

«[...] ad humana [...] [vestra saecula] conversa sunt».

Egidio da Viterbo,

Scechina, I, 104

«post mortem vero integra erunt spectacula»

Girolamo Seripando,

De summo bono, IV, f. 18v.

INDICE

INTRODUZIONE p. 6

Parte prima

IL CONTESTO DEL DE SUMMO BONO

I. IL TARDO UMANESIMO NAPOLETANO

FRA EREDITÀ CLASSICA E INQUIETUDINI RELIGIOSE 18

II. LA TRADIZIONE SPECULATIVA DELLA SCUOLA AGOSTINIANA 32

1. Dalla theologia affectiva di Egidio Romano

all'opera spirituale di Simone Fidati 35

2. Il platonismo cristiano nell'Ordine agostiniano 40

III. TRA PLATONISMO E QABBALAH: MARSILIO FICINO

<i>ED EGIDIO DA VITERBO</i>	50
1. <i>Contemplatio, illuminatio, amor</i>	53
2. <i>Dal platonismo alla qabbalah. Storia ed escatologia</i>	61

Parte seconda

L'IMPIANTO SPECULATIVO DEL DE SUMMO BONO

I. <i>LA STRUTTURA DEL DE SUMMO BONO</i>	67
1. <i>Il testo del trattato</i>	p. 67
2. <i>L'articolazione del De summo bono</i>	69
II. <i>L'ISTANZA TRASCENDENTISTICA COME PROPRIUM DEL DE SUMMO BONO</i>	87

1. <i>Dio come summum bonum</i>	87
2. <i>Scientia e sapientia</i>	91
III. <i>UNA FONDAZIONE TEOLOGICA DELLA DIGNITAS HOMINIS</i>	99
1. <i>La dignitas hominis tra orizzonte mondano e destino ultraterreno</i>	99
2. <i>La dignità dell'uomo nel De summo bono</i>	103
CONCLUSIONE	106

Appendice

IL CODICE VIII E 40

della BIBLIOTECA NAZIONALE di NAPOLI

Criteria di trascrizione 110

De summo bono 112

BIBLIOGRAFIA 174

INTRODUZIONE

1. Discutendo del platonismo rinascimentale e delle istanze di riforma religiosa maturate al suo interno Eugenio Garin, nel 1952, esaminava la figura di Egidio da Viterbo, il quale «dal 1517 cardinale della Chiesa di Roma, vedeva nel trionfo della teologia platonica il ritorno dell'età dell'oro [...], e su basi neoplatoniche e cabbalistiche, costruiva un'apologetica platonica [...] destinata a prolungarsi fino nel Concilio di Trento attraverso l'opera del cardinal Seripando»¹. Se il platonismo di Egidio, esito di un confronto diretto con Marsilio Ficino, è stato oggetto di numerosi studi², l'opera filosofica del suo principale discepolo Girolamo Seripando (1492-1563), destinato a giocare un ruolo di primo piano nel corso del Concilio tridentino, non ha avuto nel tempo la medesima fortuna. Mentre, a partire dagli studi di Ludwig von Pastor e di Hubert Jedin, infatti, il profilo del Seripando riformatore, sia durante le sessioni conciliari che nel corso della sua azione pastorale, è stato indagato ampiamente e ancora oggi non cessa di interessare gli storici della Riforma cattolica, la sua produzione filosofico-teologica è rimasta in gran parte inedita e non sufficientemente studiata. Come ha avuto occasione di osservare Michele Cassese, editore

¹ E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1993³, p. 131.

² Per un orientamento nella letteratura critica relativa ad Egidio da Viterbo, cfr. F. X. MARTIN, *Egidio da Viterbo 1469-1532. Bibliography, 1510-1982*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 45-52; C. VASOLI, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. d'ONOFRIO, *Storia della teologia*, vol. III, *Età della Rinascita*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 475-477.

della corrispondenza di Seripando con l'episcopato meridionale, «molto resta ancora da pubblicare; in particolare, i suoi trattati filosofici e teologici, altri commenti biblici, le bozze delle sue prediche, la sua corrispondenza»³.

In particolare le prime opere, le *Quaestiones cix de re philosophico-theologica* e il trattato *De summo bono*⁴, che coprono un arco di tempo che va dalla fine degli anni Venti alla seconda metà degli anni Trenta del Cinquecento, non hanno ricevuto alcuna attenzione, se si eccettuano l'accurata ricostruzione della formazione del Seripando e l'esame delle sue opere filosofiche condotti da Jedin nella sua imprescindibile monografia del 1937⁵. Egli considera un «risultato sorprendente» (*überraschendes Ergebnis*) la scoperta, realizzata attraverso l'esame degli scritti filosofici, di un Seripando seguace del neoplatonismo rinascimentale⁶. L'opera di Jedin ha tuttavia come obiettivo primario l'analisi del ruolo dell'agostiniano nella Chiesa del suo tempo, e nel suo complesso essa appare inequivocabilmente funzionale a quell'organica ricostruzione storica del Concilio di Trento che sfocerà più tardi nella *Geschichte des Konzils von Trient*⁷. Dunque non un'attenzione esclusiva alla portata speculativa di quelle opere seripandiane, ma un loro utilizzo in un'ottica rigorosamente storico-ecclesiastica. Il pieno coinvolgimento del Seripando nel governo dell'Ordine agostiniano, la partecipazione al primo periodo di sessione del Concilio di Trento come collaboratore del cardinal Cervini, il suo contributo teologico decisi-

³ M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, 2 voll., Editoriale Scientifica, Napoli 2002, vol. I, p. 8.

⁴ G. SERIPANDO, *De summo bono* (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII E 40); Id., *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* (Napoli, Biblioteca Nazionale, codd. VIII AA 21 e 22).

⁵ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita Verlag, Würzburg 1937. Della monografia di Jedin si vedano, in particolare, vol. I, pp. 43-94; vol II., pp. 382-385, 404-406 e 441-459.

⁶ Ibid, vol. I, p. 44.

⁷ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Herder, Freiburg im B., 4 voll., 1949-75.

vo alla discussione intorno al problema del peccato originale e della *giustificazione*, infine la partecipazione da cardinale al terzo periodo di sessione del Concilio, hanno finito per oscurare la sua precedente attività filosofico-teologica. Questa attività, lungi dall'interessare in modo esclusivo gli anni giovanili, impegna l'agostiniano fino alla nomina a vicario generale dell'Ordine e poi alla sua elezione a priore generale⁸.

2. Tutta la storia della letteratura critica su Seripando si può forse leggere, nel suo complesso, come la vicenda dell'emergere progressivo del valore della sua riflessione filosofica e della necessità imprescindibile di un confronto con un disegno speculativo che, ponendosi al crocevia tra la tradizione filosofica agostiniana e le istanze del platonismo rinascimentale, delinea una forma originale di *umanesimo cristiano*. Se, ancora alla fine del Settecento, Girolamo Tiraboschi lamenta nella sua *Storia della letteratura italiana* che «del cardinale Seripando non v'ha finora chi abbia scritta la Vita con quella esattezza che a un tanto uomo si conveniva»⁹, la storiografia ottocentesca si è incaricata di colmare questa lacuna fornendo una serie di profili biografici tutti miranti ad esaltare le virtù del *pastor christianus*¹⁰. Il primo grande momento nelle ricerche su Girolamo Seripando si ha tuttavia con il radicale rinnovamento della storiografia cattolica iniziato nel 1883, durante il pontificato di Leone XIII, con l'apertura degli Archivi Vaticani¹¹. E' infatti nella monumentale *Ge-*

⁸ Per un profilo bio-bibliografico essenziale, cfr. K. GANZER, *Girolamo Seripando OESA (1492-1563)*, in E. ISERLOH (Hrsg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Aschendorff, Münster 1985, pp. 115-123.

⁹ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, vol. VII, Società Tipografica, Modena 1777, p. 266.

¹⁰ Cfr., ad esempio, G. PAESANO, *Memorie per servire alla storia della Chiesa salernitana*, vol. IV, Migliaccio, Salerno 1857; G. CALENZIO, *Vita del cardinale Seripando uno dei legati del Concilio di Trento, scritta a modo di giornale da lui medesimo*, in Id., *Documenti inediti e nuovi lavori letterari sul Concilio di Trento*, Sinimberghi, Roma 1874.

¹¹ Su questa fase della storiografia cattolica, cfr. P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Alber, Freiburg im B. 1967; G. MARTINA, *La storiografia ecclesiastica nell'Otto e Novecento*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.

schichte der Päpste di Ludwig von Pastor che l'importanza di Seripando nella storia della Chiesa del suo tempo emerge con rigore documentario e all'interno di un disegno storiografico di ampio respiro e metodologicamente fondato¹². Nel tracciare il profilo di «quel napoletano eminente come predicatore, teologo, ciceroniano, grecista e principalmente come fautore della riforma cattolica»¹³, von Pastor indica in modo esplicito la necessità di un approfondimento delle ricerche in direzione di una ricostruzione complessiva della figura di Seripando. Nell'indicazione dello storico tedesco è possibile ravvisare anche l'origine della monografia di Hubert Jedin. Rilevanti appaiono, nella lettura di Jedin, l'apporto della profonda cultura patristica del Seripando, l'esigenza da questi avvertita di un rapporto diretto con il testo greco del Nuovo Testamento sulla linea di Erasmo, il ruolo centrale svolto come collaboratore del cardinal Cervini nel corso della prima sessione del Concilio di Trento, l'impulso dato a un radicale e duraturo rinnovamento ecclesiale nell'ultima sessione del concilio. Gli anni successivi alla pubblicazione dell'opera di Jedin non vedono alcun tentativo di lettura complessiva, e l'interesse principale appare quello, pur importante, della raccolta di materiali e dell'indagine particolare. Determinanti in questo senso sono gli studi dell'agostiniano David Gutierrez. In un arco di tempo assai vasto, che va dai primi anni Quaranta alla metà degli anni Ottanta, Gutierrez affronta e approfondisce aspetti circoscritti ma decisivi per una conoscenza della figura e dell'opera di Seripando. In particolare, oltre alla ricognizione degli scritti editi ed inediti e all'edizione del *Diarium*¹⁴, merita particolare attenzione la ricerca sulle vicende della biblioteca del convento agostiniano di S. Giovanni a Carbonara a Napoli

¹² L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. V, Herder, Freiburg im B. 1909 (tr. it., *Storia dei papi*, vol. V, Desclée, Roma 1960).

¹³ Ibid. (tr. it. cit., p. 334).

¹⁴ D. GUTIERREZ, *Hieronymi Seripandi scripta*, in «Latinitas», 12 (1964), pp. 142-152; G. SERIPANDO, *Diarium de vita sua*, a c. di D. Gutierrez, in «Analecta Augustiniana», 26 (1963), pp. 6-193.

e la pubblicazione dell'*index librorum* della biblioteca¹⁵. La «ricca e famosa biblioteca» del convento fu fondata dal «più illustre dei suoi figli, Girolamo Seripando, che fu anche intelligente bibliofilo, erede di due copiose librerie e promotore sollecito della cultura e del bene comune»¹⁶. L'*index* è uno strumento indispensabile per una ricostruzione della “geografia mentale” di Seripando, soprattutto per esaminare l’incidenza esercitata dalla letteratura platonica e neoplatonica sui suoi scritti filosofici e teologici. È sufficiente soltanto uno sguardo all’inventario dei volumi contenuti nella biblioteca che egli collocò a partire dal 1531 nel convento napoletano, per rendersi conto di quanto egli fosse parte integrante della cultura umanistica a lui contemporanea. Presenti, tra i numerosi volumi, le traduzioni, i commenti platonici e la *Theologia* di Ficino, Plotino, Proclo, Cicerone, la letteratura patristica, il *De mystica theologia* e il *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi nella traduzione ficiniana del 1496, l’opera di Cusano nell’edizione parigina del 1514 curata da Lefèvre d’Étaples.

Una sensibile e particolarmente fruttuosa ripresa di studi seripandiani si ha negli anni Sessanta del Novecento. La sua riflessione, in particolare quella di carattere strettamente teologico, viene recuperata nella sua fecondità speculativa e proiettata nel processo di rinnovamento teologico che precede e segue il Concilio Vaticano II. È in particolare nel contesto del dialogo cattolico-luterano sulla questione della *giustificazione* che si colloca l’importante monografia del 1963 di Anselm Forster, *Gesetzt und Evangelium bei Girolamo Seripando*¹⁷, cui fa seguito, nel 1969, l’edizione critica del trattato (risalente al periodo tridentino) *De iustitia et libertate*

¹⁵ D. GUTIERREZ, *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta Augustiniana», 29 (1966), pp. 59-212.

¹⁶ Ibid., p. 60. Sulla raccolta libraria di Seripando e l’attività di mecenate da lui svolta nel convento di San Giovanni a Carbonara, cfr. il recente e innovativo studio di A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche sulla biblioteca di San Giovanni a Carbonara a Napoli e sul mecenatismo di Girolamo Seripando*, in «Analecta Augustiniana», 71 (2008), pp. 187-202.

¹⁷ A. FORSTER, *Gesetzt und Evangelium bei Girolamo Seripando*, Bonifacius, Paderborn 1963.

*christiana*¹⁸. Il rapporto tra Lutero e Seripando, oggetto dello studio di Forster, viene osservato nella prospettiva della comune origine agostiniana e nella consapevolezza degli stretti legami tra l'agostiniano napoletano e i circoli evangelici partenopei e italiani. Contemporaneamente agli studi di Forster in Germania, ma in assoluta indipendenza da essi, si sviluppano in Italia quelli di Alfredo Marranzini. Essi si muovono sulla stessa direttrice teorica, mirando a riportare alla luce l'attualità della riflessione teologica seripandiana nel contesto del dialogo cattolico-luterano. Tali studi culminano nella recente edizione in due volumi dei *Discorsi*, che coprono un arco cronologico che va dal 1554 al 1559¹⁹. Anche gli esiti più recenti di queste indagini restano legati all'impostazione originaria maturata negli anni Sessanta, ossia al recupero dell'originalità di Seripando in un'ottica rigorosamente teologica e storico-ecclesiastica. D'altra parte, i due più significativi momenti negli studi su Seripando, il primo a partire dai primi del Novecento fino alla metà degli anni Trenta (rappresentato da von Pastor e da Jedin), il secondo negli anni Sessanta (Forster e Marranzini), sono accomunati da un chiaro orientamento storico-ecclesiastico e prescindono totalmente da un confronto diretto con le prime opere di carattere filosofico caratterizzate da una originale mediazione tra tradizione agostiniana e rinnovamento umanistico.

È solo grazie agli studi di François Secret che si delinea la possibilità di un altro approccio all'opera seripandiana. Nel 1963 infatti, un anno prima della fortunata opera dedicata ai cabalisti cristiani del Rinascimento²⁰, Secret pubblica lo studio *Gi-*

¹⁸ G. SERIPANDO, *De iustitia et libertate christiana*, (hrsg. von A. Forster), Aschendorff, Münster 1969.

¹⁹ G. SERIPANDO, *Discorsi. Il vescovo, la giustificazione, l'impegno politico*, vol. I, a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2001; Id., *Discorsi. Cristo sapienza, giustizia, santificazione, redenzione*, vol. II, a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2004.

²⁰ F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964 (tr. it., *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Milano 1985).

*rolamo Seripando et la Kabbale*²¹. In esso, muovendo dagli spunti soltanto parziali contenuti nella monografia di Hubert Jedin, lo studioso francese ricostruisce, attraverso un esame accurato del manoscritto *In memoriae subsidium*, la cultura cabalistica di Seripando. I riferimenti a Giovanni Pico della Mirandola, a Reuchlin (in particolare al *De Verbo mirifico*), a Galatino, a Giustiniani e allo *Zohar*, così come l'esposizione del sistema delle *sefirot*, indicano un interesse cabalistico rimasto relativamente costante nel corso degli anni. L'«ebraizzante» Egidio da Viterbo, la cui opera «è indubbiamente lo sforzo più notevole di assimilazione della *qabbalah* nel mondo degli umanisti cristiani»²², si presenta in ogni caso come la fonte prima e originaria degli interessi cabalistici di Seripando. Il merito dell'indagine di Secret è costituito dall'aver fatto emergere una dimensione fino a quel momento sconosciuta o ampiamente sottovalutata dell'opera dell'agostiniano napoletano, dimensione che consente di intravedere altre e più decisive componenti della riflessione seripandiana. Ciò che infatti non emerge dalle ricerche di Secret è che in realtà Egidio, autore delle *Sententiae ad mentem Platonis*, ossia del tentativo ardito e sistematico di costruzione di una nuova teologia platonica su base concordistica, fornisce a Seripando anzitutto una solida cornice neoplatonica e ficiniana entro cui collocare gli studi sulla *qabbalah* e sui *secretiores theologi*²³, cornice alla quale l'agostiniano napoletano resterà fedele. Mentre Egidio «con la scoperta della Cabala e la conoscenza della letteratura talmudica, era sempre più portato alla filosofia della storia» ab-

²¹ F. SECRET, *Girolamo Seripando et la Kabbale*, in «Rinascimento», 14 (1963), pp. 251-268.

²² F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, cit. (tr. it. cit., p. 127).

²³ Come nota Secret, l'uso dell'espressione *secretiores theologi* potrebbe essere stata desunta da un altro influente cabalista cristiano, il mai espressamente citato Francesco Zorzi. Questo lascerebbe intendere la pluralità delle fonti (e la non esclusività della mediazione egidiana) degli interessi seripandiani per la *qabbalah*, cfr. F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, cit. (tr. it. cit., p. 130). Sulla figura di Francesco Zorzi cfr. F. SECRET, *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 65-89.

bandonando di fatto l'«interesse speculativo metafisico»²⁴, Seripando appare preoccupato nelle sue opere filosofiche della seconda metà degli anni Trenta del Cinquecento di preservare una struttura filosofica rigorosa entro la quale collocare, tra gli altri, anche gli apporti della cultura cabalistica. L'indagine di François Secret, sebbene limitata ai riferimenti cabalistici presenti nel manoscritto *In memoriae subsidium*, e solo in modo molto marginale interessata a far emergere lo sfondo speculativo neoplatonico in cui quei riferimenti sono organicamente inseriti, costituisce nondimeno una traccia e uno spunto fecondo per una rilettura della produzione filosofica e teologica di Seripando al di là di una interpretazione in chiave esclusivamente storico-ecclesiastica. Circostanza singolare, ma indicativa della predominanza di una lettura “tradizionale”, è il fatto che nell'ambito della letteratura critica lo studio di Secret sia rimasto quasi del tutto ignorato. Anche le più complete e recenti bibliografie non contengono alcun riferimento alle importanti ricerche dello studio francese²⁵. Riprendono invece la linea di ricerca di Secret lo studio di Karl A. Kottman, dedicato all'influenza della cultura cabalistica di Seripando sull'ebraismo cristiano dell'agostiniano spagnolo Luis de León²⁶, e il recente saggio di Marc Deramaix dedicato alla rilettura seripandiana della filosofia della storia delineata nell'*Historia viginti saeculorum* di Egidio da Viterbo²⁷.

²⁴ Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della «dignitas hominis» e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 4.

²⁵ Cfr., ad esempio, la bibliografia contenuta in G. SERIPANDO, *Discorsi*, cit., vol. II, pp. 155-170.

²⁶ K. A. KOTTMAN, *Law and Apocalypse. The Moral Thought of Luis de León (1527 ?-1591)*, Nijhoff, The Hague 1972. Kottman sottolinea più in generale la profonda incidenza dell'ebraismo cristiano di Seripando in Spagna e il modo in cui «[the] Hebraic methods of exegesis of Canticles, and their being a possible basis for Christian morality, were present among at least some Castilian Augustinians at the time of Fray Luis' education. If cabalism was not present before [...] it must have been introduced by the example of Seripando» (p. 98).

