 660-663). Notizie sul dibattito sorto nel XIII secolo intorno allo stato del testo della Scrittura avrebbe potuto rintracciare Pico nell'*Opus maius* di Bacon (cfr. *Opus Maius*, ed. by J. H. BRIDGES, 3 voll., Oxford, Clarendon, 1897-1900, I, pp. 78-80), testo che come è noto fu ampiamente utilizzato per la stesura delle *Disputationes*, ma di cui Pico prese a prestito un esemplare già il 16 gennaio 1487 dalla Biblioteca Vaticana (ora Vat. lat. 4086), per cui cfr. *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana. Codici Vaticani latini 3964 e 3966*, a cura di M. BERTOLA, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, p. 79, e da cui fece esemplare alcuni estratti, che si conservano ampiamente postillati nel cod. Nouv. acq. lat. 1715 (cc. 1r-14v) della Bibliothèque Nationale, individuato da A. TURA, *Un incubolo Grimani e due codici picchensi nella Bibliothèque Nationale di Parigi*, «La Bibliofilia», XCIX/2 (1997), pp. 181-189. Se poi Pico effettivamente visitò la biblioteca di Cusano di ritorno dalla Francia, come sembra di potersi evincere dalla lettera dei nunzi apostolici (26 marzo 1488) pubblicata da L. DOREZ - L. THUASNE, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, Paris, Leroux, 1897, p. 159: «cupiebat proficisci in Germaniam maxime studio visende bibliothecae olim cardinalis de Cusa et librorum comparandorum causa; forte etiam propter hoc maluit per Germaniam iter facere» (cito ritocando la punteggiatura), avrebbe potuto trovarvi un esemplare della *Correctio Bible* di Hughes de Saint-Cher (ora cod. 12 della Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals di Bernkastel-Kues), cfr. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, bearb. von J. MARX, Trier, Selbstverlag des Hospital, 1905, p. 8.

³⁷³ Per tutto questo si vedano gli articoli *Saint Thomas et la philologie biblique* e *Saint Thomas et la critique textuelle* a cura di C. SPICQ in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1946, coll. 704-711, dove sono registrati i non pochi passi dell'opera esegetica dell'Aquinate dedicati a questo genere di osservazioni. Y. CONGAR, *In dulcedine societatis quaerere veritatem*. *Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle*, in ID., *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Église*, London, Variorum, 1984, I, pp. 47-57, riporta la testimonianza di uno dei segretari di Tommaso a proposito del fatto che nel convento domenicano di Saint-Jacques, uno dei centri dei *correctoria*, venissero copiate schede «ad utilitatem fratrum Ordinis nostri»; cfr. anche P. B. ROSSI, «*Diligenter notare*», «*pie intelligere*», «*reverenter exponere*»: i teologi medievali lettori e fruitori dei Padri, in *Leggere i Padri tra passato e presente*, Atti del convegno internazionale di studi, Cremona, 21-22 novembre 2008, a cura di M. CORTESI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 39-64: 50-51. È interessante notare che già l'Aquinate nel suo commento al Vangelo di Giovanni notò la differenza che intercorreva tra il testo latino e quello greco a proposito del passo del Vangelo di Giovanni (Io. 21, 23) che fu al centro della polemica degli anni 1448-1449 tra il cardinale Bessarione e Giorgio da Trebisonda, salvo poi concludere che tale differenza non comportava granché, cfr. THOMAS AQUINAS, *Super Io.*, c. 20, l. 5: «Sciendum est quod in Graeco non habetur “sic”, sed “si eum volo manere” etc. Sed non multum refert:

potesse aver subito delle alterazioni a cui occorreva porre rimedio era dunque idea ben presente sia a Tommaso che a Savonarola, e si può ritenere che nella prospettiva del frate di San Marco un simile approccio al testo delle Scritture non fosse aprioristicamente condannabile.

È invece la distinzione fra la possibilità di intervenire su una tradizione corrotta e di confrontare il testo latino con quello originale da un lato, e la liceità di applicare una scienza profana esclusivamente fondata su base razionale (*l'intellectus* a cui Savonarola contrappone *l'affectus*) come la *grammatica* su un testo che si ritiene dettato dall'ispirazione divina dall'altro, quella che può aiutarci a circoscrivere il campo³⁷⁴. Ciò che sembra trovare eco nelle parole di Savonarola è infatti una lunga tradizione, che pur non senza significative eccezioni³⁷⁵ almeno da Gregorio Magno in avanti aveva attraversato il Medioevo e a cui anche il Quattrocento non era rimasto estraneo³⁷⁶. In questo senso Savonarola potrebbe rientrare nel novero di quei teologi di cui ebbe a lamentarsi il grecista Giovanni Crastone, che alla edizione bilingue del *Salterio* da lui curata, stampata a Milano nel 1481, aveva premesso una lunga e programmatica lettera prefatoria indirizzata al vescovo di Bergamo Ludovico Donato, in cui rivendicava il diritto di correggere il testo della Vulgata traducendo direttamente dal greco contro l'opinione di coloro che sostenevano che alla Scrittura non potessero essere applicate le stesse regole linguistico-grammaticali valide per altri testi³⁷⁷.

Dalla prospettiva del progetto riformatore del frate di San Marco, sempre inteso a rimarcare l'eccezionalità della rivelazione cristiana su qualsiasi altra forma di conoscenza umana, sono facilmente intuibili le ragioni che lo spinsero a dichiarare, nella sua predica, la pericolosità di considerare la Scrittura alla stregua di altri testi, anche se ormai dovrebbe risultare chiaro che ciò che fra' Girolamo pronunciò nella cattedrale nel 1491 andrebbe interpretato più come un monito che non come la denuncia di una pratica perniciosa

qualitercumque enim dicatur, occurrit a principio sensus ille horum verborum, qui ipsis apostolis visus est, scilicet quod non moritur». Sulla polemica in questione tra i due bizantini vd. J. MONFASANI, *George of Trebizond* cit., pp. 92-99.

³⁷⁴ Difatti Savonarola, secondo le parole di A. F. VERDE, *Lo Studio fiorentino IV: La vita universitaria* cit., III, p. 1272, «pur monstrandosi informato circa le questioni esegetiche, non affidava mai ad un'umana conoscenza il compito di suggerire l'esatta interpretazione di un testo biblico».

³⁷⁵ È il caso, ad esempio, del francescano Gérard de Huy, che nella prefazione al suo *correctorium* aveva affermato di tenere sul suo scrittoio anche Prisciano, cfr. C. LINDE, *How to correct* cit. pp. 222-223.

³⁷⁶ Cfr. C. LINDE, *How to correct* cit. pp. 218-221.

³⁷⁷ Cfr. *Psalterium Romanum*, Mediolani, s.t. [ma Bonus Accursius], 1481 (ISTC ip01035000; GW M36246), cc.nn.: «Psalterii, quod Graece 'melos' David regis et prophetae inscribitur, hanc novam emendationem tuis auspiciis, consultissime antistes, quanvis dubium mihi non erat plerosque criminaturos vel saltem admiraturos aggredi non dubitavi, compertum nanque mihi est huius nostrae aetatis theologorum gregem insultaturum subsannaturumque tanquam qui ea, quae a divo Hieronymo et ab Septuaginta interpretibus lucubrata fuerint attingere ausus sim. [...] Nec omnino audiendi, imo acerrime refellendi, sunt theologo, qui, ut illorum verbis utar, dicunt: "Scriptura sancta non est subiecta grammaticae"; la lettera prefatoria è stata ripubblicata in *Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae*, curante B. BOTHFIELD, Cantabrigiae, e Prelo Academico, 1861, pp. 13-16. Su Giovanni Crastone rimando a L. GUALDO ROSA, *Crastone (Crastoni, Craston, Crestone, Crestoni)*, *Giovanni*, in DBI, XXX, 1984, pp. 578-580.

tipicamente fiorentina. Piuttosto, la nota savonaroliana assume tutto il suo valore quando la si consideri un'importante testimonianza di condanna di un episodio più antico della vita culturale quattrocentesca. Non saprei dire se il frate di San Marco avesse notizia della stampa del *Salterio* greco-latino curata da Crastone, ma è più che probabile che non gli fosse ignoto l'eco del dibattito suscitato dall'opera di Lorenzo Valla. L'esame critico-filologico a cui Valla sottopose il testo neotestamentario della Vulgata che andava, come è noto, oltre il semplice rilevamento di guasti della tradizione manoscritta fino a mettere in discussione l'autorità stessa del testo latino in quanto privo di valore autonomo e spesso non rispondente da un punto di vista linguistico e formale alla *veritas Graeca*, e che finiva per elevare la Retorica e i criteri appunto dell'*ars grammatica* desunti da Quintiliano a strumenti fondanti dell'esegesi biblica, porrebbe in effetti l'umanista romano quale miglior candidato per l'identificazione di quei *grammatici* della predica savonaroliana³⁷⁸. Quasi certamente da escludere è una conoscenza diretta da parte di Savonarola della *Collatio Novi Testamenti* (redazione α) o delle *Adnotationes in Novum Testamentum* (redazione β). Sulla base dei pochi codici superstiti entrambe le redazioni del testo valliano ebbero una scarsa circolazione³⁷⁹. Gli studi di Sara Donegà sulla tradizione manoscritta delle *Adnotationes* hanno poi rivelato che il testimone rinvenuto a Siena da Riccardo Fubini tra le carte dell'archivio Bichi Ruspoli³⁸⁰, grazie al quale si sarebbe potuta ipotizzare una circolazione 'toscana' del testo, deriva probabilmente dalla *princeps* del 1505 curata da Erasmo³⁸¹. Ma almeno in termini generali i caratteri della questione impostata da Valla potevano facilmente desumersi dalla polemica che vide contrapporsi Poggio Bracciolini e l'umanista romano negli anni cinquanta del Quattrocento. La posizione critica assunta da Valla nei confronti della Vulgata e i principi di metodo dispiegati dall'umanista, insieme con ampi brani del programmatico proemio alla *Collatio*, potevano infatti trovarsi riassunti nei due *Antidota in*

³⁷⁸ La bibliografia sull'argomento è vasta. Sulla filologia neotestamentaria di Valla si vedano A. MORISI, *La filologia neotestamentaria di Lorenzo Valla*, «Nuova rivista storica», XLVIII (1964), pp. 35-49, e il fondamentale S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972, pp. 277-403; cfr. anche ID., *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, in part. pp. 254-257. Che dietro all'attacco savonaroliano potesse esserci Valla è ipotesi già avanzata dai curatori dell'edizione del Quaresimale del 1491, ma il commento al passo è alquanto generico, cfr. G. SAVONAROLA, *Il Quaresimale del 1491* cit., p. 310 n. 5: «Non so se conosceva il testo di Valla, ma egli cita Luigi Pulci, cita i grammatici, cita la Scrittura in volgare; negli ambienti fiorentini, dentro lo Studio come dentro i conventi come nelle case degli uomini dotti, queste problematiche erano affrontate da personaggi quali Angelo Poliziano, Bartolomeo della Fonte, Lippo Brandolini, professori dello Studio, Marsilio Ficino, Ugolino Verino».

³⁷⁹ L. VALLA, *Collatio Novi Testamenti*. Redazione inedita, a cura di A. PEROSA, Firenze, Sansoni, 1970.

³⁸⁰ R. FUBINI, *Una sconosciuta testimonianza manoscritta delle «Adnotationes in Novum Testamentum» del Valla*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del convegno internazionale di studi umanistici, Parma, 18-19 ottobre 1984, a cura di O. BESOMI e M. REGOLIOSI, Padova, Antenore, 1986, pp. 179-196.

³⁸¹ S. DONEGÀ, *Per l'edizione critica delle Adnotationes in Novum Testamentum*, in *Pubblicare il Valla*, a cura di M. REGOLIOSI, Firenze, Polistampa, 2008, pp. 243-261.

Poggium e nell'*Apologus* – stampati, a quasi quarant'anni dalla stesura, a Siena nel 1490³⁸² – con cui Valla aveva risposto alla violente *Invectivae in Vallam* braccioliniane, tra le quali si trova in più luoghi variamente formulata l'accusa di aver alterato il testo geronimiano del Nuovo Testamento³⁸³. Quanto fosse stata ampia la risonanza del dibattito nei vari centri umanistici italiani lo testimoniano i rispettivi epistolari dei due umanisti³⁸⁴, e non va esclusa la possibilità che nello scambio epistolare che Savonarola durante il suo soggiorno bolognese intrattenne riguardo ai rapporti tra retorica, teologia e predicazione con l'umanista Giovanni Garzoni, che proprio di Valla era stato scolaro a Roma negli anni 1455-1457³⁸⁵, avesse trovato modo di affacciarsi la questione valliana dei rapporti tra retorica, filologia ed ermeneutica scritturistica.

Quale che sia stato il modo attraverso cui Savonarola fosse venuto a conoscenza delle tesi di Valla – se la nostra ipotesi è corretta –, nelle pagine precedenti si è cercato di contestualizzare meglio il passo della predica savonaroliana per far emergere in che termini poteva presentarsi il dibattito intorno all'applicazione dei metodi della filologia umanistica alla Scrittura in un città, come Firenze, che su tali questioni nel corso del Quattrocento, se si pone come termine di confronto la Roma di Eugenio IV e Niccolò V, si interrogò relativamente poco, o, quando lo fece, ne consegnò senza clamore i risultati solo ai margini

³⁸² Cfr. L. VALLA, *Antidotum primum. La prima apologia contro Poggio Bracciolini*, ed. critica con introduzione e note a cura di A. WESSELING, Assen-Amsterdam, Royal Van Gorcum Ltd., 1978, p. 71; vd. anche S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia* cit., pp. 315-318.

³⁸³ S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia* cit., pp. 374 sgg.; ID., *Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla. Le «Orationes in L. Vallam»*, in *Poggio Bracciolini. 1380-1980. Nel VI centenario della nascita*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 137-161.

³⁸⁴ L. VALLE *Epistole*, ediderunt O. BESOMI, M. REGOLIOSI, Padova, Antenore, 1984, pp. 356-389; per Poggio, che raccomandava ai suoi corrispondenti di copiare e divulgare le sue *Invectivae*, cfr. P. BRACCIOLINI, *Lettere*, III, *Epistolarum familiarium libri secundum volumen*, a cura di H. HARTH, Firenze, Olschki, 1987, pp. 140-141 (14 dicembre 1452, a Filippo Tifernate), 157 (estate 1453, a Mattia Triviani), ma per i molti accenni alla sua polemica con Valla sparsi nell'epistolario si veda l'indice del volume. Per limitarci a un esempio, si ricorderà che il noto letterato e copista Pietro Cennini, amico e corrispondente di Bartolomeo Fonzio, legato a personaggi del calibro di Alamanno Rinuccini, Cristoforo Landino, Alessandro Braccesi e Naldo Naldi, trascrisse nel 1468-1469, in un un codice miscelaneo vergato interamente di sua mano (ora Firenze, Biblioteca Marucelliana, C 376), l'*Apologus I* di Valla; sul manoscritto vd. J. RUYSSCHAERT, *Dix-huit mss. copiés par Pietro Cennini*, «La Bibliofilia», LIX (1957), pp. 108-112: 109; M. PASSALACQUA, *I codici di Prisciano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 64; F. LO MONACO - M. REGOLIOSI, *I manoscritti con opere autentiche di Lorenzo Valla*, in *Publicare il Valla* cit., pp. 67-97: 76. Più in generale sul Cennini rimando al profilo e alla bibliografia raccolta in BARTHOLOMAEI FONTII *Epistolarum libri*, I, a cura di A. DANELONI, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2008, pp. 201-202.

³⁸⁵ Su Garzoni da ultimo si veda A. MANTOVANI, *Giovanni Garzoni. Uno scolaro del Valla alla corte dei Bentivoglio*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo bolognese*, Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Bologna, 25-26 gennaio 2008, a cura di G. M. ANSELMINI e M. GUERRA, Bologna, Bononia University Press, 2009, pp. 59-84. Vi è disaccordo sulla datazione dello scambio epistolare tra Savonarola e Garzoni, di cui sono sopravvissute solo le lettere di risposta dell'umanista al frate pubblicate da A. GHERARDI, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni, 1887², pp. 37-39. Secondo R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni, 1974 (5^a ed.), p. 511 n. 18, la corrispondenza risalirebbe al secondo soggiorno bolognese del frate e sarebbe da collocarsi attorno al 1487; di diverso avviso è D. WEINSTEIN, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 2013 (ed. or. New Haven-London, Yale University Press, 2011), pp. 38-38 e 394 n. 8, secondo il quale andrebbe retrodatata al primo lungo periodo di permanenza di Savonarola presso lo *Studium* domenicano di Bologna, e quindi tra gli anni 1475 e 1479.

dei codici³⁸⁶. La nuova versione dell'intero Nuovo Testamento condotta da Giannozzo Manetti e fondata direttamente sul testo greco, per la quale il fiorentino poté probabilmente giovare del lavoro di Valla³⁸⁷, non rappresenta un'eccezione, dato che a commissionarla fu appunto Niccolò V. Anche se composta un po' più tardi e dedicata al cardinale di Siena Francesco Todeschini Piccolomini, all'ambiente culturale romano e alla linea del rinnovamento degli studi sul testo della Bibbia promosso da papa Parentucelli si ricollega anche l'opera di un altro fiorentino, l'*Epithoma in sacram Ebreorum historiam* di Aurelio Lippo Brandolini, la cui prefazione condivideva con Crastone e Valla l'avversione alla tesi dell'illiceità di applicare ai testi sacri gli strumenti della critica letteraria e filologica³⁸⁸. Entrambe queste opere conobbero del resto una limitatissima circolazione: appena due sono i codici che trasmettono la traduzione di Manetti, dei quali uno è la copia personale dell'autore (che restò a Firenze nelle mani del figlio di Giannozzo, Angelo, amico e corrispondente di Ficino), l'altro venne destinato alla biblioteca urbinata di Federico da Montefeltro³⁸⁹, mentre solo uno (Ott. lat. 438) contiene quella di Brandolini.

Con questo non si intende certo affermare che a Firenze tanto nel primo quanto nel secondo Quattrocento l'esigenza di leggere i testi biblici nella lingua originale non fosse sentita. Meglio di altri lo dimostra la nutrita presenza di codici ebraici e greci del Vecchio e del Nuovo Testamento nelle biblioteche fiorentine più rappresentative del rinnovamento umanistico. Per limitarci a menzionare qualche caso, e senza comprendere i testi ovviamente inclusi nei commentari della patristica greca e i lezionari, perché il numero aumenterebbe non di poco, tra il lascito di Niccolò Niccoli e acquisizioni successive la biblioteca di San Marco contava un discreto numero di manoscritti greci del Nuovo Testamento³⁹⁰, mentre la Badia fiorentina, che sappiamo frequentata da Poliziano, Pico e

³⁸⁶ Vd. più sotto n. 390.

³⁸⁷ Cfr. R. FUBINI, *L'Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali-critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 116, 182; della traduzione di Giannozzo Manetti si dispone ora dell'edizione critica di A. DEN HAAN, *Giannozzo Manetti's New Testament. Translation Theory and Practice in Fifteenth-Century Italy*, Rijksuniversiteit Groningen, promotor prof. L. W. NAUTA, Tesi di dottorato discussa il 15 gennaio 2015 e messa a disposizione dall'autrice sul sito: <http://rug.academia.edu/AnnetdenHaan>; si veda anche EAD., *Giannozzo Manetti's New Testament: New Evidence on Sources, Translation Process and the Use of Valla's Annotations*, «Renaissance Studies», XXVIII (2014), pp. 731-747. Sui codici di Manetti vd. G. CAGNI, *I codici Vaticani Palatino-Latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti*, «La Bibliofilia», LXII (1960), pp. 1-43.

³⁸⁸ La lettera prefatoria è pubblicata da E. RUMMEL, *In Defense of "Theologizing Humanists": Aurelio Brandolini's "In sacram Ebreorum historiam ... Prefatio"*, «Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies», XLIV (1995), pp. 90-106.

³⁸⁹ I due codici vaticani sono rispettivamente il Pal. lat. 45 e l'Urb. lat. 6, sui quali, oltre agli studi citati alla nota 34, si veda anche A. MANFREDI, *Manoscritti biblici nelle biblioteche umanistiche tra Firenze e Roma*, in *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, a cura di P. CHERUBINI, Città del Vaticano, Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, 2006, pp. 459-501: 489-491. Per l'importante lettera sul cattivo uso della poesia che Ficino indirizzò ad Angelo Manetti (figlio di Giannozzo) cfr. *Op.*, pp. 790-791 e M. MARTELLI, *La politica culturale* cit., pp. 123-125.

³⁹⁰ Sarebbe inutile riproporre un elenco dei codici in questione, per cui vd. B. L. ULLMANN - PH. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova,

Ficino, attraverso la donazione di Antonio Corbinelli acquisì anch'essa alla sua biblioteca un codice *in papiro* del Nuovo Testamento greco, a cui parecchi anni dopo se ne aggiunse un altro, acquistato nel 1482 (attuale Laur. Conv. Soppr. 53)³⁹¹. E gli esempi potrebbero certamente moltiplicarsi, quando si allargasse lo sguardo sia alle biblioteche private, per cui, oltre ai codici di Corbinelli e di Niccoli passati poi rispettivamente alla Badia Fiesolana e alla biblioteca del convento di San Marco, si potrebbero citare i due manoscritti greci dei *Vangeli* e del *Salterio* elencati dal giovane Alamanno Rinuccini nella lista dei suoi libri di studio conservata in un codice attualmente alla Trivulziana³⁹², sia soprattutto ai volumi biblici greci della medicea privata³⁹³, da cui Giovanni Pico il 28 ottobre 1492 prese a prestito un esemplare del testo delle *Epistole* di Paolo, probabilmente perché interessato al commento dello Pseudo-Ecumenio che lo corredeva (ora Plut. 10, 19), visto che la sua biblioteca personale vantava già un esemplare greco delle lettere paoline³⁹⁴.

Potrebbe sorprendere che a colmare in parte questa 'lacuna' dell'umanesimo fiorentino non furono due filologi di professione, ma due filosofi. Delle *Expositiones in Psalmos* di Pico

Antenore, 1972 (da ora in avanti: Ullmann-Stadter), pp. 248, 249, 274, 276, e ora, con alcune nuove proposte di identificazione, cfr. P. PETITMENGIN - L. CICCOLINI, *Jean Matal et la bibliothèque de Saint-Marc de Florence (1545)*, «Italia medioevale e umanistica», XLVI (2005), (da ora in avanti: Petitmengin-Ciccolini) pp. 207-374: *ad indicem s.v. Biblia* (p. 355). Per i codici contenenti l'epistolario paolino vd. invece *infra* n. 465. Sui manoscritti biblici, compresi quelli latini, della biblioteca di San Marco vd. anche A. MANFREDI, *Manoscritti biblici* cit., pp. 463-465. Per il suo interesse e poiché vi figura una non ovvia citazione del commento all'*Epistola ai Romani* di Origene, trascrivo qui una nota apposta al margine di un esemplare greco del commento di Teofilatto di Bulgaria alle epistole paoline appartenuto al Niccoli, ora Plut. 11, 7 (su cui vd. Ullmann-Stadter, p. 151), c. 2r: «ὁρισθέντος: hoc loco textus Graecus non habet 'qui praedestinatus est', sed 'qui destinatus est', id est 'missus' secundum Origenem, vel 'qui diffinitus et declaratus' et [...] sententia cum constitutus est et cognitus ac diffinitus esse filius Dei. Unde hoc? In virtute scilicet». I punti racchiusi tra parentesi quadre indicano una parola che non sono riuscito a leggere. La fonte è qui ORIG. *In Rom.* 1 (= PG XIV, 847). La mano, come mi suggerisce Sebastiano Gentile, è quella di Zanobi Acciaiuoli, e si tenga presente che il codice contiene numerose postille di estremo interesse, anche se quasi tutte limitate alla sola *Epistola ai Romani*: queste sono tutte osservazioni di carattere testuale basate sul confronto stringente tra testo latino e originale greco, cfr. anche ad esempio c. 55v (*Rm.* 10, 5): «Hoc loco Latini tralatores paulisper verba immutarunt, quoniam 'qui fecerit eam, homo vivet in ea' », o ancora c. 54v (*Rm.* 10, 2): «ζῆλον dixerunt, nostri 'emulationem', 'zelum' maluissent», oppure di carattere teologico, cfr. c. 51v (*Rm.* 9, 19): «μέμφεται: quae adhuc querimonia est Dei erga peccantem hominem, id est quare in multis Scripturarum videtur Deus conqueri homines peccare, quod videtur iniuste conqueri cum ipse eos induret et cum non sit qui possit resistere suae voluntati? Quasi qui movet hanc obiectionem in Deum referat auctorem, quod peccant homines et indurantur» e così via; insomma si tratta di un lavoro filologico che meriterebbe uno studio approfondito. Sull'Acciaiuoli, anche per la bibliografia precedente, rimando a A. DANELONI, *Nuovi contributi su Zanobi Acciaiuoli*, «Studi medievali e umanistici», III (2005), pp. 375-400.

³⁹¹ R. BLUM, *La biblioteca della Badia fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951, rispettivamente pp. 114 e 62.

³⁹² Si tratta del cod. 1893, la lista dei libri è registrata alle cc. 38v-39r, cfr. c. 38r: «El Saltero in greco non fornito in carta b(ombacina)» e «Vangeli in greco in carta pecorina». Sul ms. vd. G. PORRO, *Trivulziana. Catalogo dei codici manoscritti*, Torino, Bocca, 1884, p. 310.

³⁹³ Cfr. E. B. FRYDE, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, 2 voll., Aberystwyth, The National Library of Wales, 1996, I, pp. 152-153 (d'ora in avanti: Fryde, *Greek Manuscripts*).

³⁹⁴ Sul codice della Laurenziana vd. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Chicago, University of Illinois Press, 1972, pp. 131-132 e S. GENTILE, *Pico e la biblioteca medicea privata*, in Pico, *Poliziano* cit.; per quello della biblioteca privata di Pico cfr. P. KIBRE, *The library* cit., p. 204 n. 634 («Epistolae Pauli graecae»).

e della motivazione sostanzialmente apologetica che ne guidava le osservazioni di carattere testuale si è già fatta menzione. Venendo invece finalmente all'oggetto del nostro studio, non si può dire che le attenzioni filologiche che Marsilio Ficino, qualche anno dopo il lavoro di Pico sui *Salmi*, destinò al testo dell'*Epistola ai Romani* abbiano goduto di un'attenzione approfondita da parte degli studiosi che hanno dedicato lavori particolari al *Commentarium* ficiniano. Pochi e fugaci sono gli accenni riservati al problema dal vecchio studio di Walter Dress³⁹⁵, e altrettanto di sfuggita toccano la questione le più recenti pagine, che in parte dipendono dalle osservazioni del primo, di Jörg Lauster³⁹⁶. Le ragioni di un tale scarso interesse potrebbero facilmente riassumersi nell'opinione di Charles Trinkaus, secondo il quale il *Commentarium* di Ficino sarebbe uno dei testi rappresentativi, insieme con quelli esegetici di Pico (le *Expositiones in Psalmos* e l'*Heptaplus*), di un ritorno all'allegorismo fondato su nuove basi platoniche e pertanto «it did not represent in any way an attempt to interpret the text philologically»³⁹⁷; affermazione piuttosto recisa, quest'ultima, ma ribadita anche nel giudizio della più recente sintesi critica degli studi sulla filologia scritturistica quattrocentesca in Italia di Monfasani: «despite his Greek erudition, Ficino stuck to exegesis and eschewed philology»³⁹⁸, a giustificazione del quale vengono per altro addotti solo due passi – e tra i meno significativi del *Commentarium* –, in cui Ficino si sofferma sulle sfumature di altrettanti termini greci.

Quale posto spetti a Ficino nella storia della filologia neotestamentaria tra Quattro e Cinquecento mi auguro emerga più chiaramente alla fine della presente indagine. Ma prescindendo per il momento dalla qualità del lavoro ficiniano, anche solo il numero degli interventi (diciotto) che Ficino dedica a problemi linguistico-grammaticali della versione della Vulgata chiamando direttamente in causa il testo greco, se considerato in proporzione all'estensione del testo dell'*Epistola ai Romani* che arrivò a commentare (appena fino al dodicesimo versetto del capitolo V), mostra come l'attenzione a questioni di ordine testuale sia stata una delle preoccupazioni costanti del Ficino esegeta di Paolo³⁹⁹. Non vi è infatti capitolo dell'*Epistola ai Romani* per cui Ficino non si sia interrogato, e non di rado a proposito di snodi delicati dell'argomentazione, in merito al rapporto tra il testo greco

³⁹⁵ W. DRESS, *Die Mystik* cit., pp. 155-157.

³⁹⁶ J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre* cit., pp. 29-30.

³⁹⁷ C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., Chicago-London, University of Chicago Press, 1970, II, p. 613, più in generale sul *Commentarium* pp. 744-753.

³⁹⁸ J. MONFASANI, *Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy*, in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. by E. RUMMEL, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 15-38: 34. Altrettanto significativi sono il silenzio su Ficino di S. GAROFALO, *Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*, «Biblica», XXVII (1946), pp. 354-365, e l'unica menzione, anch'essa di sfuggita, di J. H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 9.

³⁹⁹ Gli interventi ficiniani sono tanti, ad esempio, quanti quelli effettuati da Valla nella *Collatio* riguardo la stessa porzione di testo dell'*Epistola ai Romani*, cfr. L. VALLA, *Collatio* cit., pp. 181-185.

(*Graeca veritas*), l'*usus* della lingua latina (*Latinus loquendi modus*) e il latino della Vulgata, mostrandosi acutamente consapevole del fatto che alcune difficoltà interpretative derivavano alla tradizione esegetica precedente proprio dalla resa insufficientemente perspicua del testo latino. Né bisogna dimenticare che l'iniziale programma di Ficino era quello di commentare l'epistolario paolino nella sua interezza, e stando anche solo a questo primo dato quantitativo non c'è ragione di pensare che per il resto dei testi si sarebbe comportato altrimenti. A far passare sotto il silenzio della critica il *Commentarium* non sarà rimasta estranea l'assenza di qualsiasi dichiarazione di carattere teorico premessa da Ficino al tipo di lavoro sul testo che avrebbe poi svolto nel corso del commento. È un dato di fatto che la maggior parte degli studi intesi a fornire un'interpretazione d'insieme sui risultati della critica testuale biblica tra Quattro e Cinquecento abbiano finito per affidare le proprie conclusioni più alle dichiarazioni teoriche di principio affidate dagli autori alle lettere prefatorie, che non ad una paziente e minuta analisi del loro effettivo lavoro sul testo, delle fonti dispiegate e spesso taciute, e infine dell'identificazione, spesso non facile, dei codici di lavoro su cui materialmente vennero svolti la singola traduzione o il commento. Gli studi in questa direzione si sono avviati solo in tempi recenti⁴⁰⁰. Quanto a Ficino, l'assenza di una qualsiasi premessa che esplicitasse i principi metodologici su cui si è fondato implica inevitabilmente che questi andranno evinti dallo studio della sua concreta prassi esegetica. È indubitabile che i risultati a cui arrivò come critico del testo della Scrittura siano senza dubbio minimi se posti a confronto con la sua opera di traduttore e commentatore dell'intero *corpus* platonico e di Plotino. Un'opera di traduttore e di studioso dei testi platonici che, via via che la si indaga sempre più attentamente nei suoi concreti passaggi attraverso lo studio dei manoscritti da lui utilizzati e dei suoi codici di lavoro, viene mostrando un Ficino non solo quale un acuto riparatore di guasti della tradizione dei dialoghi platonici o di Plotino con brillanti congetture, come solo una lunga familiarità e immedesimazione con il pensiero e con la lingua dei 'suoi' autori poteva metterlo in condizione di fare, ma ne mette in luce anche un atteggiamento che in certi casi si astrae dall'oggetto precipuo del suo impegno, quello cioè della traduzione e del commento, per rivelare un'attenzione volta alla cura del testo in sé. In breve, quello di Ficino «è un atteggiamento ancora poco maturo e insufficientemente sistematico», se paragonato a quello coevo che veniva impostando Poliziano, «ma è un atteggiamento sicuramente da filologo»⁴⁰¹. E si tratta di una disposizione critica del filosofo nei confronti delle sue fonti

⁴⁰⁰ Per Giannozzo Manetti vd. gli studi di A. DEN HAAN citati alla n. 387.

⁴⁰¹ E. BERTI, *Marsilio Ficino e il testo greco del Fedone di Platone*, in *Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes*, Actes du Colloque international, Erice, 30 septembre - 6 octobre 1999, éd. par J. HAMESSE, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 349-425: 353. Per quanto si è venuto dicendo e per gli studi particolari sui codici

testuali, questa che emerge dagli studi, che viene offrendo una significativa smentita di quella raffigurazione canonica di un Ficino invasato dal *furor* divino mentre riporta alla luce Platone, del tutto indifferente allo ‘stato’ dei testi che man mano si trovava di fronte⁴⁰² – raffigurazione che però, è bene ricordarlo, fu almeno parzialmente provocata dallo stesso Ficino, il quale amava fornire di sé l’immagine di un traduttore e commentatore divinamente ispirato, tale quale era del resto richiesto per dei testi che si supponeva si inscrivessero entro una ‘rivelazione’ sapienziale⁴⁰³.

II.2 I CODICI E LE FONTI

Simili conclusioni devono essere tratte anche per il purtroppo esiguo lavoro consegnato al *Commentarium*. Per valutare quale sia stato l’approccio di Ficino al testo dell’*Epistola ai Romani*, l’esame ha l’opportunità di potersi fondare su due fonti di primaria importanza, i codici riccardiani 85 (= Ricc.85) e 426 (= Ricc.426)⁴⁰⁴, appartenuti alla sua biblioteca personale e contenenti rispettivamente le epistole di Paolo in greco e il Nuovo Testamento latino. Sapere che Ficino impiegò questi due codici per la stesura del *Commentarium* non è una fortuna di poco conto, se si pensa alla situazione di altri esegeti della Scrittura quattrocenteschi, per cui spesso non si conoscono i manoscritti su cui effettivamente

e le versioni ficiniane di Platone cfr. S. GENTILE, *Note sui manoscritti greci* cit.; ID., *Sulle prime traduzioni* cit., *passim*; J. HANKINS, *Plato* cit., I, pp. 267-359; E. BERTI, *Osservazioni filologiche alla versione del Filebo di Marsilio Ficino*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del convegno, Napoli 4-6 novembre 1993, a cura di P. COSENZA, Napoli, D’Auria, 1996, pp. 93-167; M. C. ZERBINO, *Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino dal Timeo platonico*, «Res publica litterarum», XX (1997), pp. 123-165; S. MARTINELLI TEMPESTA, *La tradizione testuale del Liside di Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 155-177; M. VANHAELEN, *Marsilio Ficino’s Translation of Plato’s Eutyphro*, «Scriptorium», LVI (2002), pp. 20-47; A. CARLINI, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in *Marsilio Ficino. Fonti* cit., pp. 25-64 (già in «Rinascimento», II ser., XXXIX, 1999, pp. 2-36, ma senza le appendici); su Ficino e Proclo vd. P. MEGNA, *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, «Studi medievali e umanistici», I (2003), pp. 93-135; EAD., *Per Ficino e Proclo*, in *Laurentia Laurus. Per Mario Martelli*, a cura di F. BAUSI e V. FERA, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2004, pp. 313-362; sulla traduzione ficiniana del *Pimandro* si veda il dettagliato studio di M. CAMPANELLI in *Pimander*, pp. CCXVII-CCL. Sul Ficino a confronto con il testo di Plotino cfr. P. HENRY, *Les manuscrits grecs de travail de Marsile Ficin, le traducteur des Ennéades de Plotin*, in *Association Guillaume Budé*, Actes du Congrès de Tours et Poitiers, 3-9 septembre 1953, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 323-328; M. WOLTERS, *The First Draft of Ficino’s Translation of Plotinus*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* cit. I, pp. 305-329; C. FÖRSTEL, *Marsilio Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino*, in *Marsilio Ficino. Fonti* cit., pp. 65-88; R. CHIARADONNA, *Marsilio Ficino traduttore delle Enneadi: due esempi*, «Bruniana e Campanelliana», XII/2 (2006), pp. 547-552.

⁴⁰² Cfr. P. MEGNA, *Per Ficino* cit., pp. 361-362, e S. GENTILE, *La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino* cit., pp. 19-31: 24-25.

⁴⁰³ Si legga ad esempio la fine dell’*Exhortatio Marsilii Ficinii Florentini ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes* premessa al commento a Plotino in *Op.*, p. 1548: «Spero tamen id, quod admodum foelicus est, divinum auxilium in traducendis explicandisque divinis Plotini libris Marsilio Ficino non defuturum. Sed iam coelestibus hinc auspiciis et nos ad transferendum primum Plotini librum et argumento breviter exponendum reliquosque deinceps foeliciter accedamus».

⁴⁰⁴ Sui due codici vd. le schede a cura di S. GENTILE in *Catalogo*, n° 61, pp. 79-80 (Ricc.426) e n° 62, pp. 80-81 (Ricc.85); G. BARTOLETTI, *Ancora sulle provenienze riccardiane: il caso del libraio Anton Maria Piazzini (overosia della famiglia Macigni)*, «Medioevo e Rinascimento», XXV, n.s. XXIII (2011), pp. 421-39: 428-29, 435-436; S. GENTILE, *Marsilio Ficino (Figline Valdarno [Firenze] 1433-Firenze 1499)* cit., p. 124 (n° 23-24). Sul Ricc.426 vd. anche la dettagliata scheda a cura di F. MAZZANTI sul sito: <http://manus.iccu.sbn.it/>.

basarono i loro confronti testuali, complicandone non di poco la valutazione complessiva del lavoro⁴⁰⁵.

Va poi fatta fin da subito una premessa a proposito del testo dei passi latini inseriti nel *Commentarium*. Come vedremo nel dettaglio più avanti, le citazioni paoline che Ficino pose a commento si presentano come il risultato di un lavoro eclettico spesso non riconducibile alle lezioni esclusive del Ricc.426 (o, più in generale, della Vulgata), ma che riflette piuttosto la convergenza e la sovrapposizione di differenti fonti esegetiche e testuali e che, non da ultimo, presuppone un ricorso costante al greco anche quando non esplicitamente dichiarato. Questa osservazione preliminare se da un lato restituisce l'immagine di una critica esercitata da Ficino sulla Vulgata più complessa e articolata di quanto lascerebbero supporre i 'soli' diciotto luoghi del *Commentarium* in cui il filosofo apertamente fa presente al lettore di valersi del testo greco, dall'altro, per procedere alla verifica di 'quale' testo Ficino finì effettivamente per commentare, impone di basare l'analisi su un confronto incrociato e sistematico tra le diverse fonti che il filosofo ebbe sicuramente a disposizione: vale a dire, oltre ai Ricc.426 e Ricc.85, l'*Expositio* di Tommaso d'Aquino e le *Enarrationes in epistolas Pauli* di Teofilatto di Bulgaria, commento basato in gran parte su quello di Giovanni Crisostomo e diffusissimo nella scuola bizantina, ma che Ficino conosceva sotto la falsa attribuzione ad Atanasio consegnata alla tradizione occidentale dalla versione latina di Cristoforo Persona stampata a Roma nel 1477⁴⁰⁶.

Che Ficino si sia servito della traduzione a stampa di Teofilatto e non di un codice greco è dimostrato dal fatto che nel *Commentarium* i riferimenti alle *Enarrationes* vanno sempre sotto il nome di Atanasio. Altri argomenti in favore di questa ipotesi verranno addotti in

⁴⁰⁵ È il caso, ad esempio, di Valla, cfr. L. VALLA, *Collatio* cit., pp. XX-XXII.

⁴⁰⁶ Anche nella biblioteca di Giovanni Pico è probabilmente il commento di Teofilatto a comparire con la dicitura: *Athanasius in Epistolas Pauli*, cfr. P. KIBRE, *The Library* cit., p. 195. Sulla traduzione di Persona e sulla stampa (ISTC it00156000; GW M45925) vd. S. GENTILE, scheda n° 84, in *Umanesimo e Padri della Chiesa* cit., pp. 329-333; *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa (secoli XV-XVI)*, a cura di M. CORTESI-S. FIASCHI, 2 voll., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008, II, pp. 1675-1676; S. FIASCHI, *Un codice del Bessarione alla base della princeps di Atanasio nella versione di Ognibene da Lonigo*, in *Le editiones principes delle opere dei Padri greci e latini*, Atti del convegno di Firenze, Certosa del Galluzzo, 24-25 ottobre 2003, a cura di M. CORTESI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 205-230: 207 n. 2. A chiarire definitivamente la questione della falsa attribuzione fu Erasmo, cfr. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Annotationes in Novum Testamentum. Pars prima*, in EIUSD. *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis sexti, tomus quintus*, ed. by P. F. HOVINGH, Leiden-Boston, Brill, 1999, p. 114: «Theophylactus, quem quidam titulo decepti putant Athanasium esse». Va inoltre ricordato che Teofilatto fu in parte presente anche al Medioevo latino. La sua prima attestazione la si ritrova in Roberto Grossatesta, che pur nominandolo genericamente *Graecus interpres*, ha attinto al commento del vescovo di Bulgaria per affrontare problemi legati alla traduzione della Vulgata, cfr. ROBERTI GROSSETESTE *Expositio in epistolam sancti Pauli ad Galatas*, ed. J. MCENVOY; *Glossarum in sancti Pauli epistolas fragmenta*, ed. R. C. DALES; *Tabula*, ed. P. W. ROSEMANN, Turnhout, Brepols, 1995 (CCCM, 130), pp. 13-14; sulla questione si veda L. RIZZERIO, *Robert Grosseteste, Jean Chrisostome et l'«expositor graecus» dans le commentaire «super epistolam ad Galatas»*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», LIX (1992), pp. 166-209. Quanto a Tommaso d'Aquino, che nel *Contra errores Graecorum* utilizzerà in due casi Teofilatto di Bulgaria, citandolo però sotto il nome di Crisostomo e senza avvedersi dell'identità reale dell'autore, cfr. P. B. ROSSI, *Diligenter notare* cit., pp. 59-61; ma si veda anche C. G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: la «Catena aurea super Iohannem»*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXV (1990), pp. 31-92.

seguito. Ma prima di passare all'esame dei codici Ricc.426 e Ricc.85 conviene chiedersi in quale 'forma' Ficino abbia letto l'*Expositio* di Tommaso. Non è una domanda oziosa, se si pensa, come ormai sappiamo, che il commento dell'Aquinate fu un costante riferimento per Ficino durante la stesura del suo *Commentarium*, al punto da riportarne quasi *ad verbum* non pochi brani. Quale fosse però la *facies* testuale che esibiva l'esemplare dell'*Expositio* tommasiana di cui si servì Ficino e a quale tradizione risalisse non sono state questioni finora discusse.

Per affrontarle prenderemo un brano del *Commentarium* tratto dalla *Summa in Epistolam ad Romanos*, in cui Ficino riporta alcune testimonianze tra loro divergenti circa il luogo in cui Paolo avrebbe scritto l'*Epistola ai Romani* (Fic. *In Epist. Paul.*, Summ. 18-19):

Scribit [Paulus] autem, ut inquit Aimon, Athenis, ut autem Origenes atque Hieronymus, Corinthi; forte vero Athenis epistolam inchoavit, Corinthi vero perfecit.

Il problema risiede nell'attribuzione da parte di Ficino ad Aimone (di Auxerre) della tesi secondo cui Paolo avrebbe composto la lettera ad Atene. Quando si vada a confrontare quanto scrive Ficino con l'*Argumentum* che Aimone antepone al suo commento all'*Epistola ai Romani*, si scopre curiosamente che secondo il vescovo di Auxerre Paolo non avrebbe scritto da Atene, bensì da Corinto: «A Corintho civitate metropoli Achaiae regionis scripsit apostolus Paulus Romanis hanc epistolam»⁴⁰⁷, e Corinto è invece la città, stando al testo di Ficino, indicata da Origene e Girolamo quale sede di composizione della *Lettera ai Romani*. È in ogni caso improbabile che Ficino citasse Aimone di prima mano. Vediamo subito perché. Per la notevole somiglianza nella struttura argomentativa, è quasi certo che Ficino ricalchi il seguente passo tratto dall'*Expositio* di Tommaso: «Item quaeritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Augustinus dicit quod de Athenis; Hieronymus quod de Corintho. Nec est contradictio, quia forte Athenis incepit eam scribere sed Corinthi consummavit»⁴⁰⁸. Nonostante sia evidente, mi pare, che il riferimento di Ficino sia proprio il testo di Tommaso, l'individuazione della fonte non risolve la questione, ma la complica. Non solo in Tommaso di Aimone di Auxerre non v'è menzione, ma la tesi che Ficino riferisce a quest'ultimo nell'*Expositio* tommasiana è attribuita ad Agostino⁴⁰⁹. Dato che tutti i testimoni del *Commentarium* espongono *Aimon*⁴¹⁰, una prima soluzione che potrebbe venire in mente è

⁴⁰⁷ HAYMONIS HALBERSTATENSIS *In divini Pauli Epistolas expositio* (= PL CXVII, 361). Nella *Patrologia latina* il commentario è attribuito erroneamente ad Aimone di Halberstadt; ma in proposito cfr. R. QUADRI, *Aimone di Auxerre alla luce dei Collectanea di Heiric di Auxerre*, «Italia medioevale e umanistica», VI (1963), pp. 1-48.

⁴⁰⁸ *Super Rom.*, pr.

⁴⁰⁹ Cfr. AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* 1, 3 (= PL XXXV, 2064).

⁴¹⁰ Vd. *infra* la nota al testo.

quella di considerare la lezione *Aimon* una corruzione, risalente all'archetipo ficiniano⁴¹¹, da *Augustinus*. L'ipotesi, pur non impossibile da giustificare paleograficamente, ha tuttavia l'aria di un'*extrema ratio*, poiché sarebbe di gran lunga più facile immaginare una banalizzazione in *Augustinus* da *Aimon*, che non il contrario. Una seconda spiegazione si presenta quando si allarghi il panorama delle possibili fonti. Tra queste per il nostro caso sembrerebbero assumere particolare rilevanza il commento all'epistolario paolino di Pietro Lombardo, in cui all'altezza della solita discussione sul luogo di composizione della *Lettera ai Romani* si afferma: «Attende diligenter, quod *Haimo* dicit Apostolum ab Athenis scripsisse, Origenes vero de Corintho»⁴¹², e le note della diffusissima *Glossa*: da una delle due fonti (o da entrambe) dovrebbe infine a sua volta dipendere l'altrettanto diffusa, e certamente nota a Ficino, *Postilla* di Niccolò di Lyra⁴¹³. Che la combinazione e la sovrapposizione di diverse fonti fosse una pratica di lavoro tipica di Ficino è un dato ormai ampiamente dimostrato⁴¹⁴ – e vedremo tra poco come i luoghi da cui Paolo scrisse le sue lettere fu argomento che interessò particolarmente il filosofo –, ma qualora si volesse chiudere la questione rilevando semplicemente che nel passo del *Commentarium* convergono due fonti differenti, resterebbe da spiegare perché, senza un motivo apparente, Ficino abbia deciso di 'correggere' Tommaso sulla base di un testo derivato da Pietro Lombardo sostituendo il nome di Agostino con quello di Aimone. È alquanto più probabile, invece, che questa contaminazione tra le fonti sia avvenuta in precedenza e che Ficino l'abbia ereditata.

Una volta escluse le stampe, che secondo il testo curato da Pietro da Bergamo per la *princeps* bolognese (1481) leggono concordemente, insieme con le edizioni moderne, il testo sopra citato⁴¹⁵, non resta che volgere l'attenzione ai codici fiorentini a cui Ficino avrebbe

⁴¹¹ Per la necessità di postulare un archetipo, inteso però nel senso umanistico di copia personale dell'autore (autografa o idiografa) da cui far discendere le eventuali copie, già sfigurato di alcuni (pochi) errori, vd. *infra* la nota al testo. Sul valore che al termine *archetypus* veniva dato in età umanistica vd. S. RIZZO, *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, pp. 308, 311, 317; per Ficino vd. Ficino, *Lettere*, I, pp. CLXXXVI-CLXXXVII, e Id., *Lettere*, II, pp. XVI-XVII.

⁴¹² PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes d. Pauli Apostoli Epistolas* (= PL CXCI, 1300), corsivo mio.

⁴¹³ *Biblia cum glosis* cit., c. 1189»b (*Postilla* di Niccolò di Lyra): «Circa vero tertiam partem, quae tangit locum a quo transmissa est epistola, altercatio est et doctorum saltem verbalis controversia. Nam dicit Haimo quod ab Athenis civitate Graecorum, quos non ipse, non Petrus vel aliquis XII apostolorum primum instruxit, sed quidam Iudaeorum credentium, qui fide Christi ab apostolis percepta venientes Romam, ubi princeps orbis residebat, quae apud Hierosolimam didicerant Romanis evangelizaverunt. Origenes vero dicit eam missam a Corintho», e c. 1190ra (*Glossa*): «A Corintho. Origenes: “hanc eum de Corintho scripsisse evidenter monstratur ex eo quod dicit: ‘Commendo vobis Phebem sororem nostram ministram ecclesiae, quae est Chencris’. Chencris enim locus dicitur Corintho vicinus, imo portus ipsius Corinthi” [...] Haimo autem ab Athenis apostolum scripsisse Romanis dicit in his verbis: “Ab Athenis civitate Graecorum scripsit Apostolus Romanis hanc epistolam”». Sull'utilizzo da parte di Ficino delle opere di Niccolò di Lyra nel *De Christiana religione*, in particolare delle *Quaestiones disputatae contra Hebraeos*, vd. C. VASOLI, *Per le fonti del «De Christiana religione»* cit.

⁴¹⁴ Si veda ad esempio S. GENTILE, *In margine all'epistola* cit.

⁴¹⁵ ISTC it00233000; GW M46151. Cito però dalla seconda edizione di Basilea (ISTC it00234000; GW M46148), che riproduce il testo della *princeps*, cfr. DIVI THOMAE DE AQUINO ... *Commentaria in omnes Epistolas beati Pauli*, Basileae, apud Michaelem Furterum, 1495, c. aiiir.

potuto avere accesso. Tra questi, in assenza di note marginali o di segni di lettura tipicamente ficiniani, non è stato possibile individuare con certezza il manoscritto effettivamente impiegato dal filosofo, ma il testo di Tommaso che in questo caso più si avvicina a quello del *Commentarium* è trasmesso dal Laur. Fies. 100, codice esemplato nella bottega di Vespasiano da Bisticci per Cosimo de' Medici contenente l'intera *Expositio* di Tommaso sulle epistole paoline (c. 2r): «Item queritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Aymo dicit quod de Athenis, Origenes quod de Corintho. Nec est contrarium, quia forte Athenis fecit eam scribere sed Corinthi consumavit» (corsivo mio). Lo stesso leggiamo in un altro codice della Laurenziana, il Plut. 28 dex. 10, proveniente dalla biblioteca del convento di Santa Croce⁴¹⁶ (c. 1v): «Item queritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Haymo dicit quod de Athenis, Origenes quod de Corintho. Nec est contrarium, quia forte Athenis incepit eam scribere, sed Corinthi consummavit»⁴¹⁷. Infine leggermente diverso è il testo che presentano concordemente altri due codici laurenziani, il Plut. 26, 4 (c. 1v) e l'Edili 23 (c. 1v): «Item queritur unde apostolus hanc epistolam scripsit. Haymo dicit quod de Athenis incepit eam scribere sed Corinthi consummavit», le cui divergenze rispetto al testo del Plut. 28 dex. 10 e del Fies. 100 non bastano a vanificare il forte punto di contatto stabilito dalla presenza di *Haymo* in luogo di *Augustinus*.

La conseguenza che si trae dall'esame dei quattro codici laurenziani è ovvia: è più che verosimile che Ficino avesse sott'occhio un manoscritto, e quindi non una stampa, dell'*Expositio* tommasiana risalente ad una tradizione che, forse proprio a causa della contaminazione con il commento di Pietro Lombardo e la *Glossa* (o con il commento di Niccolò di Lyra), riconduceva ad Aimone di Auxerre una tesi dedotta da testi agostiniani, e quindi che abbia accolto la notizia dalla fonte cui attingeva senza preoccuparsi di verificarne l'attendibilità. Si deve infine rilevare che tra i quattro codici laurenziani la citazione di Origene⁴¹⁸ presente nel Plut. 28 dex. 10 e nel Fies. 100 rende il testo di questi due manoscritti più affine a quello di Ficino; un dato, questo, che indurrebbe tra l'altro a

⁴¹⁶ Sulla biblioteca di Santa Croce vd. C. MAZZI, *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce in Firenze*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi», VIII (1897), pp. 16-31, 99-147; F. MATTESINI, *La biblioteca francescana di S. Croce*, «Studi Francescani», XVII (1960), pp. 264-316; R. MANSELLI, *Due biblioteche di "Studia" minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todì, presso l'Accademia Tudertina, 1978, pp. 353-371; G. BRUNETTI-S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. RUSSO, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55.

⁴¹⁷ I lavori della Commissione leonina per l'edizione critica del commento di Tommaso al *Corpus paulinum* sono ancora in corso, ma per i codici in questione si può rimandare a *Codices Manuscripti Operum Thomae de Aquino*, I, *Autographa et Bibliothecae A-F*, rec. H. F. DONDAINE et H. V. SHOONER, Commissio Leonina Romae ad Sanctae Sabinae, 1967, pp. 304 (Plut. 26, 4), 313 (Plut. 28 dex. 10), 323 (Edili 23), 331 (Fies. 100). Il testo a cui ho fatto sempre riferimento è S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura*, I, *Super epistolam ad Romanos*, curante R. CAI, Roma, Marietti, 1953.

⁴¹⁸ Cfr. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 4 voll., texte critique établi par C. P. HAMMAMM BAMEL, introduction par M. FÉDOU S.J., traduction par L. BRÉSARD, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, I (Livres I-II), pp. 144-147 (1, 1, 5).

relegare il commento origeniano alla *Lettera ai Romani* nel novero delle fonti indirette del *Commentarium* (almeno per questo particolare caso), anche se non va certo esclusa la possibilità che Ficino potesse ricorrere direttamente al testo di Origene – ovviamente nella versione latina di Rufino – contenuto nell’attuale S. Marco 608 della Laurenziana, codice acquisito da Cosimo per la biblioteca del convento di San Marco⁴¹⁹.

Questa individuazione non ha solo conseguenze in termini di costituzione del testo – risultando ora ovvio che la lezione *Aimon* tradita da tutti i testimoni del *Commentarium* deve essere conservata a testo, in quanto derivata da una cattiva informazione dell’autore –, ma rende necessario, nella discussione che seguirà sul lavoro di Ficino sul testo dell’*Epistola ai Romani*, tenere presente le lezioni di questi quattro manoscritti dell’*Expositio* tommasiana.

Prendiamo ora in esame il Ricc.426, che dobbiamo supporre esser stato una delle fonti di Ficino per il testo della Vulgata⁴²⁰. L’appartenza del codice alla sua biblioteca personale deve farsi risalire a una data piuttosto precoce, sicuramente antecedente la composizione del *De Christiana religione* (ma forse anche prima e lo vedremo subito). Lo dimostrano sia gli *excerpta* da vari autori che Ficino vi trascrisse di suo pugno o vi fece trascrivere nelle prime e nelle ultime carte e che poi utilizzò per la composizione di quest’opera⁴²¹, sia le coincidenze testuali tra le lezioni del Ricc.426 e i passi neotestamentari che si leggono appunto nel *De*

⁴¹⁹ Sul codice vd. Ullman-Stadter, p. 136. Sulla ricerca di codici da parte di Cosimo per la biblioteca di San Marco volta a incrementare il lascito del Niccoli vd. A. DE LA MARE, *Cosimo and his Books*, in *Cosimo ‘il Vecchio’ de’ Medici, 1389-1464. Essays in Commemoration of the 600th Anniversary of Cosimo de’ Medici’s Birth*, ed. by F. AMESLEWIS, with an Introduction of E. H. GOMBRICH, Oxford, Clarendon Press, 1992, 115-156; S. GENTILE, *Le biblioteche*, in *Storia della civiltà toscana*, II, Firenze, Le Monnier, 2001, pp. 425-448: 441-446. Sul cosiddetto ‘canone’ stilato da Tommaso Parentucelli su richiesta di Cosimo, pubblicato da G. SFORZA, *La patria, la famiglia e la giovinezza di Papa Niccolò V*, in «Atti della Reale Accademia lucchese di scienze, lettere e arti», XXIII (1884), pp. 359-381, tra i cui *desiderata* figuravano numerose opere patristiche, Origene compreso, si vedano M. G. BLASIO-C. LELJ-G. ROSELLI, *Un contributo alla lettura del canone bibliografico di Tommaso Parentucelli*, in *Le chiavi della memoria. Miscellanea in occasione del I Centenario della Scuola Vaticana di Paleografia Diplomatica e Archivistica*, a cura della Associazione degli ex-allievi, Roma, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, 1984, pp. 125-165; C. VASOLI, *La biblioteca progettata da un Papa: Niccolò V e il suo “canone”*, «Babel. Littératures plurielles», VI (2002), pp. 219-239. Per quanto riguarda la ricerca e lo studio delle opere dei Padri della Chiesa si vedano infine C. BIANCA, *Il pontificato di Niccolò V e i Padri della Chiesa*, in *Umanesimo e Padri della Chiesa* cit., pp. 85-92, e per l’Umanesimo fiorentino S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in *Tradizioni patristiche* cit., pp. 81-118.

⁴²⁰ Si dà qui una volta per tutte l’elenco delle edizioni critiche moderne a cui si è fatto costante riferimento. Per il testo latino: *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi*, ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt I. WORDSWORTH, H. I. WHITE, H. F. D. SPARKS, A. W. ADAMS, Oxonii et Typographeo Clarendoniano, 1889-1954 (da ora in avanti: Ox.); *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, adiuvantibus B. FISHER OSB, I. GRIBOMONT OSB, H. F. D. SPARKS, W. THIELE recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. WEBER OSB, editio tertia emendata, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983 (da ora in avanti: Weber). Per il *Nuovo Testamento* greco invece: *The Greek New Testament*, ed. by K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER and A. WIKGREN, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968 (I^a ed. 1966, d’ora in avanti indicato con *The Greek*), e *Novum Testamentum Graece*, communiter ediderunt K. ALAND et B. ALAND et al., editio XXVII, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 (da ora in avanti indicato con Nestle-Aland). Si è tenuto presente anche *Novum Testamentum Graece*, ad antiquissimos codices apparatus criticum omni studio perfectum, commentationem isagogicam praetextuit C. TISCHENDORF, Editio octava critica maior, Lipsiae, Giesecke et Devrient, 1872.

⁴²¹ Cfr. *Catalogo*, n° 61, p. 79.

Christiana religione. Numerosi sono i tipici segni di richiamo tracciati da Ficino e volti a inquadrare passi di particolare interesse esegetico che si ritrovano impiegati nel *De Christiana religione*, nella *Theologia Platonica* e nel *De raptu Pauli*. Le postille di mano di Ficino che ricorrono nei margini del codice – finora non debitamente considerate e che perciò si è deciso di pubblicare qui in appendice – rientrano per lo più nella tipologia dei *notabilia* o di chiose volte a riassumere il contenuto, ma in alcuni casi si rivelano altresì interessanti perché lasciano intravedere il tentativo da parte di Ficino di scorgere nel dettato evangelico e paolino consonanze concettuali con le dottrine platoniche ed ermetiche (bastino i seguenti esempi: *Deus incomprehensibilis; cognoscere Deum est cognosci a Deo; Deus omnia in omnibus* [questo è già testo paolino di *I Cor.* 15, 28]; *videns Deum, in Deum transformatur*)⁴²², venendo così a rappresentare un'importante guida di lettura per il Ficino commentatore ed esegeta della Scrittura. Forse proprio una di queste postille (*aurum ignitum* in corrispondenza di *Apoc.* 3, 12) ci permetterebbe poi di formulare un'ipotesi più precisa circa il termine cronologico entro cui collocare l'acquisizione del codice da parte di Ficino, dato che la pericope in questione risulta trovarsi impiegata nell'*Argumentum* all'*Alcibiade II*, vale a dire in un testo che faceva parte dei primi dieci dialoghi platonici che il filosofo tradusse entro il 1464, corredandoli dei relativi *argumenta* e dedicandoli a Cosimo de' Medici⁴²³.

Se confrontato con il lavoro che Ficino dedicò al testo greco del Ricc.85, colpisce che la Vulgata del Ricc.426 non mostri segni di particolari cure testuali. Le poche correzioni che vi figurano, concentrate soprattutto nelle prime carte contenenti il Vangelo di Matteo, non sono attribuibili alla sua mano, ma probabilmente a quella del nipote Ficino Ficini⁴²⁴, per cui non sappiamo se avvenute prima o dopo la morte del filosofo, mentre le postille sicuramente ficiniane che lo corredano rivelano un'attenzione rivolta esclusivamente al contenuto. Il fatto che Ficino nel *Commentarium* parli di *Latini codices* al plurale – indicati per altro con quella vaghezza che Poliziano rimproverava a Beroaldo⁴²⁵ – lascerebbe intendere il ricorso a un secondo esemplare della Vulgata, anche se tale affermazione potrebbe in effetti non necessariamente riferirsi a un codice contenente il nudo testo della Scrittura, ma più semplicemente a singole citazioni paoline riportate nei commenti latini da lui consultati.

⁴²² Per i passi neotestamentari a cui queste postille si riferiscono vd. l'Appendice I.

⁴²³ Cfr. Fic. *Op.*, p. 1134: «Tantum igitur huius auri postulavit [Socrates, cfr. *Phaedr.* 279 b-c], quantum solus ferre vir temperans valet. Hoc equidem esse aurum ignitum arbitror, quod emendum Ioannes in *Apocalypsi* praecepit». Per la versione dei primi dieci dialoghi dedicati a Cosimo e i relativi *argumenta* cfr. P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, «Scriptorium», XX (1966), pp. 41-54 (poi in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 93-107); S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni* cit., p. 75.

⁴²⁴ Cfr. *Catalogo*, n° 61, p. 79.

⁴²⁵ Vd. P. DE CAPUA, *Poliziano e Beroaldo*, in *Agnolo Poliziano poeta, scrittore, filologo*, Atti del convegno internazionale di Studi Montepulciano, 3-6 novembre 1994, a cura di V. FERA e M. MARTELLI, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 505-525.

Non mi sentirei in ogni caso di escludere, soprattutto in considerazione di quella che sappiamo essere stata una pratica tipicamente ficiniana, la possibilità di un manoscritto di lavoro perduto esemplato in vista del *Commentarium*, su cui Ficino si fosse trascritto il testo latino dell'*Epistola ai Romani* per potervi lavorare sopra più comodamente e facendovi confluire lezioni della Vulgata da fonti testuali differenti.

Quanto all'aspetto materiale del codice, si deve innanzitutto rilevare che questo, non diversamente dal codice impiegato da Giannozzo Manetti per la sua revisione della Vulgata⁴²⁶, è un manufatto d'età gotica. Si tratta infatti di un codice membranaceo di piccolo formato (mm 175 x 115) risalente alla seconda metà del XIII secolo, scritto in una regolare e compatta *littera textualis*, con il testo organizzato su due colonne e spazi lasciati ai margini atti ad accogliere la numerazione dei capitoli e le eventuali postille. Tipico esemplare di non grandissimo pregio e destinato alla lettura privata, il volume ficiniano risponde nella sua veste esteriore alla nuova tipologia di Bibbie, le cosiddette 'Bibbie da mano' (*pocket Bible*), cominciate a diffondersi in Europa a partire dalla metà del XIII secolo sul modello elaborato dall'università di Parigi⁴²⁷. La dimensione ridotta, la *capitulatio* e la presenza dei prologhi ai singoli libri sembrano però le uniche caratteristiche del prototipo universitario parigino condivise dal Ricc.426. Il codice ficiniano presenta infatti una successione dei libri del *Nuovo Testamento* (Vangeli, Atti degli apostoli, epistole cattoliche, Apocalisse, epistole di Paolo) piuttosto diversa da quella elaborata da Stephen Langton (Vangeli, epistole di Paolo, epistole cattoliche, Atti degli apostoli, Apocalisse) e successivamente modificata dai *correctoria* parigini (Vangeli, epistole di Paolo, Atti degli apostoli, epistole cattoliche, Apocalisse, con lo spostamento del libro degli Atti degli apostoli tra le epistole paoline e le cattoliche)⁴²⁸. Questa successione, nonostante l'inevitabile contaminazione tra le varie tipologie editoriali e paratestuali dovuta alla sovrapposizione del modello parigino alla tradizione italiana delle Bibbie atlantiche, finì per imporsi abbastanza uniformemente nella produzione libraria della penisola⁴²⁹. La

⁴²⁶ Cfr. A. MANFREDI, *Manoscritti biblici* cit., pp. 491-492.

⁴²⁷ Su questo genere di Bibbie, cfr. L. LIGHT, *The New Thirteenth-Century Bible and the Challenge of Heresy*, «Viator», XVIII (1987), pp. 275-288; EAD., *French Bibles c. 1200-30: a New Look at the Origin of the Paris Bible*, in *The Early Medieval Bible*, ed. by R. GAMESON, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 155-176.

⁴²⁸ Cfr. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, Librairie Hachette, 1893 (rist. anast. Hildesheim-New York, Georg Olms, 1976), pp. 334-335 n° 92-93. La successione dei libri così come esposta dal Ricc.426 corrisponde a quella rinvenuta da Berger (*ibid.*, p. 339 n. 3), in una trentina di manoscritti, la maggior parte dei quali francesi. Per quanto riguarda l'Italia, Berger segnala che, oltre a un codice cassinese e a due marciiani, una tale successione di libri la presenta anche una Bibbia atlantica della Laurenziana (Plut. 15, 1), su cui vd. ora K. BERG, scheda n° 49, in *Le Bibbie atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, Abbazia di Montecassino, 11 luglio - 11 ottobre 2000, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, settembre 2000 - gennaio 2001, a cura di M. MANIACI e G. OROFINO, Milano, Centro Tibaldi, 2000, pp. 283-285.

⁴²⁹ G. LOBRICHON, *Pour l'étude de la tradition et du texte de la Vulgate latine en Italie (XIIIe siècle)*, in *La Bibbia in Italiano* cit., pp. 23-33: 27; un ampio studio sulla diffusione in Italia del modello della cosiddetta 'Bibbia di

disposizione dei libri e la presenza nel Ricc.426 della pseudoepigrafa *Lettera ai Laodicesi*, anch'essa esclusa dal canone parigino insieme con il libro IV di Esdra, indurrebbero dunque a collocarne la confezione in una delle aree marginali, come ad esempio quella umbro-toscana, meno ricettive all'accoglimento del nuovo modello⁴³⁰. Nulla di più preciso si può dire sull'origine del Ricc.426, né l'approssimazione delle ipotesi può essere ridotta dall'esame del testo, mancando studi specifici sulla tradizione testuale della Vulgata del Nuovo Testamento in Italia durante il tardo Medioevo⁴³¹. L'inevitabile sinteticità e il comprensibile disinteresse degli apparati critici delle moderne edizioni per la tradizione recenziore della Vulgata non consente di andare oltre la prevedibile, ma purtroppo generica constatazione che il testo del Ricc.426 presenta sostanzialmente le lezioni della *recensio alcuiniana* (= Φ)⁴³², distaccandosene solo per alcune varianti che condivide però con il testo che sarebbe stato fissato dall'edizione sisto-clementina⁴³³. Da una collazione condotta a campione tra alcuni brani di differenti libri neotestamentari del Ricc.426 con le edizioni critiche attuali è emerso inoltre che il codice ficiniano si fa portatore di un buon numero di lezioni certamente deteriori – ovviamente si sono prese in considerazione solo varianti di senso compiuto – che non hanno trovato spazio negli apparati critici delle edizioni moderne e che solo un'indagine ad ampio raggio potrebbe aiutare a circoscrivere⁴³⁴. Per quanto riguarda la porzione di testo commentata da Ficino, che qui interessa, l'esame sul Ricc.426 ha riscontrato solo una variante di cui non danno notizia gli apparati critici attuali (*revelavit* per *manifestavit* a *Rm.* 1, 19). Le poche lezioni che distanziano il Ricc.426, e il *Commentarium* ficiniano con esso, dal testo fissato dalle edizioni moderne sono varianti

Parigi? è quello di S. MAGRINI, *La Bibbia latina in Italia tra i ss. XIII-XIV. Dalla produzione al consumo*, Tesi di dottorato in Paleografia greca e latina discussa presso l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», a.a. 1998-1999 rel. P. SUPINO MARTINI (ho consultato la copia della Biblioteca Nazionale di Firenze), i cui risultati si trovano in parte riassunti in EAD., *Production and Use of Latin Bible Manuscripts in Italy during the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Manuscripta», LI/2 (2007), pp. 209-257.

⁴³⁰ Cfr. S. MAGRINI, *La Bibbia latina* cit., p. 197.

⁴³¹ Del resto la presunta uniformità del testo parigino è stata smentita dal punto di vista testuale sulla base della persistenza di innumerevoli divergenze tra i testimoni presi in esame, che mostrano come nonostante il lavoro dei *correctoria* si fosse ancora lontani dal raggiungimento di un modello omogeneo, cfr. G. LOBRICHON, *Pour l'étude de la tradition* cit., pp. 26-27. Per il testo della Vulgata del solo Ottateuco lo studio di H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Ière partie, *Octateuque*, Rome-Paris, Desclée-Gabalda, 1922, pp. 363-364, ha rilevato come dal punto di vista testuale la tradizione specificatamente italiana, pur con le inevitabili oscillazioni, è la recensione delle Bibbie gregoriane (= Ψ).

⁴³² Sulla Bibbia di Alcuino vd. E. K. RAND, *A Preliminary Study of Alcuin's Bible*, «Harvard Theological Review», XXIV (1931), pp. 323-396.

⁴³³ Per la tradizione medievale della Vulgata vd. lo *stemma codicum* riportato in R. LOEWE, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, in *The Cambridge History of the Bible*, II, *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. by G. W. H. LAMPE, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 102-154: 104-105, fig. 1.

⁴³⁴ La scelta dei passi è stata dettata dai tipici segni di richiamo apposti da Ficino. Facendo presente che gli esempi potrebbero darsi in numero maggiore, mi limito a segnalare i seguenti casi (la lezione che precede è quella del testo di Ox.): *Lc.* 7, 7 sanabitur: sanetur Ricc.426; *I Io.* 1, 4 ut gaudium: ut gaudeatis gaudium Ricc.426; *I Cor.* 2, 13 in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus: in doctis humane sapientie verbis sed in doctis Spiritus verbis Ricc.426; *I Cor.* 12, 17 oculus: oculus est Ricc.426; *I Cor.* 12, 21 opera tua: tuis Ricc.426.

tipiche di ben determinati rami della tradizione (tendenzialmente di quella derivata dalla *recensio* di Alcuino, come si è detto) e pertanto registrate in quasi tutti gli apparati critici. Le propongo qui di seguito, indicando da ora in avanti con la sigla Fic. le lezioni che Ficino pose a testo nel *Commentarium* e naturalmente con Ricc.426 quelle del codice Riccardiano (precede la lezione del testo dell'ed. Ox.):

- Rm. 1, 11 gratiae vobis: vobis gratie Fic. Ricc.426
 Rm. 1, 13 et in vobis: in vobis Fic. Ricc.426
 Rm. 1, 18 iniustitiam (*al.*): iniustitia Fic. Ricc.426
 Rm. 1, 25 in mendacio: in mendacium Fic. Ricc.426
 Rm. 1, 32 ea faciunt, sed et consentiunt: qui faciunt, sed et qui consentiunt Fic. Ricc.426
 Rm. 2, 6 opera eius: opera sua Fic Ricc.426
 Rm. 2, 18 voluntatem: voluntatem eius Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 5 iniquus: iniquus est Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 6 Deus: Deus hunc Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 22 super omnes: in omnes et super omnes Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 22 credunt: credunt in eum Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 23 gloriam: gloria Fic. Ricc.426
 Rm. 3, 30 unus: unus est Fic. Ricc.426
 Rm. 4, 5 iustitiam: iustitiam secundum propositum gratie Dei Fic. Ricc.426
 Rm. 4, 16 est pater: pater est Fic. Ricc.426
 Rm. 4, 17 credit: credidisti Fic. Ricc.426
 Rm. 4, 19 fide: fide nec Fic. Ricc.426
 Rm. 4, 23 illi: illi ad iustitiam Fic. Ricc.426
 Rm. 5, 2 et (*pr.*): *om.* Fic. Ricc.426

Venendo ora al secondo codice impiegato da Ficino per la stesura del *Commentarium*, il Ricc.85, anch'esso è un volume di piccolo formato (mm 170 x 120), ma cartaceo e copiato nella seconda metà del Quattrocento⁴³⁵. All'interno del codice Sebastiano Gentile ha individuato l'alternarsi di più mani: a quella del copista principale, artefice di qualche correzione marginale, si aggiungono quella di Ficino, riconoscibile in alcuni interventi destinati a inserire correzioni e varianti, e una terza e una quarta mano⁴³⁶, anch'esse presenti con correzioni o notazioni marginali: tra queste ultime per il suo interesse segnalo la trascrizione (c. 129^v) di un brano in greco della *Retorica* di Aristotele (1418a 22-25)

⁴³⁵ Il Ricc.85 è il testimone n° 1958 secondo la numerazione Gregory-Aland, cfr. *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, II, *Die Paulinischen Briefe*, Band 1, hrsg. von K. ALAND in Verbindung mit A. BENDUHN-MERTZ und G. MINK, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, p. 23.

⁴³⁶ *Catalogo*, n° 62 p. 80.

riguardante le profezie di Epimenide posto in corrispondenza di *Tit.* 1, 12, che viene a proporre in questo modo, sulla scorta di Clemente Alessandrino (*Strom.* 1, 14, 59) o più probabilmente del commento all'*Epistola a Tito* di Girolamo⁴³⁷, l'identificazione del filosofo cretese con il profeta citato da Paolo⁴³⁸.

Difficile dire con precisione quando il volume sia entrato a far parte della biblioteca di Ficino. Non risulta infatti che il filosofo se ne sia servito prima della composizione del *Commentarium*, anche se per escludere questa possibilità bisognerebbe vagliare con attenzione tutte le citazioni dalle lettere di Paolo sparse negli *Opera* ficiniani, misurarne il grado di aderenza al testo della Vulgata e solo nel caso di divergenze tra quest'ultimo e la citazione ficiniana valutare un eventuale ricorso al greco. A giudicare dalla presenza alla fine del codice dell'*Oratio ex theologia Marsilii Ficini Florentini*, trasposizione in faleci di una lettera a Bernardo Rucellai compresa nel primo libro delle *Epistole* (da datarsi quasi certamente prima dell'ottobre 1473)⁴³⁹ che Lorenzo de' Medici a sua volta trasferì in terzine volgari nel VI capitolo dell'*Altercazione*⁴⁴⁰, verrebbe da collocare l'acquisizione del manoscritto da parte di Ficino a una data antecedente la stesura del poemetto, se non fosse che le carte che lo contengono sono formate in un fascicolo (senione) diverso dalla composizione regolare dei restanti fascicoli (tutti quinterni con l'eccezione di due duerni immediatamente precedenti l'*Oratio*), e nulla pertanto esclude che la sezione contenente l'*Oratio* sia stata inserita alla fine del codice in un secondo momento.

A una data più tarda, e verosimilmente coincidente con il sorgere del proposito di commentare l'intero epistolario paolino, deve invece collocarsi la trascrizione nel Ricc.85 dei prologhi latini alle epistole di Paolo posta nel fascicolo antecedente l'*Oratio* (cc. 155r-158r), che Ficino fece eseguire da un amanuense finora sconosciuto traendo il testo dal Ricc. 426 e disponendo i prologhi secondo l'ordine delle epistole trasmesso da quest'ultimo (corrispondente del resto a quello attuale)⁴⁴¹. Significativamente escluso vi è l'*argumentum* alla

⁴³⁷ Hieronymus, *Comm. in ep. ad Tit.* (PL XXVI, 571-572): «dicitur autem iste versiculus in Epimenidis Cretensis poetae *Oraculis* reperiri [...] Denique ipse liber *Oraculorum* titulo praenotatur, quem quia videbatur divinum aliquid repromittere, propterea arbitror Apostolum inspexisse, ut videret quid Gentilium divinationo polliceret».

⁴³⁸ Sulla questione vd. R. RENEHAN, *Classical Greek Quotations in the New Testament*, in *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of Georges Vasilievich Florovsky*, ed. by D. NEIMAN and M. SCHATKIN, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973, pp. 17-45: 34-42.

⁴³⁹ Ficino, *Lettere*, I, pp. 211-214, per la datazione dell'epistola vd. *ibid.*, pp. CCLXV-CCLXVI. L'*Oratio ex theologia* si legge in Kristeller, *Supplementum*, I, pp. 40-46.

⁴⁴⁰ Cfr. *Catalogo*, n° 62, p. 81.

⁴⁴¹ Che Ficino abbia fatto trascrivere proprio dal Ricc.426 i prologhi latini lo dimostrano alcuni errori peculiari di quest'ultimo che si ritrovano anche nella trascrizione del Ricc.85, vd. *infra* l'Appendice II e la nota al testo.

Lettera ai Laodicesi, che è probabile che Ficino ritenesse pseudoepigrafa sulla base del *De viris illustribus* di Girolamo e che quindi avesse deciso di non commentare⁴⁴².

A provare che la trascrizione di questi prologhi nel Ricc.85 dal Ricc.426 debba identificarsi con una parte del lavoro preparatorio al *Commentarium* sta intanto il fatto che la vita di Paolo tratta dal *De viris illustribus* di Girolamo che vi si trova copiata sotto il prologo all'*Epistola ai Romani* ritorna anche, fatta eccezione per qualche modifica, nella *Summa de vita Pauli* del *Commentarium*. Questa potrebbe testimoniare la necessità avvertita da Ficino di poter disporre di un testo dei prologhi riuniti insieme su cui lavorare con più comodità, operazione che difficilmente si sarebbe potuta condurre nei margini del Ricc.426. In secondo luogo va rilevato che alla mano dell'amanuense si sovrappone quasi in ogni prologo quella di Ficino⁴⁴³, che vi è intervenuto per aggiungere nell'interlinea alcune varianti, introdotte solitamente da *vel*, di interesse prettamente storico-geografico, riguardanti cioè i luoghi in cui Paolo compose e da cui inviò le sue lettere. Tali varianti non si trovano registrate nell'ed. Ox. né in nessuna delle versioni dei prologhi circolanti nel Medioevo latino raccolte dal *Repertorium Biblicum* di Stegmüller⁴⁴⁴, perché Ficino le desunse dalla tradizione greca. Un buon numero di testimoni della tradizione delle epistole paoline (e il *textus receptus* stabilito da Erasmo è tra questi) espone infatti una sottoscrizione alla fine di ciascuna lettera, che nei codici più antichi si limitava a indicarne i destinatari (ad. es. πρὸς Ῥωμαίους), ma che via via nella tradizione recenziere ha finito per ampliarsi fornendone brevi indicazioni circa il contenuto, le circostanze di composizione e la trasmissione⁴⁴⁵. Ora, in non pochi casi queste *subscriptions*, nella forma ampliata, fornivano dettagli sulla composizione della singola lettera piuttosto diversi rispetto alla tradizione latina. Ficino ha fatto immediatamente sue queste nuove informazioni e le ha inserite nella trascrizione dei prologhi latini alla fine del Ricc.85. Da quale codice Ficino le abbia ricavate resta però poco chiaro: il Ricc.85 infatti non le presenta, e andrà presa quantomeno in considerazione la possibilità che esse figurassero in un secondo esemplare greco – di cui si dirà a breve – impiegato dal filosofo per collazionarne il testo con quello del Ricc.85.

La motivazione che spinse Ficino a recuperare più informazioni possibili circa le circostanze in cui Paolo redasse le sue lettere, facendo interagire quelle ricavabili dai prologhi del Ricc.426 e da Girolamo con le nuove indicazioni fornite dalla tradizione greca,

⁴⁴² HIERONYMUS, *De viris illustribus* 5 (PL XIII, 619): «Legunt quidam et ad Laodicensis, sed ab omnibus exploditur».

⁴⁴³ Come ha individuato S. GENTILE, vd. *Catalogo*, n° 62 p. 81.

⁴⁴⁴ *Repertorium Biblicum Medi Aevi*, collegit, disposuit, edidit F. STEGMÜLLER, Madrid, Graficas Marina, 1954, I, pp. 288-302.

⁴⁴⁵ Sul problema delle sottoscrizioni alle lettere paoline vd. G. J. BAHR, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, «Journal of Biblical Literature», LXXXVII (1968), pp. 27-41, ma per una discussione più approfondita si veda ora E. R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr, 1991, in part. pp. 175 sgg.

non dovrebbe essere inquadrata in un interesse genericamente erudito. Alcune delle annotazioni consegnate ai margini del Laur. S. Marco 617 contenente il *De viris illustribus* di Girolamo e la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea nella versione latina di Rufino mostrano che la storia della trasmissione e delle differenti versioni dei testi sacri nell'antichità fu oggetto di meditazione critica da parte di Ficino fin dai tempi della composizione del *De Christiana religione*⁴⁴⁶. Un'attenzione che viene certificata anche dagli *excerpta* trascritti all'inizio e alla fine del Ricc.426. Qui, tra le varie notizie raccolte da Svetonio, dalle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio, dalle *Epistole* di Girolamo e da altri autori, Ficino copiò di suo pugno un estratto dalla traduzione latina di Mattia Palmieri della *Lettera di Aristeo* a proposito della versione del Vecchio Testamento da parte dei Settanta (c. 1v). In merito al testo di Paolo, di particolare rilievo appaiono due giudizi sull'eloquenza dell'apostolo riportati da Agostino e Eusebio, che Ficino si appuntò nel Ricc.426 in corrispondenza dell'inizio dell'*Epistola ai Romani* (c. 147v. *Eusebius: Paulus inter omnes apostolos eruditior sermone et sensu prepotens*; c. 148r. *Augustinus super Psalterium Davidis de Paulo sic: ceteri apostoli neque tantum neque tanta gratia scripserunt*). L'autorevole opinione dei due Padri sull'eccezionalità dello stile di Paolo rispetto a quello degli altri apostoli acquisiva a Ficino un ulteriore elemento alla preferenza da lui accordata alle epistole paoline su ogni altro scritto neotestamentario, documentata del resto dall'infittirsi delle postille e dei segni di richiamo nelle corrispondenti carte del Ricc.426. Non solo, in queste due note potremmo riconoscere un importante indizio dell'affiorare di un aspetto dell'interesse di Ficino per Paolo certamente secondario rispetto alla teologia dell'apostolo e alla possibilità di rivisitarne gli scritti in chiave platonica e dionisiana, di cui il *De raptu Pauli* offre la prova più manifesta, ma che è ad esso strettamente correlato e che troverà piena realizzazione durante le fasi preparatorie alla stesura del *Commentarium*: l'assunzione della lingua di Paolo, vale a dire del suo greco, a oggetto di studio in sé. Sempre nel Ricc.426 troviamo un'altra nota autografa che può essere letta in questa direzione. Si tratta di una notizia desunta ancora un volta da Girolamo (c. 210r): «Hieronymus 5° *De viris illustribus* dicit se legisse epistolam Clementis adiutoris Pauli ad Corinthios, que et sententiis multis et clausolis valde similis sit epistole Pauli ad Hebreos». È probabile che qui Ficino, forse perché citava a memoria, abbia fatto confusione tra il cap. V del *De viris illustribus*, dedicato alla biografia di Paolo, dove Girolamo discute la questione dell'autenticità dell'*Epistola agli Ebrei*, per la quale era stato avanzato, tra gli altri, anche il nome di Clemente, e il cap. XV, in cui, trattando della vita di Clemente, viene menzionata la celebre lettera indirizzata da quest'ultimo ai

⁴⁴⁶ Vd. i passi interessati dai segni di richiamo di Ficino e le postille pubblicate da S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino* cit., pp. 113-118.

Corinzi che per cifra stilistica era stata accostata a quella di Paolo agli Ebrei⁴⁴⁷. Non trovandosene menzione nel *De Christiana religione*, non è dato sapere se Ficino avesse poi approfondito la questione dell'autenticità dell'*Epistola agli Ebrei*, anche se per ulteriori testimonianze avrebbe potuto ricorrere ad altre fonti a lui sicuramente accessibili, quali la *Historia ecclesiastica* di Eusebio. Che la considerasse autentica è dimostrato dalla presenza del prologo alla fine del Ricc.85. Ma forse non sarà del tutto casuale che nel Ricc.85 proprio l'*Epistola agli Ebrei* sia una delle lettere del *corpus* a cui Ficino riservò maggiori cure testuali, inferiori per numero solo agli interventi dedicati all'*Epistola ai Romani*⁴⁴⁸.

È appunto al testo del Ricc.85 che ora dobbiamo rivolgere l'attenzione. Sulla base delle correzioni e delle (poche) varianti alternative registrate di suo pugno possiamo essere certi che Ficino ebbe fra le mani almeno un secondo esemplare greco delle epistole paoline. Che questo secondo manoscritto non fosse l'antigrafo del Ricc.85 è dimostrato, come vedremo a breve, dalla natura delle varianti annotate da Ficino e da un errore del testo del Ricc.85, poi sanato dal filosofo, la cui particolarità rappresenta un ulteriore elemento per escludere questa possibilità. Le cure testuali dedicate da Ficino al testo greco di Paolo non danno l'impressione di un lavoro condotto con regolarità e sistematicità, anche se l'interruzione del *Commentarium* potrebbe averne pregiudicato ulteriori sviluppi. Non poche carte scorrono infatti prive di qualsiasi indizio di collazione o di studio. Obiettivo principale della collazione ficiniana dovette evidentemente essere quello di poter avere a disposizione un testo che fosse il più completo possibile e sostanzialmente corretto, emendato dai guasti, soprattutto per omissione, presenti nel suo codice. Minore è invece l'interesse dimostrato da Ficino per le lezioni equipollenti, alla cui registrazione ricorse di rado.

Come per il Ricc.426, mi limiterò a prendere in considerazione nel dettaglio solamente la porzione del testo dell'*Epistola ai Romani* commentata da Ficino e gli interventi di tipo testuale ad essa riservati dal filosofo, avvertendo che per il resto del *corpus* epistolare saranno chiamati in causa singolarmente altri casi solo quando particolarmente significativi

⁴⁴⁷ Cfr. HIERONYMUS, *De viris illustribus* 5 (PL XXIII, 617-619): «Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius creditur, propter styli sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae, iuxta Tertullianum, vel Lucae Evangelistae, iuxta quosdam, vel Clementis Romanae postea Ecclesiae Episcopi, quem aiunt ipsi adiunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone, vel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos, et propter invidiam sui apud eos nominis, titulum in principio salutationis amputaverit. Scripserat ut Hebraeus Hebraice, id est, suo eloquio disertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo, eloquentius verterentur in Graecum, et hanc causam esse, quod a caeteris Pauli Epistolis discrepare videatur» e 15 (*ibid.*, 663): «Scripsit [Clemens] ex persona Romanae Ecclesiae ad Ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur, quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est».

⁴⁴⁸ Do qui di seguito qualche esempio. A *Hbr.* 9, 3 Ficino ripristina δὲ dopo μετὰ; restituisce due porzioni di testo cadute per salto da uguale a uguale: *Hbr.* 8, 7: οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν ε *Hbr.* 10, 22: ἐν πληροφορία πίστει, ῥεραντισμενοὶ τὰς καρδίας; all'altezza di *Hbr.* 11, 7 supplisce in margine καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος omissa dal copista.

per una migliore contestualizzazione della *facies* testuale del Ricc.85, oppure quando utili a gettare luce sull'esemplare di collazione ficiniano. Anche solo da un confronto tra il Ricc.85, gli attuali testi critici e i relativi apparati limitato ai primi cinque capitoli dell'*Epistola ai Romani* si ricava, come era prevedibile, che Ficino nel suo manoscritto leggeva un testo caratterizzato da lezioni peculiari della maggioranza dei codici rappresentanti del tipo testuale maggioritario bizantino (= *Byz*)⁴⁴⁹. Quando raramente si discosta dal testo maggioritario, le sue lezioni restano comunque attestate da un buon numero di testimoni, ma la vastità della tradizione manoscritta e la conseguente genericità dei moderni apparati nei confronti dell'altissimo numero dei *recentiores* rende impraticabile (fatta eccezione per un caso che vedremo a breve) qualsiasi tentativo di ricondurre il Ricc.85 entro una sottoclasse di codici meglio determinata. Forse qualche dato in più, anche se lungi dal superare l'inevitabile approssimazione, si potrà ricavare in merito all'esemplare di collazione usato da Ficino.

Nel Ricc.85 non mancano ovviamente errori o lezioni singolari che non trovano riscontro negli apparati moderni. Trattandosi di minuzie di scarso valore che non avranno ricadute sul *Commentarium* ficiniano, li passo brevemente in rassegna solo per scrupolo di completezza. A *Rm.* 1, 19 presenta l'inversione $\acute{o} \gamma\alpha\rho \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ al posto di $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \gamma\alpha\rho$; omette $\acute{\epsilon}\nu$ prima di $\tau\eta \acute{o}\rho\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota$ (*Rm.* 1, 27); immette gli articoli $\tau\omicron\upsilon$ prima di $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ (*Rm.* 2, 13), $\tau\omicron\upsilon$ prima di $\nu\acute{o}\mu\omega$ (*Rm.* 2, 17) e $\tau\omicron\nu$ prima di $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ (*Rm.* 4, 2); aggiunge $\delta\acute{\epsilon}$ prima di $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\theta\nu\acute{\omega}\nu$ (*Rm.* 3, 29); omette gli articoli η prima di $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*Rm.* 4, 29) e $\tau\omicron\upsilon$ prima di $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ (*Rm.* 4, 16).

Di origine banale sono anche un pugno di omissioni che Ficino ha supplito in margine evidentemente con l'aiuto del secondo esemplare usato per la collazione: a c. 3^r ha ripristinato $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\eta \delta\acute{\epsilon} \tau\omicron\upsilon\tau\omicron, \acute{\omega} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\epsilon \acute{o} \kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega\nu \tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\acute{\alpha} \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha \pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ (*Rm.* 2, 3) caduto per salto da uguale a uguale; a c. 4^v ha supplito in margine $\kappa\alpha\iota \pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\nu \pi\nu\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha\tau\eta$ [*sic*] $\omicron\upsilon \gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\iota, \omicron\upsilon \acute{o} \acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\nu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\xi \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*Rm.* 2, 29), cancellando con un tratto di penna il $\kappa\alpha\iota \pi\epsilon\rho\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon$ che esibiva a testo il Ricc.85 (e inserendo nella cancellatura anche il $\kappa\alpha\iota$, congiunzione che invece non andava espunta, e che Ficino fu poi obbligato a riscrivere a margine). Su questo errore occorre appuntare l'attenzione: fermo restando che è impossibile precisare in che punto della tradizione che pone capo al Ricc.85 si sia generata la corruzione, il testo che leggeva il Ricc.85 prima che Ficino lo correggesse ($\pi\epsilon\rho\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon$) è evidentemente il risultato di due errori sovrapposti, traente origine da una primitiva e facilmente intuibile corruzione di $\pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta$ in $\pi\epsilon\rho\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon$,

⁴⁴⁹ Per la *recensio* del testo maggioritario cfr. *The Greek New Testament According to the Majority Text*, ed. by Z. C. HODGES, A. L. FARSTAD, Nashville-Camden-New York, Thomas Nelson, 1982 (da ora in avanti: *Majority Text*).

la quale, in virtù dell'omologia venutasi a creare tra *περὶ θεοῦ* e *τοῦ θεοῦ*, ha poi indotto l'omissione per il classico salto da uguale a uguale. E si converrà che è improbabile che a commetterli entrambi sia stato in un unico momento lo scriba del Ricc.85. Del resto poco importa se l'antigrafo del Ricc.85 presentasse solo la corruzione *περὶ θεοῦ* da *περιτομή* e sia stato proprio questo copista a saltare il testo supplito poi da Ficino, o se invece già l'antigrafo da cui esemplava esponesse la lacuna. Ciò che piuttosto preme sottolineare è che se la spiegazione proposta della natura dell'errore del Ricc.85 convince, questa contribuirebbe a escludere che Ficino abbia avuto fra le mani l'antigrafo del suo manoscritto. L'ultima integrazione da parte di Ficino di una porzione omessa dal Ricc.85 riguardante i primi cinque capitoli dell'*Epistola ai Romani*, questa volta non dovuta a cause di natura meccanica, si trova nel margine inferiore di c. 7v: *ἔστι πατήρ πάντων ἡμῶν καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά (Rm. 4, 16-17)*⁴⁵⁰. A conclusione della serie di errori del Ricc.85 corretti da Ficino si segnala il ripristino della lezione *σοφοῖς τε* (con l'enclitica aggiunta in interlinea) dal corrotto *σοφῆ τοῖς* (*Rm.* 1, 14).

Quanto alle varianti divergenti dal testo critico attualmente stabilito presentate dal Ricc.85 qui posso segnalare che a *Rm.* 1, 23 il manoscritto ficiniano legge *ἤλλαξαντο* (lat.: «mutaverunt»), lezione non tradita dalla maggioranza della tradizione, che ha invece *ἤλλαξαν*, ma condivisa, stando all'apparato di Nestle-Aland, dal codice in onciale K (= ms. V, 93 del Museo Statale di Storia di Mosca), e dai minuscoli 6 (= Par. gr. 106) e 630 (= Vat. Ott. gr. 325) insieme con altri non meglio specificati (*al.*), ma che risultano appartenere alla sottoclasse di testimoni portatori del testo maggioritario indicata da von Soden con la sigla K^f, vale a dire l'ultima 'forma' del testo bizantino a fare la sua comparsa⁴⁵¹. Va segnalato però che questa lezione è stata oggetto di correzione nel Ricc.85 da parte di una mano di cui è impossibile precisare l'attribuzione, che ha espunto con i consueti puntini sottoscritti il *-το* riportando così il testo a *ἤλλαξαν*. Assente dall'apparato di Nestle-Aland, il Ricc.85 a *Rm.* 2, 14 presenta insieme con il testo maggioritario⁴⁵² la variante *ποιῆ*, poi accolta anche

⁴⁵⁰ Come si è detto, il testo preso qui in considerazione è limitato a quello commentato da Ficino, ma segnalo un'altra sua integrazione a c. 24v di un'ennesima omissione per salto da uguale a uguale: *ἦ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου (Rm. 14, 10)*.

⁴⁵¹ H. VON SODEN, *Die Schriften des neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, Arthur Glaue, 1902-1910, II, pp. 738-765. Questa sottoclasse di testimoni è stata poi ribattezzata M^f dagli editori di *Majority Text*. In generale per i codici greci delle epistole paoline vd. C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 voll., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1900-1909; K. and B. ALAND, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, transl. by E. F. RHODES, Grand Rapids (Michigan), W. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. Di grande utilità anche il sito dell'Institut für Neutestamentliche Textforschung della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster: <http://ntvmr.uni-muenster.de/liste>. Per la bibliografia sui singoli codici vd. J. K. ELLIOTT, *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000².

⁴⁵² *Majority Text*, p. 479.

dal *textus receptus*⁴⁵³, per ποιῶσιν. Sempre con il testo maggioritario a *Rm.* 2, 8 inverte ὁργή καὶ θυμός in θυμός καὶ ὁργή⁴⁵⁴; a *Rm.* 3, 4 all'interno della citazione da *Ps.* 50, 6 trasmette il congiuntivo νικήσης a fronte del futuro νικήσεις⁴⁵⁵; espone l'*ordo verborum* ἐροῦμεν Ἀβραάμ τὸν πατέρα (προπάτορα testo critico) ἡμῶν ευρηκέναι (*Rm.* 4, 1) in luogo di ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν⁴⁵⁶; e infine legge τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστία al posto di τῆς ἐν ἀκροβυστία πίστεως (*Rm.* 4, 12)⁴⁵⁷. Di maggiore interesse è il caso seguente, anche perché come vedremo avrà delle conseguenze nell'esegesi del *Commentarium*. Nel Ricc.85 a *Rm.* 1, 29 l'elenco dei vizi derivati dall'idolatria si presentava inizialmente secondo la seguente sequenza: πορνεία πονηρία πλεονεξία κακία (lat.: «fornicatione, malitia, avaritia, nequitia»). Prescindendo dal fatto che la critica moderna tende ora a considerare la presenza di πορνεία il risultato di un'interpolazione e che è quindi bandita dal testo critico⁴⁵⁸, la successione originaria del Ricc.85 coincide con quella testimoniata dagli onciali L (= Roma, Bibl. Angelica, 39) e ψ (= Athos, Laura B 52) insieme con un nutrito gruppo di codici in minuscola e il testo maggioritario. Successivamente una mano – non saprei dire se quella di Ficino, data la natura dell'intervento, ma sicuramente latina – ha invertito i termini πορνεία e πονηρία apponendo in interlinea i classici segni b-a. L'apparato di Nestle-Aland tace sulla questione, ma quello di *The Greek* segnala un unico manoscritto (cod. 104 = British Library, Harl. 5537), appartenente alla categoria III di Aland (tipo misto o eclettico), che espone il testo così come risultante dalla correzione del Ricc.85, permettendo di avanzare cautamente l'ipotesi che il correttore del manoscritto ficiniano abbia attinto da una tradizione che per derivazione o contaminazione presentava la successione del cod. 104.

Come si è anticipato, la tipologia degli interventi ficiniani nel Ricc.85 non si limita all'emendazione di corrotte. Sporadiche tracce di collazione mirata a registrare varianti si riscontrano anche per il testo dei primi cinque capitoli dell'*Epistola ai Romani*. Per le prime due non vi è riscontro in nessuno degli apparati critici moderni: a *Rm.* 3, 25 il testo del Ricc.85 corrisponde a quello attualmente stabilito e legge ὃν προέθετο, Ficino si appunta a margine una variante certamente poco rilevante: «al(iter) ὄνπερ ἔθετο», ma a proposito della quale va sottolineato lo scrupolo filologico di Ficino, che si è preoccupato di registrare una lezione alternativa squisitamente formale, priva di ricadute significative sul piano del contenuto. Il secondo consiste nell'aggiunzione a margine di ἀδελφοί da inserirsi tra γὰρ e

⁴⁵³ Per il *textus receptus* vd. F. H. A. SCRIVENER, *The New Testament in the Original Greek according to the Text followed in the Authorised Version*, Cambridge, Cambridge University Press, 1894, p. 391.

⁴⁵⁴ *Majority Text*, p. 479.

⁴⁵⁵ *Majority Text*, p. 481.

⁴⁵⁶ *Majority Text*, p. 483; sul problema si veda B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, United Bible Societies, 1971³, p. 509.

⁴⁵⁷ *Majority Text*, p. 486.

⁴⁵⁸ Per le ragioni esposte da B. M. METZGER, *A Textual Commentary* cit., p. 506.

Χριστός in *Rm.* 5, 6 (εἶ γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν). Entrambi questi interventi marginali non hanno comunque sortito alcun effetto nel *Commentarium*: per i relativi brani paolini Ficino si è infatti limitato a seguire la Vulgata e non ha preso in considerazione l'eventualità di commentare un *fratres* suggeritogli da ἀδελφοί. Per quest'ultimo, essendo assente il tipico «al(iter)», non si potrebbe neppure dire se ai suoi occhi rappresentasse una variante vera e propria oppure la necessaria integrazione di una porzione di testo caduta nel Ricc.85. È in effetti probabile che Ficino in questo caso abbia scambiato un'interpolazione presente nel suo esemplare di collazione con un'omissione del Ricc.85, in quanto ἀδελφοί risulta essere una delle interpolazioni più frequenti nella tradizione del Nuovo Testamento greco, essendo di norma la parola posta al principio dei brani raccolti nei lezionari⁴⁵⁹. E lo stesso potrà dirsi anche per il terzo intervento ficiniano, anche se rispetto ai primi due possiede una rilevanza indubbiamente maggiore. Questo consiste nell'aggiunzione a margine di ἐν da inserirsi prima di τῇ πίστει a *Rm.* 5, 2. Pur non trattandosi di un variante di grande peso e probabilmente derivata, come è stato suggerito, da una dittografia indotta dal verbo ἐσχίκαμεν che precede τῇ πίστει⁴⁶⁰, la sua importanza è dettata sia dal fatto che Ficino la mise a frutto nel *Commentarium*, sviluppando l'interpretazione che poteva trarsi dal leggere, in accordo con il greco così ripristinato, *in fide* invece che il *per fidem* della Vulgata⁴⁶¹, sia dalla constatazione che ἐν è lezione distintiva di una parte minoritaria della tradizione dell'*Epistola ai Romani*. Stando ai moderni apparati, essa è assente nel testo maggioritario bizantino, figura solo come aggiunta successiva nel famoso Codex Sinaiticus e a esporla direttamente a testo è un ristretto numero di codici insieme con una parte della tradizione della Vulgata latina (*in fide* ad esempio legge anche l'Ambrosiaster, commento che Ficino certamente conosceva e che cita – pare di prima mano –, anche se non in relazione a questo versetto, nel *Commentarium*)⁴⁶². Il Nestle-Aland cita in proposito solo il celebre codice di Ephrem rescriptus (= A) limitandosi a indicare il resto dei codici con la sigla *pc.* (= *pauci*), mentre ricorrendo all'apparato di *The Greek* si apprende che a porre a testo la variante sono i codd. 88 (= Napoli, Biblioteca Nazionale, II.A.7), 1962 (= Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 157, contenente il commento di Giovanni Crisostomo alle epistole paoline)⁴⁶³ e il lezionario 597 conservato a Grottaferrata⁴⁶⁴. Ritenendo poco

⁴⁵⁹ Per questa tipologia di interpolazioni vd. F. H. A. SCRIVENER, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament for the Use of Biblical Students*, London, George Bell, 1894, p. 12.

⁴⁶⁰ Cfr. B. M. METZGER, *A Textual Commentary* cit., p. 512.

⁴⁶¹ Vd. *infra*.

⁴⁶² Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 1, 96-97.

⁴⁶³ Cfr. H. HUNGER, O. KRESTEN, C. HANNICK, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, III/2, *Codices theologici 101-200*, Wien, Hollinek, 1984, pp. 226-227.

⁴⁶⁴ Sul questo lezionario cfr. C. GREGORY, *Textkritik* cit., I, p. 470 e F. H. A. SCRIVENER, *A Plain Introduction* cit., p. 372.

probabile il ricorso da parte di Ficino a un lezionario, dal momento che per colmare tutte le lacune presenti nel Ricc.85 dovette avere a disposizione un testo completo delle lettere paoline, da uno spoglio sistematico dei codici presenti nelle biblioteche fiorentine in quegli anni, o almeno di quelli registrati nei cataloghi antichi di cui è stato possibile provare o suggerire l'identificazione, si è dovuto constatare che nessuno di essi presenta a testo o come aggiunta la variante $\epsilon\nu$ registrata da Ficino⁴⁶⁵. Né di essa è stato possibile trovare traccia nelle catene greche al testo di Paolo, le quali per altro raramente si soffermano sul versetto in questione⁴⁶⁶. Sembra dunque da ipotizzare che Ficino si sia servito di un codice passato ad un certo momento per Firenze e poi finito altrove, oppure, in ultimo caso, perduto⁴⁶⁷. Ma oltre al raro $\epsilon\nu$ di *Rm.* 5, 2, di lezioni non troppo comuni della tradizione bizantina questo esemplare di collazione avrebbe potuto esporne almeno un'altra. Lo si deduce da una particolare variante che Ficino inserì nella trascrizione dei

⁴⁶⁵ I codici da me ispezionati sono i seguenti (alla segnatura faccio seguire fra parentesi la relativa bibliografia): Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 4, 1 (K. STAAB, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rom, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1926, pp. 108-109; *Text und Textwert* cit., p. 11); Plut. 4, 5 (F. HALKIN, *Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Inventaire bibliographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978, p. 8); Plut. 4, 29 (J. C. ANDERSON, *Manoscritti miniati del Nuovo Testamento*, in *Voci dell'Oriente. Miniature e testi classici da Bisanzio alla Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di M. BERNABÒ, Firenze, Polistampa, 2011, pp. 179-192: 189-190); Plut. 4, 30 (Fryde, *Greek Manuscripts*, p. 152; J. C. ANDERSON, *Manoscritti miniati* cit., p. 191-192); Plut. 4, 31 (I. G. RAO, scheda n° 21, in *La forma del libro, dal rotolo al codice. Secoli III a.C.-XIX d.C.*, Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 15 febbraio-31 luglio 2008, a cura di F. ARDUINI, con un saggio di G. CAVALLI, Firenze, Mandragora, 2008, p. 52); Plut. 4, 32 (Fryde, *Greek Manuscripts*, I, p. 152); Plut. 6, 13 (*Text und Textwert* cit., p. 10); Plut. 9, 10 (contiene la catena dello Pseudo Ecumenio, K. STAAB, *Die Pauluskatenen* cit., pp. 111-112; B. ROOSEN, *The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ τοῦ Σεppῶν, «Byzantion»*, LXIX, 1999, pp. 119-144: 138); Plut. 10, 4 (E. LASINIO, *Della biblioteca di Settimo e di alcuni suoi manoscritti passati nella Mediceo Laurenziana*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi», XV, 1903, pp. 169-177: 175; K. STAAB, *Die Pauluskatenen* cit., p. 109); Plut. 10, 6 (K. STAAB, *Die Pauluskatenen* cit., p. 107; F. HALKIN, *Les manuscrits grecs* cit., p. 25); Plut. 10, 7 (D. F. JACKSON, *Fabio Vigili's inventory of Medici Greek Manuscripts*, «Scriptorium», LII, 1998, pp. 199-204: 200, propone di identificarlo con il n° 145 dell'inventario di Vigili; cfr. anche F. HALKIN, *Les manuscrits grecs* cit., p. 25); Plut. 10, 9 (è la parafrasi di Teofilatto delle lettere di Paolo, *Text und Textwert* cit., p. 23); Plut. 10, 19 (è il codice contenente il commento dello Pseudo-Ecumenio preso in prestito da Pico, per la cui bibliografia vd. *supra* n. 394); Plut. 11, 7 (contiene il commento di Teofilatto, appartenuto a Niccoli, Ullmann-Stadter, p. 251; Petitmengin-Ciccolini, p. 272); Conv. Soppr. 21 (contiene il commento di Teofilatto, Blum, *La biblioteca della Badia* cit., p. 79); Conv. Soppr. 24 (appartenuto ad Antonio Corbinelli, E. ROSTAGNO - N. FESTA, *Indice dei codici greci Laurenziani non compresi nel Catalogo del Bandini*, «Studi italiani di filologia classica», I, 1893, pp. 129-232: 139; Blum, *La biblioteca della Badia* cit., pp. 80-81); Conv. Soppr. 53 (Blum, *La biblioteca della Badia* cit., pp. 21 n. 32, 62); Conv. Soppr. 150 (il testo greco è affiancato da una versione latina a fronte, E. ROSTAGNO - N. FESTA, *Indice* cit., p. 161); Conv. Soppr. 191 (K. STAAB, *Die Pauluskatenen* cit., pp. 107-108; Blum, *La biblioteca della Badia* cit., p. 158; F. HALKIN, *Les manuscrits grecs* cit., p. 38; M. BARNABÒ, *Bisanzio e Firenze*, in *Voci dell'oriente* cit., p. 27); S. Marco 704 (attribuito dubitativamente alla biblioteca di Niccoli da Ullman-Stadter, p. 254, attribuzione poi negata da Petitmengin-Ciccolini, p. 268); Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. I X 7 (codice della seconda metà del Quattrocento proveniente dalla biblioteca di San Marco, è identificato da Ullman-Stadter, p. 276, con il cod. n° 76 dell'inventario di Milano, presenta nei margini scarsissime note latine); London, British Library, Add. 11837 (forse appartenuto a Niccoli, Ullmann-Stadter, p. 248; A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain*, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1980, pp. 120-21; Petitmengin-Ciccolini, p. 267).

⁴⁶⁶ Cfr. *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, IV, *In Epistolam Pauli ad Romanos*, edidit J. A. CRAMER Oxonii, e Typographeo Academico, 1844, pp. 35-37. Sulle catene greche il lavoro fondamentale resta, oltre a K. STAAB, *Die Pauluskatenen* cit., *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften*, ges. und hrsg. von K. STAAB, Aschendorff, Münster in Westfalen, 1933.

⁴⁶⁷ Sui codici che contengono tali sottoscrizioni si vedano le note relative alle singole lettere di B. M. METZGER, *A Textual Commentary* cit.

prologhi latini che fece eseguire alla fine del Ricc.85, in corrispondenza dell'*Argumentum* alla seconda *Epistola ai Tessalonicesi*. Qui sia i prologhi latini che la maggioranza delle *subscriptions* greche, quando presenti, concordano nel riportare che Paolo avrebbe scritto la lettera da Atene – e così anche il commento dello Pseudo-Ecumenio⁴⁶⁸ – mentre solo un numero scarso di codici greci trasmette la variante ἀπό Ρώμης, e appunto *vel Roma* aggiunge Ficino nell'interlinea del Ricc.85 a fianco di *ab Athenis*. Nessuno dei codici fiorentini presi in considerazione in precedenza per la variante ἐν presenta ἀπό Ρώμης in corrispondenza della *scriptio* alla seconda *Epistola ai Tessalonicesi*. Come indica Nestle-Aland (= *pc.*), sono pochi i testimoni a esporre tale variante, tra i quali va segnalato il ms. E 97 sup. dell'Ambrosiana, datato al XIII secolo e appartenente, per quanto riguarda però il testo delle epistole cattoliche, alla famiglia 2318⁴⁶⁹. Dato l'alto tasso di contaminazione caratterizzante la tradizione del Nuovo Testamento – si pensi che ad affermare che Paolo avrebbe scritto la lettera a Roma è anche un testo diffuso come la *Sinossi* dello Pseudo-Atanasio⁴⁷⁰ –, è impossibile anche solo ipotizzare a quale classe di codici risalisse l'esemplare di collazione ficiniano, e in ogni caso non possiamo essere sicuri che tale esemplare esponesse le *subscriptions* ed escludere che Ficino vi abbia avuto accesso da una terza fonte.

I margini del Ricc.85 restituiscono una terza tipologia di interventi ficiniani di più arduo inquadramento, la cui origine non sempre riesce a trovare spiegazione semplicemente supponendo il ricorso a un secondo manoscritto greco. La prima nota da prendere in considerazione si trova all'altezza di *Rm.* 1, 32, dove il testo greco legge: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες. Qui vediamo Ficino aggiungere nel margine del Ricc.85, tracciandolo con inchiostro più chiaro di quello impiegato per gli altri interventi, οὐχ ἴδον (forma epica per εἶδον), da inserirsi dopo ἐπιγνόντες, laddove solo una ristrettissima parte della tradizione, come suggerisce l'indicazione dell'apparato di Nestle-Aland (= *pc.*), sempre a seguito di ἐπιγνόντες espone invece οὐχ ἐνόησαν ο οὐχ ἐγνώσαν. Come risulta dall'apparato di Ox., nello stesso punto del testo un numero consistente di testimoni della Vulgata, e il Ricc.426 con essi, aggiunge *non intellexerunt*, corrispondente di οὐχ ἐνόησαν, dopo *Qui cum iustitiam Dei cognovissent*. Per giustificare l'οὐχ ἴδον segnato da Ficino a prima vista si sarebbe portati a pensare che a presentare tale lezione fosse il testo del secondo

⁴⁶⁸ Cfr. PG CXIX, 133: ἐγράφη ἀπό Αθηνῶν.

⁴⁶⁹ Su tale famiglia vd. C.-B. AMPHOUX, *Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'Épître de Jacques: le groupe 2138 (ou 614)*, «New Testament Studies», XXVIII (1982), pp. 91-115. A presentare ἀπό Ρώμης è anche il ms. Add. 5116 della British Library di Londra (c. 122v), che ho potuto consultare digitalizzato al sito: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_5116, proveniente però dal Monte Athos.

⁴⁷⁰ Cfr. PG XXVIII, 424.

manoscritto di collazione, interpretandola dunque come una variante della tradizione greca del tutto innovativa rispetto a οὐχ ἐνόησαν e pertanto scartata anche dagli apparati moderni in quanto tarda e deteriore (e non si farebbe fatica a capire perché, vista la forma epica). È un'ipotesi certamente plausibile, ma a cui deve essere per lo meno affiancata la possibilità che οὐχ ἴδov sia il risultato di una retroversione in greco, dovuta esclusivamente a Ficino, del testo latino (*non intellexerunt*) e quindi vada interpretata come congettura del tutto autonoma sia dal Ricc.85 che dal secondo codice di collazione. Se fosse così, bisognerebbe sottolineare la senza dubbio peculiare scelta della forma ἴδov per εἶδov, che Ficino poteva ricavare da molteplici fonti, a cominciare ovviamente dalle citazioni omeriche in Platone (cfr. Plat. *Resp.* 388e: *Il.* 1, 599), ma anche ad esempio dagli Inni omerici (i vv. 323 e 363 dell'*Inno a Mercurio* presentano proprio οὐχ ἴδov)⁴⁷¹. A favore di una retrotraduzione congetturale ovviamente non sta solo il fatto che nessun apparato critico registra la suddetta variante. Tra le carte del ms. Add. 11274 della British Library, codice di lavoro ficiniano risalente agli anni 1456-1457, recentemente identificato e studiato da Ernesto Berti, in cui il giovane filosofo, ancora scarsamente familiare col greco, si era copiato alcune traduzioni platoniche di Leonardo Bruni, si trova una traduzione in greco di un brano del *De senectute* di Cicerone, in cui veniva parafrasato un pensiero di Platone sul piacere riferibile a un passo del *Timeo* (69b)⁴⁷². Al di là dell'importanza che questo codice ha nella storia dell'avvicinamento di Ficino al pensiero platonico, questo piccolo esperimento di traduzione testimonia il tentativo di trasporre nel suo greco ancora traballante un brano della sezione del *Timeo* non tradotta da Calcidio, in quegli anni unica sua fonte disponibile per il dialogo platonico, ma evidentemente recuperabile dalla fonte latina rappresentata dal *De senectute* ciceroniano. Tra l'epoca in cui Ficino si trascrisse i dialoghi platonici tradotti da Bruni nel ms. Add. 11274 e il commento a Paolo sta una vita spesa sui manoscritti greci di Platone e dei neoplatonici, e si potrebbe giustamente obiettare l'infondatezza di un simile paragone. Ma che non fosse estranea a Ficino la pratica di proporre – e poi utilizzare per le sue traduzioni – nei margini dei codici greci da lui utilizzati congetture e varianti suggeritegli non da eventuali altri testimoni greci, bensì da versioni latine precedenti, è testimoniato anche da alcuni casi rilevati per le sue collazioni del testo di Platone⁴⁷³.

Tornando al Ricc.85, vi sono altre note ficiniane che si prestano a essere lette in questa direzione. Una di esse si presenta in qualche modo legata al caso di οὐχ ἴδov, se non altro perché compare nella stessa carta (3r), in relazione allo stesso versetto (*Rm.* 1, 32), e

⁴⁷¹ Sempre che ἴδov non sia un banale errore per iotacismo, ma pare difficile credere che Ficino, intendendo scrivere εἶδov, non fosse consapevole che in questo caso l'accento avrebbe dovuto essere circonflesso.

⁴⁷² Cfr. E. BERTI, *Un codice autografo sconosciuto di Marsilio Ficino: il Lond. Add. 11274*, in *Per Roberto Gusmani. Linguaggi, letterature, culture. Studi in ricordo*, a cura di G. BORGHELLO, Udine, Forum 2012, pp. 41-74: 50.

⁴⁷³ Cfr. i casi studiati da S. GENTILE, *Note sui manoscritti greci* cit., pp. 76-78, 80.

soprattutto vergata con il medesimo inchiostro, il che permette di collocarle entrambe in un'unica fase di revisione. Qui il testo greco del Ricc.85 legge: οὐ μόνον αὐτὰ ποιούσι, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι, e Ficino aggiunge il relativo οἱ prima di αὐτὰ, altra lezione che non trova alcun riscontro negli apparati, ma che potrebbe spiegarsi con una retroduzione dal latino. Difatti se il rispettivo testo della Vulgata ha: «non solum ea faciunt, sed et consentiunt facientibus», la *recensio* alcuiniana, e quindi anche il Ricc.426, presenta un testo leggermente diverso, con l'omissione di *ea* e l'inserzione al suo posto proprio del relativo *qui*: «non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus».

Analogo è il caso riguardante *Rm.* 5, 2, dove il greco ha: ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, e Ficino aggiunge in margine τῶν ὕων (*sic*), da inserirsi tra τῆς δόξης e τοῦ θεοῦ, finendo per introdurre in greco una lezione che conserva solo la tradizione latina: «in spe gloriae *filiorum* Dei». Ciò che si verifica all'altezza di *Rm.* 4, 18 è invece differente, ma forse riconducibile allo stesso genere di operazione. Nel margine di c. 7r del Ricc.85 Ficino ha annotato, questa volta in latino: *sicut stelle celi et arena maris*, corredandolo con un segno di richiamo volto a indicare che il testo avrebbe dovuto aggiungersi dopo οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου (lat: «sic erit semen tuum»). Nell'*Epistola ai Romani* il brano in questione è una citazione da *Gn.* 15, 5, e qui una parte della tradizione greca presenta un'interpolazione consistente nell'aggiunta di ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον τῆς θαλάσσης, facendo risultare la citazione una conflazione di due versetti distinti del *Genesi* (il già citato 15, 5 e 22, 17: πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης). Questo ramo della tradizione greca è seguito anche da una parte della tradizione della Vulgata, che legge: «sic erit semen tuum sicut stellae caeli et sicut arena maris»⁴⁷⁴. È possibile che Ficino leggesse nel suo esemplare di collazione l'aggiunta di ὡς ~ θαλάσσης, ma pare strano che, considerando il resto delle sue correzioni greche nel Ricc.85, in questo punto abbia deciso di supplire in latino avendo a disposizione l'originale greco. Mi sembra più probabile che il marginale *sicut stelle celi et arena maris* anche in questo caso debba invece intendersi come un 'recupero' grazie al testo latino di quella che Ficino credeva un'omissione comune al Ricc.85 e al suo secondo testimone.

Quest'ultima tipologia di interventi sembrerebbe suggerire che Ficino a torto ritenesse in alcuni punti il testo latino più completo di quello greco, e che di conseguenza il secondo

⁴⁷⁴ Cfr. Ox., p. 82. Erasmo nel suo commento all'*Epistola ai Romani* la giudicherà giustamente un'interpolazione, cfr. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Annotationes in Novum Testamentum. Pars tertia*, in EIUSD. *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Ordinis sexti, tomus septimus, ed. by P. F. HOVINGH, Leiden-Boston, Brill, 2012 (d'ora in avanti: *ASD* VI-7), p. 126: «Sicut stellae caeli et arena maris. Nihil horum verborum habetur in Graecis codicibus; tantum est: *Sic erit semen tuum*. Caetera nec apud Chrysostomum nec apud Theophylactum nec apud Ambrosium adduntur. Quanquam qui vertit Theophylactum, adiecit ex aeditione vulgata. Verum apparet addita a quopiam cupiente sensum reddere dilucidioem».

andasse integrato sulla base del primo. Non si spiegherebbe altrimenti la necessità da lui avvertita di intervenire, e per di più con delle retroversioni, su dei passi in cui il testo greco si presentava assolutamente corretto. Un sospetto del genere poteva del resto derivargli da alcuni brani assenti nel Ricc.85, ma conservati nel suo esemplare di collazione; brani che poi la filologia neotestamentaria moderna ha scartato come spuri in quanto risultato di interpolazioni successive al testo originario, ma che agli occhi del filosofo potevano benissimo presentarsi come banali omissioni, per loro natura assimilabili a qualsiasi altro errore del Ricc.85. Basti a provarlo un intervento di Ficino sul testo dell'Epistola agli Ebrei (2, 7, c. 134^v del Ricc.85) volto a supplire καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου (lat.: «et constituisti eum super opera manuum tuarum»), un versetto di un salmo (8, 7) ora bandito dagli attuali testi critici e omesso anche dal Ricc.85 insieme con il testo maggioritario bizantino⁴⁷⁵. Ficino dovette probabilmente ritenere che un'eventualità simile si fosse verificata anche per quei punti in cui i due codici greci (il Ricc.85 e il suo codice di collazione), benché esponessero un testo di per sé corretto, concordavano (giustamente) nell'omettere alcune porzioni di testo presenti invece nella Vulgata.

La natura degli interventi critici di Ficino sul testo dell'*Epistola ai Romani* così come emerge dai margini del Ricc.85 porterebbe dunque a concludere che questi non si esaurirono esclusivamente all'interno della tradizione greca, ma ad essi contribuì anche un'interazione tra le due versioni, con l'assunzione di un manoscritto latino, probabilmente proprio il Ricc.426, a ulteriore esemplare di collazione.

II.3 LA DINAMICA FILOLOGICA

Esaminato il tipo di lavoro preparatorio al *Commentarium* svolto da Ficino sul Ricc.85 per 'stabilirsi' il testo greco da usare come termine di confronto con la Vulgata, resta da vedere che ruolo il testo originale dell'*Epistola ai Romani* concretamente giocò nella fase di stabilimento delle citazioni latine da porre a commento e quali riflessi ebbe sul commento vero e proprio. Il nucleo centrale degli interventi ficiniani è costituito dai diciotto luoghi in

⁴⁷⁵ Si tratta per altro di versetti davidici particolarmente significativi per Ficino, data l'idea della centralità dell'uomo nell'universo che vi poteva evincere, e che troviamo infatti citati in una lettera del primo libro dell'epistolario indirizzata *hominum generi*, cfr. Ficino, *Lettere*, I, pp. 193-194 (*Op.*, p. 659,2): «Qui coram se ipso vilia cogitare non erubescit et animam natura dominam patitur servo suo corpori servire, divinamque hanc margaritam submergit in lutum, is certe videtur quanti ipse pretii sit ignorare; neque consideravit divinum illud oraculum: "Minuisti eum paulo minus ab angelis" et que secuntur; rursus: "Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes". Heu vestri nimium ignare mentes! Heu pectora ceca! Surgite iam, precor, ex hoc profundiore somno, respiscite quandoque, obsecro! Si enim respiscitis, feliciter respirabitis. Quid humi tandiu spectatis, divi? Celum suspicite, celestis patrie cives, incole terre! Homo quidem terrena stella est circumfusa nube, stella vero celestis homo».

cui il filosofo esplicitamente dichiara o lascia intendere la necessità di mettere a confronto il testo latino con la *Graeca veritas*. Ed è da qui che conviene far partire l'analisi (il testo delle seguenti citazioni è quello da me stabilito, che faccio precedere dal riferimento al capitolo, dalla numerazione delle righe e dall'indicazione fra parentesi del versetto paolino cui l'esposizione ficiniana si riferisce; avverto inoltre che quando si farà riferimento al testo greco sarà sottinteso che esso sarà quello del Ricc.85, tenendo conto del fatto che delle divergenze tra quest'ultimo e i testi critici attualmente stabiliti si è già dato conto).

1) 7, 76-82 (*Rm.* 1, 20): Investigandum nobis diligentius erat cur dixit: «intellecta conspiciuntur». Videbatur enim potius dicendum: 'conspicere intelliguntur': nam per aspectum ad intelligentiam pervenitur. Videtur autem Paulus hic attingere quod et Corinthiis inquit: «videmus nunc per speculum in enigmate, tunc vero facie ad faciem». Hic igitur exponendus ita videtur: 'intellecta perspiciuntur', id est quando intelliguntur hic a nobis, per modum visionis in speculo cognoscuntur; nam 'cathorate' et 'catopthron' ita significat] È qui una ragione squisitamente filosofica a muovere Ficino verso il testo greco *voούμενα καθοράται*. Facendo dialogare Paolo con se stesso Ficino stabilisce l'analogia concettuale tra il passo dell'*Epistola ai Romani* e il famoso versetto di *I Cor.* 13, 12 («Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem») ⁴⁷⁶ sulla base dell'accostamento tra il verbo *καθοράω* e il sostantivo *κατόπτρον* che intenderebbe tradurre il latino *speculum*. Quest'ultimo termine però non compare in *I Cor.* 13, 12: il versetto greco ha infatti *δι' ἐσόπτρου* come corrispettivo di *per speculum*. La scelta di Ficino di presentare al lettore *κατόπτρον* per *speculum* invece di *ἐσόπτρου* di *I Cor.* 13, 12 non trova spiegazione solo nel fatto che *κατόπτρον* poteva risultargli etimologicamente più vicino al *καθοράω* di *Rm.* 1, 20, ma è indotta anche dall'assenza nel lessico platonico e nella tradizione esegetica neoplatonica di *ἐσόπτρου* (o *ἐσόπτρον*), in cui invece figura costantemente *κατόπτρον* per illustrare la definizione di materia quale appunto 'specchio' su cui si riflettono le forme. E la coincidenza tra dottrina platonica (in questo caso

⁴⁷⁶ Si tratta di un passo particolarmente caro a Ficino, da lui impegnato anche in altre opere, cfr. Ficino, *Lettere*, II, p. 83 (= *Op.*, p. 706): «O imago Dei in mentis speculo, quandiu es in enigmate, id est umbra corporis, cognoscis per speculum, sed extra umbram facie videbis ad faciem! O divini vultus imago, in speculo vultum aspice tuum, quem aspicere nihil ferme aliud est quam aspici, quandoquidem oculi illius radius ipse est qui inspicit, ipse est qui a se ipso respicitur!». Si veda anche il proemio del *De lumine* indirizzato a Piero de' Medici, cfr. *Op.*, p. 976: «Nobis enim coelestis ille pater Phoebæ lustravit lampade terras [cfr. Verg. *Aen.* 4, 6], non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos et patriam nostram patremque coelestem suspiciamus, per eiusmodi videlicet lumen divina videntes, quasi per quoddam speculum in aenigmate, alias autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoque visuri».

soprattutto di Plotino) della conoscenza e concetto paolino è ciò che Ficino si appresterà subito dopo a dimostrare⁴⁷⁷.

2) 8, 35-38 (*Rm.* 1, 21): «Sed evanuerunt in cogitationibus suis». Quod latine scribitur ‘cogitationibus’, Grece habetur ‘dialogismis’, id est excogitationibus vel argumentationibus et discursionibus atque syllogismis] Alla proposta avanzata di una resa latina differente per recuperare tutta l’estensione semantica del greco *διαλογισμοῖς* Ficino non darà seguito nel *Commentarium*, dove continuerà a tenere a testo *cogitationibus* (cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 9, 13). A prima vista si direbbe una minuzia, ma l’originale greco vi è chiamato in causa per una necessità di precisione concettuale, intesa a specificare ciò che nel testo latino, per Ficino, poteva offrirsi a fraintendimenti. Il versetto si inquadra infatti nella dura requisitoria paolina contro la filosofia dei Gentili, colpevoli di non aver fatto seguire all’intuizione di un Dio creatore il debito culto. Inteso com’è alla svalutazione in blocco di qualsiasi esperienza intellettuale precedente la rivelazione cristiana, si tratta di un passo carico di implicazioni per la filosofia ficiniana e la sua concezione della *prisca theologia*. La già citata nota autografa consegnata al margine del Ricc.426 in riferimento a questi versetti (c. 148r: *contra philosophos malos*)⁴⁷⁸ lascia intendere che per Ficino era possibile introdurre delle distinzioni all’interno della critica paolina. Distinzione che nel *Commentarium* il testo greco gli offrì la possibilità di approfondire per specificare chi fossero i *mali philosophi*. Insistendo sul significato del vocabolo greco, qui Ficino finisce non troppo copertamente per tracciare una netta linea di separazione tra la *pia philosophia* di Platone e di Ermete, una filosofia consapevole del fatto che la vera conoscenza, quella della *mens*, si radica in un piano superiore alla conoscenza dianoetica e trova il proprio fondamento e la propria direzione in Dio stesso, e quindi è prefiguratrice della rivelazione cristiana ed escludibile dalla condanna paolina, e una ragione filosofica che con la sua scienza del sillogismo pretende di ambire alla sapienza fidando esclusivamente delle proprie incerte e difettibili capacità naturali⁴⁷⁹. Più avanti vedremo come questa proposta di lettura ficiniana del versetto paolino, con quella sua non troppo velata allusione agli aristotelici contemporanei, forse non cadde nel vuoto.

⁴⁷⁷ Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 7, 82-86: «Plato Plotinusque res veras esse duntaxat ideas existimant, formas autem naturales rerum verarum, id est idearum, imagines esse ex influxibus invisibilium idearum in ipsa mundi materia quasi speculo resultantes ad sensum, quarum aspectu rudes homines ita falli, ut res veras existiment, perinde ac si infantes imagines apparentes in speculo pro rebus omnino veris accipiant». Per i riferimenti a Platone e a Plotino rimando all’apparato delle fonti della presente edizione.

⁴⁷⁸ Vd. *infra* l’Appendice I.

⁴⁷⁹ Per la fortuna di questo aspetto della filosofia della storia ficiniana e della sua teoria della conoscenza nella polemica antiaristotelica di Cornelio Agrippa e Francesco Zorzi cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, «I Castelli di Yale», II (1997), pp. 115-140: 123 sgg.

3) 9, 19-21 (*Rm.* 1, 24): «Propter quod tradidit illos Deus in desiderii cordis eorum in immunditiam». Non autem legendum est: ‘tradidit in desideria’, sed ‘in desiderii’, id est “quando desiderant, tradit eos in immunditiam”: sic enim Grecus textus habet] Nessuno tra gli interpreti quattrocenteschi ha sentito la necessità di correggere in questo punto il latino della Vulgata. Sia Lorenzo Valla che Giannozzo Manetti non avevano manifestato perplessità circa *in desideria*, sentendo piuttosto il bisogno di modificare *eorum*, rispettivamente in *sui* (Valla) e in *suorum* (Manetti)⁴⁸⁰. Difatti la preposizione *in* di *in desideria* assume nella Vulgata il valore di ‘conformemente a’ (“secondo i desideri del loro cuore”), ma Ficino (e non era il solo)⁴⁸¹ evidentemente vi leggeva un valore di direzione e di moto figurato che non riscontrava nel testo greco (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις). Come nel caso precedente, la precisazione non avrà effetti nel seguito del *Commentarium*, dove Ficino terrà a testo *in desideria* e anzi lo commenterà secondo la funzione grammaticale che in precedenza aveva scartato sulla base del testo greco⁴⁸².

4) 9, 54-55 (*Rm.* 1, 25): «et commutaverunt veritatem Dei in mendacium», sive, ut Grecus textus habet, ‘in mendacio’, quod tendit ad idem] La puntualizzazione, priva di conseguenze significative, come del resto fa notare lo stesso Ficino, deriva dal greco ἐν τῷ ψεύδει.

5) 10, 3-5 (*Rm.* 1, 28): «Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea, que non conveniunt». Ubi Latine dicitur ‘sensus’, Grece habetur ‘intellectum’: ‘sensus’ igitur intellige ‘intellectum’] Il ricorso al greco, che legge infatti εἰς ἀδόκιμον νοῦν, serve a Ficino per fornire un’ulteriore prova linguistica a quanto i commentatori precedenti avevano già esplicitato, precisando meglio però la parte dell’anima interessata. Si veda ad esempio l’*Expositio* di Tommaso, che identifica il *sensum* della Vulgata con il *sensus interior*, vale a dire quel senso interno (immaginazione o fantasia) che per Aristotele, pur rimanendo legato esclusivamente al mondo sensibile e alle funzioni

⁴⁸⁰ Cfr. L. VALLENSIS ... in *Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes*, Parisiis, in aedibus Ascensianis, 1505 (da ora in avanti: Valla, *Adnotationes*), c. 27r: «“Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum”. Melius ‘sui’»; A. DEN HAAN, *Giannozzo Manetti’s New Testament* cit., p. 163: «Quare tradidit eos Deus in desideria cordium suorum in immunditiam».

⁴⁸¹ Si legga la traduzione del Malerbi, che cito da *Biblia vulgare istoriata*, Venetia, per Giovanne Ragazo, a instantia di Luchantonio di Giunta, 1490, G [vii] ʃb: «Per la qual cosa dete Dio quelli ne li desiderii de li loro cuori». Come Ficino anche Erasmo avvertirà della necessità di modificare il dettato latino seguendo il greco, cfr. *ASD* VI-7: «In desideria cordis. ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, id est ‘in concupiscentiis cordium suorum’, non ‘cordis’ nec ‘in desideria’».

⁴⁸² Cfr. Fic. *In Epist. Paul.* 9, 31-36: «Tradidit ergo Deus ingratos superbosque eiusmodi “in desideria cordis eorum”, id est permisit saltem atque concessit, ut animi ab ipso rebelles rebellionem sensuum ipsi quoque sentirent et perturbationibus sepe intolerabilibus supplicio iusto succumberent, et qui Dei gloriam ad bestias transtulerunt, ipsi precipitarentur in bestias. Inquit igitur non ‘in desiderium’, sed ‘in desideria’, quoniam turba perturbationum in sensu est quasi multiplex animal».

organiche, svolge già una funzione prossima alla ragione, in quanto esercita un discernimento su ciò che può procurare un danno o un bene all'individuo (o all'animale)⁴⁸³ (*Super Rom.*, c. 1, l. 8, 154): «Dicitur autem hic sensum hominis non exterior, quo sensibilia cognoscuntur, sed interior, secundum quem iudicab».

6) 10, 51-53 (*Rm.* 1, 29): «Iniquitate», id est iniustitia – sic enim proprie textus habet Grecus – et ipsa iniustitia significat omne vitium – hinc illud Iohannis: «omne peccatum est iniquitas» – sicut et iustitia legalis virtutes omnes, Aristotele etiam teste, comprehendit] Per il traduttore della *Repubblica*, in cui l'ingiustizia è posta come origine di ogni male (cfr. 366e), la fedeltà al greco ἀδικία è probabilmente guidata dall'intenzione di porre al vertice di tutti i vizi derivati dall'idolatria un termine che fosse platonicamente connotato come *iniustitia*.

7) 10, 60-65 (*Rm.* 1, 29): «Nequitia» enim apud veteres licentiosa quedam lascivia est, que continere se nequit. «Fornicatione»: fornicatio est concubitus omnis lege prohibitus. Ubi enim Latini codices post 'iniquitatem' habent 'malitiam' ex 'poneria' Greca traductam, ego libentius pono 'nequitiam' et verbo Greco magis aptam et cum fornicatione proxima congruentem. Deinde ad nova crimina pervenitur, ad avaritiam scilicet et malitiam vel pravitatem. Ubi enim post 'avaritiam' 'cacia' Greca traducitur 'nequitia', malo equidem 'malitiam' vel 'pravitatem' interpretari; id enim etymologie magis consonat] Sommando questi due al precedente, Ficino allo stesso versetto ha dunque dedicato tre interventi. Cercando di volta in volta la resa latina secondo lui più adatta per i corrispondenti termini greci dei vizi elencati da Paolo, ha però finito per alterarne la successione originale, la quale prevedeva nell'ordine: *malitia, fornicatione, avaritia, nequitia* (il testo greco del Ricc.85, dopo che la mano di un correttore, come si è visto, ha invertito πορνεία e πονηρία, ha la seguente disposizione, corrispondente a quella latina: πονηρία πορνεία πλεονεξία κακία). La scelta di tradurre κακία con *malitia* o *pravitate* in luogo del tradito *nequitia* è verosimilmente suggerita a Ficino, come egli stesso ci indica con *etymologie*, dalla paraetimologia del termine greco desumibile da un passo del *Cratilo* (415a-b), che conviene leggere nella traduzione ficiniana:

Querendumque quid nomina ista significant, 'arethe', id est virtus, et 'cacia', id est *pravitas*. Alterum quidem nondum reperio, alterum patere videtur: nam superioribus omnibus consonat. Nempe,

⁴⁸³ Per questa definizione del *sensus interior* aristotelico, che Temistio avrebbe chiamato intelletto passibile, si vedano le pagine introduttive di B. Nardi a T. D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Traduzione, commento e introduzione storica a cura di B. NARDI, edizione riveduta da P. MAZZATINTI con un saggio introduttivo di G. STABILE, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1998 (1ª ed. Sansoni, 1938), pp. 11-12.

tanquam eant omnia ‘cacos ion’, id est male vadens, ‘cacia’, id est *pravitas*, erit. Quare cum anima male ad res ipsas accedit, communiter *prava* dicitur⁴⁸⁴.

La decisione di usare *pravitate* per κακία lo ha però indotto a trasporre *nequitia* come corrispondente di πονηρία, restringendo il campo semantico di *nequitia* al senso esclusivo di ‘perversità incontinente’ (per cui cfr. ad esempio Cic. *Tusc.* 3, 16-17) per accostarlo a *fornicatione* (gr.: πορνεία) e allargando quindi non poco il senso dell’originale greco.

8) 13, 3-18 (*Rm.* 2, 7-8): «His quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem querentibus vitam eternam; his autem qui ex contentione et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio, tribulatio et angustia». Sicut modo disposui communiter legitur apud Latinos; eiusmodi verborum textus sensum habet obscuriorem, quo commentantium mentes fatigavit atque fatigat. Planius autem Grecoque aptius interpretabimur, si cum Athanasio scriptore Greco doctissimoque ita dicamus: “his quidem secundum patientem perseverantiam boni operis gloriam et honorem” etc., “his autem ex contentione non acquiescentibus veritati, obsequentibus autem iniquitati” etc. ‘Hypomone’ Grecum patientiam perseverantiamque significat: patientiam quidem, quatenus aliquis ab honesto quodam officio non separatur terrore malorum; perseverantiam vero, quatenus nullo tedio vel mollitie revocante ad finem usque perdurat. Quoniam igitur, ut placet Athanasio, Paulus hic utrunque intelligi servarique vult, ideo ‘patientem perseverantiam’ ego traduxi. Sic etiam quid Paulus velit facilius intelligitur, scilicet Deum perseverantibus in bono opere gloriam polliceri. Ex communi vero traductionis forma factum est, ut quidam exposuerint: “quicumque Dei patientia bene utitur ad bonum opus” etc. Sic autem exponere est quasi verbis Pauli vim inferre] La lunga citazione è resa necessaria dall’ampiezza dell’articolazione dell’intervento ficiniano. Come si vede, il nucleo della questione ruota attorno alla corretta resa latina di ὑπομονή, per cui il *patientia* della Vulgata non solo si presenta inadeguato da un punto di vista linguistico, ma complica l’interpretazione del senso genuino del pensiero paolino. Le difficoltà degli esegeti precedenti e contemporanei cui allude Ficino sono ben testimoniate dall’*Expositio* di Tommaso, il quale per illustrare a chi vada riferito *patientia* propone due possibilità esegetiche differenti, senza per altro pronunciarsi definitivamente su quale sia preferibile: la prima prevede di leggere *patientia* come attributo di Dio, la seconda invece intende la *patientia* degli uomini nel sostenere le avversità. E qui l’obiettivo polemico di Ficino sembra essere proprio la prima delle possibili letture proposte da Tommaso (*Super*

⁴⁸⁴ Cito dall’edizione di Venezia del 1491 (ISTC ip00772000; GW M33918), c. 113^vb (corsivo mio).

Rom., c. 2, l. 2, 196): «Ad meritum tria concurrunt. Primo quidem patientia. Quod potest intelligi, uno modo, de patientia Dei, de qua supra dictum est: “An divitias bonitatis et patientiae” ut intelligatur illi esse secundum patientiam boni operis, scilicet dispositi, qui bene patientia Dei utuntur bene operando». A sostanziare l’analisi di Ficino cooperano insieme, in reciproca influenza, una fonte esegetica e il dato testuale. La fonte dichiarata è qui Teofilatto di Bulgaria (Atanasio), ma la formulazione della proposta di traduzione di Ficino (*secundum patientem perseverantiam*) non deriva direttamente dalla citazione paolina presente nella stampa latina, il cui testo è infatti, nella resa di Persona, conforme a quello della Vulgata (*Enarrationes*, c. Avii): «“His quidem secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem querentibus vitam eternam”». Più che pensare che Ficino avesse avuto fra le mani un codice greco delle *Enarrationes* di Teofilatto con la falsa attribuzione ad Atanasio⁴⁸⁵, si dovrà ritenere che egli abbia ricavato lo spunto per la sua traduzione dall’esegesi che accompagna il versetto (*ibid.*): «cum vero per boni operis patientiam subdit, duo quidem exprimit: alterum quod animo minime concidendum sit, nec plane desidia incumbendum, sed rectis facinoribus insistendum perpetuo, nec in fide duntaxat spes omnis habenda, nisi et bonis operibus adnitamur [...] Nempe dum in rectis operibus permanetur, qui enim actionibus bonis insistit stabilisque in adversis fuerit et constans, is sane et gloriam et honorem haud dubie querit, id est in incorruptibili Deo incorruptibilium bonorum fruitionem deprecatur». Il dato linguistico e filologico consiste nella stretta aderenza al termine greco nella resa latina. Termine presente più nella letteratura giudaico-cristiana che in quella pagana – e in quest’ultima diffuso soprattutto nella letteratura medica e in autori di età ellenistica, eccezion fatta per Aristotele, che lo impiega nel senso di ‘resistenza’ solo nella *Rhetorica* (1384a 21)⁴⁸⁶ –, ὑπομονή nel significato attribuitogli qui da Ficino (‘sopportazione, perseveranza’) è assente in Platone, ma figura nella tradizione esegetica platonica, e più in particolare in un testo di cui pressappoco nello stesso momento in cui stendeva il *Commentarium* il filosofo aveva stampato la traduzione presso Aldo Manuzio. Nelle *Definitiones* attribuite a Speusippo ὑπομονή compare infatti nella ‘definizione’ di Καρτερία (412c: Καρτερία ὑπομονή λύτης ἕνεκα τοῦ καλοῦ· ὑπομονή πόνων ἕνεκα τοῦ καλοῦ) ed è reso da Ficino nella sua traduzione con *perpessio*: «Tolerantia: perpessio molestiae honesti gratia, perpessio laborum honesti gratia»⁴⁸⁷. Da ultimo va segnalato che Ficino sempre nello stesso brano, in riferimento al versetto seguente (*Rm.* 2, 8), nella citazione iniziale ha tenuto a testo la Vulgata: *his autem qui ex contentione et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati*, ma in fase di commento ha tacitamente espresso

⁴⁸⁵ Altri esempi discussi *infra* portano ulteriori elementi per escludere questa eventualità (cfr. il caso n° 10).

⁴⁸⁶ La ricerca è stata condotta sul database del *Thesaurus Linguae Graecae*.

⁴⁸⁷ *Op.*, p. 1963.

l'intenzione di mantenersi fedele al testo originale proponendo di leggere: *his autem ex contentione non acquiescentibus veritati, obsequentibus autem iniquitati*, senza dunque sciogliere il participio greco nella relativa latina (τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας, καὶ ἀπειθοῦσιν μὲν τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ) e rendendo fra l'altro πείθομαι con il più preciso *obsequor*.

9) 15, 47-52 (*Rm.* 2, 15): «Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die quando iudicaverit Deus occulta hominum secundum Evangelium meum per Ihesum Christum»; ubi Latini codices hic genitivos casus habent, ideo ablativos posui, quia et usui Greco et sententiae Pauli magis consonant et ita doctissimus Athanasius accipit] Il testo greco legge καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων e una larga parte della tradizione della Vulgata (compreso il Ricc.426) ha: «inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium». È uno dei casi presi ad esempio da Valla nella *Collatio* sia per sottolineare l'inadeguatezza dell'*interpretes*, incapace di trasporre nel corrispettivo ablativo assoluto latino il genitivo assoluto greco, sia per argomentare la superiore razionalità del latino rispetto al greco, derivata alla lingua di Roma dalla maggiore ricchezza di costrutti e strumenti espressivi⁴⁸⁸. Difficile che qui Ficino dipenda da Valla, tanto più che l'osservazione sull'inadeguatezza della resa latina è presente anche nell'*Expositio* di Tommaso: (c. 2, l. 3, 220): «Et quantum ad hoc dicit et “cogitationum”, id est, cogitationibus, “accusantium aut etiam defendentium”, id est, accusantibus vel defendentibus, more Graecorum, qui genitivis loco ablativorum utuntur», a sua volta probabilmente debitore del commento all'*Epistola ai Romani* di Pietro Lombardo⁴⁸⁹. Il rinvio a Teofilatto si giustifica solo per l'esegesi del versetto, più esplicita rispetto a quella di Tommaso nello specificare che quel tipo di giudizio interno alla coscienza di ognuno si verificherà il giorno del giudizio finale e quindi più vicina al pensiero paolino (*sententia Pauli*). Il testo della citazione nella versione latina di Persona presenta ancora una volta la lezione della Vulgata (*Enarrationes*, c. aviii): «“Et inter se invicem cogitationem [sic]

⁴⁸⁸ Cfr. S. DONEGÀ, *I rapporti tra greco e latino nella redazione β della Collatio Novi Testamenti*, in *Lorenzo Valla. La riforma della lingua* cit., pp. 213-231. Per i testi cfr. L. VALLA, *Collatio* cit., p. 183: «Ut hoc grammaticae peccatum est, ita quod sequitur: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium dicendum erat: ‘cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus’, sed fefellit interpretem genitivus grecus, quo illi utuntur carentes ablativo», e Valla, *Adnotationes*, c. 27r: «Reddente illis testimonium conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium. Non est in Graeco ‘illis’, quod si esset, dicendum erat ‘sua’ non ‘ipsorum’. Verum pro ‘illis’ ponendum est ‘simul’; dicit enim συμμαρτυροῦσης. Verum hoc non fuit, ut reor, interpretis vicium; illud fuit, quod cum incipiat transferre genitivum Graecum per ablativum, relinquit reliquos genitivos contra rationem linguae Latinae, cum fuerit dicendum: ‘cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus’».

⁴⁸⁹ PETRUS LOMBARDUS, *In Rom. 2* (PL CXCI, 1346): «Vel sunt hic genitivi pro ablativis more Graecorum, qui ablativis carent. Unde in libris quorundam per ablativos scriptum reperitur, sic: “Et inter se cogitationibus invicem accusantibus aut etiam defendentibus”».

accusantium aut defendentium in die cum iudicabit Deus occulta hominum secundum evangelium meum per Iesum Christum”. Meminit hoc loco quemadmodum universi sumus Dei iudicium subituri; tunc enim cogitationes humane partim incusabuntur partim et excusabunt, quo in iudicio nec accusatore est opus nec defensore».

10) 18, 49-51 (*Rm.* 3, 4): «Esto autem Deus verax, omnis autem homo mendax»: Latini codices ‘est’ habent, Greci ‘esto’ atque ita legit Athanasius; ‘esto’ igitur, id est: “palam ab omnibus affirmetur”] Potrebbe essere questa un’ulteriore prova del fatto che Ficino leggeva il commento di Teofilatto nella traduzione di Persona e non su un esemplare greco. Γινέσθω (= *esto*) è citazione paolina, ed essendo scontato che fosse a testo nel commento greco, Ficino non avrebbe avuto bisogno di specificare che anche Teofilatto presentava tale lezione, per la quale erano sufficienti i *Graeci codices*. In secondo luogo, a differenza dei casi precedenti, la versione latina di Persona presenta qui *esto* direttamente a testo: «Esto autem Deus verax», ed è probabile che Ficino abbia chiamato in causa la lezione della stampa per corroborare la sua traduzione, come del resto lascerebbe supporre quel *legit*, usato qui nel senso tecnico del lessico filologico umanistico (“esporre una data lezione”)⁴⁹⁰.

11) 21, 36-41 (*Rm.* 3, 22-23): «Non enim est distinctio: omnes enim peccaverunt et privantur gloria Dei» [...] Sed antequam ulterius prosequamur admonendi estis non esse legendum, ut Latini codices habent, ‘egent gloria Dei’; id enim neque cum Grecis convenit verbis nec modum dicendi servat usui consentaneum. Non enim proprie loquimur: ‘egent gloria’, sed ‘egent gratia’ et ‘privantur gloria’ sive ‘carent’; sic Athanasius quoque legit. Nam ob hoc ipsum, quod «omnes peccaverunt», similiter gloria carent et gratia pariter egent ad gloriam consequendam] Per aggirare l’oggettiva difficoltà esegetica derivata dalla resa latina *egent gloria* di ὑστεροῦνται τῆς δόξης, Tommaso nell’*Expositio* aveva interpretato la *gloria Dei* come logica conclusione dell’opera di giustificazione (c. 3, l. 3, 305): “‘egent gloria Dei’, id est, iustificatione quae in gloriam Dei cedit. Non autem sibi debet homo hanc gloriam adscribere». Ancora una volta Ficino trae conferma della sua proposta di traduzione (*privantur gloria*), più conforme sia al greco sia all’*usus* della lingua latina, nell’esegesi di Teofilatto (*Enarrationes*, c. aviiii): “‘omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei’ [...] Quod si pari cum Graeco [Iudaeus] obstringitur scelere, *privatur etiam eque et gloria*, quandoquidem Deum prorsus offendit. Offensor autem ignominiam sibi non gloriam vendicat; nihil tamen est desperandum: universi nanque vel gratis et Dei gratia iustificantur; cuiusmodi gratia per redemptionem conceditur» (corsivo mio). Le incongruenze che si

⁴⁹⁰ Cfr. S. RIZZO, *Il lessico* cit., p. 209.

notano – e che certo riscontrava anche Ficino – nella stampa di Teofilatto tra il testo delle citazioni latine di Paolo e il relativo commento sono il risultato di un comportamento non impeccabile di Persona. Con ogni evidenza il traduttore riguardo alle citazioni dirette di Paolo, poiché queste erano le uniche per cui poteva valersi di una traduzione latina precedente, invece di volgere in latino *ex novo* il testo greco si è infatti il più delle volte limitato a riproporre le lezioni della Vulgata, senza preoccuparsi di armonizzare il testo posto a citazione con il relativo commento, che di fatto presupponeva lezioni differenti del dettato paolino⁴⁹¹. Più complesso è spiegare la proposta di Ficino di leggere anche *egent gratia*, priva di riscontro con il greco, a fianco di *privantur gloria*. Non è chiaro se il filosofo intenda modificare il testo di Paolo con l’inserimento di *egent gratia*, oppure se si limiti a dire che vada sottintesa come necessaria premessa a *privantur gloria*. Secondo una prassi tipica del Ficino traduttore, potrebbe intendersi come un ampliamento del dettato greco volto a garantire una migliore precisione concettuale⁴⁹². Ma non va escluso che Ficino potesse aver attinto la lezione da un secondo codice latino. Dagli apparati critici moderni non si ricava nulla circa la possibilità di una circolazione di tale variante nella tradizione recenziore della Vulgata. Lo si desume però da due testimonianze successive a Ficino. A proposito del medesimo versetto sia Jacques Lefèvre d’Étaples che Erasmo nei rispettivi commenti all’*Epistola ai Romani*, rimarcando anch’essi l’inadeguatezza dell’*egent* latino per ὑστεροῦνται, attesteranno infatti la presenza di testimoni portatori di *egent gratia*, variante da entrambi considerata ovviamente deteriore sul base del confronto col greco, in luogo di *egent gloria*⁴⁹³.

12) 21, 42-44 (*Rm.* 3, 24): Sed ad institutum proximum redeamus. Neque rursus legendum est: ‘per gratiam ipsius’, quemadmodum Latini codices habent, sed veritate Greca, ut supra dicebam, ‘gratia ipsius’, alioquin ridiculus est contextus. Ipsius ergo Dei gratia nos iustos efficit «per redemptionem, que est in Christo Ihesu», id est per hoc medium, quia misit Ihesum, qui nos a culpis quasi reos sua pro nobis satisfactione redimeret] Questo intervento nel testo ficiniano segue immediatamente il caso precedente (n. 11). L’*ut supra dicebam* si riferisce al fatto che Ficino aveva messo direttamente a testo la sua traduzione (*gratia ipsius*) nella citazione paolina poche righe prima al posto del *per gratiam ipsius* della

⁴⁹¹ Di questa pratica dell’umanista romano si accorse anche Erasmo, vd. il testo cit. alla nota 99.

⁴⁹² Si vedano i casi registrati da M. CAMPANELLI per la versione del *Corpus hermeticum* in *Pimander*, in part. pp. CCXII-CCXXVI.

⁴⁹³ *Sancti Pauli Epistolae XIV ex vulgata editione, adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis* [Jacobi Fabri Stapulensis], Parisiis, s.t. [H. Estienne], 1512, c. 75v: «Vulgata aeditio: egent gratia. Legendum ‘gloria’. Sunt etiam et vetusti codices qui habent ‘gloria’ et illud ‘egent’ privationem dicit, ac si dicamus: ‘privantur gloria Dei’; ASD VI-7, p. 110: «Et egent. Graece est ὑστεροῦνται, id est ‘carent’ sive ‘destituuntur’; ad verbum sonat ‘posteriorantur’, quasi non assequentes quod optabant. Et *gloria* Graecis est, non ‘gratia’, sicut legimus in Latinis codicibus emendatioribus, τῆς δόξης».

Vulgata (Fic. *In Epist. Paul.* 21, 33-35): «Per quam sane gratiam aequae iustificandi putantur, ideo sequitur: “iustificati gratis gratia ipsius per redemptionem, que est in Christo Ihesu”» (gr.: δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). A prima vista si direbbe un intervento di poco conto, inteso a mettere in luce una semplice sfumatura della differenza fra testo greco e latino. Ma l'insistenza di Ficino sulla necessità di tradurre τῆ χάριτι con l'ablativo semplice *gratia* risponde all'esigenza di restituire chiarezza al dettato latino, complicato, secondo il suo punto di vista, dalla sequenza *per gratiam ipsius per redemptionem* che rischiava di suggerire l'identificazione di *gratia* e *redemptio*. Evidentemente Ficino temeva che *per gratiam* venisse inteso come un complemento di mezzo al pari di *per redemptionem*. Con l'ablativo di causa *gratia* verrebbe invece preservato il senso corretto, proprio perché meglio sottolineata la sua effettiva funzione grammaticale, del *contextus* (termine ficiniano) del discorso paolino e precisato meglio il valore della grazia di causa formale della giustificazione per mezzo, appunto, della redenzione di Cristo.

13) 23, 35-41 (*Rm.* 4, 2): Preterea ex operibus externis acquiritur civilis et humana iustitia gloriam inter homines quidem habens, sed non similem apud Deum, quoniam non efficit hominem eterna gloria dignum, nisi accesserit et precesserit ingens fidei et charitatis affectus gratia divina munitus. Considerandum vero quod Latine traductum est: ‘habet gloriam’, Grece ‘haberi proprie gloriationem’ ubi sensus hic est proprius, scilicet: ‘habet in se quo gloriatur’, id est si per opera liberi arbitrii tanquam sua iustitiam promeretur, merito gloriari potest non solum apud Deum, sed etiam apud se, id est non solum divina gratia, sed propriis etiam actionibus atque meritis] Qui il testo della Vulgata che Ficino mette a testo recita: «Si enim Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum». Il recupero del giusto termine latino (*gloriatio*) corrispondente di καύχημα (‘motivo di vanto’) rende a Ficino il merito di essersi saputo confrontare con un lessico di cui non trovava riscontro nella letteratura greca a lui familiare. Assenti in Platone e più in generale nei filosofi antichi (se si esclude ancora una volta un'unica attestazione in Aristotele, *Pol.* 1311b 4), i sostantivi καύχησις e καύχημα fanno parte di un lessico prettamente neotestamentario ed impiegato quasi solamente da Paolo. È probabile dunque che per restituirne l'equivalente latino *gloriatio* Ficino sia dovuto ricorrere esclusivamente alle restanti occorrenze di καύχημα (o καύχησις) nelle epistole paoline ed esaminarne i significati che via via assumeva nei rispettivi contesti⁴⁹⁴. Ma la scelta di tradurre *gloriatio*,

⁴⁹⁴ Per un elenco e una discussione dei singoli passi vd. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. MONTANINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, Brescia, Paideia, 1969, V, coll. 289-312; *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. BALZ e G. SCHNEIDER, ed. it. a cura di O. SOFFRITTI, Brescia, Paideia, 1995, I, coll. 1981-1991.

indubbiamente migliore rispetto a *gloria*, non risponde solo all'esigenza di mantenere una maggiore fedeltà al testo greco, ma permette a Ficino di approfondire la natura della giustizia 'civile' e 'umana' rispetto a quella divina ponendo la filologia al servizio dell'esegesi e portando un ulteriore argomento di natura testuale all'argomentazione ricavabile dal commento di Tommaso. Fermo restando che la *iustitia perfecta*, come ripete più volte nel corso del *Commentarium* in accordo con la tradizione esegetica precedente, è effetto dovuto esclusivamente alla grazia divina, ciò che interessa Ficino è dimostrare come *gloriatio* si addica meglio rispetto a *gloria* (che finisce per avere solo il valore di 'riconoscimento esteriore') per sottolineare il vincolo platonico (e aristotelico) tra virtù e felicità, fermo possesso di chi impronta la propria vita a un *habitus* conforme a giustizia, che aveva proposto anche Tommaso nell'*Expositio* a proposito della giustizia umana (c. 4, l. 1, 325): «ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, secundum quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum et in bonis operibus delectetur».

14) 23, 86-87 (*Rm.* 4, 6): «Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus acceptam fert iustitiam sine operibus». Latini codices 'accepto' habent, mendosum nec ullum habet sensum; quod vero dicitur 'cui Deus acceptam fert iustitiam', Latinus loquendi modus est atque eiusmodi significationem habet: 'Deus habet iustitiam pro accepta ab illo – videlicet homine – qui nondum opera legis exercuit'] Pur essendo presente a Ficino il testo greco (λογίζεται δικαιοσύνην), la sua critica al testo della Vulgata, conclusasi con l'assunzione a testo di *acceptam* in luogo di *accepto*, in questo caso si risolve in una discussione linguistica tutta interna alla lingua latina. Come in parte già notato da altri studiosi⁴⁹⁵, ma senza che la questione venisse ulteriormente approfondita, questo passo del *Commentarium* è il punto in cui il sospetto che Ficino avesse in qualche modo potuto accedere al testo della *Collatio* di Valla si fa più forte. Innanzi tutto nel *Commentarium* mai così chiaro come in questo caso si manifesta, benché implicitamente, il principio teorico, già valliano, secondo cui il valore normativo dell'*usus* del latino classico (*Latinus loquendi modus*) debba essere esteso anche al dettato biblico, scavalcando ogni obiezione di presunta intoccabilità della lingua del testo sacro. Ma al di là di questo comune principio di metodo che impone ad entrambi il rifiuto (infondato, come vedremo) della formula *accepto ferre*, la somiglianza tra la riflessione di Ficino e l'argomentazione di Valla sembra particolarmente significativa nella spiegazione linguistica delle rispettive proposte di traduzione. Entrambi chiariscono infatti che *acceptam*

⁴⁹⁵ Cfr. W. DRESS, *Die Mystik* cit., p. 157.

in luogo di *accepto* deve essere inteso nel senso di *pro accepta*. Si confronti il testo di Ficino con la *Collatio* valliana:

‘accepto’ autem ‘ferre’ inauditum mihi est sine substantivo et per casum ablativum sive dativum sive adverbialiter: dicimus tamen ‘acceptam fero pecuniam’ idest *pro accepta habeo*⁴⁹⁶.

Nel passaggio redazionale dalla *Collatio* alle *Adnotationes* Valla, sfumando di poco il tono polemico della prima redazione, avrebbe poi correttamente chiarito al lettore l’origine giuridica della formula *fero acceptum*:

Quis putet Graece, hoc est in fonte, esse unum verbum pro his omnibus, ‘reputare’, ‘imputare’ et ‘accepto ferre’? Quanquam nunquam me legisse memini ‘accepto ferre’, sed ‘acceptum ferre’; unde ‘acceptilatio’, sed alia illa est significatio. Ergo ne multis agam, malletm interpres simpliciter per verbum ‘puto’ transtulisset⁴⁹⁷.

Dal punto di vista del confronto testuale, il *Commentarium* ficiniano si avvicina di più alla *Collatio* che alle *Adnotationes*. L’ipotesi di una dipendenza di Ficino dalla *Collatio* non può naturalmente essere scartata a priori, nonostante la scarsissima diffusione del testo valliano. Contro di essa sta però la possibilità che la convergenza sulla presunta erroneità di *accepto* e sul significato da attribuire ad *acceptam* sia il risultato della medesima sensibilità linguistica, a cui i due esegeti siano pervenuti del tutto indipendentemente. Se però l’*acceptam* (da intendersi come *pro accepta*) di Ficino riflette un’intuizione simile a quella di Valla, cioè che il testo della Vulgata andasse ritradotto in modo conforme all’*usus* classico e interpretato alla luce del lessico giuridico, non è escluso che una tale spiegazione gli fosse suggerita da un’altra opera di Valla, in questo caso a stampa e diffusissima. Nel capitolo *De refero et fero* del quinto libro delle *Elegantiae* (5, 100) l’umanista romano chiosava appunto la formula *fero tibi acceptum* con *habeo pro recepto*:

‘Retulit Pompeius ad Senatum’ idest consuluit; in eadem tamen sententia ‘Pompeius ad populum tulit’: ex illo fit *senatus consultum*, ex hoc *rogatio* que instar est legis. Dicimus preterea *refero tibi acceptum* pro eo quod est ‘fateor me hoc abs te accepisse’ neque id modo in bonam partem, verum etiam in malam, ut *pro Deiotaro* Cicero: “vitam acceptam refert clementie tue”. Idem *in Antonium*: “Omnia denique que postea vidimus – quid autem mali non vidimus? – si recte ratiocinabimur, uni accepta referemus Antonio”. Idem est *fero tibi acceptum* sive pro eo quod est ‘habeo pro recepto abs te quod

⁴⁹⁶ L. VALLA, *Collatio* cit., p. 185 (corsivo mio).

⁴⁹⁷ Valla, *Adnotationes*, c. 27v.

mihī debēbas’, etiam si solutio nulla intercesserit. Unde fit *acceptilatio* quam Iustinianus per interrogationem et responsionem fieri vult⁴⁹⁸.

In definitiva, stabilire se Ficino abbia attinto direttamente dalla *Collatio* è questione su cui è difficile pronunciarsi con assoluta sicurezza. Se fosse possibile, sarebbe questa un’importante testimonianza di una circolazione ‘fiorentina’ del testo valliano. Ma va rilevato che indipendentemente o meno i due esegeti concordano in errore nel giudicare *accepto ferre* un’anomalia, se non una corruzione vera e propria, tipica del latino della Vulgata. *Inauditum* è il termine usato da Valla, Ficino si sbilancia ancora di più definendolo addirittura *mendosum*. Si è visto come Valla nelle *Adnotationes* avesse ampliato la redazione originaria richiamando l’attenzione sul lessico giuridico. Che il Valla delle *Adnotationes* riprendesse la riflessione linguistica del capitolo *De refero et fero* delle *Elegantiae* è dimostrato dal richiamo alla pratica dell’*acceptilatio*, termine che nel diritto romano designava l’atto di remissione del debito attraverso cui il creditore rinunciava all’adempimento del pagamento da parte del debitore. Con *acceptilatio* Valla era sulla strada giusta per una retta interpretazione del versetto paolino, ma curiosamente aveva poi scartato la possibilità che una tale pratica potesse essere impiegata per spiegare il testo biblico (*alia est illa significatio*). Pare strano che dopo aver dedicato al *Digesto* e al lessico giuridico intensi studi filologici in polemica con i giuristi medievali, colpevoli di aver alterato con il loro barbaro latino la purezza della lingua del diritto di Roma⁴⁹⁹, all’umanista romano fosse sfuggito che proprio nel capitolo delle *Pandette* dedicato all’*acceptilatio* (46, 4), la formula *accepto ferre* (inteso nel significato di ‘segnare come ricevuto’) in Ulpiano si alterna più volte con *acceptum ferre*, e che quindi secondo i parametri delle *Elegantiae* avrebbe potuto entrare di diritto nel canone dell’*usus* classico⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Cito dall’edizione di C. MARSICO, *Per l’edizione delle Elegantiae di Lorenzo Valla. Studio sul V libro*, Firenze, Firenze University Press, 2013, p. 379 (corsivo dell’editrice).

⁴⁹⁹ Sull’argomento, oltre al sempre utile D. MAFFEI, *Gli inizi dell’Umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1956, ad *indicem*, vd. M. REGOLIOSI, *L’Epistola contra Bartolum del Valla*, in *Filologia Umanistica. Per Gianvito Resta*, a cura di V. FERA e G. FERRAÙ, 3 voll., Padova, Antenore, 1997, II, pp. 1501-1571, e ora soprattutto G. ROSSI, *Valla e il diritto: l’«Epistola contra Bartolum» e le «Elegantiae». Percorsi di ricerca e proposte interpretative*, in *Pubblicare il Valla cit.*, pp. 507-599; ID., *Lecture umanistiche del Digesto lungo il XV secolo. Da Valla a Poliziano*, in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, a cura di D. MANTOVANI, A. PADOA SCHIOPPA, Pavia, IUSS Press, 2014, pp. 311-369.

⁵⁰⁰ Si legga ad esempio *Dig.* 46, 4, 8 pr. Ulpianus 48 ad sab: «An inutilis acceptilatio utile habeat pactum, quaeritur: et nisi in hoc quoque contra sensum est, habet pactum. Dicet aliquis: potest ergo non esse consensus? cur non possit? Fingamus eum, qui accepto ferebat, scientem prudentemque nullius esse momenti acceptilationem sic accepto tulisse: quis dubitat non esse pactum, cum consensum paciscendi non habuerit?». L’equivalenza tra *accepto ferre* e *acceptum ferre* la farà notare chiaramente Guillaume Budè, cfr. GUILLEMI BUDAEI *Annotationes in quattuor et viginti Pandectarum libros*, s.l. [Parisiis], ab Iodoco Badio Ascensio impressae, 1527, c. 155r: «Expensum ferre dicimus et acceptum ferre, quod et ‘accepto ferre’ a iurisconsultis dici solet». Si ricordi poi che il filologo francese era riuscito, tramite Pietro Crinito, ad accedere agli appunti filologici di Poliziano sul *Digesto*, cfr. *Mostra del Poliziano nella Biblioteca Medicea Laurenziana: manoscritti, libri rari, autografi e documenti*, Firenze, 23 settembre-30 novembre 1954, a cura di A. PEROSA, Firenze, Sansoni, 1955, p. 82.

È fuor di dubbio che il *puto* proposto da Valla nelle *Adnotationes* per λογίζομαι risponda meglio di *accepto ferre* ai criteri di precisione e univocità linguistica richiesti dall'umanista romano per la resa latina del testo greco, così come è probabile che i dubbi avanzati da Ficino sull'erroneità della formula gli venissero dalla sua scarsa familiarità con il lessico giuridico latino, e questo nonostante si abbia notizia di un suo interesse per le *Pandette* certificato da una nota autografa, congiunta con una di pugno di Cristoforo Landino, apposta nel margine del celebre *Codex Florentinus* o *Pisanus* (ora alla Laurenziana) in cui si afferma l'autenticità giustiniana dell'opera⁵⁰¹. Tuttavia rimane il fatto che i due umanisti non riuscirono a individuare come il traduttore del testo greco dell'*Epistola ai Romani*, il quale aveva probabilmente a mente, come è stato suggerito⁵⁰², proprio l'istituto dell'*acceptilatio*, avesse in realtà adeguatamente reso il concetto paolino espresso dal greco con la metafora di un Dio creditore che estingue il debito anche senza l'avvenuto 'pagamento' delle opere, e soprattutto lo avesse fatto con un latino perfettamente conforme all'*usus* della lingua giuridica.

15) 25, 19-22 (*Rm.* 4, 16): Ut autem gradibus suis probatio ista procedat, ut Greci codices habent verba Pauli disponenda constitui, ut sit sensus eiusmodi: ex fide existit promissio, ut secundum gratiam precipue ad nos accedat atque ut propterea perstet firma promissio, firma, inquam, et ipsa quidem in se simpliciter et omni semini Abrahe aequae prestanda] Poniamo a confronto la Vulgata, la citazione che Ficino mette a testo e di cui il passo citato rende ragione, e il testo greco:

Vulgata (= Ricc.426)	<i>Commentarium</i>	Testo greco (= Ricc.85)
Ideo ex fide, ut secundum gratiam, ut firma sit promissio omni semini	Ideo ex fide, ut secundum gratiam <i>ad hoc ipsum</i> , ut firma sit promissio omni semini ⁵⁰³	Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι

⁵⁰¹ Per la nota ficiniana di 'autenticazione' delle *Pandette* vd. *Catalogo*, n° 154, pp. 184-185; S. GENTILE, *Marsilio Ficino* cit., p. 151, e V. SANZOTTA, *Cristoforo Landino (Firenze 1425-Borgo alla Collina [Arezzo] 1498)*, in *Autografi dei letterati italiani* cit., pp. 226-227. Sul famoso codice vd. ora D. BALDI, *Il Codex Florentinus del Digesto e il 'Fondo Pandette' della Biblioteca Laurenziana (con un'appendice di documenti inediti)*, «Segno e testo», VIII (2010), pp. 99-186.

⁵⁰² Vd. G. CAVIGLIOLI, *Impronte di diritto romano nel carteggio di S. Paolo e nella Volgata del Nuovo Testamento*, in *Acta Congressus Iuridici internationalis. VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano Promulgatis*, Romae, 12-17 novembris 1934, 2 voll., Romae, apud custodiam Librariam Pont. Instituti utriusque Iuris, 1935, II, pp. 89-100: 99.

⁵⁰³ Corsivo mio.

La prima difficoltà risiede nel determinare quale sia il soggetto sottinteso da legarsi a *ex fide*. Stando alle moderne traduzioni del passo questo è l'umanità destinata a essere erede di Abramo per mezzo della fede. Ecco ad esempio la versione della CEI: «Eredi dunque si diventa per fede, perché sia secondo la grazia, e in tal modo la promessa sia sicura per tutta la discendenza»⁵⁰⁴. Dall'*Expositio* di Tommaso emerge invece che per l'Aquinate, e per Ficino che in questo capitolo lo segue da presso, il soggetto è la promessa di Dio ad Abramo e alla sua discendenza (*Super Rom.* c. 4, l. 3, 359): «unde concludit “ideo ex fide”, scilicet consequimur promissionem, ut haeredes simus mundi». Si tratta certamente di sfumature di poco conto, dato che la *promissio* consiste appunto nel divenire *haeredes mundi*. Per comprendere la nota di Ficino è però necessario tenere conto di tali sfumature. Difatti la maggior parte degli interventi di natura testuale di Ficino è interessata al ripristino di quell'ordine logico e di quella chiarezza attraverso cui si snoda il pensiero paolino, che la struttura sintattica o i termini offerti dal latino della Vulgata ai suoi occhi finivano di volta in volta per complicare. L'aggiunta di *ad hoc ipsum* serve appunto a chiarire sulla base della sintassi greca il senso del passo. Un senso che la frase latina aveva reso oscuro, con quella durezza dovuta alla forma ellittica del discorso e alle due frasi giustapposte introdotte da *ut*, il rapporto di subordinazione tra le quali andava, secondo Ficino, meglio determinato da un punto di vista sintattico. La dipendenza così formata della seconda subordinata introdotta da *ut* dalla prima finale gli permetteva di farne risultare un senso che riportasse l'accento sul ruolo centrale della grazia, attraverso la quale nasce la fede che permette il realizzarsi della *promissio*.

16) 26, 28-31 (*Rm.* 5, 2): Inquit autem: «in fide», id est in ipsa Christiane fidei firmitate; Grece non legitur ‘per fidem’, ut communiter Latine dicitur, sed ‘in fide’ idque rectius, alioquin si ‘per fidem’ dicatur, videbitur forte fides causa quedam gratie. Tommas vero noster contrarium asserit, scilicet gratiam esse fidei causam] È il caso a cui si accennava in precedenza a proposito della collazione condotta da Ficino sul Ricc.85 con l'ausilio di un secondo esemplare greco. *Fide* leggono le moderne edizioni della Vulgata ma *per fidem* è attestato da una larga parte della tradizione e dal Ricc.426 con essa (cfr. l'apparato di Ox.). Qui ancora una volta fonte esegetica e dato filologico concorrono insieme, l'uno appoggiandosi sull'altro, a modificare il dettato della Vulgata. Il ripristino della proposizione ἐν πρώτῃ τῆ πίστει garantisce infatti a Ficino anche da un punto di vista

⁵⁰⁴ *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2009, p. 2687.

testuale la giustezza dell'esegesi tommasiana in merito al problema teologico del rapporto tra fede e grazia (Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 383): «Et hoc per fidem, per quam, scilicet, gratiam consequamur, non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides».

17) 26, 76-78 (*Rm.* 5, 5): Dicitur autem Grece 'charitas effusa', quod quidem emphaticam proprietatem habet, perinde ac si dicat: "ex charitate divina velut ex igne charitas in nobis quasi flamma per modum scintillantis ignis penitus accendatur, atque id quidem abunde"; quod sane Plato in *Epistola ad Siracusanos* ita tetigisse videtur: "ex diuturno anime nostre cum divinitate commertio, subito tandem illinc velut ab igne scintillante lumen effulget in anima seque ipsum iam alit"] Qui la Vulgata ha *caritas Dei diffusa est*, il testo greco ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται, ed *effusa est*, che traduce ἐκκέχυται, è lezione posta da Ficino direttamente nel testo della citazione. Il passo figura all'interno di una più ampia discussione volta a far emergere l'analogia cara a Ficino tra il concetto paolino di *caritas* e l'*amor* platonico. La precedente citazione dello Pseudo Dionigi e di Ieroteo («qui sane amor amore Dei ipsius in mentem est accensus. Hinc Dionysius Areopagita, auctore Hierotheo, amorem divinum circularem quendam motum nominat ab ipsa bonitate divina exordientem progredientemque in animum atque hinc in divinum bonum regredientem») non lascia dubbi sul fatto che a presiedere al discorso ficiniano stiano le tesi del *Commentarium in Convivium* sull'amore come vincolo cosmico, il cui movimento trova origine in Dio, procede nell'universo e infine per l'incessante attrazione divina ritorna al principio secondo una perfetta circolarità⁵⁰⁵. Non stupiscono allora né la preferenza accordata ad *effundo* su *diffundo*, poiché valorizzando il proverbio *ex* (appoggiato soprattutto dall'èk greco) l'*amor-caritas* 'prorompe' dall'anima in seguito alla *diffusio* dell'amore divino, né la lettura del versetto in chiave retorica secondo la figura quintiliana dell'enfasi (cfr. *Inst.* 8, 3, 83), che permette a Ficino di aggiungere la perifrasi esplicativa introdotta da *perinde ac si dicat* funzionale a sottolineare l'idea di abbondanza implicita in *effundo*⁵⁰⁶ e nello stesso tempo affiancare concetto paolino e pensiero platonico.

⁵⁰⁵ Cfr. Fic. *In Conv.* 2, 2 (*Op.*, p. 1324 = Ficino, *Commentaire*, p. 146 = Id., *De l'amour*, p. 25): «Amor igitur in voluptatem a pulchritudine desinit. Id sibi voluit Hierothei et Dionysii Aeropagite hymnus ille preclarus, ubi sic hi theologi cecinerunt: "Amor circulus est bonus a bono in bonum perpetuo revolutus". Necessario enim bonus est amor, cum a bono natus revertatur in bonum. Idem enim Deus est, cuius spetiem desiderant omnia, in cuius possessione omnia requiescunt. Inde igitur desiderium nostrum accenditur. Ibi amantium ardor quiescit, nec icona nota extinguitur, sed impletur. Nec iniuria Soli Deum comparat Dionysius, quia quemadmodum Sol illuminat corpus et calefacit, ita Deus animis veritatis claritatem prebet et caritatis ardorem». Per questo passo cfr. C. VASOLI, *Il De amore e l'itinerario della deificatio*, in ID., *Filosofia e religione* cit., pp. 75-117: 86-87.

⁵⁰⁶ *Effundo* sarà anche la scelta di Erasmo, cfr. *ASD* VI-7, p. 132: «Diffusa est. ἐκκέχυται, id est 'effusa est' vel 'effusa fuit', ut intelligas largiter effusa». Si confronti l'*abunde* di Ficino con il *largiter* di Erasmo.

18) 27, 1-7 (*Rm.* 5, 6): «Curnam Christus, cum adhuc infirmi essemus, tempore opportuno pro impiis mortuus est?» [...] Quod Latine legitur ‘secundum tempus’ intelligiturque a plerisque triduum illud, quo Christi corpus latuit in sepulchro. Mihi quidem non admodum placet, sicuti nec Athanasio lingue Grece doctissimo. Quod enim Paulus ponit ‘ceron’ non significat simpliciter ‘ipsum tempus’ – id enim ‘chronos’ Grece dicitur – sed ‘tempus’ duntaxat significat ‘opportunum’ et occasionem proprie tempestivam opportunitatemque designat] Traducendo κατὰ καιρὸν con *tempore opportuno* Ficino riesce a risolvere un’oggettiva ambiguità interpretativa derivata alla tradizione esegetica latina da una resa della Vulgata (*secundum tempus*) suscettibile di fraintendimenti. Contro la lettura dell’Ambrosiaster (*In Rom.* 5 = *PL XVII*, 94: «ad tempus enim mortuus est, quia tertia die surrexit»), di Tommaso (*Super Rom.* c. 5, l. 2, 395: «Et hoc “secundum tempus”, id est ut certo tempore in morte moraretur, die scilicet tertia surrecturus») e di Niccolò di Lyra («“Secundum tempus”, id est per tempus trium dierum, qui fuerunt inter eius mortem et resurrectionem»)⁵⁰⁷, a supporto della sua proposta di traduzione il filosofo platonico chiama la tradizione esegetica greca rappresentata da Teofilatto. Nella versione di Persona ancora una volta la citazione paolina messa a testo legge *secundum tempus* con la Vulgata, ma è dal commento che Ficino ha tratto gli argomenti per *tempore opportuno* (*Enarrationes*, c. biiii): «“Secundum” vero “tempus”, hoc est tempore decenti et destinato. Cum enim opportunum est visum, mortuus est»⁵⁰⁸. Sarebbe però riduttivo in questo caso schiacciare Ficino su quest’unica fonte. Il ricorso al testo greco consente di ricondurre l’esegesi del versetto entro il tema della predestinazione dell’incarnazione e del sacrificio di Cristo. E secondo l’interpretazione cristologica ficiniana consegnata al *De Christiana religione* l’incarnazione del *Verbum* non ha rappresentato solo il ripristino della facoltà per l’uomo, offuscata dal peccato originale, di recuperare un’anima perfettamente purificata e posta in grado di contemplare direttamente la mente divina, ma anche il punto centrale dell’eterno

⁵⁰⁷ *Biblia cum glosis ordinariis* cit., t. IV, c. 1197b.

⁵⁰⁸ Qui Erasmo riporterà entrambe le possibili letture secondo diverse fonti esegetiche, ma senza poi pronunciarsi definitivamente, perché entrambe per l’umanista di Rotterdam offrivano in ogni caso un’interpretazione *pia*, cfr. *ASD VI-7*, p. 134: «Secundum tempus. κατὰ καιρὸν. Si referatur ad infirmos, mitigat quod dictum est, quasi infirmitas illorum temporis sit imputanda, quo nondum apparuerit gratia Evangelii. Sin referatur ad ‘mortuus est’, intellige illum idoneo et a patre praescripto. Atque ita interpretantur Graecanica scholia eamque sententiam sequitur Ambrosius ita scribens: “Si pro incredulis ac dei inimicis Christus ad tempus morti se dedit. Ad tempus enim mortuus est, quia tertia die resurrexit”, ac mox: “apud homines igitur, id est secundum tempus mori visus est”. Consentit et Origenes, et huic pene succinens Theophylactus, interpretans ‘secundum tempus’ opportuno destinatoque tempore. Quanquam Ambrosius refert ad temporis brevitatem magis quam opportunitatem. Chrysostomus hanc particulam κατὰ καιρὸν non attingit enarrans. Origenes videtur utranque lectionem attingere. [...] Utraque lectio sensum habet pium».

processo del ritorno all'Uno della totalità dell'universo⁵⁰⁹. Queste sono le idee che soggiacciono al capitolo in questione del *Commentarium*. Ma per illustrare la perfetta 'opportunità' del momento dell'incarnazione e del sacrificio del Cristo-Verbo nell'economia della provvidenza, nel prosieguo del capitolo Ficino chiamerà in causa il fatto che i Pitagorici attribuiscono al Bene stesso il concetto di *opportunitas* (Fic. *In Epist. Paul.* 27, 27-30):

Forte vero Pythagorici bonum ipsum opportunitatem ipsam vocant, quoniam omnibus providet opportune et unaqueque natura tunc optime sese habet, quando eligit vel sortitur vel aggreditur, quod optaverit opportune. In hoc enim prosperitas felixque fortuna consistit ab influxu superiore et denique a Providentia superna proveniens.

La fonte di Ficino è qui il *De vita Pythagorica* di Giamblico (30, 182), ma letto alla luce del commento di Proclo all'*Alcibiade I* (121, 14-24). Si prenda il passo procliano nella traduzione di Ficino:

Iam vero quemadmodum locus unicuique corpori ab ipsa natura proprie destinatus est, sic et temporis partes aliae aliis conveniunt actionibus, et quemadmodum totius mundi quidem circuitus sunt foecunditatis sterilitatisve causa, animarum atque plantarum, ita singulis actionibus aliud convenit aliudque tempus ad actionem hanc aut illam perficiendam. Eiusmodi vero tempus est actionis cuiuslibet opportunitas, tanquam bonum atque finem agentibus afferens et affectus. Quapropter Pythagorici primam quoque causam, a qua omnibus bonum adest, opportunitatem ipsam (= *καὶρὸν*) nominaverunt, quippe cum omnibus, ut perfecta sint, largiatur⁵¹⁰.

Sembrerebbe che alla traduzione e all'interpretazione ficiniana abbia concorso anche la coincidenza testuale tra il versetto paolino (*κατὰ καιρὸν*) e la dottrina del *καιρός* – termine che in Proclo viene a indicare il momento del processo di ascesa e di assimilazione al divino in cui l'anima dell'individuo si rende, attraverso una retta preparazione etica e intellettuale non senza il ricorso a pratiche teurgiche, particolarmente ricettiva (e lo stesso si dirà della

⁵⁰⁹ Su questi temi vd. C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, in ID., *Filosofia e religione* cit., pp. 19-73: 58-61; ID., *Marsilio Ficino e la sua renovatio*, in *Marsilio Ficino. Fonti* cit., pp. 1-23: 12-15.

⁵¹⁰ *Op.*, p. 1917; si confronti, limitatamente all'ultima frase, la traduzione ficiniana con PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A.-PH. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 1985, t. I, p. 100: *δὲ καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, ἀφ' ἧς πᾶσι τὸ ἀγαθόν, οἱ Πυθαγόρειοι καιρὸν ἀπεκάλουν ὡς πᾶσι τὸ τελείως εἶναι δωρουμένην* (sottolineatura mia). Sulla versione di Ficino degli *excerpta* dal commento procliano e i codici da lui utilizzati vd. P. MEGNA, *Per Ficino* cit.

materia opportunamente predisposta) all'accoglimento delle potenze superiori⁵¹¹. Anche se bisogna rilevare che Ficino prudentemente lascia cadere nel *Commentarium* ogni implicazione astrologica e magica del testo procliano che aveva sviluppato nel *De vita*⁵¹², va sottolineato come il filosofo abbia trovato il modo di ricavare un'analogia tra il commento all'*Alcibiade I* di Proclo e il testo paolino per rimarcare la perfezione della Provvidenza e della sua azione ordinatrice *ab aeterno* del mondo in vista del momento 'opportuno' del sacrificio di Cristo.

Sulla base di questi primi diciotto esempi si possono trarre alcune considerazioni. Per la stessa natura del suo lavoro, quella tradizionale di commento esegetico e non di una versione *ex novo* dal greco, le cure filologiche dedicate al testo di Paolo furono per Ficino un mezzo, non il fine. La filologia neotestamentaria ficiniana è senza dubbio una filologia posta esclusivamente al servizio dell'esegesi – ma ci si potrebbe chiedere quale studio filologico degno di questo nome non lo fosse all'epoca e non lo sia tuttora –, distante quanto si vuole dall'oggettività criticamente apersonale che si pretende dalla moderna disciplina, e priva di quella vastissima cultura erudito-antiquaria grazie alla quale l'amico Poliziano veniva ponendo le basi per il suo metodo. Tuttavia la maggior parte di questi primi esempi mostra come la prima e precipua preoccupazione di Ficino fosse recuperare al latino quella precisione concettuale in alcuni punti alterata dalla Vulgata, ma ricavabile dal testo greco. Fedeltà all'originale e attenzione per una resa latina che rendesse ragione delle varie possibilità semantiche del greco sono i criteri che ne hanno guidato di volta in volta le scelte di traduzione, scelte che lo hanno poi indotto in alcuni punti a modificare sostanzialmente le letture esegetiche a lui precedenti perché fondate su un dettato latino non adeguatamente restituito, spingendolo a mostrare come la discussione di passi controversi non potesse prescindere dalla soluzione di problemi linguistico-testuali. Non sono mancati tuttavia neppure esempi in direzione opposta. Si è visto come in alcuni casi

⁵¹¹ Si veda in proposito C. J. ADDEY, *The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism*, in *The Neoplatonic Socrates*, ed. by D. A. LAYNE and H. TARRANT, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, pp. 51-72: 65-69.

⁵¹² Cfr. Fic. *De vit.* 3, 12 (= *Op.*, p. 548 = Ficino, *Three Books*, p. 304): «Sicut ergo certa passim corpora eorumque formae certis et locis et temporibus coalescunt atque servantur, sic et proprie quaedam actiones ex propriis quibusdam temporibus efficaciam nanciscuntur; idque in *Alcibiade* significat Socrates et Proculus explicat. Quod sane Pythagoras animadvertens ipsum bonum perfectionemque rerum opportunitatem cognominavit. Primum namque principium sic apud Pythagoram et Platonem omnium est mensura, ut aliis corporibus actionibusque alia loca distribuerit atque tempora. Unde sicut res quaedam non alibi quam hic nec alias quam tunc proprie nascuntur feliciter et coalescunt atque servantur, sic et materialis actio, motus, eventus talis aut talis non alias efficaciam sortitur effectumque perfectum quam quando coelestium harmonia ad idem undique consonat. Quae sane harmonia tantam habere potestatem existimatur, ut non solum agriculturalum laboribus atque medicorum artificii per herbas aromataque conflatis, sed etiam imaginibus quae apud astrologos ex metallis lapidibusque fiunt, virtutem saepe mirificam largiatur».

nella pagina ficiniana la necessità del ricorso al testo greco si sia fatta sentire allorché le lezioni della Vulgata non trovavano una coincidenza soddisfacente con quanto venivano dicendo i commentatori precedenti, creando l'impressione che la modifica di tali lezioni sia avvenuta piuttosto per adeguare la resa latina al concetto espresso dai commenti di Tommaso o di Teofilatto, che non per il semplice confronto con il nudo testo greco. Il paradosso di un Ficino che si serve della versione latina di un commento bizantino per basare le sue proposte di traduzione dal greco non compromette il fatto che spesso in tali punti il filosofo abbia comunque risolto alcune difficoltà interpretative della tradizione esegetica latina e offerto una traduzione più aderente al dettato originale.

Infine i risultati di alcuni interventi testuali sono stati inevitabilmente condizionati dalla sua sensibilità di platonico. In ciò non si deve necessariamente leggere solo un'operazione ideologica intesa a mostrare, non appena se ne presenti l'occasione, le coincidenze concettuali tra il fondatore del pensiero cristiano e il platonismo. Questo fattore è stato senza dubbio presente, ma è più che naturale che al momento di riflettere sul significato di un determinato vocabolo greco Ficino abbia attinto, per i confronti di cui via via necessitava, dal lessico a lui più familiare, desunto dai testi su cui aveva ragionato per una vita intera: l'*usus* greco, se si esclude il lessico prettamente neotestamentario per cui Ficino non avrebbe potuto trovare riscontro nella letteratura precedente a lui nota, è in questi casi l'*usus* dei 'suoi' platonici.

Come si è avuto modo di anticipare, esiste un discreto numero di lezioni comprese nelle citazioni paoline del *Commentarium* che si distanziano dal testo del Ricc.426. La natura complessa della tradizione della Vulgata e la dipendenza, spesso molto stretta, dimostrata da Ficino nei confronti dei commenti di Tommaso e di Teofilatto impongono di tenere sempre presente l'eventualità che le lezioni divergenti dal Ricc.426 potessero venire al filosofo dal ricorso ad altri manoscritti e stampe. Quanto alle lezioni di cui non è dato trovare riscontro né negli apparati critici né in altre fonti testuali, queste nel *Commentarium* non sono accompagnate da osservazioni critiche di alcun tipo. Si tratta di lezioni per la valutazione delle quali si impone un'estrema cautela. Che non si tratti di errori di tradizione del testo del *Commentarium* può essere argomentato rilevando che esse non entrano mai in contraddizione con la successiva esegesi ficiniana, ed anzi nella quasi totalità dei casi vengono commentate secondo la forma citata all'inizio. Se da un lato non andrà sottovalutata la possibilità, avanzata anche da Perosa per la *Collatio* di Valla⁵¹³, della citazione a memoria o della parafrasi involontaria, in cui Ficino sarebbe potuto incorrere

⁵¹³ L. VALLA, *Collatio* cit., p. XXI.

nel corso del commento, dall'altro sarebbe poco prudente limitarsi a valutarle in blocco come mere varianti deteriori (e questo a prescindere ovviamente dalla loro oggettiva qualità) di un ulteriore ramo della tradizione recenziore del testo latino a cui Ficino ebbe accesso. Considerate l'attitudine critico-filologica verso il testo di Paolo così come emersa fin qui, la naturale propensione, per un grecista della sua statura, a far interagire il testo originale con la Vulgata e infine l'attenzione per la cura dello stile latino, componente inevitabile della cultura, quella umanistica, a cui di fatto apparteneva, sarà plausibile che alcune di queste varianti possano essere il prodotto di taciti interventi di Ficino volti a modificare la resa latina del dettato paolino; in certi casi per mantenere una maggiore aderenza al greco, eventualmente anche a scapito di forme indubbiamente più classiche, in altri, in direzione opposta, per conferire al latino della Vulgata una veste più conforme all'uso classico. È quanto sembrerebbe di potersi evincere dal seguente gruppo di varianti che presentiamo. Premettiamo innanzitutto quei luoghi per cui vige più forte il dubbio di un diretto ricorso al testo greco (riporto in prima battuta il testo del Ricc.426, segnalando le eventuali divergenze con l'ed. Ox., a cui faccio seguire le lezioni messe a testo da Ficino indicandole con la consueta sigla Fic.).

Rm. 1, 10 veniendi Ricc.426: venire Fic.] Il versetto della Vulgata recita: «semper in orationibus meis obsecrans si quo modo tandem aliquando prosperum iter habeam in voluntate Dei veniendi ad vos», in cui il gerundio *veniendi* determina *prosperum habeam iter* (gr.: εὐδοωθήσομαι). Il *venire* ficiniano potrebbe riflettere l'esigenza di attenersi più fedelmente al greco, che in questo caso ha l'infinito aoristo ἐλθεῖν. Dalla relativa parafrasi esegetica del *Commentarium* (Fic. *In Epist. Paul.* 4, 37-40: «in hac memoria pre ceteris obsecro ut, si modo divine voluntati placuerit, ad vos veniam, saltem post longum tempus et quomodocunque etiam cum labore, modo sit iter “prosperum”, id est ut tandem perveniam atque prosim, sed in primis si Deus velit») si evince che per Ficino *si ~ Dei* andava interpretato come un inciso condizionale e di conseguenza *venio* doveva legarsi a *obsecro*. *Obsecro* con l'infinito è certo forma inusitata per il latino, che preferisce sempre *ut*, e difatti Ficino nella sua parafrasi ha *obsecro ut ~ veniam*, ma qui il greco per *obsecrans* ha δεόμενος (con δέω avente il significato di ‘domandare, pregare’) che invece può reggere l'infinito, e l'*obsecrans ~ venire* di Ficino, che evidentemente interpretava δεόμενος reggente di ἐλθεῖν, sembrerebbe dunque un calco sintattico dal greco.

Rm. 1, 16: Evangelium Ricc.426: Evangelium Christi Fic.] Qui che l'ampliamento di Ficino sia traduzione diretta dal greco è certo: il Ricc.85 presenta la variante peculiare del testo maggioritario consistente appunto nell'aggiunta di τοῦ Χριστοῦ dopo εὐαγγέλιον.

Rm. 2, 14 eiusmodi Ricc.426: hi Fic.] Tanto più marcata la differenza tra resa latina della Vulgata e originale greco, che al posto di *eiusmodi* ha οὗτοι, tanto più probabile si fa l'eventualità di una traduzione diretta dal greco da parte di Ficino. *Hi* per *eiusmodi* è presente nella tradizione latina indiretta, e in testi a lui potenzialmente noti: è variante dell'Ambrosiaster (*Comm. in Rom. 2 = PL XVII, 71*) e di Agostino (*Enarr. in Ps. 118, 25 = PL XXXVI, 1574*); ma quand'anche Ficino avesse desunto la lezione da un'opera latina (o da un testimone della Vulgata che aveva recepito la lezione dalla tradizione indiretta), pare comunque da sottolineare l'intenzione di restare più fedele possibile all'originale greco⁵¹⁴.

Rm. 2, 16 cum iudicabit Ricc.426: quando iudicaverit Fic.] *Quando* è rarissimo e presente, stando all'apparato di Ox., solo in Girolamo (*In Ez. 5 = PL XXV, 151*). *Cum iudicabit* è perfetto nel rendere ὅτε κρινεῖ, ma la lezione ficiniana potrebbe trovare spiegazione in una traduzione del tutto innovativa. Il testo greco gli era in ogni caso sotto mano, visto che aveva appena finito di discutere dell'inadeguatezza del *cogitationum accusantium aut etiam defendentium* della Vulgata (cfr. *supra*, caso n. 9). Se il *quando* per ὅτε forse potrebbe seguire una scelta rispondente alle indicazioni dei lessici dell'epoca⁵¹⁵, più difficile è spiegare il *iudicaverit*, per cui si resta nel dubbio se debba intendersi come futuro anteriore o congiuntivo. In parte appoggiandosi sul *De civitate Dei* di Agostino (20, 14), l'esegesi di Ficino (Fic. *In Epist. Paul. 15, 69 sgg.*) si incentra qui sulla differenza del giudizio che la coscienza attua all'interno di sé in tre differenti momenti: il rivolgersi verso di sé dell'anima a giudicare delle proprie scelte morali avviene quotidianamente, avverrà subito dopo la morte e infine durante il giudizio finale. Il *iudicaverit* se inteso come futuro anteriore verrebbe a specificare il momento in cui si articolerà l'atto della coscienza durante il giudizio finale, venendo a precisare che gli *occulta hominum* si faranno perfettamente presenti all'anima solo dopo che Dio li 'avrà giudicati'.

⁵¹⁴ Cfr. le osservazioni di Valla, *Annotationes*, c. 27r: «Non Graece 'eiusmodi', sed 'hi': οὗτος», e anche di Erasmo, *ASD VI-7*, p. 96: «'Eiusmodi legem'. Graecis est οὗτος, id est 'hi', non 'eiusmodi'. Interpres legisse videtur τοιοῦτος, nec ad sensum refert», per cui si noterà che una parte minore della tradizione greca legge appunto τοιοῦτος.

⁵¹⁵ Si veda e.g. il dizionario greco-latino di Giovanni Crastone, che cito dall'edizione di Aldo Manuzio, *Dictionarium graecum copiosissimum secundum ordinem alphabeti et interpretatione latina*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1497, (ISTC ic00960000; GW 7814) c. C [vii] r: «ὅτε quando, quandocumque».

Rm. 3, 21 *sine lege* Ricc.426: *seorsum a lege* Fic.] La variante ficiniana non ha riscontro negli attuali apparati critici, ma si spiega supponendo che Ficino fosse insoddisfatto del senso non immediatamente perspicuo risultante dal dettato latino (“la giustizia di Dio si è rivelata senza la legge”), con quel *sine lege* che per evitare ogni ambiguità andava corredato da chiose esplicative (per cui cfr. quella data da Tommaso, *Super Rom.* c. 3, l. 3, 300: «Et hoc “sine lege”, scilicet causante iustitiam»). Evidentemente il filosofo ha qui pensato di risolvere ogni possibile dubbio voltando senza indugi χωρις νόμου in *seorsum a lege*, restituendo così a χωρις il senso di ‘separatamente da’.

Rm. 3, 27 *factorum* Ricc.426: *operum* Fic.] Qui non saprei dire se alla lezione posta a testo da Ficino abbia presieduto un confronto con il greco τῶν ἔργων, oppure se il filosofo abbia più semplicemente optato per un termine indubbiamente più adatto per designare le ‘opere’ rispetto a *factorum*. L’ipotesi più ragionevole è pensare che entrambe le possibilità abbiano concorso insieme allo stabilimento della lezione. È comunque da segnalare che anche una parte della tradizione della Vulgata ha *operum* (cfr. l’apparato di Ox.).

Rm. 4, 17 *ante Deum* Ricc.426: *coram Deo* Fic.] *Coram Deo* non pare essere lezione altrimenti attestata. Qui il greco ha κατέναντι, avverbio e preposizione che con i suoi omologhi κατεναντίον e κατέναντα non è frequentissimo nella prosa greca classica. Per limitare il campo a testi ben noti a Ficino, compare una sola volta in Platone (κατέναντα λέοντος), nel noto passo del *Carmide* (155e) che trasmette l’unico frammento dell’altrimenti ignoto Cidia, ma che Ficino espunse dalla sua traduzione, probabilmente per il riferimento all’omosessualità talmente esplicito che risultava impossibile da trasformare nel senso filosofico dell’*eros*⁵¹⁶. In Paolo il sintagma κατέναντι Θεοῦ compare altre due volte (*II Cor.* 2, 17 e 4, 19), e in entrambi i casi la rispettiva resa latina ha *coram Deo*. Potrebbe darsi che Ficino abbia fondato la sua traduzione sulla base di queste altre due attestazioni nel testo greco e di un confronto con il corrispondente latino, privilegiando in ogni caso una forma più classica rispetto a *ante Deum*.

Rm. 4, 19 *fide* Ricc.426: *in fide* Fic.] *In fide* è lezione attestata nella tradizione della Vulgata (cfr. l’apparato di Ox.), ed ἐν prima di τῆ πίστει è testimoniato anche in quella greca,

⁵¹⁶ Cfr. ed. Venetiis 1491 cit., c. 98^vb. È Ficino stesso nell’*Argumentum* al *Carmide* ad avvertire il lettore di aver proceduto a dei ‘tagli’ o a dei mutamenti del testo del dialogo, cfr. *Op.*, p. 1304, e J. HANKINS, *Plato* cit., I, p. 313. Poliziano invece nella sua versione parziale del *Carmide* tradusse il passo e rese κατέναντα λέοντος con *adversus leonem*, vd. POLITIANI *Omnia opera* cit., c. t [viii] v. Su questa traduzione di Poliziano si veda S. GENTILE, *Poliziano, Ficino, Andronico Callisto e la traduzione del “Carmide” platonico*, in *Agnolo Poliziano* cit., pp. 365-385.

ancorché assente nel testo maggioritario e nel Ricc.85; Ficino potrebbe averla ricavata o da un testimone latino oppure, eventualmente, dal suo secondo esemplare greco.

Rm. 4, 20 confortatus est fide Ricc.426: corroboratus est fide Fic.] A giudicare dagli attuali apparati *corroboratus* sembrerebbe estraneo alla tradizione latina, anche a quella indiretta (una ricerca sul *Patrologia Latina Database* non ha dato risultati), e la lezione posta a testo da Ficino si spiegherebbe solo con l'intenzione di scegliere un termine che rispecchiasse l'ἔνεδυναμώθη greco meglio di *conforto*, supponendo che nel termine della Vulgata il filosofo leggesse esclusivamente il senso che aveva assunto nel latino ecclesiastico di 'consolare, confortare'.

Rm. 5, 7 moritur Ricc.426: moriatur Fic.] Il testo della Vulgata ha: «Vix enim pro iusto quis moritur; nam pro bono forsitan quis et audeat mori». Il *moritur* latino non riflette il futuro ἀποθανεῖται del testo greco. Indicativo è che nella tradizione latina *moriatur* è trasmesso da un numero maggiore di codici rispetto a *moriatur*. E ciò non stupisce vista la presenza del pronome *quis* quale soggetto e considerato il valore potenziale insito nel futuro. A meno che Ficino non abbia desunto la lezione da un manoscritto latino, per questi motivi, a cui si aggiunga il fatto che nel commentare questo versetto aveva certamente di fronte il testo greco – in quello precedente, incluso nel *Commentarium* nella medesima citazione, figura ὑπομονή (cfr. *supra* caso n. 8) – sarà ragionevole supporre che Ficino abbia rilevato la non corrispondenza tra testo greco e latino, ma abbia optato poi per un congiuntivo potenziale, andando contro la 'lettera' del testo greco, che meglio si accordasse con il successivo *audeat*⁵¹⁷.

Rm. 5, 8 in nobis Ricc.426: erga nos Fic.] Weber mette a testo *in nos* contro la maggioranza della tradizione che legge *in nobis* come il Ricc.426 ed è eletto a testo anche da Ox. Dato il greco εἰς ἡμᾶς, una conforme resa latina richiede l'accusativo per rendere il giusto senso del moto della carità divina, che si manifesta 'verso' la creatura. La scelta di *erga* da parte di Ficino accentua l'idea di relazione ('nei confronti di') dell'εἰς greco.

Rm. 5, 9 salvi erimus Ricc.426: salvi efficiemur Fic.] Sulla base dell'apparato di Ox. *salvabimur* e *liberabimur* (o *eliberabimur* trasmesso dall'epistola LV di Cipriano⁵¹⁸)

⁵¹⁷ Più letterale sarà la traduzione di Erasmo, cfr. *ASD* VI-7, p. 134: «Pro iusto moritur. ἀποθανεῖται, id est 'moriatur'».

⁵¹⁸ SANT CEBRIÀ, *Epistolari*, text revisat per J. VERGÉS, 2 voll., Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1929-1931, I, p. 150.

sembrerebbero essere le principali varianti alternative a *salvi erimus* circolanti nella tradizione latina. Il futuro passivo di Ficino riflette con un forma più classica rispetto a *salvi erimus* il corrispondente greco σωθησόμεθα. Che in questo caso si tratti di una traduzione senza altra mediazione è dimostrato dal fatto che nel citare il versetto successivo (5, 10), dove il greco ripete σωθησόμεθα e la Vulgata traduce sempre *salvi erimus*, Ficino riporterà a testo una seconda volta *salvi efficiemur*.

Rm. 5, 12 propterea sicut Ricc.426: propter hoc quemadmodum Fic.] Altro esempio per cui l'esegesi deve necessariamente fare i conti con la filologia. Ficino nel corso del commento terrà a precisare di aver conferito al dettato paolino una precisa *dispositio* per ovviare a un altrimenti troppo lungo iperbato (Fic. *In Epist. Paul.* 28, 19-21). Conviene leggere per intero il testo di *Rm.* 5, 11-13:

[11] Non solum autem, sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus. [12] Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. [13] Usque ad legem enim peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset.

Il versetto 12 ha costituito una sorta di *crux* esegetica anche per interpreti precedenti (e continuerà ad esserlo per i successivi) a Ficino. Alla mancanza di un secondo termine in correlazione con la frase introdotta da *sicut* (ὡσπερ greco che Ficino rende con *quemadmodum*), da farsi iniziare con *sic* o simili e che fungesse da contraltare al peccato originale, vale a dire la redenzione operata da Cristo, si era cercato di ovviare richiamando l'analogia della coppia oppositiva di *I Cor.* 15, 22 («Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur»). Almeno questo sembra emergere dall'*Expositio* di Tommaso, che pur non esprimendosi in merito alla coerenza del passo nel suo contesto, aveva avvicinato *I Cor.* 15, 22 a *Rm.* 5, 12. Più articolata era stata l'interpretazione di Origene. Nel commento alla *Lettera ai Romani* il Padre alessandrino aveva offerto due possibili spiegazioni per questo «defectus eloquii» paolino. Secondo la prima l'apostolo avrebbe parlato copertamente, omettendo la parte della necessità della redenzione come conseguenza del peccato, pur presupponendola, perché esprimere a chiare lettere, e per di più al presente, l'idea dell'avvenuta redenzione generale dell'umanità avrebbe potuto provocare nel suo 'pubblico' un'eccessiva rassicurazione circa la propria salvezza personale e quindi a trascurare le opere. La seconda, più semplice, consisteva nel leggere nell'omissione del secondo termine una semplice sospensione del ragionamento che

l'apostolo avrebbe ripreso nei versetti seguenti (*Rm.* 5, 15 sgg.)⁵¹⁹. Ficino nel *Commentarium* predilige questa seconda ipotesi interpretativa (Fic. *In Epist. Paul.* 28, 18-19): «*comparationem eiusmodi Paulus hic innuit clamque significat; vult enim subintelligi, quam deinceps attingit apertius*», rimandando quindi il lettore ai versetti che poi non arrivò a commentare. Le consonanze, anche lessicali, tra il testo di Origene e quello di Ficino sono purtroppo troppo generiche per poter stabilire una dipendenza del secondo dal primo. Il *propter hoc* proposto da Ficino tende in ogni caso a eliminare ogni possibile fraintendimento, poiché riconducendo l'avverbio *propterea* della Vulgata e il suo corrispondente greco $\Delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ al loro significato etimologico, permette di mettere in relazione da un punto di vista logico-consequenziale i versetti 5, 11 e 5, 12, di modo che quanto esposto in 5, 12 risulti al lettore come il necessario presupposto dell'altrettanto necessaria *reconciliatio* tra Dio e l'uomo operata da Cristo del versetto 5, 11. I due versetti nella citazione del *Commentarium*, altrimenti spezzata tra il cap. 27 e il cap. 28, risultano così legati nel seguente modo, dove si noterà un'ulteriore modifica del tutto arbitraria introdotta da Ficino, consistente nell'inserzione di un *ita* tra *intravit* e *et per peccatum*, che non trova corrispondenza nel testo greco, ma è funzionale a rendere più fluido il periodo:

⁵¹⁹ Cfr. ORIG. *In Rom.* 5 (= PG XIV, 1005-1006): «Sed priusquam ad explanationem totius capituli veniamus, pauca de eo qui videtur in consequentibus ipsius eloquii defectu dicenda sunt. Ubi enim dicitur "Propterea sicut", necessarium videtur quod addi debeat adimpletio quaedam, ut dicatur 'ita et illud vel illud', ut et ipse in aliis nonnullis locis scribit, verbi gratia, cum dicit: "Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur". Hic autem cum dixerit: "Sicut per unum hominem peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt" non retulit ut diceret, verbi causa: 'ita et per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum, et per iustitiam vita, et sic in omnes homines vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt'. Hoc enim videbatur propositi eloquii sensus expetere, secundum ea, quae in aliis ipse proloquitur. Neque enim multum differt illud, quod alibi dicit: "Sicut enim in Adam omnes moriuntur", et quod dicit: "Propterea sicut per unum hominem peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt"; et iterum quod dixit: "Ita et in Christo omnes vivificabuntur" nihil differt ab eo sensu, quem supra deesse elocutioni diximus, et intellectui legentis relictum. Sed mihi videtur Paulus qui dicit quia "sufficiencia nostra ex Deo est, qui et idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti", et qui iterum dicit: "An documentum quaeritis eius qui in me loquitur, Christus?" non haec per defectum passus eloquii, sed prospexisse per haec aliquid utilitatis, quo etiamsi intelligi deberent ea quae deesse elocutioni et subintelligenda diximus, tamen propter negligentiores quosque qui forte resolvi possent, si audirent quod sicut mors in omnes homines peccatum, ita et in omnes homines pertransiit vita per Christum, consideravit palam haec dici et publice non debere, simul et illud ostendens, quod etiamsi per unum hominem iustitia introivit in hunc mundum, et per iustitiam vita, et sic in omnes homines pertransiit, tamen non hoc in praesenti statim contingere, nec otiosis accidere, sed his qui multo labore et sudore potuerint quae occulta sunt quaerere, pulsare quae clausa sunt, desiderare quae abscondita sunt. Denique et in eo capitulo, quod pro similitudine horum dictorum in medium adduximus, id est "Sicut enim in Adam omnes moriuntur", non dixit "ita et in Christo omnes" vivificati sunt aut vivificantur, sed "vivificabuntur", ut ostenderet quidem praesens tempus esse laboris et operis, in quo per bonam conversationem merita conquirantur, futurum vero esse in quo vivificabuntur hi, qui in praesenti vita Christo commoriuntur, sicut et alibi dicit idem apostolus: "Si enim commorimur, et conviveremus". Et ideo etiam in praesenti loco dissimulat exsequi, et adimplere sermone ea quae sensu et consequentia videntur intelligi. Alius fortasse dicit, quia hoc quod videtur deesse in his quae supra diximus secundum elocutionis ordinem, tarde quidem, sed in posterioribus redditur, ubi dicit: "Sed non sicut delictum, ita et donatio. Si enim unius delicto mortui sunt multi, multo magis gratia Dei, et donum, in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit"».

Non solum autem, sed et gloriamur in Deo per dominum nostrum Ihesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus. Propter hoc: quemadmodum per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, *ita* et per peccatum mors, et *ita* in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Vi è poi una serie compatta di varianti riguardanti la resa latina di ἀκροβυστία – nel latino della Vulgata tradotto sempre con *praeputium* – e dei relativi aggettivi, la cui origine si può spiegare con la volontà di Ficino di evitare il tropo della sineddoche tipico della retorica paolina. In unico caso troviamo *incircumcisio*, termine rarissimo che figura una sola volta nella letteratura cristiana antica – nel commento a Geremia di Girolamo –, mentre un’unica occorrenza si registra sì in Tommaso, ma nel commento all’*Epistola agli Efesini*⁵²⁰. Per il resto Ficino ricorre a perifrasi che in certi casi modificano financo la struttura sintattica della Vulgata oppure, e si tratta di tre casi, a traduzioni interpretative quali *gentilitas* (2) e *gentilis* (1). Per di più si tratta di un’iniziativa relativa al solo *Commentarium*, in quanto Ficino, in una nota apposta nel margine del Ricc.426 (c. 149r, vd. Appendice I) aveva regolarmente scritto *preputium: in prima ad Corinthios: circumcisio et preputium nihil, sed observatio mandatorum Dei*. Questo l’elenco dei casi:

Rm. 2, 26 preputium (*pr.*) Ricc.426: Gentilis Fic.

Rm. 2, 26 praeputium (*al.*) Ricc.426: incircumcisio Fic.

Rm. 2, 27 quod ex natura est praeputium Ricc.426: quod est incircumcisum ex natura Fic.

Rm. 3, 30 et praeputium Ricc.426: gentilitatemque Fic.

Rm. 4, 9 in circumcissione manet tantum an etiam in praeputio Ricc.426: in circumcisionem tantum pervenit an etiam in gentilitatem Fic.

Rm. 4, 10 in praeputio? Non in circumcissione, sed in praeputio Ricc.426: ante circumcisionem? Non in circumcissione, sed ante Fic.

Rm. 4, 11 in praeputio Ricc.426: in non circumciso Fic.

Rm. 4, 11 per praeputium Ricc.426: sine circumcissione Fic.

Rm. 4, 12 in praeputio patris nostri Abrahe Ricc.426: in patre nostro Abraham ante circumcisionem Fic.

Nei tre casi che seguono a presiedere alla scelta della lezione da porre a testo potrebbero aver interagito in egual misura il testo greco e il ricorso ad altre fonti latine:

⁵²⁰ Cfr. HIERONYMUS, *In Hier.* 2, 9 (= PL XXIV, 746): «quae incircumcisio ducit ad mortem; illa enim carnis, haec spiritus est», e THOMAS AQUINAS, *Super Eph.* c. 2, l. 4: «Unde dicit “qui dicebamini praeputium”, id est incircumcisio»; per Tommaso la ricerca è stata condotta sul sito del *Corpus thomisticum* (<http://www.corpusthomisticum.org/>).

Rm. 1, 19 *illis* Ricc.426: in *illis* Fic.] L'ed. Ox. mette a testo la variante di Ficino contro il Ricc.426, ma *illis* è lezione che pur non essendo registrata negli apparati delle edizioni moderne doveva circolare nel Medioevo⁵²¹. Poche righe dopo, in fase di commento, Ficino chiarirà, forse proprio per rimarcare la sua presa di distanza dal testo della Vulgata del Ricc.426, l'importanza da un punto di vista filosofico di leggere *in illis* (Fic. *In Epist. Paul.* 6, 49-50): «Ait autem non tam 'illis', quam "in illis", ut declararet sufficiens ad divinorum notitiam lumen mentibus ab initio divinitus insitum». È un punto del *Commentarium* per cui Ficino aveva certamente sott'occhio il testo greco (cfr. *supra* il caso n. 1), che legge appunto φανερόν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, ma è ancora più probabile che il testo originale gli sia servito da conferma della lezione *in illis* ricavabile da una molteplicità di fonti differenti, a cominciare dall'*Expositio* di Tommaso, che nella *princeps* e in alcuni dei codici laurenziani citati sopra legge *in illis* (cfr. e.g. Plut. 26, 4, c. 6r; qui il Fies. 100, c. 8r, ha *manifestum illis*); passando per Teofilatto (*in illis* cita la versione di Persona, *Enarrationes*, c. avr); e non da ultimo dall'ottavo libro del *De civitate Dei*, testo che Ficino conosceva a memoria e che dovette essergli indubbiamente presente anche durante la stesura di questo capitolo del *Commentarium*, dato che Agostino aveva giustificato la coincidenza tra dottrina cristiana e filosofia di Platone proprio sulla base di questi versetti paolini, cfr. *Civ.* 8, 12: «Sed undecumque ille [Plato] ista didicerit, sive praecedentibus eum veterum libris sive potius, quo modo dicit apostolus, quia quod notum est Dei manifestum est *in illis*» (corsivo mio). Questa seconda spiegazione parrebbe più probabile, perché Ficino per la successiva frase paolina («Deus enim *illis* manifestavit») esporrà a testo con Tommaso, Agostino e in generale la tradizione della Vulgata *manifestavit*, contro la lezione *revelavit*, di cui non si trova traccia negli apparati critici, del Ricc.426.

Rm. 1, 22 *dicentes enim esse sapientes* Ricc.426: *dicentes esse sapientes* Fic.] Escluso che si tratti di un errore per omissione della tradizione del *Commentarium*, poiché Ficino lascerà cadere *enim* anche nella successiva ripresa della citazione (Fic. *In Epist. Paul.* 8, 66-67: «Ad id enim, quod dixerat: "evanuerunt", consequenter pertinet quod subiungit: "dicentes esse sapientes"»). Nel testo greco non figura l'equivalente γὰρ (φάσκοντες εἶναι σοφοί), e una parte della tradizione della Vulgata in effetti non presenta la congiunzione. L'assenza nella citazione ficiniana di *enim* potrebbe rispondere a un adeguamento del dettato latino al greco, oppure derivare da una presa a prestito della citazione dall'*Expositio* di Tommaso, i

⁵²¹ Cfr. e.g. la citazione del versetto di F. PETRARCA, *Invective contra medicum*, testo latino e volgarizzamento di Ser Domenico Silvestri, ed. critica a cura di P. G. RICCI, appendice di aggiornamento a cura di B. MARTINELLI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 65 (3, 251).

quattro testimoni laurenziani della quale, contro la *princeps* e le edizioni moderne, omettono appunto *enim* (cfr. e.g. Plut. 26, 4 c. 7r; Fies. 100, c. 9r)⁵²².

Rm. 3, 25 propitiationem Ricc.426: propitiatorem Fic.] Ox. ha a testo *propitiationem*, che è predicativo di Cristo («per redemptionem Iesu Christi, quem proposuit Deus propitiationem»), ma la variante *propitiatorem*, diffusa com'è nella tradizione latina, tanto da comparire anche nella stampa della Bibbia uscita a Venezia nel 1476 dai torchi di Franz Renner e da qui passata a numerose edizioni successive (cfr. l'apparato di Ox.), potrebbe derivare a Ficino da innumerevoli fonti, compresa la solita *Expositio* di Tommaso (*Super Rom.* c. 3, l. 3, 308, cfr. e.g. Plut. 26, 4, c. 15r; Fies. 100, c. 19r). Se invece di traduzione diretta dal greco si tratta senza altre mediazioni latine, va sottolineata la scelta ficiniana, forse non felice, di interpretare ἰλαστήριον come aggettivo e quindi di renderlo con *propitiator* invece che con *propitiatorium*; una traduzione, quest'ultima, per la quale aveva optato Valla⁵²³ e che poteva trovare un riscontro nel *propitiatorium* di Ex. 25, 17, dove sta ad indicare il coperchio dell'Arca dell'Alleanza («facies et propitiatorium [gr. ἰλαστήριον] de auro mundissimo») interpretato tipologicamente dalla letteratura cristiana e così letto anche nel *Commentarium* (Fic. In *Epist. Paul.* 21, 52-53: «Ubi vero “propitiatorem” dicit, Mosaicum tangit propitiatorium...»).

Rm. 4, 16 omni semini, non ei, qui ex lege est solum sed etiam ei, qui ex fide existit Abrahe Ricc.426: omni semini, non ei, quod ex lege est solum sed etiam ei, quod ex fide existit Abrahe Fic.] Altra e più che probabile tacita ritraduzione dal greco (παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ) volta a eliminare i due *qui* della Vulgata e a ristabilire l'accordo dei pronomi con il neutro *semen*. Stando all'apparato di Ox. i due *quod* al posto di *qui* sono conservati solo nella tradizione latina indiretta: nel commento di Origene all'*Epistola ai Romani* nella versione di Rufino, di cui la biblioteca di San Marco vantava un esemplare, il già citato Laur. S. Marco 608, e nel *Contra Iulianum* di Agostino. Ma Ficino poteva trovare appoggio per la sua traduzione nell'*Expositio* di Tommaso, anche se non dalla citazione letterale del versetto, bensì dalla parafrasi svolta nel corso del

⁵²² Va detto però che anche nel testo di Tommaso attualmente stabilito *dicentes enim esse sapientes* figura solo nella citazione iniziale, mentre nel corso del commento *enim* è omissa, cfr. *Super Rom.* c. 1, l. 7, 131: «Deinde cum dicit “dicentes”, exponit quod dixerat. Et, primo, qualiter in cogitationibus suis evanuerunt, cum dicit “dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt”».

⁵²³ Cfr. Valla, *Annotationes*, c. 27r: «Quidam codices habent propitiationem; Graece est propitiatorium: ἰλαστήριον», mentre *propitiatorem* terrà Erasmo, ma sottolineando la sua preferenza per *propitiatorium*, cfr. *ASD* VI-7, p. 112: «Propitiatorem. Ἰλαστήριον id est ‘propitiatorem’, seu magis ‘propitiatorium’, quod Origeni placet, respiciat ad propitiatorium Iudaeorum, Christi nostri tyrum».

commento (*Super Rom.* c. 4, l. 3, 363): «probat quod supposuerat, scilicet quod semen Abrahae sit non solum quod est ex lege sed etiam quod est ex fide»⁵²⁴.

In un caso, contro il testo greco che legge τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ e la Vulgata che ha regolarmente *ipsius* per αὐτοῦ, Ficino opta per una lezione (*Dei*) ricavabile dalla tradizione manoscritta dell'*Expositio* di Tommaso. I quattro codici laurenziani (cfr. e.g. Plut. 26, 4, c. 6v-7r; Fies. 100, c. 8r), contro le edizioni moderne che riportano *ipsius*, espongono appunto *invisibilia enim Dei*:

Rm. 1, 20 ipsius Ricc.426: Dei Fic.

Per la stessa ragione (il ricorso a un codice dell'*Expositio* tommasiana) si potrebbe spiegare l'omissione da parte di Ficino dell'*ipsi* trasmesso dal Ricc.426 all'interno della citazione del medesimo versetto (*Rm.* 1, 20):

1, 20 ita ut ipsi sint Ricc.426: ita ut sint Fic.

Quanto alle divergenze tra le citazioni messe a testo da Ficino e la Vulgata non spiegabili con il ricorso al greco o ai commenti di Tommaso o di Teofilatto, si segnalano in primo luogo alcune inversioni dell'*ordo verborum* e quelli che si possono interpretare come istintivi cambiamenti di natura formale forse dovuti alla pratica di citare a memoria. In ogni caso non risultano di nessuna incidenza sul piano del contenuto:

Rm. 1, 1 Iesu Christi Ricc.426: Christi Ihesu Fic.

Rm. 1, 5 omnibus Ricc.426: cunctis Fic.

Rm. 1, 9 sine intermissione memoriam vestri facio Ricc.426: memoriam vestri facio sine intermissione Fic.

Rm. 1, 12 est Ricc.426: sit Fic.

Rm. 1, 18 hominum eorum Ricc.426: eorum hominum Fic.

Rm. 2, 4 et longanimitatis Ricc.426: longanimitatisque Fic.

Rm. 3, 8 damnatio Ricc.426: condemnatio Fic.

Rm. 5, 7 enim Ricc.426: profecto Fic.

Rm. 5, 7 nam Ricc.426: iam vero Fic.

Rm. 5, 9 multo magis igitur Ricc.426: itaque multo magis Fic.

⁵²⁴ Anche Erasmo rimarcherà che il soggetto della frase è *semen* e quindi sarebbe preferibile sostituire *qui* con *quod*, cfr. *ASD* VI-7, p. 123: «Verum quod legimus: non ei qui ex lege solum, magis conveniebat 'quod', quum praecesserit 'semen'».

Quattro lezioni poste a testo da Ficino contro la Vulgata ne testimoniano l'insofferenza per forme non classiche del latino biblico. In tre casi modifica il *quia / quoniam* dichiarativo-completivo in *quod*, mentre nell'ultimo esempio l'*ut quid* interrogativo tipico del latino tardo viene ripristinato nel suo corrispondente classico *cur*:

Rm. 1, 13 *quia* Ricc.426: *quod* Fic.

Rm. 2, 2 *quoniam* Ricc.426: *quod* Fic.

Rm. 2, 3 *quia* Ricc.426: *quod* Fic.

Rm. 5, 6 *ut quid* Ricc.426: *curnam* Fic.

Un'ultima modifica introdotta da Ficino nel dettato latino del tutto autonomamente dal greco è la seguente:

Rm. 4, 11 *illis ad iustitiam* Ricc.426: *illis credulitas ad iustitiam* Fic.

Per questo versetto la tradizione della Vulgata registra la variante *institia* al posto di *ad iustitiam*, facendo assurgere a soggetto della frase la giustizia guadagnata all'umanità dalla fede di Abramo. Così ad esempio pone a testo l'edizione della *Nova Vulgata* promossa dal Concilio Vaticano II⁵²⁵. Il testo tradito dal Ricc.426 è invece accettato sia da Ox. che da Weber e presuppone il soggetto sottinteso *fides*, ma che si deve ricavare dal versetto 4, 9 («Dicimus enim: "Reputata est Abrahae fides ad iustitiam"»). Stando al *Patrologia Latina database* la variante *credulitas* è attestata solo nel commento all'*Epistola ai Romani* del monaco benedettino Hervé de Bourg-Dieu († 1150)⁵²⁶, ed è improbabile che Ficino possa averla ricavata da lì. Bisognerà piuttosto pensare che il filosofo abbia deciso autonomamente di ampliare il dettato paolino per desiderio di chiarezza con un sinonimo (in questo caso certo non appartenente al latino classico, ma con una connotazione tipica del solo latino medievale) del *fides* di *Rm.* 4, 9.

Sostanziato da una continua attività di collazione ed emendazione, il lavoro ficiniano così come è emerso dall'analisi delle citazioni paoline del *Commentarium* offre la chiara rappresentazione della costante interazione di una molteplicità di fonti testuali differenti

⁵²⁵ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979.

⁵²⁶ Cfr. HERVEI BURGIDOLENSIS *Expositio in Epistolam ad Romanos* 5 (PL CLXXXI, 648).

che presiedettero alla ‘costituzione’ del testo effettivamente commentato. Pur rimanendo un punto fermo la maggiore autorità accordata al testo greco, sulla base del quale ha condotto la maggioranza dei suoi interventi, Ficino non sempre ha ordinato i codici e le stampe di cui disponeva secondo un’unica direzione, partendo cioè dal greco per valutare il grado di attendibilità dei testi latini, ma li ha utilizzati in alcuni casi ponendoli sullo stesso piano attingendo ora all’uno ora all’altro e accordando la sua preferenza alla lezione che di volta in volta trovava più consona a esprimere il concetto paolino. L’*Epistola ai Romani* commentata da Ficino ha finito per diventare in questo modo un testo quantomai eterogeneo, la cui ricostruzione sarebbe stata impossibile da affrontare presupponendo un’unica memoria testuale quale testo-base. Ed è certo che un tale modo di procedere si iscriva perfettamente in quello che sappiamo essere stato il *modus operandi* ficiniano per le sue traduzioni dei testi platonici, spesso irriducibili all’impiego di un unico modello greco e che impongono di ipotizzare, quando non effettivamente documentabile, un’operazione di raccolta e contaminazione di apporti testuali tratti da fonti differenti.

Il quadro complessivo così restituito degli interventi critici dedicati ai soli primi cinque capitoli dell’*Epistola ai Romani*, siano essi taciti o dichiarati, rivela dunque un Ficino dagli interessi tutt’altro che occasionali per lo ‘stato’ del testo paolino. Al contrario ci restituisce l’immagine di un’incessante revisione critica del testo tradito, che tocca buona parte dei versetti dell’*Epistola ai Romani*. Tale revisione, con tutte le sue carenze, si configura certamente come guidata più dall’uso libero di una *ratio* esegetica stimolata da singoli problemi testuali che da solide basi normative che permettessero l’elaborazione di un metodo critico coerente quale quello fortemente auspicato da Valla; tuttavia non si potrà negare che all’incompiuto *Commentarium* ficiniano vada riservata una considerazione maggiore di quanto non si sia fatto finora all’interno del processo di rinnovamento dello studio critico del testo della Scrittura fondato sul ritorno alle fonti originali del pensiero cristiano, a cui, se il Medioevo aveva offerto contributi di prim’ordine, ancorché non di rado isolati (si pensi ancora una volta a Nicola Maniacutia, o a Roberto Grossatesta o ai *correctoria* parigini), fu il Quattrocento a fornire un nuovo impulso e nuove basi teoriche, aprendo la strada alle conquiste dell’esegesi testuale cinquecentesca.

II.4 UNA FONTE DI ERASMO?

Prima di concludere mi sia consentito un tentativo in questa direzione; un tentativo di trarre, cioè, il *Commentarium* ficiniano fuori dall’isolamento in cui una non troppo ampia

tradizione manoscritta parrebbe averlo confinato almeno fino alla stampa degli *Opera omnia* basileensi del 1561⁵²⁷, avvenuta in un periodo storico in cui quanto nel frattempo era venuta acquisendo la filologia biblica cinquecentesca aveva reso privo di interesse agli occhi dei contemporanei questo contributo minore del tardo Quattrocento.

Nelle pagine precedenti ho ritenuto opportuno – quando se ne presentasse l’occasione e l’analogia del ragionamento fosse tale da permettere un accostamento – riportare in nota alcuni brani tratti non solo dalla *Collatio* e dalle *Adnotationes* di Valla, ma anche dalle *Annotationes* all’*Epistola ai Romani* di Erasmo, dando così l’opportunità al lettore di porli a confronto con i risultati del *Commentarium* ficiniano. Per Valla l’operazione può apparire più giustificata, in quanto, come si è detto, pur appoggiandosi su dati labilissimi non si può escludere a priori una conoscenza della *Collatio* da parte di Ficino. Quanto a Erasmo, sono stati adottati passi dalle sue *Annotationes* non tanto per il gusto di mostrare come una simile sensibilità critica di due grecisti d’eccezione abbia in certi casi dato luogo a risultati analoghi, quanto piuttosto perché vi è il sospetto che l’umanista di Rotterdam possa aver ricavato, senza dichiararlo apertamente, alcune delle sue osservazioni esegetico-testuali proprio dal *Commentarium* di Ficino. Il legame che è possibile instaurare tra le due opere si fonda su argomenti di natura testuale confortati dai dati ricavabili dalla storia del testo del *Commentarium*. Il primo indizio consiste in una proposta di traduzione lasciata cadere quasi inavvertitamente da Ficino nel *Commentarium* (Fic. *In Epist. Paul.* 10, 74-78):

«Deo odibiles» vel ‘osores Dei’: quid enim magis contra beneficium Dei bonum, quam maleficiis adeo delectari? Sunt autem odio Deo, quia dum mala volunt, bona nolunt; si hec nolunt, Deum consequenter bonorum principium minime volunt. Ob hoc igitur et propter superbiam inventionemque malorum sunt odio Deo tanquam osores Dei.

Per *Deo odibiles* (Rm. 1, 29) il testo greco ha θεοστυγείς, e l’*osores Dei* ficiniano riflette la consapevolezza che il raro (almeno nella prosa greca classica) θεοστυγής è *vox media*, passibile di indicare sia chi si trova in odio a Dio sia chi lo dispregia⁵²⁸. Un suggerimento per tale lettura poteva venirgli da Teofilatto, il cui commento nella versione di Persona chiosa così (*Enarrationes*, c. avir): «“Deo odibiles”: qui Deum oderunt vel Deo sunt odio», e le ragioni che spinsero Ficino ad affiancare *osores Dei* al *Deo odibiles* della Vulgata sono chiare: la pericope si trova inserita nell’elenco di coloro che hanno dispregiato la conoscenza di Dio e perciò condannati a compiere azioni perverse («Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant,

⁵²⁷ Per tutto questo vd. *infra* la nota al testo.

⁵²⁸ Cfr. e.g. quanto riporta la *Suda*, s.v.

quae non conveniunt»), e il valore passivo di *Deo odibiles* mal si addice all'idea che devono essere i dannati a compiere l'azione, cioè a provare l'odio⁵²⁹. *Osor* è termine escluso dal latino classico (in quello arcaico figura appena due volte e solo in Plauto), ma presente nella letteratura dell'età argentea (Apuleio) e da Agostino in poi diffusissimo nella latinità tardo-antica e medievale⁵³⁰. Quanto a Ficino, le uniche occorrenze che sono riuscito a individuare nelle sue versioni dal greco si trovano in un passo della traduzione del *Fedone* (89d), in cui *μισόλογοι* viene reso con *rationum osores* e *μισάνθρωποι* con *hominum osores*⁵³¹, forse in virtù di una reminiscenza del *De Platone et eius dogmate* e del *De deo Socratis* di Apuleio⁵³². Ma al di là di questo preme sottolineare che nessuno prima di Ficino, a mia conoscenza, aveva pensato di impiegare *osores Dei* per rendere il *θεοστυγείς* paolino, e a ciò si aggiunga che nella letteratura patristica latina *osor* è riferito di norma a termini astratti quali le virtù, la verità e simili, mentre solo una volta a una delle persone divine⁵³³. La versione rivista, emendata e fornita di un apparato di concordanze e varianti testuali dal domenicano Andrea Castellano, che generalmente si considera il primo tentativo a stampa di revisione critica della Vulgata e che godette di ampia fortuna a partire dall'edizione lionese del 1506, presenta regolarmente a testo *Deo odibiles*, e la stessa lezione presenterà l'edizione commentata delle epistole paoline a cura di Jacques Lefèvre d'Étaples (1512), che affianca su due colonne il testo latino della *Vulgata editio* e la nuova versione condotta direttamente sul greco⁵³⁴. Nelle edizioni a stampa dell'*Epistola ai Romani* successive a Ficino che si presentassero come criticamente riviste mi pare dunque di poter affermare che di *osores Dei* si rinvenga un'unica attestazione: appunto nella nuova versione del testo latino del *Nuovo Testamento* con cui Erasmo accompagnò la sua grande *editio princeps* del testo greco, pubblicata, come è noto, nel 1516 e dedicata a Leone X. Ed è dalla versione erasmiana che la lezione si diffonderà

⁵²⁹ Tommaso nell'*Expositio* era stato indotto a spiegare *Deo odibiles* come un'ulteriore ammonizione a non considerare leggeri i peccati elencati in precedenza (c. 1, l. 8, 162): «Et ne putentur ista peccata esse levia, quia solo ore committuntur, subdit "Deo odibiles"».

⁵³⁰ La ricerca è stata condotta sul data-base della *Library of Latin Texts* (CLCLT).

⁵³¹ ed. Venetiis, c. 181a: «Ne rationum, inquit [Socrates], osores evadamus, quemadmodum nonnulli hominum osores sunt». Nella versione del *Protagora* (327d), *ibid.*, c. 83b, Ficino rende invece *μισάνθρωποι* con *hostes humani generis*.

⁵³² Cfr. Apul. *Plat.* 2, 22: «osor quoque nec amicus virtutum sit necesse est», *Socr.* 12: «Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere».

⁵³³ Cfr. Aug. *Civ.* 5, 19: «ita diligit, ut suos osores vel detractores velit correctos habere consortes non in terrena patria, sed superna», dove *osores* indica coloro che disprezzano Dio.

⁵³⁴ Cfr. *Biblia cum pleno apparatu summariorum, concordantiarum et quadruplici repertorii ...*, Lugduni, impressum per Jacobum Sacon, 1506, c. 310b; ho controllato anche l'edizione giuntina del 1511: *Biblia cum concordantiis ... necnon et additione in marginibus varietatis diversorum textuum ...*, Venetiis, per Lucamantonium de Giunta impressa, 1511, c. 468. Per Lefèvre d'Étaples cfr. ed. Parisiis cit., c. air. Per la bibliografia sull'edizione a cura di Andrea Castellano e la sua grande fortuna rimando a *La Bibbia. Edizioni del XVI secolo*, a cura di A. LUMINI, Firenze, Olschki, 2000, pp. 18-27.

passando anche nella tradizione esegetica del mondo protestante⁵⁵⁵. Difatti l'edizione bilingue del *Nuovo Testamento* inclusa nel celebre progetto editoriale della Bibbia poliglotta complutense, ultimata e stampata nel 1514 ma diffusa solo a partire dal 1520 a causa del privilegio nel frattempo accordato ad Erasmo, tiene a testo *Deo odibiles* e anche il glossario dei termini greci posto in calce all'edizione intende θεοστυγής solo nel senso passivo di 'colui il quale è in odio a Dio'⁵⁵⁶.

Nelle relative *Annotationes* Erasmo, nonostante nella sua precedente traduzione avesse messo a testo *osores Dei*, commenterà il versetto paolino a partire da *Deo odibiles*, facendo però presente la doppia connotazione di θεοστυγής e rinviando nella prima redazione (1516) solo agli scolii greci (lo Pseudo-Ecumenio). Solo nella seconda e terza redazione amplierà il testo apportando nuove fonti, quasi tutte greche, tra le quali sarebbe comparso il commento di Teofilatto che Erasmo consultava direttamente in greco⁵⁵⁷. Tra le fonti latine farà invece solo il nome di Cipriano, che in una epistola riportava la lezione *Deo abhorrentes*⁵⁵⁸. La fonte comune ai due umanisti rappresentata da Teofilatto, che come si è

⁵⁵⁵ Cfr. *Novum Testamentum ab Erasmo recognitum*, III, *Epistolae apostolicae* (Prima pars), ed. by A. J. BROWN, Amsterdam, Brill, 2004, p. 36: «obtretractores, dei osores, contumeliosi». Per la tradizione esegetica protestante si veda IOANNIS CALVINI *Opera quae supersunt omnia*, XLIX, *Opera exegetica et homiletica*, ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1892, coll. 26: «obtretractores, osores Dei, malefici» e 29: «Θεοστυγεις sunt haud dubie Dei osores». Ma prima di Calvino cfr. MELANCHTHON'S *Werke in Auswahl*, Bd. 5, *Römerbrief-Kommentar, 1532*, in Verbindung mit G. EBELING hrsg. von R. SCHÄFER, Gütersloh, Gerd Mohn, 1965, p. 79: «Graeci exponunt active "osores Dei"». La critica neotestamentaria ottocentesca riconoscerà appunto in Erasmo l'origine della diffusione nel mondo latino di questa interpretazione del greco θεοστυγής e di conseguenza della lezione *osores Dei*, cfr. *Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidiert mit einer Neuen Deutschen Übersetzung und einem kritischen exegetischen Kommentar* von H. A. W. MEYER, Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, vol. IV, 1836, p. 50.

⁵⁵⁶ Cfr. *Novum Testamentum Graece et Latine* in Academia Complutensi noviter impressum, industria Arnaldi Guilielmi de Brocaro, 1514, c. Riiv (testo dell'epistola), e c. diir (glossario): «θεοστυγής odibilis Deo». Su questa stampa vd. la bibliografia riportata in *La Bibbia. Edizioni* cit., pp. 1-3.

⁵⁵⁷ Per il metodo critico di Erasmo, i manoscritti e le fonti principali usate da lui utilizzati per le *Annotationes*, oltre all'introduzione di ASD VI-7, si rimanda da ultimo a J. KRANS, *Beyond What is Written: Erasmus and Beyond as Conjectural Critics of the New Testament*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-191 e 335-336, a proposito del differente impiego delle fonti durante le varie fasi redazionali cfr. quanto scrive l'autore a p. 37: «Erasmus was increasingly cautious in his use of patristic scriptural quotations. In the beginning of his work on the New Testament, he thought that patristic quotations could end the stalemate between Greek and Latin readings. During the various revision periods, however, he became more and more aware of the many pitfalls that beset the use of patristic text-critical data». Più in generale sulle *Annotationes* vd. E. RUMMEL, *Erasmus' Annotations on the New Testament: from Philologist to Theologian*, Toronto, University of Toronto Press, 1986.

⁵⁵⁸ In questo caso inserisco nella citazione anche le lettere tra parentesi quadre volte a indicare le differenti fasi redazionali, secondo il metodo invalso presso gli editori dei testi erasmiani, cfr. ASD VI-7, p. 80: «Deo odibiles. Unica vox est apud Graecos θεοστυγεις, et magis sonat 'quibus Deus est invisus' quam 'quos Deus habet invisos'. Atque ita intepretantur Graecanica scholia, [B] licet Theophylactus utroque modo interpretetur; [E] Chrysostomus non attingit. [B] Cyprianus item in epistula quarta libri primi legit 'Deo abhorrentes', nimirum ex eorum genere qui dicunt Deo: 'Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus'. [E] Iulius Pollux inter vocabula quibus impietatem exprimimus, commemorat et θεοστυγής, admonens eam vocem esse tragicam». Per i riferimenti alle fonti di Erasmo vd. l'apparato dell'ed. cit. a p. 81. Origene in questo caso è assente perché la traduzione di Rufino del commento all'*Epistola ai Romani* legge *Deo odibiles* (= PG XIV, 868), e si tenga presente che in proposito è stata avanzata la concreta ipotesi che Rufino di norma preferisse citare il testo latino allora in circolazione (la *Vetus latina*), piuttosto che ritradurre dal greco, cfr. M. P. CICCARESE, *Origene e l'arca di Noè: l'expositio historica*, in *Ad Contemplandam Sapientiam. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 97-113: 104.

citato nella traduzione di Persona legge *qui Deum oderunt*⁵³⁹, e l'ovvia derivazione di *osor* da *odi*⁵⁴⁰ potrebbe portare a credere a un risultato analogo raggiunto indipendentemente; in più considerata la tradizione complessa della Scrittura e trattandosi di un testo glossato, parafrasato e commentato come quant'altri mai, la possibilità di una fonte latina intermedia è certo da tenere in alta considerazione. Ma per ora non resta che constatare che Ficino ed Erasmo sembrerebbero gli unici ad impiegare *osores Dei* per il versetto paolino.

La vicinanza tra il *Commentarium* e le *Annotationes* erasmiane pare trovare una più decisiva conferma grazie al confronto tra le rispettive letture esegetiche della pericope «Invisibilia enim ipsius [Dei Fic.] a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» di *Rm* 1, 20. Mette conto ritrascrivere una parte del brano del *Commentarium* già discusso in precedenza e affiancarlo al passo corrispondente di Erasmo:

ASD VI-7, p. 72:

Non enim ita conspiciuntur, ut prius sint intellecta, sed tum conspiciuntur, quum ex rebus conditis intelliguntur, velut exponat quid senserit, quum ait: conspiciuntur. Sic enim intelliguntur ex rebus conditis, tanquam in speculo cernas imaginem, unde et κατόπτρον habet nomen.

Fic. *In Epist. Paul.* 7, 77-82:

Videbatur enim potius dicendum: 'conspecta intelliguntur': nam per aspectum ad intelligentiam pervenitur. Videtur autem Paulus hic attingere quod et Corinthiis inquit: «videmus nunc per speculum in enigmate, tunc vero facie ad faciem». Hic igitur exponendus ita videtur: 'intellecta perspiciuntur', id est quando intelliguntur hic a nobis, per modum visionis in speculo cognoscuntur; nam 'cathorate' et 'catopthron' ita significat.

Il ragionamento dei due esegeti si snoda parallelamente seguendo la medesima obiezione, rivolta in questo caso non al latino del Vulgata, visto che *intellecta* non fa che tradurre letteralmente il greco *νοούμενα*, ma alla stessa scansione dell'atto conoscitivo così come esposta da Paolo, per cui le cose si 'vedono' dopo essere state 'intellette', poiché le realtà, secondo Ficino ed Erasmo, materiali o immateriali che siano, vengono intellette solo dopo

⁵³⁹ Il testo greco di Teofilatto letto da Erasmo ha: τοὺς Θεὸν μισοῦντας (*PG* CXXIV, 361).

⁵⁴⁰ Cfr. e.g. Isid. *Etym.* 10, 97: «Osor, inimicus, ab odio dictus, sicut amator ab amore». ma cfr. anche *Calepinus*, *Rhegi Lingobardae, industria Dionysii Bertochi*, 1502, c. K [vi] ar: «Osus cum suis compositis 'exosus' et 'perosus' participia sunt, sive participiorum modo capiuntur. [...] Participium quoque futuri temporis 'osurus' et 'osor' verbale ab 'osum' supino fiunt».

essere state 'viste'. Qui Ficino non fa che parafrasare Plotino, secondo il quale ad ogni atto di intellesione segue sì una rappresentazione, ma l'apprensione dell'intuizione intellettuale si manifesta alla coscienza solo quando l'anima si volge verso la facoltà immaginativa, che agisce articolando in immagini i contenuti dell'intelletto, riflettendoli appunto come in uno specchio⁵⁴¹. Benché il modo di argomentare sia molto simile, Erasmo non arriva a seguire fino in fondo il ragionamento di Ficino. E non è neppure dato sapere se anche Erasmo stesse pensando a *I Cor.* 13, 12 (versetto per altro non commentato dall'umanista di Rotterdam nelle *Annotationes* alla prima *Epistola ai Corinzi*, ma che, come si ricorderà, legge nel testo greco δι' ἐσόπτρου) al momento di introdurre l'esempio dello specchio. Ma il fortissimo punto di contatto tra i due testi è dato appunto dal comune ricorso all'esempio dello specchio per spiegare il concetto paolino e, soprattutto, dall'accostamento tra καθορᾶται e κατόπτρον, sulla cui derivazione da καθοράω per Erasmo come per Ficino non vi sono dubbi. Questo sembrerebbe in effetti inchiodare il testo erasmiano su quello di Ficino, tanto più che dall'apparato delle fonti di *ASD* VI-7 si ricava che non di rado l'umanista di Rotterdam tacque sui propri debiti nei confronti di autori contemporanei. Tra questi i più impiegati nelle *Annotationes* (anche se non sempre citati) figurano naturalmente Valla e Lefèvre d'Étaples, ma a proposito di questo versetto Valla si era limitato a un'osservazione marginale, proponendo di sostituire *conspiciuntur* con *cernuntur*⁵⁴², e da parte sua l'umanista francese si era concentrato sul significato di *creatura mundi*⁵⁴³. Quanto ai testi patristici o ai lessici cui Erasmo fece più ricorso durante la stesura delle *Annotationes* alla *Lettera ai Romani* (Teofilatto, le *Omèlie* di Giovanni Crisostomo, Origene, Basilio di Cesarea, Cirillo, le catene greche, la *Suda*, Agostino e Girolamo, Lattanzio e Cipriano), in nessuno di essi è dato riscontrare l'esempio dello specchio in relazione a *Rm.* 1, 20, né la proposta di

⁵⁴¹ Cfr. Plot. 1, 4, 10, che conviene leggere nella traduzione di Ficino e che cito dalla *princeps*, Florentiae, impressit Antonius Miscominus, 1492 (ISTC ip00815000; GW M34374) c. eir: «Latet [actus intelligentis] vero forsitan propterea, quod non pervenit ad vim aliquam persentientem. Nam per sensum quandam quasi circa haec medium agere quoque ad haec oportet. Ipse vero intellectus cur non agat, rursusque circa ipsum anima sensum animadversionemque praecedens? Oportet enim actionem aliquam ante animadversionem esse, siquidem idem est intelligere atque esse. Videtur autem animadversio esse fierique, quando intelligentiae actus reflectitur, et quando, quod agit secundum animae vitam, quasi iterum repercutitur, velut aliquid in speculo [ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ] circa leve nitidumque quiescens. Ut enim in eiusmodi rebus quando adest speculum, fit simulachrum; quando vero non adest vel non rite se habet, actus quidem, cuius erat simulachrum, adest, simulachrum vero abest: sic et circa animam, quando quietem agit, quod tale est in nobis, ut in eo imaginationes sive notae quaedam cogitationis intellectusque refulgeant, tunc introspiciuntur imaginationes eiusmodi, et modo quasi sensibili iam agnoscitur, una cum cognitione priori intellectum cogitationemque agere». Cfr. il commento di Ficino in *Op.*, p. 1569, e su questo passo del commento ficiniano a Plotino vd. E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 537-553: 550, poi ristampato in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 89-129; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone* cit., p. 127 (che commenta questi aspetti della noetica ficiniana così come esposta in *Theol. Plat.* 12, 1); ma vd. ora S. FELLINA, *Modelli di episteme* cit., pp. 21-22.