²⁷ M. DERAMAIX, «*Spes illae magnae*». *Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, in «AION», 27 (2005), pp. 209-237. Seripando, allievo di Egidio e «hébraisant et kabbaliste lui aussi» (p. 218), mette mano al manoscritto egidiano fornendone una lettura adatta ai mutati tempi e alle mutate speranze.

Gli studi più recenti intorno alla figura e all'opera di Girolamo Seripando si muovono lungo due direzioni fondamentali: la prima è relativa all'approfondimento del ruolo storico di Seripando nel processo di rinnovamento ecclesiale cinquecentesco, sia relativamente alla sua azione riformatrice durante il Concilio tridentino, sia relativamente alla prassi pastorale inaugurata nel corso del suo episcopato salernitano; la seconda riguarda lo studio delle caratteristiche peculiari del suo *umanesimo cristiano*, nel quale tradizione teologica agostiniana, filosofia neoplatonica di matrice ficiniana, interessi cabalistici, si fondono in una sintesi speculativa ancora in gran parte inesplorata nella sua originalità. Questa seconda direzione – che nel contesto della presente ricerca interessa più direttamente – mette in questione in primo luogo il problema dell'interpretazione filosofica e teologica di Agostino e dell'agostinismo, tema che nelle opere di Seripando costituisce un aspetto centrale. In questo senso significativo è il saggio di Vittorino Grossi dedicato a *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*²⁸. L'ipotesi dell'esistenza, tra tardo Medioevo e prima Età moderna, di una *scuola agostiniana* costituisce una chiave di lettura importante per la comprensione dell'universo filosofico seripandiano. Se da un lato l'«agostinismo scolastico» antipelagiano, rappresentato da Gregorio da Rimini (la «via Gregorii») e da Thomas Bradwardine, era fortemente connotato in senso antiumanistico (è la linea che conduce a Lutero), dall'altro a partire dal secolo XV si assiste in ambiente agostiniano (è l'umanesimo del convento di S. Spirito a Firenze) a un generale «recupero del platonismo sull'allora imperante aristotelismo averroistico criticato sempre più da vicino dai teologi agostiniani»²⁹. Si tratta di una forma di neoplatonismo mediata dalla lettura di Agostino. Di questo recupero proprio le *Sententiae ad mentem Platonis* del maestro di Seripando, Egidio da Viterbo, fortemente intrise di elementi ficiniani, costituiscono una delle testimonianze più mature. Da qui emerge una chiave interpretativa interessante per una prima valutazione delle

²⁸ V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 51-79.

²⁹ Ibid., p. 56.

peculiarità della riflessione seripandiana considerata nel contesto del neoplatonismo rinascimentale. Anche l'approfondimento della cultura cabalistica di Seripando e del suo *ebraismo cristiano* pone in questione, come si è peraltro notato discutendo degli studi pionieristici di François Secret, il tema più generale della cornice speculativa neoplatonica che legittima l'accoglimento entro l'orizzonte della filosofia e teologia cristiane dei temi desunti dalla *qabbalah* secondo una chiave di lettura concordistica di matrice ficiniana.

D'altra parte anche da una lettura superficiale dei manoscritti del *De summo bono* o delle *Quaestiones*, emerge il tentativo di una ripresa critica dei punti centrali della filosofia di Ficino presenti soprattutto nella *Theologia Platonica*. Il legame con la cultura umanistica è peraltro evidente nella stessa cifra stilistica di queste opere dell'agostiniano napoletano: un esprimersi *attraverso la tradizione* che testimonia il dialogo ininterrotto che Seripando intesse con il pensiero classico, dal Platone del *Filebo* o della *Repubblica* al Cicerone del *De finibus* o degli *Academica priora*. Il breve esame della storia della letteratura critica seripandiana permette dunque di intravedere gli ambiti di indagine ancora aperti e bisognosi di approfondimento: dal debito con la riflessione ficiniana alla relazione con l'universo filosofico-teologico di Egidio da Viterbo, dal rapporto con gli autori agostiniani al tentativo di costruzione di un *umanesimo cristiano* fondato sulla rilettura dei temi neoplatonici attraverso la mediazione diretta di Agostino e dei Padri. Partendo da questa considerazione, si è deciso di illustrare nei suoi aspetti storico-filosofici e nel suo impianto speculativo la «stark neuplatonische Religions- und Offenbarungsphilosophie»³⁰, contenuta nel trattato inedito *De summo bono*.

³⁰ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. II, p. 382.

3. Nonostante un'indagine centrata in modo esclusivo sulla concezione filosofica seripandiana, come essa si presenta nel *De summo bono*, appaia difficile, a motivo di quella «segreta tensione tra vita attiva e vita contemplativa che [Seripando] esplicita – nelle proprie lettere, nel diario, nelle prediche – [...] tanto nelle vicende spirituali, quanto in quelle politiche»³¹, tuttavia essa può servire per illuminare alcuni aspetti significativi dello sviluppo del neoplatonismo nel tardo Rinascimento.

La ricerca si articola in due parti, la prima delle quali è di carattere storico, e restituisce il contesto speculativo in cui matura il neoplatonismo di Seripando. Anzitutto viene preso in esame l'ambiente tardo umanistico napoletano, nel quale l'eredità di Pontano e Sannazaro, anche e soprattutto attraverso la mediazione diretta di Egidio da Viterbo, si congiunge ad una profonda inquietudine religiosa. Ciò che appare particolarmente significativo per l'interpretazione dell'opera seripandiana, e in particolare del *De summo bono*, è il rapporto dell'agostiniano con i classici, soprattutto con Cicerone e Virgilio. Tale rapporto, determinante non soltanto sul piano espressivo e stilistico ma anche sul piano speculativo, è comprensibile soltanto se interpretato entro le dinamiche interne dell'umanesimo meridionale. L'eredità dell'ambiente culturale napoletano e dell'Accademia Pontaniana è riconoscibile in non poche pagine del trattato di Seripando. In secondo luogo viene ricostruita la complessa "scuola agostiniana" del Cinquecento, nella quale la "teologia affettiva" di Egidio Romano viene riletta attraverso gli strumenti teorici del neoplatonismo rinascimentale. In realtà la pluralità di modi in cui viene interpretato, tra il secolo xiv ed il secolo xvi, l'insegnamento di Agostino, rende particolarmente complessa quest'opera di ricostruzione. Ciò che sembra caratterizzare le diverse forme di agostinismo presenti alla mente di Seripando, da quello sviluppato da Tommaso

³¹ D. RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l'Arrii error. Considerazioni sulle origini dell'antitrinitarismo bruniano negli anni di San Domenico Maggiore*, in M. CILBERTO, O. CATANORCHI, D. PIRILLO (a c. di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 351.

di Strasburgo, «the last Augustinian of Giles of Rome»³², alla teologia “spirituale” di Simone Fidati, dall’umanesimo di Luigi Marsili all’anti-averroismo di Ambrogio Fian-dino, è l’emergere di una nuova forma di razionalità alternativa a quella scolastica. L’opera filosofico-teologica di Girolamo Seripando si colloca alla confluenza di que-sti diversi filoni della tradizione agostiniana. L’ultima sezione della prima parte ana-lizza il rapporto di Egidio da Viterbo con Marsilio Ficino. Egidio, generale dell’Ordine agostiniano e personalità particolarmente influente nell’ambiente dell’umanesimo napoletano, nelle *Sententiae ad mentem Platonis* compie un tentativo arduo e si-stematico di costruzione di una nuova teologia platonica sulla base della prospettiva concordista ficiniana. È questo tentativo di Egidio a fornire a Seripando una solida cornice neoplatonica e non poche delle risorse speculative attraverso le quali svi-luppare la sua riflessione.

Nella seconda parte viene esaminata la struttura speculativa del *De summo bo-no*. Dopo una descrizione del *codex unicus* del trattato e un esame dell’articolazione del trattato, vengono analizzati alcuni dei temi caratteristici dell’opera: il rapporto *ratio-intellectus*, la dottrina dell’*illuminatio*, il ruolo centrale dell’*amor*, la concezio-ne della trascendenza di Dio ed il rapporto tra Dio e gli enti finiti. Gli stretti rapporti testuali che intercorrono tra il *De summo bono* ed alcune delle *Quaestiones cix de re philosophico-theologica*, determinano la necessità di un confronto fra i temi presen-ti nel trattato e quelli tematicamente sviluppati nelle *Quaestiones*. Il trattato mani-festa un’autonomia speculativa nella ripresa critica dei punti centrali della ontologia e della gnoseologia ficiniane presenti, soprattutto, nella *Theologia Platonica* e ripre-si da Egidio nelle *Sententiae*. Rispetto a quest’ultimo, che a partire dal 1513 finisce per privilegiare la cultura cabalistica a scapito degli interessi platonici, Seripando appare preoccupato di preservare una cornice filosofica rigorosa entro la quale col-locare, tra gli altri, anche gli apporti della cultura cabalistica. L’individuazione delle

³² D. TRAPP, *Augustinian theology of the 14th century. Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), p. 181.

fonti alle quali Seripando si richiama costituisce un momento importante della ricerca. Non sfugge quella che si configura come la cifra caratterizzante la riflessione seripandiana, ossia l'istanza *trascendentista*. La concezione di Dio come necessità inglobante l'alterità delle cose create e la svalutazione della realtà del finito (come accade in Ficino) sembra nascondere il pericolo di una soluzione immanentistica. Tale pericolo viene evitato da Seripando attraverso l'accentuazione della trascendenza dell'*unum-bonum*.

Nell'itinerario di questa ricerca ho contratto molti debiti di riconoscenza, tanto sul piano intellettuale, quanto su quello umano. Consapevole di non essere stato all'altezza di raccogliere in modo fruttuoso tutti i consigli importanti che ho ricevuto, desidero ringraziare in modo particolare il Prof. GIULIO D'ONOFRIO per il sostegno, l'incoraggiamento e le preziosissime indicazioni (di metodo e di contenuto) che ha voluto fornirmi; il Prof. SERGIO SORRENTINO, che mi ha seguito con grande dedizione e pazienza in tutte le fasi della mia ricerca suggerendomi i sentieri teoreticamente più proficui; il Prof. MAURIZIO CAMBI che, fin dall'inizio, più di ogni altro – con la passione e la curiosità che ho percepito dietro ogni suo suggerimento o consiglio – mi ha introdotto in quell'universo impervio e suggestivo costituito dalla filosofia del Rinascimento; p. VITTORINO GROSSI O.S.A. che, oltre a darmi una chiave di accesso indispensabile per entrare in quella *tradizione agostiniana* di cui Seripando è stato uno dei più importanti esponenti, mi ha fatto avere concreta esperienza di quella *caritas* che costituisce la cifra della spiritualità agostiniana.

Inoltre, mi sia consentito di ringraziare il Prof. GIUSEPPE ZARONE, al quale devo gran parte delle mie scelte filosofiche e che sento vicino, e il Prof. GIUSEPPE RAZZINO, al quale sono grato in modo davvero particolare per la sollecitudine con cui ha seguito ogni mio passo e per i consigli, in non pochi casi decisivi, che ha voluto darmi.

Desidero infine ringraziare i miei antichi maestri, il Prof. ANTONIO FASOLI ed il Prof. MICHELANTONIO SENA.

Dedico questo lavoro ai miei genitori, ai quali devo gli insegnamenti più preziosi, e alle diverse generazioni della mia famiglia.

PARTE I

IL CONTESTO DEL DE SUMMO BONO

Capitolo I

IL TARDO UMANESIMO NAPOLETANO FRA EREDITÀ CLASSICA

E INQUIETUDINI RELIGIOSE

La stesura del trattato *De summo bono*¹, databile secondo l'accurata ricostruzione storica di Hubert Jedin, tra il 1528 ed il 1536², si colloca in anni particolarmente significativi della vicenda biografica ed intellettuale di Girolamo Seripando. Anni nei quali egli ha modo di mettere, per così dire, a frutto tutta la ricchezza e la complessità della sua formazione umanistica. Investito a soli ventisette anni, nel capitolo generale di Venezia del 1519 – «favente Aegidio», ossia per il diretto interessamento del suo maestro, il cardinale Egidio da Viterbo³ – della responsabilità di reggente della principale scuola dell'Ordine agostiniano, quella del monastero di S. Giacomo a Bologna⁴, Seripando ha la possibilità, già nei primi anni Venti del Cinquecento, di confrontarsi direttamente con la cultura filosofica a lui contemporanea e di mediare fra le molteplici istanze provenienti dall'ambiente tardo-umanistico di cui è figlio e la tradizione filosofico-teologica degli agostiniani. Da un lato egli è erede, insieme al fratello maggiore Antonio, del tardo umanesimo napoletano, nel quale la classicità viene recuperata nell'ottica di una *restitutio* della filosofia e teologia cristiane, dall'altro la sua opera si colloca alla confluenza della pluralità di "scuole" che caratterizza l'agostinismo cinquecentesco, nella quale la *theologia affectiva* di Egidio Romano viene riletta attraverso gli strumenti speculativi del neoplatonismo rinascimentale. Tanto le *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*⁵, quanto il trat-

¹ G. SERIPANDO, *De summo bono* (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII E 40).

² H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita Verlag, Würzburg 1937, vol. II, pp. 383-384.

³ Cfr. G. SERIPANDO, *Diarium de vita sua*, a c. di D. Gutierrez, in «Analecta Augustiniana», 26 (1963), p. 18: «Generale capitulum Venetum: Gabriel Venetus generalis, Hieronymus Fulginas procurator Ordinis, regens ego Bononiae – favente Aegidio [...]. Die 11 octobris Gabriel generalis magistrum creat me pontificia auctoritate».

⁴ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 12.

⁵ Le *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* sono contenute in due codici della raccolta intitolata *In memoriae subsidium*, in particolare i codd. VIII AA 21 e VIII AA 22. Per una descrizione dei

tato *De summo bono*, possono essere interpretati come gli esiti ultimi di questa complessa opera di mediazione teorica che viene sviluppata da Seripando, ad un tempo, sul piano filosofico e su quello teologico. Proprio per orientarsi nei motivi speculativi di fondo che dominano il trattato seripandiano, nella ricca proliferazione di immagini e di riferimenti che lo caratterizzano e, infine, nel suo stesso complesso tessuto stilistico, è indispensabile una ricostruzione delle componenti culturali fondamentali che determinano quelle scelte teoriche ed espressive e, in primo luogo, della componente riconducibile alla tradizione dell'umanesimo napoletano.

1. Se il progetto di un recupero della classicità letteraria, filosofica e religiosa in un'ottica di rinnovamento cristiano, così come esso si presenta nel *De summo bono*, rientra in un sofisticato programma filosofico-teologico di tipo concordistico ispirato soprattutto a Marsilio Ficino, tuttavia non pochi elementi di quel progetto sono, a nostro giudizio, riconducibili alle dinamiche interne alla cultura umanistica napoletana. D'altra parte è proprio il neoplatonismo di Egidio da Viterbo, il maestro di Seripando, ad esercitare un'influenza determinante su quelle dinamiche, in particolare sulla tarda evoluzione di Giovanni Pontano e sul mondo poetico di Jacopo Sannazaro. Il ruolo che Egidio svolge negli ultimi anni del Quattrocento e nei primi due decenni del Cinquecento all'interno dell'ambiente umanistico dell'Accademia Pontaniana – nella quale il giovane Seripando ha modo di inserirsi in modo organico – consiste nel richiamo ad un utilizzo del patrimonio classico strettamente funzionale ad «un'apologetica posta su basi nuove» di sicura matrice ficiniana⁶. Un programma filosofico-teologico di tal genere, che nella visione egidiana ha come presupposto

due codici, cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. II, pp. 404 s.

⁶ E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1984³, p. 287. Garin traccia in modo sapiente il nesso tra Ficino, «uno dei maestri della coscienza moderna», e l'«apologetica posta su basi nuove che [ha] operato nella Chiesa cattolica attraverso Egidio da Viterbo e il Seripando» (p. 287).

un sistema speculativo coerente e una vera e propria filosofia della storia (sulla base della quale è possibile fondare il nesso di continuità tra la civiltà degli antichi e l'auspicata *renovatio* del mondo cristiano⁷), trova nell'ambiente umanistico napoletano del primo Cinquecento un terreno particolarmente fecondo. È proprio tra la fine del Quattrocento e i primi anni del nuovo secolo che giunge infatti a maturazione, nella cultura umanistica, quel processo di «fondazione dei modelli» che corrisponde alla consapevolezza normativa dei modelli classici (letterari e speculativi), in particolare di Cicerone e Virgilio, ed alla necessità di una loro integrazione nell'universo cristiano⁸. La «salutary influence upon Giovanni Pontano and his group in Naples»⁹, come è definita da John W. O'Malley, importante studioso egidiano, esercitata da Egidio relativamente all'uso delle fonti classiche, può chiarire il rapporto che lo stesso Seripando instaurerà con le medesime fonti.

Ancora alla fine del secolo XV, in particolare tra gli umanisti meridionali, la canonicizzazione dei modelli letterari e speculativi della classicità non è ancora compiuta, ed il rapporto con gli autori classici appare di fatto piuttosto libero e non vincolante. La lezione di Giovanni Pontano, in tal senso storicamente esemplare, si concretizza – e questo vale per gran parte della sua produzione – in un rapporto con la classicità senza gerarchie, dove molteplici modelli letterari o filosofici possono convivere in un utilizzo vivo e finanche spregiudicato della tradizione classica, sia di quella letteraria che di quella filosofica¹⁰. Di qui quell'ampia varietà di generi letterari e di forme di scrittura, per le quali «non esiste ancora il vincolo di un modello rigido, di tipo

⁷ Per indicazioni importanti sulla filosofia della storia di Egidio da Viterbo, cfr. J. W. O'MALLEY, *Historical Thought of Giles of Viterbo and the Reform Crisis of Early XVIth Century*, in «Theological Studies», 18 (1967), pp. 531-548.

⁸ Cfr. R. FEDI, *La fondazione dei modelli*, in E. MALATO (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, *Il primo Cinquecento*, Salerno, Roma 1996, pp. 507ss.

⁹ J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, in «Renaissance Quarterly», 1 (1967), p. 2.

¹⁰ Per un profilo incisivo del Pontano e della sua variegata opera, cfr. C. VASOLI, *Giovanni Pontano*, in *Letteratura italiana. I minori*, Marzorati, Milano 1991, pp. 597-624.

ciceroniano»¹¹. Saranno queste caratteristiche a spingere Erasmo, nel suo *Ciceronianus*, a lodare la poesia e la lingua del Pontano¹². Proprio per questo, però, l'«atteggiamento di serena riflessione, atteggiata nelle forme più classiche della tradizione umanistica»¹³, che caratterizza gran parte degli scritti filosofici e dei dialoghi del Pontano, rischia di inclinare verso una forma di eclettismo dagli aspetti fortemente acritici. Anche laddove, come nel *De fortuna* o anche nelle opere di carattere astrologico, egli compie lo sforzo di conciliare l'eredità classica e pagana con la tradizione cristiana, ci si trova di fronte ad una «conciliazione più desiderata che realizzata, [...] svolta sulla classica linea di talune dottrine stoiche e [...] estranea ad una vera problematica religiosa»¹⁴. La consapevolezza della effettiva problematicità del rapporto dei modelli e delle fonti classiche con il cristianesimo sembra emergere in Pontano in modo più significativo soltanto attraverso il rapporto con l'agostiniano Egidio. A quest'ultimo, che entra nell'Accademia nel 1498 presentato da Mariano da Gennazzano, «l'oratore caro al Pontano»¹⁵, il poeta napoletano dedica una delle sue ultime opere, il dialogo *Aegidius* (1501)¹⁶. In esso vi è il riconoscimento esplicito del ruolo dell'agostiniano: «Aegidium ad hoc ipsum natum intelligimus et Augustini e-

¹¹ G. VILLANI, *L'umanesimo napoletano*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, *Il Quattrocento*, cit., p. 722.

¹² Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, testo critico, traduzione e cura di A. Gambaro, La Scuola, Brescia 1965, pp. 274-276: «non sum vel tam ebes, vel tam invidus, ut non fatear Pontanum multis egregiis ingenii dotibus virum fuisse summum. Ac me quoque rapit placido quodam orationis lapsu: verborum dulce quidam resonantium amaeno tinnitu demulcet aures, demum splendore quodam perstringit dignitas ac maiestas orationis». Cfr. B. CROCE, *Erasmo e gli umanisti napoletani*, in Id., *Aneddoti di varia letteratura*, Ricciardi, Napoli 1942, pp. 131-6.

¹³ C. VASOLI, *Giovanni Pontano*, cit., p. 609.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ E. MASSA, *Egidio da Viterbo e i problemi metodologici del sapere nel Cinquecento*, in H. BÉDARIDA (a c. di), *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, Boivin, Paris 1950, p. 188.

¹⁶ G. PONTANO, *I dialoghi*, a c. di C. Previtera, Sansoni, Firenze 1943, pp. 240-284. Per uno sguardo complessivo sull'opera, cfr. F. TATEO, *Fra Sant'Agostino e Giovanni Pontano (il dialogo Aegidius)*, Roma nel Rinascimento, Roma 2000.

xemplo sic invitari vel rapi eum potius, ut nihil aut aveat aut curet quam ut Eremitarum ordinem in veteris eloquentiae possessionem pristinam iam restituat»¹⁷. Centrato sulla funzione dell'eloquenza come luogo di incontro e di mediazione tra *scientia* profana e *sapientia* ispirata ai valori della classicità letteraria e della tradizione cristiana¹⁸, il dialogo mostra di aver accolto i rilievi mossi da Egidio per un uso della cultura antica adeguato alla concezione cristiana. Ad esempio l'attenuazione dell'originario determinismo astrologico in favore della libertà del volere sembra inscrivere nello sforzo complessivo di conciliare la *pietas* pagana e la *sapientia* cristiana¹⁹. Se, infatti, nelle opere astronomiche – da *De rebus coelestibus* e *Urania* ai *Meteora* – Pontano sviluppa il tema dell'influsso astrale sul corso della vita umana riprendendolo inalterato (seppur con un «consapevole atteggiamento filosofico»²⁰) dalle fonti classiche, nel dialogo dedicato ad Egidio egli cerca con un notevole sforzo speculativo di armonizzare questa concezione con le idee cristiane²¹. È necessario osservare, tuttavia, che il rapporto Egidio-Pontano va considerato come un rapporto di reciproca influenza, nel quale da un lato l'agostiniano introduce Pontano in «quella cultura di sfondo astrologico ed ermetizzante che già avanzava preoccupazioni e tendenze intellettuali estranee al primo umanesimo»²², ma dall'altro l'idea pontaniana di una letteratura originariamente connotata in senso etico-religioso

¹⁷ G. PONTANO, *I dialoghi*, cit., p. 284.

¹⁸ Cfr. E. CASERTA, *Il problema religioso nel De voluptate del Valla e nell'Aegidius del Pontano*, in «Italica», 3 (1966), p. 260.

¹⁹ Cfr. Ch. TRINKAUS, *The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano*, in «Renaissance Quarterly», 3 (1985), p. 465.

²⁰ C. VASOLI, *Giovanni Pontano*, cit., p. 606.

²¹ Cfr. Ch. TRINKAUS, *The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano*, cit., p. 449.

²² C. VASOLI, *Giovanni Pontano*, cit., p. 610.

contribuisce alla costruzione egidiana di una teologia fortemente ancorata alla classicità letteraria²³.

Il programma di Egidio di una *theologia poetica* nella quale «tradizione classica, tradizione medievale, cabbala ed ermetismo convergono a definire una visione della realtà e della storia passata e presente»²⁴, esercita un influsso determinante sulla riflessione di Seripando, alla quale tuttavia non è forse neppure estranea la lezione dell'umanista Aulo Giano Parrasio. Quest'ultimo, amico di Antonio Seripando, e interprete avveduto di Orazio, Ovidio, Cicerone, è soprattutto autore di un significativo commento *In Claudianum de raptu Proserpinae* (1501) conosciuto dall'agostiniano napoletano, nel quale l'interpretazione in chiave orfica e platonica del mito è strettamente funzionale ad un ricongiungimento fra tradizione classica e fede cristiana²⁵. Se in Girolamo Seripando l'accordo di eredità classica e cristianesimo è riconducibile all'ideale egidiano, specularmente più robusto e articolato, di una *theologia poetica*, crediamo però si possa affermare che il «gusto filologico-erudito»²⁶, che caratterizza il rapporto di Parrasio con gli autori classici, sia possibile rinvenirlo con una qualche evidenza nella scrittura seripandiana e, in particolare, nella sapiente costruzione a intarsio di citazioni, nell'attenzione ai dati dell'esegesi testuale, in quel rigore filologico che per certi versi si allontana dai modi più liberi

²³ Sul rapporto Egidio-Pontano, cfr. E. MASSA, *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento*, cit., pp. 189-194.

²⁴ V. DE CAPRIO, *Roma*, in A. ASOR ROSA (a c. di), *Letteratura italiana. Storia e geografia*, vol. I, II, Einaudi, Torino 1982, p. 411. Sulla *theologia poetica*, cfr. D. GIONTA, "Augustinus dux meus": la *theologia poetica "ad mentem Platonis"* di Egidio da Viterbo O.S.A., in *Atti del Convegno internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, pp. 189-201.

²⁵ Cfr. F. TATEO, *Religiosità classica e mito cristiano*, in Id., *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo, Bari 1967, pp. 71-109.

²⁶ F. TATEO, *storiografi e trattatisti, filosofi, scienziati, artisti, viaggiatori*, in E. MALATO (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. V, *Il primo Cinquecento*, cit., p. 1075.

propugnati dall'Accademia Pontaniana e attraverso il quale l'insegnamento dei «pri-
sci theologi»²⁷, viene integrato nella prospettiva cristiana.

2. L'immagine riportata da Hubert Jedin (basata sulla testimonianza coeva dell'umanista Decio Apranio) di un Seripando intento a ricopiare il *De partu Virginis* di Sannazaro²⁸, appare particolarmente significativa per l'interpretazione di altri aspetti decisivi dell'opera filosofica dell'agostiniano legati all'universo dell'umanesimo napoletano. Se da un lato la circostanza indica il profondo legame di Seripando con il mondo poetico del Sannazaro, legame testimoniato dalla promozione dell'edizione delle opere latine di Sannazaro stampata da Paolo Manuzio, amico dell'agostiniano napoletano, a Venezia nel 1535²⁹, dall'altro rimanda a quegli elementi dell'opera seripandiana riconducibili all'eredità di Virgilio. Benché anche nell'*Aegidius* pontaniano vi sia un esplicito riconoscimento della *religio* del poeta latino³⁰, tuttavia il *De partu Virginis*, «poema di contenuto religioso che all'autore sembrò il culmine di ogni proprio lavoro»³¹, rappresenta forse il punto più alto di conciliazione della tradizione dell'umanesimo con la fede e la teologia cristiane,

²⁷ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 21r.

²⁸ Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 87. Sulla circostanza, cfr. M. DERAMAIX, *La genèse du De partu Virginis de Jacopo Sannazaro et trois églogues inédites de Gilles de Viterbe*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age», 1 (1990), p. 223: «nous savons qu'à Naples Sannazar put avoir auprès de lui, parmi ses lecteurs critiques liés à l'Académie, Francesco Poderico et, en 1521 précisément, Girolamo Seripando qui, alternant sa main avec celle de son frère, copia en 1523 avec lui le manuscrit [...] du *De partu Virginis* conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples».

²⁹ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 88. Sul legame di Seripando con Paolo Manuzio, figlio di Aldo, cfr. A. MARRANZINI, *Lettera di Paolo Manuzio a Girolamo Seripando creato cardinale*, in Id., *Il cardinale Girolamo Seripando Arcivescovo di Salerno, legato pontificio al Concilio di Trento*, Elea Press, Salerno 1994, pp. 202-204.

³⁰ Cfr. E. CASERTA, *Il problema religioso nel De voluptate del Valla e nell'Aegidius del Pontano*, cit., pp. 257 s.

³¹ G. VILLANI, *Iacopo Sannazaro*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, *Il Quattrocento*, cit., p. 794.

nonché la «più alta sanzione del modello virgiliano»³². Nella «révision napoléto-romaine du *De partu Virginis*»³³, un ruolo di un qualche rilievo è giocato dal fratello di Girolamo Seripando, Antonio, uno degli interlocutori principali di Sannazaro durante gli anni della redazione del poema³⁴. Nonostante la cultura umanistica di Antonio Seripando sia attestata esclusivamente da annotazioni autografe a margine di opere di Cicerone e Virgilio³⁵, a conferma della sua presenza nell'ambiente dell'umanesimo meridionale «da spettatore piuttosto che da attore»³⁶, tuttavia risulta storicamente importante l'opera di mediazione da lui svolta tra il Sannazaro e l'ambiente culturale romano negli ultimi anni del Quattrocento e i primi del Cinquecento nella stesura del *De partu Virginis*³⁷, e costituisce la testimonianza del suo ruolo non marginale nella cultura del tempo. Ben più determinante tuttavia è, come per l'ultima produzione del Pontano, il ruolo giocato da Egidio, che risulta decisivo finanche nella scelta della lingua latina come veicolo di un messaggio autenticamente universale. Marc Deramaix, che ha ricostruito con scrupolo le vicende della genesi del *De partu Virginis*, nota che «la rencontre du poète avec le théologien lettré Gilles de Viterbe [...] en 1498 avait évangélisé sa Muse et accompagné sa conversion

³² Cfr. F. TATEO, *Religiosità classica e mito cristiano*, in *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, cit.

³³ M. DERAMAIX, *La genèse du De partu Virginis de Jacopo Sannazaro et trois églogues inédites de Gilles de Viterbe*, cit., p. 216.

³⁴ Per una ricostruzione delle fasi della redazione del poema, cfr. *Introduzione* a I. SANNAZARO, *De partu Virginis*, a c. di Ch. Fantazzi e A. Perosa, Olschki, Firenze 1988.

³⁵ Cfr. C. VECCE, *Postillati di Antonio Seripando*, in G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, *Parthasiana II. Atti del ii seminario di studi su manoscritti medievali e umanistici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in «AION», XXIV (2002), pp. 53-64.

³⁶ D. GUTIERREZ, *La biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta Augustiniana», XXIX (1966), p. 62.

³⁷ Cfr. M. DERAMAIX, «*Non mea uoluntas sed tua*». *La révision académique du De partu Virginis de Sannazar et l'expression littéraire latine du sentiment religieux*, in M. DERAMAIX, P. GALAND-HALLYN, G. VAGENHEIM, J. VIGNES, *Les académies dans l'Europe humaniste. Idéaux et pratiques*, Droz, Genève 2008, p. 223: «nous trouvons donc cet Antonio Seripando dont nous venons d'exposer le rôle de premier plan dans la révision chorale du *De partu Virginis*».

bientôt définitive au latin»³⁸. Vera e propria storia dell'incarnazione e della salvezza inquadrata in una fastosa cornice paganeggiante che attirerà gli strali di Erasmo³⁹, l'opera è un capolavoro di sincretismo. Come opportunamente scrive Francesco Tateo, Virgilio «era diventato – nelle mani [...] di Egidio da Viterbo [...] – il precursore della rinascita cristiana ed un punto di riferimento dell'auspicata *renovatio* attuale. Alla fusione fra mito pagano ripercorso da un'interpretazione moderna e rivelazione evangelica, in cui consisteva uno dei nuclei dell'umanesimo cristiano, Virgilio partecipava con il mito di Orfeo delle *Georgiche*, con l'egloga quarta celebrativa dell'età dell'oro, con la trasfigurazione messianica di Enea»⁴⁰. In quella teologia della storia che è l'*Historia XX saeculorum* di Egidio, Virgilio è il poeta che, a conclusione della prima fase della storia del mondo *ante Christum natum*, canta la portata escatologica della pace raggiunta nell'età di Augusto⁴¹. Questo recupero dell'eredità virgiliana trova la sua compiuta misura poetica nel poema di Sannazaro, poiché esso «raccolge il messaggio profetico dell'egloga e fonde l'ispirazione pastorale ed epica con la sostanza evangelica»⁴². Questo ambizioso programma, realizzato in forma poetica, di un recupero della classicità come patrimonio vivo per l'edificazione di una nuova cultura e filosofia cristiane (che è il programma precipuo della *theologia poetica* egidiana) si ritrova nell'impegno di Seripando per un utilizzo funzionale dei modelli

³⁸ M. DERAMAIX, *La genèse du De partu Virginis de Jacopo Sannazaro et trois églogues inédites de Gilles de Viterbe*, cit., p. 212.

³⁹ Cfr. ERASMO, *Il Ciceroniano*, cit., p. 278: «[...] sed meo quidem suffragio plus laudis erat laturus si materiam sacram tractasset aliquanto sacratius».

⁴⁰ F. TATEO, *Classicismo romano e veneto*, in E. MALATO (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, *Il primo Cinquecento*, cit., p. 464.

⁴¹ Cfr. M. DERAMAIX, «*Spes illae magnae*». *Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, in «AION», 27 (2005), p. 212. Quanto poi Egidio si spingesse ben oltre Virgilio viene mostrato in modo puntuale e suggestivo da R.J. CLARK, *Giles of Viterbo on the Phlegraean Fields: a Vergilian View?*, in «Phoenix», 2 (1995), pp. 150-162.

⁴² *Ibidem*.

classici, tra i quali il «philosophus mantuanus»⁴³. Si deve notare che già nella seconda metà del Quattrocento il modello virgiliano (interpretato allegoricamente) aveva trovato nelle *Disputationes camaldulenses* e nel *Commento all'Eneide* di Cristoforo Landino una sua piena legittimazione nel quadro di quel platonismo cristiano che si andava elaborando nella cerchia di Ficino⁴⁴. Tanto l'opera del Landino che le significative *Castigationes virgilianae* di Pierio Valeriano, risalenti al 1521, nelle quali la lettura allegorica si congiunge all'interpretazione ermetica dei miti pagani, sono conosciute dall'agostiniano napoletano. Alcuni dei motivi centrali di questa tradizione che dal Landino giunge, attraverso Egidio da Viterbo, al poema del Sannazaro (dall'instaurazione di un nesso di continuità fra tradizione classica e cristianesimo secondo il modello egidiano di una *theologia poetica* e ficiniano di una *docta religio*, fino alle forme di un complesso sincretismo, in cui trova posto anche l'utilizzo di simboli e immagini significativi nel contesto neoplatonico e astrologico-ermetico della tradizione culturale cinquecentesca) sono elementi che è possibile scorgere sullo sfondo dell'opera filosofica seripandiana, dove il «pius Aeneas» prefigura i caratteri propri della *pietas* cristiana⁴⁵.

3. Il ritratto di Girolamo Seripando contenuto nel primo dei due dialoghi di Ortensio Lando *Cicero relegatus* e *Cicero revocatus*, pubblicati a Lione nel 1534⁴⁶, met-

⁴³ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32r.

⁴⁴ Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1993³, pp. 100-105. Sul ruolo di Virgilio nell'opera di Landino, cfr. Ch. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press 1995², vol. II, pp. 712-721.

⁴⁵ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 20v.

⁴⁶ O. LANDO, *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, Sebastianum Gryphium, Lugduni 1534. Per un profilo essenziale del Lando, con bibliografia, cfr. H. JAUMANN, *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Bd. I, *Bio-bibliographisches Repertorium*, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 382-383. Sui dialoghi, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando ed altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Rivista Storica Svizzera», XXIV (1974), pp. 537-634;

te in questione un'altra componente essenziale del "classicismo" di Seripando, ossia il suo *ciceronanesimo*. Esso è presente nel *De summo bono* ma permane anche nelle opere più tarde (ad esempio nel trattato di argomento teologico *De iustitia et libertate christiana* del 1555-56). Riscoperti da Girolamo Tiraboschi nella sua *Storia della letteratura italiana* alla fine del Settecento, e da lui utilizzati per tracciare un elegante profilo di Seripando⁴⁷, i dialoghi del Lando si inseriscono nella controversia scoppiata dopo la pubblicazione nel 1528, presso l'officina di Johann Froben, del dialogo *Ciceronianus* di Erasmo da Rotterdam⁴⁸. Laddove il *Ciceronianus* erasmiano, nella sua polemica contro le «simiae Ciceronis»⁴⁹ e nella difesa della ricchezza e pluralità della *respublica litterarum* contro l'adozione di un modello univoco e rigido, rappresenta alcune delle istanze più vive dell'umanesimo cristiano, i dialoghi di Lando possono essere considerati come una reazione divertita e a tratti sarcastica nei confronti di una posizione percepita come radicalmente "antiumanistica", e al tempo stesso come un documento del «complesso, ambiguo rapporto con il grande umanista di Rotterdam»⁵⁰, non solo del loro autore ma di molti umanisti italiani. Condannando duramente l'«immodicus Ciceronis amor»⁵¹, Erasmo fin dal proemio del dialogo non rifiuta il modello stilistico ed espressivo ciceroniano, quanto piuttosto

C. FAHY, *The Composition of Ortensio Lando's Dialogue Cicero relegatus et Cicero revocatus*, in «Italian Studies», XXX (1975), pp. 30-41.

⁴⁷ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, vol. VII, Società Tipografica, Modena, 1777, pp. 266 ss.

⁴⁸ Per una ricostruzione complessiva delle controversie sul ciceronanesimo, a partire da quella fra Gianfrancesco Pico e Pietro Bembo, cfr. J. DELLA NEVA, *Ciceronian Controversies*, Harvard University Press, Harvard 2007.

⁴⁹ ERASMO, *Il Ciceroniano*, cit., p. 144. Sul *Ciceronianus* nel contesto dell'evoluzione erasmiana cfr. le pagine di J. HUIZINGA, *Erasmus*, Einaudi, Torino 2002², pp. 211 ss.

⁵⁰ C. VASOLI, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, p. 240.

⁵¹ ERASMO, *Il Ciceroniano*, cit., p. 168.

sto l'atteggiamento di passiva imitazione che caratterizza certi ambienti umanistici italiani (in particolare romani):

[...] non ut eloquentiae candidatos a Ciceronis imitatione deterream: quid enim insanius? Sed ut ostendam quo pacto fieri posset, ut vere Ciceronem exprimamus, et summam illius viri facundiam cum christiana pietate copulemus⁵².

Peraltro, il pericolo intravisto da Erasmo – ed è il tema dominante dell'opera – è quello di un utilizzo (consapevole o inconsapevole) di Cicerone come veicolo per la diffusione di una cultura intrisa di paganesimo⁵³. Dunque dietro la posizione erasmiana non vi è una ragione meramente letteraria, ma un problema di carattere teologico e filosofico.

Paganitas est, mihi crede Nosopone, paganitas est quae ista persuadet auribus atque animis nostris. Titulo duntaxat sumus christiani; corpus aqua sacra tinctum est, sed illota mens est; frons cruce signata est, animus crucem execratur; Iesum ore profite-mur, sed Iovem Optimum Maximum et Romulum gestamus in pectore⁵⁴.

⁵² Ibid., p. 8.

⁵³ Osservazioni interessanti su questo punto e, in generale, sui rapporti tra Erasmo e l'umanesimo italiano in M. P. GILMORE, *Italian reactions to erasmian humanism*, in P. O. KRISTELLER, T. A. BRADY, H. A. OBERMAN, *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden 1975, pp. 61-115.

⁵⁴ ERASMO, *Il Ciceroniano*, cit., p. 156.