⁵⁴² Valla, *Adnotationes*, c. 27r. «Etiam 'cernuntur' dixissem potius quam 'conspiciuntur'».

⁵⁴³ Cfr. ed. Parisiis cit., c. 70v.

mettere in relazione καθοράω con κατόπτρον, e qualora non si rinvenga una fonte comune che non sono riuscito a individuare, converrà ritenere probabile la dipendenza di Erasmo dal *Commentarium* ficiniano.

Se quanto detto fin qui convince, potremmo ora proporre due ulteriori confronti tra Erasmo e Ficino su cui vale la pena soffermarsi. Apparentemente meno probante è il caso seguente, che però documenta il medesimo modo di ricavare dallo spunto offerto dal testo greco argomenti atualizzabili per le rispettive battaglie culturali. Entrambi si soffermano sul significato della condanna paolina della filosofia dei Gentili a partire dal significato del vocabolo greco διαλογισμός (*Rm.* 1, 21; il testo della Vulgata ha: «sed evanuerunt in cogitationibus suis»), e quello che per Ficino aveva rappresentato un utile espediente per marcare la netta differenza tra la *pia philosophia* e il *modus philosophandi* di alcuni aristotelici contemporanei, sotto la penna di Erasmo si trasforma in una non troppo coperta apologia della *philosophia Christi* contro la riduzione del Cristianesimo entro i limiti di sterili discussioni dialettiche operata dalla tanto detestata teologia scolastica. Si sottolineerà infine che tale simile modo di argomentare il significato di διαλογισμός si trova all'interno dell'esegesi di *Rm.* 1, 21, vale a dire il versetto immediatamente successivo a *Rm.* 1, 20:

ASD VI-7, p. 74:

Est autem διαλογισμός non simplex cogitatio, sed cogitatio ratiocinantis et expendentis ac diiudicantis, quod alienissimum est a fide Christi, ad quam illos vocat Paulus. Taxat enim obiter dialecticas philosophorum argutias, quibus frustra freti sapientiam absolutam et sibi vindicabant et aliis pollicitabantur.

Fic. *In Epist. Paul.* 7, 77-82:

Quod Latine scribitur 'cogitationibus', Grece habetur 'dialogismis', id est excogitationibus vel argumentationibus et discursionibus atque syllogismis.

Vi è infine un ultimo caso meritevole di considerazione, per il quale la fonte più probabile di Erasmo è quasi certamente il commento di Lefèvre d'Étaples, ma vale comunque la pena di sottolineare come il testo erasmiano per quanto riguarda l'esposizione e alcuni echi lessicali (si guardi soprattutto la frase conclusiva) si avvicini forse di più al *Commentarium* ficiniano:

ASD VI-7, p. 114:

Habet gloriam.

Lefèvre, ed. cit., c. 76r:

Ex Graeco potius

Fic. *In Epist. Paul.* 7, 77-82:

Considerandum vero

Καύχημα.	‘gloriationem’ [...]	quod Latine traductum
‘Gloriationem’ magis	Et ubicumque	est: ‘habet gloriam’,
significat quam	vocabulum hoc	Grece ‘haberi proprie
gloriam,	καύχημα ponetur,	gloriationem’, ubi
quemadmodum et	nos ad intelligentiam	sensus hic est proprius,
καύκησις, hoc est:	Graecam adicere	scilicet: ‘habet in se quo
‘habet in se quod	malumus gloriationis	glorietur’.
glorietur et iactet se’.	nomen.	

Dell’interesse di Erasmo per l’opera di Marsilio Ficino il più importante documento è il grande apprezzamento riservato dall’umanista olandese alla traduzione ficiniana di Platone⁵⁴⁴, così come influenze del platonismo ficiniano sono state riscontrate nell’*Enchiridion militis Christiani* (1501) e nel *Moriae encomion*⁵⁴⁵. Universalmente noto è poi che l’immediato precedente del famoso *Sancte Socrates ora pro nobis* dei *Colloquia* sia l’altrettanto celebre epistola dell’ottavo libro dell’epistolario ficiniano intitolata *Confirmatio Christianorum per Socratica*⁵⁴⁶. Tutta da analizzare invece resta la possibile influenza della definizione ficiniana di Cristo quale *idea et exemplar virtutum* sviluppata nel *De Christiana religione*⁵⁴⁷ su un passo dell’*Enchiridion* carico di risonanze platoniche, in cui Erasmo illustra la necessità di considerare Cristo l’*archetypum* della *pietas* e della morale umana⁵⁴⁸. Al *De Christiana religione* quale possibile lettura di Erasmo ci porterebbe l’interesse dimostrato per quest’opera da alcuni dei suoi più intimi *sodales*. Beato Renano in una lettera del 1508 a Michael Hummelberger manifestava l’intenzione di ristampare l’opera ficiniana una volta ripulita dalle mende che la deturpavano e di corredarla di un commento ai passi evangelici che vi figuravano, compito per cui chiedeva l’aiuto di Josse Clichtove⁵⁴⁹. Sempre dalle teorie di

⁵⁴⁴ Cfr. J. HANKINS, *Plato* cit., I, p. 311 e n. 124.

⁵⁴⁵ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Erasmus from an Italian Perspective*, «Renaissance Quarterly», XIII (1970), 1-14: 11 sgg.; ID., *The European Significance of Florentine Platonism*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 49-67: 66 n. 71 (già in *Medieval and Renaissance Studies: Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies*, Summer 1967, ed. by J. M. HEADLEY, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968, pp. 206-229); M. CYTOWSKA, *Erasmus de Rotterdam et Marsile Ficin son maître*, «Eos», LXIII (1975), pp. 165-179.

⁵⁴⁶ Cfr. R. MARCEL, “Saint” Socrate, patron de l’humanisme, «Revue internationale de philosophie», V (1951), pp. 135-143. Per l’epistola di Ficino cfr. *Op.*, p. 868.

⁵⁴⁷ Su questo aspetto mi permetto di rimandare a D. CONTI, *Marsilio Ficino tra Cristo* cit.

⁵⁴⁸ Cfr. quanto scrive F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La philosophia Christi di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica* cit., pp. 99-120: 105: «il motivo di questa preferenza [accordata da Erasmo ai platonici] è duplice: da un lato il principio, sancito dallo stesso Platone nella *Repubblica* ed evidentemente fondato sulla dottrina delle idee, che per fare il bene occorre possedere un preciso modello ideale, che per il cristiano coincide con la figura di Cristo».

⁵⁴⁹ *Der Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, hrsg. von A. HOROWITZ und K. HARTFELDER, Leipzig, Teubner, 1886, p. 16 (il testo della lettera è riportato anche in Kristeller, *Supplementum*, II, p. 290): «Marsilium de christiana religione misi sed non ad umbilicum usque castigatum. Nam qui potuissem, cum ad eam rem tempore, otio et

Ficino sulla religione naturale esposte nel *De Christiana religione* e nella *Theologia Platonica* è probabile che Tommaso Moro desumesse alcuni spunti per la sua *Utopia*⁵⁵⁰. Ma che gli ambienti vicini a Erasmo guardassero non solo al Ficino traduttore e commentatore di Platone e dei neoplatonici, ma anche alla *Theologia Platonica* e alle *Epistole* è dimostrato meglio di altri dal fitto apparato di postille con cui John Colet riempì i margini di un esemplare della *princeps* dell'epistolario ficiniano e dall'uso che il decano della cattedrale di S. Paolo farà di brani della *Theologia Platonica* per illustrare il concetto di *caritas* in quelle lezioni sul testo dell'*Epistola ai Romani* (1497-1498), di cui lo stesso Erasmo lasciò entusiastica testimonianza⁵⁵¹.

Per tornare alla possibilità che Erasmo a un dato momento abbia avuto fra le mani il *Commentarium*, si diceva che le prove testuali potrebbero essere confortate dai dati ricavabili dalla storia della tradizione manoscritta. Sarebbe inutile riproporre qui quanto si dirà diffusamente più avanti nella nota filologica. Basti dire che nella Parigi del primo ventennio del Cinquecento si trovavano almeno due codici contenenti il *Commentarium*. Al vescovo di

doctrina haud mediocri summe opus sit? Idcirco Clichtoveo scripsi ut id operae insumat; non renuet spero. Apponet Petri, Pauli et Evangelistarum dictis, prophetarum quoque vaticiniis marginarias, ut dicitur, annotationes, quod per me fieri nequit. Bibliam nempe minime habeo. Tu illum acrius inflammas. Opus est plane divinum, plura longe intus possidens quam quae in cute promittat. Roges tu Fabrum quid de eo sentiat et an divulgari expediat necne».

⁵⁵⁰ Il passo di *Complete works of ST. THOMAS MORE*, IV: *Utopia*, ed. by E. SURTZ S.J. and J. H. HEXTER, New Haven-London, Yale University Press, 1965, p. 220: «haec Utopus instituit non respectu pacis modo quam assiduo certamine, atque inexpiabili odio funditus vidit everti, sed quod arbitratus est, uti sic decerneretur, ipsius etiam religionis interesse, de qua nihil est ausus temere definire, velut incertum habens, an varium ac multiplicem expetens cultum deus, aliud inspiret alii...», sembrerebbe riecheggiare, soprattutto nell'ultima frase, Fic. *Christ. relig.* 4 (= *Op.*, p. 4): «Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas huiusmodi ordinante Deo decorem quendam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est re vera honorari quam aut his aut illis gestibus honorari. [...] Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli». I passi sulla religione degli utopiesi sono stati messi in rapporto con le idee ficiniane del *De Christiana religione* e della *Theologia Platonica* da J. HANKINS, *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by A. MAZZOCCO, Leiden, Brill, 2006, pp. 137-53 (a cui rimando anche per la bibliografia precedente).

⁵⁵¹ Le postille all'incunabolo sono state studiate e pubblicate da S. JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford, Oxford University Press, 1963, che pubblica anche due lettere di Ficino a Colet e una di Colet a Ficino. Per l'uso della *Theologia Platonica* nel commento alle lettere di Paolo cfr. IOANNIS COLETI *Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Romanos. An exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, Delivered as Lectures in the University of Oxford about the Year 1497*, ed. by J. H. LUPTON, London, Bell and Daldy, 1873, p. 155: «De charitate vero illa a qua nulla se ratione dimoveri posse Paulus dixit, hoc est deinde quod dicamus; quod scilicet charitas et amor idem est; quodque amor Dei in nobis ex amore erga nos Dei excitatur, et ab amante nos Deo in nobis gignitur. Hinc illus Ioannis in epistola: *Charitas ex Deo est*: et paulo post addit, *In hoc est charitas, non quod nos dileximus Deum, sed quod ipse prior dilexit nos*. Itaque, Deo nos amante, ipsum redamamus. Quam autem haec redamatio nostra et charitas erga Deum eiusque Christum est nobis ante omnia salutaris, ex Marcilii Ficini platonici verbis de Dei amore, positus in suo quarto et decimo libro de platonica theologia, plane constat», a cui segue una citazione in parte parafrasata da Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 324 = Ficini, *Théologie*, II, p. 291 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 318). Sul commento a Paolo di Colet rimando a G. PANI, *John Colet e l'Expositio ad Romanos (1498)*, «Annali di storia dell'esegesi», VI (1989), pp. 235-259, e per un profilo più generale su Colet vd. ora J. ARNOLD, *Dean John Colet of St Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England*, London, I.B. Tauris, 2007. Per la testimonianza di Erasmo cfr. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opus epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P. S. ALLEN, t. IV, Oxonii, in typographeo Clarendoniano, 1922, pp. 508-509 (Ep. 1211).

Orléans nonché uno tra i principali artefici della diffusione della filosofia ficiniana in Francia, Germain de Ganay⁵⁵², apparteneva il primo (ora British Library, Harley 4695), mentre il secondo (attuale Par. lat. 652, che è apografo del primo, come verrà dimostrato) fu finito di copiare nel 1514 dal canonista e canonico regolare di S. Vittore Jean de Montholon, la cui famiglia era imparentata con i De Ganay⁵⁵³.

Di contatti diretti tra Erasmo e Germain de Ganay non si ha notizia. Variamente legati con l'umanista di Rotterdam furono però numerosi esponenti di quel circolo di umanisti e intellettuali riuniti attorno al de Ganay come a un nuovo Mecenate, alcuni dei quali sarebbero stati i protagonisti del movimento del cosiddetto evangelismo francese e per cui non è difficile immaginare l'interesse che poteva suscitare un commento di Marsilio Ficino sulle epistole di Paolo⁵⁵⁴. Superfluo è fare il nome di Lefèvre d'Étaples, i cui vincoli d'amicizia con Erasmo sono fin troppo noti e che dedicò al vescovo di Orléans, tra le altre cose, l'inedito *De magia naturali* (1494), la parafrasi della *Fisica* (1494), il commento alla *Metafisica* (1501) e la traduzione dell'*Organon* di Aristotele (1503)⁵⁵⁵. Fu a Guillaume Budè, dopo aver incassato il rifiuto di Giano Lascaris, che de Ganay si rivolse per una traduzione del *De placitis philosophorum* di Plutarco, poi stampata nel 1502, e altre opere ed edizioni gli furono indirizzate da Nicolas Dupuy, Fausto Andrelini, Josse Bade⁵⁵⁶ e dal medico e umanista Wilhelm Cop, che destinò al de Ganay la traduzione dei *Praecepta* di Paolo Egineta (1511), a proposito della quale mette conto segnalare come l'autore nella lettera prefatoria annoverasse tra i suoi maestri di greco anche Erasmo⁵⁵⁷. Infine un altro corrispondente di Erasmo fu Jean Molendinus (o Molinaris), professore al Collège du Cardinal Lemoine e in seguito divenuto canonico di Tournay, il quale nel 1508 tradusse dal francese in latino una

⁵⁵² Si veda in proposito la famosa lettera di Robert Gaguin sulla diffusione delle opere ficiniane alla Sorbona in R. GAGUINI *Epistolae et orationes*, éd. par L. THUASNE, 2 voll., Paris, Bouillon, 1903-1904, II, pp. 21-22. Sulla fortuna di Ficino e della *prisca theologia* in Francia, oltre al classico D. P. WALKER, *The Ancient Theology* cit., pp. 63-131, vd. S. GENTILE, *Giano Lascaris, Germain de Ganay e la «prisca theologia» in Francia*, «Rinascimento», II ser., XXVI (1986), pp. 51-76; C. VASOLI, *Sugli inizi della fortuna di Ficino in Francia: Germain e Jean de Ganay*, in *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens*, Actes du XLIIe Colloque International d'Études Humanistes, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours 7-10 juillet 1999, organisé par S. TOUSSAINT, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 299-312, poi ristampato in ID., *Ficino, Savonarola* cit., pp. 151-169.

⁵⁵³ Vd. la bibliografia riportata *infra*.

⁵⁵⁴ D'obbligo è il rinvio a A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1498-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, 1953².

⁵⁵⁵ Le lettere di dedica di Lefèvre d'Étaples al de Ganay si leggono in E. F. RICE, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 1972, pp. 20-22, 23-26, 86-90, 106-107, 112-114.

⁵⁵⁶ Per un elenco dettagliato con rimandi bibliografici vd. S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., pp. 64-67 e nn.

⁵⁵⁷ La lettera prefatoria è ripubblicata da E. JOVY, *François Tissard et Jérôme Aléandre. Contribution à l'histoire des origines des études grecques en France*, II, *Jérôme Aléandre*, «Société des sciences et arts de Vitry-le-François», XXI (1902), pp. 1-138: 103: «Igitur graecarum litterarum prima rudimenta quae iam pridem in Germania sub Mithridate et Conrado Celte degustaveram, sub utriusque linguae doctissimis praeceptoribus Joanne Lascari et Erasmo Roterodamo in Parisiorum academia excolere tentavi».

descrizione dell'Italia di Germain de Ganay (ora Par. lat. 4845)⁵⁵⁸, e nel 1515 indirizzava una lettera all'umanista di Rotterdam chiedendo informazioni sull'imminente stampa del *Nuovo Testamento*⁵⁵⁹.

Pare dunque difficile credere che nel corso di quei *literata convivia* ospitati in casa de Ganay così magnificati da Josse Bade⁵⁶⁰ non fosse circolata la notizia che il prelado francese fosse venuto in possesso di una copia dell'inedito *Commentarium* ficiniano; e molteplici sono i canali attraverso cui Erasmo, una volta appreso dell'esistenza di un commento alle epistole paoline contenente, fra le altre cose, numerosi confronti tra il testo greco e la Vulgata, avrebbe potuto chiederne copia, magari anche di semplici estratti.

Se quanto detto fin qui risultasse plausibile, si verrebbe a porre un ulteriore tassello della complessa e variegata ricezione di Ficino nel Cinquecento anche in ambiti apparentemente inaspettati, tanto che potremmo rileggere le parole con cui quasi ottant'anni fa Delio Cantimori, pur con la solita e dovuta cautela, associava alcuni spunti del *Commentarium* a uno degli aspetti più radicali della cristologia erasmiana, derivato dall'intuizione filologica di tradurre il *logos* giovanneo con *sermo*:

Il Vangelo non è “ex divina virtute” ma la “divina virtus” stessa: cioè il Verbo stesso. La dottrina qui affermata dal Ficino va particolarmente rilevata: senza uscire ancora dall'ortodossia, pone l'accento su un punto che poi sarà da altri arditamente e coerentemente sviluppato: “Cum igitur Evangelium nominat Dei virtutem, dicere videtur Evangelium esse Christum, nempe Christus est Dei verbum, humanitate vestitum, sanctificante spiritu”. E insiste: “Evangelium quoque sive in meditatione sive in voce, sive in scriptis Dei verbum est, prolatum quidem afflante spiritu, sed humana meditatione, vel voce, vel scriptura vestitum”. Dove certo senza estrema consapevolezza, ma altrettanto certamente con una notevole accentuazione, il “verbum Dei” è inteso concretamente e razionalisticamente, come *meditatio*, *scripta*, *vox* di uomini: siamo sulla via del *verbum* interpretato come *sermo*, interpretazione che da Erasmo, attraverso il Castellione, giungerà ai due Sozzini⁵⁶¹.

Sono conclusioni che oggi andrebbero inevitabilmente ripensate e sfumate, soprattutto per quanto riguarda il richiamo a Castellione e ai due Sozzini, ma forse, alla luce della proposta

⁵⁵⁸ Una seconda copia della versione del Molendinus è conservata presso la Landesbibliothek di Jena (ms. Bud. q. 58), su cui vd. *Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, Bd. II: *Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften der Signaturreihen außerhalb der Electoralis-Gruppe*, beschrieben von B. KLEIN-ILBECK und J. OTT unter Mitarbeit von G. POWITZ und B. TÖNNIES, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 136-137.

⁵⁵⁹ Cfr. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opus epistolarum* cit., t. II, pp. 162-163 (Ep. 371), a cui rimando anche per il breve schizzo biografico tracciato da Allen.

⁵⁶⁰ In proposito si veda S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., p. 65 n. 68.

⁵⁶¹ D. CANTIMORI, *Anabattismo e neoplatonismo* cit., p. 28.

qui avanzata, il *Commentarium* di Ficino ebbe davvero qualcosa da dire all'orecchio di Erasmo, riuscendosi a ritagliare un piccolo spazio anche nella più grande e influente opera di filologia biblica del Cinquecento.

Appendice I. Ficino e il Riccardiano 426

Si fornisce qui un elenco dei passi annotati da Ficino e l'edizione delle postille da lui apposte nei margini del Ricc.426. I segni di richiamo che inquadrano porzioni di testo ritenute da Ficino di particolare interesse sono sempre i tipici semicerchi con tratto verticale ondulato. Le postille rientrano per lo più nella tipologia dei *notabilia* e sono di solito inquadrate da una cornicetta. I segni di richiamo e le annotazioni si presentano tuttavia molto spesso fra loro indipendenti, nel senso che la maggior parte delle annotazioni non si riferiscono al testo inquadrato dai semicerchi e viceversa, tanto da dare l'impressione di rappresentare i risultati di due momenti differenti di lettura e di 'fruizione' del testo. Data la strettezza dei margini laterali Ficino ha poi apposto quasi sempre tali annotazioni nei margini inferiori, non precisando il punto del testo a cui sono rivolte. A queste ultime si è pertanto affiancato il brano cui si è ritenuto probabile si riferissero.

Si deve infine segnalare che il Ricc.426 relativamente al testo dell'*Epistola agli Ebrei* presenta un guasto di origine codicologica. Forse a causa di uno spostamento subito al momento della rilegatura o forse perché il copista ha trascritto senza avvedersi del problema da un antigrafo che già possedeva il guasto, la c. 200, contenente la porzione di testo da *Hbr.* 2, 3 («in nos confirmata est...») a *Hbr.* 4, 15 («teneamus confessionem ...»), si trova inserita alla fine del fascicolo (quaternione) che termina con *Hbr.* 11, 39 («non acceperunt repromissionem»). Ad avvedersene e a correggerlo fu forse lo stesso Ficino, che con una penna più o meno della stessa temperatura di quella con cui sono vergate le postille appose due asterischi nel margine sinistro in alto di c. 195r e di c. 201r, a segnalazione che la c. 200 andava spostata dopo c. 195r.

c. 16r (*Mt.* 8, 13) Dixit ~ hora] semicerchio di chiusura con tratto verticale ondulato verso il basso, assente quello di apertura.

c. 56v (*Lc.* 7, 1-10) Cum autem ~ sanum] semicerchi con tratto verticale ondulato.

c. 67r (*Lc.* 17, 20-21) ecce enim regnum Dei intra vos est] assenti segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore annota, accompagnando quanto scrive con una *manicula*: *Regnum Dei in hominibus est.*

- c. 78v (*Io.* 4, 53) Cognovit ~ tota] semicerchio di chiusura con tratto verticale ondulato, assente quello di apertura.
- c. 99r (*Act.* 5, 39-41) Consenserunt ~ pati] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 104r (*Act.* 10, 26-27) Petrus ~ convenerant] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Christ. relig.* 6 (= *Op.*, p. 7); *Pred.* 1, 2 (= *Op.*, p. 476 = Ficini *Predicationes*, p. 16).
- c. 122r (*Iac.* 1, 2-4) Omne gaudium ~ deficientes] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10).
- c. 125r-v (*I Pt.* 1, 6-7) In quo exsultabitis ~ probatur] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 126v (*I Pt.* 2, 21-23) Christus ~ comminabatur] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 127v (*I Pt.* 4, 12-14) Nolite ~ requiescit] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10).
- c. 127r (*I Pt.* 5, 1) Seniores ~ communicator] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 128r (*I Pt.* 5, 10-11) Deus ~ secula seculorum] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10).
- c. 130r (*I Io.* 1-5) Quod fuit ~ sunt ulle] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 9).
- c. 132r (*I Io.* 4, 12-16) Deus ~ in nobis] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 132v (*I Io.* 5, 4-5) omne ~ Filius Dei?] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 8).
- cc. 132v-133r (*I Io.* 5, 10-20) testificatus ~ vita eterna] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. *Fic. Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 9).

c. 135^r (*Ap.* 1, 9) Ego Iohannes ~ Ihesu] semicerchi con tratto verticale ondulato. La notizia che Giovanni compose l'*Apocalisse* sull'isola di Patmo è presente anche in un passo del *De viris illustribus* di Girolamo (9, 6) che Ficino ha inquadrato, sempre con i semicerchi, nel Laur. S. Marco 617, per cui cfr. S. Gentile, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino* cit., p. 118.

c. 136^v (*Ap.* 3, 16; 3, 18; 3, 20) tepidus ~ pulso] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine inferiore tre note una di seguito all'altra: *evomit tepida, aurum ignitum* e *sto ad ostium*. Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 18, 8 (= *Op.*, p. 411 = Ficino, *Théologie*, III, p. 211 = Ficino, *Platonic Theology*, VI, p. 142); *In Alc. II* (= *Op.*, p. 1134).

c. 146^r (*Ap.* 21, 1) celum novum et terram novam] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine inferiore: *celum novum et terra nova*.

cc. 146^v-147^r (*Ap.* 21, 10-27) Et sustulit ~ Agni] senza segni di richiamo Ficino annota nel margine inferiore di c. 146^v: *Civitas Dei qualis sit*.

c. 147^r (*Ap.* 22, 1-5) Et ostendit ~ secula seculorum] senza segni di richiamo, Ficino annota nel margine inferiore: *Paradisi qualitas*.

c. 147^v Ficino annota nel margine inferiore: *Eusebius: Paulus inter omnes apostolos eruditior sermone et sensu prepotens*. Cfr. Eus. *Hist. eccl.* 3, 24 (= PG XX, 264).

c. 148^r Nel margine inferiore Ficino annota: *Augustinus super Psalterium Davidis de Paulo sic: ceteri apostoli neque tantum neque tanta gratia scripserunt*. Cfr. Aug. *Enarr. in Ps.* 130, 7 (= PL XXXVI, 1708).

c. 148^v (*Rm.* 1, 19-25) quod notum ~ creatori] senza segni di richiamo, Ficino appone due note nel margine inferiore, una di sotto all'altra: *Deus se omnibus revelat* e *Contra philosophos malos*.

c. 148^v (*Rm.* 1, 27) similiter et masculi ~ recipientes] di fianco alle due note precedenti Ficino annota: *Contra pedicones*.

c. 149r-v (*Rm.* 2, 13-15; 2, 25-26) Non enim ~ reputabitur?] senza segni di richiamo, Ficino appone due note nel margine inferiore di c. 149r: *Saluari quis potest sine circumcissione*, e sotto di questa: *in prima ad Corinthios: circumcisio et preputium nihil, sed observatio mandatorum Dei* (cfr. *I Cor.* 7, 19).

c. 150v (*Rm.* 5, 5) spes ~ nobis] senza segni di richiamo, Ficino appunta nel margine inferiore: *Amor est a deo infusus*. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 6 (= *Op.*, p. 6); *Pred.* 1, 2 (= *Op.*, p. 476 = Ficini *Predicationes*, p. 16).

c. 152r (*Rm.* 7, 14-16) Quod enim ~ bona] senza segni di richiamo, Ficino annota nel margine inferiore: *Pugna sensus cum ratione* e *Incontinens f(acit) quod non vult*.

c. 153r (*Rm.* 8, 29) Nam quos praescivit ~ Filii eius] Ficino annota in margine: *Prescientia, Predestinatio*.

c. 155v (*Rm.* 11, 34) Quis enim cognovit sensum Domini?] assenti segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore annota: *Deus incomprehensibilis*.

c. 159r (*I Cor.* 1, 18-29) Verbum ~ conspectu eius] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 7 (= *Op.*, p. 8), 11 (= *Op.*, p. 16); *Pred.* 1, 1 (= *Op.*, p. 474 = Ficini *Predicationes*, p. 8).

c. 159v (*I Cor.* 2, 10) Nobis autem ~ profunda Dei] sopra questo versetto, nel margine superiore Ficino annota in lettere maiuscole: *SPIRITUS*.

c. 159v (*I Cor.* 2, 11-14) Quis enim ~ examinantur] senza segni di richiamo, Ficino ha apposto due note nel margine inferiore: *Per solum spiritum noscuntur divina* e *Deus ignotus carnalibus*. Cfr. Fic. *Epist.* 1, 68 (= *Op.*, p. 640,3 = Ficino, *Lettere*, I, p. 125).

c. 160r (*I Cor.* 3, 21-23) Itaque nemo ~ Christus autem Dei] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 6 (= *Op.*, p. 7); *Pred.* 1, 2 (= *Op.*, p. 476 = Ficini *Predicationes*, p. 16).

c. 160v (*I Cor.* 4, 9-13) Quia spectaculum ~ usque adhuc] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 6 (= *Op.*, p. 6).

c. 161^v (*I Cor.* 6, 12) Omnia mihi ~ potestate] senza segni di richiamo, Ficino annota a margine: *licere, expedire*.

c. 161^v (*I Cor.* 6, 17) Qui autem adheret Domino, unus Spiritus est] senza segni di richiamo, Ficino trascrive nel margine inferiore il passo paolino senza modifiche. Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (*Op.*, p. 267 = Ficino, *Théologie*, II, p. 154 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 18).

cc. 161^v-162^r (*I Cor.* 6, 19-20 - 7, 7) An nescitis ~ vero sic] immediatamente al di sotto della postilla precedente, Ficino aggiunge un'altra nota: *Nemo sui est, sed Dei*, a c. 162^r invece, sempre nel margine inferiore, scrive: *Matrimonium* e *Quisque proprium donum habet ex Deo: alius quidem sic, alius sic*.

c. 163^r (*I Cor.* 9, 7-10) Quis militat ~ percipiendi] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine inferiore: *Labori debetur spes et premium*.

c. 164^r (*I Cor.* 10, 13) Temptatio ~ sustinere] senza segni di richiamo, Ficino annota nel margine inferiore: *Tentatio humana*. Sempre nel margine della stessa carta, sotto la nota precedente, trascrive poi dal versetto *I Cor.* 10, 24: *Nemo quod suum est querat, sed quod alterius*.

c. 164^v (*I Cor.* 11, 4-5) Omnis vir ~ decalvetur] Ficino annota nel margine inferiore: *Vir. Mulier. Caput velatum, caput non velatum*.

cc. 165^v-166^r (*I Cor.* 12, 12-30) Sicut enim ~ interpretantur?] senza segni di richiamo, Ficino annota nel margine inferiore: *totum corpus et partes*. Sopra questa prima nota, Ficino ne scrive un'altra, da riferirsi probabilmente solo a *I Cor.* 12, 30: *Deus dat diversa diversis secundum capacitatem*.

c. 166^r (*I Cor.* 13, 12) Videmus ~ faciem] nel margine inferiore Ficino chiosa: *cognitio Dei in hac vita, cognitio Dei in alia vita*. Cfr. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 706 = Ficino, *Lettere*, II, p. 83); *De lum.* pr. (= *Op.*, p. 976). A questo primo appunto Ficino ne affianca un secondo: *karitas*, per cui cfr. *I Cor.* 13, 4, sempre nella stessa carta del codice.

c. 167^r (*I Cor.* 15, 6) Deinde visus ~ dormierunt] semicerchi con tratto verticale ondulato.

c. 167^v (I Cor. 15, 28) Deus omnia in omnibus] senza segni di richiamo, nel margine superiore Ficino si trascrive senza modifiche la pericope.

c. 167^v (I Cor. 15, 19) Si in hac vita ~ hominibus] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 5 (= *Op.*, p. 4); *Pred.* 1, 1 (= *Op.*, p. 474 = Ficini *Predicationes*, p. 9).

c. 167^v (I Cor. 15, 10) gratia autem ~ gratia Dei mecum] senza segni di richiamo, nel margine inferiore Ficino ritrascrive *gratia Dei sum id quod sum* e annota: *non laboravi ego, sed gratia Dei mecum.*

c. 168^r (I Cor. 15, 38-42) Deus autem ~ incorruptione] senza segni di richiamo, Ficino si appunta: *resurrectio carnis.*

c. 170^r (II Cor. 3, 18) Nos vero ~ Spiritu] senza segni di richiamo, Ficino si appunta nel margine inferiore: *omnis nostra est a Deo e videns Deum, in Deum transformatur.* Cfr. Fic. *Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10); *Theol. Plat.* 12, 2 (= *Op.*, p. 269 = Ficini, *Théologie*, II, p. 159 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 28), 14, 2 (= *Op.*, p. 309 = Ficini, *Théologie*, II, p. 256 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 240).

c. 170^v (II Cor. 4, 7) Habemus ~ ex nobis] senza segni di richiamo, nel margine inferiore Ficino annota: *anima est thesaurus in vasis fictilibus.* Cfr. Fic. *Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10); *Pred.* 1, 2 (= *Op.*, p. 476 = Ficini *Predicationes*, p. 18).

c. 170^v (II Cor. 4, 16) Propter quod non deficimus ~ in diem] senza segni di richiamo, nel margine inferiore Ficino si appunta: *homo duplex, interior atque exterior.* Cfr. Fic. *Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 10); *Theol. Plat.* 8, 15 (= *Op.*, p. 199 = Ficini, *Théologie*, I, p. 325 = Ficino, *Platonic Theology*, II, p. 354), 12, 2 (= *Op.*, p. 269 = Ficini, *Théologie*, II, p. 159 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 28), 14, 2 (= *Op.*, p. 309 = Ficini, *Théologie*, II, p. 256 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 240); *Pred.* 1, 2 (= *Op.*, p. 476 = Ficini *Predicationes*, p. 18).

c. 174^r (II Cor. 11, 23-33) in laboribus plurimis ~ manus eius] semicerchi con tratto verticale ondulato.

- c. 174r-v (*II Cor.* 12, 2-4) Scio hominem ~ loqui] senza segni di richiamo, Ficino annota: *Raptus Pauli in tertium celum*. Cfr. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 697,2-706 = Ficino, *Lettere*, II, pp. 62-84); *Pred.* 5 (= *Op.*, pp. 483-487 = Ficini *Predicationes*, pp. 41-52).
- c. 176r (*Gal.* 2, 20) vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus] semicerchi con tratto verticale ondulato; Ficino ritrascrive nel margine inferiore senza modifiche il passo paolino. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 6 (= *Op.*, p. 6).
- c. 177r (*Gal.* 4, 1-5) Dico autem ~ reciperemus] senza segni di richiamo, nel margine inferiore Ficino annota: *Filius et servus*.
- c. 177r (*Gal.* 4, 9) nunc autem ~ vultis?]: senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore, di fianco alla nota precedente, ha appuntato: *cognoscere Deum est cognosci a Deo*. Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 12, 4 (= *Op.*, p. 272 = Ficini, *Théologie*, II, 167 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 46).
- c. 177r (*Gal.* 4, 19) filioli mei ~ vobis] senza segni di richiamo, Ficino sotto la nota precedente aggiunge: *Paulus parit discipulos suos*.
- c. 177v (*Gal.* 5, 9) Modicum fermentum totam massam corrumpit] senza segni di richiamo, nel margine inferiore Ficino trascrive senza modifiche la pericope.
- c. 178r (*Gal.* 6, 17) Caro ~ faciatis] senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore annota: *pugna spiritus cum sensu et transformatio in invicem*.
- 180r (*Eph.* 4, 23-24) renovamini ~ veritatis] senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore appunta: *renovatio hominis in hominem*.
- c. 183v (*Phil.* 4, 1; 4, 4) Itaque fratres ~ dico gaudete] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine inferiore: *Gaudium bonum*.
- c. 185v (*Col.* 3, 9-10) nolite mentiri ~ creavit eum] senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore annota: *transformatio hominis in hominem novum*.

- c. 191^v (*I Tim.* 6, 14-15) ut serves ~ inaccessibilem] senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore annota: *Deus solus beatus, solus potens, solus immortalis* e *Lux dei inaccessibilis*.
- c. 193^v (*II Tim.* 4, 8) in reliquo ~ iudex] semicerchi con tratto verticale ondulato. Cfr. Fic. *Christ. relig.* 8 (= *Op.*, p. 11).
- c. 194^r (*Tit.* 1, 15) Omnia munda mundis: coinquinatis autem et infidelibus, nihil est mundum] senza segni di richiamo, Ficino nel margine inferiore ritrascrive il passo paolino omettendo però *et infidelibus*.
- c. 196^r (*Hbr.* 5, 12-14) cum deberetis ~ boni ac mali] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine inferiore: *Veritas est animi cibus, cibus liquidus cibus solidus*. Cfr. Fic. *Theol. Plat.* 8, 2 (= *Op.*, p. 185 = Ficino, *Théologie*, I, pp. 294-295 = Ficino, *Platonic Theology*, II, p. 284).
- c. 197^v (*Hbr.* 8, 10) Quia hoc est ~ populum] senza segni di richiamo, Ficino scrive nel margine a caratteri maiuscoli: *LEX*.
- cc. 198^v-199^r (*Hbr.* 10, 32-36) Rememoramini ~ promissionem] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 199^r (*Hbr.* 11, 1) Est autem fides ~ apparentium] senza segni di richiamo, Ficino nel margine scrive in lettere maiuscole: *FIDES*.
- c. 200^r (*Hbr.* 2, 4) contestante ~ voluntatem] semicerchi con tratto verticale ondulato.
- c. 200^v (*Hbr.* 4, 12-13) Vivus est ~ nobis sermo] senza segni di richiamo, Ficino nel margine di c. 201^r scrive: *Sermo dei penetrat omnia, deo patent secreta omnia*.
- c. 201^r (*Hbr.* 12, 1) Ideoque et nos tantam ~ certamen] semicerchi con tratto verticale ondulato.

Appendice II. I Prologhi latini alle epistole paoline fatti trascrivere da Ficino nel Riccardiano 85 e integrati di sua mano

A stabilire che il diretto antografo del testo trascritto nel Ricc.85 siano i prologhi premessi alle singole epistole del Ricc.426 concorrono l'omissione comune di *scribit*, o di un verbo simile, assolutamente necessario alla struttura della frase nel prologo alla seconda *Lettera ai Tessalonicesi*, l'errore *Gestali* per *Giscali* (o *Giscalis*) nel prologo alla *Lettera ai Romani* (per questo errore, passato anche nel *Commentarium*, si rinvia alla discussione della nota al testo), e *consolariam* per *consolatoriam* nel prologo alla seconda *Lettera ai Corinzi*. Inoltre un particolare errore del copista del Ricc.85 deve rimontare alle caratteristiche dell'antografo. Questi scrive *per genus quae* al posto di *pergensque* nel prologo alla *Lettera ai Romani*, corruzione generatasi per il fatto che il copista del Ricc.426 ha scritto il *per* leggermente staccato da *gensque* (con *-gen-* abbreviato con relativo trattino di compendio soprascritto) e l'enclitica *-que* si trova all'inizio del rigo seguente. Nel prologo alla prima *Lettera ai Corinzi* salta un *quidam* tra *apostolos* e *a philosophorum* che nel Ricc.426 figura come aggiunta interlineare. Ma l'anonimo copista cui Ficino affidò la trascrizione nel Ricc.85 si è comportato ancor più distrattamente scrivendo *Ronanis* per *Romanis* e *parxionem* per *passionem* nel prologo alla *Lettera ai Romani* e inserendo qua e là altri banalissimi errori, di cui si darà conto nelle note. Trattandosi di errori di immediata evidenza, li correggo con la consapevolezza che anche se Ficino non li ha emendati, al momento di usare i prologhi per il commento avrebbe potuto fare altrettanto o intuitivamente o ricorrendo al Ricc.426. Trascrivo rispettando la grafia dell'anonimo copista, intervenendo solo sulla punteggiatura e sul regime maiuscole-minuscole. Il testo dei prologhi corrisponde, se si eccettuano poche varianti di scarso valore, a quello dei cosiddetti prologhi marcioniti. Premetto pertanto ad ogni *argumentum* il rinvio al numero e alla pagina corrispondente del primo volume del *Repertorium biblicum* di Stegmüller. Con la sottolineatura indico le aggiunte autografe di Ficino. Per il testo delle *subscriptions* greche segnalate in nota in corrispondenza delle integrazioni ficiniane mi servo del *Novum Testamentum Textus Stephanici A.D. 1550*, curante F. H. A. SCRIVENER, Cantabrigiae-Londini, Bell-Whittaker, 1878, indicandolo con Stephanus.

[n. 677, p. 292 Stegmüller]

Incipit argumentum ad Romanos.

Romani sunt in partibus Italiae. Hi preventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini Yesu Christi in legem et prophetas erant inducti: hos revocat Apostolus ad veram et Evangelicam fidem scribens eis a Corintho.

Paulus ex tribu Benjamin et oppido Iudeae Gestali, quo capto a Romanis⁵⁶² Tharsum Cilicie commigravit et a parentibus Ierosolimam missus ad pedes Gamaliel legem didicit. Nam persecutor effectus pergensque⁵⁶³ Damascum in via correptus est a Domino et ab Anania baptizatus, Christum predicat et Apostolus Gentium ab Apostolis iuncto Barnaba constituitur persequentibus Iudeis Cesarem appellavit, et ideo Romam vinctus Neronis secundo anno a Felice preside missus et duobus annis in libera custodia quotidie cum Iudeis disputabat. Post haec in Occidente decem annis predicans iterum Romam reversus est, quarto decimo Neronis anno pro Christo capite truncatur. Tricesimo septimo anno post passionem⁵⁶⁴ Domini sepultus est.

Explicit argumentum in epistola ad Romanos scripta ab Athenis. Habet versus cccvii.

[n. 685, p. 292 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad Corinthios.

Corinthi sunt Achaici et ii similiter ab apostolo audierunt verbum veritatis et subversi sunt multipharie a falsis apostolis, quidam⁵⁶⁵ a philosophorum verbosa eloquentia, alii in sectam legis Iudaicae inducti sunt. Hos revocat Apostolus ad veram evangelicam fidem scribens eis a Philippis vel ab Epheso per Thymotheum, Stephanam, Fortunatum, Achaicum⁵⁶⁶.

Explicit argumentum in Epistola ad Corinthios, habet versus ccclxx.

[n. 700, p. 294 Stegmüller]

Incipit argumentum in secunda.

⁵⁶² Romanis Ricc.426: Romanis Ricc.85.

⁵⁶³ pergensque Ricc.426: per genus quae Ricc.85.

⁵⁶⁴ passionem Ricc.426: parxionem Ricc.85.

⁵⁶⁵ quidam *add. int.* Ricc.426, *om.* Ricc.85.

⁵⁶⁶ Cf. Stephanus, p. 418: ἐγράφη ἀπό Φιλίππων διά Στεφανᾶ καί Φουρτουνάτου καί Αχαϊκοῦ καί Τιμοθέου.

Post acceptam penitentiam consolatoria Corinthis a Phillipis vel a Troade secundam per Titum et Lucam⁵⁶⁷ scribit epistolam conlaudans eos, hortatur ad meliora et contristatos eos sed emendatos ostendit.

Explicit ad Corinthios.

[707, p. 295 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad Galathas.

Galathei⁵⁶⁸ enim sunt Graeci. Hi verbum veritatis primum ad Apostolo acceperunt. Sed post discessionem vel⁵⁶⁹ discessum eius temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circuncisionem verterentur. Hos Apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso vel Roma⁵⁷⁰.

Explicit ad Galathas.

[715, p. 295 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad Ephesios.

Ephesii sunt Asiani. Hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide. Hos collaudat Apostolus scribens eis ab urbe Roma de carcere per Tichicum diaconem.

Explicit argumentum in epistola ad Ephesios.

[728, p. 296 Stegmüller]

Incipit in epistola ad Philippenses.

Philippenses sunt Macedones. Hi verbo veritatis accepto perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos, hos collaudat apostolus scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.

Explicit argumentum ad Philippenses. Incipit ad Colossenses [736, p. 297 Stegmüller]

Colossenses et ii sicut Laodicenses sunt Asiani. Et ipsi preventi erant a pseudoapostolis nec ad hos accessit Apostolus ipse, sed eos per epistolam recorrexerunt. Audierant enim

⁵⁶⁷ Cf. Stephanus, p. 437: ἐγράφη ἀπό Φιλίππων διά Τίτου καί Λουκᾶ.

⁵⁶⁸ Galathei Ricc.85: Galathe Ricc.426.

⁵⁶⁹ discessionem vel *om.* 426.

⁵⁷⁰ Cf. Stephanus, p. 447: ἐγράφη ἀπό Ῥώμης.

verbum ab⁵⁷¹ Archippo, qui et ministerium in eos accepit. Ergo Apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso vel Roma⁵⁷² per Tichicum diaconem et Onesimum acolitum.

[747, p. 298 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola prima ad Thesalonicenses.

Thesalonicenses sunt Macedones, qui accepto verbo veritatis perstiterunt⁵⁷³ in fide et in persecutione civium suorum. Preterea nec receperunt falsos apostolos nec ea, quae a falsis apostolis dicebantur. Hos conlaudat Apostolus scribens eis ab Athenis per Thimotheum et Onesimum.

[752 p. 298 Stegmüller]

Incipit argumetum in secunda ad Thesalonicenses.

Ad Thesalonicenses⁵⁷⁴ secundam epistolam <scribit>⁵⁷⁵ Apostolus et notum facit eis de temporibus novissimis et de adversarii detectione. Scribit eis hanc epistolam ab Athenis vel Roma⁵⁷⁶ per Titum et Onesimum.

Explicit argumentum in epistola ad Thesalonicenses.

[765, p. 299 Stegmüller]

Incipit in epistola ad Timotheum.

Timotheum instruit et docet Apostolus de ordinatione episcopatus et diaconii et omnis ecclesiasticae disciplinae scribens ei a Laodicia.

[772, p. 300 Stegmüller]

Incipit argumentum in secunda ad Timotheum.

Item Timotheo scribit ab urbe Roma de exhortatione martirii et omnis regulae veritatis et quid futurum sit temporibus novissimis et de passione sua. Explicit ad Timotheum.

⁵⁷¹ ab Ricc.426, *om.* Ricc.85.

⁵⁷² Cf. Stephanus, p. 471: ἐγγράφη ἀπὸ Ρώμης.

⁵⁷³ perstiterunt Ricc.426; prestiterunt Ricc.85.

⁵⁷⁴ Ad Thesalonicenses Ricc.426, *om.* Ricc.85.

⁵⁷⁵ scribit *supplevi textum Stegmüller secutus, om.* Ricc.426 Ricc.85.

⁵⁷⁶ vel Roma *addidit Ficinus videlicet Graecum exemplar secutus, quod ἀπὸ Ρώμης pro ἀπὸ Αθηνῶν legebat, cf. supra.*

[780, p. 301 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad⁵⁷⁷ Titum.

Titum commonefacit et instruit de constitutione presbiterii et de spirituali conversatione et hereticis vitandis, qui in scripturis Iudaicis⁵⁷⁸ credunt. Scribit ei a Nicopoli.

[783, p. 301 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad Philemonem

Philemoni⁵⁷⁹ familiares litteras facit pro Onesimo servo eius scribens autem ei ab urbe Roma de carcere.

[793, p. 302 Stegmüller]

Incipit argumentum in epistola ad Hebreos

In primis dicendum est cur Apostolus Paulus in hac epistola scribendi non servaverit morem suum vel vocabulum nominis sui vel ordinis describeret dignitatem. Haec causa est, quod scribens ad eos, qui ex circumcisione crediderant, quasi Gentium Apostolus et non Iudeorum, sciens quoque eorum superbiam suamque humilitatem ipse demonstrans, meritum officii sui noluit anteferre. Nam simili modo etiam Iohannes apostolus propter humilitatem in epistola sua nomen suum eadem ratione non pretulit. Hanc ergo epistolam fertur Apostolum ad Ebreos scriptam Ebraica lingua misisse, cuius sensum et ordinem retinens Lucas evangelista post excessum Apostoli Greco sermone composuit. Scripsit autem ex Italia per Timotheum⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ ad Ricc.426: a Ricc.85.

⁵⁷⁸ Iudaicis Ricc.426, *om.* Ricc.85.

⁵⁷⁹ Philemoni Ricc.426: Philemon Ricc.85.

⁵⁸⁰ Cf. Stephanus, p. 522: ἐγράφη ἀπό τῆς Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου.

III La costituzione del testo

III.1 DESCRIZIONE DEI TESTIMONI⁵⁸¹

M31 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.IV.489.

Cartaceo, sec. XV ex.-XVI in., mm 280 x 220, cc. II, 100, I', doppia numerazione: la prima moderna a penna nell'angolo superiore destro e continua fino a c. 22, poi saltuaria (numerate le cc. 52, 59, 71, 73-80, 90, 95, 98, 100); la seconda continua, sempre moderna, a lapis nell'angolo inferiore sinistro; tutti quinterni con richiami in fine. Scritto in cancelleresca all'antica da Luca Fabiani; poche le correzioni e aggiunte a margine e in interlinea sempre di mano di Fabiani; una seconda mano, forse cinquecentesca, ha numerato gli ultimi due capitoli, privi di titoli e di numerazione, ma separati dal resto del testo da uno spazio bianco lasciato dal copista. Spazio per le iniziali maggiori lasciato in bianco; in rosso quelle minori e i titoli, saltuaria la sottolineatura in rosso dei passi commentati. La c. 100, frammentaria, è stata restaurata. A c. 1r l'annotazione di mano forse seicentesca: «Hunc librum emi ex libris Reverendissimi Domini Hugolini Martelli»; a c. 1r, nel margine inferiore, d'altra mano seicentesca: «Ex commutatione duplicatoris [*sic*] voluminis posuit frater Petrus Tacca». All'interno del piatto anteriore sono incollati due cartellini: sul primo è indicata a macchina una vecchia segnatura: «IV B 2», sul secondo viene indicata, a penna, la provenienza del codice: «S. M. Novella N. 489». Legatura seicentesca in pergamena. Sul dorso della legatura impresso in oro: «Marsilij Ficini Proemium in Epist. Pauli».

Kristeller, *Supplementum*, I, p. XXVI; G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della biblioteca di Santa Maria Novella. Parte II: sec. XV-XVI in.*, «Memorie domenicane», XIII (1982), pp. 203-353: 275-276; *Catalogo*, n° 122, pp. 158-159; S. GENTILE, *Note sullo 'scrittoio' di Marsilio Ficino*, in *Supplementum festinum. Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. by J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL JR., Binghamton (NY), Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1987, pp. 339-397: pp. 371-374; S. PAGLIAROLI, scheda n° 4.7, in *Sandro Botticelli pittore della Divina Commedia*, 2 voll., a cura di S. GENTILE, Milano, Skira, 2000, pp. 144-145.

⁵⁸¹ Per le sigle indicative dei codici e delle stampe si adottano quelle impiegate a suo tempo da Kristeller, *Supplementum*, I.

O3 Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 90.

Cartaceo, sec. XV ex.-primo quarto del XVI, mm 285 x 205, cc. V, 89, V' (cc. II-III e II-III' tratte da un codice probabilmente del sec. XII, scritto su due colonne e contenente frammenti della *Passio Sancti Apollinaris*: II-III; degli *Acta SS. Naboris et Felicis* e della *Vita S. Alexii Confessoris*: II-III'); il rilegatore settecentesco ha aggiunto un'ulteriore carta bianca all'inizio e alla fine: I e V'), numerate modernamente a lapis IV-93 contando le quattro carte di guardia finali (la c. 10 e la c. 11 sono segnate rispettivamente 10a e 10b, e così il conteggio totale delle carte risulta in eccesso); tutti quinterni con richiami regolari verticali in fine. Specchio di scrittura di mm 105 x 170 per 23 linee. Scritto in cancelleresca all'antica da Biagio Buonaccorsi; correzioni e *notabilia* di mano dello stesso, come forse una manicola a c. 66r. Spazio per le iniziali maggiori lasciato in bianco; in inchiostro rosso i titoli dei capitoli, *notabilia*, segni paragrafali e la sottolineatura dei passi commentati. A c. IIIr la nota di possesso: «Di Simone et Niccolò del Nero». Sul foglio di risguardo a sinistra nel margine superiore scritto a pennarello nero: «(19076)», e al centro invece la segnatura: «Canonici Patr. Lat. 90». Legatura settecentesca in pelle rossa.

Il codice, adesposto e anepigrafo, proviene dal fondo Canonici della Bodleian Library ed è rimasto fino ad ora sconosciuto agli studiosi di Ficino – è sfuggito sia al *Supplementum Ficinianum* sia all'*Iter italicum* –, probabilmente perché l'omissione del titolo del proemio, regolarmente riportato dagli altri testimoni: «Prohemium Marsilii Ficini in Epistolas Pauli. Ascensus ad tertium celum ad Paulum intelligendum», indusse il Coxe a segnalarlo come di anonimo: «Anonymi cuiusdam in Pauli epist. ad Romanos».

H. O. COXE, *Catalogi codicum manuseriptorum bibliothecae Bodleianae pars tertia codices graecos et latinos canonicianos complectens*, Oxonii, ex typographeo Academico, 1854, pp. 343-344.

N1 Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.A.8.

Cartaceo, sec. XV ex.-XVI in., mm 290 x 220, cc. III, 100, III', numerate modernamente a lapis nel margine inferiore sinistro; bianche le cc. 97-100; tutti quinterni con richiami in fine. Scritto in cancelleresca all'antica da Luca Fabiani; correzioni e aggiunte marginali e interlineari di mano dello stesso copista; probabilmente a una seconda mano si deve un'aggiunta interlineare a c. 4v; una terza mano cinquecentesca ha apposto alcuni *notabilia* a margine delle cc. 61r, 75r, 82v, 93r, 96r. Spazio per le iniziali maggiori lasciato in bianco; in

rosso i titoli e la sottolineatura dei passi commentati. Sul foglio di risguardo compare la segnatura attuale, ripetuta a c. 1r. Sul dorso della legatura impresso in oro: «Mars. Ficini In Epist. D. Pauli». Nessuna nota di possesso; il codice proviene dal Fondo Farnese della Biblioteca Nazionale di Napoli. Legatura seicentesca in pelle bazzana, tipica dei codici provenienti dalla biblioteca Farnese.

Kristeller, *Supplementum*, I, p. XXXVI; F. FOSSIER, *La Bibliothèque Farnèse. Étude des manuscrits latins et en langue vernaculaire*, in *Le Palais Farnèse*, III, 2, Rome, École française de Rome, 1982, p. 336.

L03 London, British Library, Harley 4695.

Membranaceo, sec. XV ex.-XVI in., mm 280 x 190, cc. III (I cart. rec.), 120, III' (III' cart. rec.), numerate modernamente 1*-115 (saltando la numerazione delle cc. 115-120 e segnando invece c. II' con 115) a lapis nell'angolo superiore esterno; bianche le cc. [115]-[120]; rigatura a secco fino a c. 114v; tutti quinterni con l'eccezione delle cc. 101-108 (quaternioni) e delle cc. 109-[120] (senione) con richiami regolari verticali in fine. La prima e l'ultima carta di guardia antica sono state incollate su carta moderna. Scritto in elegante cancelleresca all'antica da un'unica mano, molto verosimilmente quella di Biagio Buonaccorsi; presenta correzioni di mano del copista e postille e annotazioni di due diverse mani coeve. A c. 1r a incorniciare il testo un ricco fregio su quattro lati su fondo oro e a pieni colori con motivi floreali, putti, cinque cammei che racchiudono busti di filosofi (ad eccezione di quello centrale sul lato esterno, in cui Pitagora viene raffigurato seduto a figura intera); al centro del lato inferiore un medaglione supportato da due creature ibride che contiene la figura di San Paolo⁵⁸²; sul lato interno un piccolo medaglione racchiude la scritta in oro su sfondo nero: «M. Fic. F.». La decorazione è attribuita a Giovanni Boccardi il Vecchio, detto il Boccardino⁵⁸³. Otto iniziali maggiori a oro e colori alternati per lo sfondo (rosso e blu) (cc. 3r-v, 4v, 10r, 10v); da qui (c. 10v) in avanti lo spazio per le iniziali maggiori è lasciato in bianco; in rosso i titoli dei capitoli e i passi commentati. Nel margine superiore di

⁵⁸² La descrizione offerta dal catalogo on-line della British Library identifica dubitativamente la figura rappresentata con Santa Caterina d'Alessandria. Purtroppo l'esatto riconoscimento è inficiato da un'abrasura all'altezza del volto, ma nonostante la presenza del corredo iconografico costituito da un libro e da una spada che San Paolo condivide con Santa Caterina, la collocazione della figura all'inizio di un commento alle epistole paoline mi sembra inviti a considerare la possibilità che si tratti proprio dell'apostolo. Una conferma potrebbe venire dal confronto con il Plut. 83, 11 della Laurenziana, contenente alle cc. 1r-89r il secondo libro dell'epistolario ficiniano. Nel codice prima del *De raptu Pauli*, che con il proemio del *Commentarium* condivide non pochi temi, a c. 65r è raffigurato dipinto in oro su sfondo turchino proprio San Paolo con il classico corredo iconografico della spada e del libro. Sul Plut. 83, 11 vd. Ficino, *Lettere*, I, pp. XCIV-XCV.

⁵⁸³ Vd. *infra*.

c. II v (numerata 1*), che presenta un taglio di forma rettangolare al centro ed è incollata su un foglio cartaceo, la nota di possesso: «Ce livre appartient a maistre Germain de Ganay», sotto di essa una vecchia segnatura del sec. XVI: «Invent. VII XXVII», la cui tipologia ricorre in altri codici appartenuti al de Ganay; sempre a c. II v , al centro del margine inferiore si succedono tre mani: la prima trascrive il verso «Novit paucos secreta quies» (Sen. *Herc.* 175), la seconda, di fianco, scrive il motto: «Spero et expecto», la terza, in *littera moderna*, segna un'altra nota di possesso: «Hoc est Andre»; a c. II r (numerata 115) la nota: «Ce livre appartient a maistre Germain de Ganay» è ripetuta due volte, la prima delle quali è stata completata alla fine del XVI sec. dalla bisnipote della sorella del de Ganay: «en son vivant évesque d'Orleans frere de Jehan de Gannay chancelier de france et grand freres de ma bisayeule maternelle». A c. II v è stato incollato un cartellino con una vecchia segnatura: «B 83»; a penna a c. III r : «134 B II 4695», e, di fianco, a lapis: «10/1 B». Il codice fu rilegato nuovamente nel 1966 per cura del British Museum.

C. E. WRIGHT, *Fontes Harleiani. A study of the Sources of the Harleian Collection of Manuscripts in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1972, p. 225; P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years*, Firenze, Olschki, 1987, p. 92; ID., *Iter Italicum*, IV, p. 180; S. GENTILE, *Giano Lascaris, Germain de Ganay e la «prisca theologia» in Francia*, «Rinascimento», II ser., XXVI (1986), pp. 51-76: 76.

P1 Paris, Bibliothèque Nationale, Par. lat. 652.

Cartaceo misc., I^a metà del sec. XVI, mm 270 x 195, cc. I, 220, I', numerate modernamente a penna nell'angolo superiore destro, bianche le cc. 195 v -198 v , 204 r , 212 r -220 r ; assenti i richiami alla fine dei fascicoli. Scritto in bastarda da Jean de Montholon, che si firma estesamente cinque volte a c. 1 v ; a c. 2 r si legge più volte il nome 'de Montholon' o più semplicemente 'Montholon' (probabilmente *probationes pennae*); correzioni interlineari e a margine e *notabilia* a margine di mano del copista, in rosso alcuni segni di richiamo di una seconda mano coeva. A c. 2 v una mano diversa da quella del de Montholon ha redatto un *Elogium Marsilii Ficini ex Tritemio*: si tratta della trascrizione della 'voce' di Tritemio dedicata a Ficino nella sua raccolta *De scriptoribus ecclesiasticis*, Parisiis, Bertholdus Rembolt, 1512, cc. CXCII v -CXCIII r , a cui però è stato modificato il finale: in luogo dell'elenco delle traduzioni dal greco compiute da Ficino si legge: «et multa scripsit, quae ad notitiam nostrae lectionis minime venerunt (ut hi in Pauli ad Romanos Epistolam commentarii)». A c. 2 r compaiono due vecchie segnature: «2085», che indica la provenienza dalla biblioteca

Colbert, e «regius 3953». Legatura ottocentesca in mezza pelle di zigrino rosso recante le cifre di Luigi Filippo.

Il *Commentarium in Epistolas Pauli* occupa le cc. 3r-60r. Contiene inoltre gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury all'interno dei quali è inserito un lungo brano tratto dallo *Speculum naturale* di Vincent de Beauvais (cc. 60v-181r), minute di lettere di Jean de Montholon insieme con qualche scritto a carattere devozionale (cc. 181v-209v), e infine una traduzione francese di alcuni brani del *De resurrectione cadaverum* di Atenagora: *Attenagoras de la resurrection des mors* (cc. 210r-211v), quasi sicuramente condotta sulla versione latina di Ficino.

Catalogus codicum manuseriptorum bibliothecae regiae pars tertia, III, Parisiis e typographia regia, 1744, p. 54; Bibliothèque Nationale, *Catalogue general des manuserits latins*, sous la direction P. LAUER, Paris, 1939 (rist. 1965), I (mss. 1-1438), p. 231; J. R. CALDWELL, *Manuseripts of Gervase of Tilbury's Otia imperialia*, «Scriptorium», XVI (1962), pp. 28-45: 44; GERVASE OF TILBURY, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, ed. and transl. by S. E. BANKS and J. W. BINNS, Oxford, Clarendon, 2002, pp. LXXVII-LXXVIII.

B Bern, Burgerbibliothek, 190.

Cartaceo, metà del sec. XVI, mm 295 x 210, cc. I, 120, F, numerate modernamente a lapis nell'angolo superiore esterno; tutti quaternioni. Specchio di scrittura di cm. 23-23,3 x 13-13,5 ca., con circa 31 linee di media. Scritto da un'unica mano in umanistica corsiva, presenta però elementi grafici del sistema grafico moderno, quali il modulo a *c* rovesciata apposto sopra le *u* per distinguerle dalle *v* e dalle *n* e una certa spigolosità nella scrittura. A margine e nell'interlinea vi sono numerose correzioni e aggiunte dovute a una seconda mano coeva, che scrive un'umanistica corsiva. A c. 1r una mano, diversa dalle due precedenti, ha apposto un titolo: *Marsilius Ficinus de Pauli ascensu in tertium caelum*. Legatura settecentesca in pelle. Senza note di possesso. Il codice fu prima proprietà di Johannes Oporinus e passò poi nella biblioteca del nipote Theodor Zwinger; la biblioteca di Berna lo acquistò nel 1742 dagli eredi di Zwinger, tramite la mediazione di Samuel Engel⁵⁸⁴.

Al *Commentarium in Epistolas Pauli* (cc. 1r-86r) fanno seguito le *Predicationes* (86r-120r), delle quali questo codice è l'unico testimone manoscritto conosciuto.

⁵⁸⁴ Mi permetto di riprodurre con lievi modifiche la descrizione che di questo ms. avevo dato in Ficini *Predicationes*, pp. CXXXI-CXXXII.

H. HAGEN, *Catalogus codicum Bernensium*, Bern, typis B. F. Haller, 1875, p. 245; Kristeller, *Supplementum*, I, p. VI; ID., *Iter Italicum*, London-Leiden, Brill, 1963-1996, vol. V, p. 89; C. GILLY, *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*, Basel, Schwabe, 2001, p. 131.

p Basilea, Heinrich Petri, marzo 1561, cm. 31 x 20, 5, in due tomi rispettivamente di pp. [XXXXVI], 1012 e di pp. [VIII], 967 (numerate 1013-1979), [XL].

Il *Commentarium in Epistolas Pauli*, di cui questa stampa è l'*editio princeps*, è contenuto nel primo tomo alle pp. 427-472. La seconda edizione degli *Opera omnia* ficiniani del 1576, stampata sempre a Basilea: Basel, Heinrich Petri, 1576, in due tomi (vol. I: pp. [XXX], 1012; vol. 2: pp. [VIII] 967), non fa che aggiungere numerosi errori all'edizione precedente a causa della ricomposizione del testo. Come è noto, l'edizione parigina degli *Opera omnia* del 1641 (Guillaume Pelé e Denys Béchét, in due tomi, vol. I: pp. [IV], 1604; vol. II: pp. [II], 932) riproduce l'edizione basileense del 1561.

Kristeller, *Supplementum*, I, pp. LXXI-LXXIII; *Catalogo*, n° 124 pp. 160-161; Ficino, *Lettere*, I, pp. CLXXIII-CLXXIV.

III.2 STORIA DEL TESTO

Il testo dell'incompiuto *Commentarium in Epistolas Pauli* di Marsilio Ficino è trasmesso da sei testimoni manoscritti (*L03*, *O3*, *N1*, *M31*, *P1*, *B*) e dall'*editio princeps* (*p*) inclusa negli *Opera omnia* del filosofo stampati a Basilea nel 1561. Ad esclusione del testimone parigino, per cui una nota del copista ci informa che venne copiato nel 1514, nessuno dei restanti manoscritti presenta indicazioni cronologiche precise. Con ragionevole certezza si può tuttavia collocare la confezione dei codici più rilevanti ai fini della costituzione del testo (*L03*, *O3*, *N1*, *M31*) in un arco temporale piuttosto ristretto, tra gli ultimissimi anni del Quattrocento e il primo ventennio del Cinquecento.

Prima di affrontare la questione della classificazione dei testimoni sarà utile premettere alcune considerazioni sui codici collocabili cronologicamente e geograficamente vicini allo scrittoio dell'autore. Un primo dato meritevole di attenzione è che se si escludono *P1* e *B*, sicuramente copiati all'estero (rispettivamente in Francia l'uno e probabilmente in Svizzera l'altro) e come si vedrà di non particolare rilevanza per la costituzione del testo, la stesura dei restanti testimoni (*M31*, *N1*, *L03*, *O3*) si può ricondurre a copisti strettamente legati a Ficino. Al noto segretario e 'familiare' di Marsilio, Luca Fabiani, come ha dimostrato con valide ragioni Sebastiano Gentile, sono ascrivibili i codici *M31* ed *N1*⁵⁸⁵. Per quanto concerne l'elegante *L03* appartenuto a Germain de Ganay e il nuovamente rintracciato manoscritto oxononiense *O3*, benché le scritture che presentano non trovino corrispondenza né con quelle degli amanuensi della 'cerchia' di Ficino né con quelle di altri copisti a cui il filosofo di tanto in tanto ricorse per far trascrivere codici di particolare pregio, a suggerire verso quale direzione rivolgere l'attenzione interviene una nota del coadiutore nella Segreteria fiorentina, amico e corrispondente di Machiavelli, poeta e diarista Biagio Buonaccorsi⁵⁸⁶. In uno dei suoi *Ricordi* datato 14 settembre 1516 il Buonaccorsi registrava di aver venduto a Pandolfo e Tinorino Bellacci, insieme con altre opere da lui copiate, un esemplare del *Commentarium in Epistolas Pauli*: «Sciolto et in foglio: uno comento in penna di mia mano facto da messer Marsilio Ficino sopra le pistole di San Paulo. Vale a soldi 35 el quinterno, che sono octo quinterni et mezo, lire 14 et soldi 17»⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ S. GENTILE, *Note sullo 'scrittoio'* cit., pp. 371-374.

⁵⁸⁶ Sul Buonaccorsi, oltre alla relativa 'voce' a cura di G. DE CARO in DBI, XV, 1972, pp. 76-77, vd. D. FACHARD, *Biagio Buonaccorsi. Sa vie. Son temps. Son œuvre*, Bologna, Boni, 1976; B. BUONACCORSI, *Diario dall'anno 1498 all'anno 1512 e altri scritti*, a cura di E. NICOLINI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999; per i suoi rapporti con Machiavelli si vedano M. MARTELLI, *Preistoria (medicea) di Machiavelli*, «Studi di filologia italiana», XXIX (1971), pp. 377-405; G. SASSO, *Biagio Buonaccorsi e Niccolò Machiavelli*, «La Cultura», XVIII (1980), pp. 195-222.

⁵⁸⁷ D. FACHARD, *Biagio Buonaccorsi* cit., p. 210. Tra le altre opere vendute ai Bellacci figurano una stampa di Senofonte e un esemplare del *Comento* di Giovanni Pico sopra la *Canzona de Amore* di Girolamo Benivieni (cfr. nota sotto). Per quanto riguarda le espressioni impiegate da Buonaccorsi per descrivere i suoi manoscritti, si

La stesura di questo manoscritto rientrava in quell'attività di copista a cui Buonaccorsi, sfruttando quella sua abilità calligrafica che ne fa risaltare la scrittura tra quelle degli altri amanuensi che operavano in Cancelleria, non di rado ricorse per mantenersi, in particolar modo negli anni in cui venne escluso dalla Segreteria⁵⁸⁸. Come il suo nome resta inevitabilmente congiunto a quello del suo più illustre amico Niccolò Machiavelli, così la sua fama di amanuense è legata al ruolo di primo piano che egli ebbe per la diffusione manoscritta del *Principe* e di altre opere machiavelliane, quali l'*Arte della Guerra*⁵⁸⁹. Restando sempre all'interno dell'ambito della sua produzione di copista 'volgare', si può ricordare l'esecuzione di due copie del *Comento sopra una Canzona de Amore* di Giovanni Pico e della *Canzona* stessa del Benivieni, di una delle quali, copiata "in quarto foglio" e venduta ai due Bellacci, ci lasciano testimonianza i suoi *Ricordi*⁵⁹⁰, mentre l'altra sarà da identificare con quella che teneva presso di sé e che gli fu richiesta dagli "impressori" per la stampa del 1519⁵⁹¹. Meno indagata, perché notevolmente più ristretta, rimane la sua attività di copista di testi latini.

può notare che se da un lato, stando al lessico bibliografico e bibliologico umanistico, il termine 'quinterno' poteva anche non indicare l'esatto numero dei fogli di cui era composto il fascicolo, bensì genericamente un fascicolo (e pertanto non rapportabile ai moderni criteri di descrizione del codice), in questo caso, trattandosi di un ambito di commercio librario e sapendo che spesso i copisti venivano pagati a fascicoli (*soldi 35 el quinterno*), è probabile che Buonaccorsi tenesse a specificare l'esatto numero dei fogli del suo manoscritto; per tutto questo vd. S. RIZZO, *Il lessico filologico* cit., pp. 43-46.

⁵⁸⁸ M. MARTELLI, *Preistoria* cit., pp. 382-383.

⁵⁸⁹ Per il Buonaccorsi copista del *Principe* e dell'*Arte della guerra* vd. N. MACHIAVELLI, *De principatibus*, testo critico a cura di G. INGLESE, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1994, pp. 46-47.

⁵⁹⁰ Vd. M. MARTELLI, *Preistoria* cit., p. 380 n. 3.

⁵⁹¹ Come scrive nella lettera di dedica al Benivieni premessa all'edizione del *Comento* picchiano, che leggo in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate* cit., pp. 445-447: 446: «Avendo dunque io appresso di me uno transunto di detta canzona e comento e essendone con grande instantia richiesto da alcuni nostri impressori [...]» (ma sulla stampa del 1519 vd. ora S. DI BENEDETTO, *L'edizione giuntina delle «Opere» di Girolamo Benivieni*, «ACME-Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano», LXIII, 2010, pp. 165-203). In un primo momento Martelli (*Preistoria* cit., p. 380 n. 4) aveva creduto di poter identificare nel cod. Riccardiano 2528 una delle copie del *Comento* esemplate dal Buonaccorsi, attribuzione poi riconfermata in M. MARTELLI, *La politica culturale* cit., p. 97 n. 8, nonostante l'opinione contraria di D. FACHARD, *Liriche edite e inedite di Biagio Buonaccorsi*, «Studi di filologia italiana», XXXI (1973), pp. 157-206: 165 n. 1, e ID., *Biagio Buonaccorsi* cit., p. 8 n. 3. Benché la scrittura del Riccardiano 2528 abbia in comune alcune peculiarità con quella del Buonaccorsi, tenderei a condividere l'opinione di Fachard perché il copista presenta dei tratti caratteristici che non trovano riscontro con le forme tipiche da corsiva del coadiutore, tra i quali, oltre ad una certa tendenza a mantenere ben separate le lettere assente in Buonaccorsi, i più evidenti mi sembrano la realizzazione della *I* capitale a forma di 7 discendente sotto il rigo e la presenza di una *g* dal doppio occhiello perfettamente tondo. A presentare notevoli analogie con la scrittura tipica del Buonaccorsi mi sembra semmai la mano che ha copiato il testo del *Comento* contenuto nel Riccardiano 2770 (vd. per un confronto la tavola riportata in PICO, *De hominis dignitate*, cit., tra le pp. 224 e 225), che presenta la redazione trasmessa alle stampe privata delle critiche esplicite a Ficino. Al catalogo degli scritti volgari di cui Buonaccorsi si fece diffusore si deve poi aggiungere la copia del volgarizzamento di Jacopo di Poggio Bracciolini della *Vita di Ciro* senofontea, che Lucio Biasiori ha recentemente individuato nel codice Magliabechiano XXIII 60 della Biblioteca Nazionale di Firenze, vd. L. BIASIORI, *Lecture di Niccolò. Storia e fortuna di Machiavelli*, tesi di perfezionamento in Discipline storiche discussa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, a.a. 2010-2011, rel. Carlo Ginzburg, pp. 32-33.

Ancora fino a poco tempo fa ogni tentativo di individuare una copia del *Commentarium in Epistolas Pauli* di mano del Buonaccorsi era rimasto frustrato⁵⁹². Grazie a un confronto con altri esempi della sua scrittura latina ritengo invece di poter far risalire alla sua mano l'attuale Canoniciano patristico latino 90 della Bodleian Library di Oxford (O3). Torneremo fra poco sulla questione se si possa identificare proprio questo manoscritto con quello di cui parlano i *Ricordi*. L'attribuzione della stesura del Canoniciano all'amico di Machiavelli si basa sul confronto con la scrittura di un codice di accertata autografia quale il Plut. 90 sup. 39 della Biblioteca Laurenziana, databile intorno al 1514, in cui il Buonaccorsi copiò, fra le altre cose, la *Lamia* del Poliziano e un'orazione accademica del segretario della prima Cancelleria fiorentina Marcello Virgilio Adriani⁵⁹³. Lasciando per il momento da parte *Lo3*, anche in ragione del suo pregio esteriore, prendiamo in considerazione alcune caratteristiche grafiche comuni al Plut. 90 sup. 39 e al nostro O3.

Entrambi i codici sono vergati in una cancelleresca all'antica abbastanza elegante generalmente inclinata verso destra⁵⁹⁴. Per quanto concerne la forma delle lettere, notiamo che il tracciato della lettera *t* si presenta molto simile a quello della *c* e realizzato in due tempi; la *r*, di forma angolare e in condizione di legare tanto a destra quanto a sinistra (anche se normalmente è evitata la legatura a destra), è di frequente accompagnata da un tratto, di natura ornamentale, discendente verso destra sotto il rigo. Il tratto della pancia della *b* di solito tende a rientrare verso sinistra fin quasi a chiudersi. Particolarmente caratterizzante è la realizzazione, in due tempi, della *e* minuscola, il cui occhiello, tranne che in alcuni, rarissimi casi, resta sempre molto aperto a legare con la lettera seguente, dando vita, ad esempio, ad una forma particolare della congiunzione *et* (= *et*); e quando poi si trova in fine di parola, si apre completamente (tanto da non distinguersi dalle *c*) terminando con un tratto obliquo ornamentale piegato a destra. Spesso la *c*, specie a inizio parola, è tracciata con un'ansa piuttosto ampia a racchiudere la lettera seguente e scendente sotto il rigo. Quando presente, la cediglia a segnare il dittongo sotto la *e* è molto marcata allungandosi a gancio sotto il rigo⁵⁹⁵. I nessi *ni* e *mi* vengono spesso scritti tramite l'esecuzione di un unico tratto di penna, tanto da far apparire la *i* come terza gamba della *n* e come quarta della *m* (salvo poi l'aggiunzione del punto sulla *i*), e si piegano ancora di più verso destra rispetto al resto delle lettere. L'asta della *p* è prolungata al di sopra dell'occhiello, mentre le aste

⁵⁹² Cfr. M. MARTELLI, *Preistoria* cit., p. 380 n. 1, e E. Niccolini in B. BUONACCORSI, *Diario* cit., p. XII.

⁵⁹³ Su questo codice vd. l'esautivo studio di B. RICHARDSON, *A Manuscript of Biagio Buonaccorsi*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVI (1974), pp. 589-601 (per la datazione vd. pp. 594-595).

⁵⁹⁴ Per la scrittura del Buonaccorsi preferisco impiegare la denominazione di 'cancelleresca all'antica' in luogo del non di rado equivoco 'umanistica corsiva' seguendo le precisazioni di S. CAROTTI-S. ZAMPONI, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, Milano, Il Polifilo, 1974, pp. 25-42 (cap. 3: *La scrittura, l'ambiente grafico e la biblioteca di Bartolomeo Fonzio*).

⁵⁹⁵ Cfr. *Consulte e pratiche 1505-1512*, a cura di D. FACHARD, Genève, Droz, 1988, p. XIII.

ascendenti di *b* e *h* ripiegano verso destra l'estremità del tratto verticale. La scrittura della *q* si divide tra una forma corsiva con una leggera piega verso sinistra del tratto verticale discendente e un'altra di forma capitale che si allunga notevolmente sotto il rigo tracciando una lunga e sinuosa coda al cui interno trovano posto eventuali segni abbreviativi. In entrambi i codici il nesso *ci* è eseguito in un unico tratto dal basso verso l'alto. A prescindere poi dalla forma delle lettere, in entrambi i manoscritti si registra la comune tendenza ad accorpare la preposizione alla parola seguente (ad esempio *acorpore* invece di *a corpore*), che potrebbe tradire la maggiore abitudine del copista alla trascrizione di testi volgari.

Se dunque il raffronto paleografico con l'esempio 'sicuro' della mano del Buonaccorsi come quello del Plut. 90 sup. 39 non lascia adito a dubbi per l'attribuzione del manoscritto Canoniciano (*O3*), per quanto concerne il codice Harley 4695 (*L03*), la dignità libraria che il copista intese conferire alla sua scrittura rende più incerta l'identificazione della mano. Nonostante ciò, pur mantenendo un margine di dubbio più ampio rispetto al caso precedente, sarei propenso ad assegnare la paternità grafica di *L03* ancora una volta a Biagio Buonaccorsi. Anche ad un esame superficiale si riconosce che la scrittura si avvicina molto di più a quella regolare di Buonaccorsi che a quella di qualsiasi altro copista che sappiamo aver lavorato per Ficino⁵⁹⁶. Al di là delle inevitabili differenze nella realizzazione delle forme grafiche che ogni scrittura conosce nel succedersi delle proprie fasi evolutive, molti dei tratti caratteristici comuni al Plut. 90 sup. 39 e al Canoniciano, pur notevolmente attenuati, si ritrovano infatti in *L03*. Tra le caratteristiche che non si sono prese in considerazione prima, si può notare il modo comune a *L03* e a *O3* – quasi un vezzo che il copista si permette solo in alcune occasioni – di tracciare la *l* all'interno di parola in una forma maiuscola con il tratto orizzontale che scende notevolmente sotto il rigo – e nella scrittura del Buonaccorsi non è rara la sostituzione di lettere corsive al centro di parola con le corrispondenti capitali –, o ancora la somiglianza che si ravvisa nell'esecuzione dell'ampio legamento ad arco del nesso *ci*, il segno abbreviativo che sostituisce *m* ed *n* a legare con la lettera seguente e una generale propensione per l'allungamento in senso ornamentale delle lettere in fine di parola. Per venire alle differenze, come prevedibile l'allungamento delle aste verticali sopra e sotto il rigo si riduce notevolmente, così come il *ductus*, anche se ancora un po' piegato verso destra, tende a raddrizzarsi (anche in virtù della rigatura a secco che lo sostiene), per dare luogo ad una scrittura notevolmente più posata e stabilizzata nelle sue proporzioni. Si registra una maggiore attenzione per la distinzione

⁵⁹⁶ Per i quali vd. il dettagliato studio, corredato di numerose tavole, di S. GENTILE, *Note sullo 'scrittoio'* cit., *passim*.

della lettere, che assumono un corpo più tondo e legano meno fra loro. La caratteristica *e* mostra un'apertura meno accentuata, e infine compare una *d* dai tratti leggermente onciali, con l'asta piegata verso sinistra e con l'occhiello lasciato leggermente aperto, che negli altri due manoscritti, che di solito tracciano un'asta verticale diritta e con l'estremità tendente piuttosto verso destra, si presenta molto raramente. Tuttavia questa particolarità si ritrova diffusamente in altri esempi di esecuzione calligrafica, anche se per testi volgari, del Buonaccorsi⁵⁹⁷. In rarissimi casi la doppia *s* è vergata nella doppia variante, diritta la prima e bassa la seconda.

Ad ulteriore prova si può aggiungere che la somiglianza della scrittura trova conferma nell'*usus* ortografico. Provando a guardare qualche esempio di accordo fra *O3* e *Lo3*, troviamo che entrambi presentano la spiccata propensione per l'uso di grafie etimologiche o paraetimologiche, con la conseguente presenza di forme quali *abbomino* (in *O3* la grafia *abominandas*, che si ritrova identica in *Lo3* nello stesso luogo del testo, è 'correzione' del copista da un precedente *abominandas*); diffusa la degeminazione, per cui troviamo *apello*, *aprebendo*, *atribuo* e derivati, fino ad estendersi in *eclesia* e *incomodus*; altrettanto frequenti in entrambi i codici sono i casi di dissimilazione di consonanti geminate quali *communio*, *inmago* e derivati, *commendo*, *inmergo* e così via; la pressoché generale sostituzione di *c* con *q* nei participi di *sequor* e derivati, ma senza l'usuale raddoppiamento della *u*: *sequutus*, *prosequiti* eccetera; il nesso *ct* è soggetto a un'oscillazione costante, ma con la netta preferenza da parte di entrambi per la forma *micto* su *mitto* (e composti); tutti e due scrivono una volta *testus* in luogo di *textus*. Entrambi esibiscono una volta la forma *forsitam* (grafìa che ritroviamo anche nel Plut. 90 sup. 39).

Per riassumere, se tutti i fenomeni di corsività che abbiamo visto in precedenza tendono ad attenuarsi, non per questo alcuni tratti caratteristici della scrittura del Buonaccorsi sono meno riconoscibili, e ritengo che nonostante le inevitabili divergenze – in ogni caso minori rispetto alle analogie – dovute alle diverse circostanze in cui i tre codici vennero confezionati, dietro ognuno di essi possa riconoscersi un'unica mano.

Il fatto poi che nei suoi *Ricordi* Buonaccorsi si sia limitato a menzionare solo un esemplare del commento da lui copiato non dovrebbe creare difficoltà, dal momento che la lista di opere vendute ai Bellacci fu stilata per registrare un particolare negozio. Lasciando fuori naturalmente *Lo3* in quanto appartenuto a Germain de Ganay, come attestano le ben tre note di possesso nei fogli di guardia, si potrebbe allora identificare, per via di esclusione, proprio *O3* con l'esemplare di cui parlano i *Ricordi* di Buonaccorsi. A questa eventualità si opporrebbe però la nota apposta nel terzo foglio di guardia di *O3*, che indica Simone e

⁵⁹⁷ Per un confronto cfr. M. MARTELLI, *Preistoria* cit., tav. VI.

Niccolò Del Nero quali possessori del codice oxoniense, mentre stando ai *Ricordi* questo sarebbe stato venduto ai Bellacci. Ma questa è una difficoltà che si presenta solo a patto di voler riconoscere in Niccolò e Simone Del Nero quei due fratelli vicini a Savonarola, i cui nomi restano legati da un lato all'ambasceria compiuta da Niccolò in Spagna nel 1497 per conto della Repubblica fiorentina e dall'altro alla lettera scritta da Simone al fratello perché perorasse la causa del Concilio presso i sovrani spagnoli all'indomani della scomunica del frate domenicano⁵⁹⁸. La morte di Niccolò si colloca infatti tra il 1517 e il 1518, ed è difficile, per quanto non impossibile, che il codice venduto dal Buonaccorsi ai Bellacci nel settembre del 1516 sia passato di mano nel giro di un anno. In realtà è più probabile che si tratti di un caso di omonimia⁵⁹⁹. I Niccolò e Simone Del Nero che furono proprietari di *O3* potrebbero essere identificati, sulla base dell'albero genealogico della famiglia Del Nero, con i nipoti del primo Simone Del Nero, anch'essi fratelli ma vissuti due generazioni dopo i loro omonimi antenati. A meno che non si voglia postulare l'esistenza di un ulteriore codice perduto del *Commentarium in Epistolas Pauli* copiato dal Buonaccorsi, l'ipotesi più economica resta dunque quella di riconoscere in *O3* il codice menzionato nei *Ricordi*, e di immaginare che in un certo momento del Cinquecento sia passato di mano e acquistato dalla famiglia Del Nero⁶⁰⁰.

Resta da discutere la questione della datazione di *Lo3*, per affrontare la quale si renderanno necessarie alcune prime valutazioni sulla classificazione dei testimoni. Dall'esame della ricca miniatura che adorna la c. 1r si ricava che i tratti decorativi presentano numerose analogie con altre realizzazioni di Giovanni di Giuliano Boccardi, detto Boccardino il Vecchio⁶⁰¹, noto miniatore fiorentino attivo tra l'ultimo quarto del XV

⁵⁹⁸ Per queste notizie sui due Del Nero vd. V. ARRIGHI, *Del Nero, Niccolò*, in DBI, XXXVIII, 1990, pp. 180-182; l'esamina' subito da Simone nel 1498 a causa della lettera in questione è pubblicata in P. VILLARI, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1887, II, pp. CCLXXII-CCLXXIII.

⁵⁹⁹ Vedi l'albero genealogico dei Del Nero in Archivio di Stato di Firenze, *Carte Pucci, Famiglia Del Nero*, 31, c. 374 (documento citato da L. GREGORI, *Piero Del Nero tra bibliofilia e filologia*, «Aevum», LXII, 1988, pp. 316-361: 318 e n. 12); una riproduzione dell'albero genealogico ad opera dell'Ammirato e conservata nell'archivio Torrigiani Malaspina è pubblicata in L. GINORI LISCI, *I Palazzetti di Firenze nella storia e nell'arte*, 2 voll., Firenze, Giunti, 1972, II, p. 676.

⁶⁰⁰ Il secondo Simone Del Nero era poi il padre del più conosciuto bibliografo Piero del Nero, e data la ricostruzione proposta non sembra improbabile che l'attuale manoscritto canoniciano *O3* finisse nella biblioteca di Piero, in cui figuravano alcuni codici poi confluiti nella collezione Canonici e di qui acquisiti dalla Bodleian Library, vd. A. MORTARA, *Catalogo dei manoscritti italiani che sotto la denominazione di Codici Canoniciani Italiani si conservano nella Biblioteca Bodleiana a Oxford*, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1864, pp. 95-96, 104, 129, 228; L. GREGORI, *Piero del Nero* cit.; EAD., *I codici di Piero Del Nero negli spogli lessicali della Crusca*, «Aevum», LXIV (1990), pp. 375-385: 380-381.

⁶⁰¹ Su di lui vd. M. LEVI D'ANCONA, *Miniatura e miniatori a Firenze dal XIV al XVI secolo. Documenti per la storia della miniatura*, con una premessa di M. SALMI, Firenze, Olschki, 1962, pp. 149-154; A. GARZELLI, *Le immagini, gli autori, i destinatari*, in *Miniatura fiorentina del Rinascimento 1440-1525. Un primo censimento*, 2 voll., a cura di A. GARZELLI, Firenze, Giunta Regionale Toscana, La Nuova Italia, 1985, I, pp. 341-346; per un inquadramento biografico vd. M. BACCI, *Boccardi, Giovanni, detto il Boccardino Vecchio*, in DBI, XI, 1969, pp. 46-47, e D. GALIZZI, *Boccardi, Giovanni di Giuliano detto Boccardino il Vecchio*, in *Dizionario biografico dei miniatori italiani. Secoli IX-XVI*, a cura di M. BOLLATI, prefazione di M. BOSKOVITS, Milano, Sylvestre Bonnard, 2004, pp. 113-116.

secolo e il 1529 (anno della morte), le cui prime commissioni per i Medici e per altri personaggi ad essi legati coincidono con i grandi progetti di decorazione di codici destinati alla biblioteca di Mattia Corvino e alla biblioteca medica privata, allora, nella seconda metà degli anni Ottanta del Quattrocento, in via di istituzionalizzazione⁶⁰². Vien fatto di rilevare che al Boccardino è stata attribuita anche la decorazione della prima pagina del codice 1297 della Biblioteca Casanatense, contenente il volgarizzamento di una buona parte del primo libro delle *Epistole* ficiniane, intitolato *Epistole philosophice di Marsilio Ficino Platonico Fiorentino tradotte di Latina lingua in Fiorentino sermone* e dedicato ad Antonio e Lorenzo di Bernardo de' Medici⁶⁰³.

A partire dal confronto con la decorazione del ms. casanatense e con quelle di altri codici da lui sicuramente miniati⁶⁰⁴ si riconoscono particolari affinità stilistiche con la miniatura di *Lo3*. Per cominciare la presenza del medaglione non isolato, ma sorretto da due figure anticheggianti, il fondo dorato per racemi che inquadra la scrittura e il rettangolo superiore su fondo blu che incornicia le prime parole del testo scritte in oro mettono in evidenza scelte circa l'impostazione della pagina che *Lo3* condivide con il codice casanatense. Lo stesso fondo terminato a tratteggiatura di *Lo3* lo ritroviamo poi nella miniatura che decora la prima carta del Plut. 19, 1 della Laurenziana, confezionato per Lorenzo de' Medici e miniato anch'esso dal Boccardino, contenente i *Commentarii in prophetas minores* di Girolamo⁶⁰⁵. Ulteriori analogie che la pagina d'*incipit* di *Lo3* condivide con altri lavori del Boccardino si incontrano infine per quanto concerne la costruzione anatomica e i tratti morfologici delle figure che si allontanano dal canone di rigida impostazione classicistica – caratteristiche, queste, costanti del suo linguaggio espressivo –, così come il gusto per i putti ibridi e fitomorfi e soprattutto per quei tipici busti biancheggianti racchiusi nei cammei, riconosciuti come «uno dei suoi motivi firma»⁶⁰⁶.

Devo a Sebastiano Gentile il suggerimento di confrontare la miniatura di *Lo3* con quella del codice 1297 della Biblioteca Casanatense (vd. più sotto n. 603), che mi ha permesso di risalire al Boccardino.

⁶⁰² Progetti per cui il Boccardino affiancò Attavante e i fratelli Gherardo e Monte di Giovanni, cfr. A. DILLON BUSSI-A. R. FANTONI, *La Biblioteca Medicea Laurenziana negli ultimi anni del Quattrocento*, e A. DILLON BUSSI, *Aspetti della miniatura ai tempi di Lorenzo il Magnifico*, in *All'ombra del Lauro. Documenti librari della cultura in età laurenziana*, Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 maggio-30 giugno 1992, a cura di A. LENZUNI, Firenze, Silvana, 1992, rispettivamente pp. 135-148 e 149-160.

⁶⁰³ L'attribuzione della miniatura del ms. casanatense avanzata da P. D'ANCONA, *La miniatura fiorentina. Secoli XI-XVI*, Firenze, Olschki, 1914, n° 1667, p. 855, è stata confermata da S. Gentile in Ficino, *Lettere*, I, pp. CCLXXIII-CCLXXIV, per la descrizione del codice vd. *ibid.*, p. CCLXX. Sulla complessa questione dell'attribuzione del volgarizzamento anonimo vd. P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and His Work* cit., p. 126; Ficino, *Lettere*, I, pp. CCLXXVIII-CCLXXXII; e da ultimo R. GRECO, *Sermoni morali di Marsilio Ficino. Edizione critica*, «Medioevo e Rinascimento», n.s., XIV (2003), pp. 173-206: 179-184.

⁶⁰⁴ Si vedano le tavole 1050-1057 in *Miniatura fiorentina* cit., II, pp. 656-661.

⁶⁰⁵ Sul codice vd. la scheda a cura di M. Marchiaro in *I manoscritti datati della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, I, *Plutei 12-34*, a cura di T. DE ROBERTIS, C. DI DEO, M. MARCHIARO con il contributo di I. G. RAO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 42.

⁶⁰⁶ A. GARZELLI, *Le immagini* cit., p. 342.

L'identificazione del Boccardino con il miniatore che ha decorato *L03* non consente però di circoscrivere in modo adeguato i termini della datazione del codice. Se le committenze mediche che si succedono a partire dagli anni ottanta del Quattrocento rimandano naturalmente ad un ambiente vicino a Ficino, il periodo dell'attività del Boccardino resta troppo ampio, e quelle caratteristiche distintive della sua mano che ci hanno guidato all'attribuzione si mantengono pressoché costanti lungo tutto l'arco della sua parabola artistica, tali da rendere azzardata qualsiasi proposta di classificazione cronologica fondata esclusivamente sull'evoluzione stilistica. Non resta dunque che cercare tra gli elementi interni al testo stesso.

Oltre alla morte di Germain de Ganay, sopraggiunta nel 1520, l'unico dato cronologico certo ci viene dalla sottoscrizione che il copista del manoscritto parigino *P1* ha apposto in fine della sua trascrizione del *Commentarium: explicit decimum Ianuarii 1514*. Ciò permette di ottenere un termine *ante quem* anche per il codice copiato da Buonaccorsi, poiché si può ragionevolmente ritenere che *P1* discenda, direttamente o tramite un esemplare perduto, da *L03*. Vediamo subito quali sono le ragioni che confortano quest'affermazione. Escludiamo per il momento le vere e proprie varianti di cui questi due testimoni sono portatori, perché è argomento che ci riserviamo di trattare dettagliatamente al momento di analizzare i rapporti tra *L03*, *O3* e i codici copiati da Fabiani *M31* ed *N1*, e limitiamoci alle lezioni sicuramente erranee che accomunano i due codici, tra le quali, se alcune potrebbero considerarsi casuali e dal valore stemmatico insignificante (è il caso di quattro 'salti da uguale a uguale'), molte rivestono valore congiuntivo⁶⁰⁷:

Pr. 5 nescio *om.* *L03 P1*; *Pr.* 40 mentibus *post* intelligentiam *add.* *L03 P1*; 1, 17 tendit: tradit *L03 P1*; 1, 48 Deo (toto *p B*): Deo esse *L03 P1*; 3, 45 non *ante* communicet *add.* *L03 P1*; 4, 8 vitia: vita *L03 P1*; 4, 20 Deum: deos *L03 P1*; 4, 41 visende: visendi *L0 P*; 4, 41 desiderium: desiderio *L03 P1*; 4, 73 sum: suum *L03 P1*; 4, 80 cantibus: cantis *L03 P1*; 5, 16 Patris: presens *L03 P1*; 5, 26 Dei *om.* *L03 P1*; 6, 1 quomodo *om.* *L03 P1*; 6, 4 ingentis erga illos: erga illos ingens *L03 P1*; 6, 11 Dei² *om.* *L03 P1*; 6, 16 comparanda: comparandam *L03 P1*; 7, 6 ut *om.* *L03 P1*; 7, 69 diffusionem: divisionem *L03 P1*; 7, 72 philosophi: philosophos *L03 P1*; 7, 74 quid: quod *L03 P1*; 7, 83 invisibilium: visibilium *L03 P1*; 8, 59 opinati *om.* *L03 P1*; 8, 62 imaginatione: imagine *L03 P1*; 8, 69 inaequalemque: equalemque *L03 P1*; 8, 70 coruscamen: coruscantem *L03 P1*; 8, 82-83 invenissent ~ nuncupant *om.* *L03 P1*; 8, 138 etiam *om.* *L03 P1*; 9, 53 quam: qua *L03 P1*; 9, 80 conniventibus: convenientibus *L03 P1*; 10, 13 notitie: nature *L03 P1*; 10, 57 hic *om.* *L03 P1*; 10, 32 possunt: possumus *L03 P1*; 10, 68 sibi *om.* *L03 P1*; 10, 90 si: scilicet *L03 P1*; 10, 107 anima: animi *L03 P1*; 11, 2 sint: sunt *L03 P1*; 11, 3 omnis *om.*

⁶⁰⁷ Da qui in avanti, quando non indicato diversamente la lezione che precede è quella messa a testo e condivisa da tutti i restanti testimoni, a cui si fa seguire la variante.

L03 P1; 11, 20 uterque: utrumque *L03 P1*; 11, 47 iudicandique: iudicandi quoque *L03 P1*; 11, 57 efficacissime: efficacissima *L03 P1*; 11, 60 esse *post te add. L03 P1*; 12, 16 quas: qui *L03 P1*; 13, 49 propter: per *L03 P1*; 13, 73 ipsum: ipsos *L03 P1*; 13, 85-86 omnem ~ dixit *om. L03 P1*; 14, 16-17 Iudei ~ operentur *om. L03 P1*; 14, 37 ultra id ipsum: id ipsum ultra *L03 P1*; 14, 44 afferet: afferret *L03 P1*; 15, 42 quoque *om. L03 P1*; 15, 52 ita *om. L03 P1*; 15, 72 utrunque *om. L03 P1*; 15, 76 quo *om. L03 P1*; 15, 83 discernet: discernit *L03 P1*; 15, 92 damnant: adamant *L03 P1*; 16, 38 perinde: proinde *L03 P1*; 17, 15 et cetera: *om. L03 P1*; 17, 17 valet *om. L03 P1*; 17, 47 in *ante federis add. L03 P1*; 18, 45 aliqui minime: minus aliqui; 18, 45 autem *om. L03 P1*; 19, 29 quid: qui *L03 P1*; 19, 36 et omnino peccator *om. L03 P1*; 20, 26 finem *om. L03 P1*; 20, 34-35 opus ~ erraverunt *om. L03 P1*; 21, 39 et *om. L03 P1*; 21, 49 proposuit Deus *om. L03 P1*; 21, 53 operculum: per oculum *L03 P1*; 21, 75 sapor *om. L03 P1*; 22, 20 hominem *om. L03 P1*; 22, 37 iustificati: iustificari *L03 P1*; 23, 28 intentionemque: mentionemque *L03 P1*; 23, 77 huius: huiusmodi *L03 P1*; 23, 106 ergo *om. L03 P1*; 24, 9 congruere: concludere *L03 P1*; 24, 26 et cetera *om. L03 P1*; 24, 36: expositio: expositum *L0 P1*; 24, 43 illi: illis *L03 P1*; 24, 47 ita *om. L03 P1*; 24, 56 iustificati: iustificari *L03 P1*; 24, 71 simile: simili *L03 P1*; 24, 75 in (*pr.*) *om. L03 P1*; 25, 39-41 confirmat ~ nostrum *om. L03 P1*; 25, 94 quidem *om. L03 P1*; 25, 96 in *ante fide add. L03 P1*; 25, 113 exemplar et *om. L03 P1*; 25, 115 in *om. L03 P1*; 26, 50 filii: filii *L03 P1*; 26, 55 patientia: patientiam *L03 P1*; 26, 72 ad: a *L03 P1*; 26, 78 ita: id *L03 P1*; 27, 1 impiis: infirmis *L03 P1*⁶⁰⁸; 27, 11 etiam: est *L03 P1*; 27, 14 impetum: impetus *L03 P1*; 27, 20 facies: faciens *L03 P1*; 27, 52 infudit: infundit *L03 P1*; 27, 71 Deus ipse: deinceps *L03 P1*; 27, 77 iam *om. L03 P1*; 28, 25 scilicet: sed *L03 P1*; 28, 51 sic *ante et illud add. P1, s.l. add. L03*, 28, 54 per voluntatem per voluntatem *L03*, per voluntatem *ex per voluntatem per voluntatem P1*.

Il codice di Parigi *P1* è un volume miscellaneo copiato dal canonista e canonico regolare di S. Vittore Jean de Montholon⁶⁰⁹, destinato ad un uso che si può credere squisitamente personale. Questo si presenta come un vero e proprio zibaldone in cui, oltre al commento ficiniano, trovano posto testi di natura enciclopedica come gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury, all'interno dei quali è stato inserito un lungo estratto dallo *Speculum naturale* di Vincent de Beauvais, minute di lettere, scritti a carattere devozionale e una traduzione in francese di alcuni brani del *De resurrectione cadaverum* di Atenagora. Quanto al testo del *Commentarium*, la dipendenza da *L03* è dimostrata dal fatto che *P1* conserva puntualmente

⁶⁰⁸ Nonostante l'apparenza, quella di *L03* e *P1* non è una variante, ma un errore condizionato dall'*infirmi* precedente (il testo della *Vulgata* legge appunto *infirmis*).

⁶⁰⁹ Scarsi i dati biografici su Jean de Montholon, per cui si veda soprattutto F. BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris (1130-1500)*, 2 voll., Paris, A. Savaète, 1904, II, pp. 28-30. Giurista e canonista originario di Autun, oltre a curare l'edizione del *Tractatus de sacramento altaris* di Étienne de Baugé per i tipi di Henri Estienne (1517), pubblicò un *Promptuarium divini iuris et utriusque humani*, Parisiis, in aedibus Henrici Stephani, 1520; volume che in seguito venne messo all'Indice, cfr. J. M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*, X, *Thesaurus de la littérature interdite au XVI siècle. Auteurs, ouvrages, éditions*, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrook, Droz, 1996, p. 289.

tutte le varianti e tutti gli errori del codice londinese aggiungendone di proprii⁶¹⁰. A conferma di ciò intervengono inoltre tre lezioni di *P1*, di cui è possibile individuare l'origine in alcune particolarità esteriori di *Lo3*. Ad esempio a 7, 28 la lezione *aptavit* di *P1* si è con ogni probabilità originata per il fatto che in quel luogo il copista di *Lo3* (c. 27v) si è trovato a dover dividere *coaptavit* per andare a capo, così ha scritto *co-* a fine rigo e *-aptavit* all'inizio del seguente. Ancora più dirimente è il caso (22, 11) in cui *Lo3* presenta un improbabile *exclu est* per *exclusa est* degli altri testimoni, una *vox nihili* che in un primo momento aveva prodotto in *P1* il mostruoso *excluest*, solo successivamente corretto per congettura (si tratta di una citazione paolina) in *exclusa est*. Bisognerà poi pensare che la lezione errata *primus* (9, 85) di *P1* tragga origine dalla caratteristica peculiare del copista di *Lo3* di tracciare la *m* in forma verticale quando si trova in fine di una parola a fine rigo, probabilmente al fine di rispettare lo specchio di scrittura: una forma 'primus', con il primo tratto della *m* a legare con la *u* quasi a formare un occhiello e perciò facilmente fraintendibile per una *s*, si ritrova appunto a c. 40v di *Lo3*, in corrispondenza dell'errore di *P1*⁶¹¹. L'ultima prova di questo genere si ritrova a 9, 49. Prendiamo il testo relativo alla variante in questione: «sic et verecundia quelibet convenire quidem potest homini, ingenio videlicet humano [humane *Lo3 P1 O3*] loquenti, sed in animum divinitus afflatum neque verecundia neque similis perturbatio cadit», e notiamo che in *Lo3* *homini* è stato trasformato in *hominis* con la scrizione di *s* in esponente. Non saprei dire con certezza se l'aggiunta debba attribuirsi alla

⁶¹⁰ Questi gli errori e le lezioni singolari di *P1*, di cui propongo un elenco completo: *Pr.* 29 trinum: trinam *P*; *Summ.* 12 credidimus: credimus *P1*; 1, 9 incipiet: incipit *P1*; 1, 37 est adeptus: adeptus est *P1*; 1, 122 etiam: et *P1*; 2, 34 esse Dei: Dei esse *P1*; 2, 39 a: ab *P1*; 2, 48-49 suum posuit: posuit suum *P1*; 4, 45 ad *bis scripsit* *P1*; 4, 82 affectu: effectu *ut vid.* *P1*; 4, 111 vis *om.* *P1*; 4, 98 accendere: ascendere *P1*; 4, 100 calore: calor *P1*; 5, 4 Servatoris: salvatoris *P1*; 5, 39 iustitia: iustitiam *P1*; 5, 74-75 copula ~ eiusmodi *om.* *P1*; 6, 9 iniustitiam: iniustitia *P1*; 6, 16 infert divinam: divinam infert *P1*; 7, 19 corporea *bis scripsit* *P1*; 7, 26 duo *bis scripsit* *P1*; 7, 54 causa: causam *P1*; 8, 10 istos: ipsos *P1*; 8, 30 prosequi: prosequi *P1*; 8, 64 gloriabantur: glorificabantur *P1*; 8, 107 similitudinem: similitudine *P1*; 8, 118 preterea: pretereaque *P1*; 8, 137 hominibus *om.* *P1*; 8, 139 Porphyrius: Prophirius *P1*; 9, 13 penam *post atque add.* *P1*; 9, 22 inferioris: inferioribus *P1*; 10, 8 in: et *P1*; 10, 22 afferre: offerre *P1*; 10, 70 nece: nexa *P1*; 10, 73 virus: virtus *P1*; 11, 41 veritatem *om.* *P1*; 11, 55 animadvertique: animadvertitque *P1*; 11, 70 adeo: adesto *P1*; 11, 89 potentia: patientia *P1*; 11, 91 ac: ad *P1*; 12, 47 videntur: videtur *P1*; 13, 6 quod *post legitur add.* *P1*; 13, 23 at: ad *P1*; 13, 39 animadvert: animadvertere *P1*; 13, 53 trahunt *om.* *P1*; 13, 79-80 poete ~ inferos *om.* *P1*; 14, 15 primo *om.* *P1*; 15, 19 lege *om.* *P1*; 15, 21 ad: vel *P1*; 15, 53 etiam *om.* *P1*; 15, 91 se: anime *P1*; 17, 48 propterea: propterea *P1*; 18, 10 tuus *om.* *P1*; 18, 11 scilicet: id est *P1*; 18, 61 eiusmodi: huiusmodi *P1*; 18, 77 cum: tum *P1*; 20, 38 quevis: quamvis *P1*; 20, 48 vias: via *P1*; 20, 54 multas *om.* *P1*; 20, 54 ad pessimos *bis scripsit* *P1*; 20, 65 utrique: utique *P1*; 20, 76 potest: poterit *P1*; 21, 11 cum: tum *P1*; 21, 61 ostensionem: ostentionem *P1*; 21, 62 ostensionem: ostentionem *P1*; 21, 65 iustificans: iustificatus *P1*; 21, 102 est Messias: Messias est *P1*; 22, 27 doctus: edoctus *P1*; 23, 9 diximus: dicimus *P1*; 23, 48 affectu: effectus *P1*; 23, 51 fidem: fides *P1*; 23, 62 ob: ad *P1*; 23, 94 imputabit: imputavit *P1*; 23, 112 num: non *P1*; 23, 96 preparari: preparare *P1*; 24, 18 amovet: admovet *P1*; 24, 48-49 culpam ~ afferendam *om.* *P1*; 24, 125 ideoque: ideo *P1*; 25, 6 tanquam ea que sunt *om.* *P1*; 25, 59 sterile: sterilis *P1*; 25, 73 ei *om.* *P1*; 26, 9 videlicet *om.* *P1*; 26, 12 reputabitur: reprobabitur *P1*; 26, 38 gloriae: gratie *P1*; 26, 41 gratiae *om.* *P1*; 26, 47 scientes: sciens *P1*; 26, 72 consequantur: consequentur *P1*; 27, 41 bonorum suorum: bonorum suorumque *P1*; 28, 2 mors: mens *P1*; 28, 7 vivificabuntur: vivificabimur *P1*; 28, 14 morti: morte *P1*.

⁶¹¹ Si pensi che in una svista simile incorse anche lo stesso Kristeller, il quale nel *Supplementum* (I, p. 19) attribuì erroneamente a *Lo3* la lezione *Nemesis* (13, 77), quando invece legge giustamente *Nemesim* con l'ultima *m* scritta in verticale.

stessa mano che ha copiato il testo, anche se quasi sicuramente è stata vergata con un inchiostro diverso, ma è comprensibile che un tale intervento sia stato indotto dal fatto che *Lo3* presenta la lezione *humane* dopo *ingenio videlicet* (variante che condivide con *O3*), la quale, per quanto la presenza del successivo *divinitus* potrebbe indurre a rivalutarla⁶¹², stimola certo qualche perplessità circa la coerenza sintattica. Perplessità che non mancò di verificarsi neppure in chi aggiustò *homini* in *hominis*, dato che la correzione proposta presupponeva evidentemente che l'ablativo strumentale *ingenio* fosse in realtà un dativo retto da *convenire*. Ma ciò che interessa ai fini del nostro discorso è il testo di *P1*: «sic et verercundia quelibet potest homini *scilicet* ingenio videlicet humane [...]», che non si spiega se non immaginando che il copista abbia frainteso la 'correzione' apposta a *Lo3*, interpretando quella *s* sopra il rigo per un'abbreviazione per *scilicet*, tanto più che la *s* in *Lo3* è scritta molto vicino al punto della seconda *i* di *homini*, tale che a leggersi può effettivamente sembrare un segno abbreviativo per l'avverbio (= .s).

Esiste un unico passo in cui *P1* espone una lezione, riguardante l'*ordo verborum*, in comune con i restanti testimoni contro una variante esclusiva di *Lo3* (*Pr.* 16 *recta veraque*: *vera rectaque Lo3*), ma si tratta di un'inversione e pertanto, per quanto sia singolare che *P1* abbia reinvertito i termini approdando alla lezione del resto dei testimoni, si può considerare casuale. In un punto del testo *P1* presenta la lezione giusta *quas* insieme con il resto dei testimoni contro un'omissione di *Lo3*: «Nempe Deus quemadmodum in ipso lumine intellectus principia posuit speculationibus conducentia, sic et regulas actionibus et officiis presidentes, per quas [quas *om. Lo3*] quilibet mentis compos intelligere possit». Si tratta di un errore di immediata evidenza, come dimostra anche solo il fatto che in *Lo3* una mano diversa da quella del copista ha cercato di colmare l'omissione tramite l'aggiunta di un *quae* in interlinea, probabilmente ritenendo che il pronome mancante dovesse riferirsi a *officiis*. E un'omissione facilmente risanabile *ope ingenii* non è certo sufficiente a costringere a ripensare quanto fin qui delineato e quindi ad avanzare l'ipotesi che *P1* non sia *descriptus* di *Lo3*, ma che entrambi derivino indipendentemente da un antografo comune.

A questi tre casi appena discussi si devono aggiungere i seguenti luoghi in cui *P1* si accorda in lezione corretta con gli altri testimoni contro alcuni evidenti *lapsus calami* di *Lo3* immediatamente emendabili anche da chi stesse copiando il testo senza far attenzione al contenuto:

⁶¹² Si considerino i seguenti esempi: Fic. *Christ. relig.* 4 (= *Op.*, p. 4): «Coli mavult [Deus] quoquo modo, vel inepte, modo *humane*, quam per superbiam nullo modo coli»; *Epist.* 5, 1 (= *Op.*, p. 783): «Quid eligant alii nescio, ego certe malo divine credere, quam *humane* scire».

5, 72 sive *bis scripsit* L03; 14, 27 predestinatione: predestanatione L03; 16, 13 ut: unt L03; 17, 38 nec *ex ne* P1, ne L03; 20, 76 iustitiam: iustiam L03; 28, 24 exorbitaverunt: exor exorbitaverunt L03

P1 riporta infine una serie di lezioni errate di cui in un primo momento era latore anche L03. In questi luoghi il codice londinese presenta delle correzioni che ristabiliscono l'accordo con gli altri testimoni, ma gli interventi correttori non sono immediatamente perspicui e si prestano ad essere trascurati o fraintesi; eventualità che si verifica puntualmente in P1. Ad esempio in 6, 61 la lezione *prophetis* trasmessa dagli altri testimoni in L03 è il risultato di una correzione da un precedente *prophetas*, tuttavia la *i* è stata tracciata sopra la *a* con un inchiostro dalla tonalità più chiara rispetto a quello del testo, così che ad una lettura non particolarmente attenta la lezione *prophetas*, accolta difatti in P1, è ancora perfettamente distinguibile. Col medesimo inchiostro è stato effettuato anche il seguente intervento: 7, 85 existiment *ex* existimens L03, existimens P1. Non si può nemmeno escludere, data la diversità dell'inchiostro utilizzato, che l'emendazione di questi banalissimi errori sia da attribuire all'*ingenium* di un lettore tardo, e compiuta pertanto in un momento successivo alla trascrizione di P1, ipotesi, quest'ultima, che mi sembrerebbe la più economica. Altre correzioni invece paiono effettuate con lo stesso inchiostro del testo, quindi verosimilmente *inter scribendum* dallo stesso copista di L03; anch'esse sono a malapena distinguibili, ed essendo L03 un codice dalla veste raffinata, è ragionevole credere che l'*amanuense* cercasse di preservare il testo da interventi vistosi:

19, 23 attinet *ex* pertinet L03, pertinet P1; 20, 56 sapientiae *ex* sapientis L03, sapientis P1; 24, 113 culpam *ex* culpam culpam L03, culpam culpam P1; 25, 113 gentibus *ex* gentilibus L03, gentilibus P1 (per questi due ultimi casi L03 ripara all'errore semplicemente sottoscrivendo alle lettere i punti di espunzione)⁶¹³.

Per concludere l'esame di P1, una conferma della parentela con L03 viene poi dalla storia esterna dei due codici. Jean de Montholon era infatti legato con la famiglia de Ganay ed è verosimile che si sia servito dell'esemplare, L03 appunto, appartenuto a Germain de Ganay, o di un suo apografo⁶¹⁴.

⁶¹³ Stabilito che P1 è *descriptus* di L03, da ora in avanti, quando non indicato diversamente, ci limiteremo a segnare sotto la sigla L03 del codice londinese le lezioni comuni ai due testimoni.

⁶¹⁴ La notizia del legame con la famiglia de Ganay si ricava da *Le grand Dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, che leggo nell'edizione Basle chez Jean Brandmuller, 1733, 6 voll., V, p. 371 (ma si veda anche *Dictionnaire de la noblesse, contenant les généalogies, l'histoire et la chronologie des familles nobles de la France, l'explication de leurs armes...*, par M. DE LA CHENAYE-DESBOIS, Paris, A. Boudet, 1733, t. VII, p. 67), ove il nostro copista è indicato come nipote di Étienne de Montholon, che aveva sposato Marie de Ganay, a sua volta zia del cancelliere Jean de Ganay e di suo fratello Germain. Si noterà infine che la versione latina del *De resurrectione cadaverum* di Atenagora voltata in francese dal de Montholon nel suo manoscritto era stata dedicata

Dal presente esame si ricava che *Lo3* dovette essere stato esemplato a Firenze, come dimostra la miniatura, sicuramente prima del 1514. Qualora poi l'attribuzione di questo codice alla mano del Buonaccorsi risultasse, come credo, fondata, avremmo un'ulteriore testimonianza della frequentazione giovanile del Buonaccorsi degli ambienti del neoplatonismo fiorentino, che andrebbe così ad aggiungersi alla già ben documentata amicizia con Girolamo Benivieni e alle copie da lui eseguite del *Comento sopra una Canzona de amore* di Giovanni Pico. Se sia stato lo stesso Ficino a incaricare il Buonaccorsi di esemplare il manoscritto da spedire in Francia a Germain de Ganay, non è determinabile con certezza e l'ipotesi potrà essere ripresa e discussa solo dopo ulteriori analisi. Per il momento sia sufficiente rilevare che in assenza dell'autografo o di una copia che si possa indicare con assoluta evidenza come sorvegliata dall'autore, per lo studio di una tradizione testuale ristretta nel tempo e nello spazio (almeno per quanto riguarda i testimoni più significativi), quale è con ogni probabilità quella del *Commentarium* ficiniano, acquista un valore di non poco conto la constatazione che gli amanuensi dei codici più importanti, oltre che più antichi, non solo facessero parte dell'*entourage* dell'autore, ma anche dopo la morte del filosofo continuassero ad avere frequenti contatti fra di loro. Oltre ai legami familiari e professionali stabiliti con Ficino – nel 1495 il futuro coadiutore nella Segreteria ne sposò la nipote, Alessandra Ficino –, Fabiani e Buonaccorsi furono infatti per lungo tempo colleghi alla Cancelleria fiorentina⁶¹⁵, e sempre dai *Ricordi* di Buonaccorsi sappiamo che questi intrattene rapporti anche con Ficino Ficini⁶¹⁶, nipote di Marsilio ed erede dei suoi libri, le cui mansioni di correttore e di copista all'interno dell'officina ficiniana – dove finì per ricoprire quel ruolo di segretario che per tanti anni aveva svolto Fabiani – si collocano proprio negli ultimi anni dell'attività dello zio⁶¹⁷.

Le considerazioni svolte fin qui sono una necessaria premessa a quanto verrà esposto in seguito, quando emergerà più chiaramente come una tale prossimità di copia abbia finito per pregiudicare la possibilità di una limpida decifrazione delle relazioni fra i testimoni. Al rischio di contaminazione, inevitabile per tradizioni come questa, si dovranno assommare le complicazioni indotte dalla presenza di un autore, come Ficino, dalla spiccata propensione

da Ficino proprio a Germain de Ganay. La traduzione ficiniana, accompagnata dalla lettera di dedica al de Ganay, venne stampata per la prima volta a Parigi nel 1498 da Guy Marchant insieme con il *De morte* attribuito a Senocrate e la *Tabula Cebetis* nella traduzione di Lodovico Odasi (ISTC ia01176000; GW 2763).

⁶¹⁵ Cfr. S. GENTILE, *Note sullo 'scrittoio'* cit., pp. 364-365 (per l'adozione' di Fabiani all'interno della famiglia di Ficino) e pp. 368-369 (per i rapporti tra Fabiani e Buonaccorsi); ma si veda anche V. ARRIGHI, *Marsilio Ficino e Luca Fabiani. Nuovi documenti*, in *Letteratura, verità e vita. Studi in ricordo di Gorizjo Viti*, a cura di P. VITI, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, I, pp. 227-233.

⁶¹⁶ Farchand, *Biagio Buonaccorsi* cit., pp. 188-189, 193, 197, 202-203, 209, 214.

⁶¹⁷ S. GENTILE, *Note sullo 'scrittoio'* cit., pp. 358-361, e Ficino, *Lettere*, II, p. XXXVII. Sul Ficini vd. anche L. FELICI, *Ficino, Ficini*, in DBI, XLVII, 1997, pp. 377-378.

a intervenire in maniera sporadica e asistemica a qualsiasi livello della tradizione⁶¹⁸. E questa caratteristica del *modus operandi* ficiniano assumerà un rilievo ancora maggiore per un testo passato attraverso vari stadi rielaborativi ma rimasto, come vedremo, in via di completamento e di redazione, e quindi per sua natura aperto a ricevere continue revisioni, modifiche e correzioni, senza che nessuna di esse finisse per concretizzarsi in una forma definitiva. Data la connaturata instabilità dell'elaborato uscito dall'officina ficiniana, tanto più complessa risulterà la valutazione delle varianti adiafore dei singoli testimoni, in quanto l'esame critico non sempre sarà in grado di ridurre considerevolmente quel divario che separa l'intervento autoriale, mirato a introdurre modifiche stilistiche o semplicemente correttorio, dalle innovazioni apportate da copisti dotti e per di più in contatto con l'autore, siano essi amanuensi gravitati per poco tempo attorno alla cerchia di Ficino, come Buonaccorsi, o segretari di comprovata fiducia ed esperienza, come Fabiani, che oltre alla propria cultura personale poteva valersi di una lunga familiarità con la dottrina e lo stile ficiniani.

I *M31*, *N1*, *P*, *B*

Quale punto di partenza per affrontare la tradizione del *Commentarium in Epistolas Pauli* conviene eleggere la breve analisi che a suo tempo vi dedicò Kristeller nel *Supplementum Ficinianum*⁶¹⁹. Al fine di stabilire una prima classificazione dei testimoni lo studioso tedesco indicava una particolare anomalia congiuntiva che accomuna i codici *M31* e *N1*, copiati da Luca Fabiani, e condivisa anche dai più tardi *B* e *p* – questi ultimi due, come si vedrà poco più avanti, derivano da un antigrafo comune vicino a *N1*. Tale anomalia riguarda la ripetizione di alcuni capitoli. Kristeller aveva notato che il testo di *M31* ed *N1* scorre 'regolarmente' fino alla metà del tredicesimo capitolo circa; a questo punto del testo, che secondo la nostra numerazione corrisponde a 13, 50 (fino a: *quasi Deum ipsum in*), mentre *O3* e *L03*, e di conseguenza *P1*, proseguono correttamente fino alla fine del capitolo, *M31* ed *N1* riprendono a copiare senza soluzione di continuità a partire più o meno dalla fine del cap. 8 (8, 110 secondo la presente numerazione), e da qui ripetono tutti i capitoli già trascritti; una volta tornati 'nuovamente' al tredicesimo capitolo, e quindi di nuovo a 13, 50,

⁶¹⁸ S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano* cit.; ID., *Per la storia del testo del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXI (1981), pp. 3-27; ID., *Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino*, in «*Di mano propria*». *Gli autografi dei letterati italiani*, Atti del convegno di Forlì, 24-27 novembre 2008, in collaborazione con il dipartimento di Italianistica dell'Università di Padova, a cura di G. BALDASSARRI, M. MOTOLESE, P. PROCACCIOLI, E. RUSSO, Roma, Salerno, 2010, pp. 185-210: 205-207; Ficino, *Lettere*, II, pp. XXXIII-LXI; *Pimander*, p. CLXXXVII.

⁶¹⁹ Kristeller, *Supplementum*, I, pp. LXXXI-LXXXII.

il testo riprende regolarmente, presentando il giusto finale e riaccordandosi con *L03* e *O3*. La ripetizione copre dunque i capitoli dal 9 al 12 nella loro interezza, la fine dell'ottavo e circa metà del tredicesimo. Presentiamo in primo luogo il testo di *M31* e *N1* all'altezza del punto di incrocio tra l'interruzione del cap. 13 e l'inizio della ripetizione del testo già copiato (in corsivo il testo che riprende da 8, 110 sgg.), confrontato con quello che tramandano concordemente *L03* e *O3* (escludiamo naturalmente il *descriptus P1*)⁶²⁰:

M31-N1

hi vero inferiores contra, propter
superbiam Deo quodammodo se
aequant, quasi Deum ipsum in
similitudinem, id est statuam picturamque
honoraverint. Sed nunquid existimandum est
doctissimos illius religionis antistites pro
numinibus talia coluisse? nequaquam, immo
tam absurde adorationis ansas vulgo dedisse...

L03-O3

hi vero inferiores contra, propter
superbiam Deo quodammodo se
aequant, quasi Deum ipsum in
iudicium trahunt [trahunt om. O3]
adversus eum in singulis contententes, in
qua quidem superba pertinacique
contentione divine veritati non
acquiescunt...⁶²¹

È opportuno premettere fin da subito una riproduzione grafica della forma in cui doveva presentarsi il manoscritto perduto (che chiameremo ε), capostipite della tradizione che pone capo a *M31*, *N1*, *p* e *B*:

ε

Accordo di *M31-N1* con *L03-O3* capp. ripetuti Accordo di *M31-N1* con *L03-O3*

13, 50 8, 110-13, 50

[-----] [-----]-----]

Questa dunque la prima e più significativa divergenza che permette di separare il gruppo costituito da *M31*, *N1*, *B* e *p*, da *L03*, *P1* e *O3*, a cui si possono aggiungere alcune poche lezioni condivise da farsi risalire al modello comune, certamente erronee:

6, 54 percipit: precipit *N1 M31 p B*; 8, 49 confidentia: pro confidentia *N1 p B*, propter confidentia (*sic M31*; 10, 74 osores Dei *ex exores Deo N1*, esores (*ex exores*) Dei *M31*, osores (*ex exores*) Deo

⁶²⁰ Da ora in avanti l'assunto che *P1* sia *descriptus* da *L03* verrà dato come dimostrato e pertanto, se non diversamente indicato, quando si parlerà di lezioni di *L03* si darà per scontato che queste sono condivise anche da *P1*.

⁶²¹ L'assenza di *trahunt* in *O3* non crea problemi, dal momento che l'ultima parola prima dell'omissione (*iudicium*) si trova alla fine di una pagina, luogo per sua natura più esposto a disattenzione da parte dei copisti.

B, om. p; 11, 28 pro s.l. suppl. N1, om. M31 p B⁶²²; 11, 70 adhuc: ab hac M31 N1 p B; 12, 16 preferentes: proferentes M31 N1 p B; 26, 34 limine: lumine M31 N1 p B

Prima di analizzare nel dettaglio il testo tradito dai capitoli ‘gemelli’ e cercare di rispondere ai tanti interrogativi che una situazione del genere pone, conviene analizzare i rapporti tra i testimoni che appartengono a questa prima famiglia.

La stampa p e tutti i manoscritti (M31, N1, B) sono indipendenti l’uno dall’altro. Possiamo innanzi tutto isolare M31. Oltre che numerosi errori singolari⁶²³, a distinguere il manoscritto fiorentino sono due omissioni non riconducibili a cause meccaniche, tra le quali è particolarmente notevole la prima, che lascia il cap. 23 mutilo delle righe finali:

23, 113-115 quod equaliter ~ adulto om. M31

28, 54-55 personalis ~ culpamque om. M31

e le seguenti *lectiones singulares*, le quali, pur non potendo a rigore essere considerate errori, saranno da intendere molto verosimilmente come innovazioni:

⁶²² Questo è un caso banalissimo. La parola che segue il *pro* è *philosophico*, e se si immagina che entrambe potessero presentarsi in scrizione abbreviata e molto vicine tra loro non si può escludere la poligenesi. Infatti Fabiani in N1 è incorso per ben due volte nello stesso errore, sia nel ‘primo’ cap. 11, sia nel ‘secondo’, cioè quello che rientra in quella porzione di testo ‘ripetuto’, e in entrambi ha supplito in interlinea all’omissione.

⁶²³ Pr. 41 est om. M31; Vit. Paul. 6 Anania: amicitia M31; Summ. 7 autem om. M31; 1, 18-19 Sancto ~ missos om. M31; 1, 60-61 hunc ~ suo om. M31; 1, 114 ex: et M31; 1, 116 insuper om. M31; 2, 8 ipso: eo M31; 4, 42 ut ~ vos om. M31; 4, 75 veritas: veritatis M31; 4, 100 calore: candore M31; 4, 102 in: et M31; 4, 106 luce: lucem M31; 5, 16 virtus: victus M31; 6, 17 venturam: naturam M31; 7, 65 precipuumque: precipuum M31; 7, 85 perinde: proinde M31; 8, 22 ullius: illius M31; 8, 43 facinus: facinus M31; 8, 82-83 nominant ~ deos om. M31; 8, 126 influxu: influxus M31; 8, 130 quorum: quarum M31; 9, 17 iterum: ita M31; 9, 55 quod: quo M31; 9, 84 trinum (pr.): primum M31; 9, 86 animisque: animasque M31; 9, 89 vel abstractos om. M31; 9, 91 omnino om. M31; 10, 7 puniantur: puniatur M31; 10, 39 demonis: demones M31; 10, 45 congerit: cogerit M31; 11, 18 es om. M31; 11, 25 in (pr.) om. M31; 11, 32 quidem: quod M31; 11, 34 Iudeus ~ damnabat om. M31; 11, 51 posse: potest M31; 12, 19 sic: si M31; 12, 24 sed: ad M31; 12, 48 iudicem: iudicium M31; 12, 48 rerum: vero M31; 13, 28 bonorum statu: bono ex statu M31; 13, 33 ex om. M31; 13, 41 potius: prius M31; 14, 12 partibusque: partibus M31; 14, 19 opera, ut Iudeorum insolentiam reprimat post reprimat iterat M31; 14, 44 ei: et M31; 15, 48 et contra que iniusta et que iniustiora post iniustiora iterat M31; 15, 62-63 ratione ~ quadam om. M31; 15, 64 recognoscente: recognoscentiae M31; 15, 78 in om. M31; 16, 12 enim om. M31; 16, 32 Gentiles: Gentibus M31; 16, 45 interrogat et quasi quadam om. M31; 17, 11 abstringens: abste ingens M31; 17, 19 immo: uno M31; 17, 25 incircuncisio: circuncisio M31; 17, 33 hic: hoc M31; 17, 59 preferendum: perferendam M31; 18, 8 est om. M31; 18, 18 notus: natus M31; 18, 68 scriptum bis scripsit M31; 18, 78 si: scilicet M31; 18, 84 Davidi: dividi M31; 20, 56 enim om. M31; 20, 56 quidem: quod M31; 20, 72 pariter om. M31; 20, 81 excusare: excusaret M31; 20, 82 in vetitum: inventum M31; 20, 82 graviore: graviora M31; 21, 40 legit: legis M31; 21, 100 ex: et M31; 22, 13 sit: est M31; 23, 81 meretur (veretur O3): merentur M31; 23, 12 id est (om. O3): scilicet M31; 23, 14 per: propter M31; 23, 99 iniquitates: iniquitatem M31; 24, 5 et illis bis scripsit M31; 24, 38 quoniam (ut vid. ex quem N1): quando M31; 24, 114 differat: afferat M31; 25, 43 in om. M31; 25, 53 aptissime: apertissime M31; 25, 66 divinitatemque: divinitatem M31; 25, 75 Cetura: caetera M31; 25, 101 diffisus: diffusus M31; 26, 87 amoris: amorem M31; 26, 90 dilexerimus: dileximus M31; 27, 61-66 videlicet ~ effecit om. M31; 28, 31-32 arcanisque ~ quibusdam om. M31. Dall’elenco sono esclusi alcuni banalissimi errori dovuti a mera disattenzione, quali ad esempio 1, 84 sanctificationis: scificationis M31 e simili.

Summ. 11 murmurastis: murmuravistis *M31*; 1, 10 est *om. M31*; 1, 107 hic: sed hic *M31*; 2, 46 quod: quod si *M31*; 5, 41 iustitiam *om. M31*; 9, 87 iam: item *M31*; 10, 71 si: sin *M31*; 13, 78: enim: et enim *M31*; 15, 75 totiens: quotiens *M31*; 20, 17 nec: neque *M31*; 22, 43 purgarentur: expurgarentur *M31*; 23, 96 preparari: comparari *M31*; 23, 96 enim: et enim *M31*; 24, 36 comuniter: communior *M31*; 26, 44 approbatione: probatione *M31*

I restanti *N1*, *B* e la stampa *p* costituiscono invece un gruppo a sé. Lo dimostra un discreto numero di lezioni ed errori comuni, di cui buona parte con valore distintivo rispetto a *M31* (e naturalmente a *O3* e *L03*), che concorrono a dimostrarne l'origine da un antografo comune (che chiameremo ζ). Questi gli errori che i tre testimoni condividono:

1, 72 effectionem: affectionem *N1 p B*; 3, 14 sensus: sensum *N1 p B*; 4, 36 et *post* obsecrans *add. N1 p B*; 6, 12 in *om. N1 p B*; 6, 17 opereque: opera *N1 p B*; 6, 33 muneribusque: muneribus *N1 p B*; 8, 79 hac: hoc *N1 p B*; 9, 30 intelligo: intellige *N1 p B*; 9, 42 ignominiosamque (ingeniosamque *O3*): ignominiosam *N1 p B*; 9, 68 Soli: sibi *N1 p B*; 10, 21 venit: convenit *N1 p B*; 10, 83 iniustitie: iustitiae *N1 p B*; 10, 101 id est *om. N1 p B*; 10, 104 eos: alios *N1 p B*; 11, 31 iudicet ~ prevaricatorem *om. N1 p B*; 11, 53 qui: quo *N1 p B*; 12, 46 ideoque: ideo *N1 p B*; 13, 54 nituntur: intuentur *N1 B*; 13, 89 fuisse: fuisset *N1 B*⁶²⁴; 15, 35 quidve: quodve *N1 p B*; 16, 64 predicatum: praedicantium *N1 p B*

N1, *p* e *B* sono congiunti anche dalla seguente serie di lezioni:

Summ. 25 adhortatus: hortatus *N1 p B*; 1, 1-2 Caput ~ temporali: In Prohemium Pauli, quomodo Paulus vocatus et segregatus. De nativitate aeterna et temporali. Caput (capitulum *B*) I *N1 p B*; 9, 81 impartiri: impertiri *N1 p B*; 10, 107 qui ipsi: ipsi qui *N p B*; 11, 72 Dei bonitas: bonitas Dei *N1 p B*; 13, 22 sicut: sicuti *N1 p B*

N1 è un codice che presenta numerose correzioni, per lo più su rasura, e aggiunte marginali e interlineari apportate dalla stessa mano di Fabiani che ha vergato il testo (tranne forse la prima del seguente elenco). Si tratta di una paziente opera di verifica, condotta probabilmente a trascrizione compiuta e nella maggior parte dei casi gli interventi ripristinano lezioni buone in accordo con il resto della tradizione. Quale fosse il testo che trasmetteva il manoscritto (o i manoscritti) con cui Fabiani collazionò e corresse *N1*, è questione che emergerà più avanti. Per quanto concerne i rapporti tra *N1*, *p* e *B* possiamo riportare una serie di passi in cui il segretario di Ficino interviene a sanare su *N1* lezioni errate tradite anche da *p* e *B*, che dovranno essere ricondotte al comune progenitore ζ:

⁶²⁴ Per questo caso e il precedente (13, 54), riguardanti lezioni appartenenti al cap. 13, *p* non presenta il testo (vd. *infra*).

1, 31 segregavit² *s.l. suppl. in N1 ut vid. al. m., om. p B*; 1, 71 sanguine *in ras. ex semine N1: semine p B*;
 1, 77 effectiōnem *ex affectiōnem N1: affectiōnem p B*; 1, 95 declaratum *ut vid. ex declarato N1: declarato p B*;
 2, 28 intelligere *in ras. ex intelligentiāe N1: intelligentiā p, intelligentiāe B*;
 2, 35 dixerunt *ex dixerint N1: dixerint p B*;
 3, 42 in Trinitate *ex in virtute in Trinitate N1: in virtute in Trinitate p B*;
 4, 33 continuata *ex continua N1: continua p B*;
 5, 38 tempus *ex tempus quoque N1: tempus quoque p B*;
 6, 7 terroribusque *ex terroribus N1: terroribus p B*;
 7, 54-56 circa ~ *inquit suppl. in mg. N1 qui post inquit in mg. haec verba: ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia, quae iam in textu scripserat, iterat, om. p B*;
 7, 86 vanitatem *ex unitatem N1: unitatem p B*;
 7, 86 vanitatum *ex unitatum N1: unitatum B, unitatem p*;
 8, 130 aliquas *ex aliquis N1, aliquis p, om. B*;
 8, 139 et *s.l. suppl. N1, om. p B*;
 9, 86 contemplatoribus *ex contemplantibus N1: contemplantibus p B*;
 10, 46 supplicisque *ex supplicis N1: supplicis p B*;
 10, 94 ulla *s.l. suppl. N1, om. p B*;
 11, 90 ero *s.l. suppl. N1, om. p B*;
 13, 43 indignaturus est ([indignat]urus *in ras. N1*): *indignatur p, indignationis est B*;
 14, 4 superiorem *ex superioris N1: superioris p B*;
 14, 12 corporis *ex corporibus N1: corporibus p B*;
 14, 13 quondam *ex quodam N1: quodam p B*;
 14, 32 punit *s.l. suppl. N1, om. p B*;
 14, 44-45 contrarium ~ *iustificari in mg. N1, om. p B*;
 15, 29 Plato *s.l. suppl. N1, om. p B*;
 15, 47 conferentes *ex referentes N1: referentes p B*;
 16, 48 obicitur *ut vid. ex dicitur N1: dicitur p B*;
 17, 17 id est *s.l. in ras. suppl. N1, om. p B*;
 17, 27 se *ex sed N1, sed p B*;
 23, 1 nec *ex non N1: non p B*

Il testo della stampa mostra poi quello che si può considerare un malriuscito tentativo da parte del compositore di *p* di rimediare a un errore condiviso da *N1 ante corr.* e da *B*, e quindi anch'esso probabilmente risalente a ζ . In questo caso la lezione *divini* è stata giustamente riconosciuta errata, ma in fase di composizione si è evidentemente ritenuto di far concordare l'aggettivo con il precedente *muneribus* invece che, correttamente, con il successivo *gratia*:

Pr. 31 divina ex divini N1, divini B, divinis p

Sono invece quattro i passi in cui la stampa *p* non condivide errori comuni a *N1 ante corr.* e *B*, associandosi in lezione corretta al resto della tradizione: nei primi due casi caso *N1 ante corr.* e *B* presentano errori banalissimi errori e quindi potenzialmente poligenetici:

Pr. 21 percepturi ex precepturi N1, praecepturi B

16, 56 in *ex enim N1, enim B*

Tanto banale quanto le prime due è la seguente corruzione, che, anche escludendo la possibile origine poligenetica, *p* non avrebbe avuto difficoltà ad emendare con l'aiuto del contesto (*auctor pie credendi atque bene vivendi*):

25, 116 credendi *ex* credenti *N1*, credenti *B*

Il quarto e ultimo è il caso di una banale trivializzazione, forse poligenetica, ma che nel caso risalisse a ζ la lezione *mirabilibus*, da legarsi con il successivo *viribus*, era semplice da indovinare:

7, 46 mirabilibus *ex* mirabilius *N1*, mirabilius *B*, mirabilis *Lo3*

In soli tre luoghi *p* si distacca da *N1* e *B* in errore presentando lezioni buone in accordo con il resto della tradizione:

1, 44 longe: lege *N1 B*

8, 82 separatos: superatos *N1 B*

13, 5 credunt: credant *N1 B*

ma si tratta ancora una volta di casi che non inficiano la presente ricostruzione dei rapporti fra questi tre testimoni, dato che per quanto riguarda 8, 82 la lezione giusta di *p* potrebbe considerarsi il risultato di una congettura relativamente semplice a fronte dell'inintelligibile (nel contesto) *superatos*, alla portata di chiunque possedesse una superficiale infarinatura filosofica («separatos a corpore intellectus», vale a dire le intelligenze celesti che i poeti-filosofi chiamarono 'dei ultramondani'), mentre a 13, 5 la lezione corretta *credunt* fa parte di una citazione paolina, e quindi tanto più facilmente ripristinabile. Solo apparentemente più complesso è il caso di 1, 44, in cui l'errore condiviso da *N1* e da *B* può essersi prodotto indipendentemente oppure, se consideriamo ancora una volta il contesto («divinitus longe [lege *N1 B*] ante promissum»), essere stato sanato dai compositori della stampa basileense, dotati, come vedremo più avanti, di una spiccata propensione a intervenire sul testo con modifiche e congetture.

Quanto a *B* in un solo passo si distacca da *N1* e *p* coincidenti in errore e si associa in lezione buona con il resto della tradizione:

10, 92 societatis *ex* societas *B*, sociatis *N1 p*

Anche qui il *societatis* di *B* è il risultato di una correzione da un precedente *societas* (forma che in ogni caso si avvicina più a quella di *N* e *p* che a quella dei restanti testimoni), che non si ha difficoltà a pensare congetturale, data l'evidenza dell'errore.

Nonostante sia l'esemplare più corretto di tutta la tradizione e restituisca l'immagine di un Fabiani notevolmente più attento rispetto a quello che scrive *M31*, *N1* presenta errori proprii, alcuni dei quali difficilmente emendabili *ope ingenii*, tali da escludere la possibilità che *p* e *B* possano direttamente o indirettamente derivarvi⁶²⁵:

1, 40 animatosque: animatusque *N1*; 1, 64 addidit: addit *N1*; 3, 32 Paulo *om.* *N1*; 3, 35 aliquis: aliquid *N1*; 4, 67 captavit: coaptavit *N1*; 4, 83 factam: fidem *N1*; 4, 98 gratis: gratias *N1*; 4, 106 quasi: quas *N1*; 5, 66 percutienti: percutiente *N1*; 6, 6 captaverit: coaptaverit *N1*; 6, 19 facultate: facultatem *N1*; 7, 39 effectione: affectione *N1*; 7, 92-93 illumina ~ nos *om.* *N1*; 8, 55 in *om.* *N1*; 8, 95 improbaverunt: comprobaverunt *N1*; 8, 95 corporeorum: corporeum *N1*; 8, 116 aliosque: alios *N1*; 8, 119 ad *ante* hominem *add.* *N1*; 8, 135 defunctorumque: defunctorum *N1*; 10, 105 sunt *om.* *N1*; 11, 69 iam: quam *N1*; 12, 17 delectumque: delectum *N1*; 12, 38 Filii: Filiis *N1*; 13, 34 premia: prima *N1*; 13, 53 doctoribusque: doctoribus *N1*; 13, 67 divineque: divinae *N1*; 15, 48 se *om.* *N1*; 15, 94 in: ab *N1*; 16, 8 ad gentem *post* spectat *add.* *N1*; 17, 15 iam *om.* *N1*; 18, 10 Deus *om.* *N1*; 20, 17 salutemque: salutem *N1*; 25, 43 huic (hinc *p* *B*): hic *N1*; 25, 50 ut: et *N1*; 27, 10 prescitum: praesertim *N1*

A questo primo elenco di lezioni palesemente errate, si possono aggiungere un'inversione nell'*ordo verborum* (11, 47 Dei est: est Dei *N1*), e un esiguo numero di innovazioni singolari:

Pr. 20 contemplans: comprehendens *N1*

5, 62 universa: diversa *N1*

14, 20 reportaturos: reperturos *N1*

15, 38 inscripte: suscepte *N1*

La discendenza di *N1*, *p* e *B* da un esemplare comune ζ mi pare ora sufficientemente dimostrata. Per concludere l'esame di questa famiglia, non rimane che analizzare quali siano i rapporti tra la stampa *p* e il manoscritto bernense. Escludiamo intanto che *N1* possa derivare da un antografo dei due testimoni svizzeri. Questi ultimi discendono sicuramente da un progenitore comune ($= \eta$) a cui si possono far risalire le seguenti lezioni errate (si

⁶²⁵ Escludo dall'elenco lezioni del tipo 1, 53 eorum *bis scripsit* *N1* e 11, 93 sed calor eius *bis scripsit* *N1*, prive di valore stemmatico, in quanto intuitivamente emendabili.

tenga presente, però, che le omissioni comuni più gravi sono il risultato di salti da uguale a uguale):

5, 1 quo: quomodo *p* *B*; 5, 29 eventurum: venturum *p* *B*; 5, 31 simplex: simpliciter *p* *B*; 7, 40 ideoque: ideo *p* *B*; 8, 70 sed: scilicet *p* *B*; 9, 30 inclinationes: inclinatione *p* *B*; 10, 77 inventionemque: invectionemque *p* *B*; 11, 98 persentiunt: praesentiunt *p* *B*; 14, 19 legalibusque: legibusque *p* *B*; 15, 18 libranda: liberanda *p* *B*; 16, 57 etiam: autem *p* *B*; 16, 63 dum: deum propter *p* *B*; 16, 65 iugiter: igitur *p* *B*; 17, 43 ille *om.* *p* *B*; 17, 62 concluditur: conducitur *p* *B*; 18, 16 scilicet: scilicet non *p* *B*; 18, 24 corpus: corpusque *p* *B*; 18, 79 ita *om.* *p* *B*; 19, 19 Phileboque: Philebo *p* *B*; 19, 29 meo *om.* *p* *B*; 19, 35 summens: sumit *p* *B*; 21, 16-17 a lege ~ testificata *om.* *p* *B*; 21, 35 per redemptionem: pro redemptione *p* *B*; 21, 44 ergo *om.* *p* *B*; 21, 66 ut *om.* *p* *B*; 21, 68 sequentem: consequentem *p* *B*; 21, 76 qui inde: proinde *p* *B*; 24, 40 existat *om.* *p* *B*; 25, 3 ideo: Iudaeo *p* *B*; 25, 22 simpliciter: semper *p* *B*; 25, 35 iudaicum: et iudaicum *p* *B*; 25, 59 quia: qui *p* *B*; 25, 79 Legibusque: legibus *p* *B*; 25, 117 quoque: quoque quia *p* *B*; 25, 43 huic: hinc *p* *B*, hic *N1*; 26, 4 nostrum *om.* *p* *B*; 26, 10 per: propter *p* *B*; 26, 92-94 patet ~ late *om.* *p* *B*; 27, 57 propter: per *p* *B*; 27, 59 per: propter *p* *B*; 28, 7 si: sic *p* *B*; 28, 28 asserat: afferat *p* *B*; 28, 38-39 origine ~ quam *om.* *p* *B*⁶²⁶

Anche questo esemplare perduto η , come si diceva, doveva conservare la stessa anomalia risalente al capostipite del gruppo ϵ e da questo trasmessa a ζ . Contrariamente a Fabiani, sia il copista di *B*, o quello del suo antografo, sia il compositore della stampa basileense hanno reagito, indipendentemente, davanti a quei capitoli ‘replicati’. Per quanto riguarda *B*, esso presenta una situazione ibrida, in quanto di questi capitoli conserva solo una parte ed espone l'intero finale del tredicesimo capitolo (13, 50-13, 98), cassato invece da *p* (vd. più sotto). Arrivato a 13, 50 *B* ri-copia ‘regolarmente’ il testo da 8, 110 fino alla fine dell’ottavo capitolo, che termina con le parole: *merito Paulus Gentiles apud Romanos superstitiones imprimis effulminat*. Senza stacchi o divisioni, a questo punto il testo riprende direttamente da 13, 39, ripetendo dunque una porzione del tredicesimo capitolo (13, 39-13, 50) trascritta già in precedenza. L'unità testuale che in *B* è registrata come tredicesimo capitolo è pertanto composta da 13-13, 50 più 8, 110-8, 145 più 13, 39-13, 98. Dunque il copista di *B*, dopo aver trascritto fino alla fine dell’ottavo capitolo, deve aver trovato il titolo del capitolo successivo con il relativo numero (il nove, in questo caso) e solo a quel punto deve essersi accorto dell'irregolarità. Tuttavia l'*incipit* della ripresa (13, 39) risulta espressamente interpolato; dove il testo genuino recita: *scilicet indignatio, ira, tribulatio, angustia. In primis [...], B* sostituisce la sequenza *scilicet indignatio, ira, tribulatio, angustia* – cioè l'elenco delle pene che Ficino estrae dal testo di Paolo, ma senza ricorrere a una citazione letterale – con il preciso

⁶²⁶ C'è poi un luogo in cui *p* e *B* presentano due lezioni diverse, entrambe errate, ma che evidentemente rimandano a una fonte comune: 23, 30 iudicetur iustus: iudices iustum *p*, iudices iustus *B*.

riferimento paolino (*Rm.* 2, 8-9) estraneo al dettato ficiniano, cosicché nel codice bernense si legge: *Ira et indignatio, tribulatio et angustia in omnem animam et cetera. In primis [...]*.

Per quanto concerne il resto del testo il codice bernense è un esemplare scorrettissimo, alle cui numerose mende dovute a distrazione⁶²⁷, omissioni di particole e imprecisioni di ogni sorta uno scrupoloso correttore, diverso dal copista, che ha rivisto successivamente il testo ha potuto porre rimedio solo in parte⁶²⁸. Trattandosi di un testimone tardo e di scarso valore per la costituzione del testo, non è il caso di riportare l'intero elenco dei suoi errori, e ci limiteremo a segnalare alcuni casi tra i più gravi e significativi per i suoi rapporti con *p*, che escludono l'ipotesi di una derivazione della stampa da questo manoscritto:

Pr. 17 quasi celum triplex *om.* *B*; *Pr.* 43 quamobrem: quemadmodum *B*; *Vit. Paul.* 8 est: est et *B*; *Summ.* 23 siquidem: si autem *B*; 1, 69 naturam: nostram *B*; 2, 38 in se *om.* *B*; 2, 42 ipso *om.* *B*; 6, 17 iniustorumque: et iniustiorum *B*; 6, 26 duplici *om.* *B*; 8, 57 videt: videbit *B*; 8, 57 apprehendit: apprehendet *B*; 9, 36 equidem *om.* *B*; 9, 66 plurimi *om.* *B*; 15, 79-80 dubia ~ controversia *om.* *B*; 17, 43 qui in manifesto est Iudeus scilicet: sed *B*; 21, 38 verbis *om.* *B*; 23, 103 divinitus *om.* *B*; 24, 53 iustificans gratia (gratia iustificans *O3*): iustificaris gratia *B*; 24, 73 suo: eius *B*; 25, 65 decernit: decrevit *B*; 25, 87 divina *om.* *B*; 26, 2 spem: et spem *B*; 26, 33 pervenire: venire *B*; 26, 35 gloria: et gloria *B*

Venendo infine a *p*, si è già avuto modo di accennare al fatto che la propensione a intervenire massicciamente sul testo con ritocchi congetturali e normalizzazioni stilistiche sia una caratteristica di chi ha allestito la stampa di Basilea. Estraneo a qualsiasi rispetto filologico, egli si è quasi subito avveduto del guasto che caratterizza il gruppo *ε*, ma ha poi deliberatamente e arbitrariamente interpolato il testo nel tentativo di aggiustare la corruzione. Il risultato di questo lavoro di redazione è il seguente (racchiudo tra parentesi quadre le innovazioni originali di *p*):

quasi Deum ipsum in || similitudinem, id est statuum picturamque, honoraverint. Sed nunquid existimandum est doctissimos illius religionis antistites pro numinibus talia coluisse? Nequaquam! imo tam absurde adorationis ansas vulgo dedisse. Sed (profecto *codd.*) quemadmodum in *Commentariis in Platonem* atque *Plotinum* et in tertio *De vita tracta*[vi]mus. [Item de his] quomodo Magi per inferiorum electionem compositionemque docuerint homines ad se superiora quedam cum inferioribus congruentia oportune deducere, [alio loco oportunius disputandum]⁶²⁹.

⁶²⁷ Frequente, ad esempio, è lo scioglimento dell'abbreviazione di *scilicet* (.s.) con *supple!*

⁶²⁸ La mano che corregge diffusamente il testo del *Commentarium* nel codice bernense è la stessa che opera sul testo delle *Predicationes*, di cui *B* è l'unico testimone manoscritto, per cui mi permetto di rimandare a quanto osservavo in Ficini *Predicationes* cit., pp. CXLIV-CXLVI, CLXII-CLXVIII.

⁶²⁹ L'intervento dell'editore basileense era già stato segnalato da Kristeller, *Supplementum*, I, p. LXXXII.

Oltre alla modifica di *sed* da *profecto* e di *tractavimus* da *tractamus*, l'intervento di maggior entità consiste nell'aver trapiantato dopo *tractamus* un intero brano, che nel testo originale si trova appena qualche riga più sotto (*quomodo* ~ *deducere*, corrispondente, nella presente numerazione, a 8, 122-123), opportunamente corredato da due aggiunte del tutto innovative all'inizio e alla fine, che non trovano riscontro nel testo genuino. Al contrario che in *B*, che come si è visto è riuscito a recuperare la parte finale del tredicesimo capitolo e a legarla in qualche modo al resto del testo, l'intervento di *p* ne ha portato con sé l'eliminazione. Questa è sicuramente la testimonianza più eclatante della propensione del curatore della stampa a intervenire sul testo. Ma non mancano altri casi. Prescindendo dagli errori avvenuti in fase di composizione tipografica, che possono essersi verificati anche al di fuori del controllo del curatore dell'edizione, il testo della basileense si presenta sfigurato in più luoghi da interventi volti a normalizzare il latino ficiniano. Nel caso seguente: 17, 4 incircuncisio (circumcisio *B*): *praeputium p*, egli ha visibilmente alterato la frase sostituendo *incircuncisio* con un'altra variante, per altro ben attestata nella tradizione della *Vulgata*. A 7, 76 *p* non resiste alla tentazione di ripristinare il congiuntivo *dixerit*, mentre tutti gli altri testimoni concordano in *cur dixit*, e l'uso dell'indicativo nell'interrogativa indiretta, benché raro, non è estraneo al latino ficiniano – e, più in generale, al latino umanistico⁶³⁰. Una costante è poi la ritraslitterazione in caratteri greci di alcuni vocaboli che in tutti i mss. compaiono in alfabeto latino⁶³¹:

⁶³⁰ Cfr. ad esempio Fic. *In Phil.* 1, 32 (= *Op.*, p. 1248 = Ficino, *The Philebus*, p. 321): «Siquis quaerat cur animalia haec usque adeo manca natura *producit*, intelligat his gradibus rerum series esse distinctas [...]», dove si noterà che la basileense per ovviare al mancato rispetto della regola della prosa latina classica introduce un punto interrogativo dopo *producit*; *De vit.* 3, 3 (= *Op.*, p. 535 = Ficino, *Three Books*, p. 256): «Sed quaeres interea, si elementa atque animantes generant aliquid sibi simile suo quodam spiritu, cur lapides et metalla non *generant*, quae inter elementa et animantes media sunt». L'uso dell'indicativo con interrogativa indiretta introdotta da *cur* persiste ad esempio anche in alcuni luoghi di Valla, per cui cfr. LAURENTII VALLE *Emendationes quorundam locorum ex Alexandro ad Alfonso primum Aragonum regem*, a cura di C. MARSICO, Firenze, Polistampa, 2009, p. 113 (ringrazio la curatrice per avermi rimandato ai passi di Valla). Per quanto riguarda la persistenza di certi tratti del latino medievale in quello umanistico, tra cui appunto l'uso dell'indicativo nelle interrogative indirette, benché eccezioni si trovino ovviamente anche nel latino classico (anche se prevalentemente in poesia, e qui penso naturalmente a Virgilio), mi limito a rinviare a S. RIZZO, *I latini dell'Umanesimo*, in *Il Latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, a cura di G. BERNARDI PERINI, Firenze, Olschki, 2004, pp. 51-95. La stessa Rizzo del resto ha fatto notare che la sintassi dei tempi (e dei casi) non occupava un posto rilevante all'interno del tradizionale insegnamento grammaticale scolastico, cfr. EAD., *L'insegnamento del latino nelle scuole umanistiche*, in *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*, Atti del convegno internazionale, Ferrara, 20-24 marzo 1991, a cura di M. TAVONI, 2 voll., Ferrara, Panini, 1996, I, pp. 3-29: 8-10.

⁶³¹ Un esempio analogo lo ritroviamo in Fic. *In Conv.* 6, 5 (= Ficino, *Commentaire*, p. 205 = Id., *De l'amour*, p. 137): «omnesque [demones] a greco vocabulo heros, quod amorem significat, heroes, id est amatorii, nominantur» da confrontare con *Op.*, p. 1343, che traslittera in greco *beros*: «omnesque a graeco vocabulo ἕρωσ, quod amorem significat, Heroes, id est amatorii, nominantur». In caratteri latini si trova anche nell'ed. Venetiis cit., c. 142ar.

7, 81 cathorate: καθορᾶται *p*; 8, 36 dialogismis: διαλογισμοῖς *p*; 10, 61 ponia: πονηρία *p*; 10, 63 cacia: κακία *p*; 27, 5 ceron: καιρόν *p*; 27, 6 chronos: χρόνος *p*

Criterio editoriale che trova la sua massima espressione nell'inserzione del tutto ingiustificata di un intero brano della versione greca della lettera di Paolo: 26, 75-76 *Dicitur autem Grece: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται*, quando tutti gli altri testimoni leggono: *dicitur autem Grece 'charitas effusa'*. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma tanto basta per guardare ad alcune varianti di *p*, di cui do per il momento solo un campione, con il sospetto che si tratti di ritocchi stilistici del tutto innovativi:

1, 24 prostratus: prostratus est *p*; 1, 29 quo: ad quod *p*⁶³²; 1, 101 Isaias: Esaias ait *p*; 2, 11 una: una tum *p*; 6, 36 perturbatione: ex perturbatione *p*; 11, 58 tentaris: conaris *p*; 21, 76 quasi: quasi ut *p*; 23, 85 mendosum: mendosum est *p*; 27, 80 illo: illo homine *p*

Quanto riportato finora basterebbe, credo, a escludere la possibilità che *B* sia stato esemplato sulla stampa. Ma per stabilire definitivamente la loro mutua indipendenza è utile accludere l'elenco di una ristretta selezione degli errori e delle lezioni singolari più importanti di *p*:

Vit. Paul. 1 Summa de vita Pauli: De vita Pauli *p*; 1, 66 ei *om. p*; 3, 39 menti: inest *p*; 4, 10 auscultent (auscultaverit *B*): audiant *p*; 4, 65 ita quod: itaque *p*; 5, 66 reprobantes: comprobantes *p*; 6, 68 accusabit: accusat *p*; 7, 26 per hec: philosophicae *p*; 7, 81 et catophton *om. p*; 8, 100 adducit: inducit *p*; 9, 37 ut: et ut *p*; 9, 50 neque: nec *p*; 10, 5 respiscunt: respiciunt *p*; 10, 66 malitia *om. p*; 10, 91 nisi: si non *p*; 10, 107 solum: scilicet dum *p*; 11, 73 et multa *om. p*; 11, 75 tollerantiaque *om. p*; 12, 2 caput *om. p*; 13, 24 providentie: prudentiae *p*; 15, 27 luce vera: lucerna *p*; 15, 67 scripte: scripturae *p*; 17, 31 Iudeo: ideo *p*; 18, 93 te minus: terminus *p*; 20, 8 pertinet *om. p*; 22, 9 rursusque Gentilis: rursus quando *p*; 22, 42 receperunt: praeceperunt *p*; 23, 27 fidem: iidem *p*; 23, 66 ad habitum: adhibitum *p*; 23, 66 ut: vero *p*; 23, 113 quod: et *p*; 27, 62 per *om. p*; 28, 18 innuit: minuit *p*

Una volta rilevata la diffusa e spesso arbitraria attività editoriale che il compositore della stampa di Basilea ha svolto sul testo, intervenendo in più luoghi con aggiunte, modifiche, trasposizioni di testo e piccoli ritocchi formali, possiamo presentare tre casi in cui *p* si accorda in lezione buona con *L03* e *O3* contro evidenti errori comuni alla tradizione cui di certo appartiene:

⁶³² In questo caso il compositore è intervenuto su una citazione dagli *Atti degli Apostoli* (13, 2), e in effetti né l'apparato critico dell'edizione Weber della Vulgata, né quello dell'edizione di Oxford registrano la variante *quo* del testo ficiniano; tuttavia il Ricc.426 a c. 106^r legge: «in opus quo assumpsi eos».

- 4, 43 invicem: in invicem *M31 N1 B* (in invicem *Vulg. Rm. 1, 12*)
 6, 19 excelluerint *ex* excoluerint *N1*: excoluerint *M31*, excoluerunt *B*
 13, 37 diffidentia: differentia *M31 B*, differentiae *N1*

Bastano questi esempi ad opporsi alla ricostruzione dei rapporti tra i testimoni del gruppo ϵ che abbiamo proposto? A una prima occhiata verrebbe infatti da chiedersi se p non abbia potuto attingere ad un altro ramo della tradizione. Tuttavia l'esame delle singole lezioni induce a ritenere che p abbia potuto ovviare agli errori condivisi dagli altri testimoni del suo gruppo per via di congettura. Il primo caso (4, 43) è una banalizzazione del testo paolino, a cui chiunque avesse avuto sotto mano la *Vulgata* avrebbe potuto porre rimedio. *Excoluerint*, poi corretto da *N1*, non dà alcun senso nel contesto, ma la correzione in *excelluerint* è intuitiva per via degli ablativi di limitazione che precedono: «qui scilicet ingenio et doctrina et philosophica facultate ceteris excelluerint». Altrettanto priva di senso è la lezione *differentia*, ulteriormente corrotta in *differentiae* da *N1*; ma *diffidentia* intesa nel senso di 'incredulità', 'dubbio' o 'mancanza di fede', era concetto teologico fin troppo familiare a chi possedesse una anche rudimentale conoscenza scritturale, tanto più che nel testo ficiniano subito dopo segue *confidentia sui*, per cui sarebbe stato facile risalire al parallelismo tra *diffidentia* e *confidentia*.

Vale la pena infine di soffermarsi brevemente su alcuni errori condivisi da *N1* e *M31*, ma non da p e da *B*, coincidenti in questo caso in lezione buona con *L03* e *O3*, perché anche queste concordanze tra testimoni 'lontani' potrebbero far sorgere delle perplessità circa il quadro che si è fin qui delineato:

- 3, 26 Spiritu: Spiritus *N1 M31*
 8, 85 potius quam: potiusque *N1 M31*
 13, 28 fruentur: fruetur *N1 M31*
 16, 10 sanctificatio: sacrificatio *N1 M31*
 18, 68-70 et vincas ~ sermonibus tuis *in mg. suppl. N1, om. M31*
 24, 121 occidit: accidit *M31 N1*
 18, 94 ex stirpe *ex* extirpe *N1*, extirpe *M31*
 21, 30 erravimus *ex* erramus *N1*, erramus *M31*

Che p e *B* appartengano alla tradizione di ϵ è dato ormai verificato, e per spiegare questa serie di lezioni si dovrebbe ricorrere all'ipotesi che il loro subarchetipo η abbia contaminato dalla tradizione che pone capo a *L03* e a *O3*. Anche questa volta un'eventualità del genere si può, credo, escludere, quando si vadano a valutare le lezioni caso per caso. E noteremo che

si tratta di coincidenze dal peso stemmatico molto debole, tale da non modificare quanto acquisito dagli esami precedenti. L'omissione comune a *M31* ed *N1* (18, 68-70), in quest'ultimo sanata in margine da Fabiani, per quanto grave, non possiede alcun valore significativo, trattandosi di un salto da uguale a uguale⁶³³. Considerando che *M31* ed *N1* sono stati copiati dallo stesso amanuense – il quale però esemplava, si è visto, da due antigrafì diversi – andrà valutata inoltre la possibilità che questo sia incline a commettere gli stessi errori: e di ciò può dare esempio, mi pare, il caso di 8, 85, in cui Fabiani si sarà sbagliato, in due circostanze diverse, a sciogliere la medesima abbreviazione. Alla stessa stregua andrà considerato il caso di 16, 10, banalissimo, in cui è certo possibile che ser Luca per due volte sia incorso nello stesso errato scioglimento del compendio e scrivendo quindi *sacrificatio* per *sanctificatio*, anche se bisogna notare che in questo caso *sanctificatio* è testo di una citazione dai *Salmi*, e la lezione errata *sacrificatio* poteva essere facilmente emendata con il ricorso alla fonte. La stessa casualità si può invocare, credo, a proposito di 18, 94. All'antigrafo η di *p* e *B* potrebbero essere attribuite alcune semplici congetture che sanano banalissimi errori: *N1* e *M31* hanno *Spiritus* per *Spiritu* a 3, 26, dove l'accordo in ablativo con *Sancto* è fin troppo ovviamente ripristinabile; con la medesima facilità potevano essere ristabiliti *fruentur* al posto di *fruetur* che leggono *N1* ed *M31* in 13, 28, dato che la frase richiede un verbo al plurale, e *occidit* per *accidit* (24, 121), correzione alla portata di qualunque amanuense che avesse a mente il famoso passo della seconda lettera ai Corinzi (*II Cor.* 3, 6): *littera enim occidit, spiritus autem vivificat*. Sempre all'interno di una citazione paolina si trova la corruzione *erramus* per *erravimus* (21, 30), poi corretta da *N1*, e la stessa correzione si potrebbe immaginare effettuata autonomamente da *p* e *B*, oppure che sia loro derivata dall'antigrafo comune, o ancora, viceversa, si potrebbe trattare di errore autonomo di *M31* ed *N1*, considerata la sua qualità. Per concludere, forse in maniera indipendente tanto *p* quanto *B* hanno corretto le seguenti corrottele condivise da *M31* e da *N1*, quindi verosimilmente risalenti a ϵ :

13, 43 nolenti *p*, *ex* volenti *B*: volenti *M31 N1*

17, 15 habebat *p*, *ex* habeat *B*: habeat *M31 N1*

II UN ORIGINALE IN MOVIMENTO

⁶³³ Si vedano anche le seguenti, direi casuali, coincidenze in errore per omissione dovuta a *saut du même au même*: 18, 54 ego ~ mendax in *mg. suppl. N1, om. L03*; 20, 75 nec Iudeus ex operibus legis naturalis *om. L03 p B*. Numerosi altri casi di lezioni erronee che congiungono casualmente testimoni lontani tra loro verranno riportati più avanti.

Dopo aver delineato i rapporti tra *M31*, *N1*, *p* e *B*, veniamo ora ad affrontare la complessa questione, fino ad ora soltanto accennata, della formazione e della natura del loro capostipite ϵ . Kristeller riconduceva la caratteristica peculiare che lega i codici copiati da Fabiani entro i termini di un errore per ‘dittografia’, lasciando così intendere che i capitoli ‘doppiati’, cioè quelli che in *M31* ed *N1* sono copiati dopo, fossero una mera riproduzione di quanto già scritto in precedenza. Tuttavia, se si pone mente alla lunghezza del testo ripetuto sarebbe già di per sé difficile imputare l’origine di tale anomalia ad una semplice distrazione del copista che trascrisse l’antigrafo di *M31* e, per tramite di ζ , di *N1*, il quale avrebbe commesso un errore, magari nel voltare le pagine, e sarebbe ritornato a un punto del testo che aveva già copiato e di qui ripetendolo fedelmente. Ma non è solo per questo che la spiegazione va cercata altrove. Dal confronto tra il testo trådito da quei capitoli ‘ripetuti’ e quello dei loro corrispondenti che in *M31* ed *N1* sono copiati prima, esce un quadro piuttosto diverso da quello ipotizzato da Kristeller ed estremamente significativo per la storia del testo del *Commentarium*. Prendiamo un primo elenco di divergenze, con la premessa che da qui in avanti indicheremo con β^a esclusivamente quella porzione del testo che in *M31* ed *N1* ‘replica’ – anche se, come si vedrà, solo apparentemente – quello dei capitoli precedenti ed è con essi confrontabile, vale a dire quell’estensione testuale che indicata secondo la nostra numerazione comincia da 8, 110 per concludersi a 13, 50 (con β^a si indica esclusivamente l’accordo tra i due testimoni; di conseguenza indicheremo rispettivamente con *N1^a* e *M31^a* le lezioni singolari che i due testimoni presentano per quanto riguarda la suddetta parte di testo):

8, 135 defunctorumque animas *om.* β^a ; 9, 75-76 quasi ~ agitando *om.* β^a ; 10, 59 fornicatio *om.* fornicatio β^a ; 10, 75-78 sunt autem ~ diabolici sunt *om.* β^a ; 10, 85-86 et sicut ~ pro Deo *om.* β^a ; 10, 95 ideo ~ habendi *om.* β^a ; 10, 97-98 per hec ~ fore *in mg. suppl. Lo3*, *om.* β^a ; 11, 21-22 atque ~ obnoxium *om.* β^a ; 11, 27 aut genere *om.* β^a ; 11, 27 atque proprietate *om.* β^a ; 11, 45-47 cum vero ~ usurpes *om.* β^a ; 11, 57-67 inquit autem ~ erit *om.* β^a ; 11, 74 gratiarum ~ ad *om.* β^a

Se si esamina il contesto di queste varianti ne risulta una situazione di completa adiaforia: l’assenza di porzioni di testo più o meno cospicue in β^a non destituisce i passi in questione di senso logico e sintattico. Per quanto concerne le inserzioni testuali più consistenti (10, 75-78; 10, 85-86; 11, 21-22; 11, 45-47; 11, 57-67) presenti nel testo precedentemente copiato, tutte volte, come si vedrà, a portare nuovi argomenti all’illustrazione dei versetti paolini presi in esame, o, come nell’ultimo caso (11, 57-67), a introdurre l’esegesi di una pericope altrimenti trascurata (*o homo: Rm. 2, 1*), non mi sembra si possano avanzare dubbi

circa la loro origine autoriale. Pare ora opportuno proporre una sinossi tra le due ‘fasi’ del testo che emergono dal confronto tra β^a e il resto della tradizione per quanto riguarda gli ampliamenti testuali più significativi:

10, 75-78:

β^a

«Deo odibiles» vel ‘osores Dei’: quid enim magis contra beneficium Dei bonum, quam maleficiis adeo delectari? «Contumeliosos, superbos, elatos»: non solum maledicunt absentes, sed etiam ad contumeliam veniunt in presentia...

cett.

«Deo odibiles» vel ‘osores Dei’: quid enim magis contra beneficium Dei bonum, quam maleficiis adeo delectari? *Sunt autem odio Deo, quia dum mala volunt, bona nolunt; si hec nolunt, Deum consequenter bonorum principium minime volunt. Ob hec igitur et propter superbiam inventionemque malorum sunt odio Deo tanquam osores Dei; hinc iam non humani, sed diabolici sunt.* «Contumeliosos, superbos, elatos»: non solum maledicunt absentes, sed etiam ad contumeliam veniunt in presentia...

10, 85-86:

β^a

«Parentibus non obedientes»: hactenus insecutus est iniustitie culpas affirmativas, que plurimum in comittendo versantur, deinceps autem negativas, que potissimum consistunt in omittendo, persequitur. Parum istis fuerat proximis malefacere, nisi etiam a parentibus rebellarent.

cett.

«Parentibus non obedientes»: hactenus insecutus est iniustitie culpas affirmativas, que plurimum in comittendo versantur, deinceps autem negativas, que potissimum consistunt in omittendo, persequitur; *et sicut in illis enarrandis incepit a Deo, sic in istis incipit a parentibus, qui nobis in terra quasi sunt pro Deo.* Parum istis fuerat proximis malefacere, nisi etiam a parentibus rebellarent.

11, 22:

β^a

Dicit autem: «o homo», ut uterque meminerit se non divinum esse, sed humanum ideoque in iudicando facile falli posse. Inquit preterea: «omnis», ut quamvis inceperit a Gentilibus, tamen mox comprehenderet et Iudeos...

11, 45-47:

β^a

Quod autem de opinione dicebam, Plato in *Timeo* confirmat his verbis: “veritatis quidem intelligentia certa Dei propria est, opinio vero hominum”. «Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos, qui talia agunt, et facis ea, quod tu effugies iudicium Dei»

11, 57-67:

β^a

Idem a Platone in *Legibus* confirmatur dicente singula a divino iudicio introspecti animadvertique, itaque peccatoribus nec apud celestes nec apud inferos esse refugium. Sed curiam pretermisimus, quod Apostolus ad Hebreos inquit, divinum verbum penitissima queque efficacissime penetrare omniaque nuda et

cett.

Dicit autem: «o homo», ut uterque meminerit se non divinum esse, sed humanum ideoque in iudicando facile falli posse *atque esse similiter culpīs iudicioque obnoxium*. Inquit preterea: «omnis», ut quamvis inceperit a Gentilibus, tamen mox comprehenderet et Iudeos...

cett.

Quod autem de opinione dicebam, Plato in *Timeo* confirmat his verbis: “veritatis quidem intelligentia certa Dei propria est, opinio vero hominum”. *Cum vero dicit: «talia agunt», non solum significat reliqua crimina, sed hoc potissimum, quod ‘tu alios iudices atque damnes, presertim cum sis ipse damnandus, iudicandique officium, quod solius Dei est, tibi insolenter usurpes’.* «Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos, qui talia agunt, et facis ea, quod tu effugies iudicium Dei»

cett.

Idem a Platone in *Legibus* confirmatur dicente singula a divino iudicio introspecti animadvertique, itaque peccatoribus nec apud celestes nec apud inferos esse refugium. Sed curiam pretermisimus, quod Apostolus ad Hebreos inquit, divinum verbum penitissima queque efficacissime penetrare omniaque nuda et

aperta esse oculis eius? «An divitias bonitatis eius et patientie longanimitatisque contemnis?»

aperta esse oculis eius? *Inquit autem Paulus bis «o homo»: ut tu quando iudicare tentaris, bis quoque dicas: 'homo sum': semel quidem inter te et proximum recordatus videlicet te esse peccatorem fallique posse et illum tanquam fratrem non esse ledendum; semel iterum erga Deum cogitans te animal terrenum non debere officium tibi usurpare divinum'. Solius enim illius est iudicare, qui solus est mentium perscrutator et Dominus universi, cuius adventum ad iudicium expectare iubet Apostolus. «Nolite iudicare et non iudicabimini», scilicet de hoc ipso gravissimo crimine, quod quidem est divinum iudicandi munus sibimet arrogare, que et diabolica superbia est. Nihil silentio facilius esse debet, nihil indicatori fit difficilius, qui sepe non suo commodo, sed sola malignitate movetur, quasi moveatur a Diabolo. Forte vero qui ab iudicio abstinebit, se continebit a gravibus neque iudicandus erit. «An divitias bonitatis eius et patientie longanimitatisque contemnis?»*

Quanto alle varianti di minore entità (8, 135; 9, 75; 10, 95; 11, 27), se non bastasse la constatazione che per la loro assenza in β^a non si possono invocare cause meccaniche quali l'omoioleuto o il *saut du même au même* – l'unica giustificabile in tal senso è quella di *gratiarum ~ ad* (11, 74), omissione da cui in ogni caso la coerenza sintattica e concettuale della frase non viene pregiudicata – a escludere l'eventualità che si tratti di semplici errori è l'esame di ciascuna di esse.

La volontà di integrare il testo con l'ausilio di una nuova fonte è all'origine della prima variante (8, 135: *defunctorumque animas*), che riguarda il tema ben noto delle statue magiche su cui è incentrato il cap. 37 dell'*Asclepius* e discusso da Ficino già nel *De vita celitus comparanda*, nel commento a Plotino e in altre opere⁶³⁴. Si tratta di un caso interessante perché mentre il

⁶³⁴ *Corpus Hermeticum* cit., II, p. 347. Ficino si limita a menzionare le anime dei demoni in *De vit.* 3, 26 (*Op.*, p. 571 = Ficino, *Three Books*, p. 388), nel commento a Plotino, *Enneadi* 4, 3, 11, cfr. *Op.*, p. 1738: «Alludit inter haec Plotinus statuæ fictilis vocem nactæ mentione ad magos, praecipue illos, qui loquentes statuas construebant, in quibus nec propriae quidem ullae statuarum animae, nec sidera loquebantur, sed daemones

testo ermetico menziona esclusivamente le anime dei demoni e degli angeli, e così riporta Ficino nel *De vita*, la variante del *Commentarium* aggiunge alla sua fonte il particolare che ad essere attratte dalle statue fabbricate dagli Egizi sarebbero state anche le anime dei defunti. Una notizia che non trova riscontro nell'*Asclepius*, ma che Ficino potrebbe aver ricavato dall'interpretazione che del passo in questione aveva dato Agostino nel *De civitate Dei* (8, 26): «Unde dat [Mercurius] intellegi daemones se opinari ex hominum mortuorum animis exstitisse, quos per artem, quam invenerunt homines multum errantes, increduli et inreligiosi, ait inditos simulacris, quia hi, qui tales deos faciebant, animas facere non utique poterant»⁶³⁵. A 9, 75 l'assenza in β^a di *quasi tribus furiis agitandos* non toglie nulla al senso del contesto, ma l'aggiunta risponde ad un'esigenza stilistica e di precisione concettuale dal tono tipicamente ficiniano – i sensi e la ragione 'perversa' indicati come 'furie'. Una funzione simile ha il membro assente in β^a a 10, 95 (*ideo nec homines sunt habendi*): posto alla fine del periodo, questo funge da suggello conclusivo del ragionamento sulla natura 'disumanata' (*humanitatemque omnem prorsus exuerint*) di coloro ai quali è venuta a mancare la *charitas*, a rimarcare l'idea, certamente ficiniana, del caso-limite, per l'uomo, della perdita della propria condizione, per guadagnarne una quasi bestiale, conseguente al rifiuto di quell'amore costitutivo della sua natura. Per rimanere al cap. 10, dopo quest'ultima aggiunta il testo prosegue con una lunga citazione paolina (*Rm.* 1, 32), a cui in tutti i testimoni (eccettuato ovviamente *p*), e nei capitoli precedenti in *M31* ed *N1*, fa seguito un periodo non testimoniato da β^a (10, 97-98). Anche in questo caso l'assenza in β^a di *per hec ~ fore*, che *L03* recupera a margine (torneremo più avanti su questo problema), non è riconducibile a errore meccanico; anzi, la frase ha tutta l'aria di una nota esegetica ulteriore, senza la quale al contesto non viene sottratta se non una precisazione di quanto già detto. Difatti le parole che seguono l'aggiunta (*hec iam superioris disputationis summa est et quasi quidam epilogus*), si presterebbero già di per sé benissimo come conclusione della citazione paolina. Il

ab eodem sidere ducti, sub cuius imperio statuae fingebantur», nell'epitome all'*Apologia di Socrate* (*Op.*, p. 1388): «Si Trismegistum consulueris, disces ex propriis mundi materiis certo cuidam daemone congruentibus compositam rite statuam confestim per daemone congruum animari vel per daemone, vel per angelum – intellige vel per impuriorem, vel per puriorem spiritum – affari solere. Audies quoque Mercurium hunc veteres plerosque damnantem, quod diffidentes vel esse numina super coelum, vel terrenorum vota ad caelestia superioraque pervenire, fabricare statuas habitacula daemonum, quos quasi familiares colerent deos. Putabat sane, quamvis interdum in delubra daemones salutare advocarentur, saepe tamen descendere noxios», e in quella al *Cratilo* (*Op.*, p. 1309): «Et quemadmodum ab initio docuit Mercurius Trismegistus ac diu postea Plotinus et Iamblichus, statuis quibusdam ordine certo compositis daemones quodammodo includentur». Per una discussione di questi passi vd. M. J. B. ALLEN, *Marsile Ficino, Hermès et le Corpus Hermeticum*, in *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel, 1988, pp. 110-119: 114-118, da leggersi con le osservazioni di C. MORESCHINI, *Ancora alcune considerazioni* cit., pp. 104-107.

⁶³⁵ Cito da S. AURELIUS AUGUSTINUS *De civitate Dei*, libri I-X, Corpus Christianorum, Series Latina 48 (S. Aurelii Augustini *Opera* XIV, 1), Turnholt, Brepols, 1955, p. 247.

confronto del testo tràdito da β^a con quello della restante tradizione restituisce ancora una volta l'immagine di quelli che sembrano essere due 'momenti' differenti del testo:

β^a

«Sine misericordia»: merito cum charitas omnis iam refrixerit humanitatemque omnem prorsus exuerint, homini vel miserabili nec adminiculum subministrant ullum nec saltem animi misericordia ulla moventur. «Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus». Hec iam superioris disputationis summa est et quasi quidam epilogus.

cett.

«Sine misericordia»: merito cum charitas omnis iam refrixerit humanitatemque omnem prorsus exuerint, homini vel miserabili nec adminiculum subministrant ullum nec saltem animi misericordia ulla moventur; *ideo nec homines sunt habendi.* «Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus»: *per hec verba constat eos sibimet adversari, dum Deum quidem iustum dicunt, sed non punire concedunt, dum se confidunt impunitos fore.* Hec iam superioris disputationis summa est et quasi quidam epilogus.

Anche l'ultimo caso su cui occorre soffermarsi, che riguarda due varianti nella stessa frase dedicata all'esegesi di *Rm.* 2, 1, può farsi rientrare in un processo di revisione del testo volto a determinare meglio alcuni snodi concettuali e chiarire punti teologici:

β^a

«In quo enim iudicas alterum, te ipsum condemnas, eadem enim agis, que iudicas». Sed quomodo «eadem»? In effectu saltem, si minus in modo.

cett.

«In quo enim iudicas alterum, te ipsum condemnas, eadem enim agis, que iudicas». Sed quomodo «eadem»? In effectu saltem *aut genere*, si minus in modo *atque proprietate*.

Qualora non si voglia chiamare in causa la possibilità di un trascrittore dotto di problemi filosofici e teologici, imbevuto di letture ficiniane e con una spiccata propensione a intervenire sul testo – ma a questo punto bisognerebbe spiegare perché tali interventi si siano concentrati su luoghi che non presentavano alcun problema strutturale o concettuale

–, si dovrà assegnare con una certa approssimazione lo statuto di varianti d'autore anche a queste ultime aggiunte di porzioni, anche minime, di testo. Analogamente agli ampliamenti testuali, si potranno valutare come attribuibili a Ficino anche due varianti formali:

11, 70 *erras*: *peccas* β^a

11, 75 *vel ad tempus*: *tamdiu* β^a

La prima è volta ad evitare la ripetizione del *peccas* della frase precedente: «Forte non tam confidis in ignoratione Dei, quam temere in misericordia speras, quatenus et diu iam gravissime *peccas* et vindictam nullam adhuc experiris. *Erras* [*peccas* β^a] quidem graviter, dum sub iudice adeo iusto sapientequae immeritam tibi promittis impunitatem»; mentre la seconda, probabilmente, a specificare meglio il tempo e le circostanze dell'azione divina nei riguardi dei peccatori: «Copiosa nimium patientia tolerantiaque, que tot et tanta peccantes *vel ad tempus* [*tamdiu* β^a] sustinet». Quest'ultima variante potrebbe tuttavia stimolare qualche perplessità ed è bene fermarvi un momento l'attenzione. La difficoltà risiede nell'interpretazione di *vel*. Difatti al considerare *vel ad tempus* variante alternativa a *tamdiu* consegue la necessità di attribuire a quel *vel* un senso avverbiale, ma il senso che ne risulta, pur soddisfacente, è comunque peggiore di quello che avremmo se il testo leggesse solamente *ad tempus*. Con la premessa che a testo si è accolta la lezione che riportano tutti i testimoni, non mi sentirei di escludere l'eventualità di una doppia lezione che Ficino aveva lasciato sospesa nel suo archetipo, scrivendo in margine: *vel ad tempus* con quel *vel* che però sarebbe stato scritto ad uso, per così dire, personale, ad indicare l'equivalenza delle lezioni alternative *tamdiu* / *ad tempus*. Una seconda possibilità potrebbe essere quella di conservare *vel* come parte integrante della variante da inserire a testo, ma immaginare che questa secondo le intenzioni di Ficino non avrebbe dovuto sostituirsi a *tamdiu*, bensì affiancarlo, di modo che, restituendo a *vel* il valore di congiunzione, *ad tempus* si configurasse come alternativa equivalente a *tamdiu* e il testo dovesse presentarsi così: «Copiosa nimium patientia tolerantiaque, que tot et tanta peccantes *tamdiu vel ad tempus* sustinet». Entrambe le possibilità lascerebbero intendere un errore del copista, che nel primo caso, nel sostituire *tamdiu* con *ad tempus*, avrebbe trascinato a testo anche il *vel*; nel secondo avrebbe sbagliato a leggere il segno di richiamo che accompagnava la variante a margine, finendo per rimpiazzare *tamdiu* con *vel ad tempus*.

A conclusione dell'esame delle divergenze tra il testo di β^a e quello della restante tradizione resta da vedere un caso per cui vi è il dubbio se possa essere annoverato tra le varianti d'autore:

9, 19 *desideriis*: *desideria* β^a

La variante in questione fa parte di una citazione di Paolo (*Rm.* 1, 24), e ciò che induce a prendere in considerazione la possibilità, per quanto riguarda la lezione *desideriis* della seconda redazione, di una revisione autoriale è la relativa esegesi ficiniana. Leggiamo il brano interessato (9, 19-21):

«Propter quod tradidit illos Deus in *desideriis* [*desideria* β^a] cordis eorum in immunditiam». Non autem legendum est: “tradidit in *desideria*”, sed “in *desideriis*”, id est “quando desiderant, tradit eos in immunditiam”: sic enim Grecus textus habet.

Si tratta di uno di quei passi paolini per cui Ficino, insoddisfatto del senso offerto dalla tradizione della Vulgata latina, preferisce ricorrere direttamente al testo greco e tradurre di conseguenza. Anche se non è raro, come si è visto, che al momento di allontanarsi dalle lezioni della Vulgata Ficino chiami a sostegno della sua lettura le *Enarrationes in Epistolas S. Pauli* attribuite ad Atanasio, ma in realtà del vescovo Teofilatto di Bulgaria, il cui testo leggeva nella traduzione latina di Cristoforo Persona, in questo caso sembra che il filosofo platonico non faccia ricorso alla sua solita fonte, ma interpreti autonomamente il passo scegliendo una traduzione (*in desideriis*) più fedele all’originale greco (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις), e la lezione di β^a presente nella citazione estesa (*in desideria*), come si vede, enterebbe certo in contraddizione con quanto Ficino viene commentando. Tuttavia è certo che Ficino abbia assunto in primo luogo la Vulgata quale testo-base. Di questo troviamo ulteriore conferma nel proseguio del capitolo. Secondo un modo di procedere invalso nei commenti scritturistici, Ficino struttura la sua esegesi del testo paolino premettendo innanzi tutto una citazione estesa, di cui espone in primo luogo il significato complessivo, per poi procedere di norma a un commento circostanziato, quasi parola per parola. Venendo all’esposizione della pericope in questione, constatiamo che Ficino la svolge avvalendosi di quella lezione della Vulgata (*desideria*) che solo poche righe prima aveva deciso di scartare in favore della propria traduzione *desideriis* basata sul confronto con il testo greco (9, 31-37):

Tradidit ergo Deus ingratos superbosque eiusmodi «in *desideria* cordis eorum», id est permisit saltem atque concessit, ut animi ab ipso rebelles rebellionem sensuum ipsi quoque sentirent et perturbationibus sepe intolerabilibus supplicio iusto succumberent, et qui Dei gloriam ad bestias transtulerunt, ipsi precipitarentur in bestias. Inquit igitur non ‘in desiderium’, sed ‘in *desideria*’,

quoniam turba perturbationum in sensu est quasi multiplex animal, ut in *Phedro*, immo omnigenum animal, ut in nono *De republica* traditur.

Questa incongruenza non ci rende solo avvertiti del fatto che la revisione del testo che portò a quegli accrescimenti testuali discussi più sopra non dovette avere carattere sistematico, dato che difficilmente sarebbe potuta sfuggire ad una rilettura serrata, ma potrebbe permettere di considerare la variante *desideriis* della prima citazione il risultato di un intervento, sia pure solo correttorio, d'autore. Per quanto non si possa escludere che la lezione di β^a sia banalmente un errore in cui Fabiani sarebbe incorso indipendentemente trascrivendo *M31* ed *N1*, se si suppone, come è ragionevole, che Ficino avesse sotto gli occhi la Vulgata, è plausibile l'ipotesi secondo cui in prima stesura avrebbe scritto quel *desideria* testimoniato da β^a anche nella citazione estesa, come legge appunto la tradizione della Vulgata che mette capo al testo della sua copia del Nuovo Testamento (Ricc. 426), e solo al momento della revisione si sarebbe preoccupato di rivedere la citazione paolina, rendendola coerente con quanto era venuto sostenendo a proposito della necessità di rifarsi al testo greco.

* * *

Rilevato dunque che dall'analisi di queste varianti si può legittimamente postulare che β^a trasmetta uno stato del testo differente, meno completo e molto probabilmente anteriore, destinato però ad evolversi e ad ampliarsi per successivi interventi fino ad assumere la forma che testimoniano *L03* e *O3* e i capitoli precedenti di *N1* e *M31*, possiamo passare a discutere nel dettaglio i problemi che una tale situazione solleva. La domanda più urgente a cui tentare di fornire una risposta verte sul come sia possibile che su uno stesso manoscritto (= ϵ) abbiano finito per convivere, una di seguito all'altra, due redazioni, o 'stati', del testo differenti; e naturalmente sul perché di tale redazione anteriore porti testimonianza solo quella porzione del testo compresa tra i capp. 8 e 11, almeno a giudicare da quanto si può ricavare dalle collazioni: giova infatti ribadire che, se si eccettuano appunto β^a , le singole varianti di cui ogni testimone è portatore e alcuni errori comuni a *L03* e *O3* che verranno discussi in seguito, il testo di questi ultimi due testimoni concorda pienamente con quello di *M31* ed *N1* sia prima che dopo β^a . Le risposte, come si vedrà, possono essere molteplici e nessuna di esse sarà in grado di ridurre in maniera considerevole quel margine di indeterminatezza destinato a caratterizzare la storia testuale dell'ultimo lavoro a cui Ficino mise mano.

L'indagine, evidentemente, dovrà concentrarsi attorno al presunto assetto codicologico del capostipite della tradizione che pone capo a *M31* ed *N1*. Escludiamo intanto la possibilità di un banale spostamento di fascicoli, che non regge per la semplice constatazione che in questo antigrafo perduto dovevano convivere *entrambe* le versioni dei capitoli in questione. Altrettanto improbabile appare l'ipotesi che il copista dell'antigrafo di *M31* ed *N1* abbia intenzionalmente trascritto di seguito al testo della nuova redazione quello della vecchia col proposito di confezionare un codice che esibisse entrambi gli stadi testuali. Stante questa eventualità – quella, cioè, di considerare ϵ una sorta di *editio variorum* – non si spiegherebbe perché il copista abbia scelto di cominciare a ritrascrivere la vecchia redazione solo a partire dalla seconda metà dell'ottavo capitolo e unendo in modo così confuso, e direi casuale, le due versioni.

Sulla base di quanto emerge dalle collazioni, non è dato sapere se Ficino avesse rivisto *per intero* la propria opera ampliandola e modificandola con interventi di una portata simile a quella che è emersa dal precedente confronto tra il testo di β^a e quello della restante tradizione. Se questo però fosse il caso, si potrebbe immaginare che in un dato momento da un codice α non ancora rivisto sia stata tratta una copia in pulito β , un manoscritto il cui testo esponeva, interamente, ancora la redazione anteriore del *Commentarium*; in un secondo tempo α ebbe a subire una serie di ampliamenti e ripensamenti formali fino ad assumere una forma α^I . La sopravvivenza di β^a – che allora sarebbe l'unico frammento superstite di una redazione venuta per il resto del tutto a mancare – in *M31* ed *N1* si potrebbe valutare come il risultato di una sovrapposizione casuale di fascicoli. Se infatti si misura l'estensione che il testo di β^a (8, 110-13, 50) copre in *M31* ed *N1*, si ricava una media di circa 15-16 carte. Un dato, questo, che permetterebbe di ipotizzare che nel subarchetipo ϵ il testo trådito da β^a coprisse grosso modo uno spazio equivalente a due fascicoli composti a quaternioni. In primo luogo dovremmo supporre, dunque, che il manoscritto β contenente la prima redazione del *Commentarium* (α) non venisse eliminato nonostante il testo avesse assunto la forma testimoniata da α^I , e in secondo luogo che l'amanuense incaricato di trascrivere ϵ abbia esemplato questo manoscritto basandosi sulla nuova redazione e scrivendolo, come era d'uso, su fascicoli sciolti; al momento della rilegatura, in questo nuovo codice ϵ basato sullo 'stato' del testo di α^I sarebbero penetrati quei due fascicoli (β^a) provenienti dal codice β , anch'esso ancora slegato, che trasmetteva la vecchia redazione. La genesi dell'assetto codicologico di ϵ così come ce lo fanno supporre *M31* ed *N1* sarebbe pertanto da ricondurre all'errato assemblamento, forse ancora sullo scrittoio di Ficino, di fascicoli sparsi che magari presentavano segni di richiamo simili.

Prima di verificare l'attendibilità di questa teoria, conviene formularne una seconda, che, pur condividendo con la prima l'ipotesi di una mancata 'rimozione' di fascicoli, ne inverte tuttavia i presupposti. A rigore niente impedisce di pensare, cioè, che le modifiche apportate da Ficino su α fossero circoscritte esclusivamente ai capitoli dall'8 all'11, come testimonia β^a , e che quindi per il resto dell'opera la revisione o non abbia avuto luogo, o sia stata limitata a sporadici ritocchi. In questo caso bisognerebbe figurarsi che da un manoscritto α ancora sfaccolato sia stata tratta una copia in pulito ϵ , anch'essa ancora da rilegarsi. Prima che quest'ultimo nuovo manoscritto venisse composto in libro, Ficino avrebbe rivisto, completato e modificato il testo dei capp. dall'ottavo all'undicesimo non sul nuovo esemplare ϵ , ma sui fascicoli o sulle carte sparse di α ; da qui sarebbero stati confezionati dei nuovi fascicoli, esemplati da α rivisto (α^1), destinati a prendere il posto di quei loro corrispondenti in ϵ , che trasmettevano la redazione antica. All'inserimento in ϵ di questi nuovi fascicoli trascritti in pulito da α^1 non avrebbe però fatto seguito la rimozione di quelli precedenti, che vennero così conservati dando origine a quella che Kristeller aveva indicato come 'dittografia'.

Quel che sembrerebbe certo è che sullo scrittoio di Ficino a un certo punto della tradizione dovettero sopravvivere alcuni fascicoli sparsi che conservavano la precedente redazione e che non vennero eliminati da chi mise insieme l'antigrafo di *M31* ed *N1*. Entrambe le ipotesi fin qui formulate non mancano tuttavia di suscitare qualche dubbio. La prima si scontra con l'ovvia constatazione che se le carte o i fascicoli contenenti β^a fossero penetrati casualmente in ϵ , oltre a quel punto di giuntura in 13, 50 che si è sopra riportato – *quasi Deum ipsum in similitudinem, id est statuam...*, dove invece *Lo3* e *O3* leggono regolarmente: *quasi Deum ipsum in iudicium...* –, nei codici *M31* ed *N1* ci aspetteremmo di rinvenire un'altra grave corruzione testuale all'altezza dell'incontro tra quella che sarebbe dovuta essere la fine dei fascicoli contenenti β^a con il resto del testo di ϵ , un'anomalia che invece non si riscontra in nessuno dei suoi apografi *M31* ed *N1*.

Per quanto concerne la seconda ipotesi, se da una parte ha il vantaggio di poggiarsi esclusivamente su dati certi, vale a dire sulle varianti 'sicure' ricavabili dal confronto con β^a , anch'essa si potrà forse scartare per lo stesso motivo: se consideriamo il codice ϵ derivato direttamente da α come un manoscritto in origine in sé completo in cui a un certo punto venne inserito, per così dire, un 'corpo estraneo' quali i fascicoli o le carte del testo 'nuovo', sarebbe difficile spiegare la completa assenza di segni che testimonino il lascito di tale inserimento in un qualche punto del testo trasmesso da *M31* ed *N1*.

Detto in altri termini, tanto la prima quanto la seconda ipotesi non reggono perché l'errato inserimento dei fascicoli nel codice avrebbe determinato la presenza di *due* gravi corrottele nei rispettivi punti di giuntura: il primo tra l'inizio del testo dei fascicoli inseriti e il testo precedente del codice e il secondo tra la fine del testo dei fascicoli e quello successivo del codice che li avrebbe accolti. E negli apografi *M31* ed *N1*, come si è visto, si riscontra un unico significativo indizio materiale che segna il punto d'incontro tra i capitoli portatori della nuova redazione e β^a all'altezza di 13, 50.

Riscontrate le aporie interne a queste due prime ricostruzioni e scartato il riduttivo e semplicistico appello alla casualità, a mio avviso l'interpretazione più plausibile dell'anomalia condivisa da *M31* ed *N1* è che il loro capostipite ϵ sia il risultato della conflazione di due unità codicologiche distinte. Cerchiamo ora di sviluppare nel dettaglio questa affermazione, che si fonda comunque su elementi in parte già emersi in precedenza. Recuperiamo lo spunto della prima ipotesi e presentiamo la possibilità che una copia β sia stata tratta dal codice α prima che questo venisse rivisto e modificato da Ficino, identificando con α l'originale copia di lavoro, autografa o idiografa che fosse, dell'autore. Supponiamo intanto che il processo rielaborativo cui Ficino sottopose il testo del *Commentarium* si sia interrotto a un certo punto, grosso modo a poco prima della metà – grazie al confronto con β^a si è visto, infatti, che l'ultimo capitolo in cui è dato rinvenire ampliamenti testuali significativi è l'undicesimo –, e si sia magari limitato a lievi e poco significativi aggiustamenti formali per il resto dell'opera. Tenuto fermo questo, si potrebbe ipotizzare che la revisione di Ficino sulla prima parte di α , condotta attraverso correzioni, riscritture e aggiunte a margine, avesse reso i rispettivi fascicoli del manoscritto inadeguati a far parte di un codice atto ad assumere la funzione di archetipo della tradizione, tanto da spingere Ficino a predisporre una trascrizione in pulito. Questi nuovi fascicoli, però, una volta trascritti non sarebbero stati destinati a sostituire i loro corrispondenti in α , bensì ad essere inseriti nel codice che da α era stato tratto in precedenza, vale a dire β – vedremo più avanti quali sono le ragioni che avvalorano questa ipotesi –, per il quale si dovrà tenere in conto la possibilità che fosse ancora sfasciolato. Al momento della giuntura tra questi due manoscritti si sarebbe verificato il 'raddoppiamento' dei capitoli, perché l'operazione di rimozione dei fascicoli che in β trasmettevano la vecchia redazione non venne portata a termine, permettendo così la conservazione di quella porzione di redazione anteriore che abbiamo indicato con β^a . Il manoscritto fatto approntare (forse) da Ficino sarebbe stato composto, come si diceva, dalla fusione in un unico esemplare di due unità codicologiche differenti: una prima fatta trascrivere sul modello della nuova veste redazionale che aveva assunto il testo dall'inizio fino a poco prima della metà (all'altezza di 13, 50, stando alla

nostra numerazione), e quindi fino a questo punto sulla base di uno ‘stadio’ del testo α^1 (fatto copiare direttamente da α - α^1 oppure sulla base di un altro codice che da α - α^1 era derivato), per la seconda metà invece avrebbe esibito ancora il testo di β originariamente disceso da α . L’ipotesi che Ficino avesse rivisto il testo solo fino a metà spiegherebbe poi come per la seconda parte ci si potesse continuare a rifare alla vecchia versione, che evidentemente non era stata sottoposta a quei ripensamenti più profondi che ebbe a subire la prima sezione, e che pertanto ancora esibiva uno stato del testo perfettamente conservabile. Che l’opera di revisione da parte di Ficino ad un certo punto cessò è infatti confermato dall’assenza dei titoli dei due capitoli finali (il 27 e il 28), che si presentano anepigrafi in tutti i testimoni ma sempre, in ogni manoscritto (eccettuato *L03*, che unisce il cap. 28 al precedente), in qualche modo separati dal resto del testo, tanto che un lettore, probabilmente cinquecentesco, di *M31* (forse lo stesso Ugolino Martelli, che del codice era proprietario)⁶³⁶ ha provveduto a numerare tali capitoli negli spazi bianchi appositamente lasciati da Fabiani. Per spiegare il motivo per cui le divergenze più evidenti tra la vecchia redazione e quella recenziore si interrompono al cap. 11, si dovrà supporre che il copista incaricato di esemplare i nuovi fascicoli da α^1 non si fosse limitato a trascrivere il testo fino al cap. 11, ma avesse continuato fino all’altezza del punto che nella nostra numerazione corrisponde a 13, 50. Anche se va di necessità mantenuta sul piano delle probabilità, la ricostruzione proposta della storia codicologica del capostipite dei codici copiati da Fabiani renderebbe ragione del fatto che in *M31* ed *N1* è dato rinvenire un unico punto di cesura (indizio materiale) tra la redazione recenziore e quella antica (a 13, 50), e non di più di uno, come probabilmente si rileverebbe nel caso di validità di una delle prime due ipotesi sopra discusse. Da un codice così costituito – che a causa della sua natura composita abbiamo preferito evitare di chiamare con la sigla di uno dei due suoi componenti, e perciò deciso di ribattezzarlo ε – sarebbero dunque discesi, direttamente o attraverso un intermediario perduto, *M31* e ζ , a sua volta capostipite del gruppo *N1-p-B*:

ε

Nuova versione (α^1)

Vecchia versione: $\beta (= \alpha)$

β^a

13, 50 8, 110 13, 50

[-----] [-----]

⁶³⁶ Per il Martelli rimando a V. ARRIGHI, *Martelli, Ugolino*, in DBI, LXXI, 2008, pp. 64-67.

Sulla base di quanto emerso fin qui si può facilmente intuire come sullo scrittoio di Ficino a un certo punto venne configurandosi una situazione a dir poco confusa, con il testo del *Commentarium* ‘bloccato’ in uno stato *in fieri*, del cui processo rielaborativo, se si accoglie l’ipotesi che l’autore abbia rivisto il suo testo dall’inizio fino a poco prima della metà, quanto ci resta trasmesso da β^a deve testimoniare probabilmente solo una minima parte.

Quanto alle questioni che solleva la ricostruzione proposta dell’assetto codicologico di ϵ – come vi si posizionano *L03* e *O3*? Il fatto che non presentano l’anomalia di *M31* ed *N1* è indizio di per sé sufficiente a porli ad un livello stemmatico superiore, il che vorrebbe dire farli discendere da quel codice α - α^1 , su cui abbiamo supposto che Ficino abbia condotto la sua parziale revisione? –, occorre innanzi tutto far rilevare che tutti i testimoni sono legati fra loro da una serie di errori congiuntivi che inducono a ipotizzare l’esistenza di un modello comune. Tenendo presente le distinzioni che si sono venute delineando intorno alla natura composita di ϵ , cioè che faccia capo a una tradizione risalente a due antigrifi diversi – oppure, forse, a due ‘momenti’ testuali differenti dello stesso antigrafo –, costituita rispettivamente da una prima metà del testo (fino a 13, 50) composta da fascicoli trascritti sul modello della nuova veste redazionale testimoniata da α^1 , e da una seconda metà invece (dall’inizio di β^a in avanti) esponente direttamente il testo di α per la mediazione di β , possiamo esaminare nel dettaglio i suddetti errori. Il primo è il seguente (2, 29-30):

Forte vero [Orpheus] nesciens quomodo hanc ‘Palladem’ Orpheus appellavit solo Iovis capite natam; hunc ‘Dei patris filium’ Plato in *Epistola ad Hermiam* nominavit, in *Epinomide* vero ‘logon’, id est rationem ac verbum, dicens: “Logos omnium divinissimus mundum hunc visibilem exornavit”.

In questo caso il doppio soggetto sarà con ogni probabilità da imputare alla penetrazione a testo di un ‘notabile’ apposto a margine⁶³⁷. Per quanto riguarda la costituzione del testo, la scelta di quale dei due *Orpheus* vada espunto è supportata da un passo del *De Christiana religione*, che da quello del *Commentarium* si distanzia solo per poche modifiche: «Hanc Palladem appellavit Orpheus solo Iovis capite natam, hunc Dei patris filium Plato in *Epistola ad Hermiam* nominavit, in *Epinomide* nuncupavit logon, id est rationem ac verbum, dicens: logos omnium divinissimus mundum hunc visibilem exornavit»⁶³⁸; anche se sarà

⁶³⁷ In alcuni casi era poi lo stesso Ficino ad aggiungere di suo pugno alcuni *notabilia* ai margini di codici contenenti sue opere, cfr. S. GENTILE, *Note sullo ‘scrittoio’* cit., p. 342.

⁶³⁸ Fic. *Christ. relig.* 13 (= *Op.*, p. 18).

opportuno ricordare come all'interno dell'opera ficiniana non manchino altri luoghi paralleli che potrebbero sollevare dubbi sulla nostra decisione editoriale, destinata in ogni caso a rimanere segnata da un certo grado di arbitrarietà, come ad esempio il seguente passo della *Theologia Platonica*, in cui la posizione dei nomi di Orfeo e Pallade risulta invertita rispetto al *De Christiana religione*: «Oportet autem huiusmodi prolem, quam Orpheus Palladem vocat Iovis capite natam, magis intimam, ut ita dixerim, esse Deo, quam angeli notionem angelicae menti»⁶³⁹.

Abbiamo poi due errori della medesima natura, che rientrano nella complessa categoria delle citazioni errate. In entrambi i casi tutti i testimoni attribuiscono erroneamente al settimo libro della *Repubblica* il contenuto di citazioni riguardanti la celebre analogia tra il Bene e il Sole contenuta nel sesto (508 b sgg.). La prima, che segue di poche righe il caso di *Orpheus*, è di ambito strettamente teologico, incentrata sulla filiazione dell'intelletto dal Bene. Nel cap. 2 (*De rationibus Trinitatis*), approfondendo in senso trinitario il rapporto tra il Bene supremo, l'Intelletto (figlio intelligibile del Bene), e il Sole (immagine visibile della Sapienza-Intelletto), già impostato nel *De Sole*⁶⁴⁰, Ficino arriva a includere la citazione platonica tra le testimonianze dei *prisca* sulla Trinità (2, 32):

in sexto [septimo *codd. p*] *De republica* penes Deum filium significat invisibilem, dum aperte dicit Solem quoque esse Dei filium, sed visibilem.

Se si tiene presente anche la traduzione di Ficino di *Resp.* 508 b-c⁶⁴¹, l'errore appare subito evidente. Il secondo passo interessato si trova a 6, 53 e la citazione dalla *Repubblica*, anch'essa inequivocabilmente riconducibile al sesto libro (508 c-d), propone il solito, didascalico paragone col Sole e la vista inteso a illustrare i risvolti gnoseologici della relazione tra mente umana e divina:

Omnem divinarum veritatem divino quodam lumine intrinsecus patefieri in *Theologia* nostra rationibus Platonice demonstravimus, presertim a sexto [septimo *codd. p*] *De republica* sumptis, ubi traditur a Platone: sicut oculus Solis beneficio solarum, id est luminosa, videt, sic animus divina ipso Dei lumine percipit.

⁶³⁹ Fic. *Theol. Plat.* 11, 4 (= *Op.*, p. 251 = Ficino, *Théologie*, II, p. 119 = Ficino, *Platonic Theology*, III, p. 262).

⁶⁴⁰ Cfr. Fic. *De sol.* 13 (= *Op.*, pp. 974-975): «Quem [Solem], teste Platone, non Deum primum, sed Dei filium appellavit. Non filium, inquam, Dei primum, sed secundum iamque visibilem. Primum namque Dei filium non Solem hunc oculis manifestum, sed alterum hoc longe superiorem intellectum, scilicet primum, solo contemplabilem intellectum».

⁶⁴¹ Cfr. ed. Venetiis cit., c. 219ra: «Hunc me vocare Boni filium dicito, quem ipsum Bonum in hac secum genuit comparatione consimilem, ut quemadmodum ipsum in loco intelligibili ad intellectum et ea, que intelliguntur, se habet, sic et iste in loco visibili ad visum se habeat et ad ea, que videntur».

Il rimando alla *Theologia Platonica* può valere a ulteriore conferma della necessità di modificare il *septimo* trasmesso concordemente dai testimoni in *sexto*: basti infatti rilevare che anche nell'*Argumentum* al sesto libro della *Repubblica* Ficino aveva rinvio il lettore alla *Theologia Platonica* per ulteriori approfondimenti sulla natura e la funzione del *lumen* divino in ambito gnoseologico⁶⁴². Per giustificare il doppio intervento correttivo valga infine il confronto con quanto Ficino scrive nel *Commentarium in Convivium*, in cui le medesime tesi sono ricondotte esplicitamente al sesto libro:

In sexto autem de *Repubblica* libro divinus ille vir totam rem aperit dicitque lumen esse mentis ad intelligenda omnia, eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia. Solem namque et deum ita invicem comparat ut, quemadmodum se habet Sol ad oculos, ita ad mentes se deus habeat⁶⁴³.

In ambito ecdotico nel valutare le citazioni errate si impone di norma una estrema cautela⁶⁴⁴. In altre circostanze, avendo magari a che fare con un autore non particolarmente esperto di testi platonici, occorrerebbe procedere ad un'attenta valutazione delle fonti a sua disposizione, nel caso che l'errore di informazione risalga ad esse (vedremo a breve come un caso simile sia dato riscontrare proprio nel *Commentarium*), oppure riflettere sulla possibilità di una svista d'autore – eventualità, quest'ultima, da non scartare a priori neppure per gli scrittori di altissima cultura⁶⁴⁵ –, e la correzione del riferimento andrebbe sostenuta con altri argomenti. Ma va da sé che nel primo caso per il traduttore e commentatore della *Repubblica* problemi del genere sono più difficili a porsi, considerata inoltre la centralità della similitudine del Sole con l'idea del Bene contenuta nel sesto libro nella speculazione gnoseologica e teologica della tradizione neoplatonica che Ficino andava riscoprendo. Quanto all'eventualità di un banale *lapsus calami* o svista dell'autore, l'ipotesi sarebbe forse sostenibile nel caso di un'unica occorrenza dell'errore, ma dato che di esso se ne registrano ben due, pare difficile credere che Ficino nel suo autografo originale per due volte sia incidentalmente caduto nello stesso errore.

⁶⁴² Cfr. *Op.*, p. 1408: «Sed et de his et quemadmodum Boni ipsius lumine omnia vera intellectus intelligat, in *Theologia* satius disputamus». Per i luoghi della *Theologia Platonica* interessati rimando all'apparato delle fonti della presente edizione.

⁶⁴³ Cfr. Fic. *In Conv.* 6, 13 (= *Op.*, p. 1351 = Ficini, *Commentaire*, p. 228 = Id., *De l'amour*, p. 181).

⁶⁴⁴ Per i testi mediolatini vd. P. CHIESA, *Una letteratura «sbagliata». I testi mediolatini e gli errori*, «Ecdotica», IX (2012), pp. 151-161, e la bibliografia citata *infra*, nn. 650 e 652.

⁶⁴⁵ Basterà ricordare il caso di Tertulliano studiato da G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988 (1^a ed. Firenze, Le Monnier, 1934), p. 17, oppure, per l'età umanistica, alcuni luoghi delle *Elegantiae* valliane viziati da imprecisioni nelle citazioni dagli autori antichi molto verosimilmente dovute all'autore stesso, cfr. C. MARSICO, *Per l'edizione* cit., pp. 107-108.

Un altro errore abbastanza significativo, anche se di origine banale, si trova nelle righe finali del cap. 23 (113-114):

Quando fides ipsa sine operibus precedentibus reputata illi est ad iustitiam ante [an *L03 O3 N1*] Ismaelis nativitatem, circuncisio vero facta est Ismaele prope iam adulto⁶⁴⁶.

Come si può vedere *an* non dà alcun senso, e la lezione *ante* che esibiscono *p* e *B*, probabilmente da intendersi come una congettura, del resto piuttosto intuitiva, risalente al loro comune antigrafo η , è sicuramente da accogliere a testo.

Vi sono poi tre lievi corrottele, che risultano di una banalità tale da non poterle considerare a tutti gli effetti errori congiuntivi. Due di esse accomunano esclusivamente i testimoni più antichi. Sempre al copista di η andrà attribuito il restauro di una necessaria preposizione presente in una citazione dai *Salmi* (28, 47), venuta a cadere in tutti i testimoni tranne che in *p* e *B* (che possono anche avervi ovviato indipendentemente):

item David: «ecce enim in [in *om. L03 O3 N1 M31*] iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea».

Ancora una volta ad un intervento congetturale, questa volta della sola stampa basileense, sarà da ricondurre la lezione *Spiritus* di *p* contro un evidente errore (il testo legge: «ex ipso Spiritus Sancti dono»), comune al resto dei testimoni:

26, 84 Spiritus: Spiritu *L03 O3 M31 N1 B*

Comune a tutta la tradizione è invece un ultimo errore, generatosi per errato, e banalissimo, scioglimento di abbreviazione. Trattandosi di testo paolino, per autorizzare l'intervento è sufficiente il confronto con il testo trasmesso del Ricc.426 (c. 149r), che legge appunto *inter* – anche se in scrizione abbreviata – insieme con il resto della tradizione della Vulgata:

15, 48 *inter correxi*, intra *codd. p*

Quanto emerso finora autorizza ad affermare che tutta la tradizione si sia originata a partire da un unico modello; allo stesso tempo però nulla vieterebbe di pensare che questi errori potessero trovarsi già in α , qualora si voglia valutare questo codice perduto come un

⁶⁴⁶ *M31* è escluso perché omette le intere due righe finali del cap. 23, vd. *supra*.

archetipo assunto a copia di lavoro su cui, nonostante la presenza dell'autore, attraverso le varie fasi di redazione si preservarono immuni almeno la penetrazione a testo di *Orpheus* (2, 29), i due errati riferimenti al libro della *Repubblica* (2, 23; 6, 53) e del più banale *an* in luogo di *ante* (23, 114). A fugare un'eventualità del genere interviene tuttavia una prova risolutiva in grado di fornire valore concreto alla supposizione che dalle carte di α su cui Ficino era venuto modificando la prima parte del testo venne tratta un'ulteriore trascrizione che fu poi con ogni probabilità unita al codice, che in prima istanza era stato esemplato da α prima che Ficino lo rivedesse, vale a dire β . Questa ci viene da un particolare errore condiviso da tutti i testimoni ad esclusione di β^a , a cui, stando alla ricostruzione proposta, la lezione corretta dovrebbe derivare da α attraverso la mediazione di β :

12, 2 culparum β^a , *ex ad parum N1: ad parum O3 M31 p B, ad penam L03*

Il guasto interessa il titolo del dodicesimo capitolo: «De divino iudicio, de retributione secundum opera, de pena eterna, de gradibus culparum», ed ha probabilmente cause paleografiche; non è difficile infatti immaginare il tratto superiore della *c* chiudersi sulla *u* e l'asta destra di quest'ultima avvicinarsi alla *l* formando con essa una *d*. Se la lezione di *L03* è con ogni probabilità il risultato di un autonomo, e infelice, tentativo di emendazione da parte del copista Buonaccorsi, lo stesso non si può dire per la correzione che Luca Fabiani ha apportato su *N1*, intorno alla quale si possono formulare due ipotesi: da un lato verrebbe a informare che il segretario di Ficino dovette correggere *N1* avendo accesso a un codice da collocarsi ad un livello stemmatico superiore a ϵ , vale a dire probabilmente l'originale ficiniano α ; dall'altro si potrebbe pensare che per l'emendazione abbia attinto dal testo di β^a che aveva a disposizione nel suo codice.

Questo grave errore comune a tutti i testimoni dovrebbe essere sufficiente per affermare che la tradizione della seconda redazione della prima metà testo abbia preso piede a partire non direttamente da α - α^1 , ma che tra questo e la tradizione a noi nota vada postulato almeno un anello intermedio. La possibilità della poligenesi viene infatti esclusa proprio dal tentativo di congettura operato dal copista di *L03*, essendo evidente che Buonaccorsi, per scrivere *ad penam*, doveva necessariamente esemplare da un codice che esibiva una lezione molto più vicina a un *ad parum*, che non a un *culparum* quand'anche scritto in maniera non del tutto perspicua⁶⁴⁷.

⁶⁴⁷ Doveva essere caratteristica del copista del comune archetipo (forse dello stesso α ?) l'adozione della grafia *abstringo* in luogo di *adstringo* – forma non assimilata privilegiata invece da Ficino, cfr. Ficino, *Lettere*, I, p. 73 («adstrictam») –; di questo sono testimonianza le seguenti oscillazioni: 6, 48 *astringeret B, abstringeret L03 O3*

Avendo a mente queste precisazioni, possiamo discutere di un luogo del testo in cui troviamo la singolare coincidenza di *p* ed *N1^a* in lezione buona contro il resto dei testimoni:

12, 30 bonis *N1^a p*: bonus *L03 O3 N1 M31 M31^a B*

Una volta letto il testo: «Quod ergo dicitur reddere “secundum opera”, non debes intelligere secundum aequalitatem operum, quasi opera sint aequalia premiis – nam premium excedit meritum –, sed secundum proportionem quandam est intelligendum, scilicet quia bonis [bonus *L03 O3 M31 M31^a B*] quidem bona tribuet [*scil.* Deus], malis vero mala, meliora rursus melioribus, peioribus vero peiora» si converrà che non sussistono dubbi su quale lezione sia preferibile. Più difficile resta spiegare perché tra i testimoni più antichi – quella di *p* è infatti quasi sicuramente una congettura – l’unico ad averla conservata è la sezione di β^a trasmessa da *N1* (*N1^a*). Difatti la condivisione di *bonus* con gli altri testimoni da parte di *M31^a* sembrerebbe impedire l’inserimento di questa corruzione nella classe degli errori prodottisi al momento della trascrizione da α di quei fascicoli da inserirsi in β . Intorno a questo problema si possono formulare, a mio parere, due ipotesi: la prima spiegazione vede la lezione corrotta *bonus* generatasi già nel subarchetipo β e un Fabiani che copiando *N1* corregge o per congettura o recupera la lezione *bonis* grazie al confronto tra il suo antigrafo e un codice superiore a β , vale a dire con α ; altrimenti si può pensare che *bonis* fosse lezione di α e da questo passata a β , conservata da Fabiani in *N1^a* e recuperata per congettura dagli editori di Basilea, mentre *bonus* sarebbe frutto di una banalizzazione commessa indipendentemente da *L03* e *O3* (più probabilmente dall’amanuense del loro comune antigrafo, la dimostrazione del quale verrà avanzata più avanti) e dal Fabiani che copia *M31*. E questa seconda ipotesi, vista la banalità dell’errore, pare la più probabile.

Vi è infine un caso che abbiamo riservato per ultimo, perché interessa una di quelle porzioni di testo assenti in β^a (11, 63-64):

scilicet de hoc ipso gravissimo crimine, quod [quo *L03 O3 M31 N1 B*] quidem est divinum iudicandi munus sibimet arrogare, que et diabolica superbia est.

N1 M31, obstringeret *p*; 14, 35 astringenti *L03 O3*, abstringenti *M31 p N1*; 17, 11 abstringens *L03 N1*, astringens *ex astringentes B*, obstringens *p*, abstringens (*sic*) *M31*; 20, 81 adstringit *N1*, adstringit *ut vid. ex* abstringit *P1*, abstringit *M31 p B*, abstringit *L03 O3*. Di questi primi casi, dato che si tratta di mere questioni grafiche, ho naturalmente preferito evitare la registrazione in apparato, uniformando tacitamente il testo secondo la grafia ficiniana.

La lezione *quo* condivisa da tutti i testimoni eccetto *p* è senz'altro erronea. Anche in questo caso, come quello di *Spiritus* (26, 84) visto in precedenza, mi sentirei di valutare la scelta *quod* degli editori di Basilea come la più economica per sanare un *quo* indifendibile sul piano sintattico, e quindi di accoglierla a testo⁶⁴⁸.

Verificata l'esistenza di queste lezioni comuni, certamente erronee, prima di aprire il discorso su *Lo3* e *O3* ritengo che valga la pena di soffermarsi su due luoghi del testo che solo a una prima lettura potrebbero sembrare degli errori congiuntivi:

Vit. Paul. 2 Gestali: Giscali ex Gestali B

La fonte del passo: «Paulus ex tribu Benjamin natus in oppido Gestali Iudee, quo a Romanis capto, in urbem [urbem *om. Lo3*] Cilicie Tarsum sese contulit», è l'*incipit* della biografia dell'apostolo contenuta nel *De viris illustribus* di Girolamo, che non di rado nei codici medievali della Vulgata compariva come premessa al testo delle epistole paoline. Il *Gestali* che presentano tutti i testimoni eccetto *B* è forma sconosciuta alle edizioni moderne del *De viris illustribus*, che leggono concordemente *Giscalis* o *Giscali*. Ma la tentazione di seguire il codice bernense nella correzione è frustrata dall'esame degli *Argumenta* alle epistole paoline che Ficino fece trascrivere alla fine del Ricc.85. Dalla *Summa de vita Pauli* del *Commentarium* l'*Argumentum* in *Epistola ad Romanos* del Ricc.85 differisce solo per poche modifiche, e anch'esso presenta la forma *Gestali*. Se si volessero considerare i materiali del codice riccardiano come preparatori al *Commentarium*, si potrebbe pensare a una derivazione della *Summa de vita Pauli* del *Commentarium* dall'*Argumentum* del Ricc.85, e che quindi da quest'ultimo il testo del *Commentarium* abbia accolto in sé la lezione errata. Si deve però ricordare che nel Ricc.85 alla prima mano che trascrive gli *Argumenta* se ne aggiunge un'altra che corregge qua e là il testo e vi inserisce alcune aggiunte a margine e in interlinea: questa seconda mano è sicuramente quella di Ficino⁶⁴⁹. Ci troviamo dunque di fronte a una trascrizione sorvegliata dall'autore, che riporta la stessa lezione errata del *Commentarium*. La conseguenza che si deve trarre è che sia per l'*Argumentum* sia per il *Commentarium* Ficino si

⁶⁴⁸ All'interno dell'elenco degli errori comuni potrebbe farsi rientrare anche il seguente caso: *Summ.* 3 Gamalielelem *O3 p*, ex Gamalidem *N1*: Gamalidem *Lo3 M31 B*. Il fatto che tra i testimoni più antichi l'unico a esibire la grafia corretta del nome del maestro di Paolo sia *O3* (che *p* abbia congetturato mi pare fuor di dubbio) a rigore impedirebbe di accluderlo nel novero degli errori congiuntivi, ma dato che questo è l'unico luogo in cui *O3* presenta lezione corretta contro tutto il resto della tradizione, è più che probabile che abbia intuitivamente corretto per proprio conto la lezione del suo antografo.

⁶⁴⁹ Vd. *supra* cap. II.

servisse di un testo che esibiva la forma *Gestali*⁶⁵⁰. Escludendo dal panorama delle possibili fonti il già citato codice Laur. S. Marco 617 comprendente la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio nella traduzione di Rufino e il *De viris illustribus* geronimiano, che sappiamo essere stato studiato e postillato da Ficino prevalentemente per la composizione del *De Christiana religione*, ma che riporta correttamente la forma *Giscalis*⁶⁵¹, la conferma viene proprio dal testo del Ricc.426, in cui le epistole paoline sono come di consueto introdotte dalla biografia di Girolamo e il passo corrispondente legge (c. 147v): «Paulus ex tribu Benjamin in oppido Iudee Gestali». Segnalare il problema resta un obbligo, ma trattandosi di una lezione derivante da una cattiva informazione di Ficino, non resta che trascurare la giusta correzione di B e accogliere a testo l'«errore d'autore»⁶⁵².

Veniamo ora al secondo luogo del testo che potrebbe far sorgere delle perplessità nel lettore. Nel titolo del cap. 14 si nota un'incongruenza logico-sintattica (14, 1-2):

Deus pensat opera, non personas, Iudeos atque Gentiles aequae damnat, quanvis illi sine lege, hi cum lege delinquant.

Se si pensa infatti alla funzione dei pronomi *hic/illo*, per cui il primo di norma si riferisce al sostantivo più vicino, mentre il secondo al più lontano, il senso che la frase acquista è contrario a ciò che Ficino intende affermare nel titolo e che poi svilupperà nel corso del capitolo, dato che secondo una tale disposizione del testo sembra che a ricevere la Legge scritta siano stati i Gentili e non i Giudei. Ma le due possibili soluzioni, cioè invertire i due sostantivi (*Gentiles-Iudeos*) o scambiare i due pronomi (*hi-illi*), sembrano in ogni caso forzate, contando che in una svista simile – sia detto con la dovuta cautela – avrebbe potuto incorrere *inter scribendum* anche lo stesso Ficino, ed è preferibile astenersi da ogni intervento sul testo affidando all'apparato la segnalazione del problema.

⁶⁵⁰ Nella tradizione dei testi latini non sono certo rari gli errori riguardanti lemmi toponomastici ed onomastici, per loro natura più sottoposti a oscillazioni e fraintendimenti di vario genere, per cui si veda almeno G. PASQUALI, *Storia della tradizione* cit., pp. 18-19. Più in generale sul fenomeno di forme linguistiche originatesi da corrotte all'interno della tradizione dei classici e poi penetrate nel latino medievale e umanistico si veda S. RIZZO, *Neologismi nati da corrotte*, in *Le strade della filologia. Per Scevola Mariotti*, a cura di L. GAMBERALE, M. DE NONNO, C. DI GIOVINE, M. PASSALACQUA, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 277-288.

⁶⁵¹ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 617, c. 132v. Sul codice e le annotazioni ficiniane che contiene vd. S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino* cit., pp. 105, 113-118.

⁶⁵² Sui problemi derivati dalle citazioni 'errate' in ambito ecdotico si vedano le osservazioni metodologiche di F. BAUSI, *Citazioni 'infedeli' e citazioni 'sbagliate': un problema ecdotico*, «Medioevo e Rinascimento», XXIV/n.s XXI (2010), pp. 185-214; più in generale per gli 'errori d'autore' si veda invece M. REEVE, *Errori in autografi*, in *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*, Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini, Erice 25 settembre-2 ottobre 1990, a cura di P. CHIESA e L. PINELLI, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 37-60, poi ristampato in ID., *Manuscripts and Methods*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 3-23.

Una volta verificata l'origine di tutta la tradizione da un unico modello sostanzialmente corretto, come risulta dall'esiguità degli errori comuni, si impone di stabilire innanzi tutto quali rapporti intercorrano tra *Lo3* e *O3*. È da escludere intanto qualsiasi dipendenza dell'uno dall'altro. Se la possibilità di filiazione di *O3* da *Lo3* si scarta facilmente in virtù degli errori singolari di *Lo3* riportati più sopra, con altrettanta sicurezza si dimostra l'indipendenza di *Lo3* dal Canoniciano. Ecco la nutrita serie degli errori che contraddistinguono *O3*:

Pr. 1-2 Prohemium ~ intelligendum *om. O3*; *Pr.* 8 gentium *om. O3*; *Pr.* 26 per: quam *O3*; *Pr.* 32 revelata: relata *O3*; 1, 11 Paulus *post* preterea *add. O3*⁶⁵³; 1, 52 domui: domus *O3*; 1, 63 id est: scilicet *O3*; 1, 76 non *om. O3*; 1, 81 fore: ferre *O3*; 1, 95 quidem: quod *O3*; 1, 105 Gentibus: Gentiles *O3*; 2, 25 qui: quia *O3*; 2, 29 proles: pedes *O3*; 3, 5 fide: fine *O3*; 3, 9 animus: autem *O3*; 3, 43-44 augmentum ~ lingue *om. O3*; 4, 25 mihi: nobis *O3*⁶⁵⁴; 7, 3 a (ac B) *om. O3*; 7, 24 rerum (eorum *p*) *om. O3*; 7, 38 intimam: minimam *O3*; 7, 89 similitudines: similitudine *O3*; 8, 60 amore *om. O3*; 8, 93 subiecta: subiecto *O3*; 8, 96 potius quam: potiusque *O3*; 8, 122 docuerint: docuerunt *O3*; 9, 42 ignominiosamque (ignominiosam *N1 p B*): ingeniosamque *O3*; 9, 67 numina: minima *O3*; 10, 1 in² *om. O3*; 11, 44 veritatis: veritas *O3*; 11, 59 inter *om. O3*; 11, 69: quatenus: quasi *O3*; 11, 96 lumine ~ abscondat a *om. O3*; 12, 35 muneris: numeris *O3*; 12, 55 particulare: particularem *O3*; 13, 90 perseverantiam: perseverantia *O3*; 14, 3 autem: aut *O3*; 15, 25 infudit: infundit *O3*; 15, 25 ut: et *O3*; 15, 46 ipsius *om. O3*; 15, 67 agat: agant *O3*; 16, 9 cuius: eius *O3*; 16, 23 requiescis: requiescit *O3*; 17, 29 te: et *O3*; 17, 44 dicetur: dicitur *O3*; 17, 47 in *om. O3*; 17, 52 existimetur: existimatur *O3*; 18, 4 ad quem: aliquem *O3*; 18, 7 nunc *om. O3*; 18, 20 que: quem *O3*; 18, 63 ad: ab *O3*; 20, 60 sed: se *O3*; 21, 55 figuratur: figurare *O3*; 21, 78 summa *om. O3*; 22, 8 prosequitur: sequitur *O3*; 23, 9 ita *om. O3*; 23, 20 plerunque *om. O3*; 23, 25 tantam: tantum *O3*; 23, 37 gloriatur: glorier *O3*; 23, 40 oblationem: ablationem *O3*; 23, 81 meretur (merentur *M31*), veretur *O3*; 23, 12 id est (scilicet *M31*) *om. O3*; 23, 85 habet: habent *O3*; 25, 4 ei *om. O3*; 25, 93 vacillaverit: vacillavit *O3*; 25, 101 proinde: deinde *O3*; 25, 120 suscitandum ~ divinitus: suscitatum *ex* suscitandum *O3*⁶⁵⁵; 26, 28 non: tamen *O3*; 26, 56 libenter *om. O3*; 26, 83 interea *om. O3*; 27, 26 prorsus *om. O3*; 27, 31 sed: si *O3*; 27, 46 paulo: Paulus

⁶⁵³ Questa lezione di *O3* pare il risultato di una penetrazione nel testo di una glossa marginale.

⁶⁵⁴ *Mibi* è il testo genuino della citazione paolina.

⁶⁵⁵ Questo intervento di Buonaccorsi che tenta di sanare maldestramente un errore per omoteleuto è inspiegabile solo apparentemente, se si immagina che nell'antigrafo da cui Buonaccorsi esemplava *divinitus suscitandum* poteva trovarsi a fine rigo e *divinitus suscitatum* nella stessa posizione ma alla fine del rigo seguente (come ad esempio troviamo in *Lo3* a c. 103^v): così il copista potrebbe in prima battuta aver copiato correttamente *divinitus suscitandum*, ma è probabile che poi, tornando sul suo modello per riprendere a copiare, abbia appuntato lo sguardo non su *divinitus suscitandum*, ma su *divinitus suscitatum* che si trovava alla fine del rigo seguente, e senza pensarci troppo abbia istintivamente cambiato sulla sua copia *suscitandum* in *suscitatum* credendo così di correggersi, ma in realtà finendo per creare una lacuna.

O3; 28, 8 alienam: alienum *O3*; 28, 19 disponantur: disponant *O3*; 28, 34 erit: erat *O3*; 28, 50 solet: solent *O3*

A questo primo elenco di lezioni sicuramente erronee si aggiungono le seguenti innovazioni proprie di *O3*, la maggior parte delle quali, pur non potendo essere definite a tutti gli effetti degli errori, sono in ogni caso individuabili come banalizzazioni generatesi per attrazione da forme precedenti o seguenti o più in generale per scarsa attenzione da parte di Buonaccorsi:

Pr. 20 ratione: facultate *O3*; 1, 43 predixit: predicat *O3*; 1, 104 his: in his *O3*; 1, 118 precipua: precipue *O3*; 2, 7 propaginem: imaginem *O3*; 5, 45 consumavit: confirmavit *O3*; 5, 73 voce: spiritu *O3*; 7, 20 eius: tuarum *O3*; 7, 78 autem: enim *O3*; 8, 58 Deus: Dominus *O3*; 8, 69 animum: animam *O3*; 10, 76 bonorum: verorum *O3*; 10, 90 fregerint: infregerint *O3*; 11, 47 est *om.* *O3*; 15, 7 habuerunt: habuerint *O3*; 15, 80 huiusmodi: eiusmodi *O3*; 15, 89 et Iohannes atque: Iohannes et *O3*; 15, 95 equidem: enim *O3*; 16, 35 maturamque: naturalemque *O3*; 17, 53 affectu: affectis *O3*; 17, 59 iudicium: hic iudicium *O3*; 18, 96 implende: implendeque *O3*; 20, 49 videlicet: scilicet *O3*; 23, 74 et: atque *O3*; 23, 40 evadit: evaditur *O3*; 24, 39 et: atque *O3*; 25, 83 Deus: Dominus *O3*; 26, 24 subicit: subiunxit *O3*; 27, 58 Christo: in Christo *O3*; 28, 16 et *ante sic add.* *O3*

Si registra inoltre discreto numero di varianti riguardanti l'*ordo verborum*.

1, 79 simpliciter malum fore: malum fore simpliciter *O3*; 2, 9 et genitor est: est et genitor *O3*; 2, 21 Dei natura: natura Dei *O3*; 2, 33 filium significat: significat filium *O3*; 4, 47 mutue videlicet: videlicet mutue *O3*; 6, 47 profecto fuit: fuit profecto *O3*; 7, 87 reddunt atque falsum: atque falsum reddunt *O3*; 8, 135 religionis illius: illius religionis *O3*; 9, 54 veritatem Dei: Dei veritatem *O3*; 10, 73-74 vel palam vel clam: vel clam vel palam *O3*; 13, 67 Legum decimo: decimo Legum *O3*; 13, 86 Gentiles Iudeosque: Iudeos Gentilesque *O3*; 14, 43 quod hic Paulus: Paulus quod hic *O3*; 15, 4 ipsi sibi: sibi ipsi *O3*; 15, 45 intus haberent: haberent intus *O3*; 15, 92 magis animadvertent: animadvertent magis *O3*; 18, 98 fuisset impletum: impletum fuisset *O3*; 18, 89 iustus appareas: appareas (*ex* appareat) iustus *O3*; 19, 33 gloriam Dei: Dei gloriam *O3*; 20, 19 quidem est: est quidem *O3*; 20, 71 ulterius se: se ulterius *O3*; 21, 55 est pariter: pariter est *O3*; 24, 53 iustificans gratia: gratia iustificans *O3*; 24, 61 est presentis gratie signum: signum est presentis gratie *O3*; 26, 70 mentis ipsius: ipsius mentis *O3*; 27, 41 bonorum suorum: suorum bonorum *O3*; 27, 53 suum Filium: Filium suum *O3*; 28, 46 inducta hic: hic inducta *O3*

Si segnalerà infine che a partire dal cap. 20 in avanti *O3*, pur trascrivendone i titoli, smette di numerare i capitoli lasciando uno spazio bianco dopo *caput*.

Scartata l'eventualità che *L03* derivi da *O3*, non resta che valutare la possibilità della filiazione da un antigrafo comune. Questa ci viene confermata da un discreto numero di errori condivisi:

- 5, 13 ut *om. L03 O3*
- 4, 103 bona: bonam *L03 O3*
- 6, 13 reddat: reddar *L03 O3*
- 6, 61 et (*pr.*) *s.l. suppl. L03, om. O3*
- 8, 48 divinum lumen pie menti: pium lumen divine menti *L03*, pium lumen pie menti *O3*
- 8, 87 studiosius: studiosus *L03 O3*
- 9, 49 humano: humane *L03 O3*
- 11, 85 semperque: semper *L03 O3*
- 13, 79 iniquorum *ex inimicorum O3*, inimicorum *L03*
- 16, 33 propter *om. L03 O3*
- 17, 26: referet: refert *L03 O3 p*
- 19, 50 inurunt: iniciunt *O3, om. L03 (sp. vac. rel.)*
- 21, 56 propter remissionem *N1 p B*, per premissionem *L03 O3*, premissionem *M31*
- 23, 50: credit: creditit *L03 O3*
- 24, 59 futuri: futura *L03 O3*
- 24, 69 enim (*al.*) *om. L03 O3*
- 25, 88 quod *post* putasne *add. L03 O3*
- 26, 53 et cetera *om. L03 O3*
- 28, 12 communis: comunius
- 27, 13 respexeris: respexerit *L03 O3*

Tra queste lezioni comuni le prime quattro, sicuramente erranee, possiedono uno scarso valore congiuntivo. Si tratta di sviste banali, tutte giustificabili come errori meccanici: l'omissione di *ut* per aplografia (il termine che nel testo lo precede è *aut*), e così pure per circostanze simili quella di *et* (in questo caso la parola che precede è *ut*); *bonam* è lezione facilmente generabile per via della contiguità con termini dall'uscita in accusativo (4, 102-103: «fidem, inquam, in ambobus ad Deum quidem utrinque directam, per charitatem bona invicem operantem»). Non andrà inoltre sottovalutata la possibilità che lo stesso copista, in questo caso Biagio Buonaccorsi, incorra nelle medesime sviste, soprattutto se si trova ad esemplare dallo stesso modello; un'eventualità, questa, che potrebbe essersi verificata a proposito di *reddar* (6, 13) e *studiosus* (8, 87), e forse *comunius* (28, 12). Lo stesso scarso valore probatorio andrà assegnato alle omissioni di *enim* (24, 69) e di *et cetera* (26, 53), così come

alla banalizzazione *futura* per *futuri* (24, 59)⁶⁵⁶ e a *respexerit* per *respexeris* (27, 13). Apparentemente più complesso è il caso di 21, 56, dove l'unico a presentare il testo corretto è il gruppo ζ. Anche qui è probabile che la lezione di ζ sia il risultato di una correzione del copista, essendo *propter remissionem* testo paolino (*Rm.* 3, 25), che *M31* abbia provato a reagire senza successo alla corruzione – o, alternativamente, che abbia aggiunto errore a errore omettendo *per* per aplografia – e che infine *L03* e *O3* presentino concordemente *per premissionem* per aver accolto passivamente un errore, che a questo punto dovrebbe entrare nel novero degli errori comuni, venendo così a offrire ulteriore conferma dell'origine di tutta la tradizione da un medesimo capostipite. Dunque neppure *per premissionem* può essere valutato come errore specifico di *L03* e *O3*. A determinare poi la natura di errore di *refert* in luogo di *referet* (17, 26), anch'esso di origine banale, come dimostra la sua presenza in *p*, sta in questo caso il testo della fonte di Ficino, ancora una volta il testo dell'*Expositio* tommasiana, che presenta il verbo al futuro: «fructum verae circumcisionis habebit»⁶⁵⁷.

Quanto alla variante *semper* (11, 85), oltre che dall'*usus* ficiniano⁶⁵⁸, la bontà della lezione del resto della tradizione è avvalorata dal riscontro che in questo caso è possibile effettuare su β^a, anch'esso latore di *semperque*, assicurandoci che tale variante quasi certamente figurava nel primitivo testo ficiniano α, e da questi trasmessa a β. Lo stesso principio consente di relegare con una certa sicurezza tra le innovazioni di tradizione tre varianti che accomunano ancora *L03* e *O3*:

- 10, 17 Dei gloria: gloria Dei *L03 O3*
- 10, 25 sibi ipsi profecto: profecto sibi ipsi *L03 O3*
- 10, 75 beneficium: beneficium *L03 O3*

La possibilità del riscontro con β^a viene invece a mancare per le seguenti varianti, per cui difficilmente si potrà distinguere quale sia lezione genuina e quale invece innovazione di tradizione:

- 13, 71 iugum divinum: divinum iugum *L03 O3*
- 13, 89: etiam: et *L03 O3*

⁶⁵⁶ Che la lezione di *L03* e *O3* sia errata lo determina la fonte di Ficino, in questo caso l'*Expositio* tommasiana sulle epistole paoline, cfr. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 350: «Nam circumcisio erat signum futuri».

⁶⁵⁷ Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 240.

⁶⁵⁸ Cfr. e.g. Fic. *Epist.* 2, 7 (= *Op.*, p. 714 = Ficino, *Lettere*, II, p. 106): «Nempe communis intelligendi modus hic est, ut quando phantasia hominem hunc et illum imaginatur, tunc intellectus pretermisiss mortalibus hominis accidentibus, pretermisso hoc situ temporeque et illo, ad humanitatem ipsam se conferat singulis communem hominibus *ubique semperque* vigentem similiterque in aliis speciebus».

15, 52 divinitus esse: esse divinitus *L03 O3*

25, 52 etiam: et *L03 O3 p*

26, 23 tributa nobis: nobis tributa *L03 O3*

26, 90 ipse prior: prior ipse *L03 O3*⁶⁵⁹

Ai fini della ricostruzione dei rapporti tra questi due testimoni di valore significativo risultano inoltre l'aggiunzione comune di *quod* dopo *putasne*⁶⁶⁰ (25, 88) e l'omissione (grave) di *propter* (16, 33), entrambi errori per cui non sussistono le condizioni per poter pensare ad una genesi autonoma. Per quanto riguarda il caso di *credidit* (23, 50) occorre soffermarsi sul contesto in cui è presente la variante, considerandola alla luce di una più ampia serie di divergenze fra *L03* e il resto della tradizione, di cui *O3* condivide con il codice londinese solo la prima. Leggiamo il testo offerto da *L03* posto a confronto con quello degli altri testimoni:

L03

Inquit autem: «credidit Deo»; est enim fidei trinus actus: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Ille quidem *credidit* Deum, qui auctoritate nitens Deum esse providereque prorsus affirmat; *credidit* autem preterea Deo, qui divinis revelationibus preceptisque fidem adhibet atque paret; *credidit* denique et in Deum, qui fidei charitatem adhibens ad Deum omnia refert ut ad finem.

cett.

Inquit autem: «credidit Deo»; est enim fidei trinus actus: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Ille quidem *credit* [credidit *O3*] Deum, qui auctoritate nitens Deum esse providereque prorsus affirmat; *credit* autem preterea Deo, qui divinis revelationibus preceptisque fidem adhibet atque paret; *credit* denique et in Deum, qui fidei charitatem adhibens ad Deum omnia refert ut ad finem.

Che le lezioni di *L03* siano errori non lo dimostra solo il fatto che nelle relative che seguono il verbo è sempre al presente, ma anche la semplice constatazione che il discorso esegetico ficiniano si struttura a partire da un evento storico preciso – il momento in cui si è manifestata la fede di Abramo – per poi distinguere i tre ‘atti’ in cui si esplica la fede all’interno di ognuno – e qui Ficino, rifacendosi all’*Expositio* tommasiana⁶⁶¹, ripropone la classica esegesi della riflessione scolastica basata sulla distinzione, ricavata da testi

⁶⁵⁹ Alla serie di concordanze tra *L03* e *O3* si possono aggiungere le due seguenti varianti grafiche: 16, 37 insipientum *L03 O3*, insipientium *cett.*; 24, 66 fulcitam *L03 O3*, fulctam *cett.*

⁶⁶⁰ La lezione di *L03* e *O3* è solo apparentemente una variante, trattandosi di una citazione paolina. Il testo del gruppo ε trova per altro riscontro con quello del codice Riccardiano 426.

⁶⁶¹ Cfr. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 327.

agostiniani, tra *credere Deum*, *credere Deo* e *credere in Deum*⁶⁶² – in un processo sempre attuale, ed è pertanto richiesto il presente. Queste divergenze possono spiegarsi se si ipotizza che nell'antigrafo condiviso da *Lo3* e *O3* doveva essersi generato il primo *credidit* per induzione dalla pericope paolina precedente (*credidit Deo*), che *O3* ha conservato ma poi per le frasi successive ha copiato regolarmente, insieme con gli altri testimoni, *credit*, e che invece *Lo3*, notando la corruttela, piuttosto che ricondurre il primo errato *credidit* al presente, abbia preferito estendere il perfetto anche ai successivi due *credit*, uniformando il tutto e magari attribuendo al perfetto *credidit* un valore risultativo ('ha creduto = crede'). Del resto non sarebbe il primo caso per cui è dato sospettare che *Lo3* provi a reagire di fronte a guasti del suo antigrafo – si ricordi la lezione *ad penam* (12, 2), probabile tentativo di aggirare l'inintelligibile *ad parum* comune a tutti i testimoni.

Del caso di *humane* (9, 49) e della sua natura di errore si è già trattato in precedenza a proposito dei rapporti tra *Lo3* e *P1* (vd. *supra*). Quanto alla variante *inimicorum* (13, 79), poi corretta da *O3* in *iniquorum*, e alla sofferenza comune al punto 19, 50, per cui si registrano due differenti reazioni, con *O3* che vi legge *iniciunt* e *Lo3* che lascia uno spazio bianco, anch'esse certamente contribuiscono a suggerire la discendenza da un antigrafo comune, ma meritano di essere osservate più da vicino alla luce del comportamento di *O3*. È da notare infatti che il Buonaccorsi ha apposto un segno di richiamo (÷) sopra e a margine di *iniciunt* a indicare che il termine andava sostituito. Il medesimo segno compare in due altri punti del testo, a fianco di due lezioni palesemente erronee (ed esclusive di *O3*): a 17, 32 *rationem* è correzione su rasura da *legem*, mentre a 11, 69 il segno di richiamo tracciato di fianco a *quasi* non ha invece dato esito alla correzione nel corretto *quatenus* della restante tradizione. Se considerati isolatamente, questi segni di richiamo sembrerebbero semplici promemoria apposti da una copista a fianco di lezioni ritenute (giustamente) scorrette o frutto di incomprensioni dell'antigrafo – ed è il caso di *iniciunt*, dato che lo spazio bianco lasciato da *Lo3* è indicativo della scarsa leggibilità del testo dell'antigrafo⁶⁶³. Un'altra

⁶⁶² Cfr. T. CAMELOT, *Credere Deo, Credere Deum, Credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», I (1941-1942), pp. 149-155; C. MOHRMANN, *Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.*, 2 voll., Gembloux, Duculot, 1951, pp. 277-285, poi ristampato in EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, I, 1958, pp. 195-203.

⁶⁶³ Oppure, ma mi sembra meno probabile, si potrebbe pensare a una doppia lezione lasciata in sospenso nell'antigrafo. La lezione corretta è ovviamente quella trasmessa dalla restante tradizione («qui tam iniquas Apostolis notas *inurunt*»), anche se va rilevato che la forma *inicare notam* non è estranea al latino medievale e umanistico, cfr. e.g. G. BOCCACCIO, *De mulieribus claris* 37: «aliqualem tamen labefactate virginitatis iniecit notam» (cito dall'edizione a cura di V. ZACCARIA in G. BOCCACCIO, *Tutte le opere*, a cura di V. BRANCA, 10 voll., Milano, Mondadori, 1967-1998, X, p. 148), e sappiamo come nella tradizione di altre opere di Ficino sia dato riscontrare varianti redazionali che testimoniano il passaggio da formule inusitate verso espressioni più 'classiche': si veda ad esempio il caso del cambiamento di *accipio calamum* nel ciceroniano *summo calamum*, correzione di pugno di Ficino sul famoso codice Magliabechiano VIII 1441 della Biblioteca Nazionale di

questione pone invece la correzione in *iniquorum* dall'iniziale *inimicorum* trasmesso anche da *Lo3*. Difatti non si spiegherebbe come il Buonaccorsi sia stato stimolato a intervenire su una lezione che dava un senso coerente e perciò, in teoria, perfettamente conservabile (*inimicorum* è riferito a *demonum*), se non supponendo che abbia avuto modo di attingere alle lezioni dell'altro ramo della tradizione. Una conferma in tal senso potrebbe venire da quanto si verifica a 8, 48, dove *Lo3* legge *pium lumen divine menti*, la tradizione che mette capo a *M31* ed *N1* *divinum lumen pie menti* – che è lezione giusta, dato che secondo la filosofia ficiniana il contrario sarebbe impensabile – e infine *O3* presenta un testo che sembra combinare le due varianti: *pium lumen pie menti*; una combinazione che se da un lato contribuisce a rinforzare il legame con *Lo3*, come rivela indubitabilmente il fatto che anche *O3* espone *pium lumen*, dall'altro avvalorerebbe il forte sospetto di una contaminazione esercitata da *O3* con l'altro ramo della tradizione. In particolare sembrerebbe che alcune concordanze in errore possano avvicinare *O3* ad *M31*:

4, 111 his: eis *M31 O3*

8, 27 diurnum ex divinum *M31 O3*

20, 46 sint ex sunt *M31*, sunt *O3*

26, 84 morte ex more *M31*, more *O3*

27, 48 interrogazione (-m *M31*) ex interrogazione significabat *O3 M31*

Ma in realtà, a ben vedere, queste varianti non autorizzano a dedurre nessuna particolare conclusione, poiché si tratta di corruzioni banali, di natura poligenetica⁶⁶⁴. Anche l'ultima (27, 48), che potrebbe suscitare più dubbi, può essersi originata indipendentemente per

Firenze, archetipo dei libri V e VI delle *Epistole*, segnalata da S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano*, p. 106 e n. 78.