Nella replica ironica del Lando al *Ciceronianus* non emerge nessuna delle motivazioni di fondo dello scritto di Erasmo: né la difesa erasmiana di un umanesimo “plurale”, non vincolato ad un modello unico, né le implicazioni teologico-religiose di un utilizzo acritico di un autore pagano.

Nel *Cicero relegatus* Seripando, «qui solitus erat Ciceronem semper in sinu gestare, illumque passim pleno ore dilaudare»⁵⁵, appare il primo per fama e dottrina fra i dotti umanisti che difendono in modo convinto il modello ciceroniano. Tuttavia è difficile riconoscere in queste pagine l'autore del *De summo bono*. Il ciceronianesimo di Seripando non corrisponde all'utilizzo della retorica «separata dal mondo degli umani affetti, e trasformata in puro giuoco formale, che dà piacere e potenza, che è misura a se stessa in una sua astratta formalità», quella retorica che «apriva un fatale divorzio fra mondo delle idee e mondo delle *litterae*» contro la quale si scaglia Giovanni Pico nella sua polemica con Ermolao Barbaro già alla fine del Quattrocento⁵⁶. La posizione seripandiana dev'essere compresa nell'ottica di un recupero funzionale della classicità all'interno di un disegno teologico e speculativo che, come si è visto, è molto più ampio. Proprio in una prospettiva che potrebbe in qualche modo dirsi erasmiana, l'utilizzo che l'agostiniano napoletano fa di Cicerone è diretto ad una *renovatio* della cultura cristiana, rinnovamento che trova nello stile ciceroniano un veicolo espressivo privilegiato, sebbene non esclusivo. Quanto la posizione di Seripando tragga origine anche dall'influenza di Erasmo è da un punto di vista storiografico un problema ancora aperto, nonostante alcuni tendano a stabilire un rapporto più o meno diretto di dipendenza⁵⁷.

⁵⁵ O. LANDO, *Cicero relegatus et Cicero revocatus*, cit., p. 14.

⁵⁶ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 122.

⁵⁷ Cfr., ad esempio, M. P. GILMORE, *Italian Reactions to Erasmian Humanism*, cit., p. 99: «There were some members of the hierarchy like cardinal Seripando [...] who remained to a greater or lesser degree representatives of an Erasmian influence».

D'altra parte il Cicerone del *De summo bono* e delle *Quaestiones* è soprattutto il principale mediatore delle dottrine filosofiche dell'antichità. Il «testimonium Ciceronis»⁵⁸, essenziale nel disegno speculativo del *De summo bono*, assolve due funzioni fondamentali. La prima consiste nel fornire il modello di quella «sintesi [...] di filosofia e di retorica» che, come afferma Kristeller, offre «agli umanisti un ideale prediletto, la combinazione cioè di eloquenza e sapienza, ideale che pervade così largamente la letteratura rinascimentale»⁵⁹. È la sintesi che nel *De summo bono* viene espressa come unione di «sapientia» e «facundia»⁶⁰. La seconda e più importante funzione consiste nel fornire non poche delle risorse speculative messe a frutto nel trattato. Ad esempio, lo scetticismo che domina il medio platonismo e che si riflette negli scritti filosofici ciceroniani viene recuperato per delineare il carattere congetturale della conoscenza umana⁶¹. È inoltre estremamente interessante notare come l'ecllettismo che caratterizza l'approccio ciceroniano, e che conduce alla tesi della sostanziale identità tra dottrine stoiche e peripatetico-accademiche⁶², viene reinterpretato da Seripando nell'ottica del concordismo di matrice ficiniana.

4. La morte di Jacopo Sannazaro nel 1530 chiude la seconda fase dell'Accademia Pontaniana. L'arrivo a Napoli di Juan de Valdés nel 1533 sembra condizionare notevolmente la vita interna dell'Accademia e, in particolare, la sua guida dell'epoca, Scipione Capece. Queste vicende, che si concluderanno con la chiusura

⁵⁸ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 27v.

⁵⁹ P. O. KRISTELLER, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1955 (tr. it. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1965), p. 21.

⁶⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 39r.

⁶¹ Cfr. Ibid., cap. X, ff. 27v-28v. Sul ruolo di Cicerone nella diffusione dello scetticismo nel Rinascimento, cfr. Ch. B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A Study of the Influence of the "Academica" in the Renaissance*, Nijhoff, The Hague 1972.

⁶² Cfr. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, IV, 6; Id., *De finibus*, IV.

dell'Accademia da parte del Vicerè Pedro de Toledo (1543), interessano nel contesto di questa ricerca per la vicinanza di Seripando, negli anni trenta del Cinquecento (gli anni della stesura del *De summo bono*), ad alcuni dei membri più importanti del movimento valdesiano. La valutazione complessiva di questa corrente religiosa, le relazioni tra il valdesianesimo e l'umanesimo napoletano, così come lo stesso rapporto di Seripando con i valdesiani, costituiscono senza dubbio problemi storiografici ancora aperti⁶³. È proprio con la biografia del cardinale Seripando di Hubert Jedin che, nel 1937, per la prima volta, il termine *evangelismo* – fino ad allora utilizzato esclusivamente per indicare alcuni circoli riformatori francesi di ispirazione erasmiana sorti attorno ad umanisti come Budé, Lefèvre d'Étaples e il circolo di Meaux – viene adoperato per designare anche il movimento sviluppatosi in Italia⁶⁴. Adriano Prosperi ha cercato, in un recente studio dal significativo titolo *Evangelismo di Seripando?*⁶⁵, di inquadrare nell'ambito dell'evangelismo e del movimento valdesiano la figura dell'agostiniano napoletano. La difficoltà di tracciare in quegli anni convulsi un confine netto «tra ortodossi ed eretici, tra riformatori e restauratori»⁶⁶, la stessa natura antidogmatica e per certi versi evanescente del movimento sviluppatosi a Napoli, rendono particolarmente arduo il compito di rispondere alla questione relativa al coinvolgimento di Seripando. È senza alcun dubbio attestato il rapporto duraturo che egli intrattiene con alcuni degli esponenti più influenti dell'evangelismo ita-

⁶³ Su Juan de Valdés cfr. M. FIRPO, *Tra "alumbrados" e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990. Sul movimento valdesiano a Napoli cfr. N. CASERTA, *Juan de Valdés e i valdesiani a Napoli*, in "Asprenas", 6 (1959), pp. 309-45.

⁶⁴ Cfr. E. M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, in «Journal of the History of Ideas», 4 (1953), p. 511. Sul rapporto di Seripando con l'evangelismo un contributo complessivo, a partire dall'analisi delle prediche salernitane, è stato fornito da R. M. ABBONDANZA BLASI, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, Carocci, Roma 1999.

⁶⁵ A. PROSPERI, *Evangelismo di Seripando?*, A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 34-35.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 37-38.

liano e del movimento valdesiano, tra i quali Giulia Gonzaga⁶⁷, Vittoria Colonna⁶⁸, il francescano Bernardino Ochino, l'agostiniano Pietro Vermigli e Marcantonio Flaminio, autore più tardi con Benedetto da Mantova de *Il Beneficio di Cristo*, «il più famoso (come fu il più diffuso) libro della Riforma italiana»⁶⁹. Se nelle pagine del *De summo bono* non vi sono tracce esplicite di un legame con quello che si configura come «the last catholic reform movement before the Council of Trent and the first ecumenical movement after the schism of the Reformation»⁷⁰, tuttavia nell'esigenza avvertita di una radicale *purgatio animi*⁷¹, nel ruolo dell'*oratio* all'interno del processo di approssimazione alla *veritas* divina⁷², è forse possibile intravedere elementi riconducibili ad alcune delle istanze maturate all'interno del movimento. Naturalmente l'agostiniano napoletano, legato al «conservativism» teologico di Egidio da Viterbo⁷³, appare molto distante dagli esiti eterodossi assunti dall'evangelismo, e quelle esigenze non sono altro che manifestazioni del bisogno, profondamente sentito, di una *restitutio* del cristianesimo alla sua purezza originaria.

⁶⁷ Sui rapporti di Giulia Gonzaga con Seripando, cfr., ad esempio, G. SERIPANDO, *Lettera a Giulia Gonzaga* (nella sezione "lettere di valdesiani"), in G. PALADINO (a c. di), *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, vol. I, Laterza, Bari 1913.

⁶⁸ Su Vittoria Colonna di notevole interesse D.J. MCAULIFFE, *Neoplatonism in Vittoria Colonna's Poetry: from the Secular to the Divine*, in K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986, pp. 101-112.

⁶⁹ C. DE FREDE, *La diffusione delle idee riformate nel mezzogiorno d'Italia*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, cit., p. 106. Sugli umanisti napoletani, cfr. R. DE VIVO, *Vittoria Colonna e gli umanisti napoletani*, in M. BOSSE, A. STOLL (a c. di), *Napoli vicereame spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (XVI-XVII secolo)*, Vivarium, Napoli 2001, vol. II, pp. 37-55.

⁷⁰ E. M. JUNG, *On the nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, cit., p. 512.

⁷¹ G. SERIPANDO, *De summo bono*, f. 33r.

⁷² *Ibid.*, ff. 37r ss.

⁷³ J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, in «Renaissance Quarterly», 1 (1967), p. 4: «Giles's conservatism, in spite of the novel categories his cabalism introduced into christian theology, permeated his thinking on questions of dogma».

Le due importanti *Lettere sulla predestinazione* che Seripando scrive a Marcantonio Flaminio nel 1539⁷⁴, così come la coeva *Lettera sulla prescienza divina e la libertà del volere* indirizzata al principe di Salerno Ferrante Sanseverino⁷⁵, mostrano una notevole distanza dalle «false imaginationi» degli eretici⁷⁶. Queste lettere, tematizzando il tema della predestinazione e del rapporto libertà-grazia, testimoniano oramai il sopravvenire di nuove esigenze sul piano teologico (la necessità di fronteggiare il diffondersi del luteranesimo) e sul piano biografico (le crescenti responsabilità all'interno dell'Ordine) e segnano la distanza con i temi e i problemi più specificamente filosofici esaminati nel *De summo bono*.

⁷⁴ Sull'interessante figura di Marcantonio Flaminio, autore con Benedetto da Mantova de *Il Beneficio di Cristo* (1542), cfr. A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Franco Angeli, Milano 1981.

⁷⁵ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. II, p. 468-473.

⁷⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 470.

Capitolo II

LA TRADIZIONE SPECULATIVA DELLA SCUOLA AGOSTINIANA

Nelle opere come il *De summo bono*, scritte da Seripando in quegli anni di forte inquietudine religiosa, appare con tutta evidenza, accanto all'influenza esercitata dalla cultura umanistica napoletana, l'attingere alla ricca tradizione speculativa sviluppata, a partire dal XIII secolo, all'interno dell'Ordine di S. Agostino. Dall'esame di alcuni autori agostiniani tra Quattordicesimo e Sedicesimo secolo di cui Seripando aveva conoscenza, come testimoniato dall'*index librorum* della sua biblioteca, dalle notizie riportate nel *Diarium* e, in taluni casi, dalle annotazioni poste a margine ai testi da lui studiati, emergono alcuni tratti che è possibile ritrovare nel contesto neoplatonico del *De summo bono*: dal metodo dell'indagine filosofica centrato sull'analisi rigorosa dei testi, ad una certa impostazione anti-intellettualista e anti-scolastica. Già a partire dalla seconda metà del secolo XIV e i primi anni del secolo XV emergono infatti, in ambiente agostiniano, alcune peculiarità relative al modo di trattare i testi teologici e filosofici ed al modo di intendere la *ratio* che finiscono per congiungersi con le istanze emergenti nella cultura umanistica. A proposito del metodo utilizzato nell'uso delle fonti Damascius Trapp, nei suoi importanti lavori sugli

autori agostiniani del Trecento, ha intravisto «the traces of a new humanism»¹; mentre Heiko Oberman ha esplicitamente fatto riferimento ad una «augustinian Renaissance»², in relazione alla tendenza antiscolastica e anti-intellettualistica dominante nell'agostinismo tre-quattrocentesco; tendenza che si pone in un rapporto di continuità con i prodromi dell'umanesimo e del Rinascimento.

Tuttavia tracciare il profilo speculativo di quella *via Augustini* che si afferma e si consolida fra XIV e XVI secolo, e individuare gli elementi di essa che ritornano nel *De summo bono* è un compito particolarmente complesso. La difficoltà di una tale ricostruzione risiede nella pluralità di modi attraverso i quali, fra tardo Medioevo e prima età moderna, viene declinata la ricca eredità agostiniana. I diversi “agostinismi” che si affermano in epoca umanistica rispecchiano la molteplicità di volti che Agostino assume in epoca medievale. È infatti ampiamente acquisito in sede storiografica che, come nota Onorato Grassi, «nel Medioevo l'agostinismo è dovunque, ma Agostino vi si ritrova raramente, [...] più che di agostinismo si dovrebbe parlare di agostinismi diversi»³. In modo assai pertinente Markus Wriedt, in uno studio recente dedicato all'Ordine agostiniano tra la fine del Medioevo e Lutero, sostiene che «die Vielfalt mittelalterlicher Augustinrezeption findet sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auch im Augustinereremitenorden, einem der drei Mendikantenorden des Spätmittelalters, wieder»⁴.

¹ D. TRAPP, *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, in «Augustiniana», 4 (1954), p. 419. Di Damasius Trapp cfr. anche *Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Options and Book-lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), p. 146-274.

² H.A. OBERMAN, *Fourteenth-Century Religious Thought: a Preliminary Profile*, in «Speculum», 53 (1978), p. 86.

³ O. GRASSI, *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (a c. di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. III, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 605.

⁴ M. WRIEDT, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in Ch. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER (hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 9-38.

Dinanzi al profilo molteplice dell'agostinismo fra Trecento e Cinquecento, è dunque necessario porsi il problema di quali filoni di questa variegata tradizione speculativa è possibile ritrovare nel trattato seripandiano, ossia rispondere alla domanda: «welcher Augustin?»⁵.

La ricostruzione dell'agostinismo cinquecentesco compiuta nel saggio di Vittorino Grossi dal titolo *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*⁶, consente di valutare per la prima volta in modo sistematico l'opera seripandiana, in particolare quella teologica, nel contesto delle diverse tendenze speculative interne all'Ordine agostiniano. Ripercorrendo le fasi del costituirsi di una tradizione teologico-filosofica dell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino, Grossi si confronta con il dibattuto problema dell'esistenza di una scuola agostiniana «sviluppatasi dalla fondazione dell'Ordine in poi»⁷. La negazione di una «augustinische Lehrtradition» sostenuta da Eduard Stakemeier⁸, trova nelle tesi dell'agostiniano Adolar Zumkeller e, prima ancora, del biografo di Girolamo Seripando, Jedin, una decisa opposizione⁹. Se, come ha correttamente sostenuto Alister E. McGrath, a proposito del problema specifico della *giustificazione*, «it is impossible to speak of a single homogeneous “medieval Augustinian tradition” during the Middle Ages» e, dunque, in epoca moderna¹⁰, è pur vero che l'«ipotesi di lavoro» di Heiko A. Oberman, che mira a ricostruire il profilo di una scuola agostiniana esaminando sia l'agostinismo accademico del se-

⁵ Ibid., p. 12.

⁶ V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, cit., pp. 51-79.

⁷ Ibid., p. 53.

⁸ Ibidem.

⁹ Cfr. A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, in «Analecta Augustiniana», 27 (1964), pp. 167-262.

¹⁰ A. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1998², p. 179.

colo XIV sia l'agostinismo legato alla cultura umanistica¹¹, costituisce un'importante chiave ermeneutica per la comprensione del contesto speculativo agostiniano in cui matura e si articola la riflessione di Seripando. Sviluppando e integrando la traccia seguita prima da Oberman e poi, con ulteriori e importanti approfondimenti, da Grossi, è possibile ricostruire quella *costellazione speculativa* che fa da sfondo anzitutto al neoplatonismo sviluppatosi in ambito agostiniano tra la fine Quattrocento e gli inizi Cinquecento, in secondo luogo alle opzioni teoretiche seripandiane.

Se da un lato l'«agostinismo scolastico» antipelagiano sviluppatosi a partire dagli anni quaranta del Trecento, rappresentato da Gregorio da Rimini (la *via Gregorii*) e da Thomas Bradwardine, era fortemente connotato in senso antiumanistico – ed è la linea teologico-filosofica che conduce a Lutero –, dall'altro a partire dagli ultimi decenni del Trecento si assiste in ambiente agostiniano – è l'umanesimo del convento di S. Spirito a Firenze – a un generale «recupero del platonismo sull'allora imperante aristotelismo averroistico criticato sempre più da vicino dai teologi agostiniani»¹². Nel contesto di questa ricerca dedicata al *De summo bono* e alla riflessione filosofica di Seripando tuttavia non interessa tanto la discussa continuità nell'antipelagianesimo, questione che ha un notevole rilievo nelle opere strettamente teologiche scritte da Seripando sul problema della giustificazione negli anni quaranta e cinquanta del Cinquecento¹³, quanto la presenza di due tendenze speculative di fondo che, a nostro giudizio, confluiscono nella concezione filosofica seripandiana. La prima delle due tendenze rimanda all'impostazione originaria dell'Ordine agostiniano ricevuta da Egidio Romano (impostazione mai abbandonata ed alla quale Se-

¹¹ Cfr. H.A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1977.

¹² V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, cit., p. 56.

¹³ Su questo tema si segnalano gli importanti contributi di A. FORSTER, *Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando*, Bonifacius, Paderborn 1963; di A. MARRANZINI, *Il problema della giustificazione nell'evoluzione del pensiero di Seripando*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo* cit., pp. 227-269; infine il già citato lavoro di A. McGrath.

ripando appare profondamente legato), caratterizzata da una determinata concezione del sapere filosofico e teologico, che troverà nell'impostazione radicalmente sapienziale di Simone Fidati da Cascia una declinazione di grande originalità. La seconda tendenza è quella del platonismo cristiano del Rinascimento al quale gli agostiniani contribuiscono in modo essenziale a partire dalla fine del secolo XIV. Essa trova nell'opera di Egidio da Viterbo un ambizioso e incompiuto tentativo di sistemazione (e di raccordo fra tradizione agostiniana medievale e istanze moderne) nei primi anni del Cinquecento.

1. *Dalla theologia affectiva di Egidio Romano all'opera spirituale di Simone Fidati*

A partire dal 1519, anno in cui riceve l'incarico di reggente della scuola del monastero di S. Giacomo a Bologna, Seripando si impegna in un più diretto ed approfondito confronto con la tradizione speculativa agostiniana e, in primo luogo, con la lezione del *primus doctor* Egidio Romano¹⁴. Le note marginali di Seripando presenti nelle copie a stampa dell'*In I Sententiarum* e dell'*In II Sententiarum* testimoniano l'intensità di tale confronto¹⁵. Sebbene, come nota Hubert Jedin, una valutazione puntuale della dipendenza del pensiero seripandiano da Egidio Romano sia impos-

¹⁴ Cfr. G. SERIPANDO, *Diarium*, cit., p. 18: «Aegidii [Romani] sententiarum librum primum interpretor». L'adesione all'insegnamento di Egidio Romano resta una costante del pensiero di Seripando, ed è possibile ritrovarla nel c. 37 delle *Constitutiones* del 1551: «volumus ut magistri regentes, baccalarii et lectores [...] in omnibus sequi et tueri debeant doctrinam primi doctoris nostri Aegidii Romani, tam in artibus quam in theologia». Sulle caratteristiche delle *Constitutiones* seripandiane, cfr. G. CIOLINI, V. GROSSI, *Gli agostiniani e le mediazioni culturali*, in V. GROSSI, L. MARÍN, G. CIOLINI, *Gli agostiniani. Radici storia prospettive*, Edizioni Augustinus, Palermo 1993, p. 251. Sull'impegno profuso da Seripando negli anni di generalato per un pieno riconoscimento dell'*auctoritas* di Egidio Romano e della scuola teologica egidiana, cfr. R. KUITERS, *The Development of the Theological School of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine. Specimen of Synthesis between Constitutions and Praxis*, in «Augustiniana», 4 (1954), pp. 157-177: «a general like Seripando wanted to reestablish the study of the order's own theologians» (p. 176).