⁶⁶⁴ Possiamo riportare ora una serie di errori e innovazioni che accomunano, molto probabilmente in maniera del tutto casuale, data la loro banalità, testimoni anche 'lontani' tra loro (nella seguente lista, nonostante la natura 'variabile' dell'oggetto che presenta impedisca di seguire un ordine preciso, riporto le lezioni secondo i gruppi che i testimoni mano a mano formano tra loro): 15, 55 divus: divinus *Lo3 M31*; 27, 77 coniunctione ex coniunctionem *N1*, coniunctionem *Lo3 M31*; 27, 77 conflata: conflata *Lo3 p B*; 1, 9 dicet: dicit *Lo3 B*; 10, 107 anima ex animi *B*, animi *Lo3*; 18, 70 et cetera om. *Lo3 B*; 20, 8 sumus: simus *Lo3 B*; 22, 37 iustificati ex iustificari *B*, iustificari *Lo3*; 9, 64 et om. *Lo3 p*; 27, 73 et om. *Lo3 p*; 4, 90 charisma *O3 N1 p*, ex charissima *B M31*, charissima *Lo3*; 6, 22 quidem: quod *O3 p B*; 24, 13 institutam ex institutum *O3*, institutum *p B*; 15, 78 hoc om. *O3 p*; 20, 10 extimentur ex existimentur *O3*, existimentur *p*; 13, 78 divina ex divinam *B*, divinam *O3*; 17, 50 habebitur: habetur *O3 B*; 27, 40 non ex vero *B*, vero *O3*; 16, 36 igitur: ergo *M31 p B*; 25, 46 prenuntianti: praenuntiata *M31 p B*; 9, 38 id est in mg. suppl. *M31*, om. *p*; 20, 54 distracti ut vid. ex distrahi *M31*, distrahi *p*; 21, 24 charitate ex charitatem *M31*, charitatem *p*; 28, 28 anima: animam *M31 p*; 7, 77 enim om. *M31 B*; 17, 42 incircunciso: incircumcisio *M31 B*; 21, 58 promissum ex premissum *M31*, praemissum *B*; 10, 70 contentione ex contione *N1^a*, contione *N1*; 12, 54 iudicare: iudicaret *N1^a p*; 10, 74 beneficium: beneficium *N1^a M31 p B*; 8, 121 quasdam ex quosdam *N1*: quosdam *O3 M31 N1^a p B*; 11, 11 vixisse ex iussisse *N1 B*; 11, 16 in iniustitia ex in iustitia *N1^a M31^a*, in iustitia *N1 p*, iniustitia *B*; 12, 12 inuste ex iniuste *P1*, ex iuste *N1^a*: iuste (*scil. iustae*) *N1*, iustae *B*, iuste *p*, iniuste *M31*; 17, 38-39 et cetera s.l. suppl. *N1*, om. *Lo3 p*; 19, 24 atqui: atque *P1 M31*; 25, 33 effecta ex affecta *O3*, affecta *N1*; 25, 37 evangelicum ex evangelium *P1*, evangelium *p*; 13, 51 superba ex superbia *P1*, superbia *O3*; 27, 4 sicuti: sicut *P1 O3*.

attraazione dal precedente *per interrogationem significabat*, come del resto dimostra il fatto che in *M31* Fabiani, anche dopo aver espunto *significabat*, ha comunque servato l'errato *interrogationem*⁶⁶⁵.

Altrettanto casuali, del resto, saranno le seguenti coincidenze in errore tra *O3* e il gruppo ζ:

8, 65 et om. *O3 N1 p B*

10, 26 videlicet tum: tum videlicet *Lo3*, videlicet om. *O3 N1 p B*⁶⁶⁶

14, 40 ulterius: alterius *O3 N1 p B*

15, 50 meum *ex in eum B*, in eum *O3 N1 p*

Un caso singolare ci informa poi che i contatti tra *O3* e i codici copiati da Fabiani probabilmente non si svolsero in una sola direzione. Al punto 20, 82 il testo corretto legge:

Item lex ad observantiam nos adstringit: hinc ergo cum nitimur in vetitum reverentia legis posthabita, graviore quadam damnatione peccamus; opus est igitur indulgentiore quadam auctoris legum clementia, ope, gratia, ut nos vel per auxilium vel veniam gratiamque a crimine culpisque redimat.

È da notare che *O3* è l'unico testimone a presentare direttamente a testo un *et* prima di *reverentia*. In *N1* invece la congiunzione figura come aggiunta a margine, e per di più eseguita, come sembra di poter dedurre dal colore diverso dell'inchiostro, a trascrizione conclusa. L'aggiunta da parte di *N1* rivela piuttosto chiaramente che Fabiani deve aver attinto da un testo vicino a quello di *O3*. Ciò che risulta di difficile spiegazione resta il motivo per cui Fabiani abbia scelto di recuperare una lezione che non solo è superflua, ma stravolge la coerenza sintattica della frase: l'*et* dopo *reverentia* di *O3* e *N1* imporrebbe infatti di considerare *opus est eqs* reggente di *cum ~ peccamus*, ma l'*igitur* dopo *opus est* è indicativo del fatto che le due frasi vanno considerate distinte.

Per concludere, si possono ora allegare due casi particolari, in cui *M31* si presenta corretto contro il resto della tradizione:

5, 69 id est *M31*, s.l. *suppl. N1*, om. *cett.*

20, 74 expetant *M31*: expectant *Lo3 O3 N1 B*, expectent *p*

⁶⁶⁵ Il passo in questione è il seguente (27, 46-48): «Quod paulo ante per interrogationem significabat, idem in presentia per affirmationem sine interrogatione declarat».

⁶⁶⁶ Tra *tum videlicet* e *videlicet tum* lezione giusta è la seconda, perché testimoniata anche da β^a.

A 5, 69 per la coerenza del passo in questione («“Verbum Crucis”, id est Evangelium, “Dei virtus est”») l'*id est* è assolutamente necessario, ma che *M31* sia l'unico testimone a riportare la particola non crea particolari difficoltà; l'ipotesi che l'omissione sia avvenuta indipendentemente nell'antigrafo di *L03* e *O3* e in ζ , capostipite di *N1*, *p* e *B*, e che infine Fabiani l'abbia recuperata in *N1* durante l'opera di revisione mi pare più che plausibile. Un po' più complesso è il secondo caso. Come prontamente si accorse *p* modificando *expectant* in *expectent*, il verbo deve essere al congiuntivo. Quanto al significato che la frase verrebbe ad assumere, *expeto* ed *expecto* per indicare l'atteggiamento umano nei confronti della grazia, che da un punto di vista teologico può essere tanto richiesta quanto attesa, sono ugualmente validi. Per la costituzione del testo si tratta, in sostanza, di scegliere tra una lezione conservata dalla maggioranza dei testimoni, ma che dovrebbe necessariamente essere modificata al congiuntivo seguendo il suggerimento di *p*, e l'ottima lezione, ancorché singolare, di *M31*. La seconda opzione mi sembra preferibile, sia perché la ricostruzione stemmatica, che verrà proposta tra breve, vede situarsi *M31*, per quanto riguarda la seconda metà del testo (da 13, 50 in avanti), in una posizione più vicina all'originale ficiniano, sia in ragione del fatto che lo scambio tra le forme *expeto* ed *expecto* è diffusissimo⁶⁶⁷, ed *expectant* potrebbe essersi originato indipendentemente nell'antigrafo di *L03* e *O3* e in ζ .

* * *

Dall'esame dei rapporti dei testimoni condotto fin qui si è avuto modo di ricavare che tutta la tradizione con ogni probabilità ha preso avvio da un originale in movimento. Va infatti postulata di necessità l'esistenza di un codice perduto α , su cui Ficino avrebbe condotto la sua parziale revisione. Un secondo punto fermo è rappresentato dall'errore congiuntivo *ad parum*, condiviso da tutti i testimoni eccetto β^a , di fronte al quale si deve trarre la conseguenza che almeno la tradizione della nuova redazione della prima metà del testo non ha preso origine direttamente da α - α^1 , ma da un subarchetipo perduto, ed è parimenti riconducibile a questo passaggio anche l'altro grave errore comune a tutti i testimoni che si trova in questa prima sezione, vale a dire la penetrazione a testo del 'notabile' *Orpheus*. Proprio perché assente in β^a , l'individuazione dell'errore *ad parum* ha permesso di avvalorare l'ipotesi secondo cui dal codice di lavoro di Ficino α , prima che

⁶⁶⁷ Un'oscillazione tra le forme *expectant*/*expetant* si ritrova, solo per fare un esempio, nella tradizione del *De officiis* (2, 5) di Cicerone (cfr. P. FEDELI, *Il 'De officiis' di Cicerone: problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I 4, *Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, Berlin, De Gruyter, 1973, pp. 357-427: 382), oppure, per restare nell'ambito della tradizione di testi umanistici, cfr. IOHANNIS IOVIANI PONTANI *De magnanimitate*, edizione critica a cura di F. TATEO, Firenze, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1969, p. XXVII.

questo venisse modificato, sia stata esemplata una copia β , a cui verosimilmente solo in un secondo momento sono stati sostituiti alcuni fascicoli, che ancora esibivano la vecchia redazione, con altri fatti copiare sulla base di quanto Ficino era venuto ampliando e modificando sulla prima metà del testo di α ($= \alpha^1$). Posto che la ricostruzione proposta della natura codicologica del capostipite ε della tradizione facente capo ad $M31$ ed $N1$ sia plausibile, rimane aperta la questione di come $L03$ e $O3$, che presentano direttamente a testo la seconda redazione, pur condividendo *ad parum* (e *Orpheus* e gli altri errori sopra discussi) con il resto dei testimoni non rechino tracce di quel lavoro redazionale, il cui lascito è testimoniato da β^a , che invece espongono $M31$ ed $N1$. Per una corretta valutazione della storia del testo si tratterà allora di cercare di stabilire in quale punto della tradizione si sia generato l'errore *ad parum* che lega tutta la tradizione della seconda redazione della prima parte del testo.

Quanto rilevato fino ad ora potrebbe indurre a dare per scontato che l'assenza in $L03$ e $O3$ dell'anomalia condivisa da $M31$ ed $N1$ sia indice sufficiente a dimostrare che il capostipite della loro tradizione dovesse esserne esente. Da una tale prospettiva discende la conseguenza che la tradizione che pone capo a $L03$ e $O3$ si sia sviluppata a partire da α - α^1 escludendo β ; che dal codice di lavoro di Ficino, cioè, sia stata tratta dapprima una copia in pulito γ , trascrivendo la quale l'amanuense avrebbe copiato *ad parum* male intendendo il *culparum* del suo antografo α - α^1 ; e che infine la condivisione di questo errore da parte di tutti i testimoni troverebbe spiegazione nel fatto che i nuovi fascicoli inseriti successivamente in β dando luogo ad ε siano stati esemplati su questo codice γ , e non su α - α^1 . Naturalmente, se il nuovo codice γ disceso da α - α^1 si ponesse come il nuovo modello a capo della tradizione della seconda redazione, il testo che di questo subarchetipo tutti i testimoni verrebbero a condividere sarebbe limitato solo alla sua prima metà (vale a dire dall'inizio fino a 13, 50), poiché la seconda parte di ε esibirebbe nient'altro che il testo di β derivato in prima battuta da α , mentre invece $L03$ e $O3$ discenderebbero per intero da γ .

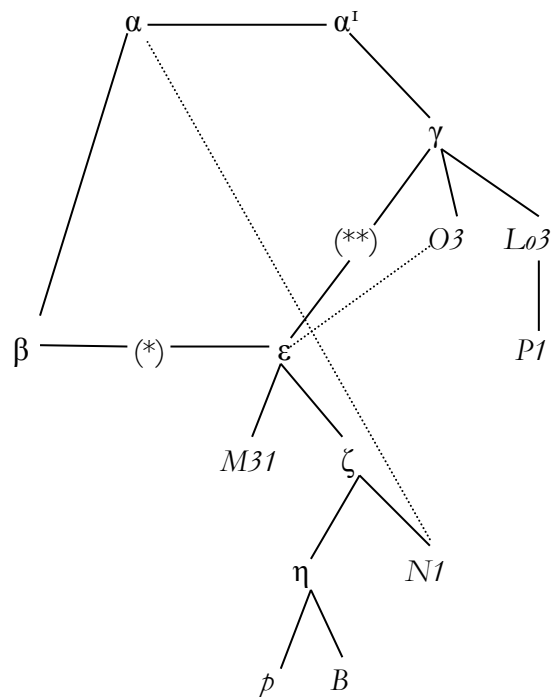
La configurazione dell'assetto codicologico di ε sarebbe allora da ricondursi ad un momento successivo alla derivazione di γ da α - α^1 , e in definitiva a un Ficino che, magari intenzionato a rimettere le mani sulla propria opera, abbia fatto approntare un nuovo archetipo a partire da β e facendo trascrivere per questo manoscritto dei nuovi fascicoli attingendo al testo di un testimone della redazione sviluppatasi da α - α^1 , ma certamente non da α , dato l'errore *ad parum*: operazione che poi, come risulta dall'incompiutezza dell'opera, sarà stata lasciata allo stato di abbozzo. Oppure, ma mi sembra meno probabile, per spiegare la confezione del codice si dovrà pensare alla volontà di un scriba possessore di β ,

il quale, consapevole del fatto che del testo si era via via sviluppata una seconda redazione, si fosse determinato ad ‘aggiornare’ il proprio manoscritto.

Questa spiegazione porta con sé due conseguenze. Da un lato saremmo obbligati a ritenere che gli errori comuni a tutti i testimoni presenti nella seconda metà del testo (da 13, 50 in avanti), proprio perché condivisi anche da ϵ , dovessero trovarsi già in α - α^1 , e ciò significherebbe ammettere che il codice di lavoro di Ficino era già deturpato da qualche errore, tra i quali se alcuni potrebbero essere stati banali *lapsus calami* e quindi attribuiti (forse) all’autore stesso, ed è il caso, ad esempio, di *an* (23, 114), altri risulterebbero difficilmente compatibili con una stesura autografa, ed è il caso – se vale, come credo, la sua assunzione nel novero degli errori congiuntivi – della sofferenza comune al punto 21, 56, con *L α 3* e *O3* che leggono *per premissionem* e *M31* semplicemente *premissionem*⁶⁶⁸. In secondo luogo si resterebbe incerti circa la necessità di postulare un ulteriore intermediario perduto δ tra γ e *L α 3* e *O3*. Difatti secondo tale ricostruzione gli errori comuni a questi due testimoni con sicuro valore separativo rispetto a *M31* e *N1* andrebbero cercati esclusivamente nella prima metà del testo (dall’inizio fino a 13, 50), dato che questa sarebbe l’unica sezione di cui condividerebbero l’antigrafo (γ) con ϵ , e pertanto nulla impedirebbe di far risalire a γ gli errori congiuntivi tra *L α 3* e *O3* che si riscontrano nella seconda metà del testo (da 13, 50 in avanti): e si deve ammettere che gli errori di una qualche rilevanza in questo senso che è dato riscontrare nella prima sezione del testo si riducono considerevolmente, appena a tre (*humane* per *humano*, *semper* in luogo di *semperque* e quel *pium lumen* discusso in precedenza).

La storia della tradizione del *Commentarium in Epistolas Pauli* si potrebbe raffigurare stemmaticamente in questo modo:

⁶⁶⁸ Il gruppo ζ presenta invece il corretto *propter remissionem*, ma, come si è avuto modo di argomentare in precedenza, trattandosi di una citazione paolina la giusta lezione poteva essere recuperata fin troppo facilmente.



(*): per la sola seconda metà del testo, da β^a in avanti; (**): per la sola prima parte del testo (dall'inizio fino a 13, 50).

Sulla base dei dati a nostra disposizione, questa ipotesi stemmatica sembrerebbe la più intuitiva. Tuttavia fermarsi rinunciando a valutare possibili scenari alternativi significherebbe ignorare quanto sono venuti acquisendo gli studi sulla tradizione di altre opere di Ficino e sul suo *scriptorium*. Ritengo infatti che debba essere tenuta in seria considerazione almeno una seconda possibilità, lasciata intravedere un po' copertamente nelle pagine precedenti, che se non varia di molto la sostanza dei rapporti tra i testimoni così come si è venuta esponendo, ha tuttavia il vantaggio di mostrare una storia della tradizione un po' più lineare.

In precedenza si è avuto modo di vedere come B e p , ognuno per proprio conto e con risultati differenti, abbiano cercato di ovviare all'anomalia rappresentata da β^a che il loro comune capostipite aveva ereditato. Per quanto riguarda $M31$ ed $N1$, come Fabiani abbia fatto per ben due volte a non accorgersi di ricopiare un testo (β^a) che, salvo gli ampliamenti testuali e le poche varianti, era pressoché identico a quello che aveva già trascritto (e non bisogna poi dimenticare che, se vale la nostra ricostruzione dei rapporti tra i testimoni del gruppo ϵ , a $M31$ ed $N1$ va aggiunto l'amanuense che ha copiato l'intermediario perduto ζ), rimane inspiegabile, anche se non è certo il primo caso in cui il segretario di Ficino ha dato prova di distrazione. Qui si può ricordare almeno un altro codice da lui copiato contenente i primi otto libri dell'epistolario ficiniano (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, XC

sup. 43), in cui si trova il caso analogo della duplicazione di un'epistola appena trascritta⁶⁶⁹. Oppure, per rimanere al testo del *Commentarium*, il solito Fabiani, copiando *N1* all'altezza di 18, 84, subito dopo *ut iustificetur in sermonibus suis* riproduce un lungo brano dello stesso capitolo (18, 59-70: *cum conditione ~ subdidit ut*) già trascritto in precedenza, salvo poi – questa volta sì – accorgersi della svista e ripararvi apponendo due note a margine (*vacat*), che avvertono della necessità di espungere il testo ripetuto. L'unica, parziale 'difesa' spendibile per il segretario di Ficino consiste nel riconoscere che il punto di giuntura tra la fine del 'nuovo' testo fino a 13, 50 e il 'vecchio' da 8, 110 sgg. permetteva una fortunosa coerenza sintattica (*quasi Deum ipsum in similitudinem, id est statuam picturamque honoraverint*), tale che difficilmente nell'atto di copia, passivo per eccellenza, avrebbe potuto suscitare perplessità nell'amanuense e stimolarne la reattività.

Ma non è detto che altri lettori o copisti si siano comportati così distrattamente come Fabiani. Viene infatti da chiedersi se l'assenza di ogni traccia della redazione anteriore in *L03* e *O3* possa trovare spiegazione nel fatto che anche il loro antigrafo in origine presentasse una forma simile a quella di ϵ , ma che un certo punto della tradizione qualcuno lo abbia corretto, esattamente come più tardi avrebbero provato a fare, senza successo, *B* e *p*; detto in altri termini, se non sia possibile, cioè, far assurgere proprio ϵ a capostipite comune a tutti i testimoni, *L03* e *O3* compresi. Posto che all'inizio dall'originale ficiniano α non ancora rivisto è stata tratta una copia in pulito β , sarebbe altrettanto verosimile supporre che da questa copia β , dopo che in essa era avvenuta la sostituzione dei vecchi fascicoli con quelli nuovi fatti trascrivere in pulito da Ficino e contenenti la seconda versione della prima parte del testo così come si era venuta componendo in α , formando così ϵ , siano discesi in un primo momento *M31* e ζ , e che solo in un secondo momento Ficino abbia rivisto e corretto ϵ eliminando quel residuo della vecchia redazione che ancora vi si leggeva, vale a dire β^a – e magari quei pochissimi e banali errori che legano insieme *M31*, *N1*, *p* e *B*, i quali, come si è visto, appaiono di scarsissimo valore congiuntivo e in ogni caso facilmente sanabili *ope ingenii* –; e che infine da un ϵ così corretto della sua più vistosa anomalia (che in questa versione corretta da Ficino potremmo chiamare ϵ^1) siano discesi *L03* e *O3* attraverso, però, un ulteriore esemplare perduto. L'errore congiuntivo *ad parum* troverebbe così la sua origine non più in un codice derivato per intero da α - α^1 , ma a commetterlo sarebbe stato il copista incaricato di esemplare quei nuovi fascicoli da α - α^1 che avrebbero dovuto inserirsi in β . Quest'ultimo, da copia in pulito del testo originale quale era, avrebbe finito per assumere le funzioni di una copia di lavoro, quel compito che

⁶⁶⁹ Cfr. Ficino, *Lettere*, I, p. CXC VII; per la descrizione del codice vd. *ibid.*, pp. XCIX-CI.

precedentemente aveva svolto α . Inoltre, la confusione generata in questo manoscritto dall'errato inserimento dei nuovi fascicoli e dalla mancata rimozione di una parte di quelli vecchi, che anche una volta corretta avrebbe reso sconveniente la sua assunzione a modello da cui far esemplare eventualmente altri codici, potrebbe forse essere stata un più che valido motivo per indurre Ficino a far copiare da ε^1 un ulteriore codice in pulito (δ), da cui poi sarebbero discesi $L\theta 3$ e $O 3$, con la postulazione del quale si renderebbe ragione degli errori e delle innovazioni comuni a questi due testimoni.

Si tratta di un'ipotesi, quest'ultima, che non nasce solo dalla necessità di non limitare alla spiegazione apparentemente più economica la complessità di una tradizione manoscritta dalla fisionomia in parte sfuggente, la cui ricostruzione risulta segnata da non poche aporie. La possibilità che un manoscritto assemblato nella maniera che abbiamo ipotizzato per ε potesse prendere forma sullo scrittoio dell'autore e rimanere in questo stato 'ibrido' il tempo necessario perché da esso venissero tratte delle copie prima che lo stesso autore avesse modo di correggerlo non può infatti essere scartata così facilmente, qualora si tengano presente alcune evidenti affinità tra il caso del ricostruito codice ε del *Commentarium* e altri 'codici di lavoro' di Ficino. Analoghe sovrapposizioni di diversi stadi redazionali della stessa opera all'interno di un unico esemplare manoscritto si ritrovano, ad esempio, nel Magliabechiano VIII 1441, ben noto archetipo dei libri V e VI dell'epistolario⁶⁷⁰, e nel Magliabechiano XX 58, testimone unico dell'incompiuta *Disputatio contra iudicium astrologorum*⁶⁷¹. Per limitarci alle analogie che questi due codici possono offrire con il caso del *Commentarium*, per quanto concerne il primo, tra le altre cose Sebastiano Gentile vi ha individuato tre epistole la cui stesura definitiva è trasmessa da carte diverse rispetto a quelle in cui è conservata la prima redazione delle stesse⁶⁷². Quanto al codice della *Disputatio*, in cui si alternano carte trascritte in pulito da Luca Fabiani ad altre autografe che testimoniano fasi di stesura del testo ancora in via di completamento e di redazione, particolarmente significativo per un confronto con la situazione del *Commentarium* è il caso delle due versioni del proemio. Alle cc. 1r-3r si incontra la prima: copiata in pulito da Fabiani e accompagnata da una lunga aggiunta marginale di mano di Ficino, essa coincide con il testo del proemio fatto pervenire da Ficino a Francesco Ippoliti, conte di Gazoldo – poi incluso nel quarto libro dell'epistolario⁶⁷³ –, e riflette una fase di stesura più avanzata rispetto alla

⁶⁷⁰ Gentile, *Un codice, passim*.

⁶⁷¹ La *Disputatio* si legge in Kristeller, *Supplementum*, II, pp. 11-76; per una descrizione dettagliata del codice vd. *Catalogo*, n° 74, pp. 97-99.

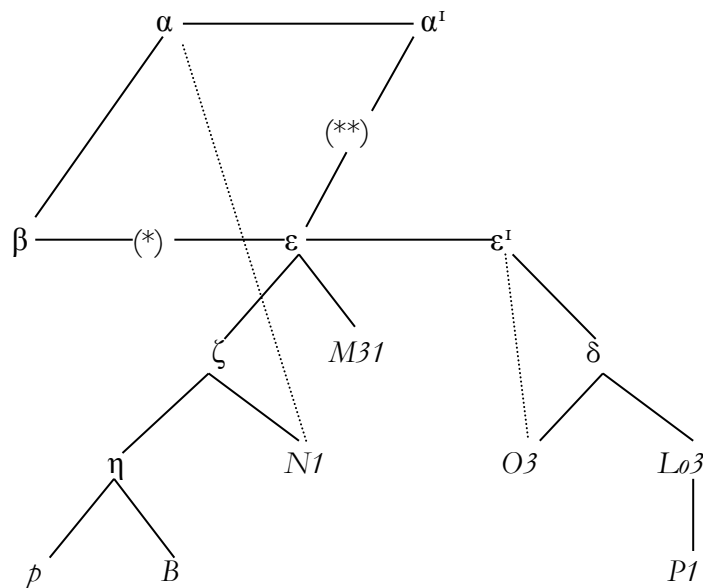
⁶⁷² Gentile, *Un codice*, pp. 118-125.

⁶⁷³ Cfr. *Op.*, pp. 781-782.

versione che si trova a trenta carte di distanza (30r-v), interamente autografa, che invece trasmette lo 'stadio' testuale originario.

Pur con le dovute distinzioni, si converrà che lo stato in cui giace il testo della *Disputatio* potrebbe riflettere quello in cui a un dato momento della nostra tradizione presumibilmente doveva versare ϵ , anche solo per la semplice constatazione che la seconda redazione del proemio della *Disputatio*, quella fatta trascrivere in pulito da Ficino, è quella con cui si apre il codice Magl. XX 58, mentre la prima versione, quella originaria, vi si trova all'interno. La differenza più sensibile tra il caso della *Disputatio* e quello del codice perduto ϵ del *Commentarium* risiederebbe nel fatto che mentre nel Magl. XX 58 le pagine di pugno di Ficino presentano numerose correzioni e aggiunte che mostrano concretamente il passaggio dalla redazione originale a quella copiata da Fabiani, la seconda unità codicologica di ϵ , cioè la seconda parte del codice β comprendente in sé anche β^a , rimase verosimilmente immune da quelle modifiche che Ficino, come abbiamo supposto, condusse su α , serbandosi così la veste di prima copia in pulito della prima redazione del *Commentarium*.

Questa seconda proposta della ricostruzione della storia del testo si riassume nel seguente stemma:



(*): per la sola seconda metà del testo, da β^a in avanti; (**): per la sola prima parte del testo (dall'inizio fino a 13, 50).

* * *

Le due soluzioni qui prospettate, entrambe a mio parere plausibili, non presentano differenze tali da doversi escludere reciprocamente, né, come vedremo, la preferibilità accordata all'una o all'altra finisce per avere conseguenze significative per la costituzione del testo (vd. più sotto i *Criteri di edizione*). Ma a complicare ulteriormente una situazione già di per sé intricata e a indurre il sospetto che la presenza dell'autore si sia mantenuta costante lungo lo sviluppo della tradizione interviene l'esame più approfondito del testo di *L03*. Di questo elegante manoscritto appartenuto a Germain de Ganay si è avuto modo di elencare solo quelle lezioni classificabili con una certa facilità come errori o innovazioni di trasmissione. In attesa di delineare con sufficiente chiarezza un quadro delle relazioni tra questo testimone e la restante tradizione fondate sull'esame degli errori condivisi con *O3*, volutamente da parte si sono lasciate alcune lezioni singolari di *L03*, che potrebbero introdurre dei turbamenti nella presente ricostruzione. Un primo problema è posto da due varianti che accomunano *L03* e β^a :

10, 97-98 per *hec ~ fore in mg. suppl. L03, om. β^a*

13, 18 *quamnam: quam L03 β^a*

Della prima variante avevamo già avuto modo di trattare. Questa rientra nella serie di varianti e ampliamenti testuali che ci hanno permesso di identificare la prima redazione di una parte del testo. Che essa compaia nel margine di *L03* e non direttamente a testo potrebbe, a prima vista, creare qualche perplessità. Tuttavia una variante di poco conto (*quam*), che ha tutta l'aria di una banalizzazione, e l'iniziale omissione dell'aggiunta da parte di *L03* non autorizzano, a mio parere, a postulare un ulteriore stadio redazionale intermedio rappresentato da *L03* da porsi tra α - α^I e la restante tradizione. Piuttosto il recupero a margine da parte di *L03* si può spiegare presumendo che Ficino abbia aggiunto questo ampliamento in un momento successivo alla prima serie di modifiche apposte su α . Non è difficile immaginare che l'autore abbia preso occasione di intervenire sul testo con un'ulteriore modifica aggiungendola in margine non su α , bensì su quei fascicoli che da α - α^I erano stati esemplati perché venissero inseriti in β dando vita al subarchetipo ϵ . Il copista di δ , antigrafo comune a *L03* e *O3*, si sarebbe limitato a riprodurre 'fotograficamente' il testo così come lo leggeva nel suo modello, vale a dire ϵ corretto (= ϵ^I) e che Buonaccorsi copiando *L03* abbia in un primo momento 'saltato' l'aggiunta che leggeva nel margine e l'abbia recuperata in un secondo momento. Qualora invece si preferisca seguire la prima ricostruzione stemmatica, l'ipotesi non cambia, perché Ficino avrebbe aggiunto *per hec ~ fore* nel margine di γ , copiando dal quale Buonaccorsi l'avrebbe

omesso in un primo momento per poi prontamente recuperarlo: dall'esame dell'inchiostro con cui è stilata l'aggiunta marginale infatti non è stato possibile ricavare indizi che indichino differenti momenti di stesura.

Escluse dunque queste prime due varianti, altre complicazioni potrebbero venire da una serie di coincidenze in errore e di lezioni che accomunano *O3*, *M31* ed *N1*:

- 3, 10 *patefacto* *ex patefactae* *N1*, *patefacte* *O3 M31*
 8, 50 *nocturna* *L03 p B*: *nocitura* *M31 O3*, *noctura* (*sic*) < *nocitura* (*i s.l. add.*) < *noctura* *N1*
 9, 17 *subsequentes* *L03 β^a p B*: *subsequenter* *O3 M31*, *subsequenter* *ex* *subsequentes* *corr. s.l. N1*
 11, 16 *detinuistis* *L03 β^a p*: *detenuistis* *O3 M31 N1 B*
 11, 56 *curnam* *L03 β^a*: *cur non* *M31 N1 B*, *cur nunc* *O3*, *cur* *p*
 13, 25 *vero cum* *L03 β^a*: *vocum* *O3 M31 N1 p B*
 13, 28 *poterunt* *L03 M31^a*, *ex potuerunt* *N1^a*: *potuerunt* *O3 M31 N1 p B*
 18, 85 *Regum* *L03*: *Legum* *O3 M31 N1 p B*
 19, 10 *inconueniens quod sequitur* *L03*: *quod sequitur inconueniens* *O3 M31 N1 p B*
 23, 25 *eternumque* *L03*: *externumque* *O3 M31 N1 B*, *extremumque* *p*
 24, 85 *per* *L03 B*: *propter* *O3 M31 N1 p*
 25, 113 *et* (*pr.*) *L03*: *est* *O3 M31 N1*, etc. *B*, *om. p*

Si tratta di verificare se le varianti e gli errori in questione abbiano un peso tale da determinare una rivalutazione dei rapporti tra i testimoni così come si sono venuti delineando. Cominciamo da quelle lezioni che potrebbero dare adito a dubbi. La variante *nocitura* (8, 50) è molto probabilmente banalizzazione da *nocturna*, che doveva essere testo genuino e originario. Che poi quest'ultima fosse lezione anche di ζ mi pare sufficientemente provato dal fatto che *p* e *B* la registrano concordemente, a meno di non postulare un'eventuale contaminazione esercitata dal loro capostipite η su *L03* o su un suo apografo. Bisogna poi tenere presente che se compendiate le due parole potevano facilmente essere fraintese, e questo spiegherebbe come *O3* ed *M31* siano approdati indipendentemente a *nocitura*. Oppure si dovrebbe pensare che le due varianti costituiscano due lezioni alternative lasciate in sospeso nell'archetipo ficiniano, che come tali avrebbero continuato a circolare lungo la tradizione dando origine ai differenti risultati dei testimoni: è quanto si potrebbe arguire dal comportamento di Fabiani in *N1*, il quale, dopo aver scritto in prima battuta *noctura* ha aggiunto una *i* in interlinea tra la *c* e la *t* (= *nocitura*), allineandosi per un momento a quanto aveva copiato (o avrebbe copiato) in *M31*, per poi depennarla, ma dimenticandosi di segnare il *titulus* per la nasale sopra *-ra* e finendo per lasciar scritto *noctura*. Tuttavia la prima spiegazione resta, a mio parere, la più probabile e le oscillazioni di *N1* verrebbero a

confermare che Fabiani copiando questo manoscritto abbia avuto modo di ricorrere ad altre fonti che gli permettevano di correggere errori o, come in questo caso, di sciogliere incertezze nel decifrare l'antigrafo. Un'analogia situazione troviamo al punto 9, 18. A testo si è scelto di eleggere *subsequentes* non solo in virtù del fatto che a conservare la lezione è anche β^a – riscontro che ci permette di affermare con una certa sicurezza che tale variante doveva trovarsi anche nel primitivo testo ficiniano –, ma anche perché il participio rispetto all'avverbio sembra forma più elegante per esprimere quell'idea del vincolo tra peccato, pena e colpa che Ficino poco prima aveva definito una *successio circularis*. Quanto a *N1*, dove Fabiani aveva scritto prima *subsequentes*, in accordo con ciò che doveva trasmettere il capostipite della sua tradizione, come dimostra il fatto che *p* e *B* la conservano, non si spiega il motivo della decisione di correggere in *subsequenter* se non ipotizzando l'esistenza di una variante alternativa apposta da Ficino in interlinea o a margine di ϵ , o, se si preferisce seguire la prima ipotesi stemmatica, di γ , e poi recuperata da Fabiani durante l'opera di revisione di *N1*.

Venendo agli errori palesi notiamo intanto che alcuni di essi possiedono una rilevanza relativa. Per quanto riguarda i casi in cui *Lo3* condivide la lezione giusta con β^a contro quella errata degli altri testimoni il *vocum* di 13, 25 è corruzione grave, ma di origine banale, se si pensa alla comune abbreviazione per *vero* con *o* scritto in esponente. Anche *externumque* (23, 25), poi trasformato in *extremumque* da *p* probabilmente nel tentativo di correggere, non è difficile da ammettere come errore poligenico, soprattutto per la possibile attrazione esercitata dal ricorrere dell'aggettivo *externus* sia nella frase precedente che in quella successiva: «Iustitia quidem humana bonum humanum spectans *externorum* operum consuetudine communiter comparatur; iustitia vero divina scilicet imprimis accepta Deo divinum eternumque bonum optans non tantam habet cum actionibus *externis* proportionem». Motivo di poligenesi si potrà riscontrare nel caso di *potuerunt* (13, 28), come dimostrerebbe anche l'iniziale svista di *N1^a* ed eventualmente – per passare ai casi in cui il riscontro con β^a viene a mancare – pure per *propter* in luogo del corretto *per* (24, 85), data la facilità con cui le due preposizioni, specie se in scrittura abbreviata, potevano essere confuse. Nel primo caso (3, 10) la lezione giusta di *Lo3* è condivisa anche da *p* e *B* contro l'evidente errore *patefactae* degli altri testimoni. Lo ritengo trascurabile, perché se di correzione si tratta, come credo, di un altro errore risalente all'archetipo comune, questa, dato il contesto («quorum animus oculos quasi duos habere videtur, alterum quidem sursum spectaturum, alterum vero deorsum, sed alterutro nimium patefacto, alter interea clauditur»), è piuttosto istintiva e può essere avvenuta indipendentemente così in *Lo3* come nell'antigrafo η di *p* e *B*. Altrettanto intuitiva poteva essere la correzione in *Regum* da *Legum*

(18, 85). Lo dimostra in questo caso quanto riscontriamo in *B* a c. 55r, dove il copista all'altezza di *Regum* ha tracciato un segno verticale (*I*) staccato da *egum*, accorgendosi evidentemente dell'incongruenza della variante *Legum* in un contesto di storia biblica (la fonte di Ficino, anche se riportata attraverso Tommaso, è appunto il quarto dei *Libri dei Re*) e lasciandosi lo spazio per tornare sul testo una volta controllata la fonte e completare quel segno atto a trasformarsi tanto in una *R* che in una *L*. Non si avrà pertanto difficoltà a pensare che, come il copista di *B*, così anche *Lo3* avrebbe potuto ovviare facilmente all'errore. Lo stesso si sarà verificato per *detinuistis* contro l'incomprensibile *detenuistis* (11, 16)⁶⁷⁴.

Qualche dubbio in più è stimolato dai casi 25, 133, 11, 56 e 19, 10. Per il primo caso *est* in luogo di *et* è errore grave, mentre per il secondo, pur essendo banale, il *cur nunc* di *O3* sembra effettivamente avvicinarsi di più all'errato *cur non* di *M31* e ζ che non al corretto *curnam* di *Lo3* e β^a. Per quanto concerne la differenza di *ordo verborum* a 19, 10, la bontà della lezione di *Lo3* – e di conseguenza la natura erronea della variante degli altri testimoni – è garantita dal fatto che qui Ficino sta riportando quasi *ad verbum* un passo dell'*Expositio* di Tommaso sull'*Epistola ai Romani*:

Ficino, *Commentarium* (19, 10-15):

Exprimit autem inconueniens quod sequitur [quod sequitur inconueniens *O3 M31 N1 p B*] ita dicens: “nunquid Deus qui infert iram, id est vindictam pro peccato, est iniquus?”; hoc enim sequi videtur ex dictis. Iam vero peccatum nequaquam Deo necessarium est ad ipsam eius iustitiae gloriam commendandam; si enim peccatum propria quadam via tenderet ad divinam iustitiam celebrandam, non esset supplicio sed premio dignum atque ita Deus, dum punit homines pro delictis, videretur iniquus, quod quidem dictu nefas.

Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1:

Exprimit autem inconueniens quod sequitur, dicens *numquid Deus qui infert iram*, id est vindictam pro peccato, *est iniquus?* Hoc enim sequitur ex eo quod dictum est. Si enim peccatum directe ordinaretur ad commendandam iustitiam, non esset dignum poena sed praemio. Et sic Deus puniens homines pro peccato, esset iniquus, contra illud Deut. XXXII, 4: *Deus autem fidelis et absque ulla iniquitate*. Excludit autem consequenter hoc inconueniens, cum subdit *absit*, scilicet quod Deus sit iniquus.

⁶⁷⁴ Un caso simile lo troviamo a 24, 48 dove *O3*, *p* e *B* sono gli unici a presentare il corretto *nequit* a fronte dell'incomprensibile *nequet* trasmesso concordemente da *Lo3*, *M31* ed *N1* una forma, quest'ultima, che potrebbe risalire all'archetipo comune ed essere stata emendata intuitivamente da *O3* e da η.

Un controllo sui codici laurenziani chiamati in causa in precedenza a proposito della variante *Aimon* ha permesso di stabilire che la disposizione delle parole di *L03* doveva con ogni probabilità essere la stessa del codice di Tommaso di cui si servì Ficino, dato che tutti e quattro i manoscritti la espongono concordemente⁶⁷⁵.

Questi ultimi dati difficilmente si inquadrirebbero in entrambe le ipotesi stemmatiche proposte. Tuttavia fuor di dubbio, mi pare, resta l'acquisizione che *L03* e *O3* esibiscano punti di contatto molto più stringenti e decisivi di alcune corrotte, molte delle quali potenzialmente poligentiche, che sembrerebbero avvicinare piuttosto *O3* ad *M31* ed *N1*. Gioverà inoltre ricordare che vi sono validi motivi per considerare *O3* un codice contaminato. Se non bastasse questa constatazione a spiegare alcune contraddizioni e si volesse attribuire agli errori comuni a *O3*, *M31* e ζ un valore più significativo di quello che sembrano offrire, converrà ora passare a discutere nel dettaglio alcune varianti singolari di *L03*, per le quali, se non vado errato, vi sono motivi che inducono a prendere in considerazione la possibilità di un'origine autoriale.

Comincerei presentando la seguente variante:

12, 13 distribuis (-t p): disponis *L03*

Ficino sta qui traducendo un verso dell'inno orfico a Nemese e la variante riguarda la resa latina del greco $\beta\rho\alpha\beta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma$. La lezione di *O3*, *M31* e *N1*, a cui in questo caso possiamo affiancare la testimonianza di β^a , la quale assicura che tale lezione doveva figurare anche nella prima redazione, è confortata da un passo della *Theologia Platonica* (2, 13) contenente la medesima citazione:

Ideo si vita mundi providet, profecto ducta a Deo ad Dei providet finem, igitur ad Dei bonitatem omnia denique diriguntur. Atqui haec bonitas cum totius operis sui habeat curam, certe partes negligit nullas. Ex singulis enim constat optimus totius compositi status et habitus. Totum hoc Orpheus sic expressit: «Πάντ'ἔσοῦρᾶς καὶ πάντ'ἔπακούεις <καὶ> πάντα βραβεύεις, id est: «Omnia intus inspicis, omnia intus audis, omniaque distribuis»⁶⁷⁶.

⁶⁷⁵ Cfr. e.g. Fies. 100, c. 16v.

⁶⁷⁶ Fic. *Theol. Plat.* 2, 13 (= *Op.*, p. 114 = Ficino, *Théologie*, I, p. 125 = Ficino, *Platonic Theology*, I, p. 206). La stessa traduzione del verso orfico si legge nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*, cfr. Kristeller, *Supplementum*, II, p. 21. Nel codice Laurenziano XXXVI 35, contenente la traduzione latina degli *Hymni* di Orfeo ora attribuita a Giano Lascaris, si legge invece la seguente versione: «Omnia vides et omnia audis et omnia diiudicas», cito da I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques—Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, 1987, p. 96. Per la questione dell'attribuzione di questa

Anche se la scelta di *dispono* per rendere βραβεύω non è certamente meno valida rispetto a quella di *distribuo*, fermandosi al confronto con il testo della *Theologia Platonica* non dovrebbero sussistere dubbi su quale lezione sia preferibile. Tuttavia prima di attribuire al copista Buonaccorsi la responsabilità dell'innovazione e relegarla tra gli incidenti di tradizione, tenendo conto che la genesi della variante adiafora è difficilmente riconducibile a causa meccanica o paleografica, converrà in primo luogo notare che *dispono* è verbo impiegato da Ficino all'inizio dello stesso capitolo della *Theologia Platonica* (2, 13) in cui compare la citazione orfica, e proprio per esprimere l'idea, questa volta sulla scorta del *Timeo* (29c-30b), di un Dio ordinatore dell'universo in funzione del bene⁶⁷⁷. Ma altri e più importanti indizi per la valutazione della variante vengono dal contesto in cui è situata. All'inizio del cap. 12 del *Commentarium*, dedicato al giudizio divino e alla punizione riservata ai peccatori, Ficino introduce la distinzione tra il giudizio finale e quello riservato ad ogni singola anima dopo la morte. Il discorso si concentra poi sui mezzi attraverso cui opera la giustizia divina. A questo punto Ficino introduce la citazione orfica (12, 9-13):

Utrunque iudicium hic videtur attingere et utrunque 'in die' et 'cum revelatione' dicitur exhiberi: «in die» quidem, quoniam divino iudici, qui et ipse 'Sol iustitie' nominatur, singula perspicue patent; cum revelatione vero, quoniam et in anima note peccatorum omnium tanquam inuste se preferunt. De Sole divino inquit Orpheus: "omnia introspicis, omnia intus audis, omnia iuste distribuis [disponis L α 3]".

A questa seguono poi rimandi a due famosi passi platonici sul giudizio delle anime dopo la morte, tratti rispettivamente dal *Gorgia* (524e-525a) e dalla *Repubblica* (614c). Rispetto al brano della *Theologia Platonica*, dove il ricorso all'*Inno a Nemese* era finalizzato a sottolineare la bontà provvidenziale che regola il cosmo, nel *Commentarium* esso è funzionale a rimarcare piuttosto un altro attributo della divinità, quello della giustizia. Questa prima constatazione non permette di rivalutare la variante *disponis* di L α 3, nonostante che al contrario di *distribuo* contenga in sé il significato di 'dare disposizioni', 'stabilire una regola', perché anche in un secondo brano della *Theologia Platonica* dedicato alla teodicea, e quindi tematicamente vicino al *Commentarium*, Ficino parafrasando lo stesso testo orfico ancora una volta ricorre a

traduzione al Lascaris, dopo che per lungo tempo era stata considerata di Ficino, vd. *Catalogo*, n° 20, pp. 25-27; S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., pp. 51-61; ID., *Sulle prime traduzioni* cit., p. 72 n. 60.

⁶⁷⁷ Fic. *Theol. Plat.* 2, 13 (*Op.*, p. 111 = Ficin, *Théologie*, I, p. 119 = Ficino, *Platonic Theology*, I, p. 194): «Si ad sui finem facit omnia atque ipse summum est bonum, ad bonum, ut Plato vult in *Timaeo*, cuncta disponit, ita ut singula pro natura sua divinam capiant bonitatem».

*distribuio*⁶⁷⁸. Prescindendo invece dalla singola lezione in questione, si deve notare che la traduzione del verso dell'inno orfico che presenta il *Commentarium* differisce da quelle della *Theologia Platonica* e della *Disputatio contra iudicium astrologorum* per l'inserzione di un avverbio, *iuste*, che non trova corrispondenza nel testo greco, ma contribuisce a qualificare ulteriormente l'azione divina. Non sarebbe certo il primo caso che vede Ficino sacrificare una traduzione letterale per una più interpretativa e trarre, tra le diverse possibilità semantiche che il termine greco offre, quella che meglio si presti al contesto del suo discorso, ricorrendo spesso ad aggiunte chiarificatrici⁶⁷⁹. A ben guardare, però, vi è un'ulteriore possibile spiegazione per l'inserimento di quel *iuste*. Ciò che qui interessa Ficino è stabilire come il giudizio divino operi in conformità al modo in cui ognuno si è rapportato alla sua giustizia. Se ora volgiamo l'attenzione a uno dei testi biblici che più si diffonde su questa particolare questione, troviamo che un versetto del *Libro della Sapienza* (12, 15) presenta una singolare analogia con il testo offerto da *Lo3*. Il testo della *Vulgata* legge: «Cum ergo sis iustus [Deus], *iuste omnia disponis*; ipsum quoque qui non debet puniri condemnare, exterum aestimas a tua virtute». Come valutare tale corrispondenza? Da un lato si potrebbe chiamare in causa l'eventualità che la similitudine con il testo biblico che il passo del *Commentarium* era venuto ad assumere proprio in virtù dell'aggiunzione di quel *iuste*, abbia agito sul Buonaccorsi nell'atto di copia, inducendolo a sovrapporre i due termini. Ma certo si tratterebbe di un'*extrema ratio*. Almeno in un altro caso (nell'*Argumentum in Charmidem*) Ficino aveva accostato due versetti del *Libro della Sapienza* (in cui per altro ricorre per altre due volte il verbo *dispono*) alle dottrine platoniche e pitagoriche sulla temperanza e la giustizia⁶⁸⁰. Quanto al *Commentarium*, se si tiene presente che Ficino avrebbe

⁶⁷⁸ Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (*Op.*, p. 325 = Ficini, *Théologie*, II, p. 293 = Ficino, *Platonic Theology*, IV, p. 322): «Mundi vero pars non mediocris est hominum species, administratrix et ipsa iustitiae. Si ergo divina iustitia, ut Orphici canunt hymni, elementa suis quaeque distribuit locis, si rebus quibusque vel minimis pro sua cuiusque natura disperit munuscula, cur non hominibus etiam pro meritis loca, praemia suppliciaque disperiat?»

⁶⁷⁹ Sul Ficino traduttore dal greco vd. la bibliografia citata *supra*.

⁶⁸⁰ Fic. *In Charm.* (= *Op.*, p. 1305): «Profecto, quamvis temperantia propria circa cohibendas vehementes libidines voluptatesque versetur, tamen similitudine quadam transfertur et ad cupiditates omnes amputandas, et ad actum quemlibet moderandum, ut etiam officium fortitudinis in audaciae timorisque moderatione versetur, similiter iustitiae in praemiorum penarumque modo, liberalitatis quoque in erogandi modo, denique totius vitae salus, ut “ne quid nimis”. Hinc Pythagoricum illud: “Mensura omnium optima”. Sed memento illos in *Phaedone* negari temperatos esse qui corporeae voluptatis gratia a voluptatibus abstinere. Iubet enim actiones morales ad purgandam mentem referri consequendae sapientiae divinaeque similitudinis gratia. Tanta vero est excellentia temperantiae, ut et eam omnes in operibus suis observent artifices elegantes, et ipsius virtute non solum corpus sub Luna quodlibet, verum etiam coelum ipsum universumque servetur. Quod in *Gorgia* sapientum testimonio confirmatur. Huic illud simile: “disponit Deus cuncta suaviter”; item: “in numero, pondere, mensura, cuncta disponit”. Va altresì ricordato che citazioni dal cap. 12 del *Libro della Sapienza* erano comuni nelle *protestationes de iustitia* dell'epoca, cfr. e.g. A. RINUCCINI, *Lettere ed orazioni*, a cura di V. R. GIUSTINIANI, Firenze, Olschki, 1953, p. 200: «Da Dio, primo principio, che si può quodammodo chiamare epta iustitia in abstracto, o vero che epta iustitia e uno degli attributi divini, emanano et derivano le gratie et illuminationi de suoi divini thesori nelle prime intelligentie; et da le prime si comunicano alle seconde, et da le seconde successivamente nelle inferiori si diffondono, et da l'ultime intelligentie procedono e moti et le virtù ne cieli, et da e cieli nelli elementi et cose elementate, con tanto mirabile, armonico et

avuto tutto l'interesse a individuare una traduzione che sottolineasse anche da un punto di vista testuale la sostanziale convergenza dell'idea di giustizia inerente al cosmo espressa nel verso orfico con quella del testo biblico, a conferma della sua concezione della *prisca theologia*, l'ipotesi di un'origine autoriale della variante di *L03* sarà tutt'altro che da escludere⁶⁸¹.

Pare interessante notare che una variante che inequivocabilmente finisce per sovapporre l'antica teologia orfica al *Libro della Sapienza* compaia in un manoscritto appartenuto a Germain de Ganay, il dotto prelado e consigliere regio francese il cui interesse per l'interpretazione della *prisca theologia* che Ficino andava diffondendo e in particolare per gli inni orfici è testimoniato in primo luogo dalla richiesta avanzata allo stesso Ficino, intorno al 1494-1495, di una versione latina dell'inno *De natura*, e poi dalla traduzione da lui commissionata a Giano Lascaris, risalente ai primissimi anni del Cinquecento, degli *Inni* di Orfeo e di Proclo e dei *Magica dicta ex Zoroastre* con il commento di Pletone⁶⁸².

Senza avanzare conclusioni affrettate, per il momento rimane il fatto che la concreta possibilità di ricondurre a Ficino la variante *disponis* impone di vagliare con attenzione anche altre varianti adiafore di *L03* non immediatamente qualificabili come guasti di natura meccanica, dietro le quali potrebbe celarsi l'autore.

Escludiamo intanto alcune lezioni singolari, la cui scarsa rilevanza impedisce di trarre alcuna deduzione significativa:

8, 75: nec: neque *L03*

8, 99 inquit: dicit *L03*

13, 81 subdidit: subdit *L03*⁶⁸³

15, 50 Deus: Dominus *L03*

18, 34 quidem: autem *L03*

20, 12 Gentilesque: atque Gentiles *L03*

25, 2 atque: et *L03*

iustissimo ordine, che impossibile è agli uomini poterlo explicare. Similmente ne' luoghi inferiori, tartarei et infernali la iustitia punitiva come instrumento di Dio miabilmente adopera. Bene adunque dice la Scriptura (Sapientia): "omnia in ordine, pondere et mensura fecit Deus"».

⁶⁸¹ Un caso simile di traduzione 'ideologica', che riguarda proprio la versione latina di un verso di un'inno orfico (in questo caso a Giove) all'interno dell'epistola *De divino furore*, è stato oggetto dell'analisi di S. GENTILE (Ficino, *Lettere*, II, pp. XL-XLII), dal cui studio si ricava che Ficino in *Theologia Platonica* 2, 11 (= *Op.*, p. 105 = Ficino, *Théologie*, I, p. 105 = Ficino, *Platonic Theology*, I, p. 162), citando lo stesso verso dell'inno a Giove dell'epistola, non esitò a recuperare una precedente, e non esatta, traduzione del testo greco – che nel frattempo per l'epistola era stata scartata in favore di una resa latina più aderente al testo originale – che gli consentiva di portare ulteriori argomenti alla tesi della *prisca theologia*.

⁶⁸² Cfr. S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., pp. 64-76 e *infra*.

⁶⁸³ Questo sembra un banale caso di aplografia. Il perfetto degli altri testimoni è sostenuto dal successivo *adiunxit*.

A queste si fanno seguire alcune omissioni che, pur lasciando al testo un senso accettabile, hanno tutta l'aria di essere mere banalizzazioni:

19, 46 et om. *L03*

19, 34 proprie om. *L03*

20, 84 vel veniam om. *L03*

23, 62 occasionemque: occasionem *L03*

28, 37 Augustinus om. *L03*

Esclusivamente a una tendenza del Buonaccorsi copista andrà poi riferita la sostituzione di *eiusmodi* con *huiusmodi* nei seguenti luoghi:

18, 35 eiusmodi: huiusmodi *L03*

21, 81 eiusmodi (*ut legitur in Fic. Christ. relig. 20*): huiusmodi *L03*

24, 15 eiusmodi: huiusmodi *L03*

Richiede invece di essere osservata con più attenzione la seguente serie di divergenze tra *L03* e il resto della tradizione:

Vit. Paul. 2 urbem om. L03

La variante di *L03* trova un significativo riscontro con il testo della biografia geronimiana di Paolo contenuta nell'*argumentum* all'*Epistola ai Romani* del codice Riccardiano 85 (c. 155r): «Paulus ex tribu Benjamin et oppido Iudeae Gestali, quo capto a Romanis [Ronanis *cod.*] Tharsum Cilicie commigravit et a parentibus Ierosolimam missus ad pedes Gamaliel legem didicit», in cui, nonostante vi siano lievi differenze con il testo del *Commentarium* (*commigravit per sese contulit*), *urbem* è comunque omissa⁶⁸⁴.

6, 3 revelatur enim etc. *ex* revelatum etc. *N1*: revelatum enim etc. *M31*, revelatur etc. *O3 p B*, om. *L03*

In linea con la tradizione dei commenti scritturistici medievali, è d'uso di Ficino nel *Commentarium* attaccare il capitolo riportando il versetto paolino da cui si svolgerà l'esegesi, alcune volte per intero, altre in forma abbreviata seguita da *et cetera*. A questo può seguire direttamente la spiegazione del passo in esame, oppure, prima del vero e proprio commento, una breve ricapitolazione di quanto esposto in precedenza. L'omissione di *L03*,

⁶⁸⁴ Omette *urbem* anche il codice Laurenziano San Marco 617 del *De viris illustribus* di Girolamo postillato da Ficino, c. 132r: «quo a Romanis capto cum parentibus suis Tharsum Ciliciae commigravit». Per la bibliografia sul codice vd. *supra*.

in questo caso, sembrerebbe dunque un errore. Si segnala che a testo si è accolta la lezione di *N1*, essendo l'unico testimone a recuperare la giusta citazione del testo paolino dopo aver corretto il *revelatum* che in origine condivideva, anche qui molto probabilmente in maniera del tutto casuale, con *M31*.

8, 115 disposuerunt: disputaverunt *L03*

La lezione *disposuerunt* può considerarsi senza dubbio migliore anche in virtù del confronto con un luogo parallelo tratto dal *De Sole*: «In qualibet vero sphaera divinos spiritus oculis occultos disposuerunt gradatim stellis singulis dedicatos, quos Proculus etiam angelos et Iamblichus insuper archangelos principatusque cognominant»⁶⁸⁵. A patto di sottindere un *esse* al *disputaverunt*, il testo di *L03* è però difendibile qualora lo si accosti ad un altro passo del *Commentarium* (4, 77-78): «Iamblicus Porphyriusque Platonici species quinque cultus esse disputant pro quinque speciebus spirituum qui coluntur», e si tenga presente che *disputo* impiegato nel senso di 'affermare, sostenere', oltre che nel passo testè citato, si trova anche in altri luoghi dell'opera ficiniana⁶⁸⁶.

10, 21 incomparabili: incorruptibili *L03*

Incomparabili gaudio è lessico tipicamente ficiniano⁶⁸⁷. Tuttavia *incorruptibilis* per qualificare la gioia della speranza infusa divinamente nell'anima non andrà liquidato così semplicemente, sia perché *incorruptibili gaudio* può legare bene con il successivo *invicto vigore* (con *invicto* da leggersi naturalmente nel senso di 'indistruttibile, insuperabile'), sia perché non mancano altri simili impieghi nella letteratura teologica che Ficino avrebbe potuto conoscere⁶⁸⁸.

10, 54 quod contra legem: quod contra legem est *L03*

L'assenza di *est* anche in β^a conforta la lezione del resto della tradizione contro *L03*. Tuttavia la lezione di *L03* è sì più banale, ma anche più chiara, e Ficino potrebbe aver abbandonato la costruzione con l'ellissi del verbo per un desiderio di chiarezza a scapito

⁶⁸⁵ *Op.*, p. 974.

⁶⁸⁶ Cfr. Fic. *In Phil.* 1, 1 (= *Op.*, p. 1208 = Ficino, *The Philebus*, p. 79): «Ex his colligitur et naturae et animae et rationis et mentis operationes artificioso et rationali quodam ordine ad finem proprium dirigi, neque a materiae necessitate dumtaxat produci, ut Anaxagoras et Empedocles voluerunt, neque sine certo fine vagari, quod Democriti et Epicuri sectatores *disputaverunt*». Si veda in proposito anche il punto *d* della voce *disputo* del *Thesaurus Linguae Latinae*.

⁶⁸⁷ Cfr. e.g. Fic. *Theol. Plat.* 9, 6 (*Op.*, p. 218 = Ficino, *Théologie*, II, p. 45 = Ficino, *Platonic Theology*, III, p. 92): «Quando non alio terminatur, sed desinit in seipsam, neque fatigatur cito ut aliae, sed permanet indefessa, neque molesta est vel indiga ut sunt illae, sed facilis plenaque et gaudio perfusa incomparabili».

⁶⁸⁸ *Incorruptibilis gaudii* si trova ad esempio in Prospero d'Aquitania, cfr. *Liber Sententiarum* 271 (= PL XLV, 1181): «Non enim satiat animam, nisi incorruptibilis gaudii, vera et certa aeternitas». Per i beni spirituali 'incorruptibili' cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 31 a. 5: «Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia».

dell'eleganza, anche se certamente non è escluso che, più semplicemente, Buonaccorsi sia stato indotto, sbagliando, a supplire il verbo perché condizionato dalla reggente che immediatamente precede e dalla frase successiva.

8, 53: *beatum: beate L03*

L'aggettivo *beatus* in questo caso può legare indifferentemente sia con *lumen* che con *gratia*.

11, 15 o *homo post es add. L03*

L'aggiunta di *L03* è testo paolino (e per di più rubricato), ma è presente in una citazione in forma abbreviata conclusa da un *et cetera*, utile a richiamare quella *in extenso* riportata all'inizio del capitolo. Anche qui ci troviamo di fronte a un caso di perfetta adiaforia: da un lato si potrebbe pensare che in effetti l'aggiunta di *o homo*, necessaria all'inizio del capitolo quando si trattava di riportare per intero il versetto paolino oggetto della successiva trattazione, poteva, in fase di commento esegetico, apparire ridondante e superflua; dall'altro è altrettanto vero che per la struttura stessa del *Commentarium*, costituita da continui rimandi e riprese del testo evangelico, e quindi per sua natura 'ripetitiva', richiamare il versetto citato in apertura in modo un po' più esteso potrebbe rispondere a un'esigenza di chiarezza.

12, 46 per *ante infirmitatem add. L03*

In questo caso l'aggiunta di *L03*, che suona come una banale ripetizione non necessaria, può risultare dall'influenza del *per* precedente.

15, 79 *agitur: agitatur L03*

Il secondo *agitatur* di *L03* è forma più comune, ma potrebbe essere una banalizzazione provocata dall'*agitatur* che precede: *controversia agitur* si trova anche, ad esempio, in Isidoro di Siviglia (*Etym.* 2, 5, 3) e può essere *difficilior*.

15, 99 *Platonis: Platonicum L03*

Per introdurre citazioni platoniche *Platonicum illud* è presente, nell'opera ficiniana, tanto quanto *Platonis illud*, e questo non fa che incrementare il sospetto che si tratti di una variante d'autore.

16, 13 libro: *in libro L03 p*

Ficino di norma preferisce evitare l'ellissi della preposizione prima di *libro*, anche se non mancano eccezioni in altre opere⁶⁸⁹, oppure, per restare al *Commentarium*, cfr. 18, 85: «quod secundo *Regum* libro legitur», che è tanto più significativo per il nostro caso perché si trova anche qui a proposito dei *Libri dei Re* e pertanto viene ad avvalorare la bontà della lezione del resto della tradizione.

17, 59 iudicio *om. Lo3*

L'assenza di *iudicio*, difficilmente spiegabile come caduta casuale, conferisce in effetti più eleganza alla frase e può essere accostata ad altri esempi dalla costruzione simile estratti sempre dal *Commentarium*, in cui Ficino omette la ripetizione del termine (1, 82: «predestinavit humanam naturam quandoque cum divina iungendam»; 11, 14-15: «humanum quidem iudicium universaliter improbens, probans vero divinum»)⁶⁹⁰, ma soprattutto porterebbe il testo a coincidere con l'*Expositio* di Tommaso, da cui in questo punto dipende ancora una volta il *Commentarium* ficiniano: «manifestum est enim quod in omnibus iudicium divinum praeferendum est humano»⁶⁹¹.

19, 5 eius: sua *Lo3*

Anche se il soggetto della subordinata non è più *Deus* ma *gratia*, sarei incerto se valutare la lezione di *Lo3* come semplice errore – forte resta in ogni caso l'eventualità che si sia generato per influenza del *clementia sua* che immediatamente precede –, date le non infrequenti oscillazioni che ancora conosceva l'età umanistica circa l'uso di *suus* e *eius*⁶⁹².

19, 37 concedemus: concedimus *Lo3*

Il presente di *Lo3* in questo caso sembra migliore del futuro degli altri testimoni.

25, 83 predixit: promisit *Lo3*

Benché *promisit* possa essersi generato per attrazione dal precedente *promittenti* la lezione di *Lo3* è forse addirittura migliore⁶⁹³.

⁶⁸⁹ Cfr. Fic. *Christ. relig.* 27 (= *Op.*, p. 31): «Unde Abba Iudaeus libro *Tren*, ubi quaeritur quo sit Messiae nomen, respondet: “Adonay est nomen eius”», 28 (= *Op.*, p. 49) «Hinc rabbi Moyses libro *Iudicum*, adducens precipuas omnes de Messia sententias, concludit Messiam ex Davidis genere fore», 31 (= *Op.*, p. 58): «Significatur similis in Deo numerus etiam ultimo Iosuae libro»; *Theol. Plat.* 4, 1 (= *Op.*, p. 130 = Ficino, *Théologie*, I, p. 163 = Ficino, *Platonic Theology*, I, p. 290): «Quod Aristoteles docet libro *De caelo* secundo».

⁶⁹⁰ La ripetizione non è tuttavia evitata a 4, 108: «mentem nostram cum divina mente coniunctam».

⁶⁹¹ Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 244.

⁶⁹² È d'obbligo il rinvio a L. VALLA, *De reciprocatione 'sui' et 'suus'*, édition critique avec une introduction et une traduction par E. SANDSTRÖM, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1998.

⁶⁹³ Si veda ad esempio AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* 10 (= *PL* XLIV, 975): «Quando ergo *promisit* Deus Abrahae in semine eius fidem gentium, dicens: Patrem multarum gentium posui te». Per restare a Ficino, benché la costruzione sia diversa rispetto al *Commentarium*, cfr. Fic. *Christ. relig.* 32 (= *Op.*, p. 60):

26, 1 conferat: afferat *Lo3*

Le due varianti sono sostanzialmente equivalenti, ma va rilevato che *confero* all'interno del *Commentarium* compare quasi esclusivamente unito ad *ad* (unica eccezione a 24, 48: *ex ipso simpliciter opere neque gratiam conferat*) e quindi sempre con il senso di 'essere utile, giovare', mentre *affero* lo si trova impiegato proprio in riferimento all'azione della grazia e ai beni che da questa derivano (cfr. 24, 48; 24, 54; 24, 72; 24, 114; 25, 19).

26, 6 christiana: divina *Lo3*

L'aggettivo *Christiana* riferito a *gratia* non compare mai in Ficino (neppure nel *De Christiana religione*), che di solito impiega il molto più comune *divina* (altrettanto raro è in Tommaso, principale fonte di Ficino per il *Commentarium*, nelle cui opere *Christiana gratia* compare, se ho cercato bene, una sola volta⁶⁹⁴), con l'unica significativa eccezione proprio in un passo di poco successivo del medesimo capitolo, in cui tutti i testimoni concordano (26, 17): «per iustitiam fide gratiaque christiana fundatam».

26, 92 nobis infusum: in nobis effusum *Lo3*

In questo caso l'adiaforia è solo apparente, dato che *infundo* denota l'azione dello Spirito Santo che 'immette' il dono divino nell'anima, mentre *effundo* indica il riversarsi al fuori dell'anima della *charitas* informante i comportamenti e gli atti umani: tale 'effusione' della *charitas* è la conseguenza dell'*infusio* dello Spirito (cfr. e.g. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-II, q. 24 a. 2: «Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata»). Più che come una variante, la lezione di *Lo3* andrà dunque letta come innovazione autonoma del copista prodottasi per attrazione dal precedente *in cordibus nostris effusa* (26, 91)⁶⁹⁵.

«Promisit Abrahae Deus singulare donum, idest omnes gentes in suo semine, quaecunque voluerint, salvas fore».

⁶⁹⁴ L'unica occorrenza è *Super Sent.*, lib. 4 d. 7 q. 1 a. 1. La ricerca è stata condotta sul data-base del *Corpus Thomisticum* (www.corpusthomicum.org).

⁶⁹⁵ Anche se non possiedono alcun valore per la storia del testo, trattandosi di mere questioni grafiche, segnalo che *Lo3* è l'unico a presentare la variante *genitrixque* (4, 111), che assumo a testo in virtù dell'*usus* ficiniano, cfr. Ficino, *Lettere*, II, p. 56 (= *Op.*, p. 695) «claritatem, inquam, radiis certitudinis sue cuncta videntem, et ut videant videanturque efficientem, flammis insuper gaudii sui tanquam voluptate omnium genitrice singula facientem», contro *genitrixque* del resto dei testimoni, e *aereo* (8, 128) in luogo dell'*aerio* che presentano *O3*, *M31*, *N1*, *p* e *B*.

Per quanto riguarda le varianti che interessano l'*ordo verborum*, *L03* insieme con *O3* – a questa tendenza comune non sarà estraneo il fatto che sono stati esemplati dallo stesso copista – è il testimone a presentarne il maggior numero:

Pr. 22 primo quodam: quodam primo *L03*; 4, 108 optabilius est: est optabilius *L03*; 7, 68 illis adhuc: adhuc illis *L03*; 8, 18 esse summam asserit: asserit esse summam *L03*; 8, 40 ordinatorem omnium: omnium ordinatorem *L03*; 8, 54 sapientia divina: divina sapientia *L03*; 10, 15 notitiam Dei, *ex Dei notitiam B*: notitiam Dei *L03*; 11, 36 accusabat alterum: alterum accusabat *L03*; 12, 7-8 iudicium divinum: divinum iudicium *L03*; 13, 43 eius ullum: ullum eius *L03*; 13, 62 veritati bonitatieque: bonitati veritatieque *L03*; 15, 63 sepe mutua: mutua sepe *L03*; 16, 16 nominati dicuntur: dicuntur nominati *L03*; 18, 60 si videlicet: videlicet si *L03*; 20, 8 pertinet (*om. p*) ad personas: ad personas pertinet *L03*; 20, 36 gratia pariter: pariter gratia *L03*; 20, 50 ipsi etiam: etiam ipsi *L03*; 21, 69 per Christum facta: facta per Christum *L03*; 21, 85 ab initio ad beatitudinem (*ut legitur in Fic. Christ. relig. 20*): ad beatitudinem ab initio *L03*; 21, 90 igitur ille (*ut legitur in Fic. Christ. relig. 20*): ille igitur *L03*; 23, 16 quidem iudicium: iudicium quidem *L03*; 23, 35 gratia divina: divina gratia *L03*; 23, 63 iustitie opera: opera iustitie *L03*; 23, 83 iustitiam et salutem: salutem et iustitiam *L03*; 24, 15 Abraham per fidem: per fidem Abraham *L03*; 24, 21 declarat in Genesi Moyses: in Genesi declarat Moyses *L03*; 24, 86 est facta: facta est *L03*; 25, 115 videlicet non solum: non solum videlicet *L03*; 27, 39 nominare videtur: videtur nominare *L03*; 28, 42 iustitiam salutemque: salutem iustitiamque *L03*

Questa evidente propensione di Buonaccorsi a leggere il testo da cui esemplava riscrivendolo a memoria sul suo codice impone di valutare con cautela ancora maggiore le lezioni di questo manoscritto concernenti l'*ordo verborum*. Oltre alle inversioni testè riportate, che in ogni caso non pregiudicano il senso della frase in cui compaiono, vi sono due luoghi meritevoli di attenzione:

23, 114 illi est: est illi *L03*

3, 36 sacrator homine in terris: in terris sacrator homine *L03*

La prima può apparire una minuzia di scarso valore, ma va rilevato che pur non trattandosi di una citazione esplicita, la variante di *L03*, al contrario di quella della restante tradizione, coincide con la disposizione delle parole della Vulgata (*Rm.* 4, 22: «reputatum est illi ad iustitiam»), riprese più volte da Ficino nel corso del capitolo. Più interessante il secondo caso, per valutare il quale è bene avere sott'occhio l'intero periodo (3, 34-37):

Preterea interrogatus [Plato] quandiu suis legibus acquiescendum esset, respondisse fertur: “donec aliquis sacrator homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes”.

Quello della (pseudo)profezia platonica sull’Incarnazione è un tema che Ficino riprende in altri scritti. Ma l’individuazione dei luoghi paralleli pone dei problemi, perché la disposizione delle parole di *Lo3* trova una significativa corrispondenza, se si eccettua la posizione di *aliquis*, con quella di *De Christiana religione* 25 (= *Op.*, p. 29): «in terris appareat sacrator aliquis», che di questo capitolo del *Commentarium* è fonte principale, e con quella che figura nel celebre opuscolo *De vita Platonis* (= *Op.*, pp. 763-770: 769)⁶⁹⁶, mentre il testo della restante tradizione si avvicina di più a quanto si legge nella lettera-trattatello intitolata *Concordia Mosis et Platonis* e indirizzata a Braccio Martelli (= *Op.*, pp. 866-867: 867): «donec sacrator aliquis quam homo in terris appareat». Come risulta dalla sua diffusione, si tratta di un passo estremamente importante per Ficino, inteso a fare di Platone un annunciatore di Cristo al pari dei profeti ebrei⁶⁹⁷: per questo motivo, e considerato che nella tradizione di altri lavori ficiniani sono attestati interventi d’autore volti alla modifica dell’*ordo verborum*⁶⁹⁸, la variante di *Lo3* consente di porre quantomeno il dubbio che possa risalire a Ficino.

Si riscontrano infine alcune varianti della medesima natura:

⁶⁹⁶ Sull’epistola vd. D. J.-J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino’s De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus and other Dogs*, «Accademia», VIII (2006), pp. 23-59; T. RICKLIN, *Marsilio Ficino und Diogenes Laertius. Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuverschriftlichungen*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des florentiner Neuplatonismus*, hrsg. von M. C. LEITGEB, S. TOUSSAINT, H. BANNERT, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 95-119; P. PODOLAK, *Un’orazione filosofica di Marsilio Ficino nel Vat. Lat. 5953. Edizione di un testo parzialmente pubblicato*, «Accademia», XIII (2011), pp. 85-109.

⁶⁹⁷ La fonte della notizia è in questo caso il *Theophrastus* di Enea di Gaza, di cui Ficino nel 1456 copiò *manu propria* la versione latina di Ambrogio Traversari, copia conservata in un noto codice miscelaneo appartenuto al filosofo, ora Riccardiano 709, su cui vd. *Catalogo*, n° 13, pp. 15-17, e da ultimo S. GENTILE, *Marsilio Ficino* cit., p. 148, e la bibliografia ivi citata. Si legga il brano della versione traversariana, che cito da AENEAS GAZAEUS et ZACHARIAS MITYLENAEUS, *De immortalitate animae et De mundi consummatione*, ad codices recensuit Barthii Taurini Ducaei, notas addidit J. F. BOISSONADE, Parisiis, apud J. Albert Mercklein, 1836, p. 474: «Novi hoc et ipse virorum optime. Verum Platoni quoque ipsi placet, eatenus standum decretis suis obtemperandumque praeceptis, quoad sacrator aliquis homo appareat in terris, qui ipsam fontem veritatis aperiat, quem rursus sequantur omnes». A giudicare dal segno di attenzione apposto da Ficino nel margine del suo codice (Firenze, Biblioteca Riccardina, 709, c. 140r: tripla lineetta con i due puntini), il passo in questione dovette attirare fin da subito l’attenzione del giovane filosofo. L’individuazione del passo preciso del *Theophrastus* viene a confermare quanto suggerivano i traduttori inglesi del quarto libro delle epistole ficiniane (*The Letters of Marsilio Ficino*, vol. 3, Liber IV, translated by Members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1981, p. 94 n. 86), che a proposito della stessa citazione all’interno dell’epistola *De vita Platonis* rimandavano genericamente, senza precisare il luogo del testo, al *Theophrastus*, e quindi a smentire le obiezioni di M. J. B. ALLEN, *Catastrophe, Plotinus and the Six Academies of the Moon*, in ID., *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 51-92: 71 n. 55, il quale alla generica indicazione di Enea di Gaza avanzata dai curatori inglesi opponeva un passo delle *Leggi* di Platone (711e) quale possibile fonte.

⁶⁹⁸ Cfr. Gentile, *Un codice*, p. 98.

- 13, 39 et *ante angustia add. L03*
 15, 51 et *ante ablativos add. L03*
 25, 63 et *ante patrem add. L03*
 25, 96 et *ante Abraham add. L03*
 25, 95 et *ante merito add. L03*
 25, 100 et *ante de providentia add. L03*

La prima e la seconda sono certamente innovazioni erranee: *et* davanti ad *angustia* è assente anche in β^a , mentre quello anteposto ad *ablativos* è aggiunta ingiustificata derivata per attrazione dalle due congiunzioni successive. Qualche problema in più lo danno gli ultimi quattro casi, che curiosamente figurano tutti nel cap. 25. Tra queste quattro varianti l'unica che potrebbe giustificarsi è la seconda (25, 96), quella anteposta ad *Abraham*, dando però ad *et* valore di *etiam*, mentre la terza e la quarta, anche punteggiando diversamente, non appaiono solo superflue, ma vengono a turbare la struttura sintattica del periodo: con *et* prima di *merito subiunctum est* (25, 95) si altera il rapporto tra principale, appunto *merito subiunctum est*, e la subordinata che vi dipende (*cum igitur ~ vacillaverit*), a meno di non considerare *et merito* un inciso da far seguire a *non hesitavit diffidentia*, ma una simile interpretazione pare forzata; quanto al caso di 25, 100, l'*et* proposto da *L03*, che lega *de providentia divina vel veritate vel potentia diffisus* alla subordinata e non alla principale, potrebbe essere preso in considerazione solo qualora non si dia a *diffisus* valore di participio congiunto, come invece parrebbe senz'altro da interpretare seguendo gli altri testimoni, ma di perfetto con *est* sottinteso.

Ciò che colpisce di queste ultime varianti è la loro contiguità, concentrate come sono in uno spazio testuale ristretto, dell'estensione di una trentina di righe circa, se con queste si considera anche il primo *et* aggiunto a 25, 63 davanti a *patrem*. Che Buonaccorsi abbia autonomamente deciso di immettere nel testo un profluvio di *et* non giustificati proprio in quello spazio del testo senza un motivo apparente è una spiegazione possibile, ma non del tutto soddisfacente. D'altra parte, se quella di aggiungere congiunzioni senza motivo fosse una sua peculiarità da copista pronto ad intervenire sul testo con ritocchi stilistici, ci aspetteremmo di riscontrare un simile comportamento anche in altri punti dell'opera, e certamente più numerosi di quei due che è dato rilevare (13, 19; 15, 51). Piuttosto si ha l'impressione che l'antigrafo da cui esemplava potesse esibire delle varianti alternative concentrate nei margini di quel breve spazio testuale, ma senza che fosse chiarito con precisione il punto preciso in cui dovessero essere inserite: questo potrebbe spiegare l'immissione in *L03* di quelle congiunzioni in luoghi del testo inadatti a riceverle.

Rimane da dedicare un'ultima breve nota ad una variante condivisa da *L03* e *O3* contro il resto della tradizione, che ho preferito allegare ora, piuttosto che nei paragrafi dedicati alle varianti e agli errori comuni a questi due testimoni, perché potrebbe contribuire ad alimentare il sospetto che il loro antigrafo ebbe a subire qualche ritocco formale. Al punto 27, 65, dove il gruppo ϵ legge concordemente: «*id est ut iam iustificati liberemur ab ira, id est vindicta*», *L03* e *O3* espongono entrambi in interlinea la preposizione *a* prima di *vindicta*. Di incisi esplicativi introdotti da *id est* il *Commentarium* ne offre in quantità e Ficino per casi come questo, in cui *id est* introduce un termine in ablativo, impiega indifferentemente entrambe le costruzioni, con l'ellissi della preposizione o senza (cfr. e.g. per i casi con la preposizione: 1, 31; 1, 41; 1, 86; con l'ellissi: 5, 47; 7, 49). La variante pertanto resta di difficile valutazione, poiché il fatto che *L03* e *O3* non la presentino direttamente a testo, ma in interlinea, è condizione sufficiente per supporre che nel loro comune antigrafo figurasse come aggiunta marginale o interlineare. È impossibile stabilire se questa vi fu apposta dopo che ne erano già discesi *L03* e *O3* e che Buonaccorsi l'abbia recuperata su entrambi i manoscritti a trascrizione conclusa, oppure se sia incorso, comprensibilmente, per due volte nella svista, ma considerate le oscillazioni nell'uso della costruzione di questo tipo di incisi all'interno del *Commentarium*, anche in questo caso l'attribuzione della modifica a Ficino è certamente una possibilità da tenere in considerazione.

Cerchiamo ora di proporre alcune conclusioni da quanto siamo venuti osservando sulla casistica offerta da *L03*. In alcuni rari casi questo è l'unico testimone a presentare lezione corretta contro il resto della tradizione. Il manoscritto londinese si segnala inoltre per essere il solo testimone a offrire una serie così cospicua di varianti potenzialmente alternative, alcune delle quali migliorative, altre leggermente peggiorative del testo. Data la particolarità di questa tradizione, per cui se da un lato abbiamo chiari indizi che testimoniano un lavoro redazionale significativo per una parte del testo, ma nello stesso tempo nessuno dei manoscritti superstiti, nonostante la vicinanza all'autore, presenta tracce di interventi che solo l'autografia potrebbe qualificare come sicuramente ficiniani, stabilire con certezza l'esatta natura delle lezioni di *L03* non è compito facile. Cautela vuole che della loro paternità ficiniana sia lecito continuare a dubitare. Tuttavia scartarle a priori e relegarle istintivamente nel novero delle innovazioni di tradizione, la cui origine sia da ricondurre in maniera esclusiva all'opera di un copista molto attivo sul testo, oltre che essere metodologicamente poco prudente, equivarrebbe a sottovalutare un aspetto fondamentale della tradizione delle opere ficiniane. Mi riferisco a quell'atteggiamento di Ficino nei

confronti di alcuni suoi lavori, riscontrabile per altro anche in altri autori quattrocenteschi, che vede l'autore procedere spesso ad una revisione parziale del testo su questo o quel manoscritto e magari introdurre una serie di correzioni e varianti estemporanee, destinate però a rimanere circoscritte a quel determinato codice e senza che da questo derivi la preoccupazione, per l'autore, che tali lezioni si diffondano in modo sistematico nel resto della tradizione. Non sempre infatti all'interno di tradizioni sorvegliate dall'autore è permesso riconoscere e isolare un unico codice, anche perduto, eletto a bacino di raccolta delle varianti e delle correzioni, sul quale i vari interventi autoriali si presentino stratificati in una successione tale per cui di essa si possa tracciare una cronologia lineare a partire dalle varie lezioni dei manoscritti (o delle stampe) che via via vi sono discesi⁶⁹⁹. Se questo modo di procedere è riscontrabile anche a proposito della tradizione di opere ficiniane la cui veste aveva assunto una forma più o meno 'definitiva', ed è il caso ad esempio di lavori già dati alle stampe⁷⁰⁰, un'eventualità del genere sarà da tenere tanto più in considerazione – lo avevamo anticipato all'inizio di questa introduzione – per un'opera, quale il *Commentarium*, lasciata in uno stato ben lungi dal presentare una redazione conclusiva.

L'ipotesi che intendo avanzare è che qualora alcune delle varianti presentate da *L03* possano essere considerate d'autore, queste siano state depositate da Ficino sull'antigrafo che il codice londinese condivide con *O3*, ma solo dopo che quest'ultimo manoscritto (o un suo antigrafo perduto) vi era stato esemplato. Se questa soluzione risultasse plausibile, potrebbero trovare spiegazione anche quei pochi casi in cui *L03* si presenta corretto di fronte a errori comuni al resto dei testimoni, che risulterebbero così come correzioni apportate da Ficino sull'antigrafo di *L03* al momento di questa parziale revisione.

Questa ipotesi non si basa esclusivamente sugli elementi desumibili dall'interno del testo esposti più sopra. A suggerirla intervengono anche sia l'aspetto esteriore di *L03*, sia la consapevolezza che questo codice venne esemplato per la biblioteca di un importante corrispondente di Ficino quale Germain de Ganay.

In precedenza abbiamo avuto modo di dimostrare che il termine *ante quem* (gennaio 1514) per la composizione di *L03* si ricava dalla nota apposta da Jean de Montholon sul *descriptus P1*. In assenza di dati ulteriori, è arduo dire con sicurezza quando e come questo manoscritto giunse in quella Parigi che sul finire del Quattrocento ricercava avidamente i testi dell'umanesimo filosofico fiorentino⁷⁰¹. Date le relazioni fiorentine che il de Ganay

⁶⁹⁹ Per questo aspetto è fondamentale G. TANTURLI, *Tradizione di un testo in presenza dell'autore. Il caso della «Vita civile» di Matteo Palmieri*, «Studi medievali», III ser., XXIX (1988), pp. 277-315: 308-309. Per Ficino vd. S. GENTILE, *Per la storia* cit., pp. 19-27; ID., *Questioni di autografia* cit., pp. 205-209.

⁷⁰⁰ Cfr. Ficino, *Lettere*, II, pp. XXXIII sgg.

⁷⁰¹ Si veda in proposito la famosa lettera di Robert Gaguin sulla diffusione delle opere ficiniane alla Sorbona in R. GAGUINI *Epistolae* cit., II, pp. 21-22. Sulla fortuna di Ficino e della *prisca theologia* in Francia, oltre al

continuò a coltivare anche dopo la morte del filosofo – basti pensare ai contatti epistolari che intrattenne con il ‘successore’ di Ficino, Francesco Cattani da Diacceto⁷⁰² –, è certamente plausibile la possibilità che il consigliere regio fosse venuto a sapere dell’esistenza di un commento ficiniano sulle epistole paoline solo dopo il 1499 (anno della morte di Ficino) e ne avesse richiesto la copia di pregio, che venne esemplata da Buonaccorsi e miniata dal Boccardino. Del resto che Ficino avesse non solo esposto pubblicamente le epistole paoline, ma ne avesse anche cominciato a comporre un commento scritto, anche se lasciato incompiuto, era notizia che doveva circolare anche al di fuori dell’ambiente ristretto del suo *scriptorium*, come risulta da quanto scrive Giovanni Corsi (siamo nel 1506) nella sua biografia del filosofo: «Nec minus etiam hoc quoque temporis divi Pauli *Epistolas* in magna frequentia publice enarravit, in quas commentaria aggressus morte interea praeventus reliquit imperfecta»⁷⁰³.

Una seconda questione che sorge spontanea è se Ficino potesse o meno considerare l’eventualità di trasmettere al suo illustre corrispondente francese la copia di un’opera incompiuta come il *Commentarium in Epistolas Pauli*.

Un esemplare del *Commentarium* fatto approntare da Ficino per il de Ganay non rappresenterebbe però l’unica eccezione di una circolazione ‘autorizzata’ di opere non finite. A questo proposito si può ricordare un codice appartenuto ad un altro ‘intimo’ di Ficino, il medico Pierleone da Spoleto. Si tratta del Vat. Lat. 5953, copiato di mano di Luca Fabiani e contenente, insieme con altri opuscoli ficiniani, la prima redazione del commento di Ficino al *Filebo*, il commento ai *Symbola* di Pitagora e le traduzioni del commento di Ermia al *Fedro* e del *De pythagorica secta* di Giamblico. Oltre ad essere accomunate dal fatto che Ficino ne impose una diffusione ristretta, ciò che qui interessa è che queste opere uscirono dallo scrittoio dell’autore nonostante si presentassero incompiute, come del resto

classico D. P. WALKER, *The Ancient Theology* cit., pp. 63-131, vd. S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., *passim*; C. VASOLI, *Sugli inizi della fortuna* cit.

⁷⁰² Cfr. le due lettere indirizzate dal Cattani al de Ganay in *Opera omnia FRANCISCI CATANEI DIACCETII* [...], Basileae, per Henricum Petrum e Petrum Pernam, 1563, pp. 332-337, 345-349. In questa stampa solo la prima figura indirizzata al de Ganay (con il titolo: *Christianae religionis cum Platonica philosophia convenientia et discordia*, che nei manoscritti però si presenta differente e alquanto più significativo: *Apologia contra Parisienses philosophos pro Platone*), mentre il nome del destinatario della seconda vi è omissso e si ricava solo dal ms. che la conserva (Vat. Ross. 423), cfr. P. O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, I, pp. 287-336: 321-323, e S. GENTILE, *Giano Lascaris* cit., p. 65 n. 52.

⁷⁰³ G. CORSI, *Marsili Ficini Vita*, in R. MARCEL, *Marsile Ficini* cit., p. 685. Del fatto che Ficino avesse esposto pubblicamente le epistole paoline aveva già dato notizia Ficino Ficini in un postilla che si trova in calce a un esemplare dell’edizione del *De Sole et lumine* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Incun. 5.10), in cui, dopo aver ricordato la *nova interpretatio* di Platone a cui Marsilio stava lavorando, aggiunge: «Nunc vero 1497 exponit epistolas Pauli», cfr. *Catalogo*, n° 122, p. 158.

avverte una nota a c. 413r: «Commentaria hec ego Marsilius nondum absolvi nec emendavi, similiter neque Iamblici et Hermie translationem»⁷⁰⁴.

Ma a parte questo significativo ‘precedente’, vi sono due lettere del dodicesimo libro dell’epistolario indirizzate al de Ganay in cui Ficino menziona alcune opere che era in procinto di trasmettergli. La seconda, in particolare, porta testimonianza della cura riservata da Ficino all’allestimento di codici contenenti suoi lavori o traduzioni da inviare all’amico francese, di cui seguiva da presso le fasi di copia, al punto da ritardare la spedizione di un esemplare della traduzione e del commento allo Pseudo-Dionigi perché giudicato imperfetto a causa delle negligenze del copista:

Videbis, ut spero, mox nonnullos hinc ad te Platonicos venientes. Vidisses et Aeropagitam Platoniorum culmen, si nunc eo habitu, qui et ipsum et te decebat, accedere potuisset: exscriptoris et librarii negligentia impedit accessum. Paucos, ut spero, post dies veniet cum *Epistolis*. Exscriptum iam tibi est *Commentarium in Parmenidem*, quotidie rescribitur in *Timaeum*⁷⁰⁵.

Quanto al commento e alla traduzione del *De mystica theologia* e del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, il codice che Ficino dovette spedire in Francia è molto probabilmente da identificarsi, come è stato proposto, con l’attuale Par. Lat. 2613 della Bibliothèque Nationale di Parigi⁷⁰⁶. Per il resto dei lavori menzionati nelle due lettere non sappiamo quando e se effettivamente giunsero nelle mani del de Ganay. Tuttavia è dato certo che la trasmissione di lavori ficiniani da Firenze alla Francia proseguì sicuramente anche dopo il 1495, come testimonia il fatto che l’*editio princeps* della traduzione ficiniana del *De resurrectione cadaverum* di Atenagora (compiuta però tra il 1491 e 1492)⁷⁰⁷ venne stampata

⁷⁰⁴ Cfr. S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni* cit., pp. 73-75 e n. 75, da cui riprendo la citazione; per la descrizione del codice vd. Ficino, *Lettere*, I, pp. LXXVIII-LXXIX, e da ultimo P. PODOLAK, *Un’orazione filosofica* cit., pp. 89-92. Su Pier Leone da Spoleto si vedano M. ROTZOLL, *Pierleone da Spoleto: vita e opere di un medico del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2000; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto* cit.; ID., *Leoni (Lioni), Piero (Pier Leone, Pierleone da Spoleto)*, in DBI, LXIV, 2005, pp. 606-610.

⁷⁰⁵ *Op.*, p. 960. L’epistola, datata 16 ottobre 1494, è posteriore di qualche mese alla prima, in cui vengono menzionate copie delle *Epistole*, dei commenti al *Timeo*, al *Parmenide*, al *Sofista* e allo Pseudo-Dionigi che stava Ficino stava preparando, cfr. *Op.*, p. 957: «Itaque mittam ad te primo quidem Dionysii Platoniorumque multorum libros tibi iam exscriptos, quos iamdiu petisti; deinde *Commentaria in Parmenidem*, quae tui gratia quotidie exscribuntur; quibus forte succedent *Commentaria in Timaeum* atque *Sophistam*, quae quidem ad *Sophistam* properant iam ad calcem transcribuntur, interea et *Epistolae* recognoscunturque ut cetera». Ristabilisco la lezione *Platoniorumque* trasmessa dalla *princeps* delle *Epistole*: MARSILII FICINI FLORENTINI *Epistole*, impresse Venetiis opera et diligentia Matthei Capcasa, 1495, c. 194r (rist. anast.: Fac-similé de l’édition de Venise Matteo Capcasa, 1495, Introduction de S. TOUSSAINT, Société Marsile Ficin, San Marco Litotipo, 2011), a fronte dell’errato *Platoniorum* della basileense. Sul significato da attribuire a *recognosco* vd. S. RIZZO, *Il lessico* cit., pp. 279-280; e, per Ficino in particolare, le osservazioni di S. GENTILE in Ficino, *Lettere*, I, pp. CCXII e Id., *Lettere*, II, p. XIII.

⁷⁰⁶ Gentile, *Giano Lascaris*, pp. 74-76. Sulla ricezione dell’interpretazione ficiniana dello Pseudo-Dionigi a Parigi si veda S. TOUSSAINT, *L’influence de Ficin à Paris* cit.

⁷⁰⁷ Cfr. Kristeller, *Supplementum*, I, p. CXXXII.

proprio a Parigi nel 1498 per i tipi di Guy Marchant⁷⁰⁸, in cui figurano anche le ultime due epistole a noi note scritte da Ficino al de Ganay: la prima con funzione di lettera di dedica, mentre la seconda consiste nella parafrasi analitica di quell'inno orfico *De natura* di cui il de Ganay aveva richiesto al filosofo la traduzione⁷⁰⁹.

Per il *Commentarium in Epistolas Pauli* non è dato riscontrare niente del genere, essendo le testimonianze della sua composizione scritta limitate a quella fugace nota del Corsi. Ciò nonostante, pur non potendo determinare con assoluta certezza se sia stato lo stesso Ficino a curare personalmente la confezione di *L03*, il fatto che figurasse nella biblioteca di Germain de Ganay, l'attenzione con cui Ficino supervisionava l'allestimento di copie dei propri lavori a lui riservate e infine la sua pregevole veste esteriore, quasi da codice di dedica, sono tutti elementi che permettono quantomeno di prospettare l'ipotesi che la presenza su questo manoscritto tanto di varianti su cui pesa il sospetto di un'origine autoriale, quanto di (poche) lezioni corrette contro il resto della tradizione, possa trovare spiegazione in un ultimo, asistemico controllo condotto da Ficino sull'antigrafo di *L03* proprio in vista della preparazione di una copia da riservare all'amico francese.

⁷⁰⁸ Su Guy Marchant vd. S. HINDMAN, *The Career of Guy Marchant (1483-1504): High Culture and Low Culture in Paris*, in *Printing the Written Word. The Social History of Books, circa 1450-1520*, ed. by S. HINDMAN, Ithaca (N.Y.)-London, Cornell University Press, 1991, pp. 68-100.

⁷⁰⁹ ATHENAGORAS, *De resurrectione*, XENOCRATES, Platonis auditor *De morte*, CEBETIS THEBANI Aristotelis auditor *Tabula*, Parisiis, per Guidonem Mercatorem, 1498, rispettivamente c. Air e c. Aiiiiir-v. La prima lettera, quella di dedica, venne ristampata in *Op.*, p. 1871. Su questo incunabolo vd. S. GENTILE, scheda n° 111 in *Umanesimo e padri della Chiesa* cit., pp. 385-386.

III.3 CRITERI DI EDIZIONE

Diversamente da altre opere di Marsilio Ficino passate attraverso vari stadi redazionali e poi approdate a un testo più o meno ‘definitivo’, almeno per quanto riguarda la forma complessiva dell’opera, e magari già consegnate alle stampe dallo stesso autore in questo ultimo stadio, a partire dal quale gli editori di solito si sono trovati (e si troveranno) a disporre i testimoni secondo l’ordine delle fasi redazionali di cui di volta in volta questi si fanno portatori, il *Commentarium in Epistolas Pauli* rappresenta il caso singolare di un lavoro di cui se da un lato è possibile distinguere due distinte fasi di stesura per una parte del testo, ciò che Ficino ha consegnato alla tradizione è un elaborato rimasto in fase di lavorazione. A dispetto della complessità della storia di questa tradizione, la costituzione del testo è però per l’editore un compito relativamente semplice.

Il testo critico della presente edizione si fonda sull’accordo tra i quattro testimoni più antichi, vale a dire *Lo3*, *O3*, *M31* ed *N1*. Ciò che risulta da questo accordo, vista la vicinanza all’autore, è un testo sostanzialmente corretto, che è stato necessario ritoccare solo in pochissimi punti. A parte la scontata espunzione di uno dei due *Orpheus* a 2, 29, la correzione in *inter* da *intra* (15, 48) sulla base del testo della Vulgata trasmesso anche dal Ricc.426, e il ristabilimento del corretto riferimento al sesto libro della *Repubblica* in luogo del *septimo* trasmesso da tutti i testimoni (2, 32; 6, 35), in due casi ho accettato di accogliere a testo interventi suggeriti dagli editori degli *Opera omnia* basileensi: *Spiritus* per *Spiritu* (26, 83) e *quod* per *quo* (11, 64). Nonostante gli editori di testi ficiniani dovrebbero sempre soppesare con estrema cura le lezioni trasmesse dalle stampe di Basilea prima di accogliere a testo interventi che ad una prima lettura possono sembrare convincenti, ma la cui finalità era piuttosto quella di normalizzare certe forme e costruzioni del latino ficiniano e più in generale quattrocentesco, che potevano risultare intollerabili asperità per una cultura, come quella tardo cinquecentesca, ben altrimenti attrezzata dal punto di vista storico-linguistico e filologico, queste due correzioni sono talmente banali che, credo, sarebbero risultate intuitive (in ogni caso economiche) anche senza il suggerimento offerto dal testo della stampa. Per le medesime ragioni sono state elette a testo quelle che verosimilmente sono da intendersi come due correzioni (*ante* per *an* a 23, 114 e l’aggiunta di *in* a 28, 47 che sana una lieve omissione comune ai testimoni più antichi) effettuate all’altezza di η, antigrafo comune a *p* e a *B*.

Vi sono poi alcuni rari casi di varianti adiafore, per lo più di *ordo verborum* e quasi tutte concentrate nella seconda metà del testo (da 13, 50 in avanti), che vedono *Lo3* e *O3*

contrapporsi al gruppo ϵ . Per ognuno dei casi in questione la scelta in favore dell'una o dell'altra lezione ha comunque una scarsissima incidenza sul contenuto. Nonostante l'ineliminabile margine di dubbio, la preferenza generalmente accordata alle lezioni del gruppo ϵ è confortata dal fatto che secondo entrambe le ricostruzioni stemmatiche proposte la seconda metà del testo di *N1* ed *M31* non sarebbe nient'altro che il testo di β disceso da α prima che questo venisse modificato, e quindi in ogni caso più vicino all'originale ficiniano.

Qualche problema di ordine metodologico potrebbero invece sollevarlo le lezioni singolari di *L03*. Qualora si accogliesse l'ipotesi che alcune di esse siano il risultato di ritocchi ficiniani, esse difatti verrebbero a rappresentare l'ultima espressione di Ficino sul testo del *Commentarium*. Lo stato provvisorio e incompiuto in cui giace l'opera rende tuttavia sconveniente il ricorso a categorie ecdotiche quali l'ultima volontà dell'autore: se di varianti d'autore si tratta, esse potranno essere trattate alla stregua di lezioni effimere destinate ad un unico manoscritto. Per tali ragioni si è preferito confinare prudentemente in apparato tutte le lezioni singolari di *L03*, eleggendo direttamente a testo solo quei pochi casi in cui il codice del de Ganay si presenta corretto a fronte di palesi errori comuni al resto dei testimoni. Tra questi ultimi figura anche la variante *inconueniens quod sequitur* (19, 10), perché viene a coincidere con il testo dei mss. laurenziani dell'*Expositio super Epistolam ad Romanos* di Tommaso d'Aquino affini a quello di cui dovette servirsi Ficino.

La prossimità dei codici più antichi allo *scriptorium* dell'autore e la vicinanza a Ficino dei copisti che li hanno esemplati impongono inoltre di registrare in apparato tutte quelle lezioni adiafore dei singoli testimoni che possono porsi in concorrenza con il testo stabilito, in quanto potenzialmente riconducibili all'autore stesso⁷¹⁰. In linea con l'assunto metodologico secondo cui lo stesso autore, nel tornare sul suo testo a distanza di tempo, possa banalizzarsi al pari di un copista⁷¹¹, questo principio è stato esteso anche a quelle varianti di qualità visibilmente inferiore, purché beninteso offrano senso compiuto. Del tutto inutile invece è parso sovraccaricare l'apparato di quel profluvio di errori singolari di cui ogni testimone è portatore, confidando nel fatto che di essi si è dato sufficientemente conto nel corso dell'introduzione, mentre vengono regolarmente riportati quegli errori comuni a più testimoni giudicati utili a illustrare la storia del testo.

Quanto ai differenti stadi redazionali che emergono dal confronto tra β^a e la restante tradizione, il numero non elevato degli ampliamenti testuali che riguardano i capitoli dall'VIII all'XI dissuade dal proporre in appendice la prima redazione della porzione di

⁷¹⁰ Cfr. Ficino, *Lettere*, II, p. XXII n. 47.

⁷¹¹ Cfr. G. TANTURLI, *Tradizione di un testo in presenza dell'autore* cit., pp. 308-309, 314.

testo interessata o dall'istituire un'apposita fascia dedicata a queste sicure varianti redazionali, e ho preferito lasciare al comune apparato il compito di registrare le divergenze tra le due redazioni, indicando naturalmente la prima con la sigla β^a .

Il testo è stato corredato da tre fasce d'apparato. Tra queste l'apparato delle varianti occupa la terza fascia. A illustrare il lavoro filologico di Ficino sul testo della Vulgata è deputata la prima: la lezione posta a testo dal filosofo è seguita dal corrispettivo termine greco e dal lemma latino della Vulgata, per il quale ultimo si sono scelte le lezioni del Ricc.426. La seconda fascia d'apparato ospita le fonti espressamente dichiarate dall'autore, quelle taciute che si è riuscito ad identificare, e infine i rinvii ai luoghi paralleli di altre opere di Ficino. Per questi ultimi al riferimento all'edizione degli *Opera* del 1576 si affianca, quando possibile, la citazione delle rispettive edizioni critiche moderne. Per le fonti latine classiche si seguono le abbreviazioni del *Thesaurus linguae Latinae*, del Liddell-Scott per quelle greche. A modello delle abbreviazioni per le fonti patristiche si è preso invece il *Patristic Greek Lexicon* del Lampe. Al fine di evitare confusione tra le citazioni, per le fonti medievali e quattrocentesche il nome degli autori è stato riportato con l'iniziale puntata del nome proprio e la citazione in esteso (nella sua variante latina) del cognome. Per le opere greche tradotte di cui è stato dimostrato che Ficino si servisse della rispettiva traduzione latina (per il *Commentarium* il caso più significativo è la versione di Cristoforo Persona del commento di Teofilatto di Bulgaria) il rinvio al testo greco è affiancato dal riferimento alle *editiones principes* delle traduzioni.

Un'ultima nota relativa alla grafia adottata. Escludendo naturalmente la stampa *p* e il tardo *B*, tutti i testimoni più antichi presentano al loro interno oscillazioni grafiche, di cui non è necessario offrire qui una campionatura, tali per cui risulta impossibile assumerne uno a modello per lo stabilimento della veste grafica. In assenza di un autografo o di una copia che si possa dire con certezza sorvegliata dall'autore, la grafia è stata uniformata secondo l'*usus* ficiniano sulla base dello studio condotto da Sebastiano Gentile per il primo libro delle *Epistole*⁷¹². Per i casi dei nomi dei profeti ebrei e di alcuni lemmi toponomastici e onomastici che non compaiono nel primo libro dell'epistolario, mi permetto di rinviare ai dati che ho raccolto per l'edizione dei sermoni ficiniani, dato che molti di essi compaiono anche nel *Commentarium*⁷¹³. Sulla base della nota autografa apposta da Ficino nel margine inferiore della c. 149r del cod. Riccardiano 426 («Salvari quis potest sine circuncisione») si stampa *circuncisio* al posto di *circumcisio*. A 8, 48 non ho modificato insieme con *p eruptat* (8,

⁷¹² Ficino, *Lettere*, I, pp. CCLXXXIX-CCXCI.

⁷¹³ Ficini *Predicationes*, p. CLXXXIII. La scelta di stampare *Ierusalem* in luogo del classico *Hierusalem*, che per le *Predicationes* argomentavo basandomi sulla grafia adottata nella trascrizione non autografa, ma sorvegliata dall'autore, degli *Argumenta* alle epistole paoline nel Riccardiano 85, trova conferma da un passo tratto dalla biografia svetoniana di Vespasiano trascritto da Ficino nel Ricc.426 (c. 3r: «obsidione Ierusalem»).

48) comune a tutti i testimoni più antichi in *eructat*. Benché non ne abbia trovato traccia tra gli autografi ficiniani, la variante grafica *erupto* non è affatto rara nel latino medievale e umanistico – è testimoniata anche dall’epistolario di Guicciardini e proprio a riguardo del medesimo versetto dei Salmi citato nel *Commentarium*⁷¹⁴ –, e se ne ritrova un’occorrenza nel *De Christiana religione* all’interno di una citazione da *Ps. 77, 2 (Eruptabo abscondita a constitutione mundi)*: oltre che dalla *princeps* latina del 1476, la variante è condivisa anche dal Plut. 21, 9 della Laurenziana (c. 41 v), codice di dedica a Lorenzo de’ Medici e diffusamente corretto da Sebastiano Salvini sotto la supervisione di Ficino⁷¹⁵. Quanto ai lemmi per cui non è dato riscontrare esempi negli autografi ficiniani, la forma grafica è stata normalizzata secondo l’uso classico, fatta eccezione per *Aimon*, per cui si è seguito invece l’accordo dei testimoni contro gli usi prevalenti di *Haymo* o *Haimo*.

La struttura stessa del *Commentarium*, costruita attorno ai passi paolini da commentare, impone infine di isolare graficamente le citazioni bibliche. Le virgolette doppie uncinatate («...») sono state pertanto riservate esclusivamente alle citazioni letterali dal Vecchio e dal Nuovo Testamento; le virgolette alte doppie (“...”) racchiudono invece citazioni da altri autori, libere parafrasi interpretative del testo paolino che alcune volte Ficino immette nel suo discorso, quasi sempre introdotte da formule quali *perinde ac si dicat* o *quasi dicat* e simili; infine le traduzioni alternative alla Vulgata proposte da Ficino o termini di cui viene discusso il significato sono racchiuse da virgolette alte singole (‘...’).

Il regime maiuscole-minuscole e la punteggiatura sono stati ricondotti all’uso moderno.

⁷¹⁴ Cfr. *Carteggi di Francesco Guicciardini*, XV, 28 giugno 1530 - 2 dicembre 1532, a cura di P. G. RICCI, Roma, Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, 1969, p. 124: «Bisogna usare el detto di Francesco Vettori *Dies diei eruptat verbum*».

⁷¹⁵ Sul Plut. 21, 9 vd. Kristeller, *Supplementum*, I, p. IX; *Catalogo*, n° 65, pp. 84-85; S. NICCOLI, *Note filologiche su testi volgari di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* cit., I, pp. 239-250: 239-243. Per la *princeps* vd. MARSILII FICINI FLORENTINI *Liber de Christiana religione*, s. l., s.t., s.d. (ma Firenze, Niccolò di Lorenzo, 1476: ISTC: if00148000; GW 9876), c. [gii] r. Ma si veda anche, ad ulteriore esempio, l’apparato di *Odyssea Homeri a Francisco Griffolino Aretino in Latinum translata. Die lateinische Odyssee-Übersetzung des Francesco Griffolini*, eingel. und hrsg. von B. SCHNEIDER und C. MECKELNBORG, Leiden, Brill, 2001, p. 183, in cui si elencano un buon numero di testimoni latori della forma *eruptat*.

CONSPECTUS SIGLORUM

Codices

B: Bernensis 190

Lo3: Harleianus 4695, Florentiae scriptus

M31: Magliabechianus G.IV.489, Florentiae scriptus

N1: Neapolitanus (Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III) VII.A.8, Florentiae scriptus

O3: Oxoniensis Canonicianus Pat. Lat. 90, Florentiae scriptus

P1: Parisinus lat. 652

Editio princeps

p: Basileae 1561

Familiae codicum

ε: consensus codicum M31, N1, B et editionis principis p

η: consensus codicis B et editionis principis p

ζ: consensus codicum N1, B et editionis principis p

β^a: Capitula VIII, 110-XIII, 50 in M31 et N1 bis repetita, quorum prima pars (VIII, 110-XI) reliquias primae redactionis servat

Notae, signa et compendia titulorum operum quibus in apparatu critico utimur:

add.: addit, addidit, addunt

cett.: ceteri

cod.: codex

codd.: codices, codicum, codicibus

del.: delevit, deleverunt

eqs.: et quae secuntur

fort.: fortasse

in mg.: in margine

om.: omittit, omittunt

s.l.: supra lineam

sp. vac. rel.: spatio vacuo relicto

suppl.: supplevit, suppleverunt

Faesul.: Faesulanus

Ricc.: Riccardianus

Christ. relig.: Marsilii Ficini De Christiana religione liber

Theol. Plat.: Marsilii Ficini Theologia Platonica de immortalitate animorum

Thom. Aq. Super Rom.: Thomae Aquinatis Expositio super Epistolam Pauli ad Romanos

[...]: continent additamenta textui ab omnibus codicibus et editionibus tradita quae penitus expungenda videntur

Marsilii Ficini Florentini

Commentarium in Epistolas Pauli

PROHEMIUM MARSILII FICINI FLORENTINI IN EPISTOLAS PAULI. ASCENSUS AD TERTIUM
 CELUM AD PAULUM INTELLIGENDUM

«Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim – sive in corpore nescio, sive extra
 corpus nescio, Deus scit – raptum huiusmodi usque ad tertium celum. Et scio huiusmodi
 5 hominem – sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit – quia raptus est in
 Paradisum et audivit archana verba, que non licet homini loqui».

Venerandi in Christo patres et dilectissimi in cathedrali collegio fratres, Paulus Apostolus
 Gentium, Sol mundi, vas electionis, Spiritus Sancti tuba, mysteria hec, que modo narrabam,
 in *secunda ad Corinthios epistola* tanquam oracula cecinit, que quidem cum ad eam epistolam
 10 exponendam pervenerimus, aspirante Deo, pro viribus explicare conabimur. Interea vero
 cum singula verba eius, qui raptus est ad celum, intelligere ab initio cupiamus, neque nobis
 liceat, dum in terra tanquam homines vitam agimus, hec audire, studendum nobis est
 humanos, quoad possumus, supergredi limites, et in primis excelsus Paulus obsecrandus, ut
 ipse sua clementia secum ad celestem quendam angelicumque gradum nos attollat. Est
 15 enim in nobis terra, est et quodammodo celum idque trinum. Terra quidem corpus et
 sensus affectusque corporeus, celum vero recta veraque ratio. Ratio autem triplex, quasi
 celum triplex, esse videtur: infima quidem practica rerum humanarum privatarumque et
 publicarum gubernationi et providentie dedita, superior autem ratio mundanum ordinem
 physica facultate considerans, suprema denique ratio, sive mens, res divinas altiores mundo
 20 theologica ratione contemplans. Quamobrem, archana sublimis Pauli mysteria percepturi,
 debemus corporeo sensu affectuque dimisso, quasi terra, itemque ratione practica
 pretermittenda, velut primo quodam celo, ac rursus physica ratione posthabita, celo quasi
 secundo, ad mentem divinorum contemplatricem, velut celum in nobis tertium
 angelicumque statum, duce Paulo, totis viribus nos ipsos attollere. Quoniam vero nec ipsa
 25 mentis contemplatio propriis intelligentie viribus ad divina pervenire potest, in hac nobis
 iterum tres quidam gradus, quasi celi tres, constituendi seu potius a Deo per Paulum
 petendi videntur: fides, spes, charitas, Spiritus Sancti dona, precipue vero charitas omnem
 scientiam supereminens et cum ordine seraphico nos coniungens. Hic denique trinum
 quoque nobis occurret celum – nam in charitate seraphica ineffabilis ille accenditur in nobis
 30 Spiritus Sancti fervor –; in hoc autem almo fervore lumen et sapientia verbi divini protinus

3-6 Vulg. *II Cor.* 12 2-4 10-33 cf. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, pp. 697-698 = pp. 62-65 Gentile); *Pred.* 5 (= *Op.*, p. 486 = pp. 51-52 Conti)

1-2 Prohemium ~ intelligendum *om. O3* 5 nescio *om. L03* 8 Gentium *om. O3* 16 recta veraque: vera
 rectaque *L03* 20 ratione: facultate *O3* contemplans: comprehendens *N1* 22 primo quodam: quodam
 primo *L03* 29 quoque *om. L3* occurret: occurrit *L03* 29 ille accenditur in nobis: in nobis ille accenditur
L03 accenditur: accendetur ζ

effulgebit. Quibus sane muneribus divina gratia pediti incomparabile potentie donum consequemur a Patre, quo quidem mysteria divo Paulo divinitus revelata percipere valeamus.

35 Quod autem modo significabamus in calore lumen accendi, diligentius mihi videtur considerandum. Philosophorum sententia est calorem in corporibus naturaliter a lumine proficisci, quemadmodum in spiritibus ab intelligentia voluntatem. Sol igitur, velut quidam celi dominus, perspicuis ubique corporibus, quasi celo similibus, lumen in primis infundit atque inde calorem; terrenis autem calorem prius tribuit materiam crassam extenuantem, postea vero exhalationibus inde surgentibus lumen protinus inserit. Deus similiter mentibus
40 a corpore separatis per intelligentiam infundit amorem; animis vero tenebroso corpore circumseptis necessarius imprimis est amor ex fide speque in Deum erecta creatus; quo quidem amore purgati in Deumque conversi iam lumen intelligentie consequentur. Quamobrem et nos, venerandi patres fratresque dilectissimi, fide speque divina freti et amore flagrantes ad divinorum intelligentiam Paulo revelante proficisci debemus.

35-39 Arist. *Cael.* 289a 19-21; Alb. Mag. *In Arist. de cael.* 2, t. 3, c. 2 (= pp. 169-171 Borgnet); Thom. Aq. *Super Sent.* 1. 2, d. 13, q. 1, a. 3 co.; *In de cael.* 1. 2, l. 10, n. 12; cf. Fic. *Epist.* 2, 9 (= *Op.*, p. 719 = p. 120 Gentile); *De lum.* 9. 10 (= *Op.*, pp. 971, 980)

SUMMA DE VITA PAULI

Paulus ex tribu Benjamin natus in oppido Gestali Iudee, quo a Romanis capto, in urbem
 Cilicie Tarsum sese contulit. Inde a patre Ierusalem ad Gamalielelem missus discipline gratia,
 Christiane legis primordia crudeliter insecutus, prope finem anni, quo passus est Christus,
 5 ab Ierusalem Damascum pergens gratia persequendi, repentina corruscatione in terram
 prostratus est et conversus ad Christum. Postquam ab Anania Damasci baptismum
 suscepit, Ierusalem profectus est. Ibi persequentibus Iudeis, apud Felicem presidem
 tanquam Romanus civis Cesarem appellavit. Hinc vinctus Romam missus est ad Neronem
 secundo Neronis anno. Rome in libera custodia Christum biennio predicavit, deinde annos
 10 decem in Occidente; denique Romam reversus quartodecimo Neronis anno martyrio
 coronatur. Annos post conversionem sex atque triginta pro Christi gloria laboravit.

2-11 cf. Hier. *Vir. Ill.* 5 (= Ricc. 426, c. 147v = PL 646-647)

2 Gestali (ut legitur in codice Ricc. 426, c. 147v): Giscali ex Gestali B urbem om. L03 3 Gamalielelem: ex
 Gamalidem N1, Gamalidem L03 M31 B

SUMMA IN EPISTOLAM AD ROMANOS

Rome fideles erant multi Iudei simul atque Gentiles non ab Apostolis, sed ab Iudeis iam
 conversis instructi. Ii superba contentione alterutrum dignitate quadam vel gratia superare
 volebant. Iudei quidem iactabant se populum esse divinitus electum, ab Egypto miraculis
 5 liberatum, manna in deserto nutritum, per Moysen instructum lege, Prophetis refertum,
 Christi promissione dignum; Gentilibus obiectabant idolorum cultum, quo quidem
 sacrilegio indignos fore dicebant, ut cum Dei populo comparentur. Gentiles autem contra
 respondebant: quanto maiora erga vos Dei beneficia narraveritis, tanto maioris vos criminis
 reos esse monstrabitis; semper enim his omnibus extitistis ingrati: nam ab Egyptiis divinitus
 10 liberati, iterum coluistis idola, manna fastidio vobis fuit semper in deserto, contra
 Dominum murmurastis, perdidistis Prophetas, Christum promissum vobis interemistis,
 quem, ut nos cognovimus, statim credidimus, cum nobis de eo antea non fuerit
 predicatum. Has altercationes Apostolus ita dirimit, ut neutrum eorum sua iustitia salutem
 meruisse confirmet. Iudeos enim legem prevaricatos, Gentes autem Deum cognitum non
 15 coluisse, sed idola, utrosque similiter veniam consecutos aequales esse demonstrat et in lege
 predictum Iudeos et Gentes ad Christi fidem vocandos. Quamobrem vicissim eos
 humilians ad modestiam et concordiam cohortatur.

Scribit autem, ut inquit Aimon, Athenis, ut autem Origenes atque Hieronymus, Corinthi;
 forte vero Athenis epistolam inchoavit, Corinthi vero perfecit. Prima vero posita est ad
 20 Romanos epistola propter ipsam Urbis, ut arbitror, excellentiam, non quia prima scripta
 fuerit ab Apostolo. Athanasius enim inquit quatuor saltem scripsisse priores, duas quidem
 ad Corinthios, unam insuper ad Galatas et ad Thessalonicenses unam; cum hoc consentit
 Hieronymus. Siquidem Paulus se hanc scripsisse testatur proficiscentem Ierosolyman, cum
 Corinthios et alios iam ante, ut ministerium, quod secum portaturus erat, colligerent, litteris
 25 adhortatus esset.

18-19 Haym. *Autiss. Exp. in Rom. arg.* (= PL CXVII, 361) et Orig. *Comm. in Rom.* 1, 1 (= PG XIV, 835) apud
 Thom. Aq. *Super Rom. pr.*, 13 (cf. e.g. Faesul. 100, c. 2r) 19-21 cf. Thom. Aq. *Super Rom. pr.* 12 21-25
 Thphyl. Achr. *Exp. in Rom. arg.* (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. aiiir = PG CXXIV, 336);
 Hier. *Prol. in Epist. Paul.*, p. 1748 Weber

7 autem *om. M31* 11 murmurastis: murmuravistis *M31* 25 adhortatus: hortatus ζ

CAPUT PRIMUM IN PROHEMIUM PAULI. QUOMODO PAULUS VOCATUS ET SEGREGATUS. DE
NATIVITATE CHRISTI ETERNA ET TEMPORALI

«Paulus servus Christi Ihesu, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis».

5 Prohemium oratorum more narrationi preponit, in quo quidem tria potissimum efficit: primo quidem officium suum describit multisque breviter rationibus comprobatur atque interim attentos auditores facit et dociles, secundo vero conditiones eorum exponit, ad quos scribit epistolam, tertio denique felicitatem illis exoptat atque interea captat benivolentiam. Post hec autem narrare incipiet, ubi dicit: «Primum quidem» et que
10 secuntur. Saulus quidem apud Hebreos dictus est, Paulus autem apud Gentes, appellatione videlicet una cum professione mutata. Preterea Pauli nomen cum Gentilium nominibus magis convenit, ad quos precipue missus est Paulus; denique nomen hoc Pauli Sergii proconsulis ab Apostolo conversi victori merito competit, sicut et cognomentum ab Africa convenit Scipioni. Servum vero se dicit Christi, cum non proprie, sed Christi glorie serviat,
15 et a servitute velut a conditione quadam humili ad apostolicam mox pervenit dignitatem: nempe «qui se humiliat exaltabitur». Apostolus ‘missus’ intelligitur cum divina scilicet potestate. Huc tendit illud: «dabit Deus verbum evangelizantibus in virtute multa». Missus, inquam, non ab hominibus, sed a Spiritu Sancto, ut patet in *Actis Apostolorum*, ubi Paulum et Barnabam a Spiritu Sancto missos asseritur. Vocatus autem procedente quidem tempore ab
20 hominibus – qua sane ratione Corinthiis inquit: «non sum dignus vocari Apostolus» –, sed ab initio vocatus a Deo, quando ad apostolicum munus divinitus est electus, ubi Ananie dicit Dominus: «vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram Gentibus et regibus et populis Israel». Primo quidem vocatus fuit ad fidem, quando celesti coruscatione prostratus ad terram, sed in verbis modo narratis vocatus ad apostolicam dignitatem, qua
25 quidem Christum omnibus predicaret non Gentilibus tantum, sed Iudeis, quod et precedentia Luce verba significant; sed Iudeis, inquam, non tam in Iudea, quam inter Gentes proprie conversantibus. Quapropter addidit «segregatus»: partim quidem ab aliis Apostolis atque Iudea – hinc illud in *Actis Apostolorum* a Sancto Spiritu dictum: «segregate mihi Paulum et Barnabam ad opus, quo elegi eos» – partim etiam segregatus a professione
30 Iudaica; hinc illud ad Galatas: «cum autem placuit illi qui me segregavit, segregavit,

10-14 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 1, 18 12-14 cf. Vulg. *Act.* 13, 6-12; Hier. *Comm. in Phil.* (= PL XXVI, 639-641) 16 Vulg. *Mt.* 23, 12; *Lc.* 14, 11. 18, 14 17 Vulg. *Ps.* 67, 12 18-19 cf. Vulg. *Act.* 13, 4 20 Vulg. *I Cor.* 15, 9 22-23 Vulg. *Act.* 9, 15 27-32 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 1, 23 28-29 Vulg. *Act.* 13, 2 30-31 Vulg. *Gal.* 1, 15

1-2 Caput ~ temporali: In Prohemium Pauli, quomodo Paulus vocatus et segregatus. De nativitate aeterna et temporali. Caput I ζ 3 Evangelium: Evangelio M31 9 dicit: dicit L03 B 10 est om. M31

inquam, «ab utero matris mee», id est a Iudaica synagoga, vel etiam “me ab ipso nativitatis initio ad hoc officium destinavit”. Sed curnam ab Apostolis et Iudea Paulum separavit et precipue misit ad Gentes? Quoniam videlicet et Iudeis admodum infestus futurus erat, qui repente ex eorum potissimo propugnatore acerimus expugnator evasit et Gentibus propter ingenium et eloquium acceptissimus; siquidem Paulus ipsa etiam natura, acumine, animo, eloquio omnium prestantissimus, hinc apud Gentiles Mercurii nomen est adeptus. Tantum profecto virum elegit Deus, ut non solum mirabiliter erudisse rudes iudicaretur, sed etiam ingeniosissimos eruditissimosque mirifice convertisse. Forte vero et ab aliis secrevit Apostolis, ne quis suspicari posset vel piscatores illos a Paulo instructos animatosque fuisse, vel Paulum ab illis disciplinam Evangelicam accepisse. Quamobrem «segregatus – inquit – in Evangelium», id est in bonum nuntium et promissum non ab homine, sed a Deo. Ideo «in Evangelium Dei» dixit, quod non solum David, ut supra diximus, sed etiam Isaias ita predixit: «quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona». Quod sane non leve novumque fuit inventum, sed divinitus longe ante promissum, non per unum testem, sed per plures, non quoslibet, sed Prophetas, non qui humano ingenio vel instinctu demonico, sed afflatu divino predicarent. Predictiones apud Platonicos quinque modis fiunt: aut enim fortuna aut arte, vel natura, vel demone, vel Deo moti predicimus. Sola predictio facta divinitus certa est semperque veridica, iccirco dictum est: «per Prophetas suos», non in verbis tantum, ne memoria eorum periret cum sonitu, sed «in Scripturis», non quibuslibet, sed a Spiritu Sancto profectis; ideo «in Scripturis sanctis» est dictum, quale illud est Ieremie: «ecce dies veniunt dicit Dominus et feriam domui Israel et domui Iuda fedus novum, non secundum pactum, quod pepigi in die illa cum patribus vestris, qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Egypti», «sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel: dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam». Moyses quidem scriptis legem, Christus autem mentibus commendavit; ubi vero Propheta significat legem Moysis quidem in tabulis, novam vero mentibus imprimi, etiam innuit novam vetere tanto prestantiorem fore, quanto mentes tabulis excellentiores existunt, ut merito, sicut Lune lumen adveniente Solis lumine cedit occupaturque ab illo, ita cedat vetus et occupetur a nova. In scriptis, inquam, non de quavis materia, sed «de Filio suo»; hunc enim Prophete predicebant cum lege Evangelica profecturum. Quod vero dicitur «de Filio

35-36 cf. Aug. *Enarr. in Ps.* 130, 7 (= *PL* XXXVI, 1708); Eus. *Hist. eccl.* 3, 24 (= *PG* XX, 264); Thphyl. *Achr. Exp. in Rom.* arg. (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. aii^r = *PG* CXXIV, 336) 36 cf. *Vulg. Act.* 14, 12 43 *Vulg. Is.* 52, 7 46-48 cf. *Iambl. Myst.* 3, 1 et 3, 4-5; Fic. *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = p. 390 Kaske-Clark); *Sum. in Phaedr.* 13 (= *Op.*, p. 1375 = p. 143 Allen); *In Iambl. de myst.* (= *Op.*, pp. 1882, 1888, 1890) 51-53 *Vulg. Ier.* 31, 31-32 53-54 *Vulg. Ier.* 31, 33 61-69 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 2, 30-36

33 futurus *om. Lo3* 43 predixit: predicat *O3* 47 aut (*alt.*): vel *Lo3* 47 Deo: Deo esse *Lo3* 59 scriptis *codd. p.*, scripturis *fort. rectius scribendum*

suo» habet emphasim, ne forte intelligeremus Christum, cum Photino, Dei filium adoptivum, sed naturalem. Christus profecto naturas habet geminas, divinam scilicet et humanam, personam vero unicam, id est divinam. Hec quidem persona Dei Filius est semper apud Patrem, inde genitus ab eterno. Qua quidem ratione dixit: «de Filio suo», ut
65 generationem significaret eternam; ut autem nativitatem exprimeret temporalem, addidit: «qui factus est ei ex semine David secundum carnem». Non simpliciter quidem factus, ut existimat Arrius, sed quodammodo factus homo, ideo «secundum carnem» factus asseritur, perinde ac si dicatur: “divinitus factum est, ut Dei Filius carnem assumeret”, humanam videlicet naturam. Per hec interea duo verba – ‘factum secundum carnem’ – refellitur
70 Manicheus dicens Deum corpus phantasticum ostendisse. «Ex semine David»: ex sanguine Marie virginis descendens a Davide. Ac ne existimares effectiorem huiusmodi novum aliquid afferre Deo, subiunxit: «qui predestinatus est Filius Dei», id est decretus et ordinatus ab evo Filius Dei, non propterea quod persona divina per voluntariam destinationem a Patre processerit, que est inde genita per naturam, sed quia divinitus decretum fuit, ut ipse
75 Dei Filius in certo quodam tempore per assumptionem humane nature se hominem demonstraret. Iure autem non prius dixit ‘destinatus’, quam ‘factus’, ut ostenderet duntaxat effectiorem coniunctionemque humane nature sub predestinatione comprehendi. Deus nullum simpliciter ad malum predestinavit aliquando, sed ad bonum: nam infinita bonitas non decernit aliquem simpliciter malum fore vel miserum, sed cum conditione quadam
80 statuit hunc, si malus fuerit, fore damnatum; simpliciter autem predestinavit quosdam Prophetas fore vel Apostolos vel doctores, similiter predestinavit humanam naturam quandoque cum divina iungendam. Sed ne forte putares una cum Nestorio divinum Verbum sola quadam habitationis communionem hominem suscepisse, subdidit: «in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Ihesu Christi domini nostri». «In virtute», id est in eadem potestate divina, quasi dicat in unione persone. Quod autem divina virtus tradita Christo fuerit, inde probat Apostolus, quod et Ihesus natus fuerit per virtutem Sancti Spiritus fetum in Maria formantem et, ut ita loquar, sanctificantem, et quia Christus Spiritus Sancti gratiam suis infuderit ad vaticinium atque
90 miracula – precipue postquam surrexit ex mortuis – per quam ipse prius et mortuos plures et se ipsum suscitavit a morte. Possumus autem ita simpliciter accomodatiusque verbis exponere: Ihesus destinatus est penes Deum et a Deo hominibus declaratus Filius Dei, sed in quo? «In virtute» profecto, «in virtute», inquam, miraculorum palam efficiendorum;

69-71 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 2, 41 71-77 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 3, 46; *III pars Sum. Theol.* q. 24, a. 1 82-85 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 3, 49

63 id est: scilicet O3 79 simpliciter malum fore: malum fore simpliciter O3

deinde per «Spiritus sanctificationis», quem Ihesus abundantius effudit in suos, postquam
 95 resurrexit ex mortuis. Que quidem resurrectio maximum divine virtutis pignus extitit et id
 quidem declaratum ex manifesto Spiritus Sancti dono in suos deinde diffuso. Appellavit
 autem resurrectionem Christi «resurrectionem mortuorum», quia hec generalem, ut inquit
 Ambrosius, resurrectionem facit.

«Per quem – sane Christum – accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in
 omnibus Gentibus pro nomine eius». Paulus se accepisse ait a Patre per Filium ipsam
 100 Spiritus Sancti gratiam ad plenum apostolatus effectum, et hanc quidem apud omnes
 Gentes, ut Christiane fidei tandem omnes obediant; propterea Isaias: «parum est ut sis mihi
 servus ad suscitandas tribus Iacob et feces Israel convertendas: dedi te in lucem Gentium».
 Dum vero dicit: «in quibus estis et vos vocati Ihesu Christi», Iudeos etiam his connumerat
 Gentibus mixtos; nam et in sequentibus Iudeos etiam suscipit convertendos. «Vocati Ihesu
 105 Christi», id est ab Ihesu Christo. Ubi vero in superioribus ait: «pro nomine eius», gloriam
 propriam prorsus exclusit. Hic interea profitetur ad Gentes se precipue missum ostenditque
 in ipso Ihesu duntaxat impleri, quod per Prophetas Christo Deus ipse promiserat, fore
 scilicet ut Dei unius cultum apud Iudeos tantum hactenus angustum Christus Gentibus
 omnibus promulgaret idolatriamque destrueret.

«Omnibus, qui sunt Rome dilectis Dei, vocatis sanctis»: scribit autem non Romanis
 tantum, sed omnibus etiam qui sunt Rome, sive Romani, sive Greci, sive Iudei, sive
 quomodocunque barbari; his autem non quibuslibet, sed conversis. Sed qua virtute
 conversis? Vocatione divina, per quam sancti fiant, qua Deus ex dilectione sua eos vocat.
 Interea bis «vocatis» inquit, ut intelligerent se sola divine vocationis gratia profecisse vel
 115 insuper profecturos.

«Gratia vobis et pax a Deo patre nostro et domino Ihesu Christo», denique sic affectis
 optat promittitque precipua Spiritus Sancti dona: gratiam atque pacem. Per gratiam quidem
 dilectionem efficaciamque divinam, per pacem vero reconciliationem apud Deum ob
 indulgentiam peccatorum; atque ut totam exprimat Trinitatem, optat nobis hec Spiritus
 120 Sancti dona a Patre per Filium provenire. Et cum nominavit Patrem, non solum naturalem
 eius Filium nuncupavit, sed nos etiam Patris illius filios adoptivos, ubi magna charitatis et
 obedientie emphasi dixit: «nostro». Huc tendit illud Apostoli in sequentibus: «ut sit ipse
 primogenitus in multis fratribus»; item: «heredes quidem Dei, coheredes autem Christi».

96-97 Ambst. *Comm. in Rom.* 1, 4 (= *PL* XVII, 50) 99-104 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 4, 62-63 101-
 102 Vulg. *Is.* 49, 6 122-123 Vulg. *Rm.* 8, 29 123 Vulg. *Rm.* 8, 17

95 suos: suis *L03* 103 his: in his *O3* 106 hic: sed hic *M31* 115 insuper *om. M31* 117 precipua:
 precipue *O3* 121 charitatis: charitate *L03*

DE RATIONIBUS TRINITATIS. CAPUT SECUNDUM

Hactenus Epistole prohemium exposuimus; sed antequam ad narrationem perveniamus, opere pretium fuerit de Trinitate divina et humanitatis assumptione per Verbum divinum facta nonnihil afferre. Nam hec mysteria Paulus et hic et alibi frequenter attingit.
5 Perstringam vero paucis in presentia; in libro enim *De religione* de his latius pertractavimus.

Si natura boni est propagare se ipsum bonique maioris se diffundere magis, consequens est ut Dei bonitas infinita sui ipsius propaginem proferat infinitam; cum autem extra Deum nihil esse valeat infinitum, necesse est infinitam Dei propaginem in ipso Deo prorsus expleri, eternam videlicet in eterno. Illic igitur et genitor est et genitus, et cum uterque sit
10 infinitus, Filius Patri semper est aequalis; atque, cum infinita natura propter exactam capacitatem duplex esse non possit, sequitur ut una sit Patris Filique natura, quamvis propter relativam generantis genitique oppositionem persona sit gemina. Ubi profecto Pater alterum se ad votum generare videtur, alterum quidem duntaxat persona, idem vero natura prorsus, natura videlicet singulari. Hinc igitur omne quod usquam generat, habet ut
15 aliquid pro viribus sibi simile et aequale et idem, saltem speciali natura, quasi alterum se generare conetur; efficere vero revera se alterum solus potest genitor infinitus. Preterea quoniam bonum ubique comitatur amor, necessarium est penes bonitatem ipsam eiusque propaginem infinitam amorem ad se invicem vigere similiter infinitum; cum vero spirans amorem et inspiratus amor per relationem invicem opponantur, quamvis eadem eorum sit
20 natura, persona tamen alia iudicatur. Quamobrem fateri compellimur in una simplici, infinita Dei natura tres esse personas aequales invicem atque simillimas. Verum si forte quesiveris quomodo generatio hec et inspiratio fiat, respondebimus per quendam intelligentie voluntatisque modum hec impleri. Profecto paterna fecunditas perfecte intelligendo se ipsam et in se cuncta, perfectam totius sui et omnium notionem concipit in
25 se ipsa; qui sane conceptus aequalis plenaque Dei, ut ita dixerim, imago est et exemplar mundi superplenum. Conceptus ipse divinus non quasi imaginarius est, ut noster, sed proles naturalis existens, quoniam natura Dei ipsa intelligentia est et intelligere idem est

6-21 cf. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 700 = pp. 70-71 Gentile); *In lib. Dionys. de myst. theol.* (= *Op.*, p. 1014) 6-9 cf. Procl. *El. theol.* 25 (transl. Guilelmi de Morbeka, p. 17 Boese); Fic. *Christ. relig.* 16 (= *Op.*, p. 21); *Theol. Plat.* 2, 6 (= *Op.*, pp. 97-98 = I, pp. 86-87 Marcel = I, pp. 120-122 Allen-Hankins); *Pred.* 5 (= *Op.*, p. 493 = p. 50 Conti) 23-46 cf. Fic. *Christ. relig.* 13 (= *Op.*, p. 18) 23-32 cf. Fic. *Theol. Plat.* 11, 4 (= *Op.*, pp. 249-251 = II, pp. 114-119 Marcel = III, pp. 250-263 Allen-Hankins) 23-26 cf. Procl. *In Parm.*, col. 791 Cousin (transl. Guilelmi de Morbeka, p. 139 Steel) 26-28 cf. Plot. 5, 9, 5; Thom. Aq. *C. Gent.* 4, c. 11, n. 5; Fic. *Theol. Plat.* 2, 9 (= *Op.*, p. 103 = I, p. 99 Marcel = I, p. 150 Allen-Hankins), 2, 10 (= *Op.*, p. 105 = I, p. 104 Marcel = I, p. 160 Allen-Hankins); *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 701 = p. 73 Gentile); *In Phil.* 1, 21 (= *Op.*, p. 1227 = p. 207 Allen); *In lib. Dionys. div. nom.* (= *Op.*, p. 1051)

7 propaginem: imaginem *O3* 8 ipso: eo *M31* 9 et genitor est: est et genitor *O3* 16 solus: solum *Lo3* (cf. *Theol. Plat.* 2, 22) 18 spirans: sperans *M31*, spiritus *O3* 21 Dei natura: natura Dei *O3*

atque esse; quod ergo per intelligentiam generatur intrinsecus, per modum nature genitum, proles naturalis existit. Forte vero [Orpheus] nesciens quomodo hanc ‘Palladem’ Orpheus
 30 appellavit solo Iovis capite natam; hunc ‘Dei patris filium’ Plato in *Epistola ad Hermiam* nominavit, in *Epinomide* vero ‘logon’, id est rationem ac verbum, dicens: logos omnium divinissimus mundum hunc visibilem exornavit; in sexto *De republica* penes Deum filium significat invisibilem, dum aperte dicit Solem quoque esse Dei filium, sed visibilem. Zoroaster quoque una cum Mercurio intellectualem Deo prolem attribuit. Dixerunt isti
 35 quidem quod potuerunt, et id quidem adiuvante Deo. Deus autem hoc solus intelligit et cui Deus revelare voluerit. Deus denique per eternam, quam diximus, notionem cognoscens ab evo se ipsum infinitum bonum, per eandem ab evo infinitum in se ad se ipsum spirat amorem. Quamobrem Pater et Filius et Spiritus amatorius tres a theologis persone vocantur, natura quidem divina convenientes omnino – ita ut unicus simplexque sit Deus –
 40 sed relatione quadam incogitabili differentes. Nempe non alio Pater a Filio differt, quam hoc ipso quod generat, nec Filius a Patre per aliud, nisi quod genitus, utriusque rursus in hoc ipso conveniunt, quod una virtute rationeque Spiritum tanquam amorem mutuum aequae spirant a Patre per Filium procedentem, tanquam a personis quidem duabus, ab uno tamen principio venientem. Qui nec a Patre Filioque simul differt alio, nisi quod spiratur ab illis,
 45 illi spirant; nec a Filio per aliud, quam quod Filius quidem generatur, hic autem spiratione procedit. Siqua mens humana intelligeret perfecte se ipsam intellectamque vehementer amaret, expressiorem Trinitatis imaginem penes se haberet; nunc vero cogimur eam in Sole suspicere, in quo Deus «suum posuit tabernaculum». In una enim natura Solis tres vires inter se aequales existunt: prima quidem naturalis ipsa fecunditas, a qua lux intima semper emicat, a quibus prodit intrinsecus calefactoria virtus. Fecunditas illa Patrem, lux intima
 50 Filium, virtus calorifica Spiritum representat.

29-30 Orph. *Hymn.* 32, 1-2; frgg. 174 et 175 Kern apud Procl. *In Tim.*, I, pp. 166 et 170 Diehl 30-34 cf. Fic. *In Plot.* (= *Op.*, p. 1758) 30-32 cf. Eus. *Praep. ev.* 11, 16 (= PG XXI, 888) 30-31 Plat. *Epist.* 323d 31-32 Plat. *Epin.* 986c 32-33 Plat. *Resp.* 508b-c; cf. etiam Iul. Imp. *Or.* 11, 132c-133c, 144d-145d (cf. notae in Ricc. 79, cc. 117r, 123r = pp. 198, 203 Garin); Fic. *Epist.* 2, 9 (= *Op.*, p. 721 = p. 122 Gentile); *De Sol.* 13 (= *Op.*, p. 974); *In sext. de iusto* (= *Op.*, pp. 1407-1408); Bessar. *In calumn. Plat.* 2, 5, 4 (= pp. 96-98 Mohler) 34 cf. *Orac. Chald.* frg. 4 Des Places apud Procl. *In Alk.* I 84 (= p. 69 Segonds) et *Theol. Plat.* 6, 8 (= VI, p. 42 Saffrey-Westerink); frg. 39 Des Places apud Procl. *In Tim.*, II, p. 54 Diehl; Fic. *Epist.* 8, 7 (= *Op.*, p. 867) *Corp. Herm.* 1, 9 (= I, p. 9 Nock-Festugière; transl. Fic., *Op.*, p. 1837 = p. 9 Campanelli); cf. etiam Lact. *Div. Inst.* 4, 9, 3 38-40 cf. e.g. Thom. Aq. *Super Sent.* 3, d. 1, q. 2, a. 5, ad 4 40-46 cf. Thom. Aq. *Super Sent.* 1, d. 11, q. 1, a. 1, ad 7; *I pars Sum. Theol.*, q. 42, a. 6, ad 3 48 Vulg. *Ps.* 18, 6 48-51 cf. Fic. *In lib. Dionys. de myst. theol.* (= *Op.*, p. 1021); *Pred.* 4 (= *Op.*, p. 483 = p. 39 Conti)

29 Orpheus post vero ab omnibus codd. et p traditum expunxi 32 sexto correxi, septimo codd. p 32-33 filium significat: significat filium O3 43 tamen: tantum L03 45 quod: si quod M31

RATIONES QUIBUS DIVINUM VERBUM ASSUMPSIT HUMANITATEM ATQUE DE MODO. CAPUT
TERTIUM

Humane mentis finem esse frui Deo hinc precipue conicere possumus, quod hoc
 5 naturaliter omnes optant nec alibi conquiescunt; ad id autem pervenire absque certiore
 quadam fide, firmiore spe, ardentiore charitate non possunt. Tria vero hec erga Deum
 consequi nostre mentes distracte sensibus et sensibilibus occupate non valent: nam
 huiusmodi tenebris semper obrute divinam lucem, quamvis presentem, comprehendere
 nequeunt. Que quidem nuda sufficit angelis ad conversionis effectum, nobis vero
 nequaquam, quorum animus oculos quasi duos habere videtur, alterum quidem sursum
 10 spectaturum, alterum vero deorsum, sed alterutro nimium patefacto, alter interea clauditur.
 Superior igitur in nobis est clausus, quandiu inferior per sensus omnino se distrahit, que
 offeruntur sensibus attentius circumspiciens et ardentius amans. Itaque divina bonitas nobis
 clementissime providens lucem suam antea invisibilem nostris oculis offerre decrevit,
 quando eam humanitate vestivit, ut sensus saltem ipsius, cui dediti sumus, testimonio esse
 15 Deum certius crederemus speraremusque posse consequi et ardentius amaremus eum, qui
 pro homine factus est homo, ut homo quandoque divinus evaderet. Huius sane magistri
 precepta, quem Deum pariter atque hominem esse credimus, spernere facile non valemus.
 Esse quidem hominem passiones humane demonstrant, esse quoque Deum opera miranda
 declarant. Negare utique non debemus nos tolerare posse, que pertulit homo. Precepta Dei
 20 negligere non est tutum. Nullum igitur ad salutem nostram remedium fuerat opportunius,
 quam hoc ipsum, quod divina clementia factum est, ut divinum lumen sub humana specie
 ad nostros oculos perveniret. Hec igitur Iohannes Evangelista et similia contemplatus,
 postquam dixerat: «lux in tenebris lucet et tenebre eam non comprehenderunt», adhibuit
 testimonium Iohannis Baptiste de lumine sensibus manifestum; deinde divinum lumen
 25 verbumque carnem indutum inquit suam nostris oculis gloriam ostendisse dedisseque
 potestatem, ut Dei filii fieremus Spiritu Sancto renati, siquidem Deus factus iam esset
 homo filiusque hominis ex homine natus. In *Epistola* quoque *magna* verbum lumenque
 divinum et ipsam Dei vitam ad sensus humanos, aures, oculos, manus descendisse testatur,
 ut homines per Filium cum Patre celesti feliciter iungerentur. Simile quiddam antiqui vates
 30 augurati videntur, ubi deorum aliquem introducunt sub humana figura homines salutantem

3-4 cf. Fic. *Theol. Plat.* 2, 6 (= *Op.*, p. 99 = I, p. 90 Marcel = I, p. 130 Allen-Hankins), 14, 2 (= *Op.*, p. 307 = II, pp. 250-251 Marcel = IV, pp. 226-228 Allen-Hankins); *Epist.* 2, 1 (= *Op.*, p. 678 = pp. 12-13 Gentile) 12-22 cf. Fic. *Christ. relig.* 16. 19. 21 (= *Op.*, pp. 20, 22-23, 23-24) 23 Vulg. *Io.* 1, 5 23-26 cf. Vulg. *Io.* 1, 6-12 27-29 cf. Vulg. *I Io.* 1, 1-7

10 patefacto: ex patefactae N1, patefacte O3 M31 26 Spiritu: Spiritus M31 N1

atque iuvantem. Cur autem Deus Filium factum iam hominem pro hominibus sacrificari voluerit, in sequentibus cum Paulo declarabimus. Videtur etiam Plato noster nonnihil ad humanitatem Deo assumptam pertinens in *Legibus* attigisse, ubi ait: mensura rerum omnium non homo, sed Deus est, maxime vero si Deus fiat homo. Preterea interrogatus quandiu
 35 suis legibus acquiescendum esset, respondisse fertur: donec aliquis sacrator homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes. Denique si queratur, quomodo humanitas in Christo divinitati coniuncta sit, respondet Athanasius: quasi quo pacto in homine quovis corpus anime; Aquinas vero Tommas: quomodo menti lingua. Non enim Deus fit naturalis quedam humanitatis forma proprie,
 40 sicut anima corporis, sed humanitas fit proprium coniunctumque instrumentum Dei ad miracula, id est ad opera Dei propria, mirabiliter peragenda, quanquam sicut in Trinitate, ita in eiusmodi copula nulla comparatio penitus satisfacit. Omnino vero sicut neque corporis neque lingue augmentum vel decrementum ad animam pertinet aut mentem – quamvis
 45 anima corpori vitales motus et mens lingue motus expressionis quoquomodo communicet – ita nec in Christo passiones humanitatis divinitatem tangunt, etsi mirabiles divinitatis actus per humanitatem eduntur mirifice divinitati coniunctam.

33-34 Plat. *Leg.* 716c; cf. Fic. *Epist.* 8, 7 (= *Op.*, p. 866, 3); *In Phil.* 1, 26 (= *Op.*, p. 1249 = pp. 359-360 Allen); *In quart. de leg.* (= *Op.*, p. 1500); *In lib. Dionys. de div. nom.* (= *Op.*, pp. 1029-1030) 34-36 cf. Aen. *Gaz. Thpbr.*, pp. 474 et 510 Boissonade (transl. A. Traversarii; cf. Ricc. 709 manu Ficini descriptus, c. 140r-v); Fic. *Christ. relig.* 25 (= *Op.*, p. 29); *Epist.* 4, 19 (= *Op.*, p. 769), 8, 7 (= *Op.*, p. 867) 38 Ath. *Symb.* e.g. apud Thom. Aq. *III pars Sum. Theol.*, q. 2, a. 1, arg. 2 38-39 cf. Thom. Aq. *Super Sent.* 3, d. 1, q. 2, a. 1, co. 42-44 cf. Plot. 4, 7, 5; Fic. *Theol. Plat.* 6, 13 (= *Op.*, pp. 172-173 = I, pp. 259-262 Marcel = II, pp. 202-208 Allen-Hankins)

33 a ante Deo add. η fort. recte 35-36 sacrator homine in terris: in terris sacrator homine L03 44 communicet: non communicet L03

DE SUMMA EPISTOLE, DE ADORATIONE, DE CULTU DEI SPIRITALI, DE VARIIS
SACRIFICIORUM RITIBUS. CAPUT QUARTUM

«Primum quidem gratias ago» etc. Summa Epistole est ostendere omnes Rome fideles, sive Iudeos sive Gentiles, gratia Dei vocatos ad fidem esse gratiaque servandos, neque prerogativam scientie Gentibus, neque privilegium Legis observantieque ipsius Iudeis, quibus utrique gloriabantur, ad divinam vocationem salutemve sufficere, sed ambos ad utrunque gratia Dei pariter indigere. Quod potissimum inde patet, quia utrique cum ipsis suis prerogativis in vitia horrenda ceciderant. Que quidem graviter increpaturus, lenit eos imprimis dilectionemque suam erga eos multis modis ostendit benivolentiamque captat, ut eum postea castigantem libentius auscultent. Principio igitur narrationem quidem ab oratione, orationem vero exorditur a gratiis, ac dum orat ipse, interim orare nos docet. Monet enim ut primo quidem gratias agamus, deinde vero petamus. Sed quidnam et quomodo postulemus? Spiritualia videlicet bona spirituque in Deum prorsus erecto, non pro nobis tantum, sed pro ceteris, et id quidem sedulo atque cum hac duntaxat conditione, si votum nostrum divine voluntati placuerit. Incipere autem a Deo Plato etiam in *Epistolis* ita precipit: principium in omnibus a Deo faciendum est agendi atque cogitandi. Sed verba eius iterum disponamus. «Primum quidem gratias ago Deo meo»: quod enim credatis ex ipsa Dei gratia provenit; «Deo meo», in quo omne meum posui bonum; «per Ihesum Christum»: nam per quem preces, per eundem aguntur et gratie; ipse enim est ad utrunque inter Deum hominesque conciliator et medius; «pro omnibus vobis»: summe charitatis est alieno bono publicoque gaudere quasi proprio; «quia fides vestra annuntiatur in universo mundo»: Paulus strenuus Christi miles illius gloria in primis congratulatur; Romane ecclesie fides, quoniam ibi caput orbis, per universum predicabatur omnibus exemplo futura. Adverte Christi fidem passim iam divulgatam, nam «in omnem terram exivit sonus eorum». «Testis enim mihi est Deus, cui servio in spiritu meo in Evangelio Filii eius»: hic vero testem adducit Deum secrete orationis sue pro Romanorum fide firmanda; cui quidem Deo servit Apostolus non in ceremoniali Iudaice legis observatione, sed in spiritu; non quidem affectu solo, sed etiam Evangelice predicationis effectu. Appellat autem Evangelium 'Filii Dei', quoniam et a Dei Filio revelatum et de utraque illius nativitate, eterna scilicet temporalique, tractat.

16 Plat. *Epist.* 352e-353a; cf. etiam Plat. *Leg.* 716c-d; Fic. *Epist.* 4, 19 (= *Op.*, p. 769); *In lib. Dionys. de div. nom.* (= *Op.*, p. 1049) 18-21 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 5, 76 22-23 cf. Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 1 (= transl. Christophori Personae, Romae, 1477, c. aiii = PG CXXIV, 344-345) 24 Vulg. *Rm.* 10, 18

8 vitia: vita *L03* 17 ipsa *om. L03*

«Quod memoriam vestri facio sine intermissione semper in orationibus meis». Quotiescunque oro, pro vobis etiam oro. Et quomodo? Quo videlicet modo pro me atque charissimis, scilicet «sine intermissione», id est continuata prorsus attentione pro eo ipso tempore, quod orationibus destinavi. Similiter Thessalonicensibus precipit: «sine intermissione orate», id est summa in Deum attentione orate caventes interea ne distrahamini. «Obsecrans si quo modo tandem aliquando prosperum iter habeam in voluntate Dei venire ad vos»: atque in hac memoria pre ceteris obsecro ut, si modo divine voluntati placuerit, ad vos veniam, saltem post longum tempus et quomodocunque etiam cum labore, modo sit iter «prosperum», id est ut tandem perveniam atque prosim, sed in primis si Deus velit; qui enim caput adiuvat, omnia membra iuvat. Forte vero ob vehementius visende huius ecclesie desiderium captus Ierosolymis Cesarem appellavit. «Desidero enim videre vos, ut aliquid impartiar vobis gratie spiritualis ad confirmandos vos, id est simul consolari in vobis per eam, que invicem sit, fidem vestram atque meam». Quid vero postremo desiderat? Ut mirificam Spiritus Sancti gratiam pro eorum facultate illis impartiat, ne in materiis, sed in spiritu Deum colant. Modeste vero loquens inquit: «ad confirmandos», quasi sine illo non parum iam profecissent; «ad confirmados», inquam, in fide, per quam mutua spes augeatur et charitas, mutue videlicet consolationi futura; per «fidem», inquam, «que invicem est», id est communem.

«Nolo autem vos ignorare, fratres, quod sepe proposui venire ad vos et prohibitus sum usque adhuc, ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in ceteris Gentibus». Postquam dixerat se desiderare atque insuper obsecrare Deum, ut Romam accederet, nunc addit ob maximum desiderium se iter sepius tentavisse. Itaque gravissima quedam causa iam assignanda est ob quam non venerit. Nulla vero est gravior quam divina; inquit ergo: «prohibitus sum». Iam vero cum supra dixerit se optare voluntatis divine consensum et nunc gravissima causa significet se esse prohibitum nec aperiat, Deo prohibitum intelligitur volente videlicet opportunius aliquid Paulum interea facere. Non enim dixit 'impeditus', ne forte tempestate negotiisve detentum existimares. Socratem scribit Plato diversa tentantem sepe a genio fuisse prohibitum, provocatum vero nunquam. Divinior certe causa ducit Apostolum, alias quidem vetans, alias vero provocans. Assignat autem rursus vehementis desiderii causam, scilicet «ut aliquem fructum habeam in vobis», scilicet ut vos spiritalem fructum feratis atque ego referam. «Sicut et in ceteris Gentibus», quasi dicat: si membra

37 venire: ἐλθεῖν; veniendi Ricc.426

32-35 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 5, 83-84 34-35 Vulg. *I Tb.* 5, 17 37-40 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 5, 86 57-58 cf. Plat. *Apol.* 31c-d; *Theag.* 128d; *Phil.* 242b-c

36 obsecrans: et obsecrans ζ 42 videre vos (*ut legitur in Vulg. Rm. 1, 11*): vos videre *Lo3* 43 in ante invicem *add. M31 N1 B (deest in Vulg. Rm. 1, 12)* 47 mutue videlicet: videlicet mutue *O3*

iuvi, multo magis iuvare debeo caput orbis; et vos a me sperare fructum, quem et alibi protuli, nec ego beneficii mei gratiam a vobis expeto, quia et vobis et omnibus debitor sum iubente Deo.

65 «Grecis atque barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum. Ita quod in me promptum est et vobis, qui Rome estis, evangelizare». Benivolentiam multipliciter demonstravit atque captavit, sed cum Grece scribat, hic Grecorum more preter Grecos omnes 'barbaros' appellavit. Iusserat enim Deus, ut portaret nomen suum «coram omnibus Gentibus et regibus et populis Israel»; itaque Corinthiis inquit: «Ve mihi si non
70 evangelizavero». «Sapientibus et insipientibus»: et doctos docere audet et rudes erudire dignatur. Si autem quod omnibus debeo vobis reddidero, gratiam a vobis nullam posco; «quod in me est», quantum ad voluntatem meam pertinet, quandocumque Deus voluerit, ad eiusmodi officium sum propensus. Inquit autem in superioribus in spiritu servire se Deo, quia Christus ait: “veri adoratores in spiritu et veritate adorant, quia Deus tanquam spiritus
75 et veritas sit in spiritu et veritate colendus”; quibus in verbis Christus et Paulus materiale cultum vel improbant vel minime probant. Apollonius Theaneus Pythagoricus, item Iamblicus Porphyriusque Platonici species quinque cultus esse disputant pro quinque speciebus spirituum qui coluntur: spiritus enim infimos crassum aerem habitantes sacrificiis ex frugibus animalibusque coli solitos; spiritus autem purum aerem incolentes vaporibus
80 sonisque et cantibus atque luminibus; etheria vero numina orationibus luminibusque simul; sed intellectus a corporibus separatos intelligentie viribus atque motibus; horum denique patrem excessu quodam mentis et ineffabili voluntatis affectu. Iamblicus inter hec damnat Egyptios, quod materiali cultu pre ceteris uterentur aeriorumque demonum cultores essent; anteponebat autem iis Caldeos, qui spiritalem cultum potius sequerentur, utpote qui separatas
85 a materia mentes patremque earum precipue colerent. Hec quidem illi viderint. Nos autem, ne longe digrediamur, revertentes ad Paulum precipuum esse cultum orationisque modum dicimus, qui spiritu, id est intelligentia et voluntate per charitatem in Deum erecta, perficitur. Quod autem communiter traductum est: «ut aliquid impartiar vobis gratie spiritalis», ita etiam interpretari licet: “ut aliquid vobis gratie donum impartiar”; nam
90 ‘charisma’ in *Epistola ad Corinthios* donum Spiritus Sancti significat. Ostendit autem hic Apostolus Romanos ultra fidem, que et ipsa Spiritus Sancti donum est, indigere duobus preterea donis, scilicet intelligentia atque charitate, quibus tanquam lumine simul atque

68-69 Vulg. *Act.* 9, 15 69-70 Vulg. *I Cor.* 9, 16 76-82 Iambl. *Myst.* 5, 14-22; Porph. *Phil. ex orac.* frgg. 314-315 F Smith apud Eus. *Praep. ev.* 4, 9 (= PG XXI, 252-253); *Abst.* 2, 34-37 (cf. transl. Fic., *Op.*, pp. 1934-1935); Ap. Tyan. *Sacr.*, p. 343 Norden apud Eus. *Praep. ev.* 4, 13 (= PG XXI, 261); cf. Bessar. *In calumn. Plat.* 3, 4 (= p. 226 Mohler); Fic. *In Plot.* (= *Op.*, p. 1748) 82-85 cf. Iambl. *Myst.* 6, 7; Fic. *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = p. 388 Kaske-Clark); *In Iambl. de myst.* (= *Op.*, p. 1901) 90 cf. Vulg. *I Cor.* 7, 7

calore fides eorum confirmetur, id est stabiliatur atque roboretur vivaque evadat et operetur
 ut viva, que hactenus tanquam obscurior atque frigidior et vacillabat et tanquam exanimis
 95 non satis agebat. Arguit enim eos quasi cerimoniais materiisque deditos necdum charitate
 flagrantes. Hinc ergo desiderat profundiores quosdam Scripturarum sensus divinioremque
 cultum illis tradere et charitatem ardentiorum in eis accendere; per que quidem Spiritus
 Sancti dona, que et ipse gratis acceperat, proveniat spiritualium donorum effectus ille
 100 mirificus paraclisis cum paraclito congruens, scilicet consolatio animum recreans atque
 fovens lumine, scilicet et calore, ut nullis adversitatibus perturbetur; idque futurum
 promittit per fidem ipsis communem, hactenus quidem Romanis inchoatam, tunc vero
 perfectam, fidem, inquam, in ambobus ad Deum quidem utrinque directam per charitatem
 bona invicem operantem. Proinde, nisi prolixitatem vererer, de luminis et caloris virtute
 105 dissererem, quemadmodum illud quidem sensibus monstrat omnia omniumque imagines
 efficit, hic autem recreat atque generat omnia, tantoque charitatem, quasi calorem,
 intelligentia, quasi luce, meliorem esse, quanto melius est efficere quam ostendere et res
 ipsas generare melius quam rerum similitudines ostentare, denique quanto nobis optabilius
 est foveri calore, quam lumine delectari. Quapropter in *Symposio* Plato noster inquit mentem
 nostram denique per amorem cum divina mente coniunctam ipsas rerum ideas virtutesque
 110 non modo spectare, sed in se ipsa iam generare, siquidem vis amoris unifica genitrixque
 existit. Sed de his, ubi de charitate in *Epistola ad Corinthios prima* disseretur, opportunius
 disputandum.

108-111 Plat. *Symp.* 210d-212b; cf. Fic. *In Conv.* 6, 13 (= *Op.*, p. 1351 = p. 229 Marcel = p. 183 Laurens); *Theol. Plat.* 12, 2 (= *Op.*, p. 268 = II, p. 159 Marcel = IV, p. 26 Allen-Hankins), 18, 8 (= *Op.*, p. 409 = III, p. 205 Marcel = VI, p. 130 Allen-Hankins)

100 calore: candore *M31* 103 bona: bonam *L03 O3* 107-108 optabilius est: est optabilius *L03* 110 genitrixque: genitrixque *O3 ε* 111 his: eis *M31 O3*

DE VIRTUTE EVANGELII, FIDE GEMINA, CHARITATE. QUO DIFFERANT DUBIUM, OPINIO,
SCIENTIA, FIDES. DE CULTU GENTILIUM, DE LEGE MOSAICA. CAPUT QUINTUM

«Non enim erubesco Evangelium Christi: virtus enim Dei est in salutem omni credenti,
Iudeo primum et Greco». Adiuverat preceptum illud Servatoris apud Lucam: «qui erubuerit
5 me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet». Evangelii predicationem tria
impedire posse videntur: pericula, labores, ignominia. Cum vero Paulus pro Christi gloria
nec pericula timuerit nec labores ullos recusaverit, nimirum nec ob suspensionem ignominie
ullius erubuit, quippe cum sciret Evangelium non esse rem debilem vel humanam, sed
divina virtute refertam, scilicet Sancto Spiritu Evangelii precones vaticiniis et miraculis
10 muniente. Similia Paulus Corinthiis inquit: «predicamus Christum crucifixum Iudeis quidem
scandalum, Grecis vero stultitiam; ipsis autem conversis, Iudeis atque Grecis, Christum Dei
virtutem et sapientiam»; item: verbum crucis, quamvis pereuntibus stultitia sit, nobis tamen
virtus Dei est. Quoniam vero videbatur erubescere Christum debere aut ut vile quiddam aut
stultum, ideo dixit: «Dei virtutem atque sapientiam». Iam vero Filius Dei nominatur
15 sapientia, lux et veritas, quia per modum intelligentie nascitur; nominatur et virtus, quia in
hoc conceptu potentia tota Patris exprimitur; universum vero comprehendit Paulus ad
Hebreos dicens: «portans omnia verbo virtutis sue». Virtus autem Dei, que in Evangelico
verbo tanquam vivente et efficaci spirat, quidnam in credentibus operatur? Divinam
gratiam et salutem. «Iudeo primum et Greco», id est omnibus: Grecorum enim nomine
20 omnes idolorum cultores complectitur; huius enim cultus precipui auctores Greci fuerunt.
Dixit autem: «Iudeo primum», non quia Iudeorum tantum vel precipue gratia salusque
futura sit – non enim est apud Deum acceptio personarum, quantum videlicet ad finem
spectat vel ad ea, que omnino necessaria sunt ad finem – sed dixit: «Iudeo primum», quia
Iudei propter privilegium Prophetarum atque Christi priores ad salutem properare debent,
25 ceteris exemplo futuri.

«Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: “Iustus ex fide
vivit”». Divina virtus in Evangelio per tres potissimum gradus ad salutem felicitatemque
perducit: per fidem quasi geminam atque iustitiam. Credendum enim est non solum
Prophetis Christum predicentibus eventurum, sed etiam Apostolis affirmantibus iam
30 venisse, credendum verbis, credendum similiter et operibus, nec sola fides habenda est et

3 Evangelium Christi: εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (*ut legitur in Ricc.85*); Evangelium Ricc.426

4-5 Vulg. *Lc.* 9, 26 10-12 Vulg. *I Cor.* 1, 23-24 12-13 cf. Vulg. *I Cor.* 1, 18 17 Vulg. *Hbr.* 1, 3 21-25
cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 6, 101

13 ut *om. L03 O3* 16 Patris: presens *L03* 26 Dei *om. L03*

simplex, sed fides ipsa, quam charitas comitans facit vivam et efficit operantem. Auditor igitur Evangelii hac quasi gemina fide peditus ipsam Dei iustitiam assequi iudicatur beatitudinis effectricem, non humanam duntaxat decretis mortalium institutam, nec illam, inquam, apud Iudeos ceremonialium legum observatione contentam, sed Evangelicam spiritali veritate constantem.

35

Lex Mosaica data divinitus per observationem sui ad iustitiam perducebat, non tamen ad ipsam potissimam Dei iustitiam: data enim erat mancipiis rudibus atque pertinacibus, potius pro eorum modo ad tempus videlicet ita disposito, quam pro voluntate precipua Dei. Iustitia vero Dei per legem Evangelicam revelatur. Propheta Abacuch eiusmodi iustum inquit hac fide iustitiaque iustum factum iam divina quadam vita vivere. Iustitiam sacre littere virtutem significant universam, quam Aristoteles legalem iustitiam nominavit et Plato in *Legibus* precipuam legum intentionem: iustitia enim eiusmodi est observatio legum, leges autem universam virtutem spectant atque precipiunt; in *Republica* confirmat idem dicens iustitiam esse harmoniam totius anime ex omnibus simul virtutibus resultantem. Hanc iustitiam neque Gentilis neque Mosaica lex penitus consumavit: nam et Gentilis pro hominum opinionibus et Mosaica pro natura et consuetudine populi promulgata videtur. Evangelica vero lex ad iustitiam, id est universam virtutem, perducit, non civilem duntaxat, sed purgatoriam atque potius animi iam purgati, secundos quidem animi motus eradicans, primos quoque pro viribus amputans idque totum Dei gratia faciens. Quatuor hec inter se differunt: dubium, opinio, scientia, fides. Qui dubitat in alterutram partem aequè versatur; qui autem opinatur, ad alterum quidem oppositorum potius inclinatur, sed interea quodammodo vergit ad alterum; scientia vero uni extra controversiam cum ratione consentit, sed fides ad unum proculdubio auctoritate dirigitur. Fides autem quasi duplex, ut dixi, consideratur: aut enim informis aut charitatis fervore formata – etsi informis atque formata fides eadem forsitan esse potest, tamen ita demum virtus est, si charitate formetur.

45

50

55

Quod in superioribus diximus idolatriam a Grecis esse profectam, Plato noster in *Cratilo* confirmat, exponens enim deorum nomen ‘theus’ Grece, id est ‘currentes’, ideo appellatos ait, quoniam veteres ab initio stellas, que semper moventur, adoraverint tanquam deos. Quoniam vero pro stellarum ordine appellationeque in aere quoque demones coluerunt, homines preterea nonnullos stellarum demonumque certo quodam, ut opinabantur, influxu

60

39-40 cf. Vulg. *Hab.* 2, 4 41 Arist. *Eth. Nic.* 1129b 3; cf. Thom. Aq. *II pars secundae Sum. Theol.*, q. 58, a. 5, co 41-43 cf. Plat. *Leg.* 630e-631a, 962d-963a 43-44 Plat. *Resp.* 441e, 442c-d, 443d-e 44-49 cf. Fic. *Christ. relig.* 26 (= *Op.*, p. 30), 34 (= *Op.*, p. 65) 49-53 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 6, 105 53-55 cf. Thom. Aq. *Super Sent.* l. 3 d. 23 q. 3, a. 1, qc. 2, co; *I pars secundae Sum. Theol.*, q. 62, a. 4, co; *Super Rom.* c. 1, l. 6, 107 56-58 Plat. *Crat.* 397c-d; cf. Eus. *Praep. ev.* 1, 9 (= PG XXI, 68), 3, 2 (= PG XXI, 162), 3, 9 (= PG XXI, 188); Thom. Aq. *In libros de cael.* 2, l. 1, 3

progenitos, his consequenter simulacra et sacrificia quedam propria dicaverunt, ex quibus
 universa idolatria constat. Item legem Mosaicam quasi non penitus absolutam, sed pro
 capacitate suscipientium datam non solum Dominus in Evangelio emendavit, sed Socrates
 etiam atque Plato. Quod enim illa vindictam permittit aequalem iniurie propter seviti-
 65 Iudeorum, hi philosophi in *Critone*, *Gorgia*, *Republica* *Epistolis*que emendant, omnem videlicet
 privatam ultionem penitus reprobantes. Iam vero Socrates percutienti genam alteram
 obtulit.

Non dixit Evangelium esse ex divina virtute, sed Dei virtutem esse; quod et Corinthiis
 confirmavit dicens: «Verbum Crucis», id est Evangelium, «Dei virtus est». Virtutem vero
 70 Dei sepe Christum nominat, ut Christum predicamus Dei virtutem et Dei sapientiam. Cum
 igitur Evangelium nominat Dei virtutem, dicere videtur Evangelium esse Christum; nempe
 Christus est Dei verbum humanitate vestitum sanctificante Spiritu. Evangelium quoque sive
 in meditatione sive in voce sive in scriptis Dei verbum est prolatum quidem afflante Spiritu,
 sed humana meditatione vel voce vel scriptura vestitum. Videtur autem eiusmodi copula
 75 divini verbi cum eiusmodi corpore non solum in Apostolis, sed etiam in Prophetis ab initio
 extitisse, ut tota divina scriptura per Sanctum Spiritum de Christo loquens, quasi ipse sit
 Christus ubique vivens et spirans in omnes, qui vehementiore quodam affectu legunt,
 audiunt, meditantur. Quapropter Paulus clam hic admonere videtur, ut ad Evangelium cum
 summa reverentia, ferme sicut ad Eucharistiam, accedamus.

64-67 Plat. *Gorg.* 473a, 474b-476a; *Resp.* 335e; *Crit.* 49b; *Epist.* 335a, 351c; cf. Orig. *Cels.* 7, 58 (= transl. Christophori Personae, Romae 1481, cc. Eiii-iiiir = PG XI, 1504); Eus. *Praep. ev.* 13, 7 (= PG XXI, 1085-1087); Bas. *Hom.* 22, 5 (= PG XXXI, 576 = transl. L. Bruni p. 240 Naldini, cf. Ricc. 424 manu Ficini descriptus, c. 161v); L. Bruni *Epist. sup. transl. Pol. Arist.*, p. 71 Baron; Fic. *Epist.* 1, 49 (= *Op.*, p. 632, 3 = pp. 95-96 Gentile), 8, 9 (= *Op.*, p. 868); *In Gorg.* (= *Op.*, p. 1317); *In Phaed.* (= *Op.*, p. 1390) 69 Vulg. *I Cor.* 1, 18

CONTRA GENTILES, QUOMODO DEO INGRATI, ET DE IMPIETATE, ET QUOMODO DIVINO
LUMINE DEUM COGNOVERINT. CAPUT SEXTUM

«Revelatur enim» etc. Romanis hactenus salutem dixit, optavit bona – precipue gratiam
atque pacem – demonstravit ingentis erga illos charitatis affectum, visendi desiderium
5 diuturnum, dilationis longe causam, firmum in Evangelio institutum, Evangelii denique
salutare promissum. Cum igitur benivolentiam ab his captaverit salutaribusque promissis
parituros mirifice fuerit consolatus, iam minis terroribusque pertinaces aggreditur et primo
quidem Gentiles corrigit, deinde Iudeos.

«Revelatur enim ira Dei de celo super omnem impietatem et iniustitiam eorum hominum,
10 qui veritatem Dei in iniustitia detinent». «Impietatem», id est divini cultus prevaricationem;
«iniustitiam», id est universam pravitatem inde profectam; «veritatem Dei», id est Dei
notitiam divino lumine habitam; «in iniustitia – id est ingratitude – detinent», ut in luto
tesaurum. Vide quam consequenter singula singulis opposita reddat: nempe in superioribus
dixerat in Evangelio virtutem vigere divinam salutem credentibus afferentem, dum in eo
15 revelatur iustitia Dei per geminam fidem, scilicet per pietatem proculdubio comparanda; hic
vero consequenter infert divinam iram in Evangelio revelari de celo venturam ultricem,
scilicet impiorum iniustorumque, videlicet in fide et charitate opereque delinquentium;
potissimum vero contra illos, qui veritatem Dei «in iniustitia – id est ingratitude –
detinent», qui scilicet ingenio et doctrina et philosophica facultate ceteris excelluerint, nihilo
20 vero minus ingrati Deo fuerint, quippe cum naturale lumen donumque philosophicum a
Deo tributum, tanquam iniusti, Deo, ut par fuerat, non reddiderint. Propterea quidem
Deum hoc lumine cognitum non rite coluerint: tales autem Gentiles Grecique potissimum
extiterunt. Appellavit autem iram Dei grave supplicium, si Deus irasci posset, ira gravissima
inferendum; Deus peccatores quidem curabiles affligit tanquam medicus gratia sanitatis,
25 incurabiles autem irati more cruciat, ut disperdat. «De celo» inquit duplici forsitan ratione:
et quia Christus promittitur ad iudicium de celo venturus, et quia sicut ordo celestium
Deum illis ostendit rectius venerandum, sic et celum postremo Deum vindicem patefaciet.
Omnino vero quotidianum iudicium sub figura iudicii postremi significat, ut magis terreat
impios. Inquit autem: «omnem impietatem», quia multe sunt species impietatis, quas Plato
30 in decimo *Legum* enumerat latius et effulminat: impios sane vocat eos et qui Deum esse

30-33 Plat. *Leg.* 885b, 888b-e et 889c; cf. Fic. *In Phil.* 1, 25 (= *Op.*, p. 1231 = pp. 233-235 Allen); Bessar. *In calumn. Plat.* 2, 9, 8-9 (= pp. 172-174 Mohler)

1 quomodo *om. L03* 3 revelatur enim etc. *ex* revelatum etc. *N1*: revelatum enim etc. *M31*, revelatur etc. *O3*
η, *om. L03* 4 ingentis erga illos: erga illos ingens *L03* 11 Dei (*alt.*) *om. L03* 13 reddat: reddar *L03 O3*
18 in iniustitia: iniustitia *L03 ζ* 19 excelluerint: *ex* excoluerint *N1*, excoluerint *M31*

negant et qui affirmato Deo auferunt Providentiam et qui Deum providere quidem fatentur, sed delictis iratum non tam penitentia purgationeque mentis humane, quam sacrificiis muneribusque placari putant. Has autem opiniones impias Plato dignas veniam minime censet: nam et quamvis per ignorantiam quandam tam male de Deo sentiant, ipsi tamen vel per negligentiam vel per ebrietatem quandam animi perturbatione profectam ignorantie sue causam prebuerunt. Quod enim deceat in divinis preter lumen intimum, et leges tam civiles quam sacre et insignes philosophorum scole palam ubique docent. Proinde quemadmodum nihil acceptius Deo, quam divina recte colere, ita nihil detestabilius, quam in ipso divinorum cultu prevaricari, in quo Gentiles maxime deliquerunt. Inquit autem «detinent», quia lumen nature divinitus insitum in ingratis superbisque remanet, ut quod fuerat index, postea sit et iudex, quodve puris oculis fuerat salutare, noxium sit impuris. At vero – ne forte prevaricationem suam ita defendant: “quonam modo potuimus celebrare, que ne cognoscere quidem possumus?” – Apostolus obiectionem ita dirimit: «quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit». Quod enim supra dixerat «veritatem Dei», hic appellat «notum Dei», scilicet quod vere de rebus divinis hominibus naturaliter notum esse potest, quod et ad rectum cultum sufficit divinorum, id ipsum profecto fuit Gentilibus manifestum; atque, ut ad eiusmodi cultum arctius eos adstringeret, mox adiunxit: non tam industria operaque mortalis, quam ipsemet Deus ipsis manifestavit. Ait autem non tam ‘illis’, quam «in illis», ut declararet sufficiens ad divinorum notitiam lumen mentibus ab initio divinitus insitum: «quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Omnem divinorum veritatem divino quodam lumine intrinsecus patefieri in *Theologia* nostra rationibus Platonice demonstravimus, presertim a sexto *De republica* sumptis, ubi traditur a Platone: sicut oculus Solis beneficio solaria, id est luminosa, videt, sic animus divina ipso Dei lumine percipit. Hinc et in *Epistolis* Platonice illud: ex diuturna divinorum meditatione subito tandem, velut ab igne scintillante, lumen effulget in mente seque ipsum iam alit. Hinc Iacobus omne veritatis lumen desuper inquit a Patre luminum provenire, a Patre qui illuminat, ut Ioannes inquit, «omnem hominem venientem in hunc mundum». Dicitur autem: «Deus manifestavit», quoniam communem notitiam divinorum Deus ipse sicut Iudeis revelaverat per Prophetas,

44 in illis: ἐν αὐτοῖς; illis Ricc.426

33-36 cf. Plat. *Leg.* 886b sq. 51-58 cf. Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, p. 267 = II, pp. 154-157 Marcel = IV, pp. 18-24 Allen-Hankins), 12, 4 (= *Op.*, p. 272 = pp. 167-171 Marcel = IV, pp. 44-54 Allen-Hankins), 14, 8 (= *Op.*, p. 317 = II, pp. 274-275 Marcel = IV pp. 280-283 Allen-Hankins), 18, 8 (= *Op.*, p. 407 = III, pp. 201-202 Marcel = VI, pp. 122-124 Allen-Hankins); *De Sol.* 13 (= *Op.*, pp. 974-975) 53-54 Plat. *Resp.* 507e-509b 55-57 Plat. *Epist.* 431b-d; cf. Fic. *Epist.* 5, 7 (= *Op.*, p. 786), 8, 7 (= *Op.*, p. 867) 57 cf. Vulg. *Iac.* 1, 17 58 Vulg. *Io.* 1, 9 59-60 cf. Cl. Alex. *Strom.* 6, 5 (= PG IX, 261-264), 6, 8 (= PG IX, 288)

47 profecto fuit: fuit profecto O3 53 sexto *correxī*, septimo *codd. p* 54 percipit: precipit ε

60 ita Gentibus manifestam effecerat per philosophos. Hinc quidem effectum est, ut et Iudei
Prophetis et Gentiles philosophis frequenter gloriarentur, et inanem utrorumque iactantiam
in hac epistola Paulus castigaverit. Iamblicus quoque Platonius artium liberalium inventa
diis attribuit Platonem in *Timeo* secutus dicentem philosophiam donum esse deorum
notitiamque deorum atque demonum ad nos per antiquos theologos descendisse, quibus
65 quidem ob familiaritatem, quasi Dei filiis, suorum notitiam Deus ipse concesserit. Multi
philosophos spernunt omnes, quasi opinione sola, scientia vero nulla nitantur, Paulus
autem scientiam illis multam concedit etiam divinorum, sed superbie et ingratitude
accusabit.

62-63 Iambl. *Vit. Pyth.* 1, 1; *Myst.* 9, 4; cf. Fic. *In Iambl. de myst.* (= *Op.*, p. 1905) 63-66 Plat. *Tim.* 47b, 40d

61 et (*pr.*) *s.l. suppl. L03, om. O3*

QUOMODO INVISIBILIA DEI PER VISIBILIA COGNOSCANTUR. QUOMODO TRINA PENES
DEUM CAUSA ET DE TRIPLICI COGNITIONE DIVINA, QUASI CELO TRINO. CAPUT SEPTIMUM

«Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea, que facta sunt, intellecta conspiciuntur». Si forte queras quomodo Deus philosophis perque philosophos Gentilibus suam aperuerit
5 veritatem, respondet Paulus duobus precipue modis: per intelligibile lumen atque sensibile. Per intelligibile, inquam, mentibus naturaliter insitum et, ut in *Republica* inquit Plato, quotidie etiam superfusum; per sensibile quoque lumen, in quo pulcherrimum mundi ordinem artificiumque mirabile mentibus per oculos offert, evidentissimum divinorum divinitatisque testimonium, presertim in stupendo celestium splendore et ordine
10 constitutum, quo quidem «celi enarrant gloriam Dei». Mitto nunc quomodo lumen etiam hoc oculis manifestum incorporeum quiddam sit atque divinum et quomodo per hoc, quasi vestigium quoddam, ad invenienda divina Deumque unum progredi liceat – hoc enim in libro *De Sole lumineque* tractavimus. Profecto Paulus ubi dixit: «manifestum in illis», et ubi dicit «intellecta», lumen primum videtur attingere, sed ubi ait «per ea que facta», item
15 «conspiciuntur», secundum lumen significare putatur. Sed quenam «invisibilia Dei» significat? Intellectuales forte substantias, que et nullo sensu vel interno percipiuntur et sunt Dei solius effectus; eiusmodi sane substantias non solum Platonici, sed etiam Peripathetici per mundanarum sperarum motum atque ordinem cognoverunt. Hec autem corporea facta dicuntur, quia ex materia composita sunt; intellectuales vero substantie non
20 tam facte, quam ex nihilo create putantur. Huc forsitan tendit illud: «opera manuum eius annuntiat Firmamentum». Preterea invisibilia Dei dicuntur exemplaria rerum omnium in ipso Deo, que et sensum et imaginationem prorsus exsuperant; quod quidem ad Hebreos Paulus ita significare videtur: «intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent». Nempe in ipso intelligentie divine conceptu ideales omnium rerum
25 rationes existunt: fecit enim celos in intellectu; ex his ideis, velut exemplaribus, visibilia omnia sunt effecta, ut ipse merito per hec tanquam per imagines cognoscantur. Duo

6-10 cf. Plat. *Resp.* 507d sq.; Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, pp. 267-268 = II, p. 156 Marcel = IV, p. 22 Allen-Hankins); *Epist.* 11, 30 (= *Op.*, p. 942); *In Conv.* 6, 13 (= *Op.*, p. 1351 = p. 228 Marcel = pp. 181-183 Laurens); *In Phil.* 1, 31 (= *Op.*, p. 1241 = p. 305 Allen) 10 *Vulg. Ps.* 18, 2 10-13 cf. Fic. *De Sol.* 2 (= *Op.*, p. 966); *De lum.* 6 (= *Op.*, p. 978); cf. etiam *In Conv.* 5, 4 (= *Op.*, p. 1337 = p. 186 Marcel = p. 101 Laurens) 16-18 cf. Plat. *Tim.* 38c; Plot. 4, 3, 11; Iambl. *Myst.* 1, 19; Procl. *In Tim.*, I, p. 414 Diehl; Arist. *Metaph.* 1073a 24-37; Avic. *Metaph.* 9, 4 (= II, pp. 476-488 Van Riet); Averr. *In Arist. Metaph.* 12, 42 (ad 1073a 13-37 = Venetiis 1562, cc. 326r-v); Alb. Magn. *Metaph.* 11, t. 2, 10-12 (= pp. 626-632 Borgnet); Fic. *In Phaedr.* 10 (= *Op.* p. 1370 = p. 113 Allen) 20-21 *Vulg. Ps.* 18, 2 24-26 cf. Plat. *Tim.* 28c sq.; Plot. 5, 9, 5; Procl. *In Parm.*, col. 795 Cousin (transl. Guilelmi de Morbeka, p. 142 Steel); Calc. *Comm.* 333 (= p. 306 Waszink); Fic. *Theol. Plat.* 11, 4 (= *Op.*, p. 249 = II, pp. 114-115 Marcel = III, pp. 250-254 Allen-Hankins); *Epist.* 1, 42 (= *Op.*, pp. 629,2-630 = pp. 82-85 Gentile); *In Tim.* 10 (= *Op.*, p. 1442)

quidem secula sunt: eternitas atque tempus. Verbum igitur, id est divina ratio, rerum artifex, ita hec secula coaptavit, ut ab eternis temporalia dependerent, item ut imagines idearum in eternitate micantium in temporali seculo refulgerent. Dicit autem: «intellecta
 30 conspiciuntur», nam animus cum primum per sensum iam monitus contemplatus est ideas, mox ad sensibilia ista revertitur diligentius et maiori cum admiratione quam ante conspicienda. «A creatura mundi»: nisi addidisset «mundi», forsitan interpretari liceret ‘ab homine’, quoniam in eo sit omnis creatura. Neque id quidem satis apte. Cum vero dicat: «a creatura mundi», aptius exponemus ab ipso mundi exordio ingenia philosophica per
 35 artificium mundanum ubique mirandum cepisse divinam artem, qua hec omnia pulcherrime disposita sunt, prorsus investigare, ut divinorum notitia non nova sit hominibus, sed antiqua. Plato noster in *Protagora* disputat ante omnes artes, ab initio rerum, homines propter quandam cum divinitate cognationem notionemque intimam incepisse augurari Deum atque venerari divina; preterea in *Timeo* a creatura, id est effectione mundi, ita ferme
 40 Deum investigavit: mundus profecto, cum sub sensu cadat ideoque essentiam non omnino perfectam habeat, merito a causa quadam superiore dependet, et hoc unum opus a causa tandem una, et pulcherimum a sapientissima, et pro viribus optimum ab ipso bono, et quoniam artificiosissime compositum est, ab arte summa exemplarique exacto penes causam existente. Nos igitur in *Commentariis in Timeum* ex hoc opificio tres apud Deum
 45 causas operis indagamus: ex magnitudine quidem machine, motu celerrimo perpetuoque, mirabilibus rerum quasi innumerabilium viribus admirandam in causa virtutem atque potentiam; ex ordine miro artificiosaque pulchritudine sapientiam providentiamque prorsus incomparabilem; ex communi rerum commoditate omniumque ad bonum velut ad finem directione providam et mirificam bonitatem. Tria hec igitur, Potentia, Sapientia, Bonitas, ut
 50 placet theologis, attributa Patrem et Filium Sanctumque Spiritum representare videntur. Divinam quidem Potentiam precipue dicimus mundi causam effectricem, Sapientiam consequenter operis huius exemplar, Bonitatem denique finem. Triplicem hunc ordinem cause penes Deum Plato noster regi Dionysio declaravit: exemplar quidem, dum inquit: “circa omnium regem cuncta sunt”; efficientem vero virtutem dicens: “causa est bonorum
 55 omnium”; finem denique dum ait: “eius gratia omnia”. Paulus quin etiam in sequentibus inquit: «ex ipso et per se ipsum et in ipsum omnia», «ex ipso» efficientem, «per ipsum» exemplarem, «in ipsum» finalem causam nobis exprimens. Quamobrem in presentia tria hec

37-39 Plat. *Prot.* 322a 39-44 cf. Plat. *Tim.* 28a sq. 44-49 cf. Fic. *In Tim.* 7-9 (= *Op.*, pp. 1440-1442) 51-55 Plat. *Epist.* 312e; cf. Procl. *Theol. Plat.* 2, 8-9 (II, pp. 51-61 Saffrey-Westerink); Guil. De Conchis *Glos. super Plat.* 32 (pp. 98 sq. Jeaneau); Fic. *Di Dio et an.* (= Kristeller, *Supplementum*, II, pp. 132-134); *Epist.* 1, 42 (= *Op.*, p. 629, 2 = p. 82 Gentile); *In Conv.* 2, 4 (= *Op.*, p. 1325 = p. 150 Marcel = p. 33 Laurens); *In Phil.* 1, 11 (= *Op.*, p. 1216 = p. 135 Allen); *In secund. Plat. epist.* (= *Op.*, p. 1531); *In Tim.* 8 (= *Op.*, p. 1441)

attingens causam prius affert exemplarem dicens «invisibilia Dei», id est intelligibiles rerum ideas, per visibilia earum in mundo simulacra coniectari; deinde efficientem penes Deum causam, ubi ait: «sempiterna quoque virtus»; postremo finalem, dum addit: «atque divinitas»; «sempiterna virtus», id est infinita potestas, quam philosophi etiam Peripathetici ex perpetuo omniformique ingentium machinarum motu perscrutari videntur, Platonici quoque rationibus multis, quas in *Theologia* et *In Platonem commentariis* explicamus. Divinam Paulus Bonitatem, quatenus rerum omnium finis est omnibusque providet, divinitatem appellare videtur, quia summa rerum causa finis est, ut Plato probat, precipuumque nomen Dei bonum, unde divinitas dicitur, id est bonitas, et bonum, ut inquit Aristoteles, commune divinum. Non utique dicimus philosophos deitatem ipsam ex operibus invenisse – hec enim est ipsa Dei substantia illis adhuc ignota –, sed divinitatem, id est beneficam providamque per cuncta diffusionem et segregatam interim excellentiam. Proinde triplicem de Deo cognitionem, quasi celum trinum, ut in libro *De raptu Pauli* scribimus, esse putamus: nam aut Deus in rebus agnoscitur, aut cognoscuntur res in Deo, aut Deus in se ipso cognoscitur. Modos itaque duos, celos quasi duos, philosophi possedissee videntur: nam et quantum divinitatis sit in mundo et qua ratione mundi exemplar exprimat in Deo hactenus comprehenderunt. Quid autem ipse Deus in se ipso sit, et Plato in *Parmenide* confitetur ignotum idemque Dionysius Areopagita confirmat et solus Paulus raptus ad tertium celum est assecutus. Investigandum nobis diligentius erat cur dixit: «intellecta conspiciuntur». Videbatur enim potius dicendum: ‘conspicua intelliguntur’: nam per aspectum ad intelligentiam pervenitur. Videtur autem Paulus hic attingere quod et Corinthiis inquit: «videmus nunc per speculum in enigmate, tunc vero facie ad faciem». Hic igitur exponendus ita videtur: ‘intellecta perspiciuntur’, id est quando intelliguntur hic a nobis, per modum visionis in speculo cognoscuntur; nam ‘cathorate’ et ‘catopthron’ ita

61-62 cf. Arist. *Phys.* 266b, 15-16; Averr. *Subst. orb.* 6 (Venetiis 1562, c. 11v) 62-63 cf. Plat. *Tim.* 47b-48b; Procl. *In Tim.* I, pp. 293-294 et 297-298 Diehl; Fic. *Theol. Plat.* 2, 4 (= *Op.*, p. 98 = I, pp. 82-84 Marcel = I, pp. 112-114 Allen-Hankins), 11, 6 (= *Op.*, p. 260 = II, p. 139 Marcel = III, pp. 306-308 Allen-Hankins); 18, 1 (= *Op.*, p. 400 = III, p. 182 Marcel = VI, p. 80 Allen-Hankins); *In sept. de iusto* (= *Op.*, p. 1408) 65-66 cf. Plat. *Tim.* 29e; *Leg.* 715e-716a; Fic. *Theol. Plat.* 2, 11 (= *Op.*, p. 108 = I, p. 112 Marcel = I, p. 178 Allen-Hankins), 14, 1 (= *Op.*, p. 306 = II, p. 247 Marcel = IV, pp. 220-222 Allen-Hankins); *In quart. de leg.* (= *Op.*, p. 1499) 66-67 Arist. *Eth. Nic.* 1094b, 10; cf. Thom. Aq. *I pars secundae Sum. Theol.*, q. 19, a. 10, co. 69-72 cf. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 701 = pp. 71-72 Gentile) 74-75 Plat. *Parm.* 142a; cf. Fic. *In Parm.* 78 (= *Op.*, pp. 1187-1188 = II, pp. 158-166 Vanhaelen); *In secund. Plat. epist.* (= *Op.*, p. 1532) 75 cf. Ps. Dionys. *Div. nom.* 1, 1 (= *PG* III, 588); *Myst. Theol.* 5 (= *PG* III, 1045-1048); Fic. *In lib. Dionys. de myst. theol.* (= *Op.*, pp. 1018, 1023-1024) 77-78 cf. Aug. *Civ.* 8, 6 (= *PL* XLI,) 79 Vulg. *I Cor.* 13, 12 79-81 cf. Plot. 1, 4, 10; 4, 3, 30 82-90 Plat. *Phaed.* 99d-105b; *Tim.* 50c; *Soph.* 239d-240b; Plot. 3, 6, 7. 10-13; 6, 2, 22; cf. Procl. *In Parm.*, col. 839 Cousin (transl. Guilelmi de Morbeka, p. 176 Steel); Fic. *Theol. Plat.* 15, 2 (= *Op.*, pp. 330-331 = III, p. 17 Marcel = V, p. 28 Allen-Hankins); *Epist.* 1, 42 (= *Op.*, p. 629, 3 = p. 82 Gentile); *In Parm.* 17 (= *Op.*, p. 142 = I, pp. 70-74 Vanhaelen); *In Phil.* 1, 22 (= *Op.*, p. 1227 = p. 222 Allen); *In Soph.* 46 (= *Op.*, p. 1293 = p. 273 Allen); *In quint. de iusto* (= *Op.*, pp. 1407-1408); *In Plot.* (= *Op.*, pp. 1718-1719)

68 illis adhuc: adhuc illis *Lo3* 69 diffusionem: divisionem *Lo3* 74 quid: quod *Lo3* 76 erat: erit *O3 M31 p* 77 enim *om. M31 B* 78 autem: enim *O3*

significat. Plato Plotinusque res veras esse duntaxat ideas existimant, formas autem naturales rerum verarum, id est idearum, imagines esse ex influxibus invisibilium idearum in ipsa mundi materia quasi speculo resultantes ad sensum, quarum aspectu rudes homines ita falli, ut res veras existiment, perinde ac si infantes imagines apparentes in speculo pro rebus omnino veris accipiant. Hinc forte Salomon materiam vanitatem vocat vanitatum ostentatricem; et «omnia vanitas», id est omnia fallunt iudiciumque vanum reddunt atque falsum. Philosophi vero, presertim Platonici, formas in materia mundi considerantes agnoscunt eas esse similitudines idearum, ut viri per imagines in speculo, si modo sint in speculo, animadvertunt totidem a tergo res esse; ad quas quidem ideas in alia vita convertentes vultum perspicaciter, ut inquit Paulus, «facie ad faciem» contemplantur, ita ferme cum Propheta clamantes: «Domine Deus virtutum converte nos», «illumina vultum tuum super nos» «et salvi erimus».

86-87 cf. Vulg. *Ecc.* 1, 2; 12, 8 91 Vulg. *I Cor.* 13, 12 92-943 Vulg. *Ps.* 66, 2 93 Vulg. *Ps.* 79, 4

82 res veras esse duntaxat: res veras duntaxat esse O3, esse res veras duntaxat L03 83 invisibilium: visibilium L03 87-88 reddunt atque falsum: atque falsum reddunt O3 89 similitudines: similitudine O3

INEXCUSABILES QUI DEUM COGNITUM NON COLUERUNT, QUOMODO VANI STULTIQUE
EVASERINT, CUR ALIA ET QUOMODO PRETER DEUM COLUERINT. CAPUT OCTAVUM

«Ita ut sint inexcusabiles». Preter tres illas impietatis species, quas narravimus in superioribus Platonica lege damnatas, Paulus quartam prosequitur contra Gentiles apud eos
5 crebram et nulla venia dignam, siquidem hanc ignorantia defendere minime liceat. Apud hos enim non leges solum, sed etiam philosophi Deum unum omnium conditorem singulis providentem, principium rerum atque finem apertissime celebrant, ut hoc ignorare nemo debuerit, nisi vel ultro negligentissimus vel sponte animi perturbationibus ebrius, quibus plane quasi voluntariis ignorantie nostre culpis iustus iudex nullus ignoverit; propterea dixit
10 istos «inexcusabiles, quia cum Deum cognovissent» etc. Cognoverunt sane non solum ipsi philosophantes, sed populi etiam a legibus philosophisque instructi. Cognoverunt, inquam, si omnia sunt ex primo, summo iure primo cuncta reddenda; si etiam tendunt ad primum velut ad finem, illi merito dedicanda, illud in cunctis et pre ceteris venerandum, illius gratia omnia cogitanda petendaque similiter et agenda; si ab illo omne veritatis lumen, eidem
15 omnis inventionis vere gratia referenda; si ab eodem omnia bona, merito huic soli vel potissimum nos obnoxios esse fatendum. Quamobrem Paulus quartam impietatis speciem acerrime detestatur, quando quispiam gloriam primo debitam ad aliud quiddam transfert vel quasi Deum vel quasi divinum. Hanc enim impietatem esse summam asserit iniustitiam, siquidem quod primo omnino debemus, eidem hoc auferimus et aliis immerito indigneque
20 tradimus; ideo subiunxit: «non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt», id est non precipuo quodam, ut par erat, obsequio coluerunt, neque luminis divini, quo inventum est, vel ullius accepti boni gratias aut soli aut primas egerunt. Et quoniam de lumine modo mentionem fecimus, meminisse debemus Platonem in septimo *De republica* probare geminum mentes humanas vel in hac vita lumen a Deo suscipere: primum quidem proprium unicuique naturaliter insitum, alterum vero commune cunctis in qualibet mentis contemplatione porrectum, quo et vera omnia et ipsum verorum fontem intelligere valeant, sicut et oculi geminum habent a Sole lumen: ingenitum atque diurnum, quo cetera videant
25 atque Solem. De iis quidem in septimo *De republica* libroque *De Sole* et in *Theologia* latissime disputamus. Apostolus igitur Gentiles increpat, quod nec inventum Deum honore affectuque debito prosecuti fuerint, neque luminis, quo invenerant, gratias ulla egerint.
30

23-29 Plat. *Resp.* 516b-518d; cf. Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, p. 267 = II, pp. 155-156 Marcel = IV, pp. 18-20 Allen-Hankins), 18, 8 (= *Op.*, p. 412 = III, pp. 212-213 Marcel = VI, pp. 144-148 Allen-Hankins); *Epist.* 2, 2 (= *Op.*, p. 684 = pp. 28-29 Gentile); *De Sol.* 11 (= *Op.*, p. 972); *In Conv.* 4, 4 (= *Op.*, p. 1332 = p. 172 Marcel = p. 75 Laurens); *In sept. de iusto* (= *Op.*, pp. 1409-1411)

18: esse summam asserit: asserit esse summam *Lo3* 22 ullius: illius *M31* 26 ipsum *ut vid. ex unum N1*
27 diurnum: *ex divinum M31 O3*

Denique verus Dei cultus est Deum cogitare frequenter, propter se ipsum ardentem amare, in omnibus agere gratias et orare, totam vitam ad illius voluntatem imitationemque componere, quod quidem Gentiles minime perfecerunt. Exteriores vero ceremonie non ipse cultus sunt, sed inditia cultus.

35 «Sed evanuerunt in cogitationibus suis». Quod Latine scribitur ‘cogitationibus’, Grece habetur ‘dialogismis’, id est excogitationibus vel argumentationibus et discursionibus atque syllogismis. ‘Evanescere’ autem hic, ut ita dixerim, superbire et inaniter gloriari et delectari significat. Id vero totum summam modo propositis adversatur: est enim contra
40 illud quod dicitur “glorificare rursusque gratias agere”. Philosophi nanque communiter, postquam universi ordinem mente complexi ex hoc unum ordinatorem omnium assecuti sunt, consueverunt universa hac inventione, quasi suo quodam fetu pulcherrimo nimium blandiente, mirifice delectari, hunc ardentem amare, in hoc velut fine penitus conquiescere, quod quidem superbum illud Luciferi facinus representare videtur. Nam ob nimium sui conceptus amorem atque gaudium quasi obliti sunt venerari Deum inventionisque tante
45 auctori gratias agere, interea suis confisi viribus, quasi industria sua quesiverint et invenerint, potius quam luce et ope concessa divinitus; perinde ac si quis quod sub Luna plena videt, non agnoscat se Solis lumine perspexisse. Huc forsitan tendit illud: «Dies diei eruptat verbum», id est divinum lumen pie menti dictat inventionem, «nox nocti indicat scientiam», id est confidentia sui ingratitude suadet suis viribus scientiam adipisci; forte
50 etiam nocturna Diaboli confidentia ingratitude obscuramque opinionem nostri nobis adauget. «Et obscuratum est insipiens cor eorum», sicut oculus a Sole se avertens evadit obscurus, Solis videlicet splendore privatus, sic intellectus sui ipsius amore gaudioque distractus a Deo promissum illud beatum gratie lumen non reportans obscurus evadit, ob humane sapientie opinionem sapientia divina privatus. Omnino vero qui amorem
55 gaudiumque suum non tam in Deo iam invento, quam in inventione propria collocat, nunquam ineffabile lumen gaudiumque penes Deum vicens percipere potest, neque gustat unquam neque videt quam suavis sit Dominus, neque tesoros illos apprehendit, quos abscondit Deus diligentibus se. Quapropter inanis, vacuus, obscurus, insipiens iudicatur. Etsi philosophi nonnunquam opinati sunt intelligentie lumen, quo Deum cernunt, se
60 habere divinitus, plurimum tamen gaudio et amore inventionis proprie nimio, tanquam

47-49 Vulg. Ps. 18, 3 43-47 cf. Fic. *Theol. Plat.* 12, 4 (= *Op.*, p. 272 = II, p. 168 Marcel = IV, pp. 46-48 Allen-Hankins); *In Conv.* 4, 5 (= *Op.*, p. 1333 = pp. 175-176 Marcel = pp. 79-81 Laurens)

40 ordinatorem omnium: omnium ordinatorem *L03* 47 agnoscat: *ex cognoscit N1*, agnoscit *O3* η divinum lumen pie menti: *pium lumen divine menti L03*, *pium lumen pie menti O3* 49 pro *ante* confidentia *add.* ζ , propter *add.* *M31* 50 nocturna: *nocitura M31 O3*, *noctura (sic) < nocitura (i s.l. add.) < noctura N1* 52 videlicet: *scilicet L03* 53 beatum: *beate L03* 54 sapientia divina: *divina sapientia L03* 58 Deus: *Dominus O3*

ebrii, divinitatis verique cultus obliti videntur. Nam etsi interdum levi quadam imaginatione vel verbis, nunquam tamen toto prorsus affectu Deum ipsum gratiarum actione vel laude persecuti videntur. «Dicentes esse sapientes stulti facti sunt»: ex hoc enim ipso, quod contemplatione sua tanquam sapienti suo quodam invento gloriabantur, «stulti facti sunt»,
65 divinam videlicet lucem et sapientiam non adepti. Vide interim decentem in verbis Pauli consequentiam. Ad id enim, quod dixerat: «evanuerunt», consequenter pertinet quod subiungit: «dicentes esse sapientes»; ad illud iterum ubi ait: «obscuratum est insipiens cor eorum», opportune spectat quod modo subiecit: «stulti facti sunt». Radius ab ipso Deo ad perpendiculum descendens in animum, si obliquum inaequalemque reperit, per eum prosilit
70 e transverso neque demonstrat Deum, sed inane quoddam in animo coruscamen, vanum, inquam, quia hic deest obiectum unde venit et finis, cuius gratia venit; sin autem nactus est animum planum penitus et aequalem, resilit in Deum protinus rapitque secum animum ad obiectum finemque suum feliciter apprehendendum, ubi mens denique Deo fruens fruitur quoque se ipsa, se ipsam videlicet consequens in idea. Animus autem, qui primum in se
75 ipso quiescere tentat, ob hanc iniustitiam nec assequitur Deum neque se ipso fruitur, quia caret idea, que verus animus est, in qua et animus reformatur; hinc obscurus, inanis, insipiens nominatur. Quod autem impius hic e vestigio etiam stultus evaserit, eventu demonstrat Apostolus per id quod sequitur: «et mutaverunt» etc. Gentilium religionis antistites, qui et fuere philosophi simulque poete, non solum hac quasi superbia ingratitudeque in Deum peccavisse videntur, sed etiam mundanorum vel bonorum amore vel malorum timore nimio deliquisse. Cum enim sub Deo summo non solum separatos a corporibus intellectus, quos ultramundanos deos nominant, invenissent, verum etiam
80 coniunctos celestibus, quos mundanos deos nuncupant, speras videlicet atque stellas, demones quoque in aere vel puro vel crasso, adorationes et sacrificia diis mundanis potius quam superioribus – et inter mundanos potissimum demonibus – instituerunt atque
85 servaverunt, sperantes videlicet numinum mundanorum cultu mundana quidem bona consequi, mala vero vitare. Atque ita vulgus horum etiam studiosius assuefecerunt vovere et sacrificare demonibus, quippe cum etiam speraret a propinquis numinibus magis quam a superioribus exaudiri. Quod quidem sacrilegium ex nimia divitiarum aviditate, que vite

63-67 cf. Fic. *Epist.* 2, 2 (= *Op.*, p. 686 = pp. 32-33 Gentile) 68-74 cf. Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, p. 267 = II, p. 154 Marcel = IV, p. 16 Allen-Hankins), 18, 8 (= *Op.*, p. 408 = III, p. 203 Marcel = VI, p. 126 Allen-Hankins); *De lum.* 17 (= *Op.*, p. 985) 81-89 cf. Eus. *Praep. ev.* 4, 22 (= PG XXI, 304); Fic. *In Plot.* (= *Op.*, p. 1748) 81-84 cf. Fic. *In dec. de iusto* (= *Op.*, pp. 1436-1437) 81-83 cf. Fic. *In Conv.* 6, 3 (= *Op.*, p. 1342 = pp. 201-203 Marcel = pp. 131-133 Laurens)

61 imaginatione: imagine *L03* 65 et *om.* *O3* ζ 69 animum: animam *O3* 70 coruscamen: coruscantem *L03* 75 nec: neque *L03* 79 simulque: simul atque *L03*, simul et *N1* 79 hac: hoc ζ 84-85 potius quam: potiusque *N1 M31* 87 studiosius: studiosus *L03 O3*

90 usibus et libidinibus subministrant, quas et demones suppeditare creduntur, admodum
 invaluisse videtur, ut merito Paulus avaritiam idolorum servitutem nominare voluerit;
 denique quod non solum impium, sed etiam ridiculum iudicatur. Animalia multa certis, ut
 putabant, subiecta demonibus vulgo colenda dederunt. Iam vero Iamblicus et Porphyrius
 sacros Egyptiorum Grecorumque et Romanorum ritus improbaverunt, quod corporeorum
 95 vel bonorum vel malorum gratia corporea numina potius quam incorporea colerent. Sed
 iam ad ipsum verborum contextum regrediamur.

«Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis
 hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum». Deum hic quidem incorruptibilem
 dicit comparatione hominis, alibi vero inquit: «qui solus habet immortalitatem», quia solus
 100 per se est immortalis. Simile quiddam in *Timeo* Plato noster adducit. Sed adverte, precor,
 qua arte et quanta simul indignatione potentissimus Paulus Gentiles a summo ad infimum,
 tanquam fulmen, repente precipitet. Tacuit enim quod summi Dei venerationem ad stellas
 demonesque deduxerint – quod quidem minus mirabile fuerat. Intulit autem subito gloriam
 primo debitam homini corruptibili deditam; conquestus est etiam, quod non hominem
 105 saltem vivum adoraverint, sed simulacrum, nec solum hominis, sed brutorum, nec solum
 honestiorum saltem, sed serpentum. Inter hec considera dictum circa hominem: «in
 similitudinem imaginis corruptibilis hominis». Platonici enim et Homerus atque Maro
 corpus nostrum imaginem anime vocaverunt. Apostolus ad hoc alludens Gentiles vituperat,
 quod nec animam ipsam hominis adoraverint nec saltem corpus hominis animatum, quod
 110 imago anime nuncupatur, sed corporis similitudinem, id est statuas picturasque,
 honoraverint. Sed nunquid existimandum est doctissimos illius religionis antistites pro
 numinibus talia coluisse? Nequaquam! Immo tam absurde adorationis ansas vulgo dedisse.
 Profecto, quemadmodum in *Commentariis in Platonem* atque *Plotinum* et in tertio *De vita*
 tractamus, sapientes antiqui mundanorum, ut aiunt, deorum demonumque et numinum
 115 gradatim inde sequentium series quasdam longas disposuerunt, sub qualibet stella certos ibi
 celicolas, sub iis in aere alios deinceps aliosque demones eadem scilicet proprietate cum
 superioribus cognomentoque preditos: Saturnios sub Saturno, sub Iove Iovios et Martios

93-95 Porph. *Abst.* 2, 42-43. 45 (cf. transl. Fic., *Op.*, p. 1936); cf. Aug. *Civ.* 10, 11 (= PL XLI, 288-291) 99
 Vulg. *I Th.* 6, 16 100 cf. Plat. *Tim.* 27d-28a 104-106 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 7, 135 111-112 cf.
 Bessar. *In calumn. Plat.* 3, 4, 2-3 (= pp. 228-230 Mohler), 3, 5, 4 (= p. 236 Mohler) 107-108 cf. Procl. *In Alc.*
I 94 (= p. 77 Segonds); Verg. *Aen.* 4, 654 113-121 Fic. *In Conv.* 6, 4 (= *Op.*, p. 1343 = p. 204 Marcel = pp.
 135-137 Laurens); *In Crit.* (= *Op.*, p. 1486); *In Tim.* 27. 39 (= *Op.*, pp. 1451, 1462); *Summ. in Phaedr.* 30 (= *Op.*,
 pp. 1381-1382 = pp. 181-181 Allen); *In dec. de iusto* (= *Op.*, p. 1437); *In Plot.* (= *Op.*, pp. 1708, 1712, 1715);
Epist. 8, 5 (= *Op.*, pp. 865, 3 - 866); *De Sol.* 12 (= *Op.*, p. 974); *De vit.* 3, 12. 13. 14. 18 (= *Op.*, pp. 546-548, 549,
 549-550, 556 = pp. 298-302, 308, 310-312, 332-334 Kaske-Clark) 114-117 cf. Procl. *In Tim.*, III, pp. 165-
 167 et 196-197 Diehl

99 inquit: dicit L03 115 disposuerunt: disputaverunt L03

120 atque Phebeos ceterosque similiter; preterea sub Saturniis Ioviisve demonibus Saturnios
 homines atque Iovios, animalia rursus preter hominem ad hunc vel alium celestem vel
 celicolam vel demonem pertinentia; nec animalia tantum, sed plantas et metalla et
 lapides quasdam superiorum proprietates saltem imaginarias habere putarunt. Et ut in
 presentia mittam, quomodo Magi per inferiorum electionem compositionemque docuerint
 homines ad se superiora quedam cum inferioribus congruentia opportune deducere, certe
 125 religionis illius antistites, qui iidem atque Magi fuerunt, ubi templa celestibus et celicolis
 demonibusque dicaverunt serie certa dispositis, ibidem et statuas hominum locaverunt,
 quos pre ceteris existimabant precipuo quodam eiusmodi numinum influxu genitos et
 munere preditos Saturnumque hominem appellabant aut Iovem sub Saturno vel Iove
 celesti vel aereo constitutum. Adhibebant et animalia et ligna et metalla et saxa
 characterumque simulacra eisdem numinibus congruentia; forte vero animalia in primis,
 130 quorum similitudines aliquas in celo notaverant vel effinxerant. De his autem in tertio libro
De vita latius disputamus. Preterea voluerunt, ut arbitror, nimium indulgere vulgo et
 inferiorum bonorum cupido et superstitionibus eiusmodi dedito; qua quidem indulgentia
 cecum miserumque vulgus adorandis infimis subiecerunt. Mercurius ter maximus testis est
 religionis Egyptie patres statuas in templis arte magica fabricatas collocare consuevisse et in
 135 eas demones defunctorumque animas excitare. Iam vero Orpheus, magnus religionis illius
 auctor, hymnos quamplurimos non solum celestibus, sed etiam demonibus demonicisque
 hominibus consecravit certasque certis subfumigationes adhibuit. Superstitiones autem
 multo etiam magis aniles et iniquas et turpes introduxerunt pontifices multi civiles et poete,
 simul atque fortuna malis ubique demonibus incitantibus; quod Porphyrius et Iamblicus
 140 confitentur. Iure itaque Varro, ubi tres theologias enarrat, philosophicam et civilem atque
 poeticam, duas hic sequentes prima longe inferiores esse censet. Quamobrem cum Roma
 tanquam caput orbis, quo omnia confluebant, omnes omnium superstitiones admiserit et in

119-129 cf. Procl. *Sacr. et mag.*, pp. 148-151 Bidez (transl. Fic., *Op.*, pp. 1928-1929 = pp. 106-108 Copenhaver)
 119-121 cf. Iambl. *Myst.* 5, 23-24; Procl. *In Tim.*, I, pp. 43 et 111 Diehl; Synes. *Insomn.* 132d (= PG LXVI,
 1285; cf. transl. Fic., *Op.*, p. 1969); Corp. Herm. *Ascl.* 38 (= II, pp. 348-349 Nock-Festugière); Fic. *In Iambl. de
 myst.* (= *Op.*, p. 1899) 121-135 cf. Fic. *De vit.* 3, 13. 26 (= *Op.*, pp. 548-549, 571 = pp. 306, 388-390 Kaske-
 Clark) 128-130 cf. Ps. Ptol. *Centil.* 9 (= cum comm. Haly, Venetiis 1493, c. 107^{vb}) 131-133 cf. Fic. *In Plot.*
 (= *Op.* p. 1748) 133-135 Corp. Herm. *Ascl.* 37 (= II, p. 347 Nock-Festugière), sed lege cum Aug. *Civ.* 8, 26
 (= PL XLI, 254); cf. Fic. *Theol. Plat.* 13, 3 (= *Op.*, p. 295 = II, p. 223 Marcel = IV, p. 170 Allen-Hankins); *In
 Crat.* (= *Op.*, p. 1309); *In Apol.* (= *Op.*, p. 1388) 135-137 Orph. *Hymn.* passim; cf. Fic. *In Plot.* (= *Op.*, p.
 1747) 137-140 cf. Aug. *Civ.* 6, 6-7 (= PL XLI, 182-186); Porph. *Abst.* 2, 40-41 (cf. transl. Fic., *Op.*, pp.
 1935-1936); Iambl. *Myst.* 3, 31; Pic. *Disp.* 12, 2 (= II, p. 496 Garin) 141-142 cf. Aug. *Civ.* 6, 5 (= PL XLI,
 180-182) 141-144 cf. Ambrosiast. *Comm. in Rom.* 1, 23 (= PL XVII, 59); Petr. Lomb. *Coll. in ep. ad Rom.* 1
 (= PL CXCH, 1330); Nic. Lyrensis *Postilla* (ad *Rm.* 1, 23 = Venetiis 1495, t. IV, cc. 1191^{vb}-1192^{ra}); Thom.
 Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 7, 136

121 quasdam: ex quosdam *N1*, quosdam *O3 M31 N1^a η* 122 docuerint: docuerunt *O3* 135
 defunctorumque animas *deest in β^a* religionis illius: illius relligionis *O3* 138 etiam *om. Lο3*

templis a Grecis aquilam, ab Egyptiis bovem et crocodilum, a Babyloñiis draconem similiaque undecunque susceperit, merito Paulus Gentiles apud Romanos superstitiones in primis effulminat.

QUOMODO IMPII DE CULPA IN PENAM ET EX PENA IN CULPAM ITERUM PROLABANTUR ET
 QUOMODO DEUS TRADAT ILLOS IN PERTURBATIONES CONCEDATQUE DEMONIBUS. CAPUT
 NONUM

5 «Propter quod tradidit» etc. Nemo gravius miserabiliusque peccat, quam qui cum angelo
 rebelle per ingratitude[m] superbiamque a Deo deficit creatore bonorumque omnium
 largitore. Hic enim, sicut infelix angelus, perpetuo peccat atque punitur, quatenus circulo
 quodam a peccato in penam et a pena vicissim relabatur in peccatum, propterea quod in hac
 circulari successione et pena peccati sepe similiter peccatum est producens subinde
 peccatum atque penam. Hinc illud: «imp̄ii autem in circuitu ambulant». Hanc itaque
 10 mirabilem consequentiam Paulus serie quadam longa prosequitur sepe vicissim culpam
 repetens et vindictam. Vidisti primo ingratitude[m] atque superbiam: «qui cum Deum
 cognovissent non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt»; huius subinde penam
 similiter atque culpam: «sed evanuerunt in cogitationibus suis»; huius iterum ultionem
 pariter atque culpam: «obscuratum est insipiens cor eorum»; huius deinde vindictam
 15 similiter atque peccatum: «dicentes esse sapientes»; huius quoque supplicium iterumque
 delictum: «stulti facti sunt»; ob quam stultitiam «mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei» et
 que secuntur. Que quidem commutatio tanquam peccatum iterum detestabile subsequentes
 meretur penas pariter atque culpas.

20 «Propter quod tradidit illos Deus in desideriis cordis eorum in immunditiam». Non autem
 legendum est: ‘tradidit in desideria’, sed ‘in desideriis’, id est “quando desiderant, tradit eos
 in immunditiam”: sic enim Grecus textus habet. «Tradidit», inquam, non inferendo
 malitiam, sed gratiam subtrahendo. Merito qui Deum pro inferioris amore reliquit, a Deo
 desertus est et sub inferioris conditione relictus. Hic illud Augustini nostri preterire non
 possum: “Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas eorum
 25 voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro misericordia sua, sive ad mala pro meritis
 eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto”. Sed
 sive inclinationes eiusmodi Deus tantum permittat, ut supra tetigimus, sive nonnunquam
 quodammodo moveat, Aurelio teste, omnino diabolicis et superbis peccatum in penam et
 pena relabatur in peccatum. Quod autem Augustinus dicit Deum aliquando movere
 30 inclinationes ad malum, intelligo equidem non ad malum culpe, sed pene; etsi utrunque sit

19 in desideriis: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις; in desideria Ricc.426

9 Vulg. Ps. 11, 9 24-26 Aug. *De gr. et lib. arb.* 21 (= PL XLIV, 909) 29-31 cf. Aug. *Conf.* 7, 3, 5 (= PL XXXII, 735); Thom. Aq. *I pars Sum. Theol.* q. 19, a. 9 co.; *De mal.* q. 1, a. 5 co.

17 iterum: ita M31 17 subsequentes: subsequenter O3 M31, ex subsequentes N1 19 desideriis: desideria β^a 30 intelligo: intellige ζ

coniunctum ad malum, qua ratione est supplicium, non qua peccatum. Tradidit ergo Deus ingratos superbosque eiusmodi «in desideria cordis eorum», id est permisit saltem atque concessit, ut animi ab ipso rebelles rebellionem sensuum ipsi quoque sentirent et perturbationibus sepe intolerabilibus supplicio iusto succumberent, et qui Dei gloriam ad
 35 bestias transtulerunt, ipsi precipitarentur in bestias. Inquit igitur non ‘in desiderium’, sed ‘in desideria’, quoniam turba perturbationum in sensu est quasi multiplex animal, ut in *Phaedro*, immo omnigenum animal, ut in nono *De republica* traditur. Omnem vero hanc turbam desiderii, id est amoris nomine nuncupavit, quia sicut ex amore divinorum universa tranquillitas virtusque nascitur, sic ex amore mortalium universa perturbatio pravitasque
 40 contingit. Libidines idolatrarum ab usu naturali prolapsas, quas et philosophi immanes appellant, apertis admodum verbis insequitur, ut satyrorum more deformem ignominiosamque libidinum eiusmodi faciem oculis nostris obiciens stomachumque movens palam abominandas efficiat et interea ritu tragico patefaciat, in quam infimam miserabilemque sortem corruant, qui a summo per ingratitude et superbiam defecerunt.
 45 Socrates quoque apud Platonem in *Phaedro* libidines contra naturam verbis longioribus et apertioribus improbat, sed ne pudore interim impediatur, obvoluto capite loquitur, ut audientes admoneantur, quam turpe sit ea facere, cum etiam nominare sit turpe. Paulus autem non erubescit neque verecundia prohibetur: sicut enim erubescencia puerum quidem decet, adultum vero dedecet, sic et verecundia quilibet convenire quidem potest homini
 50 ingenio videlicet humano loquenti, sed in animum divinitus afflatum neque verecundia neque similis perturbatio cadit. Videtur autem Paulus tres Gentilium theologies tangere: civilem quidem, qua pontifices in templis statuas et sacrificia ceremoniasque disponebant, ubi ait: «et commutaverunt gloriam Dei»; poeticam vero, quam poete in theatris introduxerunt, ubi inquit: «et commutaverunt veritatem Dei in mendacium», sive, ut Grecus
 55 textus habet, ‘in mendacio’, quod tendit ad idem; postremo philosophicam, qua philosophi speras mundi stellasque et demones colere docuerunt, cum dicit: «et coluerunt», scilicet creaturam, «et servierunt creature potius quam creatori». In quo etiam cultu dici potest commutari divina veritas «in mendacium», siquidem responsa demonum a stellis accepta

55 in mendacio: ἐν τῷ ψεύδει; in mendacium Ricc.426

36-37 Plat. *Phaedr.* 230a; *Resp.* 590a 40-41 cf. Arist. *Eth. Nic.* 1148b-1149a; Don. Acciajoli *Exp. sup. Arist. Eth. Nic.* (ad 1147b sq., Florentiae 1478, c. Aviii-Biiii) 45-47 Plat. *Phaedr.* 251a 51-57 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 8, 145; Aug. *Civ.* 6, 5 (= PL XLI, 180-182) 58-59 Porph. *Phil. ex orac.* frg. 340 F Smith apud Eus. *Praep. ev.* 6, 5 (= PG XXI, 412); cf. Iambl. *Myst.* 3, 31; Eus. *Praep. ev.* 4, 19 (= PG XXI, 292-293); Fic. *Disp.* (cf. Kristeller, *Supplementum*, II, p. 19); *De vit.* 3, 26 (= *Op.*, p. 571 = p. 390 Kaske-Clark); *In Iambl. de myst.* (= *Op.*, p. 1891); Pic. *Disp.* 2, 6 (= I, pp. 136-138 Garin), 12, 6 (= II, p. 524 Garin)

49 homini: hominis ex homini *Lo3 fort. alia manus* 50 humano: humane *Lo3 O3* 54 veritatem Dei: Dei veritatem *O3*

sepe mendacia sunt, quod et Porphyrius confitetur. Preterea veridicum a Deo lumen
60 infusum, quo et nonnulla vera circa Deum cognoverunt, non sincero studiosoque affectu
prosecuti «in mendacium» convertisse dicuntur, quoniam subinde coniecturis affectibusque
humanis inducti in mendacia quedam circa Deum prolapsi sunt, vel quod non minima
queque curet vel quod sine mediorum numinum intercessione minus hominibus beneficiat.
Licet etiam simulacra culta Gentilibus mendacia dicere, que quidem et a philosophis
65 concessa et confirmata videntur, duo vero potissima in cultu Gentilium detestatur: unum
quod multi obliti creatoris adoraverint creaturas, alterum quod plurimi supremum cultum
affectumque mentis summo Deo debitum propter avaritiam libidinemque ad numina
quedam mundana presertim propinquiora traduxerint. Atque ut declararet Soli primo
summum cultum attribuendum, dixit: «qui est benedictus in secula. Amen». Ter vero
70 repetit: «tradidit illos Deus» et que secuntur, forsitan ut nos admoneat Deum pro tribus
impietatis gradibus ter impios destituere: nam incipienti quidem impietati ipse quoque
incipit spiraculum suum influxumque remittere, crescenti vero magis gradatim magisque
remitit, consummate denique impietati retrahit penitus atque deserit summamque contra
impios licentiam et potestatem perturbationibus omnibus quomodolibet incidentibus
75 demonibusque concedit: ‘tradere’ enim id significare videtur. Preterea tradit, quasi tribus
furiis agitandos, primo quidem perturbationibus sensuum, ut ita loquar, inertibus, secundo
autem astutioribus, tertio rationi iam malignitate perverse. Tradit autem ubique
exterminatoribus angelis, quos impii omnes imitantur et colunt. Si queris exemplum, quo
planius cognoscas impios ob culpas suas a Deo destitui, non mutato Deo, considera Solem
80 suum apertis oculis communiter lumen infundere, sed conniventibus oculis magis paulatim
atque magis minus gradatim lucis minusque tribuere, penitus vero clausis nihil penitus
impartiri, sed eiusmodi oculos tenebris quodammodo tradere, ut qui dedignatus Solem
allucinari cecutireque ceperat, paulatim iam, ut par est, tenebris obrutus offendat passim
pro meritis atque cadat. Trinum Platonici lumen animis putant infundi divinitus, sicut et
85 oculis a Sole trinum: primum quidem naturaliter unicuique proprium, secundum vero
commune contemplatoribus superinfusum, tertium denique celicolis animisque vel ad
celum iam reversis vel hic nonnunquam abstractis exhibitum vel ostensum. De duobus

78-83 cf. Fic. *Epist.* 2, 6 (= *Op.*, p. 702 = p. 74 Gentile); *De lum.* 17 (= *Op.*, p. 985) 84-90 Plat. *Resp.* 507d-509c; 517c; *Symp.* 211a-212a; *Phaedr.* 247a-e; cf. Porph. *Vit. Plot.* 23 (transl. Fic., *Op.*, p. 1546); Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, pp. 268-269 = II, pp. 155-157 Marcel = IV, pp. 20-24 Allen-Hankins); *In Conv.* 4, 4-5 (= *Op.*, pp. 1332-1333 = pp. 172-175 Marcel = pp. 73-81 Laurens), 6, 13 (= *Op.*, p. 1351 = pp. 228-229 Marcel = pp. 182-183 Laurens); *In Phaedr.* 4. 9 (= *Op.*, pp. 1365, 1369-1370 = pp. 85-97, 107-111 Allen); *In sept. de iusto* (= *Op.*, pp. 1410, 1412)

60 sincero: sincere β^a B ut vid. N1 studiosoque: ut vid. ex studioseque N1 64 et om. L α 3 p 75-76 quasi ~ agitandos deest in β^a 77 autem: vero M31^a 87 iam: item M31

90

quidem primis Plato exemplo Solis loquitur in *Republica*, de tertio autem in *Convivio* atque *Phedro*, quod quidem ad beatos vel abstractos animos ita se habet, sicut lux pura Solis ad celestes celicularum oculos se habere putatur. Primum itaque lumen Deus non aufert peccatoribus, sed relinquit ad penam; secundum vero magis minusve negat et perditis omnino negat; tertium postremo in patria quidem largitur eternum, extra patriam vero mentibus humanos aliquando limites excedentibus sub quadam coruscatione revelat humanasque fallacias arguit: «ego dixi in excessu meo: omnis homo mendax».

QUOMODO QUI NON PROBAVERUNT DEUM HABERE IN NOTITIA, IN MALA OMNIA
DILABANTUR. CAPUT DECIMUM

«Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum
sensum, ut faciant ea, que non conveniunt». Ubi Latine dicitur ‘sensum’, Grece habetur
5 ‘intellectum’: ‘sensum’ igitur intellige ‘intellectum’. Merito quia nondum resipiscunt, in alia
flagitia cadunt pro eadem culpa. Paulus peccato penam assimilat, ut sicut peccaverunt in
sensu Dei, sic in sensu proprio puniantur, et sicut non agunt officia convenientia
consentaneaue notitie Dei, sic in flagitia dignitati hominis non convenientia corruant. Iam
vero a libidinibus non humanis tantum, sed immanibus cum stomacho supra narratis ad
10 iniquitatem multiplicem dilabuntur diabolica spiritus malignitate productam. Quid vero
significat: «non probaverunt Deum habere in notitia»? Certe opera nulla declaraverunt Dei
notitiam se habere, quam tamen habuisse Paulus confitetur: nullum enim officium
prestiterunt huic notitie consentaneum. Inter hec adverte Paulum magno significationis
pondere protulisse: «Deum habere in notitia», potius quam ‘Dei habere notitiam’, siquidem
15 notitiam Dei habent quicumque de illo rationibus veris pro arbitrio disputant. Sed in hac
Dei notitia, hi soli ipsum quoque Deum habent, qui amore divino flagrantes, quasi per
hunc coniuncti Deo, cetera parvipendunt et pro Dei gloria fortes evadunt. Pius quidem
animus ad Deum se convertens tribus quibusdam gratiis divinitus munitus incedit: fide
certa, spe firma, charitate ferventi. Certitudinem quidem fidei Filio potissimum offerre
20 videtur, amoris ardorem Spiritui, spei firmitatem precipue Patri. Deus igitur tribus quoque
gratiis comitantibus venit in animum: novo quodam lumine, incomparabili gaudio, invicto
vigore. Lumen quidem Filius precipue videtur afferre, gaudium autem Spiritus, Pater vero
vigorem. Lumen fidei precipue distribuitur, spei gaudium, amori denique vigor. Tria hec
ipsius presentie Dei certissima sunt argumenta. Qui autem hec non habens dicit habere se
25 Deum, profecto sibi ipsi mentitur. Quapropter iure dictum: “numero Deus impare gaudet”,
id est ternario, tum in recipiendo videlicet tum in dando. Hinc illud: «Spes autem non
confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus
est nobis». Similiter et vini notitiam habent aliquam, qui visu olfactuque percipiunt, sed
vinum in notitia ipsum habent, qui revera iam gustant; hi soli vini vim fructumque

4-5 intellectum: νοῦν; sensum Ricc.426

25 Verg. *Ecl.* 8, 75; cf. Fic. *In Com.* 2, 1 (= *Op.*, p. 1323 = p. 145 Marcel = p. 23 Laurens) 26-28 Vulg. *Rm.* 5, 5

5 intellige: intelligo *L*03 13 notitie: nature *L*03 15 notitiam Dei: Dei notitiam *L*03 17 Dei gloria: gloria Dei *L*03 *O*3 21 venit: convenit ζ 21 incomparabili: incorruptibili *L*03 25 sibi ipsi profecto: profecto sibi ipsi *L*03 *O*3 26 videlicet tum: tum videlicet *L*03, videlicet *om.* *O*3 ζ

30 persentiunt. Hac igitur ratione, qui per affectum amatorium cum Deo iam noto arctius
 copulantur, habere Deum in notitia dici possunt, quoniam Deus charitas est: «qui manet in
 charitate in Deo manet et Deus in eo». Possunt et cum Propheta clamare: «de torrente
 voluptatis tue potabis nos, inebriabimur ab ubertate domus tue». Deus igitur cognoscentes
 35 quidem ipsum, sed cognitum non habentes, id est amore minime complectentes, tradit «in
 reprobum sensum». Iure enim si non probaverunt, labuntur «in reprobum». Sed in quem
 reprobum? Primo quidem «in reprobum sensum», id est intellectum, quo nihil cogitent nisi
 a probitate remotum ideoque sint a Deo et piis hominibus reprobandi, more quidem vel
 lippi, qui refugit lumen, vel gustus infecti, qui salubria respuit, noxia concupiscit. Hinc illud
 Apostoli: «sanam doctrinam non sustinebunt». Deinde in sevam incidunt reprobi demonis
 40 quasi Cerberi potestatem, cuius quidem morsu quodam rabido impii homines saucii et
 prorsus infecti passim mordeant alios et inficiant et contra nature ipsius ordinem maleficiis,
 ut ita dixerim, delectentur et in hac interim delectatione falsa verissime crucientur. Ideo in
 eos invectus Apostolus inquit: «repletos omni iniquitate»; et qui solet esse brevis, prolixior
 nunc apparet indignatione concitus: longiore quadam invectiva, more etiam inculcantium,
 45 complurima impiorum veneficia et facinora congerit, ut veneficam pariterque miseram
 impietatem tot tantisque facinoribus suppliciiisque simul oppressam procul aufugere totis
 viribus omnes admoneantur. Cum dicit: «repletos omni iniquitate» et que secuntur, duobus
 modis miseram impietatis culpam exagerat, tum quia in ea atque ex ipsa existunt omnia
 vitia, tum etiam quia singula sunt ad summum; quod *Sapientie* liber affirmat: «infandorum
 50 idolorum cultura omnis mali causa est».

«Iniquitate», id est iniustitia – sic enim proprie textus habet Grecus – et ipsa iniustitia
 significat omne vitium – hinc illud Iohannis: «omne peccatum est iniquitas» – sicut et
 iustitia legalis virtutes omnes, Aristotele etiam teste, comprehendit. Iniustum enim est,
 quod contra legem, omne vero peccatum contra legem est divinam et naturalem atque
 55 civilem; iniustitia aversio quedam est a Deo, aversio hec in omni peccato prorsus includitur.
 Dividit Paulus iniustitiam deinceps in multa peccata propter varias omnesque iniquas ad
 creata conversiones, sed primo repetit pertinentia quedam ad libidines supra narratas, sed
 hic perpetratas potius per legis vel persone contemptum. «Nequitia» enim apud veteres

51 iniustitia: ἀδικία; iniquitate Ricc.426

31-32 Vulg. *I Io.* 4, 16 32-33 Vulg. *Ps.* 35, 9 39 Vulg. *II Tim.* 4, 3 49-50 Vulg. *Sap.* 14, 12 52 Vulg. *I Io.* 5, 17 53 Arist. *Eth. Nic.* 1129b, 26-32; cf. e.g. Thom. Aq. *Super Sent.*, l. 3, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1 co 58-59 cf. e.g. Cic. *Tusc.* 3, 16-17; Prop. *Eleg.* 3, 19, 10 60-62 cf. Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 1 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. avir = PG CXXIV, 360)

32 possunt: possumus *Lo3* 54 contra legem: contra legem est *Lo3* 58 hic *om.* *Lo3* 59 fornicatione fornicatio est: fornicatio β^a

licentiosa quedam lascivia est, que continere se nequit. «Fornicatione»: fornicatio est
 60 concubitus omnis lege prohibitus. Ubi enim Latini codices post ‘iniquitatem’ habent
 ‘malitiam’ ex ‘poneria’ Greca traductam, ego libentius pono ‘nequitiam’ et verbo Greco
 magis aptam et cum fornicatione proxima congruentem. Deinde ad nova crimina
 pervenitur, ad avaritiam scilicet et malitiam vel pravitatem. Ubi enim post ‘avaritiam’ ‘cacia’
 Greca traducitur ‘nequitia’, malo equidem ‘malitiam’ vel ‘pravitatem’ interpretari; id enim
 65 etymologie magis consonat. «Avaritia» siquidem libidinum explendarum gratia pecunias
 affectamus. «Malitia»: nam astutia pravitateque ad libidines et pecunias utimur
 consequendas. «Plenos invidia, homicidio», accumulatur deinceps iniustitie crimina: non satis
 huic erat bona sibi opinabilia comparare, nisi eadem impedire aliis cogitaret; itaque invidet
 habentibus vel habituris et ob invidiam homicidia machinatur. «Plenos», id quoque magis
 70 adauget «contentione, dolo»: invidus ubi nece proximum perdere nequit, contentione
 saltem aperta vel clam dolis aggreditur. «Malignitate»: si minus obiurgare fraudareque
 potest, saltem venefica voluntatis malignitate imprecationibusque semper insequitur.
 «Susurriones, detractores»: malignus enim dum virus intimum aliter evomere nequit, verbis
 vel palam vel clam evomit. «Deo odibiles» vel ‘osores Dei’: quid enim magis contra
 75 beneficium Dei bonum, quam maleficiis adeo delectari? Sunt autem odio Deo, quia dum
 mala volunt, bona nolunt; si hec nolunt, Deum consequenter bonorum principium minime
 volunt. Ob hoc igitur et propter superbiam inventionemque malorum sunt odio Deo
 tanquam osores Dei; hinc iam non humani, sed diabolici sunt. «Contumeliosos, superbos,
 elatos»: non solum maledicunt absentes, sed etiam ad contumeliam veniunt in presentia;
 80 neque verbis contenti sunt, sed opera contra ius superare conantur ac se quidem extollere,
 ceteros vero deprimere. «Inventores malorum»: levia fortasse putant consueta damna, ad
 nova quedam excogitanda maleficiorum genera omnes ingenii nervos intendunt.
 «Parentibus non obedientes»: hactenus insecutus est iniustitie culpas affirmativas, que
 plurimum in committendo versantur, deinceps autem negativas, que potissimum consistunt
 85 in omittendo, persequitur; et sicut in illis enarrandis incepit a Deo, sic in istis incipit a
 parentibus, qui nobis in terra quasi sunt pro Deo. Parum istis fuerat proximis malefacere,
 nisi etiam a parentibus rebellarent. «Insipientes»: merito iam dementes iudicari possunt
 tanquam paterne et cuiuslibet discipline prorsus expertes. «Incompositos»: id est procul a
 compositione, quasi conventis pactionibusque non stantes; neque id quidem mirum,
 90 siquidem paterna iura iam fregerint. «Sine affectione, absque federe»: si Deum non diligunt,
 nec parentes quidem. Item nisi parentes, quo modo ceteros? Si neminem diligunt, quonam

68 sibi *om.* *L03* 71 si: *sin M31* 74 vel palam vel clam: vel clam vel palam *O3* 75 beneficium: beneficium
L03 O3 75-78 sunt autem ~ diabolici sunt *deest in β^a* 76 bonorum: verorum *O3* 77 hoc: hec *L03*, his
O3 85-86 et sicut ~ pro Deo *deest in β^a* 90 fregerint: infregerint *O3*

societatis federe, id est iure, vel promisso cuiquam devinciri poterunt? «Sine misericordia: merito cum charitas omnis iam refrixerit humanitatemque omnem prorsus exuerint, homini vel miserabili nec adminiculum subministrant ullum nec saltem animi misericordia ulla
 95 moventur; ideo nec homines sunt habendi. «Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus»: per hec verba constat eos sibimet adversari, dum Deum quidem iustum dicunt, sed non punire concedunt, dum se confidunt impunitos fore. Hec iam superioris disputationis summa est et quasi quidam epilogus; redit enim Paulus ad iustitiam
 100 cognitionemque Dei in exordio positam et inexcusabile crimen illic adductum. Cum igitur quid apud Deum iustum sit cognoverint, id est quid Deo, quid sibi, quid proximo debeatur, et tamen propter impiam superbiam contra hec omnia iura fecerint, nulla iam venia digni sunt. Nam sua quadam culpa adeo occaecati sunt, ut non intellexerint, id est cogitare noluerint, Deum peccata punire, atque eos, qui talia perpetrarunt, morte dignos esse
 105 censendos. Nam animi, qui Deum deserunt, «digni sunt», ut ipsi deserantur a corpore, «morte», scilicet temporali, atque insuper deserantur a Deo eterna quadam morte damnati – Deus enim est animi vita, sicut anima corporis – neque solum qui ipsi patnaverint, sed etiam qui charitatis defectu minime prohibuerint digni hoc supplicio iudicantur. Forte Paulus philosophos in presentia quosdam tangit, qui etsi ipsi demones vel idola non colebant nec
 110 erant propria iniquitate polluti, his tamen Gentium erroribus minime succurrebant.

103-108 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 1, l. 8, 166-167

95 ideo ~ habendi *deest in β^a* 97-98 per hec ~ fore *in mg. suppl. L03, deest in β^a* 104 eos: alios ζ 107 qui ipsi: ipsi qui ζ 109 philosophos *om. L03*

CONTRA IUDEOS SIMUL ATQUE GENTILES, DE INIUSTO EORUM IUDICIO ET QUOMODO
IUDICANDI SINT A DEO ATQUE DE ILLORUM PERTINACIA. CAPUT UNDECIMUM

«Propter quod inexcusabilis es, o homo omnis, qui iudicas». Postquam probavit Gentiles non esse iustitiam consecutos per ipsam dunxtaxat veritatis cognitionem, qua in primis
5 gloriabantur, neque venia dignos esse, ostendit neque Iudeos assecutos esse iustitiam ex privilegiis multis gratia divina susceptis, quibus insolenter extollere se solebant. Quo quidem efficitur, ut utrisque necessaria sit ad salutem gratie Evangelice virtus. Primo igitur disputat Iudeos perfectionem iustitie non adeptos ex lege, deinde nec ex genere, tertio neque ex ipsa circuncisione. Principio nobis considerandum, quemadmodum Iudei pariter
10 atque Gentiles Christiani iam facti adhuc de priori vita insolenter se invicem iudicabant. Iudei enim Gentilibus frequenter obiciebant eos absque Dei Lege vixisse quasi prophanos atque idolis immolasse; Gentiles contra Iudeis quotidie obiectabant illos acceptam a Deo Legem minime servavisse ingratosque divinis privilegiis extitisse. Primo itaque Paulus de iudicio minus recto utrosque condemnat humanum quidem iudicium universaliter
15 improbens, probans vero divinum. «Propter quod inexcusabilis es» etc., quasi dicat: “propterea quod vos, Gentiles, veritatem Dei in iniustitia vestra detinuistis et cognito Deo fuistis ingrati, excusatione caretis neque meremini veniam, simulque tu, Iudee, propter acceptam legem non es excusatione et venia dignus”. Ideo in quo alteruter iudicat damnatque alterum, ipse quoque clam suo iudicio condemnatur, quippe cum in simili
20 quodam crimineprehendatur. Dicit autem: «o homo», ut uterque meminerit se non divinum esse, sed humanum ideoque in iudicando facile falli posse atque esse similiter culpis iudicioque obnoxium. Inquit preterea: «omnis», ut quamvis inceperit a Gentilibus, tamen mox comprehenderet et Iudeos, quos et in principio complexus est, ubi dixit in Evangelio divinam vigere virtutem «in salutem omni credenti, Iudeo primum et Greco», et
25 in disputationis huius progressu Iudeum simul repetet atque Grecum. «In quo enim iudicas alterum, te ipsum condemnas, eadem enim agis, que iudicas». Sed quomodo «eadem»? In effectu saltem aut genere, si minus in modo atque proprietate. Si Iudeus ingratitude in Deum damnat Gentilem, quod pro philosophico ingenio et scientie munere gratus Deo non fuerit, similiter et Gentilis Iudeum accusabit ingratum, quod prerogativis multis a Deo
30 tributis gratus minime fuerit. Rursus, si Iudeus Gentilem tanquam naturalis legis prevaricatorem iudicet, Gentilis vicissim Iudeum divine legis prevaricatorem proculdubio

3-15 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 1, 169-170

1 iniusto: iusto *M31 M31^a* 2 sint: sunt *L03* 3 omnis *om. L03* 15 o homo *post es add. L03* 16 detinuistis: detenuistis *O3 M31 N1 B* 21-22 atque ~ obnoxium *deest in β^a* 25 in (*pr.*) *om. M31* repetet: repetit *L03 η* 27 aut genere *deest in β^a* atque proprietate *deest in β^a* 28 pro *s.l. suppl. N1 N1^a, om. M31 η*

nuncupabit. Gentilium leges idolatriam quidem precipiebant, fornicationem vero animadvertere negligentius videbantur, utrunque Iudeorum lex censura severiore notabat; Iudeus ergo manifestam in Gentili idolatriam fornicationemque damnabat, Gentilis in Iudeo taxabat occultam. Simili ratione deinceps de culpīs quoquomodo communibus alter alterum mutuo condemnabat et uterque, dum accusabat alterum, damnabat quoque se ipsum.

«Scimus autem quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos, qui talia agunt». Apostolus hos altercantes ita monet: “iudicium istud vestrum in opinione versatur et perturbatione peragitur; nos autem Apostoli scimus et certi sumus vos interim a superiore iudice iudicari introspicente veritatem quamvis occultam et animadvertente in eos, qui subiecti criminibus non sua quidem purgant, sed obiurgant potius aliena non emendationis quidem gratia, sed superbie causa”. Quod autem de opinione dicebam, Plato in *Timeo* confirmat his verbis: veritatis quidem intelligentia certa Dei propria est, opinio vero hominum. Cum vero dicit: «talīa agunt», non solum significat reliqua crimina, sed hoc potissimum, quod tu alios iudices atque damnes, presertim cum sis ipse damnandus, iudicandique officium, quod solius Dei est, tibi insolenter usurpes. «Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos, qui talia agunt, et facis ea, quod tu effugies iudicium Dei». Si Deus, ut modo dicebam, secundum veritatem iudicat, id est penitissimam inspicit veritatem, neque perturbatione movetur, existimare non debes tu, o homo, scilicet terrenum animal, te divinam ultionem effugere posse. Huc tendit propheticum illud: «quo ibo a spiritu tuo aut quo a facie tua fugiam: si ascendero in celum, tu illic es, si descendero in infernum, ades»; item: «nec est qui se abscondat a calore eius»; atque illud Ieremie: «ego sum iudex atque testis». Idem a Platone in *Legibus* confirmatur dicente singula a divino iudicio introspicere animadvertique, itaque peccatoribus nec apud celestes nec apud inferos esse refugium. Sed curnam pretermisimus, quod Apostolus ad Hebreos inquit, divinum Verbum penitissima queque efficacissime penetrare omniaque nuda et aperta esse oculis eius? Inquit autem Paulus bis «o homo»: ut tu quando iudicare tentaris, bis quoque dicas: “homo sum”, semel quidem inter te et proximum recordatus videlicet te esse peccatorem fallique posse et illum tanquam fratrem non esse ledendum; semel iterum erga Deum cogitans te animal terrenum

44-45 Plat. *Tim.* 51e; cf. Aug. *Civ.* 7, 17 (= PL XLI, 208); Fic. *Disp.* (= Kristeller, *Supplementum*, II, pp. 19-20) 48-52 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 1, 181 51-52 Vulg. *Ps.* 138, 7-8 53 Vulg. *Ps.* 18, 7 53-54 Vulg. *Ier.* 29, 23 54-55 Plat. *Leg.* 905a; cf. Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 325 = II, p. 294 Marcel = IV, p. 324 Allen-Hankins) 56-57 cf. Vulg. *Hbr.* 4, 13

33 negligentius: negligentius M31^a 36 accusabat alterum: alterum accusabat L03 47 iudicandique: iudicandi quoque L03 est om. O3 45-47 cum vero ~ usurpes deest in β^a 56 curnam: cur non M31 N1 B, cur nunc O3, cur p 57 efficacissime: efficacissima L03 57-67 inquit autem ~ erit deest in β^a 60 esse post te add. L03

non debere officium tibi usurpare divinum. Solius enim illius est iudicare, qui solus est mentium perscrutator et Dominus universi, cuius adventum ad iudicium expectare iubet Apostolus. «Nolite iudicare et non iudicabimini», scilicet de hoc ipso gravissimo crimine, quod quidem est divinum iudicandi munus sibimet arrogare, que et diabolica superbia est.

65 Nihil silentio facilius esse debet, nihil iudicatori fit difficilius, qui sepe non suo commodo, sed sola malignitate movetur, quasi moveatur a Diabolo. Forte vero qui ab iudicio abstinebit, se continebit a gravibus neque iudicandus erit. «An divitias bonitatis eius et patientie longanimitatisque contemnis?». Forte non tam confidis in ignoratione Dei, quam temere in misericordia speras, quatenus et diu iam gravissime peccas et vindictam nullam

70 adhuc experiris. Erras quidem graviter, dum sub iudice adeo iusto sapienteque immeritam tibi promittis impunitatem, gravius dum divinam contemnis benignitatem, gravissime tibi dum tam longa Dei patientia tolerantiaque abuteris. Copiosa quidem Dei bonitas est, que vel graviter peccanti naturalia bona non aufert, immo et multa insuper bona suppeditat quotide quasi blandiens, ut ad gratiarum actionem et ad penitentiam revertaris; copiosa

75 nimium patientia tolerantiaque, que tot et tanta peccantes vel ad tempus sustinet; copiosa denique longanimitas longum ad penitentiam tempus expectans. «Ignoras quod benignitas Dei ad penitentiam te adducit»: Deus adeo bonus atque clemens non tuis quidem malis commotus, sed bonitate propria fretus te iandiu malum non solum non punit, sed accumulatur quoque bonis, ut et penitentiae tempus occasionemque gratitudinis habeas; sed tu

80 interea nequam, quod ad penitentiam tibi conceditur, ad temerariam impunitatis confidentiam insipienter adducis, neque auscultas quod admonet Isaias: «Expectat – inquit – vos Deus, ut misereatur vestri».