¹⁵ Cfr. D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 118.

sibile per la perdita dei manoscritti contenenti i commenti alle *Sentenze*¹⁶, e nonostante l'assenza di riferimenti espliciti nel *De summo bono*, tuttavia il ruolo assegnato alla riflessione teologica, il suo stesso statuto e, infine, il rapporto di teologia e filosofia, sono elementi riconducibili (sia pure con molte mediazioni, a cominciare da quella più prossima di Egidio da Viterbo) alla *lectio aegidiana* ed alla tradizione da essa derivante. Jedin afferma, a proposito della inadeguatezza dei concetti umani ad esprimere la perfezione divina che Seripando «geht [...] nicht weiter als sein Ordenslehrer Aegidius»¹⁷.

In Egidio Romano il tentativo di costruzione di un sapere fondato sull'accordo di *credere e intendere* viene perseguito attraverso l'apporto, da un lato, della ragione aristotelico-tomista, dall'altro della filosofia di Agostino, ed in particolare di quell'«esemplarismo platonizzante, la cui comprensione è ora incrementata dalla recente possibilità di leggere l'*Elementatio theologica* di Proclo e, posto in stretta connessione con essa [...], il *Liber de causis*»¹⁸. Questa impostazione platonizzante, sulla base della quale viene strutturata anche la gnoseologia egidiana, ha come conseguenza una interpretazione della conoscenza metafisica e teologica e del suo *subjectum* molto lontana dal modello scolastico. Nella concezione egidiana l'articolazione gerarchica delle facoltà conoscitive consente di cogliere diversi aspetti della *res* senza tuttavia raggiungere una conoscenza esaustiva della sua struttura ontologica. Neanche la conoscenza metafisica, avente per oggetto l'*ens secundum quod ens*¹⁹, o il sapere teologico possono aspirare ad una perfetta conoscenza

¹⁶ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., pp. 77-78: «Wir würden über Seripandos Beschäftigung mit dem Ordenslehrer Aegidius Romanus mehr sagen können, wenn seine noch am Ende des 16. Jahrhunderts in der Carbonarabibliothek vorhandenen Handexemplare der beiden ersten Bücher des Sentenzenkommentars erhalten wären. Aber sie sind verloren [...]».

¹⁷ Ibid., p. 54.

¹⁸ G. D'ONOFRIO, *Età medievale*, in Id., *Storia della teologia*, cit., vol. II, p. 422.

¹⁹ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones metaphysicales*, Venetiis 1501 (ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a.M. 1966), I, q. 5, f. 3v; Id., *In I Sententiarum*, Venetiis 1521 (ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a.M. 1968), Prol., q. 1, f. 2r.

dell'attualità della *res divina*²⁰. Ne risulta una nuova concezione tanto della metafisica, quanto della teologia. Se Dio rientra, in quanto causa prima degli enti, nella considerazione metafisica – poiché «Deus non effugit rationem entis»²¹ – è chiaro tuttavia che i limiti di una conoscenza che muove necessariamente dal sensibile e dagli enti creati costringono a considerarlo non *per se* ma *per aliud et propter aliud*:

cum omnis nostra cognitio incipit a sensu, propter hoc humanus intellectus se habet ad manifestissima naturae propter eorum remotionem a sensu sicut oculus noctuae ad lucem diei [...], et ideo non possumus devenire in cognitionem Dei nisi per alias creaturas quae nobis notiores sunt; et ideo per effectus et alias substantias et per multa alia accidentia devenimus in cognitionem eius²².

In queste pagine di Egidio Romano emerge una «figura interamente nuova dell'ontoteologia» che muta profondamente l'impostazione metafisica scolastica, come ha bene messo in luce Jean-François Courtine collocando la riflessione egidiana all'interno del processo della storia della metafisica da Tommaso a Suárez²³. Anche la teologia trova in Egidio un interprete di singolare originalità sia in relazione all'identificazione del *subjectum theologiae*, sia in relazione alla determinazione del fine proprio della conoscenza teologica e del suo rapporto con le altre scienze. Oggetto della teologia è Dio, considerato però secondo una ragione particolare, ossia

²⁰ Cfr., G. D'ONOFRIO, *Età medievale*, cit., vol. II, p. 424.

²¹ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones metaphysicales*, Venetiis 1501 (ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a.M. 1966), I, q. 9, f. 4v.

²² Ibid., I, q. 9, f. 5r.

²³ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 89 ss.

«ut principium nostrae restorationis et consummatio nostrae glorificationis»²⁴, mentre il fine della teologia è la *caritas*. La scienza teologica si configura in tal modo come *scientia affectiva* in cui la dimensione speculativa (*speculatio*) e la dimensione pratica (*operatio*) si congiungono per raggiungere un fine inattingibile alla sola conoscenza razionale.

La concezione egidiana della metafisica e della teologia, che si è qui soltanto molto sommariamente richiamata, costituisce fin dalle origini l'impostazione di fondo presente all'interno dell'Ordine di S. Agostino. Tale impostazione, nella quale la *ratio* scolastica viene significativamente limitata nelle sue pretese, non sarà senza conseguenze per l'accoglimento, a partire dal secolo XIV, di elementi platonici e neoplatonici in ambito agostiniano²⁵. Seripando è ben consapevole dei caratteri della metafisica e della teologia egidiane così come di tutta la tradizione speculativa derivante direttamente da essa²⁶: da Giacomo da Viterbo, di cui conosce le *Quaestiones divinae predicamentales* oltre all'*Abreviatio* egidiana²⁷, a Tommaso di Strasburgo,

²⁴ Cit. in A. TRAPÈ, *La nozione della teologia presso Scoto e la scuola agostiniana*, in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis*, IV, Commissione Scotistica, Roma 1968, pp. 73-81. Sulla concezione egidiana del *subjectum theologiae*, cfr. P. W. NASH, *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in «*Mediaeval Studies*», 18 (1956), pp. 61-92.

²⁵ Ad esempio, elementi significativi della riflessione di Egidio Romano relativi alla struttura dell'anima corrispondente ad un ordine ontologico-cosmico e all'ordinamento delle facoltà saranno ripresi, in perfetta continuità con gli autori neoplatonici di riferimento, da Egidio da Viterbo agli inizi del XVI secolo. Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 22. Peraltro anche il rifiuto della «problematica» opposizione aristotelica di «scienza speculativa» e di «scienza pratica», caratteristico degli autori neoplatonici agostiniani del secolo XVI, sembra poter essere riconducibile all'impostazione originaria di Egidio Romano. Anche su questo aspetto, v. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis"*, cit., pp. 8-9.

²⁶ Sulla scuola teologica di Egidio Romano, cfr. R. KUITERS, *The Development of the Theological School of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine. Specimen of Synthesis between Constitutions and Praxis*, cit.

²⁷ Cfr. D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 119.

«the last Augustinian of Giles of Rome»²⁸, presente nella biblioteca di S. Giovanni a Carbonara con il *Commentarium in IV libros sententiarum*²⁹. Alla stessa tradizione appartiene anche il commento *In I Sententiarum* di Alfonso Toletano, che Seripando possiede nell'*editio* veneziana del 1490³⁰, nel quale viene sottolineato – nel solco dell'insegnamento di Egidio Romano – come «nella teologia del *viator* [...] non può darsi alcuna conoscenza scientifica delle verità teologiche»³¹.

La dimensione *affettiva* della ricerca teologica, indicante una certa diffidenza nutrita nei confronti della razionalità scolastica, che segna dunque fin dalle origini l'impostazione della scuola agostiniana, trova in un agostiniano del secolo XIV, Simone Fidati da Cascia (1295-1347), un interprete “radicale” oltre che particolarmente influente all'interno dell'Ordine³². Tale radicalità non è sfuggita agli interpreti moderni che sono giunti, come nel caso ben noto di Alphons Victor Müller, a individuare nell'opera del Fidati una «fonte ignota» del pensiero di Lutero³³. In realtà l'opera di Simone Fidati, che anticipa temi propri della cultura umanistica, a cominciare da quella *simplicitas* che, «voluta come metodo di esposizione, era già umane-

²⁸ D. TRAPP, *Augustinian theology of the 14th century. Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), p. 181.

²⁹ Cfr. D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 117.

³⁰ *Ibid.*, p. 119.

³¹ O. GRASSI, *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (a c. di), *Storia della teologia nel medioevo*, vol. III, cit., p. 617.

³² Per una lettura complessiva dell'opera di Simone Fidati e sul suo significato all'interno dell'Ordine agostiniano, cfr. A. TRAPÉ, *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine agostiniano*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1956, vol. II, pp. 5-75.

³³ A.V. MÜLLER, *Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Simone Fidati da Cascia e la sua teologia)*, Bylichnis, Roma 1921. Le tesi di Müller sono state messe in discussione da A. TRAPÈ, *La dottrina de Seripando acerca de la concupiscentia. A proposito de afirmaciones antiguas y recientes*, in «La Ciudad de Dios», 158 (1946), pp. 501-533.

simo»³⁴, corrisponde al tentativo di introdurre «nell'ambito teologico, [...] una particolare forma di razionalità, più legata ai fatti della storia che ai principi e alle nozioni astratte, dalle quali dipendeva la forma stessa del sapere teologico», una razionalità nuova mediante la quale il sapere filosofico-teologico viene liberato dal «*modus disputandi*, che aveva contraddistinto, in larga misura, la teologia e la filosofia del secolo XIII»³⁵. La natura sapienziale e la dimensione pratica del sapere teologico, sostenute da Simone Fidati contro l'aristotelismo dominante, da un lato riecheggiano la lezione di Egidio Romano, dall'altro però la superano ampiamente incontrando esigenze che si ritrovano, come nota efficacemente Gino Ciolini, in agostiniani come Luigi Marsili³⁶. In tal modo l'opera del Fidati anticipa così, sotto un certo aspetto, temi che emergeranno nell'agostinismo più tardo fortemente intriso di motivi platonici e neoplatonici.

In Fidati, la cui opera spirituale non è sconosciuta a Seripando – il *Commento ai Vangeli*, ad esempio, è presente nella biblioteca di S. Giovanni a Carbonara³⁷ –, non sembra esserci un rifiuto pregiudiziale del sapere filosofico, ma il riconoscimento dei meriti di quest'ultimo si accompagna alla diffidenza verso la pretesa esaustività dei «*rationales rumores*»³⁸:

³⁴ V. PEKTAS, *Simone Fidati da Cascia e l'umanesimo. Imitazione di Cristo e soggettività nel De gestis domini salvatoris*, in C.M. OSER-GROTE, W. ECKERMANN (a c. di), *Simone Fidati da Cascia. Un agostiniano spirituale tra medioevo e umanesimo*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2008, p. 234.

³⁵ O. GRASSI, *Simone Fidati e la Scolastica*, in C. M. OSER-GROTE, W. ECKERMANN (a c. di), *Simone Fidati da Cascia*, cit., p. 164.

³⁶ Cfr. G. CIOLINI, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1956, vol. II, p. 376.

³⁷ Cfr. D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 94.

³⁸ Cit. in O. GRASSI, *Simone Fidati e la Scolastica*, cit., p. 171.

Non secundum philosophos mundi que sapientes, qui, quamvis multa dixerint vera, veritatis fontem et originem penitus ignorarunt, nec illam inspexerunt scripturam et legem, quam Spiritus Sanctus suis fidelibus inspirabat³⁹.

Nel *De summo bono*, allo stesso modo, viene condannata quella «vulgaris ac plebeia philosophia»⁴⁰, limitata all'orizzonte mondano e del tutto ignara delle *res divinae* e del problema dell'origine trascendente della *veritas*. Le «humanae scientiae», nel carattere congetturale che viene loro riconosciuto, rimandano a quell'«alia lux» di origine divina⁴¹. In questo quadro è interessante notare le analogie che sussistono fra la nozione di «veritas christifera» – con tutta la sua forte connotazione anti-scolastica – contenuta nel *De gestis domini salvatoris* del Fidati⁴², e il metodo seripandiano del «philosophari secundum Christum», le cui premesse sono già nel *De summo bono* ma di cui si fa esplicita menzione soltanto nel *De*

³⁹ S. FIDATI, *Breviliber de amicitia christiana* 1 (VII, 137, 272-274): «Non secundum philosophos mundi que sapientes, qui, quamvis multa dixerint vera, veritatis fontem et originem penitus ignorarunt, nec illam inspexerunt scripturam et legem, quam Spiritus Sanctus suis fidelibus inspirabat». Cit. in O. GRASSI, *Simone Fidati e la Scolastica*, cit., p. 170.

⁴⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 19r.: «Haud equidem secus vulgaris ac plebeia haec philosophia, quos occupavit insanos, impotentes, impios reddit, et in varios errore veluti temulentos trahit».

⁴¹ Ibid., cap. XV *Scientiam aliam praeter humanas homini necessariam esse*, ff. 28 v-30r.

⁴² Cfr., O. GRASSI, *Simone Fidati e la Scolastica*, cit., p. 169.

*iustitia et libertate christiana*⁴³, e nel quale riecheggia potentemente la «*philosophia Christi*» di Erasmo da Rotterdam⁴⁴.

2. Il platonismo cristiano nell'Ordine agostiniano

Se, come è stato giustamente notato, l'impostazione "spirituale" di Simone Fidati «presenta aspetti che possono essere utili per comprendere un clima culturale e l'affiorare di nuove tendenze e atteggiamenti intellettuali»⁴⁵, è tuttavia con il movimento che si sviluppa, a partire dalla fine del Trecento, a Firenze attorno all'agostiniano Luigi Marsili e al convento del Santo Spirito, «fervido focolaio di cultura umanistica»⁴⁶, che i rapporti tra la tradizione agostiniana e l'umanesimo diventano espliciti⁴⁷. È infatti possibile tracciare una linea speculativa chiara e unitaria che dalla *renovatio studiorum* di Petrarca giunge sino all'agostinismo del convento

⁴³ G. SERIPANDO, *De iustitia et libertate christiana*, a c. di A. Forster, cit., p. 11: «restat illud unum, quod his perceptis nullo ducente per se quisque intelligere potest, quid sit philosophari secundum Christum. Id vero est ad querendam sapientiam non hominem sibi ducem proponere, sed Deum aut hominem θεοδιδάκτορον [...]».

⁴⁴ Per un'analisi dei rapporti tra Erasmo e l'umanesimo italiano, ai quali si è peraltro già fatto qualche cenno, e in particolare sull'influenza della riflessione erasmiana su Seripando, cfr. M. P. GILMORE, *Italian Reactions to Erasmian Humanism*, in P. O. KRISTELLER, T. A. BRADY, H. A. OBERMAN, *Itinerarium italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden 1975, pp. 99 ss.: «certain other sectors of italian religious life in the sixteenth century were more directly influenced by aspects of Erasmus's scholarship and the *philosophia Christi*» (p. 105). Sulla «*philosophia Christi*» erasmiana, cfr. G. CHANTRAINE, «*Mystère*» et «*philosophie du Christ*» selon Érasme, Duculot, Namur 1971.

⁴⁵ O. GRASSI, *Simone Fidati e la Scolastica*, cit., p. 167.

⁴⁶ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 34. Sul platonismo della teologia agostiniana del convento di S. Spirito e la sua influenza su Ficino, cfr. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden 1990 (tr. it., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 388-389).

⁴⁷ Sul rapporto di continuità fra l'umanesimo di Luigi Marsili e l'agostinismo del Trecento, cfr. D. TRAPP, *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, in «*Augustiniana*», 4 (1954), p. 419.

di S. Spirito a Firenze e a Luigi Marsili⁴⁸. Questo rapporto di continuità è testimoniato dalle lettere che il poeta, negli ultimi anni della sua vita, scrive al giovane agostiniano per incitarlo nella prosecuzione della lunga polemica antiaverroista da lui stesso intrapresa⁴⁹.

Extremum queso ut, cum primo perveneris quo suspiras (quod cito fore confido), contra canem illum rabidum Averroim, qui, furore actus infando, contra dominum suum Christum contraque catholicam fidem latrat, collectis undique blasphemis eius (quod, ut scis, iam ceperamus, sed me ingens semper et nunc solito maior occupatio nec minor temporis quam scientie retraxit inopia), totis ingenii viribus ac nervis incumbens, rem a multis magnis impiam neglectam, opusculum unum scribas et michi illum inscribas, seu tunc vivus ero seu interim obiero⁵⁰.

La lotta all'aristotelismo averroista, che aveva avuto già alla fine del XIII secolo in Egidio Romano uno dei suoi protagonisti⁵¹, viene sviluppata adesso, negli ultimi anni

⁴⁸ Cfr. G. REGN, *Petrarca und die Renaissance*, in A. KABLITZ, G. REGN (hrsg.), *Renaissance. Episteme und Agon*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2007, pp. 11-45. Sul rapporto Petrarca-Marsili, cfr. anche il classico U. MARIANI, *Il Petrarca e gli agostiniani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1946, pp. 66-96.

⁴⁹ Sulla polemica che Petrarca conduce contro l'averroismo e sulle lettere da lui indirizzate a Marsili, cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 33-34; V. SORGE, *Averroismo*, Guida, Napoli 2007, pp. 57-58.

⁵⁰ F. PETRARCA, *Seniles*, XV, 6, in Id., *Seniles. Riproduzione del codice Marciano Lat. XI 17*, a c. di M. Pastore Stocchi e S. Marcon, Marsilio, Venezia 2003, p. 110. In assenza di una edizione critica dell'intero *corpus* delle *Seniles*, si cita in questo caso dalla riproduzione anastatica del codice Marciano. L'espressione «cane arabo» ritorna nel *De summo bono*, cit., f. 30r.

⁵¹ Cfr. V. SORGE, *Averroismo*, cit., pp. 41-42; Ead., *Egidio Romano e la confutazione dell'averroismo*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 29 (1980), pp. 118-133.

del Trecento, sul fondamento di una ripresa dell'esempio diretto di Agostino. Facendo dono al Marsili del *libellus* delle *Confessiones*, Petrarca gli scrive:

et nunc tandem ab Augustini domo digressus ad eandem redit,
nunc quoque tecum peregrinaturus ut reor⁵².

In Marsili (il quale non ha lasciato che poche testimonianze scritte⁵³, impegnandosi piuttosto a promuovere la rinascita degli *studia humanitatis* coltivando rapporti con alcuni personaggi di primo piano della cultura umanistico-rinascimentale come Salutati e, più tardi, Manetti e Niccoli⁵⁴) sono dunque presenti due dei temi caratteristici dell'umanesimo: la critica alle tendenze averroiste proprie di tanto aristotelismo contemporaneo e la necessità di una stretta adesione ai modelli classici e patristici per lo sviluppo di una riflessione radicalmente nuova⁵⁵. Il gravitare attorno al circolo del Marsili del monaco camaldolese Ambrogio Traversari, negli anni seguenti così determinante nella riscoperta del patrimonio patristico e in quel processo di costruzione del "Platone cristiano" che culminerà in Marsilio Ficino⁵⁶, indica l'importanza degli stimoli e delle indicazioni fornite dall'agostiniano per tutto il na-

⁵² F. PETRARCA, *Seniles*, XV, 7 *Ad fratrem Lodovicum Marsilium, cum libro Confessionum Sancti Augustini*, in Id., *Le senili*, a c. di G. Martellotti, Ricciardi, Napoli 1955, p. 108. Sull'importanza simbolica del dono di questo libro per il primo nucleo di umanisti, cfr. U. DOTI, *Introduzione* a F. Petrarca, *Epistole*, Utet, Torino 1978, p. 35.

⁵³ Interessante l'epistolario, L. MARSILI, *Lettere*, a c. di O. Moroni, Liguori, Napoli 1978.

⁵⁴ Per alcune rapide indicazioni sui rapporti col Salutati e il Niccoli, cfr. C. VASOLI, *Una "Regola per ben confessarsi" di Luigi Marsili*, in Id., *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaita, Manduria 1968, pp. 40-47.

⁵⁵ Cfr. G. CIOLINI, V. GROSSI, *Gli agostiniani e le mediazioni culturali*, in V. GROSSI, L. MARÍN, G. CIOLINI, *Gli agostiniani. Radici storia prospettive*, cit., pp. 224-225.

⁵⁶ Sul rapporto Marsili-Traversari e per un affresco della Firenze quattrocentesca, cfr. C. VASOLI, *La cultura fiorentina al tempo del Traversari*, in G. C. GARFAGNINI, *Ambrogio Traversari nel vi centenario della nascita*, Olschki, Firenze 1988, pp. 69-93.

scente platonismo cristiano⁵⁷. Questa esigenza fortemente avvertita nella cultura umanistica di una riscoperta del patrimonio classico ha tuttavia in Marsili, così come in tutti gli agostiniani del Rinascimento, una connotazione del tutto originale. La cifra essenziale dell'impostazione agostiniana è individuabile nel riconoscimento, anzitutto, della necessità di congiungere *studia humanitatis* e *studia divinitatis* sull'esempio di Agostino⁵⁸, in secondo luogo nella consapevolezza della «condizione creaturale vista dal cristianesimo»⁵⁹. Condizione creaturale magistralmente sottolineata nel *De summo bono* seripandiano attraverso il riconoscimento dell'«intervallum infinitum» che tanto sul piano gnoseologico quanto sul piano ontologico, segna il rapporto tra il «faber maximus» e la creatura⁶⁰.

Per la costruzione di quella che, secondo l'innovativa definizione di Hubert Jedin, è la «platonische Schule im Augustinerorden»⁶¹, bisogna però attendere Egidio da Viterbo che, a partire dall'ultimo lustro del Quattrocento, si impegna in un'opera di carattere concordistico estremamente ambiziosa. Le sue *Sententiae ad mentem Platonis*, su cui ci si soffermerà in modo più esteso nel prossimo capitolo, rappresentano il frutto teoreticamente più maturo di questa scuola filosofico-teologica sorta nell'ambito dell'Ordine agostiniano. Sebbene la stesura delle *Sententiae* si interrompa poco oltre il primo decennio del Cinquecento per il sopraggiungere di nuove responsabilità all'interno dell'Ordine e per i mutati interessi speculativi che lo spin-

⁵⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 227.

⁵⁸ Cfr., E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 34.

⁵⁹ G. CIOLINI, V. GROSSI, *Gli agostiniani e le mediazioni culturali*, cit., p. 226.

⁶⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

⁶¹ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 82. Sul ruolo di Egidio nella diffusione del platonismo all'interno dell'Ordine, cfr. anche M. WRIEDT, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in Ch. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER (hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*, cit., p. 26.

gono in modo sempre più deciso verso la cultura cabalistica⁶², tuttavia l'azione di stimolo esercitata da Egidio nello sviluppo di un platonismo orientato sia alla scoperta della tradizione della *pia philosophia*, sia all'apologetica cristiana, resta costante. La «scolasticizzazione platonica» compiuta da Egidio, come ha avuto occasione di notare Eugenio Massa, tra i più avveduti esegeti dell'opera filosofica egidiana, attende in realtà ancora «adeguate ricerche» che consentano di collegarlo «ai grandi teoreti italiani del pieno Rinascimento attraverso la mediazione di maestri agostiniani neoplatonici, appartenenti alla corrente da lui suscitata in seno all'Ordine»⁶³. In assenza di studi specifici che ricostruiscano in modo sistematico lo sviluppo e le articolazioni della scuola platonica agostiniana, crediamo si possano individuare due filoni sorti all'interno di questa scuola utili a ricostruire il contesto più prossimo in cui matura la riflessione di Seripando: il primo è il filone apologetico, nel quale le risorse speculative del platonismo sono impiegate nella disputa sull'immortalità dell'anima; il secondo, connotato in senso più speculativo, è il filone di matrice neoplatonico-ficiniana.

La pubblicazione nel 1516 a Bologna del *De immortalitate animae* pomponazziano suscita, come ben noto, polemiche molto aspre che coinvolgono filosofi e teologi di diversa formazione⁶⁴. Dopo le critiche mosse da Gaspare Contarini, Pomponazzi

⁶² Cfr. F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964 (tr. it., *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Milano 1985, pp. 114-130).

⁶³ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 32. Gli ultimi anni hanno tuttavia visto un significativo interesse per la diffusione del platonismo facente capo ad Egidio da Viterbo e a Girolamo Seripando soprattutto in area spagnola. Assai utili in questo senso gli studi dedicati all'opera dell'agostiniano Luis de León, nei quali emerge chiaramente l'influenza di Egidio e, più direttamente, di Seripando: K. A. KOTTMAN, *Law and Apocalypse. The Moral Thought of Luis de León (1527 ?-1591)*, Nijhoff, The Hague 1972; V. G. DE LA CONCHA, J. SAN JOSÉ LERA (Eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1996.

⁶⁴ Per una ricostruzione efficace delle posizioni di Pomponazzi e della controversia seguita alla pubblicazione del *De immortalitate animae*, cfr. M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986.

replica con l'*Apologia contra Contarenum* stampata a Bologna nel 1518, nella quale appare anonimo lo stesso scritto contenente i rilievi del Contarini. Tuttavia l'*Apologia* pomponazziana contiene anche le risposte ad altri critici, fra i quali l'agostiniano napoletano Ambrogio Fiandino, allora vescovo di Mantova. Le riserve espresse dall'«acre Ambrogio Fiandino»⁶⁵, secondo l'espressione di Garin (espressione che risente notevolmente della lettura del dibattito sull'immortalità dell'anima fornita da Francesco Fiorentino nella seconda metà dell'Ottocento⁶⁶), in realtà non erano apparse sino ad allora in forma scritta. Si trattava infatti di «veementi invettive» lanciate in pubbliche omelie⁶⁷. Soltanto dopo la pubblicazione dell'*Apologia* nel 1518 Fiandino decide di scrivere, forse su sollecitazione dell'ormai cardinale Egidio da Viterbo, le *Disputationes contra assertorem mortalitatis animae*, che vedono la luce a Mantova nel 1519. Le *Disputationes*, scritte in forma di dialogo, hanno come protagonisti quattro personaggi: Polisseno, che rappresenta le posizioni dell'autore, Filoplatone, sostenitore delle tesi platoniche, Alchindo, un arabo interprete delle posizioni averroiste, infine Celestino, portavoce delle tesi tomiste. I quattro si recano a Bologna per sostenere una disputa pubblica con Pomponazzi la cui «lingua pestifera et perniciosa»⁶⁸, e il cui aristotelismo naturalistico destano grande scandalo fra i dotti e i cristiani. È indubbio che il dialogo di Fiandino abbia una fisionomia più apologetica che speculativa. La posizione dell'agostiniano non appare infatti univoca: egli cerca di mettere in campo tutte le risorse speculative di cui può disporre per confutare la tesi della mortalità dell'anima. Benché fra queste risorse quelle desunte da Platone, «princeps arcanæ philosophiæ», come si afferma chiaramente nella prefazione, abbiano una preminenza rispetto a quelle averroiste e tomiste, tuttavia il carattere meramente apologetico dell'opera finisce per

⁶⁵ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., 162.

⁶⁶ F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del secolo XVI con documenti inediti*, Le Monnier, Firenze 1868.

⁶⁷ Ibid., p. 39.

⁶⁸ Ibid., p. 43.

oscurare le motivazioni autenticamente filosofiche⁶⁹. Ben altro tenore speculativo ha l'opera di Agostino Nifo *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponacium*, edita a Venezia nel 1518. In quest'opera, caratterizzata da un marcato eclettismo, la dimensione apologetica non è predominante. Era stato lo stesso agostiniano Fiandino, come si può desumere dalla lettera dedicatoria premessa al volume, a spingere Nifo a comporre questo trattato a cui Pomponazzi replicherà l'anno successivo scrivendo il *Defensorium adversus Augustinum Niphum*. Nel *De immortalitate* l'«assai ambigua [...] oscillazione tra conclusioni di tipo averroistico [...] e la ripresa integrale delle dottrine platoniche»⁷⁰, rispecchia l'evoluzione del pensiero di Nifo, il quale dalle posizioni averroistiche maturate a contatto con Nicoletto Vernia approda ad una forma di platonismo eclettico fortemente influenzato dal pensiero di Ficino⁷¹. Influenza ficiniana che crescerà nel corso degli anni e che troverà la sua espressione più compiuta nel *De pulchro et amore* (1531)⁷².

Di questo ampio dibattito intorno al tema dell'immortalità dell'anima che in modo diretto (come nel caso di Ambrogio Fiandino) o indiretto (come nel caso di Agostino Nifo) coinvolge gli agostiniani, Seripando è non soltanto consapevole ma, in qualche modo, partecipe. Come egli stesso annota nel *Diarium*, nel giugno del 1516 (lo stesso anno della pubblicazione del *De immortalitate animae*), a ventiquattro anni, viene inviato a Bologna al fine di completare gli studi. Nella città emiliana, nel-

⁶⁹ Spunti di un qualche interesse sul platonismo di Fiandino nel lavoro di J. MONFASANI, *For the History of Marsilio Ficino's Translation of Plato: The Revision mistakenly Attributed to Ambrogio Flandino, Simon Grynaeus' Revision of 1532, and the Anonymous Revision of 1556/1557*, in «Rinascimento», 27 (1987), pp. 293-299.

⁷⁰ C. VASOLI, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia*, cit., p. 411.

⁷¹ Per un approfondito esame dell'evoluzione filosofica di Agostino Nifo e dei suoi rapporti con Nicoletto Vernia, cfr. E. DE BELLIS, *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo, Galatina 2003.

⁷² Sul *De pulchro et amore*, cfr. B. CROCE, *Il De pulchro di Agostino Nifo*, in Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Laterza, Bari 1952, vol. III, pp. 101-110.

la quale tre anni più tardi insegnerà all'interno dello studio dell'Ordine, egli ha modo di ascoltare le lezioni di Pomponazzi⁷³. Della partecipazione, come giovane spettatore, all'atmosfera di quegli anni di infuocata e violenta polemica, reca traccia la biblioteca di S. Giovanni a Carbonara. Essa contiene le opere dei principali attori del dibattito seguito alla pubblicazione del *De immortalitate animae*: da Gasparo Contarini ad Ambrogio Fiandino, dal domenicano Bartolomeo de Spina ad Agostino Nifo. Il *De summo bono* sembra recare traccia della polemica nell'interpretazione radicalmente dualista del rapporto anima-corpo per la quale il corpo, come «sepulchrum» dell'anima, le impedisce il raggiungimento della *vita beata*⁷⁴. Al tema specifico dell'immortalità dell'anima è invece dedicata una delle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* dal titolo *Animorum immortalitas*⁷⁵. Ad un primo e rapido sguardo, in queste pagine inedite l'argomentazione sembra svolgersi sulla linea eclettica del Nifo, sebbene con un utilizzo più rigoroso ed accurato delle originarie fonti platoniche. D'altra parte l'agostiniano napoletano negli anni Trenta del Cinquecento è molto vicino all'ormai anziano filosofo, il quale gli dedica nel 1533 il trattato *De misericordia*, il cui manoscritto presenta correzioni autografe di Seripando⁷⁶.

Ancor più significativo per l'interpretazione di taluni aspetti del *De summo bono* è quel filone che si è definito di matrice neoplatonico-ficiniana. Questa componente del platonismo sorto all'interno dell'Ordine agostiniano è riconducibile direttamente ad Egidio da Viterbo ed all'intensa attività di traduzioni e commenti di testi neoplatonici e patristici da lui promossa, nel solco dell'influenza di Ficino, fin dalla sua elezione a generale dell'Ordine. Del gruppo sorto intorno ad Egidio, sul quale ha po-

⁷³ G. SERIPANDO, *Diarium*, cit., p. 17: «Bononiam missum [...] philosophiae operam dedi sub domino Petro Mantuano et theologiae sub Alexandro Bononiensi, magistro regente». Sulla circostanza, cfr. anche H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 73.

⁷⁴ Id., *De summo bono*, cit., f. 19v.

⁷⁵ Id., *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, Cod. VIII AA 21, Q 54, ff. 328r ss.

⁷⁶ Cfr. D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 135.

sto recentemente la sua attenzione John Monfasani⁷⁷, si vuole mettere in luce il ruolo svolto da un contemporaneo ed amico di Girolamo Seripando, l'agostiniano Nicola Scutellio (1490-1542)⁷⁸. Egli, «per anni segretario e collaboratore di Egidio»⁷⁹, opera sia come traduttore che come scrittore originale all'interno del programma egidiano di recupero della tradizione filosofico-teologica del platonismo, programma che è probabilmente il più organico e ambizioso dopo quello portato avanti da Marsilio Ficino. È lui il copista del manoscritto napoletano delle *Sententiae ad mentem Platonis* (di cui Seripando scrive i titoli e «la maggior parte delle note e delle correzioni»⁸⁰), così come del manoscritto della *Historia XX saeculorum*. Nonostante l'attività svolta prevalentemente come traduttore, nonostante egli «did not develop any significant new arguments»⁸¹, nondimeno la sua opera si inserisce nel programma egidiano di recupero della tradizione filosofico-teologica del platonismo, programma che è probabilmente il più organico e ambizioso dopo quello portato avanti da Marsilio Ficino. Lo studio di Kristeller dal titolo *Neoplatonismo e Rinascimento*⁸², consente di delineare sommariamente una parte dell'attività di Scutellio. Dedicato alla diffusione di testi neoplatonici nel Rinascimento italiano, il saggio è particolarmente utile per una prima ricognizione delle versioni di testi filosofici greci fornite dall'agostiniano. Oltre all'interesse per Proclo, testimoniato dalla traduzione completa della *Theologia platonica* che prosegue idealmente la versione parziale di

⁷⁷ J. MONFASANI, *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho: the Sixteenth-Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Olschki, Firenze 2005.

⁷⁸ Sul rapporto di amicizia intercorso tra Seripando e Scutellio e per un rapido profilo biografico di Scutellio, cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, pp. 82 ss.

⁷⁹ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 51.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ J. MONFASANI, *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho*, cit., p. 15.

⁸² P. O. KRISTELLER, *Neoplatonismo e Rinascimento*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957-1985, vol. IV, p. 158.

Ambrogio Traversari⁸³, e del commento al *Parmenide*, Scutellio mostra interesse anche per Porfirio di cui traduce la *Vita Plotini* – che era già stata tradotta da Ficino – e nel 1526, in modo incompleto, le *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, una «raccolta di estratti e parafrasi di Plotino»⁸⁴. L'opera di traduttore dell'agostiniano non si limita tuttavia ai filosofi neoplatonici: una particolare attenzione è riservata ai Padri come risulta, ad esempio, dalla traduzione del *De homine* di Gregorio di Nissa⁸⁵. Una certa originalità speculativa è peraltro rinvenibile nel trattato *Pletho in Aristotelem*, restituito alla paternità di Scutellio solo in anni molto recenti⁸⁶. In esso, ricollegandosi all'antica polemica seguita alla pubblicazione del *De differentiis* di Pletone (1439), l'agostiniano sviluppa un confronto fra i sistemi filosofici di Platone e di Aristotele e, pur non mostrando una «overarching philosophic vision»⁸⁷, dà prova della profonda penetrazione del platonismo nella filosofia cristiana del Cinquecento. L'influenza determinante sul platonismo tardo rinascimentale e moderno – almeno fino ai *Cambridge Platonists*⁸⁸ – dell'opera di traduttore di Scutellio deriva probabilmente dall'essere il frutto di un progetto unitario ed organico di tipo concordistico. In particolare le sue traduzioni della *Vita Pythagorae* e del *De mysteriis aegyptiorum*

⁸³ Ibid., p. 161. Sull'interesse di Scutellio per Proclo, cfr. anche il saggio di P. O. KRISTELLER, *Proclus as a Reader of Plato and Plotinus*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, cit., vol. IV, p. 129 e N. SCOTTI MUTH, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 247.

⁸⁴ KRISTELLER, *Neoplatonismo e Rinascimento*, in *Studies in Renaissance...*, vol. IV, p. 158. Sulla presenza di Plotino nella cultura filosofica tardo-rinascimentale, cfr. M. MUCCILLO, *Plotino nel tardo Rinascimento*, in Ead., *Platonismo, ermetismo e "prisca theologia". Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze 1996, pp. 195-289.

⁸⁵ Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 83.

⁸⁶ La definitiva attribuzione dello scritto a Nicola Scutellio, con argomentazioni convincenti, si deve a J. MONFASANI, *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho*, cit.

⁸⁷ Ibid., p. 15.

⁸⁸ Le traduzioni di Nicola Scutellio sono, ad esempio, utilizzate e discusse da Ralph CUDWORTH in *The True Intellectual System of the Universe* (1678).

di Giambico, stampate postume a Roma nel 1556 per volontà del vescovo di Orte, Scipione Bongallo, resteranno un punto di riferimento autorevole⁸⁹. Seripando ha occasione di apprezzare l'iniziativa della pubblicazione delle due opere giamblichee di «quel buono et dotto Padre»⁹⁰, opere che, d'altra parte, egli aveva ampiamente utilizzate anni prima proprio nel *De summo bono*. Sono queste le fonti più prossime dalle quali Seripando ricava i numerosi riferimenti a Pitagora, il quale «apud Nilum sacris initiatus, cantu et fidibus philosophabatur»⁹¹, o ai «sacerdotes Aegypti, primi naturae exploratores»⁹².

⁸⁹ N. SCUTELLIO, *De mysteriis aegyptiorum e Pythagorae vita ex Iamblico collecta*, Blado, Roma 1556. Sulla diffusione del *corpus* pitagorico e neo-pitagorico nel Rinascimento, nella quale un ruolo non marginale è svolto dalla vita di Pitagora tradotta da Scutellio, cfr. S. K. HENINGER, *Some Renaissance Versions of the Pythagorean Tetrad*, in «Studies in the Renaissance», 8 (1961), pp. 7-35.

⁹⁰ D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, cit., p. 122: «è stato ufficio di vero et raro amico quello che V. S. R^{ma} mi dice d'haver fatto, di far stampare il Jamblico di quel buono et dotto Padre, amico comune».

⁹¹ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 38v.

⁹² Ibid. f. 25v.

Capitolo III

TRA PLATONISMO E QABBALAH: MARSILIO FICINO ED EGIDIO DA VITERBO

Eugenio Garin ha insistito in più occasioni, e in modo assai efficace, sul radicarsi dell'apologetica cristiana elaborata dall'agostiniano Egidio da Viterbo nel terreno fertile del platonismo di Marsilio Ficino¹. L'operazione portata innanzi da Egidio, che trova il suo culmine nel commento delle sentenze di Pietro Lombardo *ad mentem Platonis*, è resa possibile proprio dal carattere del platonismo ficiniano. Ficino stesso, infatti, «intende fondare un'apologetica nuova (*philosophica quaedam religio*) sul platonismo, rimanendo legato alla tradizione cristiana»². Tuttavia l'apologetica platonica elaborata da Egidio presenta caratteristiche proprie che sembrano distinguerla in modo significativo da quella sviluppata dal filosofo fiorentino. Cogliere tale differenza appare essenziale per comprendere una concezione, come quella elaborata da Seripando nel *De summo bono*, che si colloca idealmente tra la *Theologia platonica* ficiniana e le egidiane *Sententiae ad mentem Platonis*. È necessario tuttavia osservare che il rapporto del pensiero di Egidio da Viterbo con il platonismo di Ficino, benché largamente noto, non è stato indagato in maniera particolarmente

¹ Cfr., ad esempio, E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1978³, vol. II, pp. 424-425; Id, *Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 287.