Si primum principium, quod a nullo finitur, virtutem possidet infinitam – hec autem imaginabile quantumlibet tempus spatiumque comprehendit – ubique proculdubio

85 semperque existit; si virtute infinita, que et ipsa intelligentia est, singula facit atque disponit, intelligit certe regitque singula; nulle igitur hominum actiones cogitationesve iudicium eius effugiunt. Clamavit ergo David: O Domine, o Pater, «quonam a facie tua – id est a Filio – fugiam?», «quonam a Spiritu abibo?» scilicet Sancto, quasi dicat: si tibi amicus ero, paterna me potentia sustinebit – hinc illud: «tenebit me dextera tua» –, si autem inimicus, eadem me

90 potentia premet: «d durum est incidere in manus Dei viventis»; item si amicus ero, vultus mihi tuus sanctus ac letus occurret, si inimicus, terribilis atque atrox; rursum si amicus,

63 Vulg. *Lc.* 6, 37 81-82 Vulg. *Is.* 30, 18 87-88 Vulg. *Ps.* 138, 7 89 Vulg. *Ps.* 138, 10 90 Vulg. *Hbr.* 10, 31 92-93 Vulg. *Ps.* 18, 7

64 quod *p recta quidem coniectura*, quo *cert.* 70 adhuc: ab hac ϵ 70 erras: peccas β^a 73 peccanti: peccantibus $N1^a$ 74 gratiarum ~ ad *deest in* β^a 75 vel ad tempus: tamdiu β^a 85 semperque: semper *Lo3 O3*

95

Spiritus Sancti calor fovebit atque recreabit, si inimicus, extenuabit atque comburet. «Non est qui se abscondat a calore eius», sed calor eius in animam veniens apertam et liberam atque amplam suavissime calefacit, in animam vero angustam distortamque conclusus adurit. Profecto mysterio quodam dum ad Solem alluderet, non dixit: “non est qui se abscondat a lumine eius”, sed inquit: «non est qui se abscondat a calore eius», quoniam lumen quidem Solis non apprehendunt omnia, calorem vero quoquomodo res omnes accipiunt; sic et divinum lumen tenebre non comprehendunt, incendium vero persentiunt.

DE DIVINO IUDICIO, DE RETRIBUTIONE SECUNDUM OPERA, DE PENA ETERNA, DE
GRADIBUS CULPARUM. CAPUT DUODECIMUM

«Secundum duritiam autem tuam et cor impenitens tesaurizas tibi iram in die ire et
revelationis iusti iudicii Dei». Deus quidem sicut patientibus atque penitentibus mala
5 convertit in bonum, sic divina patientia abutentibus statuit, ut bona converterentur in
malum. Quoniam igitur longanimitate divina ad penitentiam non flectuntur, acerbiorum sibi
vindictam exagitant in die divini iudicii peccatoribus inferendam. Est autem iudicium
divinum duplex: unum quidem in fine seculorum cunctis universale futurum, alterum vero
particulare singulis post presentis vite finem aperiendum. Utrunque iudicium hic videtur
10 attingere et utrunque in die et cum revelatione dicitur exhiberi: «in die» quidem, quoniam
divino iudici, qui et ipse ‘Sol iustitiae’ nominatur, singula perspicue patent; cum revelatione
vero, quoniam et in anima note peccatorum omnium tanquam iniuste se preferunt. De Sole
divino inquit Orpheus: “omnia introspicis, omnia intus audis, omnia iuste distribuis”; et
Socrates in *Gorgia* diem revelationemque eiusmodi tetigisse videtur, ubi ait: omnes anime ad
15 divinum iudicem absque advocato nude venient vitiorum cicatrices notasque intimas
preferentes, quas quidem severus iudex prorsus inspiciens discernet atque iudicabit nec
personarum conditionumque aliarum rationem ullam delectumque habebit; et in ultimo *De
republica* probat animas ad iudicium accedentes palam opera sua singulas secum gerere, bona
quidem a fronte, mala vero a tergo pendentia. Hec ille. Sic igitur reddet Deus «unicuique»
20 iusto iudicio «secundum opera sua». Sed quomodo reddit «unicuique secundum opera sua»?
Si tempore peccantem perpetuo punit, hac utique ratione: siquidem ille peccaverit in
divinam maiestatem, cuius est dignitas infinita, ideoque culpa sequitur infinito quodam
supplicio digna; item, si peccator statuerit in eodem crimine perpetuo se victurum, hoc vero
peccatum non futurum Deo quidem est, sed presens, itaque tanquam semper peccaverit
25 punietur; denique si peccator ob insignem culpam divinam gratiam prorsus amiserit, sine
qua nemo resurgit a culpa, sed perseverans in peccato perseveraturus est in pena.
Temporalibus vero virtutum officiis largitate divina premium datur eternum. Quod ergo
dicitur reddere «secundum opera», non debes intelligere secundum aequalitatem operum,
quasi opera sint aequalia premiis – nam premium excedit meritum –, sed secundum

11 cf. Vulg. *Mal.* 4, 2 13 Orph. *Hymn.* 10, 27; cf. Fic. *Theol. Plat.* 2, 13 (= *Op.*, p. 114 = I, p. 125 Marcel = I, p. 206 Allen-Hankins); *Disp.* (= Kristeller, *Supplementum*, II, p. 21) 14-17 Plat. *Gorg.* 524e-525a 17-19 Plat. *Resp.* 614c 21-31 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 2, 192-194 21-25 cf. Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 325 = II, pp. 292-293 Marcel = IV, p. 320 Allen-Hankins)

2 culparum *ex ad parum N1*, ad parum *O3 M31 η*, ad penam *Lo3* 7-8 iudicium divinum: divinum iudicium *Lo3* 13 distribuis (*ut legitur in Theol. Plat.* 2, 13): disponis *Lo3* 16 preferentes: proferentes ε nec: neque *N1^a*

30 proportionem quandam est intelligendum, scilicet quia bonis quidem bona tribuet, malis
vero mala, meliora rursus melioribus, peioribus vero peiora. Duritiam non penitentis animi
superius improbatam doctores nostri culpam in Spiritum Sanctum nuncupant nulla venia
dignam. Quod quidem, ut planius intelligatur, attende parumper. Patri quidem potentiam
35 attribuere solent, Filio sapientiam, Spiritui vero benignitatem; que quidem bona, etsi tribus
aeque communia sunt, tamen certa quadam modi vel muneris ratione singula precipue
tribuere singulis consueverunt; qui igitur perturbationibus superatus, quasi ob impotentiam
infirmi-
tatemque, delinquit contra potentiam attributam Patri, et ideo contra Patrem
peccavisse videtur; qui autem per ignorantiam, contra Filii sapientiam deliquisse; sed qui
per malitiam malignitatemque transgressus est legem, benignitatem Sancti Spiritus
40 offendisse putatur idque apparet precipue in odio inveterato, in effectu invidie in divinam
gratiam, in superbia confirmata, in criminibus per malitiam voluntariam perpetratis, in
contemptu divinorum, in superba veritatis impugnatione, in extrema in divinam
clementiam vel confidentia vel diffidentia, in duritia nullam penitentiam admittente.
Eiusmodi culpe, quasi diabolice, non sua quidem natura, sed miraculosa quadam Dei
45 clementia operationeque in nos remitti possunt; culpe vero per ignorantiam vel
infirmi-
tatem disciplina castigationeque adhibita corrigi ideoque facilius remitti posse
videntur. Attribuunt autem iudicandi munus precipue Filio iuxta illud: “Pater omne
iudicium dedit Filio, quem constituit iudicem vivorum et mortuorum”. Congrua rerum
vicissitudo servatur, si Filius ab hominibus iudicatus homines ipse iudicet; competens
50 quoque generis humani iudex, qui super homines est et homo in se expertus humana.
Iudicium quin etiam luce rationeque agendum; lux autem et ratio Patris est Filius; denique
si attributa consideremus, horribile forsitan videatur iudicium potentie paterne concedere,
ne forte sententia rigidior expectetur, tribuere vero clementie Spiritus nimiam prestaret
indulgentie confidentiam; ad sapientiam vero iuste iudicare simul cum aequitate spectare
55 videtur. Universale quidem iudicium Filius ipse per se prorsus explebit, particulare vero per
angelum uniuscuiusque custodem exploratoremque ab initio constitutum. Hinc Plato in
Gorgia iudicium hoc per propria quedam numina existimat expediri.

36-45 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 1, 187 et e.g. *Super Sent.* l. 2, d. 43, q. 1, a. 1, co; *II pars secundae Sum. Theol. II-II* q. 14, a. 1, co. 47-50 cf. Aug. *Civ.* 20, 30 (= PL XLI, 707); Thom. Aq. *C. Gent.* l. 4, c. 96, n. 2; *Super Sent.*, l. 4, d. 47, q. 1, a. 2, a. 4 56-57 cf. Plat. *Gorg.* 524d-527a, sed lege cum *Phaed.* 107d-e; cf. etiam Apul. *Socr.* 16, 155; Olymp. *In Phaed.* C III κς et λγ (cf. notae Ficini in Ricc. 37 c. 74r-v, p. 358 Westerink); Fic. *In Phaed.* (= *Op.*, p. 1393)

30 bonis: bonus *Lo3 O3 M31 M31^a N1 B* 36 consueverunt: consuerunt *M31* 46 per *ante* infirmitatem *add. Lo3*

DE RETRIBUTIONE PREMIORUM ATQUE SUPPLICIORUM, DE SUPERBA CONTENTIONE
CONTRA DEUM ET VINDICTA DIVINA. CAPUT TERTIUM DECIMUM

«His quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et
in corruptionem querentibus vitam eternam; his autem qui ex contentione et qui non
5 acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio, tribulatio et angustia». Sicut
modo disposui communiter legitur apud Latinos; eiusmodi verborum textus sensum habet
obscuriorem, quo commentantium mentes fatigavit atque fatigat. Planius autem Grecoque
aptius interpretabimur, si cum Athanasio scriptore Greco doctissimoque ita dicamus: “his
quidem secundum patientem perseverantiam boni operis gloriam et honorem” etc., “his
10 autem ex contentione non acquiescentibus veritati, obsequentibus autem iniquitati” etc.
‘Hypomone’ Grecum patientiam perseverantiamque significat: patientiam quidem, quatenus
aliquis ab honesto quodam officio non separatur terrore malorum; perseverantiam vero,
quatenus nullo tedio vel mollitie revocante ad finem usque perdurat. Quoniam igitur, ut
placet Athanasio, Paulus hic utrunque intelligi servarique vult, ideo ‘patientem
15 perseverantiam’ ego traduxi. Sic etiam quid Paulus velit facilius intelligitur, scilicet Deum
perseverantibus in bono opere gloriam polliceri. Ex communi vero traductionis forma
factum est, ut quidam exposuerint: “quicumque Dei patientia bene utitur ad bonum opus”
etc. Sic autem exponere est quasi verbis Pauli vim inferre. Sed quamnam gloriam in bono
opere perseverantibus dabit Deus? Claritatem splendoremque mentis in hac vita
20 quodammodo, in alia vero plenissime, adeo ut in corpus usque redundet, quod et gloriosum
corpus appellant. Hinc illud Isaie: «implebit splendoribus animam tuam»; et Davidis:
«exultabunt sancti in gloria»; et Evangelii secundum Mattheum: «fulgebunt iusti sicut Sol in
regno Patris eorum». At quem honorem? Certum quiddam officii et Providentie munus in
celo et cultum aliquem apud homines; ideo David: «nimis honorati sunt amici tui Deus!».
25 In corruptionem vero, cum etiam impiorum corporibus Deus postremo sit concessurus, cur
precipue piis in presentia pollicetur? Quoniam immortalitas in corporibus piorum cum
honore erit et gloria, impiorum vero contra; et quoniam beati eterno firmoque bonorum
statu fruuntur, miseri vero habitum revera immortalem experiri non poterunt, sed forte

9 secundum patientem perseverantiam: καθ’ ὑπομονήν; secundum patientiam Ricc.426

14-15 cf. Thphyl. Achr. *In Rom.* 2 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. *aviv* = PG CXXIV, 365)
16-17 cf. e.g. Thom. Aq. *Super Rom.* l. 2, c. 2, 196 19-24 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* l. 2, c. 2, 197 21 Vulg.
Is. 58, 11 22 Vulg. *Ps.* 149, 5 22-23 Vulg. *Mt.* 13, 43 24 Vulg. *Ps.* 138, 17 25-29 cf. Fic. *Theol. Plat.* 18,
8. 10 (= *Op.*, pp. 407-412, 418-424 = III, pp. 200-211, 227-243 Marcel = VI, pp. 120-142, 180-218 Allen-
Hankins)

18 quamnam: quam *Lo3* β^a 22 sicut: sicuti ζ quiddam: quoddam *M31*^a 25 vero cum: vocum *O3* ε 28
et *ut vid. post* firmoque *s.l. add. N1* *deinde del.* poterunt: *ex potuerunt N1*^a, potuerunt *O3* ε

30 variarum perturbationum penarumque semper mutabili quadam vicissitudine vexabuntur.
 Adiunxit vero Paulus: «querentibus vitam eternam», ut finem pietatis exprimeret.
 Perseverantia enim in bonis operibus vel ad finem usque perdurans beatitudinem non
 reportat eternam, nisi eterne vite, scilicet Dei divineque fruitionis, gratia suscepta
 consumataque fuerit. «His autem ex contentione». In superioribus primo posuit merita,
 deinde premia; merita quidem ubi ait: «his quidem secundum patientem perseverantiam
 35 boni operis», premia vero ubi subiunxit: «gloria» et que secuntur. Hic quoque primo culpas
 enarrat, deinde penas adiungit; culpas quidem tres precipue: prima quidem est superbia
 pertinaciter cum Deo contendens, secunda vero diffidentia divine veritatis auctoritati non
 acquiescens, tertia est confidentia sui indulgens iniquitati. Pene vero quatuor describentur,
 scilicet indignatio, ira, tribulatio, angustia. In primis animadvertite quanta ratione Paulus
 40 premia illa ab ipso Deo tribui dicat, hec vero supplicia minime: nam, ubi dicitur:
 «indignatio» etc., intelligitur: sint vel erunt hec peccatoribus potius quam tribuantur a Deo.
 Sed ut redeamus ad primum hic institutum, nonne senex aliquis venerandus iure
 indignaturus est servo puero nolenti mandatum eius ullum exequi, nisi prius efflagitaverit
 omnes in singulis rationes, quas nec exquirere debeat nec intelligere valeat, presertim si
 45 domino ad honestiorem vitam verbis et officiis exhortanti servus contumax semper
 reluctari contendat sceleribus se prorsus immergens? In homines ergo huic servo similes
 Paulus hic invehitur, qui erga Deum contra se habeant atque superiores illi, qui tanquam
 humiles et sponte subiecti Deo in opere bono, scilicet in preceptis Dei opera ipsa servandis,
 patientia summa perseverabant; hi vero inferiores contra, propter superbiam Deo
 50 quodammodo se aequantes, quasi Deum ipsum in iudicium trahunt adversus eum in
 singulis contententes, in qua quidem superba pertinacique contentione divine veritati non
 acquiescunt. Sed quicquid huius veritatis virtute vel inspiratur mentibus vel revelatur
 Prophetis doctoribusque sacris mandata divina publice predicantibus trahunt in
 controversiam et retractare nituntur voluntque divina mysteria vel angelis altiora non solum
 55 videre mortalibus et cecutientibus oculis, sed etiam impuris, ut ita dicam, manibus atrectare.
 Alioquin statuerunt nunquam se talia recepturos; preterea divine bonitati eos non solum
 inspirationibus disciplinisque, sed etiam beneficiis multis ad se vocanti contentiose
 repugnant, se ipsos a Deo longius separantes. Contentionem eiusmodi Moyses in
Deuteronomio detestatur his verbis: «adhuc me vivente et vobiscum ingrediente semper

35-37 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 2, 198 56-60 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 2, 198 58-60 Vulg. *Di.* 31, 27

37 diffidentia: differentia *M31 B*, differentiae *N1* 39 et ante angustia *add. L03* 41 sint: *ex sunt M31^a*, sunt *L03* 43 nolenti: *ex volenti B*, volenti *M31 N1* eius ullum: ullum eius *L03* 49 propter: per *L03* 50 trahunt *om. O3*

60 contentiose egistis contra Dominum». Hi profecto nec infirmitate nec ignorantia, sed
 superbia malignitateque peccant hisque peccatis, que diximus, perpetratis in aliud mox iusto
 quodam supplicio corruunt: id autem est ut qui veritati bonitatieque divine consentire
 parereque noluerunt, iniquitati diaboli serviant, quicquid iniquitas ipsa vel suggestione
 65 demonum vel heresi exemploque hominum demonibus ministrantium vel sensuum
 incitamentis obtulerit, temere leviterque recipiant ideoque cecis confisi ducibus
 miserabiliter ubique cadant. Contentiosam eiusmodi pertinaciam et veritatis impugnatricem
 Plato improbat in *Philebo* et religioni divineque beneficentie renitentem in *Legum* decimo
 corrigit; preterea humilem obedientiam Deo prestitam atque superbam contra Deum
 contentionem in quarto *Legum* ita describit: quicumque futurus est beatus divini iudicii iugo
 70 cervicem facile subdens humilis sequitur et modestus, qui autem propter superbiam iugum
 divinum excutit cervicemque insolenter extollit, quasi duce non egeat, sed ipse sui ipsius
 aliorumque dux sufficiens esse queat, ab ipso Deo denique derelinquitur ab eoque
 destitutus brevi penas dat iusto iudicio competentes; nam se ipsum et suos patriamque
 subvertit.

75 Sed iam ad verba Pauli revertamur. Indignationem inquit huiusmodi peccatoribus
 imminere, scilicet divinam revera censuram. Hanc antiqui vates indignationem deam
 Nemesim superbiorum ultricem nominaverunt. Inquit preterea imminere illis iram, id est
 vindictam divina indignatione, id est censura, profectam; enim vero a Deo penitus destituti
 ire furisique iniquorum demonum conceduntur. Hinc et furias apud inferos poete veteres
 80 cecinerunt et Plato in decimo *De republica* demones igneos apud inferos esse dicit peccatores
 furore vexantes. Subdidit Paulus tribulationem, id est cruciatum animi primo, denique
 corporis. Postremo adiunxit angustiam, extremam scilicet oppressionem, in qua scelesti
 malorum remedium exitumque desperant. Adversa hec et supplicia improbi etiam in
 presenti vita percipiunt, in futura tandem penitus experturi.

66-67 Plat. *Phil.* 48c sq. 67-68 Plat. *Leg.* 907d sq. 69-74 Plat. *Leg.* 716a-b; cf. Fic. *In quart. de leg.* (= *Op.*, p. 1499) 76-81 cf. Fic. *Theol. Plat.* 18, 10 (= *Op.*, pp. 420-21 = III, p. 233 Marcel = VI, p. 194 Allen-Hankins) 76-77 cf. Fic. *In quart. de leg.* (= *Op.*, p. 1500) 78-79 cf. Plot. 4, 8, 5 79-80 cf. Ps. Orph. *Arg.* 972-982; Orph. *Hymn.* 69; Verg. *Aen.* 6, 374-375 et 570-572; Ovid. *Met.* 4, 451-511; Luc. *Phars.* 6, 749; Stat. *Theb.* 1, 103-113; Cic. *Nat.* 3, 18 80-81 Plat. *Resp.* 615e-616a; cf. Cl. Alex. *Strom.* 5, 14 (= PG IX, 133) apud Eus. *Praep. ev.* 13, 13 (= PG XXI, 1105); *Corp. Herm.* 1, 24 (= I, p. 15 Nock-Festugière; transl. Fic., *Op.*, p. 1838 = pp. 15-16 Campanelli); *Ascl.* 28 (= II, p. 334 Nock-Festugière) Fic. *In decim. de iusto* (= *Op.*, p. 1437) 87-89 cf. Vulg. *Gn.* 3; Plat. *Charm.* 157a, sed lege cum Psell. *In Orac. Chald.* (ad frgg. 165 et 128 Des Places), p. 138 O'Meara (= PG CXXII, 1140 = pp. 176-177 Des Places); Pleth. *In Orac. Mag.* 17 (ad frg. 128 Des Places = p. 13 Tambrun-Krasker); *C. Schol. obiect.* 29, 11, p. 37 Maltese; cf. Fic. *Epist.* 4, 12 (= *Op.*, p. 760,1), 8, 8 (= *Op.*, p. 867); *Theol. Plat.* 13, 1 (= *Op.*, p. 285 = II, pp. 198-199 Marcel = IV, p. 116 Allen-Hankins); *In lib. Dionys. de div. nom.* (= *Op.*, p. 1083); *In Charm.* (= *Op.*, pp. 1305-1306 = p. 51 Vanhaelen); *In Plot.* (= *Op.*, p. 1629) et infra 14, 14-15. 28, 26-32

62 veritati bonitatieque: bonitati veritatique *Lo3* 67 Legum decimo: decimo Legum *O3* 70-71 iugum divinum: divinum iugum *Lo3 O3* 78 et ante enim *add. M31* 79 iniquorum: ex inimicorum *O3*, inimicorum *Lo3* 81 subdidit: subdit *Lo3*

85 «In omnem animam hominis operantis malum, Iudei primum et Greci». Dixit «omnem»,
 ut Gentiles Iudeosque comprehenderet; dixit «animam», ut intelligeres omnia bona vel mala
 etiam corporea et fortuita nobis a bonitate vel pravitate anime provenire. Hoc docuit
 Moyses in *Genesi*, hoc Plato in *Carmide* confirmavit et cum Moyse consensit: si anima
 perfecta fuisset, etiam corpus immortale fuisse futurum. Inquit: «operantis malum», contra
 90 illud quod supra dixerat: «perseverantiam boni operis»; igitur hic intelligit: “cum
 perseverantia operantis malum”, alioquin leviter peccantem non tam gravibus suppliciis
 subiecisset. «Iudei primum et Greci»: Iudeos tam in malis quam in bonis primos semper
 enumerat, quia cum propter leges atque Prophetas voluntatem divinam magis tenere
 potuerint, merito primi precipueque servare debebant et, quoniam pre ceteris excusatione
 95 carebant, si minus observaverunt, videbantur graviore supplicio digni. Nam primi observare
 debebant et ceteris exempla proponere et salutem primi suscipere. Eorum igitur privilegia
 utrobique primos esse volunt; primos, inquam, in divinis officiis et salute suscipienda esse
 debere, primos iterum in malis atque suppliciis, nisi ista servaverint.

92-95 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2., l. 2, 202

86 Gentiles Iudeosque: Iudeos Gentilesque O3 89: etiam: et L03 O3 fuisset: fuisset N1 B

DEUS PENSAT OPERA, NON PERSONAS, IUDEOS ATQUE GENTILES AEQUE DAMNAT,
 QUAMVIS ILLI SINE LEGE, HI CUM LEGE DELINQUANT. CAPUT QUARTUM DECIMUM

«Gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, Iudeo primum et Greco. Non enim
 est acceptio personarum apud Deum». Superiorem disputationis huius discursum, quo
 5 Gentiles Iudeosque redarguit, in minis malisque concludit; iam vero similem discursionem
 repetens reprehensurus utrosque et ab utrisque in primis benivolentiam captaturus a
 pollicitationibus felicibusque auspiciis facit exordium; et quia Iudeos est alicubi maiori
 crimine gravaturus, «Iudeo primum» suo more repetit. Et merito «primum»: Iudeis enim
 primis divinitus promissa sunt optima, ceteri vero in eorum promissiones intravisse
 10 dicuntur. «Gloriam et honorem» in superioribus exposuimus. Quod autem ibi dixit:
 «incorruptionem», hic ‘pacem’ nominare videtur, quoniam pax concordiaque in viribus
 anime partibusque corporis – presertim concordia mentis humane cum Deo – totum
 hominem quondam promiserat immortalem iterumque promittit. Huc tendit Platonicum
 illud in *Carmide*: consumata animi temperantia temperatum corpus immortaleque efficere
 15 potest. Etsi primo promissa sunt Iudeis bona, nihil tamen prohibet, quin Gentiles pariter
 assequi valeant, si bona pariter operentur. Iudei quin etiam non aliter consecuntur, quam si
 bona similiter operentur. Qua quidem ratione dixit: «non enim est acceptio personarum
 apud Deum». Hac interim ratione Paulus sepe repetit ‘opera’, ut Iudeorum insolentiam
 reprimat communiter confidentium privilegiis suis legalibusque cerimoniais etiam absque
 20 opera sua vel alia gratia se et scelerum impunitatem reportaturos et salutem pre ceteris
 habituros. Ubi vero culpatur acceptio personarum, eiusmodi acceptio est rationem duntaxat
 habere persone et solius persone alicuius proprie gratia, absque alia dignitate vel ratione
 prorsus ulla plus alteri tribuere quam alteri vel bonorum vel malorum, que utrique alioquin
 aequae merentur precedentibus operibus vel nullo modo merentur. Delectum huiusmodi
 25 nullum in retributionibus malorum vel bonorum pro meritis Deus habet; forsitan vero
 habet invocationibus quorundam sola gratia factis, de quibus sane ubi de predestinatione
 agitur est tractandum. In presenti vero de iusta pro meritis precedentibus retributione
 disseritur, ubi Deus actiones voluntatesque considerat pensatque merita, personam vero
 30 Grecam Iudeamque nequaquam. «Quicumque enim sine lege peccaverunt, etiam sine lege
 peribunt; et quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur». Quod Deus in

8-10 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2., l. 2, 204 14-15 Plat. *Charm.* 157a, sed lege cum Psell. *In Orac. Chald.* (ad frgg. 165 et 128 Des Places), p. 138 O’Meara (= PG CXXII, 1140 = pp. 176-177 Des Places); Pleth. *In Orac. Mag.* 17 (ad frg. 128 Des Places = p. 13 Tambrun-Krasker); cf. Fic. *In Plot.* (= *Op.*, p. 1629) et supra 13, 97-89 et infra 28, 26-32

2 illi sine lege, hi cum lege *vix retinendum et fort.* hi sine lege, illi cum lege *corrigendum* 20 reportaturos: reperturos N1

puniendo rationem non habeat personarum, sed culpe momentum pensitet, ita declarat, quia tam Iudei quam Gentilis peccata punit et culpas aspicit, non personas. Culpa quidem Iudei gravior, quia lex Mosaica data divinitus neque permittit Iudeum se per ignorantiam excusare et arctiori vinculo reddit obnoxium; itaque peccantes apud Gentiles, qui lege
 35 Mosaica neque instructi fuerant nec adstricti, levius punientur: hi nanque sola legis naturalis transgressione peribunt. «Sine lege», scilicet Mosaica, id est lege Mosaica non gravante. Iudei vero ultra id ipsum, quod lege naturali contempta peribunt similiter ut Gentiles, etiam Mosaice legis iudicio gravante plectentur. Preterea, ne Iudei forte confidant sola legum suarum lectione cerimoniarumque observatione perfectos fore nec opera nec gratia ulterius
 40 indigere, subiunxit: «non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur», scilicet quicumque legis precepta servaverint, sive Gentiles legis sue, scilicet naturalis, sive Iudei legis preterea date per Moysem; et id quidem usque ad Evangelicam legem utrisque necessariam ad salutem. Ac ne forte quod hic Paulus ait factores legis iustificari, contrarium videatur ei, quod in sequentibus afferet, scilicet nullum ex operibus
 45 legis iustificari, intellige universaliter dictum: quodcunque iustitie per legem quamlibet comparetur, id profecto non per legis auditum lectionemque, sed per observantiam preceptorum denique reportari; tametsi perfecta iustitia, scilicet perpetua salute digna, per solam legem gratiamque Evangelicam comparatur.

37 ultra id ipsum: id ipsum ultra *L03*
44 afferet: afferret *L03*

39 ulterius: alterius *O3 ζ*

43 quod hic Paulus: Paulus quod hic *O3*

DE LEGE NATURALI ATQUE SCRIPTA. DE IUDICE IUDICIOQUE NOBIS INTIMO ATQUE ETIAM
DE COMMUNI. CAPUT QUINTUM DECIMUM

«Cum enim Gentes, que legem non habent, naturaliter ea, que legis sunt, faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex». Per hec confirmat «factores legis», etiam si non audiverint, iustitiam aliquam reportare. Gentes divinam legem tabulis scriptam, qualem Iudei, non acceperunt – ut enim inquit David: «non fecit taliter omni nationi» –, insculptam vero mentibus naturaliter, id est ab ipsis vite primordiis, divinitus habuerunt. Meminisse vero debemus Iudeos a Deo per Moysen legem geminam accepisse: unam quidem moralem precipue Decalogo comprehensam perpetuo duraturam nec solum Iudeis, sed etiam Gentibus necessariam – Gentes autem eiusmodi legem non scriptis, sed mentibus acceperunt; alteram vero cerimonialem Iudeis duntaxat usque ad Evangelium observandam, posthec autem noxiam, Gentibus vero nullo tempore necessariam. Circa observationem vel prevaricationem Legis et iudicium damnationemque et iustificationem tempora tria commemorat, preteritum et presens atque futurum: ante Evangelium, in Evangelii tempore, in termino seculorum; et ubique vult legem moralem – sive Gentibus infusam duntaxat sive Iudeis preterea scriptam quicquid ad iustitiam salutemque conducere potest: id ipsum non auditu, sed opera et utrisque pariter quovis tempore – conducere posse et in ultimo iudicio sola opera fore librandam. Item Evangelio divulgato opera legis ad iustitiam salutemque valentia hec intelligi vult, que in Evangelica lege gratiaque fundantur; denique nullam legem vel naturalem vel scriptam habere efficaciam ad iustitiam et salutem, nisi divina gratia preter intellectum moveat et affectum, atque ita moveat, ut ipsius Dei gratia legis precepta serventur. «Ipsi sibi sunt lex», id est pro lege, quotiens videlicet legem mentibus suis divinitus ab initio scriptam quodammodo legentes observant. Profecto lux illa vera illuminans «omnem hominem venientem in hunc mundum» infudit lumen menti veridicum, ut quemadmodum ipsa lux vera existit iudex in universo, ita veridicum inde lumen emicans tanquam iudex sederet in animo vicemque Dei teneret in homine. Hoc itaque ex luce vera lumen in mente veridicum legem inde moralem naturaliter secum attulit. Hinc David per lumen in nobis inde signatum ostendi nobis existimat bona; hinc in *Epistolis* inquit Plato:

3 hi: οὔτοι; eiusmodi Ricc.426

5-7 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 3, 214 7 Vulg. *Ps.* 147, 20 7-12 cf. Fic. *Christ. relig.* 34 (= *Op.*, p. 69); *Epist.* 5, 48 (= *Op.*, p. 806,3); *Epist. ad ignot. amic.* (= *Della Crist. relig.*, Pisae 1484, c. qiv-v = Kristeller, *Supplementum*, I, pp. 13-14) 19-22 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 3, 216 24 Vulg. *Io.* 1, 9 26-27 cf. Vulg. *Ps.* 4, 6-7 29 Plat. *Epist.* 354e-355a (cf. transl. Fic., Venetiis 1491, c. 337ra); Fic. *Theol. Plat.* 18, 10 (= *Op.*, p. 419 = III, p. 230 Marcel = VI, p. 186 Allen-Hankins); *In quart. de leg.* (= *Op.*, p. 1499)

4 ipsi sibi: sibi ipsi O3 24 infudit: infundit O3 25 ut: et O3 27 inde moralem: inde mortalem M31, immortale O3

30 “sapienti viro lex Deus est, insipienti vero libido”, quoniam hi sapientes habentur, qui pro
 viribus intentionem animi avertunt a sensibus, ad intellectum vero convertunt, ubi divinam
 legem auscultant officia iusta dictantem. Nempe Deus quemadmodum in ipso lumine
 intellectus principia posuit speculationibus conducentia, sic et regulas actionibus et officiiis
 35 presidentes, per quas quilibet mentis compos intelligere possit, modo diligenter
 examinaverit, quid in agendo vel non agendo bonum, honestum, decorum, iustum, quidve
 contra; item Deum mundi dominum naturali quadam ad illum cognatione cognitum
 consensuque omnium confirmatum verendum esse pre ceteris et colendum, suum cuique
 tribuendum, honorem superioribus exhibendum, quod tibi fieri nolis, alteri minime
 faciendum ceteraque generis eiusdem. Eiusmodi regule quasi leges sunt inscripte intellectui
 40 nostro iudici per lumen veridicum infusum a luce vera, iudice mundi. Rationes quidem
 Platonicas, quibus hec in *Theologia* nostra probavimus, in presentia pretermittam; quas
 autem Apostolus breviter hic attingit, breviter ego quoque perstringam. «Qui ostendunt
 opus legis scriptum in cordibus suis»: id est re ipsa declarant naturaliter sibi notum
 certumque esse, que sint opera officiaque legi naturali moralique consentanea, dum ipsi
 naturali quodam iudicio ista discernunt et alia quidem probant tanquam iusta, alia vero
 45 reprobant ut iniusta; quod quidem facere nullo modo possent, nisi notam intus haberent
 ipsius iustitie formam, ad cuius normam singula conferentes discernere iudicareque valeant,
 que iusta sint, que iustiora et contra que iniusta et que iniustiora censenda. «Testimonium
 reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam
 defendentibus, in die quando iudicaverit Deus occulta hominum secundum Evangelium
 50 meum per Ihesum Christum»; ubi Latini codices hic genitivos casus habent, ideo ablativos
 posui, quia et usui Greco et sententie Pauli magis consonant et ita doctissimus Athanasius
 accipit. Legem moralem divinitus esse mentibus nostris impressam preter argumentum,
 quod modo posuimus, testis est etiam conscientia, virtus quedam animi verax
 animadversoriaque ex illo lumine veridico profluens, que quidem, ut vult divus Tommas
 55 Aquinas, est applicatio quedam cognitionis habite ad aliquid iudicandum, utrum bene vel

48-49 cogitationibus ~ defendentibus: τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων; cogitationum accusantium aut etiam defendentium Ricc.426

31-39 cf. Fic. *Epist.* 1, 95 (= *Op.*, p. 652, 2 = pp. 166-167 Gentile); *In Prot.* (= *Op.*, p. 1298) 39-40 cf. Fic. *Theol. Plat.* 11, 5 (= *Op.*, p. 255 = II, p. 128 Marcel = III, p. 284 Allen-Hankins), 12, 5 (= *Op.*, p. 277 = II, pp. 177-178 Marcel = IV, p. 68 Allen-Hankins), 12, 7 (= *Op.*, p. 281 = II, p. 188 Marcel = IV, p. 92 Allen-Hankins) 50-52 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 3, 220; Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 3 (= transl. Christophori Personae, Romae, 1477, c. aviiv = PG CXXIV, 372) 54-56 Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 3, 219

33 quas *om.* Lo3, ad lacunam sanandam alia manus quae s.l. proposuit 38 inscripte: suscepte N1 41 quoque *om.* Lo3 45 intus haberent: haberent intus O3 46 ipsius *om.* O3 48 inter *correxi Vulgatae textum secutum quem exhibet cod. Riccardianus 426 c. 149r*, intra *codd.* p 49 Deus: Dominus Lo3 50 meum: *ex* in eum B, in eum O3 N1 p et ante ablativos *add.* Lo3 52 divinitus esse: esse divinitus Lo3 O3 54 divus: divinus Lo3 M31

male sit factum. Ex hoc igitur, quod conscientia de bono vel malo testificatur, coniectamus in penetralibus animi leges extare, quarum observatione vel prevaricatione aliquid iuste vel iniuste factum diudicetur. Iam vero conscientie virtus causam pro anima vel contra animam agitans coram intimo lumine, tanquam iudice leges habente, testes producit in medium
 60 cogitationes recordationesque frequentes, que nonnunquam nos accusant ratione quadam obiiicientes aliquid male factum, quandoque etiam cogitationes alie surgunt contra defendentes illud alia quadam ratione non esse damnandum; atque ita sepe mutua quadam altercatione vicissim, donec lis ista sub iudice recognoscente interim conscientia dirimatur. Accusatio vero defensioque et iudicium absque notitia quadam legis agi non possunt; per
 65 hec igitur confirmatur moralium legem esse mentibus nostris impressam, per quam prudentior et temperantior aliquis sine scriptis legibus vitam quodammodo iustam agat. Scripte vero leges imprudentibus improbisque videntur, armate insuper ad compellandos, qui leges intimas neglexerunt; ideo scribit ad Timotheum legem iusto positam non fuisse.

Proinde meminisse debemus trinum esse iudicii diem: unum quidem universalis iudicii in
 70 ultimo seculorum, aliud autem subito post finem vite cuiusque, aliud quoque quotidianum. Ultimum quidem universale in particulari post vitam representatur et utrunque in quotidiano refertur. Paulus igitur a quotidiano incipiens etiam ad duo reliqua pervenit. Profecto quotiens aliquis se revocans ab externis ad intima, ut precipit proverbium, se ipsum quandoque recogniturus, totiens in controversiam eiusmodi trahitur sub intimo
 75 iudice dirimendam iudicis universi vicario; atque hoc ipso tempore, quo se quodammodo a corpore separat, in iudicium pervenit simile iudicio animarum a corpore seiunctarum. Sed quotidianum hoc iudicium hoc plane differt ab aliis, quod in hoc altercatio paulatim vicissimque, sicut diximus, agitur, in ceteris autem non agitur controversia dubia, sed tota huiusmodi controversia in subitam ab iudice recordationem sententiamque producitur, quemadmodum Augustinus in ipsa *Dei civitate* declarat. 'Diem' vero tempus illud appellat
 80 exprimens divini iudicis certitudinem, «qui illuminabit abscondita tenebrarum» et, ut improbi merito terreantur, «hominum occulta» non minus quam manifesta discernet atque iudicabit. Evangelium vero apud Mattheum tempus illud appellat 'noctem', tanquam nobis incertum: «media nocte clamor factus est». Fiet autem iudicium per Ihesum Christum,
 85 quem Deus omnipotens iudicem vivorum mortuorumque constituit. Inter hec Apostolus predicationes epistolasque suas suum nominat «Evangelium», quia doctrinam hanc non

67-68 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 2, 217 68 cf. Vulg. *I Tim.* 1, 9 73 cf. Aug. *Enarr. in Ps.* 145, 5 (= *PL XXXVII*, 1887); *Trin.* 14, 3 (= *PL XLII*, 1839) 79-80 Aug. *Civ.* 20, 14 (= *PL XLI*, 680) 81 Vulg. *I Cor.* 4, 5 84 Vulg. *Mt.* 25, 6 87-89 cf. Vulg. *Act.* 9, 1-9; *II Cor.* 12, 2-4

62 sepe mutua: mutua sepe *L03* 71 utrunque *om. L03* 74 totiens: quotiens *M31* 77 hoc (*al.*) *om. O3 p*
 78 agitur: agitur *L03* 79 huiusmodi: eiusmodi *O3*

acceptit ab homine nec alios Evangelistas legere vel audire compulsus est, quoniam hic sicut et Iohannes atque Mattheus Christum habuit preceptorem, sed illi quidem in terra loquentem, hic autem celitus revelantem.

90 Ex superioribus Pauli verbis intelligere licet, quandoquidem anime nunc se quodammodo iudicant atque damnant, multo magis in alia vita, ubi se ipsas magis animadvertent, illas suo se iudicio damnaturas. Hinc confirmatur et illud, quod Dionysius Pauli discipulus scribens ad Iohannem Evangelistam inquit, animas impiorum in ipso iudicii tempore etiam nullo fugante procul a divini iudicis vultu pro viribus fugituras; id equidem arbitror terrificam
95 quadam divine indignationis existimatione facturas. Quamobrem suo quodam impetu longius divertentes a bono in miseriam labuntur extremam, ferme sicut oculi optalmia laborantes lumen diurnum fugiunt, salutare quidem sanis, egrotantibus vero noxium, qua quidem fuga in malum ipsi suum, scilicet in tenebras, sese mergunt. Huc tendit Platonis illud in libro *De scientia* atque *Legibus*: iniqui sua quadam inclinatione loca suis meritis
100 convenientia petunt, sicut ignis quidem levitate sursum fertur, terra vero deorsum.

92-94 cf. Ps. Dionys. *Epist.* 10 (= *PG* III, 1117) 99-100 Plat. *Thaet.* 176e-177a; *Leg.* 904a-905b; cf. Fic. *Theol. Plat.* 14, 10 (= *Op.*, p. 325 = II, p. 294 Marcel = IV, p. 324 Allen-Hankins), 18, 10 (= *Op.*, p. 419 = III, p. 229 Marcel = VI, pp. 184-186 Allen-Hankins); *In Plot.* (= *Op.*, p. 1738)

88 et Iohannes atque: Iohannes et *O3* 91 magis animadvertent: animadvertent magis *O3* 93 iudicii: iudicis *O3 N1* 94 equidem: enim *O3* 98 Platonis: Platonicum *L03*

DE PREROGATIVA IUDEORUM ET QUOMODO ABUTUNTUR EA. CAPUT SEXTUM DECIMUM

«Si autem tu Iudeus cognominaris». Hactenus ostendit observatores legis iustitiam assequi etiam si non sint auditores – quod ad Gentiles precipue pertinebat –, deinceps vero demonstrat auditores non effici iustos, nisi sint preterea servatores – quod quidem pertinet ad Iudeos. Principio quidem narrabit Iudeorum prerogativam, quod legem soli susceperint; 5 deinde vitium increpabit, quod legem transgressi fuerint. Prerogativam autem eorum circa tria disponet: primo quidem quantum spectat ad gentem legi subiectam, secundo quantum ad legem ipsam attinet, tertio quantum spectat ad legis effectum. Quantum igitur ad gentem attinet, cuius nomen est venerabile, inquit: «Si autem tu Iudeus cognominaris»; hinc David: 10 «facta est Iudea sanctificatio eius», et Iohannes Evangelista: «salus ex Iudeis est». Iudei vero nominantur a Iuda patriarcha, quemadmodum in *Genesi* declaratur: «Iuda te laudabunt fratres tui». Cum enim regnante Roboan decem tribus ab eo deficerent vitulumque aureum adorarent, captive ab Assyriis ducte traduntur, ut libro *Regum* quarto narratur; quod autem reverse quandoque fuerint, nullam eloquia sacra faciunt mentionem, immo vero regiones 15 earum ab extraneis occupate sunt, qui deinde Samaritani nominati dicuntur. Reliquae vero tribus due ab Iuda et Benjamin trahentes originem in ipsa Roboan ditione et in cultu Dei unius perseveraverunt, quae quidem, etsi deinde captivitatem in Babylone subierint, tamen per Cyrum regem Persarum in patriam denique restitute feruntur, quemadmodum Hesnre historia narrat. Sed quoniam tribus Iude maior erat, omnis illa gens ab ea nomen accepit, 20 nec solum gentes ab ipso Benjamin profecte, sed multi etiam ex tribubus aliis revertentes, qui profecto tribui Iude se iunxerunt. «Et requiescis in lege»: prerogativam Iudeorum, quae pertinet ad legem, iam prosequitur. Sed quoniam modo «requiescis in lege»? Quia per legem existimas te certum effici, quid agendum quidve credendum. «Et gloriaris in Deo», legis videlicet auctore et in ipso solius Dei cultu. «Et nosti voluntatem eius», scilicet declaratam 25 lege; quae quidem notitia susceptae legis est fructus. Magnum vero privilegium in hoc Iudei sibi vindicare videntur, quod cognoverint per legem, quid Deus ipse velit eos agere quidve nolit; propter quam sane notitiam subdit: «probas utiliora instructus per legem», id est discernis quae divinae voluntati magis consentanea sint, quod quidem ad perfectionem tuam precipue pertinet, preterea et quantum ad instruendos alios attinet. «Confidis te ipsum esse 30 ducem cecorum, lumen eorum, qui in tenebris sunt, eruditorem insipientum, magistrum

2-25 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 224-227 10 Vulg. *Ps.* 113, 2 Vulg. *Io.* 4, 22 11-12 Vulg. *Gn.* 49, 8 12-13 Vulg. *IV Rg.* 17, 6-41; cf. etiam *III Rg.* 12, 21-30 17-19 cf. Vulg. *I Esr.* 1; Fic. *Christ. relig.* 28 (= *Op.*, p. 47)

10 sanctificatio: sacrificatio *M31 N1* 13 libro: in libro *L03 p* 15 nominati dicuntur: dicuntur nominati *L03*
19 historia: ex historiam *M31*, historiam *N1*

infantium, habentem formam scientie et veritatis in lege». Ex his verbis apparet Iudeos existimavisse Gentiles esse cecos, id est omnino mente captos, ut nihil unquam veri consequi possent, vel etsi non prorsus oculis mentis orbatos, tamen propter absentiam luminis tanquam in tenebris cecutire aut saltem sapientie minimum eos attingere aut
 35 denique virilem maturamque prudentiam non habere. Ad primum igitur se iactabant duces esse cecorum, ad secundum vero lumen eorum, qui in tenebris hesitant et offendunt, ad tertium autem eruditores insipientum, ad quartum denique magistros infantium, perinde ac si solus Iudeus scientie formam haberet virtute legis divinitus revelatam, per quam non modo seipsum, sed etiam Gentes omnes erudire valeret, quippe cum non solum veritatem
 40 legis in agendis, sed etiam scientiam mysteriorum profiterentur. «Qui ergo alium doces, teipsum non doces?»: hactenus narravit privilegia Iudeorum, quibus partim quidem iure gloriari poterant, partim vero insolentius se iactabant; nunc vero planius legis abusum prevaricationemque persequitur et passim Gentilibus quodammodo deteriores esse significat atque, ut mihi videtur, eos indignatione quadam interrogat et quasi quadam
 45 invectiva refellit. Primo quidem quantum pertinet ad doctrinam: dictum est enim quantum legis notitia confidebant seque duces lumenque Gentium, quasi cecorum, profitebantur; itaque consequenter doctrine ac legis abusus illis obicitur ad eorum videlicet superbiam cohibendam, perinde ac si dicat: “frustra sapit, qui non sibi sapit. Cur igitur teipsum nec doces nec emendas, siquidem docere alios castigareque possis?”. Quod autem Iudeus
 50 doctrinam legis ad usum ipse suum disciplinamque perfectam minime referat, deinceps ita convincit: «qui predicas non furandum, furaris? Qui doces non mechandum, mecharis?», que quidem contra proximum delicta putantur, immo vero et contra Deum peccas: «qui abominaris idola, sacrilegium facis?», abuteris enim his, que ad divinum cultum pertinere censentur. Id quidem primo lege regnante perpetraverunt Malachia teste: «dicitis: mensa
 55 Domini contaminata est»; deinde Christum execrantes Prophetis hac lege promissum, ubi in Belzebug demoniorum principe miracula facere predicabant. Mox etiam obicit eis Paulus, quod divinam gloriam vehementer offendant: «qui in lege gloriaris, per prevaricationem legis Deum inhonoras?», dum enim legem abs te verbis adeo celebratam flagitiosis operibus prevaricaris, ansas Gentilibus exhibes, ut divinum apud te cultum, quasi
 60 moribus actionibusque inutilem, spernant atque vituperent; quod quidem nihil aliud est quam Deum inhonorare, id est debito honore fraudare. «Nomen enim Dei per vos

48 cf. Enn. *Trag.* 240 Ribbeck apud Cic. *Off.* 3, 62 et *Epist.* 7, 6, 2; Fic. *Epist.* 1, 19 (= *Op.*, p. 619, 2 = p. 43 Gentile), 1, 56 (= *Op.*, p. 636, 1 = p. 108 Gentile), 4, 3 (= *Op.*, p. 752, 3); *De vit.* 3, pr. (= *Op.*, p. 519 = p. 236 Kaske-Clark) 54-55 Vulg. *Mal.* 1, 12 52-66 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 232-236

33 propter *om. Lo3 O3* 35 maturamque: naturalemque *O3* igitur: ergo *M31 η* 37 insipientum: insipientium *ε*

blasphematur inter Gentes», dum flagitia vestra per legis vestre defectum contingere putant Deumque propterea a vobis predicatum recipere dedignantur. «Sicut scriptum est», Isaias enim inquit: «Dominatores eius inique agunt et iugiter tota die nomen meum blasphematur», et Ezechiel: «Non propter vos ego faciam domus Israel, sed propter nomen sanctum meum, quod polluistis in Gentibus».

CIRCUNCISIO DUPLEX, CORPORALIS ET SPIRITALIS. PRIMA NON SUFFICIT AD SALUTEM.

CAPUT DECIMUM SEPTIMUM

«Circuncisio quidem prodest, si legem observes; si autem prevaricator legis sis, circuncisio
 tua incircuncisio facta est». Hactenus legem ad salutem non sufficere disputavit; in presenti
 5 vero neque circuncisionem satisfacere probat, quoniam videlicet observantia legis sine
 circuncisione vim habeat, at sine legis observatione circuncisio iudicatur invalida. Sed
 quonam modo circuncisio prodest? Ad originalem culpam videlicet diluendam; id
 confirmatur in *Genesis*: «Masculus cuius preputii caro circuncisa est» et que secuntur. Sed tibi
 10 adulto tunc denique prodest, cum mandata legis observas, quemadmodum et religiosi
 duntaxat, si legem suam impleant, professio profutura putatur. Circuncisio enim erat quasi
 professio quedam circuncisos ad observationem legis adstringens, propterea scripsit ad
 Galatas: «testificor omni circuncidenti se, quoniam debitor est» etc. Quod autem dixit
 Apostolus: «si circuncidimini, Christus nihil vobis proderit», de tempore duntaxat loquitur
 15 post Evangelium divulgatum; hic autem tempus ante passionem Christi significat, in quo
 circuncisio vim habebat. «Si autem prevaricator legis sis» etc.: hic iam quomodo circuncisio
 non prosit ostendit, perinde ac si dicat: “si tu, Iudee adulte, prevaricator es legis,
 «circuncisio tua incircuncisio facta est», id est non plusquam incircuncisio tibi valet, quia
 quod per circuncisionem profiteris minime servas”. Id quidem Ieremias ita confirmat:
 «omnes Gentes preputium habent, domus autem Israel incircuncisi sunt corde». Immo vero
 20 ex hoc obnoxii magis rei que censentur, quoniam promissa non prestant. «Si ergo Gentilis
 iustitias legis custodiat, incircuncisio eius quasi circuncisio reputabitur»: hic iam
 circuncisionem comparat ad Gentiles, quantum videlicet ad hoc attinet, quod fructum eius
 Gentiles legem observando reportant. Nempe si circuncisio cum legis observatione
 prodest, sine hac autem minime, sequitur ut si Gentilis incircuncisus custodiat iustitias legis,
 25 id est iusta precepta legis, incircuncisio eius quasi circuncisio reputetur; nam vere
 circuncisionis fructum referet. Huius enim gratia exterior homo in corpore circunciditur, ut
 circuncidere se admoneatur in animo; hinc Ieremias inquit: «circuncidimini Domino et
 auferte preputia cordium vestrorum».

«Et iudicabit, quod est incircuncisum ex natura legem consumans, te, qui per litteram et
 30 circuncisionem prevaricator legis es»: iterum circuncisionem comparat ad Gentilem
 ostendens hunc propter observantiam legis Iudeo preferri. Ait igitur: Gentilis incircuncisus

4-35 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 237-241 8 Vulg. *Gn.* 17, 14 12 Vulg. *Gal.* 5, 3 13 Vulg. *Gal.* 5, 2 19 Vulg. *Ier.* 9, 26 27-28 Vulg. *Ier.* 4, 4

15 habebat: *ex* habeat *B*, habeat *M31 N1* et cetera *om. L03* 15 iam *om. N1* 16 es: sis *O3* 26 referet: refert *L03 O3 p*

«consumans legem», id est implens mandata legis ex natura, per rationem scilicet naturalem. Nempe supra dictum est: «naturaliter, que sunt legis, faciunt». Hic per comparationem sui iudicabit te, Iudeum, ostendens te iudicandum atque damnandum, qui «es prevaricator legis», dum eius precepta transgredieris «per litteram et circuncisionem», scilicet confidentem in ipso scripture legis auditu et circuncisione corporea, que quidem non tam vera circuncisio est, quam circuncisionis intime signum.

«Non enim qui in manifesto Iudeus est, nec que in manifesto in carne circuncisio» etc. Rationes superiorum hic assignat: primo quidem rationem adducit, quare circuncisio vel Iudaismus sine legis observatione non prosit, observantia vero legis absque circuncisione vel Iudaismo proficiat. Profecto circuncisus in corpore legis prevaricator velut incircuncisus habetur et ab ipso incircunciso legem colente damnatur. Non enim est verus Iudeus ille «qui in manifesto est Iudeus», scilicet nomine tantum atque stirpe; quod et in sequentibus declarabitur, ubi dicitur: «non enim omnes, qui ex circuncisione sunt Israel, hi sunt Israelite, sed qui filii sunt Promissionis». Eadem ratione non est vera circuncisio illa, que in carne manifesta est; illa enim signaculum quiddam esse putatur, quod quidem sic in *Genesi* declaratur: «Circuncidetur carnem preputii vestri, ut sit in signum federis». Signum autem non iudicatur verum, nisi et quod significatum est congrue consequatur; propterea si quis Iudeus federis sit transgressor, non erit eius circuncisio vera; quapropter tanquam incircuncisus habebitur. «Sed qui in abscondito Iudeus est, et cordis circuncisio in spiritu, non littera»: rationem hic assignat, quare incircuncisus legem servans tanquam circuncisus existimetur atque sui comparatione iudicet atque damnet circuncisionem duntaxat corpoream, scilicet quia vere est Iudeus, «qui Iudeus est in abscondito», id est qui in affectu cordis habet mandata legis, que Iudei plerumque solo nomine profitentur. Simili ratione circuncisio vera est, que est «cordis in spiritu», id est per spiritum facta, per quem superflue cogitationes ab animo precipiuntur; item per spiritum, id est spiritalem legis intelligentiam, non litteralem; inquit enim ad Philippenses: «nos sumus circuncisio, qui spiritu Deo servimus». «Cuius laus non ex hominibus sed ex Deo est»: superiorem hic rationem confirmare videtur, siquidem divinum iudicium in omnibus humano iudicio preferendum; ea vero, que extrinsecus nobis apparent, sive Iudaismus sive circuncisio sit, ab hominibus laudari solent, que vero in penetralibus mentis nostre latent, divino iudicio duntaxat probari possunt. Hinc ergo concluditur Iudaismum circuncisionemque interiorem exteriori preferri idque ipsum est quod inquit: «cuius», scilicet interioris circuncisionis. «Laus non ex

39-65 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 2, l. 4, 242-245 44-45 Vulg. *Rm.* 9, 8 47 Vulg. *Gn.* 17, 11 57-58 Vulg. *Phil.* 3, 3

38 et cetera s.l. *suppl. N1, om. L03 p* 44 dicitur: dicitur *O3* 59 iudicio *om. L03*

65 hominibus, sed ex Deo» dependet: huc tendit et illud, quod Corinthiis inquit: «non enim qui seipsum commendat» et que secuntur.

⁷⁷⁵ Vulg. *II Cor.* 10, 18

DE PREROGATIVA IUDEORUM ET QUOMODO ILLORUM INFIDELITAS NON MUTAVIT
PROMISSIONES DEI. CAPUT DECIMUM OCTAVUM

«Quid ergo amplius est Iudeo? Aut que utilitas circumcisionis? Multum per omnem modum». Postquam Apostolus demonstravit Iudaismum, ad quem legis susceptio et
5 circumcisio pertinet, ad salutem non satis efficere procul ab observantia legis, per quam quidem observationem Gentilis sine exteriori Iudaismo, id est sine lege scripta atque circumcisione, fructum utriusque consequitur, obicit ad ista nunc atque respondet. Nempe si, ut dictum est, nec verus Iudeus nec vera circumcisio in cerimoniis, sed in affectu consistit, quidnam amplius Iudeo quam ceteris est tributum? Nihil sane videtur; plus tamen
10 apparet esse concessum, ubi Dominus in *Deuteronomio* dixit: «Te elegit, dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris». «Aut que utilitas circumcisionis», scilicet exterioris? Utilis tamen esse debet, cum Deus ipse mandaverit; Isaias autem inquit: «Ego, Dominus, docens te utilia». Itaque cum subdit «multum quidem» questionem dirimens, primo quidem prerogativam Iudaismi defendit, deinde circumcisionis utilitatem propria ratione tuebitur.
15 Profecto Iudeo amplius est tributum; itaque ut magnitudinem ostendat, respondet: «multum»; ut numerum quoque comprehendat, adhibet: «per omnem modum», scilicet tam in divinorum contemplatione, quam in rerum humanarum dispensatione. Primum confirmat David: «notus in Iudea Deus»; idem quoque secundum: «non fecit taliter omni nationi». Amplius quoque habent quantum spectat ad patres, ad promissiones, ad prolem, que Paulus in sequentibus enarrabit: «quorum est adoptio filiorum Dei et gloria et
20 testamentum»; ac ne in tot tantorumque vel significatione vel enumeratione bonorum superbiam augeat Iudeorum, nihil a Iudeis gestum narrat, sed duntaxat divinitus attributa existimatque cetera munera ad hunc finem his a Deo concessa, quia Filium suum destinaverat corpus ex stirpe Iudaica suscepturum. Id autem et illa non pro meritis Iudeorum, sed propria voluntate decreverat. Extollit autem per hec eos Apostolus non tam pro tempore post adventum Christi, quam pro statu ante temporalem Christi nativitatem.
25 «Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei»: hec dictio «primum» hoc in loco non proprie significat initium numerandi – non enim postea subdit secundum atque tertium – sed significat principalem ante Christum prerogativam, quia scilicet Deus credidit illis atque concessit, quasi iam amicis, eloquia sua, id est mysteria in Patriarchis et Lege Prophetisque
30 contenta. «Quid enim, si quidam illorum non crediderunt? Nunquid incredulitas illorum

3-21 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 246-249 10-11 Vulg. *Dt.* 7, 6 12-13 Vulg. *Is.* 48, 17 18 Vulg. *Ps.* 75, 2 18-19 Vulg. *Ps.* 147, 20 20-21 Vulg. *Rm.* 9, 4

Dei fidem evacuabit? Absit!»: prerogative Iudeorum forsitan aliquis derogabit, quasi propter ingratitude suam divinorum eloquiorum amiserint dignitatem. Huic obiectioni respondet incredulitatem illorum Dei fidem evacuare non potuisse. Obiectio quidem est
 35 eiusmodi: quid autem «si quidam illorum non crediderunt», nunquid inde convincitur nihil amplius esse Iudeo? Non crediderunt autem primo quidem legislatori, ut inquit David: «non crediderunt verbis eius»; deinde nec Prophetis fidem adhibuerunt, quod Ezechiel ita confirmat: «increduli et subversores sunt tecum»; denique nec assensum Filio presterunt. Itaque ubi dicit: «nunquid incredulitas» etc., obiectionem eiusmodi solvit argumento
 40 quodam ad inconveniens deducente, quia si propter quorundam incredulitatem prerogativa Iudeorum e medio tolleretur, hinc utique sequeretur infidelitate hominis Dei fidem evacuari atque disperdi, quod quidem dictu nefas; perinde ac si dicat: «nunquid incredulitas eorum» qui non crediderunt «Dei fidem evacuavit?», quod quidem duplicem habet sensum: nam aut fidem significat, qua in Deum creditur, aut Dei fidem, qua quidem Deus fidelis in promissis
 45 implendis existimatur. Ex hoc autem quod aliqui minime crediderunt, reliquorum fides credentium non evanuit, neque rursus ex hoc ipso Dei fidelitas in promissis implendis diminuta esse potest, que tamen sublata iam esset, si propter quorundam incredulitatem accideret. «Nihil amplius esse Iudeo»: promisit enim Deus populum illum multum magnumque efficere, quod quidem patet in *Genesis*: «multiplicabo semen tuum». «Esto autem Deus verax, omnis autem homo mendax»: Latini codices ‘est’ habent, Greci ‘esto’
 50 atque ita legit Athanasius; ‘esto’ igitur, id est: “palam ab omnibus affirmetur”. Iam vero Paulus hoc quidem absurdum esse declarat, propter humanam incredulitatem fidem disperdi divinam; nam Deus quidem verax est et tamen «omnis homo mendax»: «ego dixi in excessu meo: omnis homo mendax». Hinc patet mendacium infidelitatemque hominis
 55 divine veritati non adherentis veritatem fidemque non auferre divinam. Promisit vero Deus Iudeis aliquid absolute, aliquid autem cum conditione quadam: absolute quidem legem atque Christum – hec igitur firmiter, ut promiserat, sic implevit nec ob illorum perfidiam retractavit: hec enim nec pro dignitate suscipientium dantur, sed decreto divino nec ullis meritis compensantur –; cum conditione vero mundanam nonnunquam promisit prosperitatem – si videlicet in fide pietateque firmiter permanerent, eiusmodi vero bona nonnunquam homines promerentur –; ubi autem isti conditionem eiusmodi minime

49 esto: γινέσθω; est Ricc.426

32-49 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 251-253 37 Vulg. *Pr.* 105, 24 38 Vulg. *Ez.* 2, 6 49 Vulg. *Gn.* 16, 10; 22, 17; 26, 4; 26, 24 49-51 cf. Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 3 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. aviiiiir = PG CXXIV, 380) 51-55 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 255

34 quidem: autem *L03* 35 eiusmodi: huiusmodi *L03* 45 autem *om. L03* aliqui minime: minus aliqui *L03* 53-54 ego ~ mendax *in mg. suppl. N1, om. L03* 60 si videlicet: videlicet si *L03*

servaverunt, nec talia Deus promissa servavit et interea nihilominus fidelis et verax extitisse dicendus. Hoc autem quod dicitur: «omnis homo mendax», ad hoc precipue videtur adductum, ut appareat divinam promissionem esse factam atque completam non propter aliquam mendacis hominis dignitatem, sed propter misericordiam singularem, ut gratia
65 etiam impartiatur indignis appareatque mera gratia hec existere. Deus quidem dicitur «verax» propter essentiam immutabilem, certam intelligentiam, firma promissa; contrariis autem rationibus homo «mendax». «Sicut scriptum est: “ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris”»; Propheta postquam dixit: «tibi soli peccavi et malum coram te feci»,
70 e vestigio subdidit: «ut iustificeris in sermonibus tuis» etc. Continuanti quidem verba Davidis, sensum vero minus consideranti videri poterit ita dicere se videlicet ad hunc finem peccavisse, ut Deus iustificetur in sermonibus suis, quod quidem foret absurdum. Hec itaque pars: «ut iustificeris» etc., continuanda est cum obsecrationibus illis: «miserere», «dele», «lava», «munda me», non solum «quia iniquitatem meam ego cognosco», sed etiam
75 multoque magis ad gloriam tuam, que quidem ex hoc etiam apparebit, si me purgato atque iustificato tu in venia concedenda promissisque implendis «iustificeris» etc. Itaque Deus iustus existimabitur, cum quia promissa servaverit, tum quia etsi non digno, tamen non prorsus alieno tribuerit. Alienus autem a gratia David non erit omnino, si Deus propter misericordiam suam ignoverit; se vero ad veniam ita comparat: “peccatum meum ego
80 cognosco, delicti me assidue penitet, quia coram me est semper, quam grave sit pensito, cum tibi soli peccaverim, id est tibi soli sit notum quam sit grave, et peccaverim coram te, cuius nasciturus Filius et afflatio Spiritus est in me”. Denique subiungit causam venie validissimam, scilicet Dei gloriam in hoc etiam consistentem, ut iustificetur in sermonibus suis. Promiserat enim Deus per Natan Prophetam Davidi regnum eius in suo semine in
85 eternum confirmaturum, quod secundo *Regum* libro legitur. Posthec autem David adulterii homicidiique crimine se prorsus contaminavit; propterea multis oriri suspitio poterat Deum huic velut indigno promissa minime servaturum. Ad hec David ita respondet: “propter peccatum meum divina iustitia non mutabitur, cuius est precipua implere promissa”. «Ut iustificeris in sermonibus tuis», videlicet ut ex hoc in tuis sermonibus iustus appareas,
90 quippe cum propter crimina mea non sis hec aliquando frustraturus. «Atque vincas cum iudicaris», id est quando ab hominibus iudicaris promissum decretumque mutaturus, tanquam ipse meis sceleribus permutatus, in hoc ipso humanam vincas opinionem, implendo videlicet quod te minus expleturum mortalis suspicabatur opinio. Promissio

68-70 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 256 69 Vulg. *Ps.* 50, 6 73-74 Vulg. *Ps.* 50, 3-5 84-85 cf. Vulg. *II Rg.* 7, 12 85-86 cf. Vulg. *II Rg.* 11, 2 sq. 84-100 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 256-258

68-70 et vincas ~ sermonibus tuis in *mg. suppl. N1, om. M31* 70 et cetera *om. Lø3 B* 85 Regum: legum O3 ε 89 iustus appareas: appareat iustus O3

95 quidem divinitus facta Davidi de Christo ex stirpe Davidis profecturo erat prorsus
implenda: pertinebat enim ad propheticum predestinationis oraculum. Promissiones autem
minaces per Prophetas illatas non est necesse prorsus impleri; prenuntiantur enim implende
pro meritis, quibus interea permutatis minarum non procedit eventus. Quamobrem nisi
fuisset impletum promissum Davidi, divina forsitan iustitia culparetur; si quando vero
100 minarum portenta minus eveniunt, divina quidem iustitia non arguitur, sed mutati mortales
existimantur.

94 ex stirpe: *ex* extirpe *N1*, extirpe *M31* 96 implende: implendeque *O3* 98 fuisset impletum: impletum
fuisset *O3*

SOLVIT QUESTIONES CIRCA DEI VERITATEM ET IUSTITIAM ET GRATIAM CONTINGENTES.

CAPUT DECIMUM NONUM

«Si autem iniquitas nostra iustitiam Dei commendat, quid dicemus? Nunquid iniquus est
 5 Deus, qui infert iram?». Si Deus clementia sua vel indignis bona tribuit – in quo quidem
 munere commendabilior gratia eius apparet –, inferre quispiam poterit Deum uti
 malignitate nostra velut instrumento quodam ad suam gloriam celebrandam eoque rem
 deducet, ut dicat iniquum Deum, ubi peccata punit, que ad suam gloriam conferunt. Inquit
 10 ergo Paulus: “quidnam dicemus, si quis arguat Deum iniquum, ubi peccata punit ad suam
 gloriam conducentia?”, perinde ac si dicat: “quomodo devitabimus absurda, que inde
 sequentur?”. Exprimit autem inconueniens quod sequitur ita dicens: «nunquid Deus qui
 infert iram – id est vindictam pro peccato – est iniquus?»; hoc enim sequi videtur ex dictis.
 Iam vero peccatum nequaquam Deo necessarium est ad ipsam eius iustitie gloriam
 commendandam; si enim peccatum propria quadam via tenderet ad divinam iustitiam
 celebrandam, non esset supplicio sed premio dignum, atque ita Deus, dum punit homines
 15 pro delictis, videretur iniquus, quod quidem dictu nefas. Ideo per verba sequentia
 prophanum hoc excludit dicens: «absit», scilicet ut Deum iudicemus iniquum; «secundum
 hominem dico», id est suspitiosam consequentiam circa iniquitatem in Deo forte futuram
 non mea quidem sententia, sed quorundam ita dubitantium lingua protuli. Adverte
 quantum Paulus vereatur verba etiam aliorum proferre Deum quomodolibet offensura.
 20 Similiter Socrates in *Phedro Phileboque* se dicit summa omnium formidine perterriteri, ne forte
 contra nomina divina delinquat. Hoc autem non esse dicendum ostendit ita subdens:
 «alioquin quomodo iudicabit Deus hunc mundum?», scilicet si Deus est iniquus: nempe
 sicut ad creatorem universi pertinet esse potentissimum, sic ad universi iudicem attinet esse
 iustissimum; hinc illud Davidis: «iudicabit orbem terre in aequitate». Atqui et ubi Paulus
 25 dicit: «quomodo iudicabit hunc mundum?» non solum de iudicandis hominibus, sed de
 universo iudicio vult intelligi, quo quidem Deus omnia potenter attingit suaviterque
 disponit et que in celis et que sub celo sunt mirabili quodam ordine digere atque dispensat.
 Non igitur putandus est in solis hominum rebus iniquus esse, qui est in communi totius
 mundi distributione iustissimus. «Si enim veritas Dei in meo mendacio abundavit in gloriam
 30 ipsius, quid adhuc et ego tanquam peccator iudicor?». Si «in meo mendacio», id est propter

10-18 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 264-265 20-21 Plat *Phil.* 12c; cf. *Phaedr.* 242b-243d; Fic. *In Phaedr.*
 1 (= *Op.*, p. 1364 = p. 75 Allen) 21-24 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 266 24 Vulg. *Ps.* 97, 9 30-49
 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 1, 267-270

5 eius: sua *Lo3* 10 inconueniens quod sequitur (*ut legitur in Thom. Aq. Super Rom. c. 3, l. 1, 264, cf. e.g. Faesul.*
100, c. 16v): quod sequitur inconueniens *O3 ε*

meum mendacium, quod in omni peccato comprehenditur, «veritas Dei», id est aequa fidelitas, «abundavit», scilicet palam «in gloriam ipsius», adeo ut humanum mendacium proprie ad gloriam Dei conferat, duo secuntur absurda: primum quidem hominem non debere peccatorem existimari propter mendacium, siquidem proprie ad Dei gloriam conferat, propterea ita dicit peccatoris personam summens: «quid adhuc», id est cur etiam nunc et «ego iudico» ab hominibus pro mendacio «tanquam peccator» et omnino peccator? Secundum autem absurdum est, quod ansas falsis apostolis concedemus ad criminandum, ut solent, Apostolos Christi veros, cum enim Apostoli veri predicarent per abundantiam gratie Christi peccatorum abundantiam solvi, quale illud Apostoli: «ubi abundavit delictum superabundavit et gratia». Carpebant Apostolos, quasi divulgarent debere homines perpetrare mala, ut contingant inde bona; quod quidem sequeretur, si mendacium hominis revera Dei gratiam commendaret et proprie gloriam illustraret, propterea dixit: «et non sicut blasphemamur», id est non sic ipsi dicimus et sentimus, sicut quidam nos quasi per blasphemiam criminantur et sicut fingunt nos dicere: «faciamus mala, ut veniant bona, scilicet ut Dei veritas et gratia et aequitas commendetur, abundemus peccatis ut superabundet et gratia». Non enim nos ita loquimur vel sentimus. «Quorum condemnatio iusta est», scilicet eorum, qui mala faciunt, ut bona contingant. Sicut enim non debemus proponere falsa, ut concludamus vera, ita nec eligere mala, ut per ea velut ad finem perveniamus ad bonum. Eorum quin etiam iusta est damnatio, qui tam iniquas Apostolis notas inurunt, nec iniuria: qui Deum vel Dei ministros iniuste damnant, ipsi iuste damnantur, et qui divinam iustitiam trahere in dubium non verentur, eam ipsi damnantem experiuntur et sentiunt cruciantem.

50-52 cf. Fic. *Epist.* 2, 2 (= *Op.*, p. 686 = p. 33 Gentile)

33 gloriam Dei: Dei gloriam *O3* 34 proprie ad Dei gloriam: ad Dei gloriam proprie *M31* proprie *om.* *Lo3*
 37 concedemus: concedimus *Lo3* 46 et *om.* *Lo3* 50 inurunt: iniciunt *O3*, *om. sp. vac. rel.* *Lo3*

INVECTIVA CONTRA IUDEOS ATQUE GENTILES ET QUOD OBSERVATIO LEGIS NON SUFFICIT
AD SALUTEM. CAPUT VIGESIMUM

«Quid igitur? Precellimus eos? Nequaquam!». Paulus se Iudeis adnumerans sic interrogat: “quid ergo dicendum? Nunquid nos excellentiores esse Gentilibus?”. Aliter quidem hic
5 interrogat, in superioribus aliter: illic enim quesivit: “nunquid amplius est Iudeo – scilicet a Deo – tributum?” statimque eloquia, mysteria, oracula Dei pre ceteris Iudeo credita confirmavit; nunc autem sub Iudeorum persona querit: “num Gentilibus eminentiores sumus?”. Quantum scilicet pertinet ad personas et actiones humanas, itaque respondet: “minime”, atque sicut in superioribus multa et magna Gentilium vitia numeravit, ita
10 deinceps totidem Iudeorum simul atque Gentilium, ut saltem pares utrique moribus extimentur, et interea Iudei tanto peiores quanto maiori munere donato divinitus sunt abusi. Altercatio enim erat inter Iudeos Gentilesque conversos ad fidem utri excellentiores essent, ubi Iudei precipue se divinis muneribus extollebant et Gentiles quasi minime idoneos ad salutem parvipendebant. Utrique igitur – sed Iudei maxime – cohibendi
15 Apostolo videbantur. «Causati enim sumus Iudeos et Grecos omnes sub peccato esse», perinde ac si dicat: “rationibus accusavimus et criminati sumus utrosque ita peccatis esse subiectos, ut sola divina gratia iustitiam salutemque consequi possint, nec Greci philosophia vel lege naturali neque Iudei prerogativa vel lege scripta confidant, sed ad gratiam Evangelicam utrique confugiant”. Causatus quidem est Gentiles Apostolus, ubi obiecit eis
20 veritatem Dei in iniustitia impietateque detinere; causatus quoque Iudeos, ubi disseruit eos acceptam divinitus legem prevaricatos suo Deum honore fraudasse. «Sicut scriptum est», scilicet a Davide scriptum multas gravesque Iudeorum Gentiliumque culpas accumulante; Isaiam quoque citabit testem contra eosdem. In peccatis autem enumerandis, primo quidem omissionis, deinde commissionis culpas adducit in medium. «Non est iustus
25 quisquam, non est intelligens, non est requirens Deum». «Non est iustus quisquam» iustitia perfecta, que quidem referri debet ad Deum atque ad hunc finem gratia divina contendere; «non est intelligens» exactam scilicet rationem, qua iuste actiones sunt in Deum precipue dirigende; «non est requirens Deum», quia scilicet non investigant quid Deo placeat, quid non placeat et quomodo ipse potissimum sit finis actionibus proponendus. «Omnes
30 declinaverunt», scilicet a via recta; merito in delectu viarum itinereque semper errant, qui terminum non prospexerunt. «Simul inutiles facti sunt», consequenter finem ultimum, in

19-24 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 3, 275-276

8 sumus: simus *L03 B* pertinet ad personas: ad personas pertinet *L03* 12 Gentilesque: atque Gentiles *L03*
17 nec: neque *M31* 19 quidem est: est quidem *O3* 26 finem *om. L03*

quo requiescant, non assecuntur, postquam in ipsa finis constitutione viarumque delectu ab initio erraverunt; hinc conatus omnis inutilis. «Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum»: nimirum cum in actionum principiis iam erraverint, opus nullum peragunt absolute
 35 bonum, et quia omnes similiter erraverunt, nullus pervenire putatur ad bonum, videlicet facultate sua; hinc omnes gratia pariter indigere censentur. «Sepulchrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant»: iam peccata commissionis aggreditur et a sermonis falsitate detractoneque et maledicentia facit exordium; in hec enim et quevis horribilia peccata labuntur mortales omnes, qui ab initio semel errantes divina gratia passim orbat
 40 pererrant. «Dolose agebant», quia non solum crimina vera vel palam, sed etiam falsa et clam inferunt atque confingunt. «Venenum aspidum sub labiis eorum», malefica siquidem lingua virus effundunt ad longum tempus quam plurimos infecturum. «Quorum os maledictione et amaritudine plenum est»: auget admodum ubi dicit «plenum maledictione» etiam in Deum et «amaritudine» dum etiam alios ad hoc provocant et inficiunt. «Veloces pedes
 45 eorum ad effundendum sanguinem», testimonium Isaie nunc adducit et post lingue culpas peccata operis iam invadit. Exprimit igitur quam propensi ad quevis facinora putandi sint, quandoquidem ad homicidium etiam Prophetarum precipites efferuntur. «Contritio et infelicitas in viis eorum», post pedes consequenter vias attigit, id est motus actusque scelestos. In his autem contritionem collocat et miseriam, supplicia videlicet verborum et
 50 operum pessimorum, siquidem ipsi etiam in hac vita suis flagitiis obiter velut offendiculis tribulisque conteruntur atque cruciantur, in vita vero futura miseria premuntur eterna. «Viam pacis non cognoverunt», quoniam rectam compendiariamque viam ad beatitudinem, in qua sola pax et quies esse potest, «non cognoverunt», id est non elegerunt; consequenter hac via relicta, que unica est, per vias distracti multas in viasque pererrant ad pessimos
 55 habitus infelicitatemque deducentes. «Non est timor Dei ante oculos eorum»: quod hic postremum posuit omnium principium est malorum; sicut enim sapientie quidem principium est timor Domini – sapientia vero principium recte feliciterque agendi, quod et Plato in *Euthydemo* demonstrat –, sic non timere Deum origo est ignorantie, quasi cecitatis in eligendo plurimum aberrantis, atque hinc obliqui infelicisque itineris est origo. Dixit autem «ante oculos» ut admoneret non leviter, sed assidue valdeque verendum esse Deum
 60 et eiusmodi redolentiam pro indice simul atque duce actionum omnium semper habendam.

«Scimus autem quod, quecunque lex loquitur, his, qui in lege sunt, loquitur». Nonnulli apud Iudeos superiora Davidis verba adversus Nabuchodonosor Babylonie regem

55-56 cf. Vulg. *Ps.* 110, 10; *Prv.* 1, 7 57-58 Plat. *Euthyd.* 278e-282a; cf. Fic. *Epist.* 1, 2 (= *Op.*, p. 608, 2 = pp. 7-10 Gentile) 62-64 cf. e.g. Nic. Lyrensis *Postilla* (ad *Rm.* 3, 19 = Venetiis 1495, t. IV, c. 1194^b)

36 gratia pariter: pariter gratia *Lo3* 46 sint: *ex sunt M31*, *sunt O3* 49 videlicet: scilicet *O3* 50 ipsi etiam: etiam ipsi *Lo3* 54 distracti: *ut vid. ex* distrahi *M31*, distrahi *p*

exercitumque eius dicta interpretantur. Esto igitur, et Isaias – si placet – loquatur etiam de
 65 Gentilibus. Omnino vero quoniam utrique in lege Mosaica fundati locuntur, pro lege sunt
 habendi ad instructionem populi Iudaici missi divinitus. Quamobrem etsi verba eorum vel
 Gentes tangunt vel complectuntur omnes, tamen ad castigandum populum, cui prepositi
 sunt, ubique contendunt, et ideo precipue ad eos scilicet formandos, qui in lege sunt,
 locuntur. Atque iccirco si quando Gentiles tangunt, illorum interim cognomento
 70 exemploque Iudeos quoque comprehendunt. «Ut omne os obstruatur», quenam est intentio
 Prophetarum, ubi omnes pariter detestantur? Ut nullus audeat ulterius se iactare quasi
 prudentem aut iustum; «et omnis mundus subditus fiat Deo»: omnes errata sua pariter
 recognoscant et quam minime sufficientes sibi sint perpendant ideoque Dei gratiam semper
 expetant. «Quoniam ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo»: nec
 75 Gentilis ex operibus legis naturalis nec Iudeus ex operibus legis naturalis atque Mosaice
 iustitiam eterna salute dignam consequi potest. Utrique igitur ad gratiam Evangelicam
 confugere compelluntur. Dixit autem: «coram illo», quoniam observatio legis apud homines
 quidem existimatur sufficiens ad salutem, apud Deum vero nequaquam. «Per legem enim
 cognitio est peccati», lex enim non levat culpas et peccata, sed gravat duobus videlicet
 80 modis, quia per legem naturalem atque scriptam docemur quid agendum, quid vitandum, ut
 ignorantia nos excusare non possit. Item lex ad observantiam nos adstringit: hinc ergo cum
 nitimur in vetitum reverentia legis posthabita, graviore quadam damnatione peccamus;
 opus est igitur indulgentiore quadam auctoris legum clementia, ope, gratia, ut nos vel per
 auxilium vel veniam gratiamque a crimine culpisque redimat.

79-81 cf. Fic. *Epist.* 1, 95 (= *Op.*, p. 652, 2 = p. 166 Gentile)

71 ulterius se: se ulterius *O3* 74 expetant: expectant *L03 O3 N1 B*, expectent *p* 75 nec Iudeus ~ naturalis
om. L03 η 79 ei ante levat *add. M31 η* 82 et ante reverentia *add. O3, in mg. add. N1* 84 vel veniam *om. L03*

QUE SIT IUSTITIA DEI ET QUOMODO NON DEPENDEAT AB OPERIBUS LEGIS, SED A GRATIA
DEI PER FIDEM IN CHRISTUM ATQUE DE REDEMPTIONE. CAPUT VIGESIMUM PRIMUM

«Nunc autem seorsum a lege iustitia Dei manifestata est, testificata a lege et Prophetis». Iandiu molitur Apostolus affirmare salutem absque fide Christi haberi non posse. Hactenus
5 quidem hoc per legis defectum ostendere voluit, deinceps autem potissimum per Christiane fidei gratieque perfectionem idem nobis aperiet. Preterea in superioribus enarravit Iudeos Gentilesque ante Christi adventum ferme aequales in culpa fuisse, deinceps autem aequales ad statum gratie demonstrabit. Principio iustitiam Dei dicit a lege minime dependere, iustitiam vero Dei vocat eam precipue, quam Deus ipse requirit tanquam saluti sufficientem
10 et qua credentes in Filium Pater ipse iustificat. Hec igitur Dei iustitia «nunc», id est in tempore gratie, «manifestata est», cum per Christi doctrinam, tum per eius miracula, tum etiam per operis evidentiam, siquidem compertum sit multos esse divinitus, ut ita loquar, iustificatos; atque hoc quidem «seorsum a lege», id est dum lex eiusmodi iustitiam non efficeret, quemadmodum inquit ad Galatas: «qui in lege iustificamini a gratia excidistis»;
15 hinc et Isaias inquit: «prope est salus mea ut veniat et iustitia mea ut reveletur». Et ne quis putet hanc iustitiam esse legi contrariam, ait: «testificata a lege et Prophetis». Lex quidem iustitiam Christi «testificata» est per vaticinium atque figuram – hinc Christus apud Iohannem: «si crederetis Moysi forsitan et mihi crederetis. De me enim ille scripsit» – quin etiam per effectum, quia, cum ipsa iustificare non posset, satis arguebat aliunde querendam fore iustitiam. Prophete autem testificati sunt eam prenuntiando. Propterea in *Actis Apostolorum* dicitur: «huic omnes Prophete testimonium perhibent».

«Iustitia autem Dei per fidem Ihesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum». Iustitia quidem, que satisfacit Deo, qua iustificatur apud Deum anima, comparatur per ipsam fidem Christo et Evangelio prestitam; «per fidem», inquam, vivam, id est charitate
25 formatam et operantem. Que quidem fides preparat nos ad gratiam, gratia vero iustificamur. «In omnes» inquit, quoniam iustificatio eiusmodi aeque competere potest omnibus. Inquit «et super omnes», quoniam omnium merita et vires excedit. «Qui credunt in eum», scilicet esse Dei Filium antea quidem venturum, postea vero venisse. «Non enim est distinctio: omnes enim peccaverunt et privantur gloria Dei»; hoc per Isaiam confirmari videtur: «omnes nos sicut oves erravimus». Inquit non esse distinctionem inter Iudeum
30

3 seorsum a lege: χωρις νόμου; sine lege Ricc.426 29 privantur gloria: ὑστεροῦνται τῆς δόξης; egent gloria Ricc.426

4-27 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 3, 300-303 14 Vulg. *Gal.* 5, 4 15 Vulg. *Is.* 56, 1 17-18 Vulg. *Io.* 5, 46 21 Vulg. *Act.* 10, 43 29-36 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 3, 305-306
30 erravimus: ex erramus N1, erramus M31

atque Gentilem, quoniam neuter per suam legem duntaxat ducitur ad salutem et utrique adeo peccaverunt, ut privati sint facultate ad Dei gloriam conducente. Utrique igitur aequae indigent gratia Dei atque ad hanc gratiam per fidem sunt pariter preparandi. Per quam sane gratiam aequae iustificandi putantur, ideo sequitur: «iustificati gratis gratia ipsius per redemptionem, que est in Christo Ihesu», quoniam nec suis legibus nec meritis, sed sola fide gratiaque Dei iustitiam sunt adepti. Sed antequam ulterius prosequamur admonendi estis non esse legendum, ut Latini codices habent, ‘egent gloria Dei’; id enim neque cum Grecis convenit verbis nec modum dicendi servat usui consentaneum. Non enim proprie loquimur: ‘egent gloria’, sed ‘egent gratia’ et ‘privantur gloria’ sive ‘carent’; sic Athanasius quoque legit. Nam ob hoc ipsum, quod «omnes peccaverunt», similiter gloria carent et gratia pariter egent ad gloriam consequendam.

Sed ad institutum proximum redeamus. Neque rursus legendum est: ‘per gratiam ipsius’, quemadmodum Latini codices habent, sed veritate Greca, ut supra dicebam, ‘gratia ipsius’, alioquin ridiculus est contextus. Ipsius ergo Dei gratia nos iustos efficit «per redemptionem, que est in Christo Ihesu», id est per hoc medium, quia misit Ihesum, qui nos a culpis quasi reos sua pro nobis satisfactione redimeret; satisfactione, inquam, substinendo pro nobis mortem, cui quidem propter originale peccatum obnoxii omnes eramus. Eiusmodi vero satisfactio non aliter ad nos pertinere potest, quam per fidem, qua quidem credamus redemptorem nostrum esse Ihesum; ideo subditur: «quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius». «Proposuit», id est predestinavit et palam pro omnibus posuit humani generis cum Deo conciliatorem; «in sanguine suo», id est mirabili sui ipsius sacrificio per fidem duntaxat ad nos pertinente. Ubi vero «propitiatorem» dicit, Mosaicum tangit propitiatorium, quod quidem, ut inquit Philon, Arce erat operculum cherubinis geminis insignitum, ut nostri exponunt, Christi symbolum, qui et Ecclesiam velut Arcam protegit et, sicut figuratur Cherubin, humanus est pariter et divinus. «Ad ostensionem iustitiae sue propter remissionem precedentium delictorum»; finalem assignat redemptionis propitiationisque causam, id est ut Dei iustitia declaretur pluribus sane modis, ut divina ad nos iustificatio veniat, ut quod divinitus promissum est iuste et fideliter impleatur, ut

34 gratia ipsius: τῆ αὐτοῦ χάριτι; per gratiam ipsius Ricc.426 49 propitiatorem: ἰλαστήριον; propitiationem Ricc.426

39-40 cf. Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 3 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. aviiiir = PG CXXIV, 385-388) 53-54 Phil. *Vit. Moys.* 2, 97-98 54-55 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 4, 308; *I pars secundae Sum. Theol.* q. 102, a. 4, ad 6; Petr. Lomb. *Coll. in ep. ad Heb.* 9, vv. 3-8 (= PL CXCII, 468); Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 3 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. aviiiir = PG CXXIV, 388) 56-66 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 4, 310-311

39 et om. L^o3 55 est pariter: pariter est O³ 56 propter remissionem: per premissionem L^o3 O³, premissionem M³¹

60 universale generis humani delictum non sit penitus impunitum. Quod quidem sola Christi
 et innocentis atque divini pro nobis satisfactione expiari potest; ideo dixit ostensionem
 divine iustitiae in remissione delictorum precedentium effici posse «in substantiatione Dei ad
 ostensionem iustitiae eius in hoc tempore». Que quidem delicta Deus hactenus substinuerat,
 ut nec puniret nec absolveret, presertim circa patres expectantes in Limbo; substinuerat
 65 autem ut denique declararet duntaxat in hoc tempore Christiane gratiae absolvi posse delicta.
 «Ut sit ipse iustus et iustificans eum, qui ex fide est Ihesu Christi», ad hunc videlicet finem
 ut ipse Deus omnino iustus appareat et iustum insuper reddat in Christo credentem.

Opere pretium fore videtur, antequam sequentem disputationem aggrediamur, nonnihil
 de redemptione per Christum facta disserere rationibus videlicet ex libro *De religione* nostro
 breviter huc adductis – ibi enim de hoc latius disputamus. Vita corporis anima est, anime
 70 vita Deus. Nature ordo exigit, ut corpus anime, anima Deo pareat. Iustitiae ordo requirit ut,
 si a Deo dissentit animus, talionis pena dissentiat corpus ab anima atque sensus a ratione.
 Rebellavit a Deo primi parentis animus, rebellavit corpus ac sensus ab eo. Rebello prima
 peccatum fuit, secunda pena quedam peccati fuit atque peccatum, quoniam rationi
 derogavit et Deo. Complexio affectioque rebellis a primo quasi sapor quidam profluxit in
 75 omnes, qui inde quasi rivuli a fonte manarunt. Hoc originale vitium est ceterorum malorum
 anime corporisque origo. Hoc volumina illa Hebreorum testificantur, quorum divinitatem
 testificatur summa illorum pre ceteris antiquitas, consensus pene omnium, propagatio per
 universum, duratio indefessa, concordia, maiestas, sobrietas et miracula. Hinc illa Magorum
 a Zoroastre descendentium opinio, omnia scilicet corporis mala a malis anime proficisci
 80 animaque curata cetera mala vitari. Hoc Plato in *Timeo* quidem innuit, in *Carmide* vero
 declarat. Verum ut ad propositum revertamur, rebello eiusmodi, quoniam infiniti Dei
 derogavit maiestati, mortales ad infinitam beatitudinem ineptissimos reddidit, neque dirigi
 nisi per infinitum Deum poterant. Dirigendi tamen aliquando erant, ne frustra a Deo
 fuissent ab initio ad beatitudinem ordinati. Per voluptatem commissum est peccatum, per
 85 contrarium voluptatis dolorem est purgandum. Peccavit semel omnis quodammodo
 humana natura in homine illo, qui vicem gerebat omnium, pati similiter semel
 quodammodo debet omnis in aliquo, qui vicem quoque omnium gerat, qui longe magis

66-94 cf. Fic. *Christ. relig.* 20 (= *Op.*, p. 23) 78-81 cf. Psell. *In Orac. Chald.* (ad. frgg. 165 et 128 Des Places),
 p. 138 O'Meara (= *PG CXXII*, 1140 = pp. 176-177 Des Places); Pleth. *In Orac. Mag.* 17 (ad frg. 128 Des
 Places = p. 13 Tambrun-Krasker); Plat. *Tim.* 87e sq.; *Charm.* 157a-e; Fic. *Theol. Plat.* 13, 1 (= *Op.*, p. 285 = II,
 pp. 198-199 Marcel = III, pp. 114-116 Allen-Hankins), 16, 7 (= *Op.*, p. 381 = III, p. 138 Marcel = V, p. 302
 Allen-Hankins); *Epist.* 2, 1 (= *Op.*, p. 681 = pp. 20-21 Gentile), 4, 12 (= *Op.*, p. 760,1), 8, 8 (= *Op.*, p. 867); *In*
Crat. (= *Op.*, p. 1309); *In Charm.* (= *Op.*, p. 1306 = p. 51 Vanhaelen); *In Plot.* (= *Op.*, p. 1629)

68 per Christum facta: facta per Christum *Lo3* 74 sapor *om. Lo3* (*legitur in Christ. relig.* 20) 81 eiusmodi (*ut*
legitur in Christ. relig. 20): huiusmodi *Lo3* 84 ab initio ad beatitudinem (*ut legitur in Christ. relig.* 20): ad
 beatitudinem ab initio *Lo3*

cum Deo consentiat, quam ille dissenserit. Omnium vero vicem post Adam solus ille gerere
 potuit, qui Deo penitus iunctus esset omnium conditori. Fuit igitur ille Deus simul et
 90 homo; Deus ut omnes complecteretur infinitamque posset culpam diluere, homo ut pati
 pro culpa posset atque ut pateretur homo, quemadmodum peccaverat homo. Sic et illius
 hominis pena meritumque vim aliquam habuit infinitam, in quantum revera Deo iunctus
 fuerat infinito; infinito autem quodammodo supplicio meritoque opus fuerat ad infinitam
 culpam penitus diluendam. Proinde doctores Iudeorum consentiunt divinam Providentiam
 95 mala imminencia populo scelerato convenienter ac sepe purgare per supplicium unius iusti
 pro omnibus libenter satisfacturi, sicut per incisionem unius vene sepe curantur omnia
 membra. Item conveniunt per culpam Ade humanam speciem infectam fuisse atque hanc
 contagionem nondum fuisse purgatam, sed tempore Messie purgandam quomodocunque
 purgetur. Nos autem ex eorum principio concludimus purgationem eiusmodi fieri per
 100 passionem Messie. Sicut enim pro pluribus satisfactorius gradatim debet esse iustior, ita pro
 omnibus iustissimus: talis vero solus est Messias. Quomodo autem oportuit ad animos
 expiandos Messiam esse sacerdotem atque hostiam probat Paulus ad Hebreos.

94-99 cf. Fic. *Christ. relig.* 32 (= *Op.*, p. 60) 97-99 cf. P. Burgensis *Scrutinium Scripturarum* 5, 10 (= Romae
 1471, cc. fxx-gir); cf. etiam F. Mithridatis *Sermo de passione Domini* 2, pp. 82-83 Wirszubski 101-102 cf. *Vulg.*
Hbr. 5, 1-10. 9, 26-10, 1-12

89 igitur ille (*ut legitur in Christ. relig.* 20): ille igitur *L03*

NON PER MERITA LEGALIU OPERUM, SED PER CHRISTIANAM FIDEM IUSTUS SALVUSQUE
EFFICITUR GENTILIS PARITER UT IUDEUS. CAPUT VIGESIMUM SECUNDUM

«Ubi est igitur gloratio tua? Exclusa est. Per quam legem? Operum? Non, sed per legem fidei». Iandiu Apostolus incepit iactantiam reprimere Iudeorum, quatenus sola lege vel maxime gloriabantur confidebantque se Gentilibus ad consequendam salutem esse admodum potiores. Cum ergo Paulus iampridem probaverit Iudeos in culpa Gentilibus aequales existere innueritque Gentiles in suscipienda gratia aequales esse Iudeis, hic itaque prosequitur inanem Iudeorum gloriam repressurus. Ausculta, Iudee, si aequae peccatis es obnoxius ut Gentilis rursusque Gentilis iustificatur pariter atque tu per Evangelicam fidem atque gratiam. «Ubi est igitur gloratio tua», qua scilicet in lege adeo gloriaris, ut existimes operum eiusmodi meritis te solum vel potissimum ad iustitiam pervenisse? «Exclusa est», videlicet et explosa; quoniam vero altera quidem lex per alteram excludenda vel declaranda vel emendanda videtur, interrogat per quam precipue legem eius iactantia cohibita sit. Una quidem lex esse dicitur regula operum, scilicet Mosaica, que quidem non tam in extirpandis perturbationibus animi, quam in actionibus exterioribus disponendis versari videtur; altera vero lex fidei nominatur, id est Evangelica, que non solum actiones externas castigat atque disponit, sed etiam omnes animi motus moderatur ad unguem et perturbationes extirpat. Per hanc sane legem sublata est gloriatio Iudeorum, quippe cum huius munere Gentilis quilibet non minus quam Iudei divinam iustitiam et gratiam consequantur.

«Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis». Fides profecto viva et per charitatem operans exhibita Christo iustitiam prestat perfectam cuilibet ita credenti, etiam si in Legis operibus non fuerit conversatus; necessarium tamen est ita credentem deinde legitima operari, ne fides sine operibus mortua iudicetur. «An Iudeorum tantum Deus est? Nonne et Gentium? Immo et Gentium»: Deus conditor universi non solum Iudeis, sed etiam Gentibus ubique providet; itaque non Iudeis tantum, sed Gentibus quoque modum adhibuit ad salutem, ut sicut Iudeus sub preceptis Mosaicis educatus aditum habet ad gratiam, ita Gentilis sub lege naturali nutritus et doctus viam habeat ad salutem et uterque per fidem Evangelicam iustitiam prorsus adeptus apud Deum gloriam consequatur eternam. «Quoniam unus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide gentilitatemque per fidem»; ipsemet Deus pariter utrisque providens eiusdem fidei, scilicet christiane, munere utrosque tanquam iustos comprobatur et gratia gloriaque dignatur. Inquit

6-13 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 4, 313-314 13-17 cf. Fic. *Christ. relig.* 21 (= *Op.*, p. 24), 26 (= *Op.*, p. 30), 34 (= *Op.*, pp. 67, 69) 19-20 cf. Vulg. *Gal.* 5, 6 23 cf. Vulg. *Iac.* 2, 26 31-41 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 3, l. 4, 320

8 prosequitur: sequitur *O3* 13 sit: est *M31* 20 hominem *om. L03*

autem «ex fide» iustificare Iudeos et «per fidem» iustificare Gentiles. Ex fide scilicet apud
 Iudeos omnium antiquissima, siquidem cepit in Abraham processitque per Patriarchas alios
 35 atque Prophetas Christum expectans quandoque futurum; in hac itaque Iudeus natus, hac
 quoque munitus, ex hac nimirum iustificari dicitur apud Deum. Apud vero Gentiles nulla
 de Christo fides antiqua fuit, sed Apostolis predicantibus per hanc novam subitamque
 fidem iustificati censentur. «Legem ergo destruimus per fidem? Absit, sed legem statuimus»;
 ne quis per supradicta putet Evangelicam fidem Mosaice legi contrariam, subdit Evangelica
 lege Mosaicam non disperdi, sed, ut inquit Dominus, adimpleri. Que enim in Testamento
 40 Veteri ceremonialia erant tanquam signacula futurorum, in Evangelica substantia veritatem
 suam reportaverunt; que vero moralia quondam fuerant, optatum finem votumque
 receperunt. Disponebant enim animorum motus et pro viribus amputabant, ut denique
 penitus purgarentur; quam sane purgationem puritatemque perfectam lex Evangelica
 prestitit.

41-44 cf. Fic. *Christ. relig.* 21 (= *Op.*, p. 24), 26 (= *Op.*, p. 30), 34 (= *Op.*, pp. 67, 69)

37 iustificati: iustificari *L03* 43 purgarentur: expurgarentur *M31*

NEC ABRAHAM NEC ALIUS QUISQUAM PROPTER CIRCUNCISIONEM VEL SIMILE ALIUD LEGIS
OPUS APUD DEUM IUSTUS HABETUR, SED PROPTER FIDEM. CAPUT VIGESIMUM TERTIUM

Iudei Gentilibus propter legis circuncisionisque privilegia se ipsos in salute recipienda
nimium preferebant. Apostolus igitur cum eiusmodi iactantiam circa legem iam sepe
5 reprexerit, deinceps etiam circa circuncisionem cohibere prosequitur repetens videlicet
questionem quandam superiorem ita dicentem: «que igitur utilitas circuncisionis?». Et
quoniam Abraham primus mandatum circuncisionis accepit, merito circa personam eius
questionem de circuncisione resumit ita dicens: «quid ergo dicemus Abraham patrem
nostrum invenisse secundum carnem?», perinde ac si dicat: “postquam diximus gentilitatem
10 pariter atque circuncisionem apud Deum iustificari, quidnam igitur facultatis eximie ad
divinam iustitiam consequendam invenit reportavitque Abraham secundum carnem, scilicet
circuncisam, id est ex eo quod iussu divino carnem suam suorumque circuncidit operaque
similia est exsecutus?”, quasi dicat: “per huiusmodi opera perfectam non reportavit
iustitiam, sed per fidem”. Si quis enim mortalis eum divino mandato spectet
15 circuncidentem aliaque legiptima extrinsecus opera peragentem, comprobabit ipsum iam
dignum iustitiae gloria iudicandum – atque hoc quidem iudicium est humanum externa
videlicet circumspectans, quandoquidem inspicere non valeat intima – atque ita Abraham
gloriam apud homines promerebitur, non tamen eadem hac ratione gloriam apud Deum
insipientem videlicet intima ac propter fidem finisque intentionem potius quam propter
20 externos motus iustificantem, qui sane et mentiuntur falluntque plerunque iudicem his
intentum, et si quando legiptimi sunt, ut in Abraham, non tamen propter eos sed propter
fidem intentionemque intimam Deus iustitiae gloria dignum censet Abraham et quemlibet
similiter operantem. Iustitia quidem humana bonum humanum spectans externorum
operum consuetudine communiter comparatur; iustitia vero divina scilicet imprimis accepta
25 Deo divinum eternumque bonum optans non tantam habet cum actionibus externis
proportionem, ut ex illis comparari queat, sed fide per charitatem in Deum erecta divinaque
gratia provenit, ut merito dictum sit externa quidem opera apud homines, fidem vero
intentionemque intimam apud Deum gloriam reportare. Quamobrem subdit Apostolus: «si
enim Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum», quasi
30 dicat: “si iudicetur iustus propter opera legis exteriora, hec quidem humana comprobatio
fuerit potius quam divina”. Opera vero legis intelligit, quod circuncidit quodve sacrificia

3-9 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 322 6 Vulg. *Rm.* 3, 1

12 id est: scilicet *M31*, *om.* *O3* 14 per: propter *M31* 16 quidem iudicium: iudicium quidem *L03* 25
eternumque: externumque *O3 M31 N1 B*, extremumque *p*

obtulit ceteraque id genus, qualia lex Mosaica precipit observanda. Preterea ex operibus
 externis acquiritur civilis et humana iustitia gloriam inter homines quidem habens, sed non
 similem apud Deum, quoniam non efficit hominem eterna gloria dignum, nisi accesserit et
 35 precesserit ingens fidei et charitatis affectus gratia divina munitus. Considerandum vero
 quod Latine tractatum est: 'habet gloriam', Grece 'haberi proprie gloriationem' ubi sensus
 hic est proprius, scilicet: 'habet in se quo gloriatur', id est si per opera liberi arbitrii tanquam
 sua iustitiam promeretur, merito gloriari potest non solum apud Deum, sed etiam apud se,
 id est non solum divina gratia, sed propriis etiam actionibus atque meritis; si autem non per
 40 opera externa, sed per ipsam solius fidei oblationem iustus evadit, sola Dei gratia
 largitateque gloriabitur. Quod autem Apostolus de Abraham loquitur, similiter de ceteris
 omnibus vult intelligi. «Quid enim Scriptura dicit? "Credidit Abraham Deo et reputatum est
 illi ad iustitiam"». Nempe in *Genesi* scribitur Abraham credidisse Deo multiplicationem
 seminis promittenti ac propter eiusmodi fidem, non propter exteriora, a Deo iudicatum
 45 esse iustum. Credidit autem Deo precipue promittenti Christum, unde confirmatur per
 fidem in Christum perfectam iustitiam comparari. Perfectam sane iustitiam Deus non in vili
 quidem subiecto, scilicet in scriptis motibusque externis, sed in intimo mentis affectu nobis
 imprimere voluit, in quo quidem affectu fides habet exordium. Inquit autem: «credidit
 Deo»; est enim fidei trinus actus: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Ille
 50 quidem credit Deum, qui auctoritate nitens Deum esse providereque prorsus affirmat;
 credit autem preterea Deo, qui divinis revelationibus preceptisque fidem adhibet atque
 paret; credit denique et in Deum, qui fidei charitatem adhibens ad Deum omnia refert ut ad
 finem. Primus quidem actus materiam fidei continere videtur, secundus autem fidei
 formam, tertius denique finem. Ut igitur ipsam fidei formam exprimeret, «credidit Deo»
 55 inquit.

«Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum
 debitum; ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur
 fides eius ad iustitiam secundum propositum gratie Dei». Exponit et confirmat Apostolus
 illud: «credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam». Cum enim Abraham nihil
 60 adhuc exterius operatus perfecte Deo crediderit atque ob hanc ipsam fidem iustus a Deo sit
 iudicatus, gratis a Deo iustitiam accepisse videtur. Similiter et alii multi cum operandi
 tempus occasionemque vel facultatem nondum habuerint, ob solam fidem affectumque in

36 haberi gloriationem: ἔχει καύχημα; habet gloriam Ricc.426

44-45 cf. Vulg. *Gn.* 15, 6 45-54 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 327; *Verit.* q. 14, a. 7; *II pars secundae Sum. Theol.* q. 2, a. 2 61-65 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 330

35 gratia divina: divina gratia *L03* 40 evadit: evaditur *O3* 50 credit: credidit *L03 O3* 51 credit: credidit *L03* 52 credit: credidit *L03* 62 occasionemque: occasionem *L03*

Deum iustitia donati sunt, perinde ac si iustitiae opera peregerint. Quod enim ‘reputatum’ dicitur, intelligitur gratis datum alicui nondum revera merenti. Hec in sequentibus confirmantur, ubi dicitur: «corde creditur ad iustitiam». Qui autem opera multa diuque iustitiae consentanea et ad habitum iustitiae conducentia iam exercuit, si ut iustus habetur a Deo, non solo quidem munere, sed etiam suo quodam officio mercedem huiusmodi, id est iustitiam, est adeptus. Hec autem huiusmodi ratione nituntur, quod alicui tanquam merces operanti traditur, non proprie ratione gratiae datur, sed debiti alicuius conditione rependitur. Iustitia vero perfecta, de qua hic est sermo, gratiae largitate conceditur; itaque non per opera legis acquiritur. Proinde quod inquit: «qui iustificat impium», auget argumentum; nam si Deus aliquando hominem nondum credentem ad fidem vocat perque fidem gratiamque ad iustitiam salutemque perducit, multo magis animum iam quodammodo pium atque credentem iustum efficit et beatum. Preterea quod inquit: «secundum debitum», non ita debes accipere, ut opera temporalia digna sint vel eterna beatitudine vel perfecta comprobatione iustitiae; hoc enim damnat Paulus ubi dicit ad Romanos: «passiones huius temporis non sunt condigne ad futuram gloriam», atque ad Titum: «non secundum opera iustitiae, quae fecimus nos». Opera enim nostra per formam naturamque suam neque iustitiam perfectam neque beatitudinem promerentur, secundum vero divinum influxum, quo mirabiliter incitantur atque ducuntur, promereri videntur. Ipsa profecto fides manifeste non ista meretur, nisi divina gratia fulciatur. Quod denique subdidit: «secundum propositum gratiae Dei» significat Deum largitate sua predestinavisse iustitiam et salutem revera credentibus impartiri. «Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus acceptam fert iustitiam sine operibus». Latini codices ‘accepto’ habent, mendosum nec ullum habet sensum; quod vero dicitur ‘cui Deus acceptam fert iustitiam’, Latinus loquendi modus est atque eiusmodi significationem habet: ‘Deus habet iustitiam pro accepta ab illo – videlicet homine – qui nondum opera legis exercuit’. Sed quomodo habet acceptam? Quoniam ille, etsi non fert ad Deum opera legis, fidem tamen iam habet; quam scilicet fidem vel ipse homo Deo imprimis obtulit postmodum augenti, vel Deus largitate sua fidem principio prestitit, dum ad hanc hominem miraculosa quadam opera compulit. Propterea iustum eum fecit et reputavit quasi gratis, qui nondum opera foris ad iustitiam conducentia perpetravit. Immo et nonnunquam opera contraria fecit, quod quidem Propheta declarat ubi sequitur: «beati, quorum remissa sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non

84-85 acceptam fert: λογίζεται; accepto fert Ricc.426

65 Vulg. *Rm.* 10, 10 76-77 Vulg. *Rm.* 8, 18 77-78 Vulg. *Tit.* 3, 5

63 iustitiae opera: opera iustitiae *L03* 74 et: atque *O3* 82 iustitiam et salutem: salutem et iustitiam *L03* 91 fecit: ex facit *N1 O3*

95 imputabit Dominus peccatum». Ex his plane conspicitur hominem sepe peccatis onustum
 ad fidem a Deo mirabiliter provocari atque ita pro iusto haberi gratisque fide iustitiaque
 donatum ad beatitudinem preparari. Enim vero felix ac supra modum dilectus Deo beneque
 fortunatus iudicatur a Davide, qui «sine operibus», id est officiis precedentibus sine labore
 gratis munus perpetuum reportavit. Ubi dicit: «iniquitates», delicta significat per malitiam
 perpetrata, ubi vero «peccata» per infirmitatem commissa declarat, ubi denique «peccatum»
 100 commune cunctis et originale vult intelligi. «Peccata» rursus «tecta» dicuntur divino
 conspectui, que Deus non aspicit ad hoc ut puniat; similiter non imputat peccatum scilicet
 ad vindictam. Eiusmodi vero gratia predestinatione quadam paucis concessa traditur,
 quemadmodum Paulo similibusque divinitus compulsis ad bonum, remissio vero
 peccatorum iam credenti concessa vel nondum operanti pluribus contigisse videtur.

105 «Beatitudo ergo hec in circuncisionem tantum pervenit an etiam in gentilitatem? Dicimus
 enim quod reputata est fides Abrahe ad iustitiam. Quomodo ergo reputata est? In
 circuncisione an ante circuncisionem? Non in circuncisione, sed ante». Queritur de
 eiusmodi gratia, que vocatur iustitia fidei, per quam gratis remittuntur peccata, que
 nonnunquam per solam fidem nullis meritis operum precedentibus credentem reputat
 110 redditque iustum et nonnunquam etiam male hactenus operatum vocat atque iustificat;
 queritur, inquam, num circuncisis duntaxat conveniat, an etiam non circuncisis aequaliter
 concedatur. Respondetur quod aequaliter, siquidem nondum circuncisus fuerat Abraham,
 quando fides ipsa sine operibus precedentibus reputata illi est ad iustitiam ante Ismaelis
 nativitatem, circuncisio vero facta est Ismaele prope iam adulto.

100-101 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 336 107-113 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 1, 339-340

96 preparari: comparari M31 et ante enim vero add. M31 106 ergo om. L03 109 nullis: nonnullis ex
 nullis N1 114 illi est: est illi L03 113 ante recta quidem coniectura η, an L03 O3 M31 N1

CIRCUNCISIO NON EST IUSTITIE CAUSA, SED SIGNUM IUSTITIE, QUE EST PER FIDEM. ITEM
 PROMISSIO FACTA FUIT ABRAHE NON PROPTER LEGIS OPERA, SED PROPTER FIDEM. CAPUT
 VIGESIMUM QUARTUM

5 «Et signum accepit circuncisionis, signaculum iustitiae fidei, que est in non circunciso, ut
 sit pater omnium credentium sine circuncisione, ut reputetur et illis credulitas ad iustitiam,
 atque sit pater circuncisionis non his tantum, qui sunt ex circuncisione, sed his etiam, qui
 sectantur vestigia fidei, que est in patre nostro Abraham ante circuncisionem». Postquam
 disputatum est beatitudinem illam, que in peccatorum remissione consistit, non solum
 circuncisis, sed etiam non circuncisis aequè congruere idque exemplo Abrahe probatum,
 10 qui ante circuncisionem per fidem ipsam ab ipso Deo iustitiam et eiusmodi beatitudinem
 est consecutus, reliquum erat quid sibi velit circuncisionis officium patefacere, ne forte
 frustra videatur inducta, quandoquidem ipsa non sit iustitiae causa. Inquit ergo Paulus eam
 tanquam signum atque signaculum esse divinitus institutam; signum quidem futuri, id est
 spiritualis circuncisionis efficiende per Christum, signaculum vero sive sigillum ipsius iustitiae,
 15 quam Abraham per fidem est adeptus. Est autem signaculum eiusmodi affectionis Abrahe
 duobus precipue modis: quantum scilicet ad hoc ipsum, quod credidit, et quantum ad
 credulitatis effectum. Credidit enim promissioni de progenie propaganda, ut convenienter
 sigillum in membro propagationis acceperit; et ipsa fides culpam amovet, quemadmodum
 circuncisio superfluum pelliculam in membro libidinis aufert. Quod autem circuncisio non
 20 tanquam substantia quedam, sed quasi signum vel signaculum, introducta fuerit, declarat in
Genesi Moyses: «circuncidetur carnem preputii vestri, ut sit in signum federis inter me et
 vos»; per hanc enim Dei populus ab alieno discernitur significaturque libidinum amputatio,
 que animos a Deo separant. Qui tandem per circuncisionem spiritalem corporeis affectibus
 extirpatis atque ita federe apud Deum instaurato cum Deo reconciliari dicuntur. Mysterium
 25 eiusmodi tetigit Ieremias: «circuncidimini Domino et auferte preputia cordium vestrorum».
 Deinde ubi ait: «ut sit pater» etc., id profecto vult intelligi: cum Abraham ante
 circuncisionem per ipsam fidem iam iustus a Deo sit iudicatus, diu vero postea circuncisus,
 sequitur ut sit pater non solum circuncisorum, sed etiam omnium sine circuncisione
 credentium. Quod autem in textu dicitur: «sine circuncisione», duo pariter significare
 30 potest: tum quod Abraham per id quod habuit ante circuncisionem, scilicet per fidem, sit
 pater omnium aequè credentium, «ut reputetur et illis ad iustitiam», scilicet quod credunt,

7-35 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 341-348 21 Vulg. *Gn.* 17, 11 25 Vulg. *Hier.* 4, 4

13 institutam: ex institutum O3, institutum η 15 Abraham per fidem: per fidem Abraham L03 15:
 eiusmodi: huiusmodi L03 20-21 declarat in Genesi: in Genesi declarat L03 26 et cetera om. L03

sicut et Abrahe fuerat reputatum, tum etiam quod sit pater eorum, qui sine circuncisione credunt, quemadmodum et ille absque circuncisione crediderat, et sit «pater circuncisionis», id est circuncisorum, qui ex eo originem ducunt circuncisionemque acceperunt; hinc illud
 35 apud Iohannem: «pater noster Abraham est». Hactenus communiter expositio est; propria vero magis est eiusmodi, scilicet: “ut sit pater auctorque fidei atque circuncisionis”, fidei, inquam, credentibus omnibus etiam non circuncisis, quoniam fides ante circuncisionem et deinceps absque circuncisione ad iustitiam sufficit et salutem; circuncisionis iterum accepte
 40 communiter, sive corporea sive spiritalis existat: corporee quidem palam Iudeis, spiritalis autem non Iudeis tantum, sed etiam Gentibus per imitationem, videlicet quatenus congrue sectantur vestigia fidei, que fuit in patre Abraham ante quam divino iussu circuncideretur, id est ea certitudine, charitate, opera credunt, qua et ille crediderat; que quidem fides ita his, sicut et illi, est ad iustitiam et salutem absque circuncisione sufficiens. Querunt nonnulli
 45 utrum circuncisio ad diluendam originalis peccati culpam conferat: qui secuntur Bedam, sic per circuncisionem in Veteri Testamento remissam fuisse originalem culpam putant, sicut per baptismum in Novo remittitur; id tamen Tommas noster Aquinas ita moderari videtur, ut circuncisio ex ipso simpliciter opere neque gratiam conferat nec vim habeat vel ad auferendam culpam vel ad iustitiam afferendam, ac nisi iustitiam afferat, auferre nequit culpam, quoniam sine adventu luminis tenebre non expellantur. Non esse autem eiusmodi
 50 in circuncisione virtutem, quia in ea non sit ipsa gratia, sine qua non potest esse iustitia, hinc Augustinus ex mente Pauli sic argumentatur ad Galatas: “Si iustitia est per legem, ergo Christus mortuus est gratis”, id est sine causa. Similiter et nobis argumentari licet: si ex circuncisione iustificans gratia proficiscitur, Christus gratis mortuus est, quod quidem dictu
 55 nephas; nempe remissio peccati nunquam sine gratia provenit, quod quidem ita Paulus in sequentibus aperit: «iustificati igitur gratia ipsius» etc. Merito itaque Paulus in circuncisione ferme nihil posuit nisi signum atque signaculum. Non ergo per ipsam circuncidendi operam, sed per fidem Christi, cuius circuncisio signum erat, auferebatur originale peccatum auxiliumque gratie ad recte agendum afferebatur. Quatenus igitur circuncisio futuri signum erat, merito mutata censetur; non enim signum idem presenti convenit et
 60 preterito atque futuro ideoque baptismus est presentis gratie signum, quapropter

35 Vulg. *Io.* 8, 39 38-50 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 349; *III pars Sum. Theol.*, q. 38, a. 3, arg. 3; *Verit.* q. 28, a. 2 51-52 Vulg. *Gal.* 2, 21; cf. Aug. *Epist.* 82 (= PL XXXIII, 284); *Exp. ep. ad Gal.* 17 (= PL XXXV, 2116); *C. Iul.* 4, 3 (= PL XLIV, 746) 52-62 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 349-350 55 Vulg. *Tit.* 3, 7; cf. *Rm.* 5, 9

35 communiter expositio: communior expositio *M31*, communiter expositum *L03* 38 et: atque *O3* 43 illi: illis *L03* 46 ita *om.* *L03* 48 nequit: nequet *L03 M31 N1* 53 iustificans gratia: gratia iustificans *O3* 59 futuri (*ut legitur in Thom. Aq. Super Rom. c. 4, l. 2, 350*): futura *L03 O3* 60 est presentis gratie signum: signum est presentis gratie *O3*

amplio-rem effectum gratie continet. Quanto enim agens propinquius presentiusque est, tanto efficacius operatur. Proinde circa promissionem Abrahe factam, fides quidem promissione prior extitit, circumcisio vero longe posterior. Item circumcisio fidei signum dicitur et imago, fides autem exemplar et substantia vivens. Ex quo plane concluditur ipsam
 65 promissionis causam extitisse non circumcisionem quidem vel aliquod huiusmodi legis opus, sed ipsam fidem gratia fulctam et charitate viventem, quapropter ita subdit Apostolus: «non enim per legem promissio Abrahe aut semini eius, ut heres esset mundi, sed per iustitiam fidei; si enim qui ex lege heredes sunt, exinanita est fides, abolita est promissio. Lex enim iram operatur; ubi enim non est lex nec prevaricatio». Deinceps ex
 70 ipsa promissionis forma confirmat inceptum, circumcisionem videlicet et quodlibet externum opus legali observantiae simile perfectam iustitiam non afferre. In *Genesi* quidem scribitur promissum fuisse divinitus Abrahe, quod in semine suo benedicentur omnes Gentes terre; in semine autem suo intelligendum est excellenter in Christo. Hinc ad Galatas inquit Apostolus: «Abrahe dicte sunt promissiones et semini eius». Non dicit ‘in seminibus’, quasi in multis, sed ‘in uno’, scilicet Christo, quem et heredem mundi vocat Paulus, id est
 75 omnium gentium, quod quidem in promissione patet et David ita presagit: «postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam». Quodammodo etiam promissio implenda fuit in semine Abrahe per imitationem ita cognominato, in his videlicet qui per gratiam Christi semen Abrahe spiritualiter appellantur; propterea Paulus in sequentibus inquit: «qui filii sunt promissionis existimantur in semine», qui etiam per Christum sunt heredes mundi. Proinde in hac promissione unum quidem negat, alterum vero asserit; negat, inquam, promissionem factam fuisse per legem, asserit autem per iustitiam fidei fuisse factam. Merito non per ipsam legem, quia nondum data lex erat neque per ipsam legis observantiam quandoque futuram, quia non ea conditione promissum est, ut observetur lex
 80 futura vel externum aliquid legi simile, sed simpliciter per ipsam fidem; quod et promissionis verba declarant. Itaque non talis est facta promissio, ut duntaxat sit implenda per legem; hinc Paulus ad Hebreos: «nihil ad perfectum lex adducit». Affirmat autem promissionem per iustitiam fidei fuisse factam et per eandem implendam denique fore, ut videlicet finis cum principio congruat, quoniam, ut dicitur ad Hebreos: «sancti per fidem vicerunt regna»; atque rursus idem ita confirmat, primo quidem non implendam fuisse
 85 promissionem per legem, postea vero per iustitiam fidei perficiendam esse monstrabit. Conficitur autem ratio deducens ad impossibile ferme hunc in modum: si promissio
 90

65-99 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 351-355 71-73 Vulg. *Gn.* 22, 18 74 Vulg. *Gal.* 3, 16 77 Vulg. *Ps.* 2, 8 80 Vulg. *Rm.* 9, 8 87 Vulg. *Hbr.* 7, 19 89 Vulg. *Hbr.* 11, 32

69 enim (*al.*) *om. L03 O3* 75 in (*pr.*) *om. L03* 85 per: propter *O3 M31 N1 p* 86 est facta: facta est *L03*

95 Abrahe facta per legem implenda foret, sequeretur e vestigio ut fides Abrahe promissioni
 credentis foret inanis, quia promissio hec aboleretur. Cum autem eiusmodi consequens
 futurum sit absurdum, nimirum et antecedens falsum esse convincitur. Quis enim dixerit
 Deum vel non manere promissis, vel aliquem ei credentem fallere? In disponenda vero
 100 consequentia quod dicitur: «si enim qui ex lege heredes sunt» etc., sic accipiendum est: si ad
 hoc ipsum, ut aliqui promissam reportent hereditatem, necessarium est hanc ex ipsa
 duntaxat legis observantia consequi, «exinanita est fides atque promissio». Primo quidem
 quoniam non modo Iudeis, sed manifeste Gentibus omnibus legem eiusmodi non
 habentibus est promissum, nunc autem ad Iudeos solum attinere concederetur; deinde quia
 si ‘per legem’, ergo fides illa, in qua fundata promissio fuit, tanquam insufficientis vacillare
 videtur simulque cum illa promissio – nempe si promissa hereditas reddenda sit non ratione
 105 quidem promissionis, sed legis observantieque future, promissio eiusmodi fit inanis
 quatenus non propter ipsam, sed propter aliud procul futurum redditur quod est
 promissum –; postremo, quemadmodum divus Tommas noster enarrat, si promissio per
 legem implenda dicatur atque lex impediatur quodammodo aut differat promissionis
 effectum, impediatur quidem, dum impleri videbitur. Quod autem lex saltem contingenter
 110 impediatur hereditatis promissae consecutionem, inde probat Apostolus, quod «lex iram
 operatur», id est indignationem divinam vindictamque in peccatores exagerat, quoniam «ubi
 non est lex, nec prevaricatio» accidit; levius ergo peccant, qui sola lege naturali vivunt,
 quam qui preterea legi scripte subiiciuntur. Cum igitur lex eiusmodi culpam quidem
 prevaricantibus augeat, adminiculum vero adiuvantis gratie non secum afferat, munus
 videlicet Christi proprium. Consequenter accidit ut impediatur vel differat promissae
 115 hereditatis effectum, presertim quia per notitiam lege datam excusatio minuitur in peccatis
 et propter libertatis licentieque aviditatem nitimur in vetitum; atque hoc quidem
 incommodi per legem in moralibus accidit, in ceremoniis quoque quamplurimum, quibus
 quidem innumeris observatuque difficillimis populum suum saltem usque ad Messiam
 Mosaica lex adstrinxit. Inde frequens admodum prevaricatio contingebat, gravior quoque
 120 futura, si post Evangelium divulgatum eiusmodi curiositas prosequatur; hinc illud Pauli ad
 Corinthios: «littera quidem occidit, spiritus autem vivificat», quia, ut in sequentibus
 affirmabit: «spiritus interius adiuvat infirmitatem nostram». Ex omnibus his concluditur
 promissionem hereditatis tanquam optimam atque de optimo factam non fundari in eo
 quod aliquo pacto sit causa mali impedimentique ad consequendum quod est promissum,
 125 ideoque nec in lege fundari, alioquin firmitatem non habituram.

106-122 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 2, 357-358 121 Vulg. *II Cor.* 3, 6 122 Vulg. *Rm.* 8, 26

106 postremo: *in ras. ex profecto N1* 121 occidit: *accidit M31 N1*

PROMISSIO ABRAHE, QUE NON EST IMPLENDA PER LEGEM, EST IMPLENDA PER FIDEM
ATQUE GRATIAM. CAPUT VIGESIMUM QUINTUM

«Ideo ex fide, ut secundum gratiam ad hoc ipsum, ut firma sit promissio omni semini,
non ei, quod ex lege est solum, sed etiam ei, quod ex fide existit Abrahe, qui pater est
5 omnium nostrum, sicut scriptum est: “quia patrem multarum gentium posui te coram Deo,
cui credidisti”, qui vivificat mortuos et vocat ea, que non sunt, tanquam ea que sunt; qui
contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium, sicut dictum est ei: “sic erit
semen tuum sicut stelle celi et arena maris”». Postquam ostendit promissionem Abrahe
seminique eius a Deo propositam non esse per legem implendam, consequenter ostendit
10 implendam esse per fidem. Id vero ex supposita quadam disiunctione concluditur hunc in
modum: promissio hec vel per legem vel per fidem perficienda videtur; non per legem
quidem, alioquin vacillaret atque evanesceret, ergo per fidem scilicet promissionem
consequimur, ut ita mundi simus heredes. Id Iohannes in *Epistola* ita confirmat: «hec est
victoria, que vincit mundum, fides nostra». Contrarium vero ad superius fundamentum
15 probationis in presentia iacit; nempe, ut in superioribus dixerat, superius quidem
fundamentum extitit: si iustitia promissaque hereditas legis virtute foret, fides promissioque
evanesceret. Nunc vero fundamentum est eiusmodi: si existit «ex fide», id est si fundatur in
fide per eamque procedit, perstat firma promissio, videlicet propter gratie divine virtutem
nobis iustitiam afferentem. Ut autem gradibus suis probatio ista procedat, ut Greci codices
20 habent verba Pauli disponenda constitui, ut sit sensus eiusmodi: ex fide existit promissio, ut
secundum gratiam precipue ad nos accedat atque ut propterea perstet firma promissio,
firma, inquam, et ipsa quidem in se simpliciter et omni semini Abrahe aeque prestanda.
Profecto si quod promissum fuit denique legalibus nostris officiis tribuatur, videri nimirum
poterit meritis humanis potius quam divina gratia et largitate tributum. Hoc autem et
25 opinionem divine clementie et beneficentie minuit, humanam autem auget arrogantiam. Sin
autem per ipsam fidem affectionemque mentis intimam ad nos procedat, id proculdubio
totum divine gratie tribuetur; quod quidem ad mirificam divine bonitatis et potentie
gloriam summopere conferre videtur; quod autem est eiusmodi potius admittendum.
Proinde si promissa hereditas consistat in observantia legis, et a futuro et ab actionibus
30 nostris admodum instabilibus dependebit ideoque penitus vacillabit; sin autem in gratia

3 ut secundum ~ promissio: ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν; ut secundum gratiam, ut
firma sit promissio Ricc.426 4 non ei ~ ei quod: οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ; non ei, qui ex lege
est solum, sed etiam qui Ricc.426 5 coram Deo: κατέναντι Θεοῦ; ante Deum Ricc.426

8-19 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 359-360 14-15 Vulg. *I Io.* 5, 4

2 atque: et *L03*

divina stabili fecerit fundamentum, stabiliter et ipsa consistet. Accedit ad hec quod
 eiusmodi legis observatio tantum attinuit ad Iudeos, promissio vero manifeste cunctis
 Gentibus est effecta, ut igitur et in cunctis habeat firmitatem; non ex lege paucis observata,
 sed ex fide potius universis aequae communi processura videtur. Quod ergo dixit: «omni
 35 semini», semen tetigit Abrahe geminum: et corporeum, inquam, id est Iudaicum, et spiritale
 pariter, id est genus hominum universum, sicut credidit Abraham, crediturum. Semen
 eiusmodi tangit Evangelicum illud: «potens est Deus de his lapidibus suscitare semen
 Abrahe», id est de Gentibus imitatores Abrahe et quasi filios adoptivos efficere. Post hec
 ubi dicit: «qui pater est omnium nostrum», confirmat quod modo posuerat, scilicet quod
 40 semen Abrahe sit non solum Iudaicus populus sectator legis, sed et Gens quelibet ritu
 Abrahe simpliciter credens. «Pater» enim «omnium nostrum», id est credentium
 quorumlibet, sive Iudeorum sive Gentilium. Idem hac *Genesis* auctoritate confirmat:
 «patrem multarum gentium posui te»; huic illud in *Ecclesiastico* simile: «Abraham magnus
 pater multitudinis Gentium». «Coram Deo, cui credidisti» additum est ad exprimendum
 45 quod nobis futurum est extare divine Providentie presens et in conspectu quasi iam
 positum. Abraham quoque tam perfecte credidit Deo futura prenuntianti, ut quasi presentia
 et iam facta perspiceret. «Qui vivificat mortuos», scilicet Iudeos prevaricationis
 ingratitudeque criminibus quasi mortuos. «Et vocat ea, que non sunt», id est provocat ad
 gratiam et salutem etiam Gentes, que hactenus in conspectu Dei quasi non erant, si
 50 conferantur ad privilegia Iudeorum. «Tanquam ea que sunt», id est pariter ut Iudeos, qui
 adoptivi et electi iam erant; hinc illud in sequentibus: «vocabo non plebem meam plebem
 meam» etc. Itaque per vocationem eiusmodi promissio Abrahe pertinet etiam ad Gentiles.
 Aptissime vero cum littera congruit, ut dicatur Deus vivificare mortuos, id est Abraham
 atque Sarram steriles senioque confectos ad propaginem suscitare, atque etiam futuram
 55 inde progeniem nondum existentem eligere et predestinare quasi iam existentem; quo
 quidem sensu loquitur Apostolus ad Ephesios: «elegit nos in ipso ante mundi
 constitutionem»; item in sequentibus: «non ex operibus, sed ex voluntate dictum quod
 maior serviet minori». Commendaturus autem Abrahe fidem addidit: «qui contra spem in
 spem credidit», scilicet contra spem virtutemque naturalem, quia steriles senioque confecti
 60 erant Abraham atque Sarra: ille enim nonagesimum nonumque, illa vero nonagesimum iam
 annum impleverat atque sterilis, ut narratur in *Genesis*. Credidit tamen promittenti Deo

34-48 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 361-364 37-38 Vulg. *Lc.* 3, 8 43 Vulg. *Gn.* 17, 5 43-44 Vulg. *Ecl.* 44, 20 50-57 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 364-366 56 Vulg. *Eph.* 1, 4 57 Vulg. *Rm.* 9, 12 58-59 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 368 59-61 cf. Vulg. *Gn.* 17

31 stabili *codd. p.*, stabile *fort. rectius scribendum* 33 effecta: *ex affecta O3*, affecta *N1* 46 prenuntianti: *praenuntiata M31 η* 50 ut: et *N1* 52 etiam: et *Lo3 O3 p*

progeniem, ideo in spem a Deo porrectam credidit invita natura; spes autem divina est eiusmodi. «Patrem multarum gentium posui te», item: «sic erit semen tuum sicut stelle celi et arena maris»: quibus in verbis successionem Abrahe, sive per naturam, sive per
65 imitationem, ad omne genus hominum pertinere decernit. Per comparisonem ad stellas excellentiam divinitatemque multorum futuram in hac successione declarat, per arenam maris multitudinem prorsus innumerabilem. Quoniam vero spes non solum vehemens atque velox, sed etiam firma fuit, addidit: «et non infirmatus est in fide nec consideravit corpus suum emortuum, cum fere centum esset annorum, et emortuam matricem Sarre; in
70 promissione etiam Dei non hesitavit diffidentia, sed corroboratus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens quod quecumque promisit Deus, potens est et facere. Ideo reputatum est illi ad iustitiam». Firma profecto fides fuit, que propter impedimenta naturalia minime diffidebat. In anno quidem centesimo natus ei Isach in *Genesi* traditur ante vero fere anno promissus. Quod autem post obitum Sarre genuit filios ex Cetura, ad
75 eandem quoque virtutem Abrahe divinitus restitutam attinere censetur. Cetura quidem iuvenis erat, Sarra vero sterilis et decrepita et Abraham iam naturaliter impotens. Eiusmodi facilitatem firmitatemque in divinis recipiendis Pythagoras valde probabat sententiamque Lini frequenter habebat in ore: “credere oportet omnia, quoniam nihil est incredibile, omnia Deo facilia sunt, nihil impossibile Deo”. Plato quin etiam in *Phedro Legibusque*
80 hominem in divinis incredulum detestatur. Sed cum Paulus dixisset: «non infirmatus est – vel non vacillavit – in fide», curiam addidit: «in promissione etiam Dei non hesitavit diffidentia»? Quia videlicet sicut credidit Deo progeniem promittenti, ita fidem adhibuit facilem excellentiam exaltationemque futuri generis portendenti. Postquam enim predixit Deus: «patrem multarum gentium posui te» etc., subdidit: «possidebit semen tuum portas
85 inimicorum tuorum et benedicentur in semine tuo omnes gentes terre»; comparatio quoque ad stellas, ut dixi, significat excellentiam. Preterea dicens: «non hesitavit diffidentia», carpit diffidentiam Zacharie, qui in promissione divina titubavisse narratur atque ob hanc diffidentiam visu ad tempus orbatus. Quod autem Abraham sic exclamavit: «putasne centenario nascetur puer?», non dubitantis vox eiusmodi fuit, sed admirantis rem insolitam
90 ac pariter exultantis, ideo impunis evasit. Affectu forte simili ad Gabrielis vocem Maria

70 corroboratus est: ἐνεδυναμώθη; confortatus est Ricc.426

72-76 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 371-372 74-75 cf. Vulg. *Gn.* 18, 10 76-79 Iambl. *Vit. Pyth.* 28, 139; cf. Fic. *Theol. Plat.* 13, 4 (= *Op.*, p. 301 = II, p. 236 Marcel = IV, p. 196 Allen-Hankins) 79-80 Plat. *Leg.* 885b sq.; cf. *Phaedr.* 242b-243d 80-85 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 4, l. 3, 375 87-88 cf. Vulg. *Lc.* 1, 19-20 88-89 Vulg. *Gn.* 17, 17 91 Vulg. *Lc.* 1, 34

63 et ante patrem add. Lo3 76 iam om. O3 83 predixit: promisit Lo3 Deus: Dominus O3 88 quod post putasne add. Lo3 O3

virgo clamavit: «quomodo fiet istud, quia virum non cognosco?», quasi dicat: “istud quidem futurum certo scio, sed modum ipse planius exprime, quandoquidem non est modus humanus, sed profecto divinus”. Cum igitur Abraham motu quasi proprio non vacillaverit, quod quidem exprimitur ubi dicitur: «contra spem in spem credidit», item: «et non infirmatus est fide», rursus: «non hesitavit diffidentia», merito subiunctum est: «sed corroboratus est fide», id est divinitus insuper ad hoc adiutus. Quod Abraham animadvertens dedit gloriam Deo, scilicet et fidei firmitatem et promissum munus non suis meritis, sed divine bonitati prorsus attribuens atque existimans, quod promissum est, proculdubio fore, quoniam Deus verax, immo veritas ipsa, sit pariter et omnipotens. Qui autem inspiratus a Deo vel quomodolibet instructus adhuc in fide vacillat, de Providentia divina vel veritate vel potentia diffusus divine glorie derogat. Proinde cum ab initio dixerit fidem Abrahe pro iustitia fuisse apud Deum acceptam, atque deinceps qualis eius fides fuerit enarraverit, concludit non quamlibet fidem, sed facilem, certam, stabilem et cum charitate gratias agentem et ad gloriam Dei ubique tendentem, qualis Abrahe fides extitit, apud Deum pro iustitia reputari.

«Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quod reputatum est illi ad iustitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur, credentibus in eum, qui suscitavit Ihesum Christum dominum nostrum a mortuis, qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram». Paulus in sequentibus: «quecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt», similiter in presenti docet Deum in Abraham summo credentium patriarcha discipline totius exemplar constituisse, et magna forte significatione in superioribus illud adduxit: «patrem multarum gentium posui te coram Deo, cui credidisti», id est autem: “et Patriarcham et exemplar et ducem omnibus gentibus te constitui precipue credituris, quemadmodum et tu credidisti”; et id quidem in conspectu Dei, videlicet non solum in Providentia Dei, sed etiam, ut Athanasius inquit, velut instar Dei, ut quasi numen aliquod sit omnibus, auctor pie credendi atque bene vivendi, atque ad ipsius similitudinem nobis quoque pia fides ad iustitiam reputetur. Qualis, inquam, fides? Qualis et illius extitit, ut in superioribus enarravimus, atque insuper ut quemadmodum ille corpus suum emortuum similiterque Sarre credidit quandoque divinitus suscitandum, sic et nos credamus Christum et mortuum quidem esse et divinitus suscitatum; atque eiusmodi fides ita nobis, sicut et illi, ad iustitiam reputetur credentibus videlicet ita venisse Christum,

109-110 Vulg. *Rm.* 15, 4 115 cf. Thphyl. *Achr. Exp. in Rom.* 4 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. biir = *PG CXXIV*, 396) 122-130 cf. Thom. *Aq. Super Rom.* c. 4, l. 3, 380

94 quidem *om. Lo3* 95 et *ante merito add. Lo3* 96 in *ante fide add. Lo3* et *ante Abraham add. Lo3* 100 et *ante de providentia add. Lo3* 101 proinde: deinde *O3* 112 adduxit: adiunxit *O3* 113 et (*pr.*): est *O3 M31 N1*, etc. *B, om. p* exemplar et *om. Lo3* 114-115 videlicet non solum: non solum videlicet *Lo3* 115 in *om. Lo3* 116 atque (*al.*) *codd. p*, utque *fort. rectius scribendum*

quemadmodum et credidit ille venturum. Quoniam vero eadem virtus est et operatio manifesta Patris et Filii, sicut dictum est: “Pater suscitavit Ihesum”, ita sepe dicitur: “Ihesus resurrexit a mortuis”; rursus sicut in sequentibus dicit: «proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro omnibus nobis tradidit illum», sic ad Ephesios: «tradidit semetipsum pro nobis». Quod autem hic dicitur: «traditus est», intelligi potest: ‘a Patre et a se ipso et a Iudeis traditus’. Dicitur autem: «resurrexit propter iustificationem nostram», ut nos resurgendo iustificaret, id est ea iustitia dignos efficeret, qua et ipsi resurgeremus. Quod autem propter nostra delicta traditus sit in mortem significat eum morte sua, velut sacrificio quodam pro nobis facto, culpas quodammodo nostras expiavisse.

GRATIA DIVINA QUOMODO ACQUIRATUR, ITEM QUE MALA VITET, QUE BONA CONFERAT,
 SCILICET IUSTITIAM PER FIDEM, ITEM SPEM, CHARITATEM, DIVINAM HEREDITATEM, ITEM
 QUAM SIT CONSTANS SPES DIVINA. CAPUT VIGESIMUM SEXTUM

5 «Iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Ihesum, per
 quem accessum habemus in fide in gratiam istam, in qua stamus et gloriamur in spe glorie
 filiorum Dei». Apostolus hactenus quam necessaria sit ad salutem Christiana gratia hinc
 potissimum comprobavit, quod neque Gentilibus cognitio veritatis atque philosophia neque
 Iudeis circumcisio vel observatio legis sine gratia Christi suffecerit ad salutem satisve
 profuerit. Deinceps autem de virtute gratie disputabit ostensurus videlicet que bona per
 10 gratiam adipiscamur ac per eandem que mala vitemus. Imprimis autem viam modumque
 prescribet, quibus perveniatur ad gratiam. Cum igitur dictum fuerit, quemadmodum fides
 reputabitur omnibus ad iustitiam, videlicet resurrectionem Christi credentibus tanquam
 nostre iustitie fundamentum, merito subdit: «iustificati igitur ex fide», quatenus per ipsam
 Resurrectionis fidem effectum eius, que iustificatio est, consequimur. «Habeamus pacem ad
 15 Deum»: particula hec dupliciter quidem legi potest: et ‘habemus’ scilicet atque ‘habeamus’,
 sed denique sensus est idem. Non enim possumus aliter reconciliari Deo, quam per
 iustitiam fide gratiaque Christiana fundatam; hac quidem ratione nos sic affecti pacem iam
 habemus ad Deum. Quod autem exprimitur «habeamus», id forte sibi velle videtur, ut
 pacem eiusmodi, quam sic habemus, firmiter teneamus neque suspicemur unquam haberi
 20 posse aliter vel teneri: «habemus», inquam, vel «habeamus per Dominum nostrum Ihesum
 Christum». «Ipse enim est pax nostra», sicut scribitur ad Ephesios, quoniam ad eiusmodi
 pacem ipse perduxit; quam quidem pacem gratiam quandam in presentia nominat, quia non
 pro meritis tributa nobis est, sed gratis, non nostra quidem facultate, sed ope divina; ideo
 subicit: «per quem accessum habemus in gratiam istam», cuius enim virtute ad hanc
 25 accedimus, eiusdem presidio et tenemus et tenere posse duntaxat sperare debemus. Merito
 igitur ad Timotheum: «mediator Dei et hominum» nominatur, atque ad Ephesios: «per
 ipsum accessum habemus ambo in uno spiritu ad Patrem». Inquit autem: «in fide», id est in
 ipsa Christiane fidei firmitate; Grece non legitur ‘per fidem’, ut communiter Latine dicitur,
 sed ‘in fide’ idque rectius, alioquin si ‘per fidem’ dicatur, videbitur forte fides causa quedam
 30 gratie. Tommas vero noster contrarium asserit, scilicet gratiam esse fidei causam. Gratia

5 in fide: ἐν τῇ πίστει (ἐν add. Fic. in mg. codicis Ricc. 85); per fidem Ricc.426

6-14 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 381-382 21-28 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 383 21 Vulg. *Eph.* 2, 14 26 Vulg. *I Tim.* 2, 5 27-28 Vulg. *Eph.* 2, 18 30-32 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 383

1 conferat: afferat *Lo3* 6 christiana: divina *Lo3* 23 tributa nobis: nobis tributa *Lo3 O3* 24 subicit: subiunxit *O3*

enim divina sortimur, quod recte firmiterque credamus, ut legitur ad Ephesios: «gratia salvi facti estis per fidem». Vult autem fidem esse primum gratie advenientis effectum; ideo recte dictum est nos per Ihesum ad gratiam pervenire, ad quam «habemus accessum», id est aditum et introitum «in fide», quasi in ipso gratie limine primo. Quam sane fidem secuntur
 35 deinceps et reliqua gratie dona: spes, charitas, constantia, letitia, gloria. Ubi vero dicit: «in qua stamus», intelligendum est in virtute gratie nos id habere, ut non solum suscitati a culpa velut a morte fuerimus, sed etiam firmiter in habitu probabili consistamus in Deum prorsus erecti, tanta spe future glorie freti, ut hac pre ceteris gloriari possimus. Que quidem omnia sunt gratie munera. «Glorie», inquam, filiorum Dei, id est habebimur quasi filii Dei sic per
 40 adoptionem facti, ut Christus extitit per naturam, sic iterum in seculorum fine, sicut angeli in principio seculorum. Quam vero sit excellens spes eiusmodi gratie comes, apparet inde potissimum, quod non breve quiddam aut leve, sed eternum speramus divinumque bonum. Rursus non solum per hanc gloriamur et exultamus summorum expectatione bonorum, sed etiam adversis omnibus delectamur, que et pro hac professione speique approbatione
 45 perpetimur et existimamus quoquomodo ad futuram gloriam conductura. Quamobrem subiungit Apostolus: «non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia vero probationem, probatio vero spem; spes autem non confundit, quia charitas Dei effusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». Sic ergo textus continuatur: non solum autem gloriamur in hoc, quod
 50 speramus consequi gloriam felicitatemque Dei filiis congruentem, sed etiam ipsi tribulationibus huius gratia susceptis gloriamur atque gaudemus non opinantes quidem vel aliorum more mortalium suspicantes, sed certo scientes quod «tribulatio patientiam operatur» etc., id est in tribulationibus ad invictum patientie habitum exercemur, adiuvente videlicet Deo, cuius gratia in adversitate duramus. «Patientia vero probationem»: sicut igne
 55 aurum, ita constans animus adversitate probatur; ille enim approbari potest tanquam divinorum credulus et amator, qui horum gratia libenter durissima queque substinet. «Probatio vero spem», nempe qui in presenti adversitate duravit futuram felicitatem sperare proculdubio potest. «Spes autem non confundit»: non fallitur unquam aut labitur, ut inde contingat sperantem aliquando ruborem et ignominiam reportare aut affici penitentia, quod
 60 speraverit; hinc psalmus: «in te Domine speravi, non confundar in eternum». Spes autem eiusmodi curam fortiter perseverat feliciterve consequitur? Quia videlicet vegetatur amore,

48 effusa: ἐκκέχυται; diffusa Ricc.426

32 Vulg. *Eph.* 2, 8 36-39 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 383 61 Vulg. *Ps.* 30, 2

34 limine: lumine ε 44 approbatione: probatione M31 53 etc. om. L03 O3 56 libenter om. O3 61 feliciterve: ex feliciterque N1

amore, inquam, mentis in Deum erecto; qui sane amor amore Dei ipsius in mentem est
 accensus. Hinc Dionysius Areopagita, auctore Hierotheo, amorem divinum circularem
 quendam motum nominat ab ipsa bonitate divina exordientem progredientemque in
 65 animum atque hinc in divinum bonum regredientem. Motus enim animi ad infinitum
 bonum tendens, cum nequeat a finitate virtute animi proficisci, nimirum ab ipso eodem
 infinito bono sortitur instinctum, ut finis tandem cum principio congruat. Quod si charitas
 in Deum nostra ab ipsa Dei erga nos charitate principium habet, merito et que charitati
 necessaria sunt, fides scilicet atque spes, ab eadem divinitate procedunt. Cum vero nec
 70 Deus frustra moveat nec communis et assiduus mentis ipsius instinctus esse debeat prorsus
 inanis, efficitur profecto ut fides, spes, charitas et fortiter perdurent et quandoque
 consequantur eventum. Quod autem instinctus ad divina in nobis ab ipsa divinitate
 procedat, hinc etiam confirmatur, quod omnia circa animum in terris mortalia contrarium
 generant in nobis instinctum, ut non valeat animus mortalibus obrutus nisi per divinitatem
 75 ad divina prorsus emergere. Dicitur autem Grece ‘charitas effusa’, quod quidem
 emphaticam proprietatem habet, perinde ac si dicat: “ex charitate divina velut ex igne
 charitas in nobis quasi flamma per modum scintillantis ignis penitus accendatur, atque id
 quidem abunde”; quod sane Plato in *Epistola ad Siracusanos* ita tetigisse videtur: “ex diuturno
 anime nostre cum divinitate commertio, subito tandem illinc velut ab igne scintillante
 80 lumen effulget in anima seque ipsum iam alit”. Proprie vero loqui videtur Apostolus ubi
 dicit: «per Spiritum Sanctum», quasi afflante Deo ignis in nobis amatorius accendatur.
 Omnino vero firmitatem spei argumento duplici comprobatur: in presentia quidem ex ipso
 Spiritus Sancti dono, in sequentibus autem ex morte Christi. Charitatem interea tangit
 utranque: et qua nos Deus amat et qua nos amamus Deum; utranque vero charitatem per
 85 Sanctum Spiritum voluntatibus nostris inustam esse censet. Nos autem, ut cum Tomma
 nostro loquamur, sic exponimus: Spiritum Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis
 est nos ad participationem amoris illius adduci, qui sane ipse Spiritus Sanctus existit, qua
 quidem participatione ipsi Dei amatores efficimur. Iam vero ex hoc quod ipsum amamus,
 argumentum habemus, quod ipse nos amet; non quasi nos primo dilexerimus Deum, sed
 90 quoniam ipse prior nos dilexit; quod maior Iohannis declarat *Epistola*. Dicitur autem

64-66 Ps. Dionys. *Div. nom.* 4, 14 (= PG III, 712-713); cf. Fic. *In lib. Dionys. de div. nom.* (= *Op.*, p. 1069); *In Phil.* 1, 30 (= *Op.*, p. 1239 = p. 291 Allen); *In Conv.* 2, 2 (= *Op.*, p. 1324 = p. 146 Marcel = p. 25 Laurens)
 66-68 cf. Fic. *Theol. Plat.* 10, 8 (= *Op.*, p. 237 = II, pp. 87-88 Marcel = III, pp. 188-190 Allen-Hankins) 79-
 81 Plat. *Epist.* 341c-d (cf. transl. Fic., Venetiis 1491, c. 334vb); cf. Fic. *Theol. Plat.* 12, 1 (= *Op.*, p. 267 = II, p.
 154 Marcel = IV, p. 18 Allen-Hankins) 82-97 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 1, 392 92 cf. Vulg. *I Io.* 4,
 10

66 a finitate: a finita ex a finitate O3 70 mentis ipsius: ipsius mentis O3 83 Spiritus recta quidem coniectura p,
 Spiritu cett. morte: ex more M31, more O3 83 interea om. O3 90 ipse prior: prior ipse Lo3 O3

95

charitas, qua nos Deus amat, in cordibus nostris effusa, quoniam in nobis late patet per donum Sancti Spiritus nobis infusum. Charitas quin etiam, qua nos amamus Deum, dicitur in nobis effusa, quoniam ad omnes mores actusque anime perficiendos se late diffundit. Ex utraque autem horum verborum intelligentia concluditur idem, spem videlicet eiusmodi nunquam falli; nam et quia Deus nos diligit, se ipsum non negabit, et quia nos Deum diligimus, sperare facile possumus eum nobis eterna bona daturum.

<Caput quod videtur vigesimum septimum>

«Curnam Christus, cum adhuc infirmi essemus, tempore opportuno pro impiis mortuus est? Vix profecto pro iusto quis moriatur; iam vero pro bono forsitan quis audeat mori. Quod Latine legitur ‘secundum tempus’ intelligiturque a plerisque triduum illud, quo Christi corpus latuit in sepulchro. Mihi quidem non admodum placet, sicuti nec Athanasio lingue Grece doctissimo. Quod enim Paulus ponit ‘ceron’ non significat simpliciter ‘ipsum tempus’ – id enim ‘chronos’ Grece dicitur – sed ‘tempus’ duntaxat significat ‘opportunum’ et occasionem proprie tempestivam opportunitatemque designat. Preterea cum velit Paulus ingentem Christi in nos exprimere charitatem, non id quidem exprimit, si dixerit: “ad breve tempus pro nobis expertus est mortem”, sed potius si adduxerit Christum observavisse tempus non solum sibi decens, sed nobis etiam opportunum, prescitum divinitus omnino, quodammodo etiam destinatum, ut Athanasius inquit; id sepe significat Evangelium: «nondum venit hora mea», item: «venit hora», rursus: venit «hora vestra et potestas tenebrarum». Mors quidem Christi, si divinam respexeris voluntatem, sacrificium predestinatum esse censetur, sin autem impetum occidentium, homicidium est prescitum. Eiusmodi vero sacrificium salutare simul et homicidium prorsus iniquum in eodem tempore mira quadam occasione concurrat, ut non alio tempore diabolica instigatio apud iniquos homines prevaluerit ad hunc eventum, quam quo divina voluntas et homicidium presciverit et sacrificium ipsum predestinaverit. Sacrificium eiusmodi operante Deo opportuno quodam tempore celebrandum Propheta Abacuc ita prenuntiasset videtur: «opus tuum, Domine, in medio annorum vivifica illud, in medio annorum notum facies, cum iratus fueris misericordie recordaberis». «In medio annorum» forte significat “in medio mundi cursu”; volunt enim aliqui decem annorum milibus non mundum, sed mundi cursum prorsus expleri – siquidem motus quietis gratia sit institutus – atque in medio hoc mundi cursu Deum se hominibus ostendisse, ut adventus eius aequae ab utrisque seculorum distaret extremis, ne vel expectatio futuri adventus nimium protraheretur vel preteriti

1 tempore opportuno: κατὰ καιρὸν; secundum tempus Ricc.426 2 moriatur: ἀποθαιεῖται; moritur Ricc.426

3-4 cf. Petr. Lomb. *Coll. in ep. ad Rom.* 5, vv. 6-7 (= PL CXCII, 1382); Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 2, 395; Nic. Lyrensis *Postilla et Biblia cum glos. ordin. et interl.* (ad Rm. 5, 6 = Venetiis 1495, t. IV, c. 1197ra-b) 4-5. 10-12 Thphyl. Achr. *Exp. in Rom.* 5 (= transl. Christophori Personae, Romae 1477, c. biii^r = PG CXXIV, 401) 12 Vulg. *Io.* 2, 4 12 Vulg. *Io.* 4, 23; 5, 25; 5, 28; 12, 23 12-13 Vulg. *Lc.* 22, 53 18-27 cf. Fic. *Christ. relig.* 16 (= *Op.*, p. 21) 19-21 Vulg. *Hab.* 3, 2

Ante Curnam eqs. Lo3 N1 vacuum spatium relinquunt quasi initium novi capituli indicaturi; capitulum novum in ipso eiusdem textus corpore littera maiuscula et novo inito versu, sine titulo, distinxit p; manus cuiusdam in codice M31 cap. XXVII in vacuo spatio a Fabiani relicto scripsit; paulina verba: Curnam ~ mortuus est a reliquis seiungit et Caput post mortuus est scripsit O3, videlicet prima solum Pauli verba pro titulo novi capituli interpretatus 1 impiis: infirmis Lo3 4 sicuti: sicut O3 11 etiam: est Lo3 13 respexeris: respexerit Lo3 O3 14 impetum: impetus Lo3 18 predestinaverit: predestinavit Lo3 η

memoria prorsus aboleretur. Sed tempora Deus viderit eternitatis fons temporisque productor. Forte vero Pythagorici bonum ipsum opportunitatem ipsam vocant, quoniam omnibus providet opportune et unaqueque natura tunc optime sese habet, quando eligit vel sortitur vel aggreditur, quod optaverit opportune. In hoc enim prosperitas felixque fortuna consistit ab influxu superiore et denique a Providentia superna proveniens.

Sed verborum Apostoli seriem repetamus. Per interrogationem ergo significat Christum pro nobis voluisse mori propter incomparabilem in nos charitatem, ut hinc et firmiter ab eo bona omnia sperare possimus et pati pro eodem mala omnia debeamus. Auget vero debitum quod «infirmi», id est contra eum peccatores, eramus atque rei non levi quodam crimine, sed impietate gravati. Non invenitur alius, qui pro iniusto suoque inimico velit mori vel laborare quam minimum; vix etiam invenitur, qui pro iusti alicuius salute salutem suam spernat; forte vero aliquanto facilius reperiatur, raro tamen, qui mortem obire velit pro bono, id est pro viro liberali in omnes pre ceterisque benefico et cui propter beneficentiam quis summopere debeat. Iustum hic nominare videtur eum, qui nocet nemini, aliena non usurpat, suum cuique reddit etiam si nihil de propriis bonis eroget; bonum vero, ut dixi, largum bonorum suorum communicatorem: id enim bonitatis proprium esse censetur. Nos autem nec erga homines, nec erga Deum iusti eramus, nec erga Deum boni, id est benefici, esse unquam possumus: bonorum enim nostrorum non eget. Hinc mirabilis in nos Christi charitas elucet spem nostram nobis confirmans mutuamque charitatem in nobis accendens. «Commendat autem charitatem suam erga nos Deus, quoniam, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est». Quod paulo ante per interrogationem significabat, idem in presentia per affirmationem sine interrogatione declarat, perinde ac si dixerit: “ex hoc potissimum ingens erga nos Dei charitas demonstratur, quod Filius eius Christus pro nobis contra eum peccatoribus mortem subire voluit”, quasi eadem sit Patris Filiique voluntas. Iam vero sicut in superioribus Apostolus charitatem Dei Patris erga nos ostendit per hoc potissimum, quod Spiritum nobis suum infudit, sic in presentia eandem ex hoc ipso demonstrat, quod pro nobis suum Filium tradidit et ad reciprocam erga Deum charitatem utrinque nos provocat. Suam vero charitatem Deus duobus modis exagerat, cum videlicet quia dedit Filium pro nostra salute passurum, tum etiam quia pro inimicis, id est peccatoribus atque rebellibus. Id

45 erga nos: εἰς ἡμᾶς; in nobis Ricc.426

27-29 cf. Procl. *In Alc. I* 121 (= p. 100 Segonds = transl. Fic., *Op.*, p. 1917); Iambl. *Vit. Pyth.* 30, 182; Fic. *De Vit.* 3, 12 (= *Op.*, p. 548 = p. 304 Kaske-Clark) 54-58 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 2, 399

26 prorsus *om. O3* 39 nominare videtur: videtur nominare *Lo3* 41 bonorum suorum: suorum bonorum *O3* 48 interrogatione: ex interrogatione(-m *M31*) significabat *O3 M31* 52 infudit: infundit *Lo3* 53 suum Filium: Filium suum *O3*

vero totum in *secunda ad Ephesios Epistola* similiter confirmatur: «Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivicavit nos Christo» etc.

60 «Itaque multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius salvi efficiemur ab ira per ipsum». Hactenus asseruit quomodo Deus ob incomparabilem erga nos charitatem sui Filii sacrificio pro nobis satisfaciens nos ex iniustis iustos effecit, videlicet in ipso credentes, deinceps quomodo per iustificationem tribuit et salutem: salutem primo, qua ab ira, id est a miseria, liberemur, deinde etiam ad felicem cum Deo vitam recipiamur. Si enim recepimus ab eo quod difficilius erat, id autem est ex iniustis fieri iustos, nimirum et quod facilius est atque inde consequitur reportare poterimus, id est ut iam iustificati liberemur ab ira, id est vindicta, quam iniustitia merebatur. Et quoniam dum ex iniustis iustos effecit, etiam ex inimicis fecit amicos; merito nobis quasi iam amicis sua bona communia facit, dum mirabili quadam largitate communionemque beate vite sue nos participes efficit. Ideo subdit: «si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius, multo magis reconciliati salvi in vita ipsius efficiemur». Hic interim nonnulla notanda sunt antitheta ordine quodam posita: iniustos iustificando Deus ipse facit iustos, inimicos videlicet propter iniustitiam reconciliando reddit amicos, obnoxios ire liberat ab ira, scilicet per mortem Filii sui ad vitam suam nos admittens. «Non solum autem, sed et gloriamur in Deo per dominum nostrum Ihesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus»; non solum gloriamur in spe atque expectatione glorie apud Deum quandoque future per iustificationem reconciliationemque nobis exhibitam, sed gloriamur etiam nunc in ipso Deo, id est in mira quadam coniunctione cum Deo per fidem charitatemque iam conflata, conciliante videlicet hanc Ihesu Christo per doctrinam et virtutem sacrificiumque suum. Ad superiora vero consequitur maius esse iniustum iustificare, quam iustificatum salute donare, quia in illo non est proportionale principium ad divinam iustitiam consequendam, sed totum gratia sola perficitur; in ipso autem iam divinitus iustificato inhabitat iam Spiritus Sancti donum, quod arbitrium movens ad actum efficit ut ita salutem promereatur.

65
70
75
80

59 efficiemur: σωθησόμεθα; salvi erimus Ricc.426 70 efficiemur: σωθησόμεθα; salvi erimus Ricc.426

56-58 Vulg. *Eph.* 2, 4

58 in *ante* Christo *add.* O3 65 a *ante* vindicta *s.l.* *add.* L03 O3 73 et *om.* L03 p 77 coniunctione: *ex* coniunctionem N1, coniunctionem L03 M31 iam *om.* L03 80 proportionale: proportiale *ex* proportionale O3

<Caput quod videtur vigesimum octavum>

«Propter hoc: quemadmodum per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita et per peccatum mors, atque ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt». Queret forte aliquis: “curnam oportuit per Christum iustificari atque reconciliari mortales?”. Respondet ita: «propter hoc», inquam, scilicet oportuit. Deinde
 5 causam explicaturus altius exorditur hunc in modum, quem occulta quadam comparatione presens hic textus exponit; congruit autem cum *prima ad Corinthios Epistola*, ubi dicitur: «sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur». Si casus in peccatum atque mortem, quod quidem mali conditionem habet ab ordine longius alienam, ordinem tamen quendam subit, multo magis ordinem servat reditus ad iustitiam atque
 10 vitam; sed casus ille tantum saltem ordinis videtur admittere, quod in eo turba quam plurima ad unitatem principii sui reducit, unde mira quadam traductione deducitur. Ab uno enim Patre primo, quasi principio speciei, tota hominum species, quasi communis quedam natura una producta, unius originalis inclinationis culpeque particeps hinc evasit proptereaque obnoxia morti. Quid ergo mirum humanam speciem ordine quodam ab uno
 15 similiter inchoato in originalem iustitiam vitamque restitui, scilicet ab uno principio salutis atque gratie, atque sicut ab uno generationis initio culpa morsque defluxit in omnes, sic in omnes ab uno regenerationis exordio iustificationem vivificationemque profluere? Verum, ut supra monui, comparationem eiusmodi Paulus hic innuit clamque significat; vult enim subintelligi, quam deinceps attingit apertius. Si autem presentia Pauli verba disponantur
 20 aliter quam disposui, in longissimum orationis hyperbaton incidemus, nec facile verbum, quod a grammaticis principale dicitur, offendemus. Queri potest: curnam dixit peccatum et mortem per peccatum intrasse in mundum potius quam in genus duntaxat humanum? Quia forte cum anima primum corpusque subinde nostrum superiorem amisit ordinem, externa quoque quodammodo nobiscum, presertim nobis, exorbitaverunt. Sequitur vero mors ad
 25 peccatum, non solum mors anime, scilicet felicitatis divine privatio, sed mors preterea corporis. Quod quidem Mosaicum mysterium, ut alibi enarravi, Plato noster in *Carmide*

7 Vulg. *I Cor.* 15, 22 26-32 Plat. *Charm.* 156b-157c sed lege cum Psell. *In Orac. Chald.* (ad. frgg. 165 et 128 Des Places), p. 138 O'Meara (= PG CXXII, 1140 = pp. 176-177 Des Places); Pleth. *In Orac. Mag.* 17 (ad frg. 128 Des Places = p. 13 Tambrun-Krasker); cf. Fic. *Christ. relig.* 20 (= *Op.*, p. 23); *Epist.* 1, 81 (= *Op.*, p. 645, 2 = p. 143 Gentile), 2, 1 (= *Op.*, p. 681 = pp. 20-21 Gentile), 4, 12 (= *Op.*, p. 760,1), 8, 8 (= *Op.*, p. 867); *Theol. Plat.* 13, 1 (= *Op.*, p. 285 = II, pp. 198-199 Marcel = IV, p. 116 Allen-Hankins), 16, 7 (= *Op.*, p. 381 = III, p. 138 Marcel = V, p. 302 Allen-Hankins); *In lib. Dionys. de div. nom.* (= *Op.*, p. 1083); *In Crat.* (= *Op.*, p. 1309); *In Charm.* (= *Op.*, pp. 1305-1306 = p. 51 Vanhaelen); *In Plot.* (= *Op.*, p. 1629) et supra 13, 87-89. 14, 13-15

Ante Propter hoc eqs. vacuum spatium relinquunt N1 M31 B quasi initium novi capituli indicaturi; cuiusdam manus in M31 cap. XXVIII in hoc vacuo spatio a Fabiani relicto scripsit; capitulum novum in ipso eiusdem textus corpore littera maiuscula et novo inito versu distinxit p; textum huius capituli, ne relicto quidem vacuo spatio, ne linea quidem intermissa, cum superiore continuant L03 O3 12 communis: comunius L03 O3 16 et ante sic add. O3

tetigit opinione Magorum significans ex intemperantia quadam anime intemperiem mortemque corporis proficisci, quippe cum asserat, si anima temperantiam suam recuperaverit, immortalitatem suam in corpus etiam exundaturam, bona enim malaque anime in corpus ita profluere, sicut a toto corpore in cerebrum et ab hoc in oculum fit effluxus; recuperari vero temperantiam philosophicis quibusdam archanisque rationibus quasi quibusdam precantationibus asserit.

Proinde de originali peccato, quod ab Adam profluxit in omnes, esset in presentia longius disputandum, nisi multa de hoc in libro *De religione* dissuerissem. Satis erit igitur breviter hoc attingere. Pelagiani quidem istud negant dicentes non originali successione, sed imitatione quadam potius voluntaria peccatum primi parentis ad posteros attinere, scilicet quatenus isti parentum iniustitiam imitantur. Aurelius Augustinus sic eos arguit: si peccatum Ade progressum in omnes dicendum esset imitatione potius quam origine, Paulus dixisset potius intrasse in successores per Diabolum quam per Adam; Diabolum enim prevaricatorem primum prevaricatores omnes potissimum imitantur. Hoc autem per illud in libro *Sapientie* confirmatur: «invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum». Preterea sicut a Christo iustitiam salutemque suscipimus, non principaliter quia imitemur eum, sed quoniam inde virtutem accipimus per gratiam satisfactionemque ab eo nobis exhibitam, sic ab Adam originalis quedam iniustitia mortis origo non tam imitatione nostra, quam propagatione quadam nobis influit. Si enim imitatione sola contingeret, comparatio inducta hic ab Apostolo non congrueret. Quod autem quasi naturaliter influat, Ephesiis declarat Apostolus: «eramus natura filii ire»; item David: «ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea». Dicitur autem originale vitium peccatum nature. Quemadmodum quotidianum delictum, quod et actuale vocant, dici solet peccatum persone, et illud sicut hoc quodammodo voluntarium, quia sicut hoc per voluntatem persone peccantis committitur, sic et illud per voluntatem principii humane nature creditur perpetratum. Profecto quemadmodum varia membra corporis unius humane persone partes sunt, ita persone singule membra sunt humane nature; itaque sicut manus pedisque motus per voluntatem principii personalis rationem voluntarii habet atque culpe, sic per voluntatem culpamque principii humane speciei singulorum hominum inclinationes similes voluntarie obnoxieque censentur.

33-35 cf. Fic. *Christ. relig.* 18. 20. 33 (= *Op.*, pp. 22, 23, 61-64) 35-41 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 3, 407 37-41 Aug. *De pecc. mer. et rem.* (= PL XLIV, 114) 41 Vulg. *Sap.* 2, 24 44-48 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 3, 407 47 Vulg. *Eph.* 2, 3 47-48 Vulg. *Ps.* 50, 7 48-56 cf. Thom. Aq. *Super Rom.* c. 5, l. 3, 409 52-56 cf. Fic. *Christ. relig.* 33 (= *Op.*, p. 33)

37 Augustinus *om. Lo3* 42 iustitiam salutemque: salutem iustitiamque *Lo3* 46 inducta hic: hic inducta *O3* 47 in *recta quidem correctione suppl. η, om. Lo3 O3 M31 N1* 50 sic *ante* et illud *add. s.l. Lo3*

Bibliografia

Fonti manoscritte:

Bern, Burgerbibliothek:

190

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana:

Conv. Soppr. 21
 Conv. Soppr. 24
 Conv. Soppr. 53
 Conv. Soppr. 150
 Conv. Soppr. 191
 Edili 23
 Fies. 100
 Plut. 4, 1
 Plut. 4, 29
 Plut. 4, 30
 Plut. 4, 31
 Plut. 4, 32
 Plut. 6, 13
 Plut. 9, 10
 Plut. 10, 4
 Plut. 10, 6
 Plut. 10, 7
 Plut. 10, 9
 Plut. 10, 19
 Plut. 11, 7
 Plut. 15, 1
 Plut. 17, 25
 Plut. 19, 1
 Plut. 25 sin. 4
 Plut. 26, 4
 Plut. 28 dex. 10
 Plut. 73, 39
 Plut. 83, 11
 Plut. 90 sup. 39
 S. Marco 617
 S. Marco 704

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale:

Conv. Soppr. G.IV.489
 Conv. Soppr. I X 7
 Magl. VIII 1441
 Magl. XX 58

Firenze, Biblioteca Riccardiana:

37
76
85
426
709
2528
2770

London, British Library:

Add. 11837
Add. 5116
Harley 4695

Milano, Biblioteca Trivulziana:

1893

Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III:

VII.A.8

Oxford, Bodleian Library:

Canon. Pat. Lat. 90
Laudianus gr. 18

Paris, Bibliothèque Nationale:

Par. lat. 652

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana:

Capp. 235

Bibliografia primaria*

AGRIPPA CORNELIO ENRICO DI NETTESHEIM:

Cornelius Agrippa, *De occulta philophia libri tres*, ed. by V. PERRONE COMPAGNI, Leiden, Brill, 1992.

Henrici Cornelii Agrippae ... *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum declamatio ...*, s.l., apud Eucharium Agrippinatem, 1531.

AGOSTINO AURELIO:

Aurelii Augustini Hipponensis *Libri de civitate Dei XXII*, Basileae, apud. Io. Frobenium, 1522.

AMBROGINI ANGELO:

Angeli Politiani *Omnia opera*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1498.

A. Poliziano, *Miscellaneorum centuria secunda*, per cura di V. BRANCA e M. PASTORE STOCCHI, editio minor, Firenze, Olschki, 1978.

BACON ROGER:

R. Bacon, *Opus Maius*, ed. by J. H. BRIDGES, 3 voll., Oxford, Clarendon, 1897-1900.

BASILIO DI CESAREA:

Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes*, con la versione latina di Leonardo Bruni, a cura di M. NALDINI, Firenze, Nardini 1984.

BELLARMINO ROBERTO:

Roberti Bellarmini Politiani S. J. *Opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. FÈVRE, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1965), III.

BENEDETTO DA MANTOVA, MARCO ANTONIO FLAMINIO:

Benedetto da Mantova-M. Flaminio, *Il Beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana, 1991².

* Si fa presente che gli autori classici e patristici non sono citati in bibliografia, ad eccezione di singole edizioni antiche a cui si è fatto particolare riferimento.

BERNARDINO DA SIENA:

S. Bernardini Senensis *Opera omnia*, iussu et auctoritate R.mi P. Augustini Sépinski, studio et cura PP. Collegii S. Bonventurae, t. III, *Quadragesimale de evangelio aeterno. Sermones I-XXVI*, Florentiae, ad Claras Aquas, 1956

BESSARIONE BASILIO:

Mohler L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman, Funde und Forschungen*, Padeborn, Schöningh, 1967².

BIBLIA:

Biblia cum glosis ordinariis et interlinearibus ... simulque cum expositione Nicolai De Lyra ..., Venetiis per Paganinum de' Paganinis, 1495.

Biblia cum pleno apparatu summariorum, concordantiarum et quadruplici repertorii ..., Lugduni, impressum per Jacobum Sacon, 1506.

Biblia cum concordantiis ... necnon et additione in marginibus varietatis diversorum textuum ..., Venetiis, per Lucamantonium de Giunta impressa, 1511.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, adiuvantibus B. Fisher osb, I. Gribomont osb, H. F. D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber osb, editio tertia emendata, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

The Greek New Testament, ed. by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger and A. Wikgren, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968.

The Greek New Testament According to the Majority Text, ed. by Z. C. Hodges, A. L. Farstad, Nashville-Camden-New York, Thomas Nelson, 1982.

Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae, et per ... Thomam de Vio Caietanum iuxta sensum enarratae, Venetiis, in aedibus Lucaeantonii Iuntae Florentini, 1531.

Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidiert mit einer Neuen Deutschen Übersetzung und einem kritischen exegetischen Kommentar von. H. A. W. Meyer, Göttingen, bei Vandenhoeck un Ruprecht, vol. IV, 1836.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979.

Novum Testamentum ab Erasmo recognitum, III, *Epistolae apostolicae* (Prima pars), ed. by A. J. Brown, Amsterdam, Brill, 2004.

Novum Testamentum Graece et Latine in Academia Complutensi noviter impressum, industria Arnaldi Guilielmi de Brocario, 1514.

Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi, ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks, A. W. Adams, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1889-1954.

Novum Testamentum Graece, ad antiquissimos codices apparatus criticum omni studio perfectum, commentationem isagogicam praetextuit C. Tischendorf, Editio octava critica maior, Lipsiae, Giesecke et Devrient, 1872.

Novum Testamentum Graece, communiter ediderunt K. Aland et B. Aland et al., editio XXVII, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Novum Testamentum Textus Stephanici A.D. 1550, curante F. H. A. Scrivener, Cantabrigiae-Londini, Bell-Whittaker, 1878.

Psalterium Romanum, Mediolani, s.t. [ma Bonus Accursius], 1481.

Sancti Pauli Epistolae XIV ex vulgata editione, adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis [Jacobi Fabri Stapulensis], Parisiis, s.t. [H. Estienne], 1512.

Scrivener F. H. A., *The New Testament in the Original Greek according to the Text followed in the Authorised Version*, Cambridge, Cambridge University Press, 1894.

BOCCACCIO GIOVANNI:

G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. BRANCA, 10 voll., Milano, Mondadori, 1967-1998.

BRACCIOLINI POGGIO:

P. Bracciolini, *Lettere*, III, *Epistolarum familiarium libri secundum volumen*, a cura di H. Harth, Firenze, Olschki, 1987.

BRUNI LEONARDO:

L. Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg. von H. BARON, Leipzig-Berlin, Teubner, 1928.

L. Bruni, *Sulla perfetta traduzione*, a cura di P. Viti, Napoli, Liguori, 2004.

Il Critone latino di Leonardo Bruni e di Rinuccio Aretino, edizioni critiche di E. Berti e A. Carosini, Firenze, Olschki, 1983.

BUDÉ GUILLAUME:

Guilelmi Budaei *Annotationes in quattuor et viginti Pandectarum libros*, s.l. [Parisiis], ab Iodoco Badio Ascensio impressae, 1527.

BUONACCORSI BIAGIO:

B. Buonaccorsi, *Diario dall'anno 1498 all'anno 1512 e altri scritti*, a cura di E. NICOLINI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999.

CALEPINO AMBROGIO:

Calepinus, Rhegii Lingobardae, industria Dionysii Bertochi, 1502.

CALVINO GIOVANNI (CAUVIN JEAN):

Ioannis Calvini *Opera quae supersunt omnia*, XLIX, *Opera exegetica et homiletica*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1892.

CARACCILO ROBERTO (ROBERTO DA LECCE):

Fratris Ruberti de Licio ... *Opus quadragesimale ... de poenitentia*, Venetiis, Franciscus Renner, 1472.

Quadragesimale de peccatis secundum Fratrem Rubertum de Licio, Venetiis, per Andream Torresanis de Asula, 1488

CASTELLESÌ ADRIANO:

Hadrianus ... cardinalis, *De vera philosophia ex quattuor doctoribus ecclesiae*, Bononiae, per Iohannem Antonium de Benedictis, 1507.

CATTANI DA DIACCETO FRANCESCO:

Francisci Catanei Diaccetii *Opera omnia* [...], Basileae, per Henricum Petrum e Petrum Pernam, 1563.

COLET JOHN:

Ioannis Coleti *Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Romanos. An exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, Delivered as Lectures in the University of Oxford about the Year 1497*, ed. by J. H. Lupton, London, Bell and Daldy, 1873.

CORANO:

Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alchoran ..., Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543.

CURIONE CELIO SECONDO:

Coelii Secundi Curionis *Araneus, seu de providentia Dei libellus vere aureus, cum aliis nonnullis eiusdem opusculis* ..., Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1544.

Caellii Secundi Curionis *Christinae religionis institutio* ..., s.l., s.t., 1549.

Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum, IV, In Epistolam Pauli ad Romanos, edidit J. A. Cramer Oxonii, e Typographeo Academico, 1844.

DRAGIŠIĆ JURAJ (SALVIATI GIORGIO BENIGNO):

Georgius Benignus, *Septem et septuaginta in opusculo Nicolai de Mirabilibus reperta mirabilia*, impressum Florentie, s.t., s.d. [ma 1489].

ERASMO DESIDERIO:

Desiderii Erasmi Roterodami *Hyperaspistes II*, in EIUSD. *Opera omnia emendatiora et auctiora* ..., rec. JOANNES CLERICUS, Lugduni, cura Petri Vander, vol. X, 1706.

Desiderii Erasmi Roterodami *Opus epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, 12 voll., Oxonii, in typographeo Clarendoniano, 1912-1958.

Desiderii Erasmi Roterodami *Annotationes in Novum Testamentum. Pars prima*, in Eiusd. *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Ordinis sexti, tomus quintus, ed. by P. F. Hovingh, Leiden-Boston, Brill, 1999.

Desiderii Erasmi Roterodami *Annotationes in Novum Testamentum. Pars tertia*, in EIUSD. *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Ordinis sexti, tomus septimus, ed. by P. F. Hovingh, Leiden-Boston, Brill, 2012.

Inquisitio de fide. A Colloquy by Desiderius Erasmus Roterodamus 1524, ed. with Introduction and Commentary by C. R. Thompson, New Haven, Yale University Press, 1950.

Dictionarium graecum copiosissimum secundum ordinem alphabeti et interpretatione latina, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1497.

ENEA DI GAZA:

Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, *De immortalitate animae et De mundi consummatione*, ad codices recensuit Barthii Taurini Ducaei, notas addidit J. F. BOISSONADE, Parisiis, apud J. Albert Mercklein, 1836.

EUSEBIO DI CESAREA:

Eusebius Caesariensis, *De praeparatione evangelica*, Venetiis, Nicolaus Jenson, 1470.

FICINO MARSILIO:

Marsilii Ficini Florentini *Epistole*, impresse Venetiis opera et diligentia Matthei Capcasa, 1495, c. 194r (rist. anast.: Fac-similé de l'édition de Venise Matteo Capcasa, 1495, Introduction de S. TOUSSAINT, Société Marsile Ficini, San Marco Litotipo, 2011).

Marsilii Ficini Florentini *De religione Christiana et fidei pietate opusculum*, studio Lodovici Crocii, Bremae, typis Thomae Villeriani, 1617.

FONZIO BARTOLOMEO:

Bartholomaei Fontii *Epistolarum libri*, I, a cura di A. DANELONI, Messina, Centro interdepartimentale di studi umanistici, 2008.

FRANCK SEBASTIAN:

S. Franck, *Paradoxa*, hrsg. von S. Wollgast, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

S. Franck, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2009.

GANSFORT WESSEL:

Farrago rerum theologiarum uberrima ..., s.t. (ma Melchior Lotter), Wittembergae, s.d. (ma 1522).

GARSIA PEDRO:

Petri Garsie ... *Determinationes magistrales contra Ioannis Pici Mirandulani Concordie Comitit*, Romae, per Eucharium Silber, 1489.

GAGUIN ROBERT:

R. Gaguini *Epistolae et orationes*, éd. par L. THUASNE, 2 voll., Paris, Bouillon, 1903-1904.

GERVASE OF TILBURY:

Gervase of Tilbury, *Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, ed. and transl. by S. E. Banks and J. W. Binns, Oxford, Clarendon, 2002.

GIOVIO PAOLO:

P. Giovio, *Gli elogi degli uomini illustri (letterati, artisti, uomini d'arme)*, a cura di R. MEREGAZZI, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato Libreria dello Stato, 1972.

GEREMIA PIETRO:

Petri Hieremie *Divinum opus*, Brixiae, cura Iacobi Britannici, 1502.

IRENEO DI LIONE:

Divi Irenaei episcopi Lugdunensis *Opus eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire retegūt et confutat veterum hereseon impias ac portentosas opiniones ...*, apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1528.

IVANI ANTONIO:

Antonio Ivani da Sarzana, *Opere storiche*, a cura di P. PONTARI e S. MARCUCCI, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2006.

KARLSTADT ANDREAS:

Doctor Andreas Bodenstein von Karlstadt, *Ein Sermon vom Stand der Christglaubigen Seelen von Abrahams Schloß und Fegfeür der abgeschydnen Seelen*, Wittemberg, s.t., 1523.

LEYS LENAERT:

Consultationis de religione appendix. Utrum quis in sua fide et religione salvari possit, auctore Leonardo Lessio Societatis Iesu theologo, Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1610.

MADRIGAL (DE) ALONSO:

Alphonsi Tostati *Commentaria in Genesim*, Venetiis, apud Io. Baptistam et Io. Bernadum Sessam, 1596.

MACHIAVELLI NICCOLÒ:

N. Machiavelli, *De principatibus*, testo critico a cura di G. INGLESE, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1994.

Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, édition critique, avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Magikà lógia*, par M. Tardieu, Athens-Paris-Brussels, The Academy of Athens-Vrin-Ousia, 1995.

MANETTI ANGELO:

A. Manetti, *Vita Socratis et Senecae*, a cura di A. DE PRETIS, Firenze, Olschki, 1979.

MELANTONE FILIPPO (SCHWARZERDT PHILIPP):

Melanchthons *Werke in Auswahl*, Bd. 5, *Römerbrief-Kommentar, 1532*, in Verbindung mit G. Ebeling hrsg. von R. Schäfer, Gütersloh, Gerd Mohn, 1965.

MARZIO GALEOTTO:

Galeotto Marzio da Narni, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, a cura di M. FREZZA, con una prefazione di G. TOFFANIN, Napoli, Pironti, 1948.

MONTHOLON (DE) JEAN:

Ioannes de Montholon, *Promptuarium divini iuris et utriusque humani*, Parisiis, in aedibus Henrici Stephani, 1520.

MORE THOMAS:

St. Thomas More, *Complete works*, IV: *Utopia*, ed. by E. Surtz S.J. and J. H. Hexter, New Haven-London, Yale University Press, 1965.

ORIGENE:

Origenes, *Contra Celsum*, Romae, Georgius Herolt, 1481.

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften, ges. und hrsg. von K. STAAB, Aschendorff, Münster in Westfalen, 1933.

PICCOLOMINI ENEA SILVIO (PIO II):

Aeneae Silvii Piccolominei Senensis *Opera inedita*, descripsit, ex codicibus chisianis vulgavit notisque illustravit G. Cugnoni, Roma, Salviucci, 1883.

PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI:

Farmer S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe (AZ), 1998.

Iohannis Pici Mirandulae *Commentationes*, Bononiae, Benedictus Hectoris, 1496.

G. Pico della Mirandola, *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942 (rist. anast. Torino, Aragno, 2004).

G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 2 voll., a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1946-1952 (rist. anast. Torino, Aragno, 2004).

Ioannis Pici Mirandulae *Expositiones in Psalmos*, a cura di A. RASPANTI, Firenze, Olschki, 1997.

Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. BAUSI, Milano, Guanda, 2003.

G. Pico della Mirandola, *Dell'ente e dell'uno*, a cura di R. Ebgi con la collaborazione di F. Bacchelli, prefazione di M. Bertozzi, postfazione di M. Cacciari, Milano, Bompiani, 2010.

PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANFRANCESCO:

Ioannis Francisci Pici Mirandulae *De morte Christi et propria cogitanda libri tres*, Eiusdem *De studio divinae et humanae philosophiae libri duo*, Bononiae, per Benedictum Hectorem, 1496.

Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta, presentazione di B. Andreolli, Modena, Aedes Muratoriana, 1994.

PIEROZZI ANTONINO:

Sancti Antonini *Summa theologica*, pars quarta, Veronae, ex typographia Seminarii apud Augustinum Carattonium, 1740.

PLATONE:

Platonis *Gorgias* Leonardo Aretino interprete, a cura di M. VENIER, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011.

Plato, *Opera*, Venetiis per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero, 1491.

POMPONAZZI PIETRO:

P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999.

PONTANO GIOVANNI:

Iohannis Ioviani Pontani *De magnanimitate*, edizione critica a cura di F. TATEO, Firenze, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1969.

Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae, curante B. Bothfield, Cantabrigiae, e Prelo Academico, 1861.

PULCI LUIGI:

L. Pulci, *Morgante*, a cura di F. AGENO, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955.

RENATO CAMILLO (PAOLO RICCI, LISIA FILENO):

Camillo Renato, *Opere documenti e testimonianze*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1968.

RINUCCINI ALAMANNO:

A. Rinuccini, *Lettere ed Orazioni*, a cura di V. R. GIUSTINIANI, Firenze, Olschki, 1953.

SAVONAROLA GIROLAMO:

G. Savonarola, *Lettere*, a cura di R. Ridolfi, Firenze, Olschki, 1933.

G. Savonarola, *Triumphus Crucis*, a cura di M. Ferrara, Roma, Belardetti, 1961.

G. Savonarola, *Scritti filosofici*, I, a cura di G. C. Garfagnini e E. Garin, Roma, Belardetti, 1982.

G. Savonarola, *Lettere e Scritti apologetici*, a cura di R. Ridolfi, V. Romano e A. F. Verde O.P., Roma, Belardetti, 1984.

G. Savonarola, *Scritti vari*, a cura di A. F. Verde OP, Roma, Belardetti, 1992.

G. Savonarola, *Contro gli astrologi*, a cura di C. Gigante, Roma, Salerno, 2000.

G. Savonarola, *Il Quaresimale del 1491: la certezza profetica di un mondo nuovo*, a cura di A. F. Verde O.P. ed E. Giacconi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001.

SIBILLA BARTOLOMEO:

Bartholomaeus Sibylla, *Speculum peregrinarum quaestionum*, Romae, per Eucharium Silber, 1493.

SPAGNOLI BATTISTA:

Fratris Baptistae Mantuani *De patientia aurei libri tres*, Brixiae, per Bernardinum Misintam, 1497.

Baptistae Mantuani *Omnia opera*, Bononiae, per Benedictum Hectoris, 1502.

STAAB K., *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rom, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1926.

TOMMASO D'AQUINO:

Divi Thomae de Aquino ... *Commentaria in omnes Epistolas beati Pauli*, Basileae, apud Michaellem Furterum, 1495.

S. Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli lectura*, I, *Super epistolam ad Romanos*, curante R. Cai, Roma, Marietti, 1953.

T. d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Traduzione, commento e introduzione storica a cura di B. Nardi, edizione riveduta da P. Mazzatinti con un saggio introduttivo di G. Stabile, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1998.

TRITHEIM JOHANNES:

Ioannis Tritemii ... *Liber octo questionum*, Oppenheim, impensis Iohannis Hasselbergensis, 1515.

VALLA LORENZO:

L. Vallensis ... *in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes*, Parisiis, in aedibus Ascensianis, 1505.

L. Valla, *Collatio Novi Testamenti*. Redazione inedita, a cura di A. Perosa, Firenze, Sansoni, 1970.

L. Valla, *Antidotum primum. La prima apologia contro Poggio Bracciolini*, ed. critica con introduzione e note a cura di A. Wesseling, Assen-Amsterdam, Royal Van Gorcum Ltd., 1978.

Laurentii Valle *Epistole*, ediderunt O. Besomi, M. Regoliosi, Padova, Antenore, 1984.

L. Valla, *De reciprocatione 'sui' et 'suus'*, édition critique avec une introduction et une traduction par E. Sandström, Goteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1998.

VERINO UGOLINO:

U. Verino, *Epigrammi*, a cura di F. BAUSI, Messina, Sicania, 1998.

VIVES JUAN LUIS:

Iohannis Lodovici Vivis ... *De veritate fidei Christianae libri quinque ...*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1543.

GERHARD WESTERBURG:

Gehardi Vesterburgii *De purgatorio et animarum statu sententia ex sacris litteris collecta*, s.l., s.t., s.d. (ma Köln, Konrad Caesar, 1523).

ZORZI FRANCESCO:

F. Zorzi, *L'armonia del mondo*, a cura di S. CAMPANINI, Milano, Bompiani, 2010.

Bibliografia secondaria:

ADDEY C. J., *The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism*, in *The Neoplatonic Socrates*, ed. by D. A. LAYNE and H. TARRANT, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, pp. 51-72.

Agnolo Poliziano poeta, scrittore, filologo, Atti del convegno internazionale di Studi Montepulciano, 3-6 novembre 1994, a cura di V. FERA e M. MARTELLI, Firenze, Le Lettere, 1998.

ALAND K. and B., *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, transl. by E. F. RHODES, Grand Rapids (Michigan), W. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

All'ombra del Lauro. Documenti librari della cultura in età laurenziana, Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 maggio-30 giugno 1992, a cura di A. LENZUNI, Firenze, Silvana, 1992.

ALBERTINI T., *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of Renaissance Concept of Mind*, in *Marsilio Ficino: His Theology* (vd.), pp. 203-227.

ALLEN M. J. B., *Marsilio Ficino, Hermès et le Corpus Hermeticum*, in *Présence d'Hermès Trismegiste*, Paris, Albin Michel, 1988.

ID., *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot, Variorum, 1995.

ID., *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 1-48.

AMPHOUX C.-B., *Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'Épître de Jacques: le groupe 2138 (ou 614)*, «New Testament Studies», XXVIII (1982), pp. 91-115.

ANICHINI G., *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento, Atti del Convegno internazionale di studi storici, Firenze, 25-28 novembre 2009, a cura di L. CINELLI e M. P. PAOLI, Firenze, Nerbini, 2013 («Memorie Domenicane», XLIII, 2012).

ARRIGHI V., *Marsilio Ficino e Luca Fabiani. Nuovi documenti*, in *Letteratura, verità e vita. Studi in ricordo di Gorizjo Viti*, a cura di P. VITI, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, I, pp. 227-233.

ASPERTI S., *I Vangeli in volgare italiano*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, a cura di L. LEONARDI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 119-144.

BACCHELLI F., *Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl*, «Giornale critico della filosofia italiana», VI ser., XIII (1993), pp. 1-25.

ID., *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001.

ID., *Celio Calcagnini, Pacifico Massimi e la simulazione*, «I Castelli di Yale», VIII (2006), pp. 119-140.

ID., *Appunti per la storia del testo delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem di Giovanni Pico*, «Dianoia. Annali di storia della filosofia», XIII (2008), pp. 141-159.

ID., *L'insegnamento di Umanità a Bologna tra il Quattrocento e il Cinquecento*, in *Storia di Bologna. 3. Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, II: *Cultura, Istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, a cura di A. PROSPERI, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 149-178.

BAHR G. J., *The Subscriptions in the Pauline Letters*, «Journal of Biblical Literature», LXXXVII (1968), pp. 27-41.

BALDI D., *Il Codex Florentinus del Digesto e il 'Fondo Pandette' della Biblioteca Laurenziana (con un'appendice di documenti inediti)*, «Segno e testo», VIII (2010), pp. 99-186.

BARBIERI E., *La fortuna della Biblia vulgarizzata di Nicolò Malerbi*, «Aevum», LXIII (1989), pp. 421-500.

BARTOLETTI G., *Ancora sulle provenienze riccardiane: il caso del libraio Anton Maria Piazzini (ovverosia della famiglia Macigni)*, «Medioevo e Rinascimento», XXV, n.s. XXIII (2011), pp. 421-39.

BARTOLUCCI G., *Per una fonte cabalistica del De Christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, «Accademia», VI (2004), pp. 35-46.

ID., *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli antichi*, «Accademia», IX (2007), pp. 37-55.

ID., *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la 'scientia divinum (sic) nominum'*, «Rinascimento», II ser., XLVIII (2008), pp. 137-163.

BATTISTELLA A., *Processi d'eresia nel Collegio di Spagna (1553-1554). Episodio della storia della Riforma in Bologna*, «Atti e memorie della Reale Deputazione di storia patria per le province di Romagna», III ser., XIX (1901), pp. 138-187.

BAUSI F., *La lirica latina di Bartolomeo Della Fonte*, «Interpres», X (1990), pp. 37-132.

ID., *Citazioni 'infedeli' e citazioni 'sbagliate': un problema ecdotico*, «Medioevo e Rinascimento», XXIV/n.s XXI (2010), pp. 185-214.

ID., *Bibbia e Umanesimo*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, V, *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. MELLI e M. SIPIONE, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 363-398: 370-382.

BEIERWALTES W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

ID., *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

BENTLEY J. H., *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

BERGER S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, Librairie Hachette, 1893 (rist. anast. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1976).

ID., *La Bible italienne au Moyen Âge*, «Romania», XXII (1894), pp. 358-431.

BERTI E., *Osservazioni filologiche alla versione del Filebo di Marsilio Ficino*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del convegno, Napoli 4-6 novembre 1993, a cura di P. COSENZA, Napoli, D'Auria, 1996, pp. 93-167.

ID., *Marsilio Ficino e il testo greco del Fedone di Platone*, in *Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes*, Actes du Colloque international, Erice, 30 septembre - 6 octobre 1999, éd. par J. HAMESSE, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 349-425.

ID., *Un codice autografo sconosciuto di Marsilio Ficino: il Lond. Add. 11274*, in *Per Roberto Gusmani. Linguaggi, letterature, culture. Studi in ricordo*, a cura di G. BORGHELLO, Udine, Forum 2012, pp. 41-74.

BERTOLA M. (a cura di), *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana. Codici Vaticani latini 3964 e 3966*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942.

BIAGIONI M., *Francesco Pucci e l'Informazione della religione cristiana*, Torino, Claudiana, 2011.

BIASIORI L., *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»*, «Bruniana e Campanelliana», XVI/2 (2010), pp. 371-388.

ID., *L'«uomo scaltro» e il «vescovo mascherato»: Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l'Epistola de morte Pauli III (1549)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXII (2010), pp. 385-396.

ID., *Lecture di Niccolò. Storia e fortuna di Machiavelli*, tesi di perfezionamento in Discipline storiche discussa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, a.a. 2010-2011, rel. Carlo Ginzburg.

La Bibbia. Edizioni del XVI secolo, a cura di A. LUMINI, Firenze, Olschki, 2000.

Le Bibbie atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione, Abbazia di Montecassino, 11 luglio - 11 ottobre 2000, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, settembre 2000 - gennaio 2001, a cura di M. MANIACI e G. OROFINO, Milano, Centro Tibaldi, 2000.

Bibliothèque Nationale, *Catalogue general des manuscrits latins*, sous la direction P. LAUER, Paris, 1939 (rist. 1965), I (mss. 1-1438).

BIDEZ J., *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Brussels, Lamertin, vol. VI, 1928.

BIETENHOLZ P. G., *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden, Brill, 1994.

BLASIO M. G.- LELJ C.- ROSELLI G., *Un contributo alla lettura del canone bibliografico di Tommaso Parentucelli*, in *Le chiavi della memoria. Miscellanea in occasione del I Centenario della Scuola Vaticana di Paleografia Diplomatica e Archivistica*, a cura della Associazione degli ex-allievi, Roma, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, 1984, pp. 125-165.

BLOCH M., *La vita d'oltretomba del re Salomone*, in ID., *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 185-209.

BLUM P. R., *La religione naturale di Marsilio Ficino*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Études Humanistes, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, organisé par S. TOUSSAINT, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 313-326.

BLUM R., *La biblioteca della Badia fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951.

BONNARD F., *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris (1130-1500)*, 2 voll., Paris, A. Savaète, 1904.

BRUCKNER A., *Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», LIV (1937), pp. 286-289.

BRUNETTI G.- GENTILI S., *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. RUSSO, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 21-55.

BURNETT C., *Peter Abelard's 'Soliloquium'. A Critical Edition*, «Studi Medievali», V ser., XXV (1984), pp. 857-894.

CAGNI G., *I codici Vaticani Palatino-Latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti*, «La Bibliofilia», LXII (1960), pp. 1-43.

CALCIOLARI A., *Il Commento ai Salmi di Giovanni Pico della Mirandola*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia patria per le antiche provincie modenesi», XVII (1995), pp. 121-162.

CALDWELL J. R., *Manuscripts of Gervase of Tilbury's Otia imperialia*, «Scriptorium», XVI (1962), pp. 28-45.

CAMELOT T., *Credere Deo, Credere Deum, Credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», I (1941-1942), pp. 149-155.

CAMPLANI A.- ZAMBON M., *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi», XIX (2002), pp. 59-99.

CAMPOREALE S. I., *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972, pp. 277-403.

ID., *Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla. Le «Orationes in L. Vallam»*, in *Poggio Bracciolini. 1380-1980. Nel VI centenario della nascita*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 137-161.

ID., *L'esegesi umanistica del Valla e il simposio teologico di Lorenzo il Magnifico. L'intervento di Poliziano*, «Vivens homo», V/2 (1994), pp. 431-444.

ID., *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

CANTIMORI D., *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VI ser., XII (1936), pp. 521-561.

ID., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967².

ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975.

CAPÉLAN L., *Le problème du salut des infidèles*, 2 voll., Paris, Beauchesne, 1934.

CARVALE G., *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011.

ID., *L'eretico e il suo maestro. Umanesimo, neoplatonismo ed eterodossia nella Firenze del Cinquecento*, in *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, ed. by M. ISRAËLS and L. A. WALDMAN, 2 voll., Milano, Officina Libraria, 2013, II, pp. 298-305.

CARLINI A., *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 25-64.

CAROTI S.- ZAMPONI S., *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, Milano, Il Polifilo, 1974.

CATÀ C., *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, «Bruniana e Campanelliana», XIV (2008), pp. 523-534.

Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae pars tertia, III, Parisiis e typographia regia, 1744.

CATAUDELLA Q., *Sul platonismo dell'età bizantina e sulla leggenda medievale di Platone*, in *Atti dello VIII congresso internazionale di studi bizantini, Palermo, 3-10 aprile 1951*, a cura di S. G. MERCATI, I, *Filologia-Letteratura-Linguistica-Storia-Numismatica*, Roma, Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1953, pp. 6-15.

CAVIGLIOLI G., *Impronte di diritto romano nel carteggio di S. Paolo e nella Volgata del Nuovo Testamento*, in *Acta Congressus Iuridici internationalis. VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano Promulgatis*, Romae, 12-17 novembris 1934, 2 voll., Romae, apud custodiam Librariam Pont. Instituti utriusque Iuris, 1935, II, pp. 89-100.

CESARINI MARTINELLI L., *La versione del Poliziano di un opuscolo di S. Atanasio*, «Rinascimento», II ser., VIII (1968), pp. 311-321.

CESSI R., *Paolinismo preluterano*, «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VIII ser., XII (1957), pp. 3-30.

CHIARADONNA R., *Marsilio Ficino traduttore delle Enneadi: due esempi*, «Bruniana e Campanelliana», XII/2 (2006), pp. 547-552.

CHIESA P., *Una letteratura «sbagliata». I testi mediolatini e gli errori*, «Ecdotica», IX (2012), pp. 151-161.

CHRIST-VON WEDEL C., *Sebastian Franck und die Zürcher Reformation*, in *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*, hrsg. von C. MOSER und P. OPITZ, Leiden, Brill, 2009, pp. 21-38.

CICCARESE M. P., *Origene e l'arca di Noè: l'expositio historica*, in *Ad Contemplandam Sapientiam. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 97-113.

Codices Manuscripti Operum Thomae de Aquino, I, Autographa et Bibliothecae A-F, rec. H. F. DONDAINE et H. V. SHOONER, Commissio Leonina Romae ad Sanctae Sabinae, 1967.

Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond, ed. by J. MONFASANI, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1984.

Concilium Tridentinum. Diariorum actorum epistolarum tractatum nova collectio, ed. Societas Goerresiana, t. 12, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1930.

CONGAR Y., *'In dulcedine societatis quaerere veritatem'. Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle*, in ID., *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Église*, London, Variorum, 1984, I, pp. 47-57.

CONTI D., *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. DEL PRETE e S. RICCI, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 59-76.

CONTICELLO C. G., *San Tommaso ed i Padri: la 'Catena aurea super Iobannem'*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXV (1990), pp. 31-92.

COPENHAVER B., *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the «De Vita» of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», XXXVII (1984), pp. 523-554.

ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's «De Vita libri tres»: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum. Studies in Honor of P. O. Kristeller*, ed. by J. HANKINS-J. MONFASANI-F. PURNELL JR., Binghamton (N. Y.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987, pp. 441-455.

ID., *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington-London and Toronto, The Folger Shakespeare Library-Associated University Presses, 1990, pp. 79-110.

CORTESI M. - MALTESE E. V., *Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, Atti del Convegno internazionale, Trento, 22-23 ottobre 1990, Napoli 1992, pp. 129-172.

COXE H. O., *Catalogi codicum manoscriptorum bibliothecae Bodleianae pars tertia codices graecos et latinus canonicianos complectens*, Oxonii, ex typographeo Academico, 1854.

CRISTIANI M., *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Roma-Firenze, 12-15 dicembre 1990, a cura di P. PRINI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993, pp. 185-203.

CYTOWSKA M., *Erasme de Rotterdam et Marsile Ficin son maître*, «Eos», LXIII (1975), pp. 165-179.

DAHAN G., *La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, éd. par A. DE LIBERA-A. ELAMRANIJAMAL-A. GALONNIER, Paris, Vrin, 1997, pp. 365-92.

ID., *La connaissance du grec dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle*, in *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, textes réunis par D. NEBBIAI-DALLA GUARDIA, J.-F. GENEST, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 89-109.

ID., *Les prologues des commentaires bibliques (XII^e-XIV^e siècle)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M, Rome, 26-28 mars 1998, éd. par J. HAMESSE, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 427-470.

ID., *Sorbonne II. Un correctoire biblique de la seconde moitié du XIIIe s.*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, a cura di G. CREMASCOLI-F. SANTI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 113-53.

ID., *Les notes de Lorenzo Valla sur le Nouveau Testament et la critique textuelle médiévale*, in *Lorenzo Valla. La riforma della lingua* (vd.), pp. 233-264.

F. D'ALFONSO, *Platone, Antifonte e la medicina di Zalmossi*, «Studi italiani di filologia classica», XIX (2001), pp. 64-88.

D'ANCONA P., *La miniatura fiorentina. Secoli XI-XVI*, Firenze, Olschki, 1914.

D'ASCIA L., *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001.

ID., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003.

DALL'OLIO G., *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999.

DE BELLIS D., *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», XVII (1975), pp. 71-93.

EAD., *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, «Annali dell'Istituto di filosofia dell'Università di Firenze», III (1981).

DE CAPUA P., *Poliziano e Beroaldo*, in *Agnolo Poliziano poeta* (vd.), pp. 505-525.

DECARIA A., *Luigi Pulci e Francesco di Matteo Castellani. Novità e testi inediti da uno zibaldone magliabechiano*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2009.

- DEJUNG C., *Sebastian Francks nachgelassene Bibliothek*, «Zwingliana», XVI (1984), pp. 315-336.
- ID., *Sebastian Franck*, in *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, éd. par A. Seguenny en collaboration avec I. Backus et J. Rott, t. VII, *Éloy Pruystinck, Sebastian Franck, Antonio del Corro*, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1986, pp. 39-119.
- DE LA MARE A., *Cosimo and his Books*, in *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389-1464. Essays in Commemoration of the 600th Anniversary of Cosimo de' Medici's Birth*, ed. by F. AMES-LEWIS, with an Introduction of E. H. GOMBRICH, Oxford, Clarendon Press, 1992, 115-156.
- DELIGNE A., *Une recension inédite d'Erich Weil sur le 'Ficin' de Walter Dress*, «Accademia», IX (2007), pp. 99-111.
- DELLSPERGER Y., *Sebastian Franck und der Buchdruck*, in *Buchkultur im Mittelalter*, hrsg. von M. STOLZ und A. METTAUER. In Verbindung mit Y. DELLSPERGER und A. SCHNYDER, Berlin, de Gruyter, 2005, pp. 243-259.
- DEN HANN A., *Giannozzo Manetti's New Testament: New Evidence on Sources, Translation Process and the Use of Valla's Annotations*, «Renaissance Studies», XXVIII (2014), pp. 731-747.
- EAD., *Giannozzo Manetti's New Testament. Translation Theory and Practice in Fifteenth-Century Italy*, Rijksuniversiteit Groningen, promotor prof. L. W. NAUTA, Tesi di dottorato discussa il 15 gennaio 2015.
- DENIFLE H., *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, «Archiv für Literatur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters», IV (1888), pp. 263-311, 471-601.
- DE NICHILLO M. - DESANTIS G., *Fra Bartolomeo Sibilla oratore*, in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale di studio, Monopoli, 22-24 marzo 1985, 3 voll., a cura di D. COFANO, Monopoli, Biblioteca Comunale "P. Rendella", 1988, II, pp. 681-754.
- DE PACE A., *La scepsi, il sapere, l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002.
- DEL COL A., *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di 'spirituali'*, «Collectanea franciscana», XLVII (1977), pp. 27-64.
- A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi, 1902 (rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1968).
- DE MICHELIS PINTACUDA F., *La philosophia Christi di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica* (vd.), pp. 99-120.
- DI BENEDETTO S., *L'edizione giuntina delle «Opere» di Girolamo Benivieni*, «ACME-Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano», LXIII (2010), pp. 165-203.
- Dictionnaire de la noblesse, contenant les généalogies, l'histoire et la chronologie des familles nobles de la France, l'explication de leurs armes...*, par M. DE LA CHENAYE-DESBOIS, Paris, A. Boudet, 1733.

Dizionario biografico dei miniatori italiani. Secoli IX-XVI, a cura di M. BOLLATI, prefazione di M. BOSKOVITS, Milano, Sylvestre Bonnard, 2004.

Dizionario esegetico del Nuovo Testamento, a cura di H. BALZ e G. SCHNEIDER, ed. it. a cura di O. SOFFRITTI, Brescia, Paideia, 1995.

Dizionario storico dell'Inquisizione, diretto da A. PROSPERI con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

DOLLO C., *Cultura del Quattrocento in Sicilia. Alle origini del «Siculorum Gymnasium», «Rinascimento»*, II ser., XXXIX (1999), pp. 227-292.

DONEGÀ S., *Per l'edizione critica delle Adnotationes in Novum Testamentum*, in *Publicare il Valla* (vd.), pp. 243-261.

EAD., *I rapporti tra greco e latino nella redazione β della Collatio Novi Testamenti*, in *Lorenzo Valla. La riforma della lingua* (vd.), pp. 213-231.

DOREZ L. - THUASNE L., *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, Paris, Leroux, 1897.

DRESS W., *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1929.

EDELHEIT A., *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, «Rinascimento», II ser., XLVI (2006), pp. 299-344.

ID., *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/62-1498*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

ID., *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

ELLIOTT J. K., *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000².

ERNST G., *Cristianesimo e religione naturale. Le censure all'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, «Nouvelles de la République des lettres», I (1989), pp. 137-200.

EAD., *Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1992), pp. 565-586.

FACHARD D., *Liriche edite e inedite di Biagio Buonaccorsi*, «Studi di filologia italiana», XXXI (1973), pp. 157-206.

ID., *Biagio Buonaccorsi. Sa vie. Son temps. Son œuvre*, Bologna, Boni, 1976.

FEDELI P., *Il 'De officiis' di Cicerone: problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I 4, *Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, Berlin, De Gruyter, 1973, pp. 357-427.

FEDERICI VESCOVINI G., *L'irenismo di Niccolò Cusano*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. SINA, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 18-35.

FEIL E., *Religio*, Zweiter Band: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

FELICI L., *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di A. E. BALDINI e M. FIRPO, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 1-46.

FELLINA S., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014.

A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1944-1954.

FIASCHI S., *Un codice del Bessarione alla base della princeps di Atanasio nella versione di Ognibene da Lonigo*, in *Le editiones principes delle opere dei Padri greci e latini*, Atti del convegno di Firenze, Certosa del Galluzzo, 24-25 ottobre 2003, a cura di M. CORTESI, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 205-230.

La forma del libro, dal rotolo al codice. Secoli III a.C.-XIX d.C., Catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 15 febbraio-31 luglio 2008, a cura di F. ARDUINI, con un saggio di G. CAVALLO, Firenze, Mandragora, 2008.

Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge, Atti del convegno, Firenze, 25-27 ottobre 2001, a cura di L. SIMONUTTI, Firenze, Olschki 2007.

FÖRSTEL C., *Marsilio Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 65-88.

FOSSIER F., *La Bibliothèque Farnèse. Étude des manuscrits latins et en langue vernaculaire*, in *Le Palais Farnèse*, III, 2, Rome, École française de Rome, 1982.

FRANCESCHINI C., *Dibattiti sul peccato originale e sul Limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime* (vd.), pp. 215-254.

FRESCHI R., *Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato veneto*, «Studi e materiali di storia delle religioni», II (1935), pp. 41-109.

FROEHLICH K., *Paul and the Late Middle Ages*, in *A Companion to Paul in the Reformation*, ed. by R. Ward Holder, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 15-40.

FRYDE E. B., *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, 2 voll., Aberystwyth, The National Library of Wales, 1996.

FUBINI R., *Una sconosciuta testimonianza manoscritta delle «Annotationes in Novum Testamentum» del Valla*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del convegno internazionale di studi umanistici, Parma, 18-19 ottobre 1984, a cura di O. BESOMI e M. REGOLIOSI, Padova, Antenore, 1986, pp. 179-196.

ID., *L'Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali-critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001.

Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo, Atti del 3 convegno di studio, Narni, 8-11 novembre 1975, Narni, Centro di Studi Storici di Narni, 1983.

GARFAGNINI G. C., «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000

E. GARIN, *La filosofia*, 2 voll., in *Storia dei generi letterari italiani*, Milano, Vallardi, 1947.

ID., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969.

ID., *Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezuntio*, in *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hrsg. von E. HORA und E. KESSLER, München, Fink, 1973, pp. 113-120.

ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

ID., *Aneddoti di storia della cultura del Cinquecento (con una postilla su Eufrosino Lapini)*, in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a P. O. Kristeller*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 155-172.

ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milano, Sansoni, 1994².

ID., *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 2007².

GAROFALO S., *Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*, «Biblica», XXVII (1946), pp. 354-365.

GENTILE S., *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, «Interpres», III (1980), pp. 80-157.

ID., *Per la storia del testo del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXI (1981), pp. 3-27.

ID., *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXIII (1983), pp. 33-77.

ID., *Giano Lascaris, Germain de Ganay e la «prisca theologia» in Francia*, «Rinascimento», II ser., XXVI (1986), pp. 51-76.

ID., *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 51-84.

ID., *Note sullo «scrittoio» di Marsilio Ficino*, in *Supplementum festivum. Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. by J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL JR., Binghamton (NY), Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1987, pp. 339-397.

ID., *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXX, 1990, pp. 57-104.

ID., *Lorenzo e Giano Lascaris. Il fondo greco della biblioteca medicea privata*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di Studi, Firenze 9-13 giugno 1992, a cura di G. C. GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 177-194.

ID., *I codici greci della biblioteca medica privata*, in *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica G. CAVALLO, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1994, pp. 115-121.

ID., *Pico filologo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, a cura di G. C. GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1998, pp. 465-490.

ID., *Poliziano, Ficino, Andronico Callisto e la traduzione del "Carmide" platonico*, in *Agnolo Poliziano* (vd.), pp. 365-385.

ID., *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano* (vd.), pp. 127-147.

ID., *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 145-182.

ID., *Le biblioteche*, in *Storia della civiltà toscana*, II, Firenze, Le Monnier, 2001, pp. 425-448.

ID., *Marginalia umanistici e tradizione platonica*, in *Talking to the Texts: Marginalia from Papyri to Print*, Proceedings of a Conference held at Erice, 26 september - 3 october 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records, ed. by V. FERA, G. FERRAÙ, S. RIZZO, Messina, Centro interdipartimentale di Studi Umanistici, 2002, pp. 407-432.

ID., *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, Bruno Mondadori, 2002, pp. 193-221.

ID., *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 145-182.

ID., *La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino* (vd.), pp. 19-31.

ID., *Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino*, in «*Di mano propria*». *Gli autografi dei letterati italiani*, Atti del convegno di Forlì, 24-27 novembre 2008, in collaborazione con il dipartimento di Italianistica dell'Università di Padova, a cura di G. BALDASSARRI, M. MOTOLESE, P. PROCACCIOLI, E. RUSSO, Roma, Salerno, 2010, pp. 185-210.

ID., *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010, a cura di S. CAROTI, V. PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki, 2012, pp. 57-72.

ID., *Marsilio Ficino (Figline Valdarno [Firenze] 1433-Firenze 1499)*, in *Autografi dei letterati italiani. Il Quattrocento*, t. I, a cura di F. BAUSI, M. CAMPANELLI, S. GENTILE, J. HANKINS, consulenza paleografica di T. DE ROBERTIS, Roma, Salerno, 2013, pp. 139-168.

GHERARDI A., *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni, 1887².

GIACON C., *La seconda scolastica*, 3 voll., Milano, Bocca, 1944-1950, (rist. Torino, Aragno, 2004).

GILLY C., *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXVII (1977), pp. 57-137.

ID., *Zwischen Erfahrung und Spekulation Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, 2. Teil, *Zwingers Philosophie*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», LXXIX (1979), pp. 125-159.

ID., *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*, Basel, Schwabe, 2001.

GINORI LISCI L., *I Palazzini di Firenze nella storia e nell'arte*, 2 voll., Firenze, Giunti, 1972.

GINZBURG C., *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970.

ID., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1999².

GIOMBI S., *Umanesimo e mistero simbolico. La prospettiva di Achille Bocchi*, «Schede umanistiche», I (1988), pp. 167-216.

Gli umanisti e Agostino, codici in mostra, [catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 13 dicembre 2001-17 marzo 2002] a cura di D. COPPINI e M. REGOLIOSI, Firenze, Polistampa, 2001.

GRAF A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Torino, Loescher, 1923.

GRANADA M. A., *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.

Grande lessico del Nuovo Testamento, ed. it. a cura di F. MONTANINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, Brescia, Paideia, 1969.

GRECO R., *Sermoni morali di Marsilio Ficino. Edizione critica*, «Medioevo e Rinascimento», n.s., XIV (2003), pp. 173-206.

GREGORI L., *Piero Del Nero tra bibliofilia e filologia*, «Aevum», LXII (1988), pp. 316-361.

EAD., *I codici di Piero Del Nero negli spogli lessicali della Crusca*, «Aevum», LXIV (1990), pp. 375-385.

GREGORY C. R., *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 voll., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1900-1909.

HAGEN H., *Catalogus codicum Bernensium*, Bern, typis B. F. Haller, 1875.

HALKIN F., *Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978.

Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Bd. II: *Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften der Signaturreihen außerhalb der Electoralis-Gruppe*, beschrieben von B.

KLEIN-ILBECK und J. OTT unter Mitarbeit von G. POWITZ und B. TÖNNIES, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 136-137.

HANKINS J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1990.

ID., *Lorenzo de' Medici's De summo bono and the Popularization of Ficinian Platonism*, in *Humanistica*. (vd.), a cura di F. MEROI, E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2004, pp. 61-69.

ID., *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by A. MAZZOCCO, Leiden, Brill, 2006, pp. 137-53.

HENRY P., *Les manuscrits grecs de travail de Marsile Ficin, le traducteur des Ennéades de Plotin*, in *Association Guillaume Budé, Actes du Congrès de Tours et Poitiers, 3-9 septembre 1953*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 323-328.

HINDMAN S., *The Career of Guy Marchant (1483-1504): High Culture and Low Culture in Paris*, in *Printing the Written Word. The Social History of Books, circa 1450-1520*, ed. by S. HINDMAN, Ithaca (N.Y.)-London, Cornell University Press, 1991, pp. 68-100.

HOFFMANN P., *La triade Chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius*, in *Proclus et la Théologie Platonicienne, Actes du Colloque international en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Louvain, 13-16 mai 1998*, éd. par A.-P. SEGONDS, C. STEEL, Leuven-Paris, De Wulf-Mansion Centre, 2000, pp. 459-489.

HOWARD P. F., *Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Firenze, Olschki, 1995.

Humanistica. Per Cesare Vasoli, a cura di F. MEROI, E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2004.

HUNGER H., KRESTEN O., HANNICK C., *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, III/2, Codices theologici 101-200*, Wien, Hollinek, 1984.

M. IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: His Theology*, (vd.), pp. 137-158.

R. IMBACH, *Aristoteles in der Hölle. Eine anonyme Quaestio «Utrum Aristoteles sit salvatus» im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va). Zum Jenseitschicksal des Stagiriten*, in *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, hrsg. von A. KESSLER, T. RICKLIN, G. WURST, Freiburg (Schweiz)-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 297-318.

Index des livres interdits, III, Index de Venise 1549, Venise et Milan 1554, par J. M. DE BUJANDA, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1987.

Index des livres interdits, VIII, Index de Rome, 1557, 1559, 1564, par J. M. DE BUJANDA, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1990.

JACKSON D. F., *Fabio Vigili's inventory of Medici Greek Manuscripts*, «Scriptorium», LII (1998), pp. 199-204.

JAYNE S., *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

- JANSE W., *Reformed Antisocialism in Northern Germany: Ludwig Crocius' Antisocialism Contractus of 1639*, «Perichoresis», III (2005), pp. 1-13.
- JOVY E., *François Tissard et Jérôme Aléandre. Contribution a l'histoire des origines des études grecques en France*, II, *Jérôme Aléandre*, «Société des sciences et arts de Vitry-le-François», XXI (1902), pp. 1-138.
- JURDJEVIC M., *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, «Past and Present», CLXXXIII (2004), pp. 41-77.
- KATINIS T., *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del XVIII libro della Theologia Platonica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia Università degli studi Roma Tre», IV (1997-1998), pp. 187-203.
- ID., *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- KIBRE P., *The Library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936.
- KLEIN R., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, Einaudi, 1975.
- KLUTSTEIN I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques—Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, 1987.
- KOFSKY A., *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden-Boston, Brill, 2000.
- KRANS J., *Beyond What is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- KRISTELLER P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953.
- ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953-1993.
- LA BRASCA F., *Combats pour l'âme: les deux "théologies" de Savonarole et Ficin*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du Colloque International, Paris, 25-26-27 janvier 1996, réunis par A. FONTES, J.-L. FOURNEL, M. PLAISANCE, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1998, pp. 199-221.
- LANDUCCI RUFO P., *L'epistolario di Antonio Ivani*, «Rinascimento», II ser., XVII (1965), pp. 141-207.
- LASINIO E., *Della biblioteca di Settimo e di alcuni suoi manoscritti passati nella Mediceo Laurenziana*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi», XV, 1903, pp. 169-177.
- LAUSTER J., *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologischesgeschichte Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin-New York, De Gruyter, 1998.
- ID., *Marsilio Ficino as a Christian Thinker. Theological Aspects of His Platonism*, in *Marsilio Ficino: His Theology* (vd.), pp. 45-69.

- LAZZARI A., *Ugolino e Michele Verino. Studi biografici e critici*, Torino, Clausen, 1897.
- LEONARDI L., «*A volerla bene volgarizzare...*»: *teorie della traduzione biblica in Italia (con appunti sull'Apocalisse)*, «*Studi medievali*», III ser., XXXVII (1996), pp. 171-201.
- LEVI D'ANCONA M., *Miniatura e miniatori a Firenze dal XIV al XVI secolo. Documenti per la storia della miniatura*, con una premessa di M. SALMI, Firenze, Olschki, 1962.
- LÈVY A., «*Porphyrius Christianus*»: *l'intégration différenciée du platonisme à la fin du IV^e siècle (S. Grégoire de Nysse/S. Augustin d'Hippone)*, «*Revue de sciences philosophiques et théologiques*» LXXXVIII (2004), pp. 673-704.
- LIEBERG G., *Die «Theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I. 4, Berlin-New York, de Gruyter, 1973, pp. 63-115.
- LIGHT L., *The New Thirteenth-Century Bible and the Challenge of Heresy*, «*Viator*», XVIII (1987), pp. 275-288.
- EAD., *French Bibles c. 1200-30: a New Look at the Origin of the Paris Bible*, in *The Early Medieval Bible*, ed. by R. GAMESON, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 155-176.
- LINDE C., *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and the Fifteenth Century*, Oxford, Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2012.
- LOEWE R., *The Medieval History of the Latin Vulgate*, in *The Cambridge History of the Bible*, II, *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. by G. W. H. LAMPE, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 102-154.
- Lorenzo Valla. La riforma della lingua e della logica*, Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato, 4-7 giugno 2008, a cura di M. REGOLIOSI, Firenze, Polistampa, 2010.
- LUCENTINI P., *Glosae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico*, «*Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge*», LXII (1995), pp. 189-293.
- LUCHETTA F., *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522) traduttore di Avicenna. Profilo biografico*, Padova, Antenore, 1964.
- LUNEAU A., *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964.
- MAFFEI D., *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1956.
- MAGRINI S., *La Bibbia latina in Italia tra i ss. XIII-XIV. Dalla produzione al consumo*, Tesi di dottorato in Paleografia greca e latina discussa presso l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», a.a. 1998-1999 rel. P. S. MARTINI.
- EAD., *Production and Use of Latin Bible Manuscripts in Italy during the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «*Manuscripta*», LI/2 (2007), pp. 209-257.

MANFREDI A., *Manoscritti biblici nelle biblioteche umanistiche tra Firenze e Roma*, in *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, a cura di P. CHERUBINI, Città del Vaticano, Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, 2006, pp. 459-501.

I manoscritti datati della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, I, *Plutei 12-34*, a cura di T. DE ROBERTIS, C. DI DEO, M. MARCHIARO con il contributo di I. G. RAO, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2008.

MANSELLI R., *Due biblioteche di "Studia" minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1978, pp. 353-371.

MANTOVANI A., *Giovanni Garzoni. Uno scolaro del Valla alla corte dei Bentivoglio*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo bolognese*, Atti del convegno del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Bologna, 25-26 gennaio 2008, a cura di G. M. ANSELMINI e M. GUERRA, Bologna, Bononia University Press, 2009, pp. 59-84.

MARANGONI M., *L'armonia del sapere: i Lectionum antiquarum libri di Celio Rodigino*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti, 1997.

MARCEL R., "Saint" Socrate, patron de l'humanisme, «Revue internationale de philosophie», V (1951), pp. 135-143.

ID., *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

MARSICO C., *Per l'edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla. Studio sul V libro*, Firenze, Firenze University Press, 2013.

Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti, a cura di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze, Olschki, 1986.

Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy, ed. by M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIS, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002.

Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistus, a cura di S. GENTILE - C. GILLY, Firenze, Centro Di, 2001².

Marsilio Ficino. Fonti-Testi-Fortuna, Atti del convegno, Firenze, 1-3 ottobre 1999, a cura di S. GENTILE e S. TOUSSAINT, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

MARTELLI M., *Preistoria (medicea) di Machiavelli*, «Studi di filologia italiana», XXIX (1971), pp. 377-405

ID., *Savonarola e Lorenzo*, «Memorie Domenicane», XXIX (1998), pp. 75-98.

ID., *La politica culturale dell'ultimo Lorenzo*, in *Per Mario Martelli, l'uomo, il maestro e lo studioso*, a cura di P. ORVIETO, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 93-158.

MARTINELLI TEMPESTA S., *La tradizione testuale del Liside di Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

MATTEOLI S., *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2011.

MATTESINI F., *La biblioteca francescana di S. Croce*, «Studi Francescani», XVII (1960), pp. 264-316.

MAZZI C., *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce in Firenze*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi», VIII (1897), pp. 16-31, 99-147.

MEGNA P., *Percorsi classici e dibattito umanistico nel De Republica di Marsilio Ficino*, in *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. VEGETTI e P. PISSAVINO, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 267-340.

EAD., *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, «Studi medievali e umanistici», I (2003), pp. 93-135.

EAD., *Per Ficino e Proclo*, in *Laurentia Laurus. Per Mario Martelli*, a cura di F. BAUSI e V. FERA, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2004, pp. 313-362.

MÉRIGOUX J.-M., *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le «Contra legem Sarracenorum» de Riccoldo da Monte di Croce*, «Memorie Domenicane», n.s., XVII (1986), pp. 60-144.

METZGER B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, United Bible Societies, 1971³.

MIGGIANO G., *Galetto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*, «Il Bibliotecario», XXXII (1992), pp. 45-96.

EAD., «*Etiam tacente Christo*»: *l'eresia laica di Galeotto Marzio*, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo*, Atti del IV congresso internazionale di studi ungheresi, Roma-Napoli, 9-14 settembre 1996, a cura di I. MONOK e P. SÁRKÖZY, Budapest-Széged, Scriptum Rt, 1998, pp. 208-226.

EAD., *Galeotto Marzio e Pierre Cuppé ai due poli di una sfida alla tradizione*, «Rivista di studi ungheresi», IV (2005), pp. 51-66.

Miniatura fiorentina del Rinascimento 1440-1525. Un primo censimento, 2 voll., a cura di A. GARZELLI, Firenze, Giunta Regionale Toscana, La Nuova Italia, 1985.

MOHRMANN C., *Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.*, 2 voll., Gembloux, Duculot, 1951, pp. 277-285.

MONDOLFO R., *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1958.

MONFASANI J., *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976.

ID., *Bessarion Latinus*, «Rinascimento», II ser., XXI (1981), pp. 165-209.

ID., *Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy*, in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. by E. RUMMEL, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 15-38.

ID., *Niccolò Perotti and Bessarion's In Calumniatorem Platonis*, in *Niccolò Perotti: the Languages of Humanism and Politics*, ed. by M. PADE and C. P. HORSTER («Renæssanceforum. Tidsskrift for renaessanceforskning», VII, 2011), pp. 181-216.

ID., *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica*, «Rinascimento», II ser., XLIX (2009), pp. 3-13.

ID., *Cardinal Bessarion's Own Translation of the In Calumniatorem Platonis*, «Accademia», XIV, 2012, pp. 7-21.

Mostra del Poliziano nella Biblioteca Medicea Laurenziana: manoscritti, libri rari, autografi e documenti, Firenze, 23 settembre-30 novembre 1954, a cura di A. PEROSA, Firenze, Sansoni, 1955.

MORESCHINI C., *Ancora alcune considerazioni su Marsilio Ficino e l'ermetismo*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 89-120.

MORISI A., *La filologia neotestamentaria di Lorenzo Valla*, «Nuova rivista storica», XLVIII (1964), pp. 35-49.

MORTARA A., *Catalogo dei manoscritti italiani che sotto la denominazione di Codici Canonici Italiani si conservano nella Biblioteca Bodleiana a Oxford*, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1864.

MUCCILLO M., *Le Cautiones antificiniane di Giovanni Battista Crispo da Gallipoli*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 339-380.

MÜLLER K. K., *Neue Mitteilungen über Janos Laskaris und die Mediceische Bibliothek*, «Zentralblatt für Bibliothekswesen», I (1884), pp. 333-412.

NARDI B., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze, Sansoni, 1958.

NATALE S., *Codici e forme dei volgarizzamenti italiani della Bibbia. I profeti minori e la formazione della "tradizione organica" dell'Antico Testamento*, «Medioevo Romanzo», IV ser., VIII (2014), pp. 348-391.

NEGRI S., *La quaestio «De salvatione Aristotelis» del tomista Lamberto di Monte*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. PALAZZO, Porto, Brepols, 2011, pp. 413-440.

Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria, Atti del convegno di studi, Mirandola-Ferrara, 16-17 aprile 2004, a cura di M. BERTOZZI, Firenze, Olschki, 2008,

NOLTE J., *Pauli Mysteria. Zur theologischen Erkenntnislehre des Marsilio Ficino anhand von dessen Proöm einer Pauluskomentierung*, in *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift K. H. Schelkle*, hrsg. von H. FELD und J. NOLTE, Düsseldorf, Patmos, 1973, pp. 274-87.

NORDEN E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1913.

ONOFRI L., *Note su Giorgio Trapezunzio e il De evangelica preparatione di Eusebio da Cesarea*, «La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», XXIV (1986), pp. 211-230.

PAPPALARDO L., *Le strategie dell'apologetica cristiana nelle opere giovanili di Gianfrancesco Pico della Mirandola: il De studio divinae et humanae philosophiae*, «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011), pp. 3-30.

PARENTE F., *Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un ebreo convertito?*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca*, Atti del II Convegno internazionale, Genova, 10-15 giugno 1984, Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1986, pp. 211-231.

PARRI I., *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze, Polistampa, 2005.

PASCHINI P., *Tre illustri prelati del Rinascimento: Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, «Lateranum», XXIII (1957), pp. 11-196.

PASQUALI G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988 (I^a ed. Firenze, Le Monnier, 1934).

PASSALACQUA M., *I codici di Prisciano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

PASTORE S., *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004.

Il pensiero di Marsilio Ficino, Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006, a cura di S. TOUSSAINT, Lucca, San Marco Litotipo, 2007.

PÉPIN J., *La «théologie tripartite» de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, «Revue d'Études Augustiniennes», II (1956), pp. 265-295.

PERI V., *Nicola Maniacutia: un testimone della filologia romana del XII secolo*, «Aevum», XLI (1967), pp. 67-90.

ID., *“Correctores immo corruptores”. Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo*, «Italia medioevale e umanistica», XX (1977), pp. 19-125.

PERINI L., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

PEROSA A., *Studi di filologia umanistica, I, Angelo Poliziano*, a cura di P. VITI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

PERRONE COMPAGNI V., *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Polistampa, 2005.

EAD., *Ficino e la magia naturale*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006, a cura di S. TOUSSAINT, Lucca, San Marco Litotipo, 2007, pp. 69-83.

EAD., *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale europeo*, Roma, 4-6 gennaio 2007, Atti a cura di D. GIOVANNONZI e M. VENEZIANI, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267.

PETTITMENGIN P. - CICCOLINI L., *Jean Matal et la bibliothèque de Saint-Marc de Florence (1545)*, «Italia medioevale e umanistica», XLVI (2005), pp. 207-374.

PFANNER D., *Psicopannichismo e tnetopsichismo: breve analisi della controversia sul destino dell'anima dall'epoca tardo-antica all'età moderna*, in *Salvezza delle anime* (vd.), pp. 573-585.

Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994, Catalogo a cura di P. VITI, Firenze, Olschki, 1994.

PIEMONTESE A. M., *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», II ser., XXXVI (1996), pp. 227-273.

PODOLAK P., *Un'orazione filosofica di Marsilio Ficino nel Vat. Lat. 5953. Edizione di un testo parzialmente pubblicato*, «Accademia», XIII (2011), pp. 85-109.

POLCRI A., *Luigi Pulci e la Chimera. Studi sull'allegoria nel Morgante*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2010.

POMARO G., *Censimento dei manoscritti della biblioteca di Santa Maria Novella. Parte II: sec. XV-XVI in.*, «Memorie domenicane», XIII (1982), pp. 203-353.

PONTE G., *La letteratura in Liguria dal 1396 al 1528. Storia e antologia*, Genova, Tilgher, 2000.

POPPI A., *L'antiavverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV*, «Studia patavina», XI (1964), pp. 102-124.

PORRO G., *Trivulziana. Catalogo dei codici manoscritti*, Torino, Bocca, 1884.

POST G., GIOCARINIS K. and KAY R., *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: 'Scientia donum Dei est, unde non vendi potest'*, «Traditio», XI (1955), pp. 195-234.

PROSPERI A., *Celio Secondo Curione e gli autori italiani: da Pico al «Beneficio di Cristo»*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. CASTELLI, Firenze, Olschki, 1998, pp. 163-185.

ID., *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000. *Publicare il Valla*, a cura di M. REGOLI, Firenze, Polistampa, 2008.

QUADRI R., *Aimone di Auxerre alla luce dei Collectanea di Heiric di Auxerre*, «Italia medioevale e umanistica», VI (1963), pp. 1-48.

Quellen zur Geschichte der Täufer, Band VII, *Elsaß*, Teil I, *Stadt Straßburg 1522-1532*, hrsg. von M. KREBS, H. G. ROTT, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1959.

QUENTIN H., *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Ière partie, *Octateuque*, Rome-Paris, Desclée-Gabalda, 1922.

RABASSINI A., *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul Liber de Sole*, «Momus», VII-VIII (1997), pp. 115-133.

ID., «*Amicus lucis*». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 255-294.

RADETTI G., *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, in *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, a cura di E. CASTELLI, Padova, Cedam, 1960, pp. 111-121.

RAND E. K., *A Preliminary Study of Alcuin's Bible*, «*Harvard Theological Review*», XXIV (1931), pp. 323-396.

REEVE M., *Manuscripts and Methods*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

REGOLIOSI M., *L'Epistola contra Bartolum del Valla*, in *Filologia Umanistica. Per Gianvito Resta*, a cura di V. FERA e G. FERRAÙ, 3 voll., Padova, Antenore, 1997, II, pp. 1501-1571.

REIMHERR O. with the assistance of EDWARD CRANZ F., *Irenaeus Lugdunensis*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. VII, ed. by V. BROWN, P. O. KRISTELLER and F. EDWARD CRANZ, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992, pp. 14-54.

RENAUDET A., *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1498-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, 1953².

RENDA F., *L'inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997.

RENEHAN R., *Classical Greek Quotations in the New Testament*, in *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of Georges Vasilievich Florovsky*, ed. by D. NEIMAN and M. SCHATKIN, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973, pp. 17-45.

Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa (secoli XV-XVI), a cura di M. CORTESI-S. FIASCHI, 2 voll., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008.

Repertorium Biblicum Medii Aevi, collegit, disposuit, edidit F. STEGMÜLLER, Madrid, Graficas Marina, 1954.

RICE E. F., *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 1972.

RICHARDS E. R., *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr, 1991.

RICHARDSON B., *A Manuscript of Biagio Buonaccorsi*, «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*», XXXVI (1974), pp. 589-601.

RICKLIN T., *Marsilio Ficino und Diogenes Laertius. Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuverschriftlichungen*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des florentiner Neuplatonismus*, hrsg. von M. C. LEITGEB, S. TOUSSAINT, H. BANNERT, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 95-119.

RIDOLFI R., *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni, 1974 (5^a ed.).

RIZZERIO L., *Robert Grosseteste, Jean Chrysostome et l'«expositor graecus» dans le commentaire «super epistolam ad Galatas»*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», LIX (1992), pp. 166-209.

RIZZO S., *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973.

EAD., *I latini dell'Umanesimo*, in *Il Latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, a cura di G. BERNARDI PERINI, Firenze, Olschki, 2004, pp. 51-95.

EAD., *L'insegnamento del latino nelle scuole umanistiche*, in *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*, Atti del convegno internazionale, Ferrara, 20-24 marzo 1991, a cura di M. TAVONI, 2 voll., Ferrara, Panini, 1996, I, pp. 3-29.

EAD., *Neologismi nati da corrottele*, in *Le strade della filologia. Per Scevola Mariotti*, a cura di L. GAMBERALE, M. DE NONNO, C. DI GIOVINE, M. PASSALACQUA, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 277-288.

ROBICHAUD D. J.-J., *Marsilio Ficino's De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus and other Dogs*, «Accademia», VIII (2006), pp. 23-59.

ROMEO R., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1971².

ROOSEN B., *The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ) τοῦ Σερρών*, «Byzantion», LXIX, 1999, pp. 119-144.

ROSSI G., *Valla e il diritto: l'«Epistola contra Bartolum» e le «Elegantiae». Percorsi di ricerca e proposte interpretative*, in *Pubblicare il Valla* (vd.), pp. 507-599.

ID., *Lecture umanistiche del Digesto lungo il XV secolo. Da Valla a Poliziano*, in *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, a cura di D. MANTOVANI, A. PADOA SCHIOPPA, Pavia, IUSS Press, 2014, pp. 311-369.

ROSSI P. B., *'Diligenter notare', 'pie intelligere', 'reverenter exponere': i teologi medievali lettori e fruitori dei Padri*, in *Leggere i Padri tra passato e presente*, Atti del convegno internazionale di studi, Cremona, 21-22 novembre 2008, a cura di M. CORTESI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 39-64.

ROSTAGNO E.- FESTA N., *Indice dei codici greci Laurenziani non compresi nel Catalogo del Bandini*, «Studi italiani di filologia classica», I (1893), pp. 129-232.

ROTELLI E., *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2005.

ROTONDÒ A., *Cultura umanistica e difficoltà dei censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul Platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut culturel italien de Marseille, 14-16 mai 1981, éd. par J. GUIDI, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, pp. 15-50.

ID., *Studi di storia ereticale italiana del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008.

RUMMEL E., *Erasmus' Annotations on the New Testament: from Philologist to Theologian*, Toronto, University of Toronto Press, 1986.

EAD., *In Defense of "Theologizing Humanists": Aurelio Brandolini's "In sacram Ebreorum historiam ... Prefatio"*, «Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies», XLIV (1995), pp. 90-106.

RUYSCHAERT J., *Dix-huit mss. copiés par Pietro Cennini*, «La Bibliofilia», LIX (1957), pp. 108-112.

Salvezza delle anime e disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo, a cura di A. PROSPERI, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

Sandro Botticelli pittore della Divina Commedia, 2 voll., a cura di S. GENTILE, Milano, Skira, 2000.

SASSO G., *Biagio Buonaccorsi e Niccolò Machiavelli*, «La Cultura», XVIII (1980), pp. 195-222.

SCHAFF P., *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, III. *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, New York, Harper and Brothers, 1877.

SCHELHORN J. G., *Amoenitates litterarum, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, vol. XII, Francofurti et Lipsiae, apud Danielem Bartholomaei et filium, 1730.

SCHWARTZ S. B., *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New York and London, Yale University Press, 2008.

SCOTTO D., «*De pe a pa*». *Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XLVIII (2012), pp. 515-578.

SCRIVENER F. H. A., *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament for the Use of Biblical Students*, London, George Bell, 1894.

SEIDEL MENCHI S., *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

SESBOÛÉ B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

SFORZA G., *La patria, la famiglia e la giovinezza di Papa Niccolò V*, in «Atti della Reale Accademia lucchese di scienze, lettere e arti», XXIII (1884), pp. 359-381.

SIMONUTTI L., *Platonismo e ateismi. Spiritus naturae e antispinozismo: More e Limborch*, in *Forme del neoplatonismo* (vd.), pp. 297-319.

SPERANZI D., *La biblioteca dei Medici. Appunti sulla storia della formazione del fondo greco della libreria medicea privata*, in *Principi e signori. Le Biblioteche nella seconda metà del Quattrocento*, Atti del convegno di Urbino, 5-6 giugno 2008, Urbino, Accademia Raffaello, 2010, pp. 217-264.

STELLA A., *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967.

- ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969.
- ID., *L'inquisizione romana e i movimenti ereticali al tempo di San Pio V*, in *San Pio V e la problematica del suo tempo*, Alessandria, Cassa di risparmio di Alessandria, 1972, pp. 65-82.
- STINGER C., *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1368-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977.
- SUÁREZ P. L., *En el V centenario de Alfonso Tostado de Madrigal*, «Salmanticensis», II (1955).
- TAMBRUN-KRASKER B., *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques*, «Accademia», I (1999), pp. 9-48.
- EAD., *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in *Marsilio Ficino. Fonti* (vd.), pp. 121-143.
- TANTURLI G., *Tradizione di un testo in presenza dell'autore. Il caso della «Vita civile» di Matteo Palmieri*, «Studi medievali», III ser., XXIX (1988), pp. 277-315.
- TARABOCHIA CANAVERO A., *Agostino e Tommaso nel commento di Marsilio Ficino all'«Epistola ai Romani»*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXV (1973), pp. 815-824.
- EAD., *S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXX (1978), pp. 626-646.
- TEDESCHI J., *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
- TERRACCIANO P., *Omnia in figura. L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
- TESELLE E., *Porphyry and Augustine*, «Augustinian Studies», V (1974), pp. 113-174.
- I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di R. E. GUGLIELMETTI, prefazione di A. BENVENUTI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007.
- Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, II, *Die Paulinischen Briefe*, Band 1, hrsg. von K. ALAND in Verbindung mit A. BENDUHN-MERTZ und G. MINK, Berlin-New York, De Gruyter, 1991.
- THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV, New York, Columbia University Press, 1934.
- TIRINNANZI N., *Le Divinae Institutiones di Lattanzio tra Ficino e Bruno*, in *Forme del neoplatonismo* (vd.), pp. 133-145.
- TORZINI R., *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze, Olschki, 2000.
- TOULOUSE S., *Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle «porphyrien» (?) dans le «Liber XXI Sententiarum» édité parmi les œuvres d'Augustin*, «Recherches Augustiniennes» XXXII (2001).

TOUSSAINT S., *L'influence de Ficin à Paris et le pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana & Campanelliana», V/2 (1999), pp. 381-414.

ID., *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), pp. 351-79.

ID., «*Sensus Naturae*». *Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, a cura di F. MEROI con la collaborazione di E. SCAPPARONE, Firenze, Olschki, 2007, pp. 107-145.

Tradizioni patristiche nell'Umanesimo, Atti del convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2000.

TRINKAUS C., *The Unknown Quattrocento Poetics of Bartolomeo della Fonte*, «Studies in the Renaissance», XIII (1966), pp. 40-123.

ID., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., Chicago-London, University of Chicago Press, 1970.

TROMBONI L., *Girolamo Savonarola lettore di Platone: edizione e commento del De doctrina platoniorum*, «Rinascimento», IIs., XLVI (2006), pp. 133-213.

EAD., *Ficinian Theories as a Rhetorical Devices: the Case of Girolamo Savonarola*, in *New Worlds and Italian Renaissance. Contributions to the History of European Intellectual Culture*, ed. by A. MOUDARRES and C. PURDY MOUDARRES, London-Leiden, 2012, pp. 145-171.

TURA A., *Un incunabolo Grimani e due codici pichensi nella Bibliothèque Nationale di Parigi*, «La Bibliofilia», XCIX/2 (1997), pp. 181-189.

TURYN A., *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Chicago, University of Illinois Press, 1972.

ULLMANN B. L. - STADTER PH., *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova, Antenore, 1972.

Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento, [Catalogo della mostra] Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio-9 agosto 1997, a cura di S. GENTILE, Milano, Rose, 1997.

VALERO J. B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid, UPCM, 1980.

VAN DER LOF L. J., *Abraham's Bosom in the Writings of Irenaeus, Tertullian and Augustine*, «Augustinian Studies» XXVI/2 (1995), pp. 109-123.

VANHAELEN M., *Marsile Ficin, traducteur et interprète du Charmide de Platon*, «Accademia», III (2001), pp. 23-52.

- EAD., *Marsilio Ficino's Translation of Plato's Eutyphro*, «Scriptorium», LVI (2002), pp. 20-47.
- EAD., *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the Parmenides*, «Rinascimento», II ser., XLIX (2009), pp. 1-39.
- EAD., *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486-89. Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, «Humanistica» IV (2010), pp. 125-136.
- EAD., *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in *The Rebirth of Platonic Theology*, Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florence, 26-27 April 2007, For MICHAEL J. B. ALLEN, ed. by J. HANKINS and F. MEROI, Firenze, Olschki, 2013, pp. 205-233.
- VASOLI C., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974.
- ID., *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli, 1980.
- ID., *Per le fonti del «De Christiana religione» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II ser., XXVIII (1988), pp. 135-233.
- ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988.
- ID., *“Quasi sit Deus”. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.
- ID., *L'«Un-Bien» dans le commentane de Ficin à la Mystica Theologia du Pseudo-Denys*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, sous la direction de P. MAGNARD, Paris, Vrin, 2001, pp. 181-193.
- ID., *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e sulla censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Seicento*, Atti del convegno della fondazione Luigi Firpo, 5 marzo 1999, a cura di C. STANGO, Firenze, Olschki, 2001, pp. 55-78.
- ID., *La biblioteca progettata da un Papa: Niccolò V e il suo “canone”*, «Babel. Littératures plurielles», VI (2002), pp. 219-239.
- ID., *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico*, in *Nello specchio del cielo* (vd.), pp. 1-17.
- ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino, Aragno, 2006.
- VERDE A. F., *Lo Studio Fiorentino: 1473-1503. Ricerche e documenti*, 6 voll., Firenze, Olschki, 1973-2010.
- Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, bearb. von J. MARX, Trier, Selbstverlag des Hospital, 1905.
- VILLANI A., *Cristoforo Persona et la première traduction en latin du Contre Celse d'Origène*, in *Lire les Pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, six contributions éditées par A. VILLANI, avec une préface de B. POUDERON, Paris, Beauchesne, 2013, pp. 21-54.

- VILLARI P., *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1887.
- Voci dell'Oriente. Miniature e testi classici da Bisanzio alla Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di M. BERNABÒ, Firenze, Polistampa, 2011.
- VON MOOS P., *Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und früher Neuzeit, mit kritischer Edition der Quaestio de salvatione Aristotelis des Lambertus de Monte (um 1500)* von P. ROELLI, Heidelberg, Universitätsverlag, 2014.
- ID., *La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote*, in *Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra religioni (secoli X-XIV)*, a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2015, pp. 67-118.
- VON SODEN H., *Die Schriften des neuen Testaments, in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, Arthur Glaue, 1902-1910.
- WALKER D. P., *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2000 (1^a ed. London, The Warburg Institute, 1958).
- ID., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, Duckworth, 1972.
- WEILL-PAROT N., *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Champion, 2002.
- WEINSTEIN D., *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1976
- ID., *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, ed. by F. AKKERMANN, G. C. HUISMAN e A. J. VANDERJAGT, Leiden, Brill, 1993.
- WILLIAMS G. H., *Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and Salus extra Ecclesiam*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, ed. by T. K. RABB and J. E. SEIGEL, Princeton, Princeton University Press, 1969 pp. 319-370.
- ID., *The Radical Reformation*, Kirskville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers, 2000³.
- WILLIAMS R. L., *Eusebius on Porphyry's "Polytheistic Error"*, in *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*, ed. by D. E. AUNE and R. D. YOUNG, Leiden, Brill, 2007, pp. 273-288.
- WINTERBERG H., *Die Schüler von Ulrich Zasius*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961.
- WIRSZUBSKI C., *Giovanni Pico's Book of Job*, «The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXII (1969), pp. 170-199.
- WOODBIDGE R. S., *Gerhard Westerburg: A Genuine Anabaptist?*, «Mennonite Quarterly Review», LXXXIII (2009), pp. 131-155.

WRIGHT C. E., *Fontes Harleiani. A study of the Sources of the Harleian Collection of Manuscripts in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1972.

YATES J., *The Use of Rom. 2:14-5 in the Christian Latin Tradition ca. 365-ca. 411 – Augustine Excepted*, «*Studia Patristica*», XLIV (2010), pp. 213-226.

ZAMBELLI P., *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori*, «*Memorie domenicane*», n.s., III (1972), pp. 146-64.

EAD., *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*» XXXIX (1976), pp. 69-103.

EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1996.

EAD., *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995.

ZERBINO M. C., *Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino dal Timeo platonico*, «*Res publica litterarum*», XX (1997), pp. 123-165.