² E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, p. 387.

approfondita e, fatta eccezione per un saggio di Anna Maria Voci, non è stato finora oggetto di una trattazione specifica³.

Prima di esaminare, attraverso l'analisi di alcuni temi, il rapporto che sussiste tra il platonismo ficiniano e quello egidiano in quegli aspetti che sono funzionali ad illustrare la posizione di Seripando, è opportuno accennare ad un problema storico-filosofico tutt'ora aperto, vale a dire il ruolo di Agostino nella riflessione di Ficino. Se, infatti, il compito fondamentale cui attende Egidio è la mediazione tra le istanze filosofiche del neoplatonismo del Rinascimento ed una certa tradizione agostiniana, è anche vero che l'eredità di Agostino è già presente e ampiamente utilizzata dallo stesso Ficino⁴. Come si è già osservato trattando del platonismo diffuso all'interno dell'Ordine agostiniano e, in particolare, di Luigi Marsili, la connessione fra il recupero umanistico del mondo classico e la decisa spinta verso una profonda *renovatio* del mondo cristiano, trova proprio in Agostino un modello imprescindibile. Anche nell'opera ficiniana e, in particolare, nella *Theologia platonica*, il modello speculativo agostiniano viene tenuto presente «sia per quanto riguarda l'impostazione metafisica generale di tipo neoplatonico, sia per le dottrine e le idee collaterali e deriva-

³ Per un profilo complessivo della vita e dell'opera di Egidio da Viterbo, cfr. F.X. MARTIN, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo 1469-1532*, Augustinian Press, Villanova 1992. Elementi utili per l'analisi del rapporto di Egidio con Marsilio Ficino sono stati messi in luce, oltre che nei lavori già segnalati di Eugenio Garin, negli studi di E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954 e di J. W. O'MALLEY, *Man's Dignity, God's Love, and the Destiny of Rome. A Text of Giles of Viterbo*, in «Journal Viator», 3 (1972), pp. 389-416. Dedicati in modo specifico al tema della relazione Egidio-Ficino (mettendone però in luce aspetti diversi e circoscritti) i saggi di V. CILENTO, *Glosse di Egidio da Viterbo alla traduzione ficiniana delle Enneadi in un incunabolo del 1492*, in G. MARDESTEIG (a c. di), *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, vol. I, Stamperia Valdonega, Verona 1964, pp. 281-295 e A.M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in G.C. GARFAGNINI (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, pp. 477-508. Per un orientamento bibliografico, cfr. F.X. MARTIN, *Egidio da Viterbo 1469-1532. Bibliography, 1510-1982*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 45-52.

⁴ Per un inquadramento generale dei rapporti Ficino-Agostino, cfr. C. VASOLI, *Marsilio Ficino e Agostino*, in D. DE COURCELLES, K. FLASCH (a c. di), *Augustinus in der Neuzeit*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 9-21.

te»⁵. Come ha occasione di notare Kristeller, «it is not so much Augustine's definite theological position, but rather the philosophical and neoplatonic element of his thought which has been accepted and revived in Ficino's platonism»⁶. Se nei commentari platonici l'influsso agostiniano appare meno esplicito, in quella che aspira ad essere l'opera speculativamente più originale del filosofo fiorentino, l'eredità del platonismo viene recuperata, attraverso Agostino, in un'ottica cristiana. Proprio muovendo dall'*auctoritas* di Agostino, nel proemio alla *Theologia platonica*, Ficino ricostruisce il nesso di continuità fra la meditazione platonica e la rivelazione cristiana⁷. Questo procedimento, consistente nel ricorso all'autorità dei Padri per legittimare il recupero del platonismo, presiede alla costruzione del "Platone cristiano" a partire già dalla traversariana *Vita Platonis* (1433), caratterizzando dunque fin dai suoi esordi il platonismo cristiano del Rinascimento⁸. In realtà (ma questo esula dai compiti della presente ricerca) nella *Theologia platonica* questa legittimazione del platonismo in un'ottica di ortodossia cristiana convive con il procedimento inverso e speculare (che è, a nostro giudizio, quello più proprio ed originale di Ficino), ossia con la rilettura di tutta la tradizione della filosofia cristiana, a partire da quella di Agostino e Tommaso, attraverso le lenti speculative del platonismo⁹.

⁵ A. TARABOCHIA CANAVERO, *S. Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», IV (1978), p. 634. Il lavoro della Tarabochia Canavero è dedicato ad una puntuale ricostruzione della dipendenza delle posizioni ficiniane dall'opera agostiniana, attraverso un confronto dettagliato dei testi.

⁶ P. O. KRISTELLER, *Augustine and the Early Renaissance*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956, p. 370. Sul ruolo di Agostino nel primo Rinascimento, cfr. anche agli studi segnalati nel cap. 2 a proposito del rapporto platonismo-agostinismo nell'Ordine agostiniano.

⁷ Ibid., p. 629.

⁸ Cfr. D. F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 15-43.

⁹ Sul rapporto del platonismo ficiniano con le fonti scolastiche e la filosofia di Tommaso d'Aquino, cfr. P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, in Id., *Studies in Renaissance*

Se le affinità fra il pensiero ficiniano e quello agostiniano sono riscontrabili in luoghi diversi della *Theologia platonica*, ad esempio a proposito del ruolo della conoscenza interiore, della natura e struttura dell'anima e della sua *dignitas* metafisica, della gnoseologia e dell'estetica¹⁰, tuttavia sembra più opportuno concentrare l'attenzione sull'impostazione metafisica di fondo dell'opera di Ficino e sul ruolo giocato da Agostino nel processo di acquisizione del platonismo e del neoplatonismo entro l'orizzonte cristiano. A questi aspetti Werner Beierwaltes ha dedicato pagine di grande interesse¹¹. Rispetto all'impostazione neoplatonica (qui il riferimento è anzitutto a Plotino¹²) la riflessione agostiniana sull'essere di Dio deve considerarsi un «evento epocale» nella misura in cui riconduce «ad un'unica natura, assecondando le componenti cristiane e teologiche del suo concetto di un Dio Uno ed Unico, quei predicati che Plotino ed altri neoplatonici avevano attribuito a due distinte dimensioni dell'essere divino (l'Uno e lo Spirito)»¹³. Riprendendo «in modo creativo» l'eredità platonica e neoplatonica Ficino, secondo Beierwaltes, «compie [...] uno slittamento che corrisponde, nei punti essenziali, a quello compiuto da Agostino»¹⁴. Il Dio di Ficino è dunque, come il Dio di Agostino, «*assoluta unità* – ha cioè la stessa

Thought and Letters, cit., pp. 35-97; A.B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Nijhoff, Den Haag 1974.

¹⁰ Cfr. A. TARABOCHIA CANAVERO, *S. Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino*, cit., pp. 634-646.

¹¹ W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am M. 1985 (tr. it., *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992); Id., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am M. 1998 (tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare le pp. 203-241).

¹² Sulla centralità dell'influenza di Plotino, soprattutto nel tardo Rinascimento, cfr. M. Muccillo, *Plotino nel tardo Rinascimento*, cit., pp. 195-289.

¹³ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit. (tr. it., cit., pp. 219-220). Per osservazioni importanti sul rapporto di Agostino con gli autori neoplatonici, cfr. P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des "Libri Platoniorum" par saint Augustin*, in «Augustiniana», 4 (1954), pp. 225-239. In questo contributo viene accuratamente valutato il rapporto tra fede cristiana e filosofia «platonica» nell'evoluzione spirituale di Agostino.

¹⁴ *Ibid.*, p. 223.

dignità filosofica che Plotino attribuiva all'Uno stesso – e però, *allo stesso tempo*, è un intreccio di relazioni *trinitarie* [...]: è un'unità che, nella triadicità che le è immanente, è relata a se stessa e non si preclude però neppure la possibilità di un nesso creativo “verso l'esterno”»¹⁵. Tale concezione metafisica di fondo, che rappresenta il punto di convergenza fondamentale tra l'impostazione filosofico-teologica ficiniana e quella di Agostino, non è senza conseguenze per la soluzione di alcuni problemi speculativi particolari, primo fra tutti quello relativo alla struttura dell'anima (in cui il *De Trinitate* del Vescovo di Ippona gioca un ruolo determinante)¹⁶.

Come si avrà modo di mostrare nelle pagine che seguono, Egidio da Viterbo compie uno sforzo speculativo ulteriore, innestando sull'originario platonismo ficiniano dal quale prende le mosse – e nel quale, come si è visto, Agostino è già presente in modo decisivo – alcuni degli elementi caratterizzanti di quella ricca *tradizione agostiniana* cui appartiene. Sarà a questa operazione egidiana che guarderà Girolamo Seripando nel suo *De summo bono* e nelle coeve *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*.

1. *Contemplatio, illuminatio, amor*

Nella sua ricostruzione complessiva della filosofia ficiniana del 1943, per molti aspetti tuttora imprescindibile, Kristeller ha modo di porre in luce la centralità, tanto sul piano gnoseologico quanto sul piano ontologico, della nozione di *contempla-*

¹⁵ Ibid., p. 220. Su questo punto, cfr. G. LETTIERI, *La dialettica della libertà: assoluto e relazione in Plotino e in Agostino*, in R. PICCOLOMINI (a c. di), *Interiorità e intenzionalità nel De civitate Dei di S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, pp. 143-174.

¹⁶ Su alcuni di questi aspetti, cfr. A. LEVI, *Ficino, Augustine and the Pagans*, in M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 99-113.

*tio*¹⁷. Tale nozione, nella quale è, senza alcun dubbio, ravvisabile l'influenza decisiva e diretta di Agostino¹⁸, permette di comprendere in modo esemplare sia l'originalità della posizione di Ficino rispetto alla tradizione neoplatonica cui si riferisce in modo costante, sia la distanza che separa la riflessione dell'agostiniano Egidio dal platonismo ficiniano.

L'allontanamento dalle cose esteriori e corporee ed il rivolgersi – nell'esperienza interiore – verso gli esseri intelligibili corrisponde alla dinamica propria della *contemplatio*. Ficino illustra questo processo nei suoi elementi costitutivi come «the source of spiritual experience and of our knowledge of the invisible, which include God and ideas»¹⁹:

Perveniemus autem Deo duce ad hunc gradum naturae supremum, si modo ab ipsa materia quae naturae gradus est infimus affectum animi pro viribus segregabimus, ut quantum ab ea discedimus tantum accedamus ad Deum, et cui nunc posthabito fallacis huius vitae momento quoad possumus vivimus, tandem eius vita vivamus in aevum²⁰.

¹⁷ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², pp. 218-245).

¹⁸ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Augustine and the Early Renaissance*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, cit.

¹⁹ P. O. KRISTELLER, Recensione a A. Chastel, *Marsilio Ficino et l'art*, Droz, Geneve 1954, in «The Art Bulletin», 1 (1958), p. 79. La recensione appare significativa poiché Kristeller chiarisce ancora una volta, in polemica con l'interpretazione di Chastel, l'importanza metafisica della nozione di *contemplatio* nel sistema ficiniano.

²⁰ M. FICINO, *Theologia platonica*, XVIII 12, 1, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, Harvard University Press, Cambridge MA 2001-2006, vol. VI, p. 218.

Il modello speculativo a cui si rifà Ficino nel delineare in questo processo proprio dell'anima è quello neoplatonico dell'*epistrophé pros eautò* che, recuperato all'interno della teologia trinitaria cristiana, diviene parte della dinamica della vita divina. Presupposto di questa «reflectio», come viene sottolineato opportunamente da Kristeller²¹, è la dottrina neoplatonica della separazione tra anima e corpo ripresa anch'essa dalle fonti neoplatoniche²².

Quapropter conversio talis a corpore libera est, cum neque exordiatur ab ipso, neque in ipsum regrediatur. Multo magis animae substantia libera est a corpore, si conversio, quae eius est motus, est a corpore libera. Itaque rationalis anima nullo modo pendet ex corpore in essendo, sicut neque in movendo et operando²³.

Sebbene certe espressioni utilizzate da Ficino inducano a rappresentarsi l'elevazione a Dio e al divino nella quale, in ultima istanza, consiste tale «conversio» come un istante irripetibile e svincolato da qualunque processo conoscitivo, in realtà «la conoscenza di Dio è il vertice nella serie graduata della contemplazione, cioè è superiore per il suo rango a tutti gli altri atti e perciò stesso separata da essi, ma d'altra parte sta pure in serie con loro e non ne è quindi completamente distinta»²⁴. Questo corrisponde alla struttura gerarchica del reale, per la quale la «divinorum

²¹ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., pp. 228-229).

²² Cfr. B. LOTTI, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, in «Esercizi Filosofici», 2 (2007), pp. 137-165, in particolare pp. 148-149.

²³ M. FICINO, *Theologia platonica*, IX, 1, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. III, p. 10.

²⁴ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., p. 243).

exacta contemplatio»²⁵, raggiungibile nel corso della vita terrena²⁶, «in quanto rivolta alla realtà esistente deve percorrere la serie graduata delle cose ed attuarsi quindi anch'essa in una determinata serie di gradi»²⁷.

«Qui – nota in modo particolarmente efficace Kristeller – si tocca forse il punto più importante dove la filosofia del Ficino si distingue da quella di Plotino. Per Plotino in ogni atto contemplativo rimane la separazione fra l'oggetto reale e la coscienza che tende intimamente verso l'alto. Questo dualismo è superato soltanto in un atto completamente nuovo e trascendente della coscienza, in cui l'ultimo principio delle cose esistenti è pure sperimentato come fonte ed origine dell'esperienza interiore stessa: è questa la vera ragione della distinzione ontologica fra *en* e *nous*. Nel Ficino invece l'atteggiamento contemplativo non è mai superato, ma soltanto compiuto in sé stesso, per cui manca ogni ragione di distinzione fra *en* e *nous*, restando sempre tale atto nella regione del *nous*»²⁸. Si assiste in tal modo al compiersi definitivo di quello «slittamento» operato, da Agostino prima e da Ficino poi, rispetto «alla differenziazione neoplatonica del concetto di unità in un Uno sovra-essente e in un Uno essente che pensa contemporaneamente se stesso (*nous*)» di cui parla Beierwaltes²⁹. In Ficino tuttavia questo «slittamento» va ben oltre Agostino, implicando il situarsi dell'intuizione di Dio in perfetta continuità con i diversi gradi che costituiscono l'esperienza interiore della *contemplatio*. Nessun *salto* nella concezione ficiniana, dunque: «l'insieme di tutti gli stati umani di coscienza e di vita occupa

²⁵ M. FICINO, *Theologia platonica*, X, 6, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. III, p. 166.

²⁶ Sul punto, in realtà, la posizione ficiniana è assai ambigua. Per inciso, la questione relativa alla possibilità di raggiungere la *vita beata* in questa vita segna una delle differenze fondamentali con l'impostazione degli autori agostiniani. Cfr. A. M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, cit., pp. 493 ss.

²⁷ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., p. 235).

²⁸ Ibid., p. 244.

²⁹ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit. (tr. it. cit., p. 223).

[...] una regione omogenea che si estende linearmente dall'esperienza ordinaria fino all'intuizione suprema di Dio»³⁰. Tale impostazione di fondo, pur presupponendo Dio come fondamento del processo conoscitivo, conduce Ficino, almeno in alcuni passi della sua opera, all'esaltazione della «*infinita virtus* dello spirito, della sua riflessività e creatività [che] rende il pensiero di Ficino, malgrado la sua vicinanza alle tradizioni neoplatonica, agostiniana e tomistica [...] aperto per un trapasso nella modernità»³¹.

Rispetto ad una impostazione speculativa di questo tipo, nella quale (pur in un contesto metafisico avente un fondamento teologico) la *Freiheit* e la *Kreativität* proprie dello spirito umano assumono una loro rilevanza sul piano ontologico e gnoseologico³², la posizione di Egidio da Viterbo presenta differenze significative. La *contemplatio*, nella quale si dispiega il dinamismo ontologico dell'anima, è – come in Ficino e negli autori neoplatonici – via per raggiungere la «vita beata» o la «foelicitas»³³. Il presupposto psico-antropologico è il medesimo che si ritrova in Ficino, ossia la possibilità di sciogliere il «nexus» che lega l'anima ed il corpo³⁴. Già qui si manifesta tuttavia una differenza rilevante. Se in Ficino, infatti, l'utilizzo della concezione aristotelica dell'anima come forma del corpo accanto alla tesi platonica del suo valore “assoluto”, sembra acquisire importanza soltanto all'interno della polemica antiavverroista e non viene esaminato fino in fondo nelle sue conseguenze spe-

³⁰ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., p. 245).

³¹ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit. (tr. it. cit., pp. 240-241).

³² Cfr. M. BLOCH, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficanos (1433-1499)*, Steiner, Stuttgart 2003. I saggi contenuti nel volume indagano aspetti diversi dell'opera ficiniana seguendo il sentiero tracciato da Beierwaltes.

³³ E. DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della “dignitas hominis” e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit. p. 55. I brani delle *Sententiae* egidiane sono tratti, salvo indicazione diversa, dall'Appendice al volume di Eugenio Massa, contenente testi inediti tratti dal cod. *Vat. lat.* 6325.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

culative³⁵, in Egidio si riscontra una particolare preoccupazione teoretica nel conciliare la visione platonica e quella aristotelica che gli giunge dalla tradizione teologico-filosofica. Tra «l'uomo "platonico" e l'uomo "aristotelico"»³⁶, l'agostiniano sceglie senz'altro il primo, sebbene in una prospettiva rigorosamente concordista sviluppata con grande acume e che gli consente il recupero di elementi aristotelici soprattutto nella sottile e sofisticata analisi dei fenomeni psicologici e gnoseologici. La prospettiva concordista è evidente anche laddove Egidio declina in modo originale, secondo una concezione gerarchica di tipo neoplatonico e, soprattutto, dionisiano, l'idea dell'anima come *copula mundi*³⁷:

materia mater efficit, ut partim cum inferis sit *hominis forma*,
quae anima est, cum sensum rationeque utitur, partim cum superioris, dum Diis intellectu atque intelligentia copulatur³⁸.

³⁵ Cfr., ad esempio, M. FICINO, *Theologia Platonica*, XV, 19, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. V, p. 224: «[...] veritatem ipsam platonice peripateticamque per plures dispersas interpretes colligamus in unum». Su questo punto cfr. P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., p. 351). Per una assai sommaria illustrazione della posizione ficiniana e dei suoi rapporti con certo aristotelismo rinascimentale, cfr. L. VANZAGO, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 70 ss.

³⁶ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 45. In queste pagine viene utilmente sottolineata l'influenza esercitata dal Nifo e dalla sua impostazione metafisico-analitica sulla riflessione egidiana intorno al problema dell'anima.

³⁷ L'idea dell'anima come *copula mundi*, caratterizzante tanta parte della filosofia del Rinascimento (cfr., ad esempio, M. FICINO, *Theologia Platonica*, XV, 19, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. V, pp. 212 ss.), è desunta originariamente dalla tradizione patristica. Essa corrisponde alla rappresentazione dell'uomo come *σύνδεσμός* presente, ad esempio, in Massimo il Confessore (*Ambiguorum liber*, in PG 91, 1153 A-B).

³⁸ E. DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, cit., p. 80. Corsivo nostro.

Nell'esaminare l'ascesa interiore dell'anima fino al grado più elevato della *contemplatio* delle verità divine, Egidio ammette una processualità all'interno della quale si collocano le diverse forme di conoscenza.

Exercitatio ad incorporea per mathematica primo fit, quod septimo Plato scribit De republica; sed ne naturae quidem deest via qua, qui prudenti venatione sagacique investigatione quaesierit, ad divina pertingit. Dianae enim studia sunt colenda, hoc est mentes, corpore carentes videndae sunt prius, ut veluti per viciniore in remotissimum divinitatis recessum via teneatur³⁹.

Se, dunque, non è possibile prepararsi ad accogliere le verità divine in presenza di legami corporei che vincolano l'animo («At vero, quod ante iam diximus, a concretis coagmentatisque corporibus ad purissimas intuendas mentes transire repente non possumus»⁴⁰), e dunque sono pienamente legittimate le conoscenze astrattive dal sensibile, tuttavia nella visione egidiana è necessario quel «salto» [che] si opera per altra via»⁴¹. Tale modello sembra potersi chiaramente rinvenire nel *De summo bono* seripandiano sotto la forma del rapporto tra le diverse scienze, strutturate gerarchicamente e, nel loro insieme, finalizzate alla «purgatio animi»⁴², e la necessità di una «alia scientia»⁴³.

³⁹ Ibid., p. 58.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 25.

⁴² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., capp. IX e XX.

⁴³ Ibid., cap. XV.

Sono poste qui le premesse fondamentali per comprendere il ruolo dell'*illuminatio* o *illustratio* all'interno del processo conoscitivo che, nella riflessione egidiana, accentua in senso più autenticamente neoplatonico e agostiniano alcuni aspetti già presenti nell'opera di Ficino.

Intellectus vero, sive intelligentia, non venatione aut ratiocinatione, sed *subita irradiatione erumpit in anima*, ut Epistola septima, quae divinissima omnium, quae a Platone scripta sunt, late demonstratur⁴⁴.

Dal testo egidiano risulta particolarmente evidente il rapporto di discontinuità fra la *ratio* (come «*facultas atque potestas animae*»⁴⁵, corrispondente alla *ratio inferior* agostiniana⁴⁶) e l'*intellectus* che «*ex Diis ipsis manat*»⁴⁷. Se in Ficino, come si è sottolineato con Kristeller, anche il culmine dell'esperienza interiore è inserito all'interno di «una serie di gradi continuamente ascendente»⁴⁸, in Egidio l'*illuminatio* viene concepita piuttosto come un atto *trascendente* la coscienza. In questo senso, a nostro giudizio, la concezione egidiana (e, come si vedrà, anche quella di Seripando) rappresenta, rispetto a quella ficiniana, un ritorno all'originaria

⁴⁴ E. DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, cit., p. 75. Corsivo nostro. L'immagine della *venatio sapientiae*, resa celebre dal cusaniano *De venatione sapientiae* (1463), ha una antica tradizione risalente a Platone e ricorre sia nelle *Sententiae* di Egidio sia nel *De summo bono* di Seripando. Nella seconda parte della ricerca si avrà modo di soffermarsi su questa immagine più in dettaglio.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Sulla *ratio inferior* e la dottrina dell'illuminazione in Agostino, cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, ESD, Bologna 2007, in particolare p. 58.

⁴⁷ E. DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, cit., 78.

⁴⁸ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., p. 244).

impostazione neoplatonica delle fonti (soprattutto Plotino), nella quale l'*en* viene salvaguardato nella sua originaria trascendenza, e la sua attingibilità non è in alcun modo riducibile in modo esclusivo ad un atto noetico (ossia, per dirla ancora una volta con Kristeller, è un atto che trascende - in qualche modo - la «regione del *nous*»⁴⁹). Dio si configura, da un punto di vista ontologico e gnoseologico, come *principio trascendentale* (è la trascendentalità dell'*unum*, del *verum*, del *bonum*) proprio perché egli è *principio assolutamente trascendente*. Sembra essere questo il senso autentico del recupero della dottrina agostiniana dell'illuminazione, per la quale l'intelligenza umana funziona e trova la sua garanzia attraverso l'azione illuminatrice e immediata di Dio.

Proprio nello spazio lasciato aperto dall'irriducibilità della *contemplatio Dei* ad un processo continuo di ascesa, si fa strada nelle *Sententiae ad mentem Platonis* una particolare accentuazione in senso marcatamente teologico di un elemento che, ampiamente presente in Ficino⁵⁰, troverà più tardi un'eco nella costruzione speculativa del *De summo bono: l'amor*.

Contemplatio summi boni solo intellectu nisi etiam voluntate ametur non est satis. Primo ex nobis qui perfecti non sumus per potentiam intellectus tantum, nisi etiam voluntas perficiatur. Amor igitur est necessarius [...]⁵¹.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., pp. 274-310). ... riferimento al *De amore* ...

⁵¹ E. DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, cit. in A.M. Voci, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, cit., p. 489.

Qui si rivela in pieno il valore ontologico dell'*amor* cristiano, che rappresenta da un lato il superamento della *virtus* autosufficiente degli stoici⁵², dall'altro il compimento dell'*eros* platonico che, in quanto desiderio e tensione, esprime la privazione di ciò cui aspira. Non è possibile in questo contesto evidenziare tutte le differenze che sussistono su questo tema tra la posizione ficiniana e quella di pensatori come Egidio o Seripando⁵³. Tuttavia la particolare funzione svolta dall'*amor* nel suo rapporto con la *religio* sembra caratterizzare in modo originale questi autori agostiniani, fino al punto di intravedere in essi una vera e propria *metafisica dell'amore*. Una tale impostazione metafisica è riconoscibile nel capitolo conclusivo del *De summo bono*, dove l'*amor* appare in una duplice veste: da un lato esso rappresenta, insieme all'*oratio*, una delle «*duae alae*» che conducono alla *divina sapientia*; dall'altro esso sembra costituire – in modo circolare – la stessa *sapientia* verso cui conduce⁵⁴.

Riassumendo in modo schematico quanto finora illustrato, il senso dell'operazione speculativa di Egidio sembra consistere, in ultima istanza, nell'innestare elementi propri della tradizione agostiniana all'interno dell'ontologia neoplatonica sviluppata da Ficino. Di questi elementi "agostiniani" emerge soprattutto la forte limitazione della *virtus infinita* dell'anima⁵⁵. Tale *virtus* nelle pagine ficiniane assume talvolta accenti che sottolineano l'autosufficienza dell'anima nella

⁵² Di enorme interesse, a questo proposito, è il lavoro di W. J. BOWSMA, *The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*, in P.O. KRISTELLER, T. A. BRADY, H.A. OBERMAN (eds.), *Itinerarium italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, cit., pp. 3-60. Bowsma legge tutta la filosofia del Rinascimento attraverso la polarità stoicismo-agostinismo, mettendo in luce l'antitesi tra due visioni opposte sul piano metafisico, antropologico, etico. Sul medesimo tema, cfr. anche il più recente volume curato da A. TARRÊTE (ed.), *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2006.

⁵³ Cfr. il già citato A. M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, cit., pp. 489 s. In questo studio vi sono anche interessanti osservazioni intorno al rapporto *amor-fides* in Egidio.

⁵⁴ Cfr. G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., capp. XXII-XXIV.

⁵⁵ Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, cit. (tr. it. cit., pp. 240-241).

conversio che la riconduce al principio («ex se est anima, quae in se vertitur»⁵⁶). Questi accenti hanno condotto alcuni interpreti ad evidenziare la presenza in Ficino di un «soggettivismo gnoseologico» che prefigura il soggettivismo moderno e segna la «lontananza [...] dalla tradizione platonica da Platone a S. Agostino»⁵⁷. Rispetto ad un tale orientamento la posizione egidiana (e, come si vedrà, quella seripandiana), nel sottolineare con forza la necessità di un'azione diretta e illuminatrice di Dio, costituisce un ritorno all'impostazione platonico-agostiniana originaria. La stessa possibilità di attingere la *divinorum exacta contemplatio* nel corso della vita terrena, sottolineata in modo chiaro da Ficino⁵⁸, trova forti limitazioni nelle *Sententiae*. Egidio infatti, «in maniera più rigorosamente platonica», sostiene che «in questa vita non è possibile sperimentare le vere gioie della contemplazione perché l'anima non potrà mai liberarsi del tutto dal peso del corpo»⁵⁹. Una posizione analoga, è espressa nel trattato seripandiano:

Sed age videamus, qualia pollicetur spectacula, integra inquit, dum enim vivimus ex parte, ut nostri dicunt, cognoscimus. Post mortem vero integra erunt spectacula; nam quid latere potuit animos, ideas initia et causas rerum omnium inspicientes? Immobilia, non rerum et opinionum vicissitudinibus obnoxia, puram rursus inquit lucem, puri intuemur, cum nec illa falsis tenebris offundatur, eo nec nos paribus contrariarum rationum momentis incerti pende<a>mus, non amplius «per speculum in aenygmate», sed coram Deum contemplantes immacolati,

⁵⁶ M. FICINO, *Theologia Platonica*, IX, 1, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. III, p. 10

⁵⁷ M. SCHIAVONE, *Introduzione a M. Ficino, Teologia platonica*, Zanichelli, Bologna 1965, vol. I, pp. 43-45.

⁵⁸ Cfr. P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., (tr. it. cit., pp. 238-240).

⁵⁹ A.M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, cit., p. 491.

solutique, <hoc est> hinc corporis, inde culparum et
perturbationem salo eruti, atque vindicati⁶⁰.

Quello di Egidio è, dunque, un recupero della tradizione filosofico-teologica di matrice platonica e neoplatonica effettuato attraverso la mediazione di Agostino e, più ancora, della tradizione speculativa maturata a partire dal secolo XIII all'interno dell'Ordine agostiniano. In generale, è a partire dall'ancoraggio saldo a questa tradizione agostiniana che vanno lette non soltanto le differenze con il platonismo ficiniano, ma anche la riscoperta di quella *prisca theologia* che anima tutta la riflessione teologico-filosofica di Egidio ed è alla base dei suoi ideali di rinnovamento cristiano⁶¹.

2. Dal platonismo alla qabbalah. Storia ed escatologia

In qualche modo, il gettar luce sugli esiti ultimi della riflessione di Egidio e in particolare sull'interesse nutrito per la *qabbalah*, su quello spingersi fino alle estreme possibilità di tutto quanto era possibile recuperare della tradizione della *prisca theologia* per contribuire all'auspicata *renovatio* cristiana, permette di tracciare più precisamente i confini dell'opera di Girolamo Seripando, il quale sebbene interessato alla cultura cabalistica del suo maestro – come ha mostrato in modo inequivocabile François Secret⁶² –, non ha mai fatto di essa un elemento centrale della propria riflessione filosofico-teologica.

⁶⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 18v.

⁶¹ Cfr. J.W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study on Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968.

⁶² F. SECRET, *Girolamo Seripando et la Kabbale*, in «Rinascimento», 14 (1963), pp. 251-268.

È lo stesso Secret a notare, nel suo fondamentale studio dedicato ai cabalisti cristiani del Rinascimento, come «l'opera di Egidio da Viterbo è indubbiamente lo sforzo più notevole di assimilazione della *qabbalah* nel mondo degli umanisti cristiani»⁶³. Tale sforzo compiuto da Egidio si pone in assoluta continuità con «la restaurazione platonico-umanistica» delle incompiute *Sententiae*⁶⁴, restaurazione ispirata (tanto nel metodo quanto nelle premesse teoriche) al «programma ficiniano d'instaurare una nuova teologia»⁶⁵. Nella concezione ficiniana di una sapienza teologica che attraversa le diverse epoche storiche sembra contare non tanto l'assenza di quella coscienza storica che «non esisteva prima della nascita della moderna esegesi storica»⁶⁶, quanto piuttosto l'idea di un'unica verità trasmessa attraverso una molteplicità di tradizioni filosofico-religiose. Tanto la certezza dell'«univocità dottrinale e teologica» del *corpus* platonico⁶⁷, quanto l'idea della continuità esistente tra il *corpus* platonico e gli scritti neoplatonici e patristici, appaiono fondate su questa convinzione della presenza di quest'unica *veritas* e sul carattere di rivelazione che Ficino attribuisce (neoplatonicamente) alla sapienza. Egidio si spinge anche più innanzi di Ficino, vedendo prefigurato nella *sapientia* platonica finanche il mistero della Trinità⁶⁸.

In continuità con questa impostazione ficiniana l'agostiniano, a partire dal 1513, approfondisce la conoscenza della *qabbalah* ebraica, interpretata come parte di

⁶³ F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964 (tr. it., *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Milano 1985, p. 127).

⁶⁴ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 4.

⁶⁵ C. VASOLI, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, cit., p. 433.

⁶⁶ Cfr. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, cit. (tr. it. cit., p. 449).

⁶⁷ Ibid., p. 461.

⁶⁸ Cfr. A. M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, cit., p. 490.

quella comune e antichissima sapienza da riportare alla luce⁶⁹. Pur «senza mai ripudiare le sue simpatie platoniche»⁷⁰, egli è condotto tuttavia da queste nuove conoscenze verso altri interessi speculativi. Rispetto all'orizzonte neoplatonico-agostiniano nel quale si inscrivono le *Sententiae*, vi è un mutamento evidente. Come nota Eugenio Massa, «con la scoperta della cabala e la conoscenza della letteratura talmudica, [egli] era sempre più portato alla filosofia della storia»⁷¹. Certamente, il *Libellus de litteris hebraicis*, che insieme alla *Scechina* rappresenta il frutto principale di questo nuovo itinerario di pensiero⁷², viene presentato in perfetta continuità con gli insegnamenti platonici, dal momento che, nota Egidio, la riflessione sui nomi contenuta nel *Cratilo* concorda sostanzialmente con quanto insegnato nella tradizione della mistica ebraica⁷³. Tuttavia, se resta costante il riferimento all'unica *traditio* nella quale, senza soluzione di continuità, sono inseriti tanto il messaggio platonico quanto le opere della letteratura ebraica, la *qabbalah* sembra oramai divenire l'«unico modo [...] di penetrare entro i riposti misteri della fede»⁷⁴.

⁶⁹ Cfr. F. ROSENTHAL, *The Study of the Hebrew Bible in Sixteenth-Century Italy*, in «Studies in the Renaissance», 1 (1954), pp. 81-91. Determinante risulta il rapporto di Egidio con Elia Levita, «the Hebrew teacher of sixteenth-century Christians [...] a German Jew who spent most of his adult life in the freer atmosphere of Italy» (p. 85). Su Elia Levita e i suoi rapporti con Egidio, indicazioni interessanti sono contenute anche in A. ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany*, in «The Jewish Quarterly Review», 2 (1980), pp. 69-88.

⁷⁰ C. VASOLI, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. d'Onofrio, *Storia della teologia*, cit., p. 433.

⁷¹ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 4.

⁷² E. DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, 2 voll., a c. di F. Secret, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1959.

⁷³ Ibid., vol. I, p. 26. È appena il caso di sottolineare il carattere sincretistico di tale approccio e come, attraverso questo metodo, «very general similarities were proclaimed as identities» (J. L. BLAU, Recensione di E. da Viterbo, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, in «Renaissance News», 4 (1961), p. 264).

⁷⁴ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, p. 425.

La stessa lingua ebraica («sancta lingua»⁷⁵) è vista come la più antica e la più sacra (convinzione che durerà a lungo⁷⁶).

È proprio attraverso la *qabbalah* che Egidio guarda alla riforma della Chiesa in una prospettiva escatologica. Per l'agostiniano oramai la «apocalyptic and eschatological speculation was intimately tied up with the question of the reform of the Church, [...] the renovation would be a cosmic consummation, a sacralization of the universe»⁷⁷. Questa prospettiva, alla quale peraltro non può essere del tutto estraneo il modello agostiniano di una filosofia della storia⁷⁸, viene presentata in modo organico nell'*Historia viginti saeculorum*. In essa «l'intera storia della rivelazione e, poi, della Chiesa è presentata in questa chiave cabalistica, mistica e profetica, fondata sul simbolismo dei nomi e dei numeri, per confermare con la “più segreta teologia” l'avvento dell'ultima *renovatio*»⁷⁹. Seripando ne parla come di «[...] quel libro del cardinal' Egidio, ch'io tanto desideraro [...] il libro non è sopra ai salmi, ma è come un'istoria ecclesiastica, tessuta in venti salmi con gran forza d'ingegno: e è coperto di tavole, scritto in carta di bombace di varie mani; dove è ancor la mano mia [...]»⁸⁰. Alla rilettura seripandiana della filosofia della storia delineata nell'*Historia*

⁷⁵ E. DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, cit., vol I, p. 68.

⁷⁶ Cfr., ad esempio MARTIN CRUSIUS, *Germanograeciae libri sex* (1585): «[lingua] hebraea est omnium sanctissima et prima», cit. in W. LUDWIG, *Humanismus und Christentum im 16. Jahrhundert*, Klingel, Pforzheim 1997, p. 11.

⁷⁷ J.W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, in «Renaissance Quarterly», 1 (1967), p. 7.

⁷⁸ Sulla filosofia della storia in Agostino, cfr. G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De civitate Dei*, Borla, Roma 1988.

⁷⁹ C. VASOLI, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. d'Onofrio, *Storia della teologia*, cit., p. 435.

⁸⁰ F. SECRET, *Notes sur Egidio da Viterbo I. Une lettre oubliée de G. Seripando sur l'Historia XX saeculorum d'Egidio da Viterbo*, in «Augustiniana», XV (1965), pp. 68-69.

egidiana Marc Deramaix ha dedicato uno studio recente⁸¹. L'opera di Egidio, composta tra il 1513 e il 1518 e rimasta incompiuta, è «une histoire de la Providence, considérée depuis la colline vaticane et le Janicule qu'elle s'est elle-même choisie pour observatoire sur la rive étrusque du Tibre, où elle veut voir régner sur le globe unifié un berger étrusque ou toscan qui sera précisément Léon X, fils de Laurent le Magnifique»⁸². Concepita come una teologia della storia fondata sull'esegesi dei primi venti salmi, essa divide la storia del mondo in due ere: la prima, *ante Christum natum*, culmina con la pacificazione del mondo sotto Augusto celebrata da Virgilio, la seconda «avec l'accession du fils de Laurent au trône de saint Pierre»⁸³. Sul manoscritto dell'opera, custodito presso la Biblioteca Nazionale di Napoli⁸⁴, Seripando interviene successivamente con un sommario – edito in appendice al lavoro di Deramaix – che idealmente prosegue l'*Historia* egidiana cambiandone tuttavia il senso in modo radicale. Sebbene non sia possibile ricostruire esattamente la cronologia dell'intervento seripandiano⁸⁵, con queste aggiunte «l'*Historia* se trouve ainsi dépourvue de l'axe qui lui donne son sens [...] devait à la conception kabbalistique d'attributs de la divinità qui diffusent leurs énergies dans l'histoire des hommes, une communication réitérée qui fait le fonds de l'*Historia* comme de la *Schechina*»⁸⁶. Tale superamento dell'«enthousiasme eschatologique» di Egidio⁸⁷, viene spiegato da Deramaix con l'avanzare, a partire soprattutto dagli anni Cinquanta del Cinquecento, di una nuova epoca nella quale l'ottimismo tipicamente rinascimenta-

⁸¹ M. DERAMAIX, «*Spes illae magnae*». *Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, in "AION", 27 (2005), pp. 209-237.

⁸² Ibid., p. 211.

⁸³ Ibid., p. 212.

⁸⁴ Biblioteca Nazionale di Napoli, Cod. IX B 14.

⁸⁵ M. DERAMAIX, «*Spes illae magnae*». *Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, cit., p. 227.

⁸⁶ Ibid., p. 223.

⁸⁷ Ibid., p. 224.

le che innerva le pagine egidiane rischia di apparire inevitabilmente anacronistico⁸⁸. In realtà, a nostro giudizio, se un certo interesse di Seripando per la *qabbalah* è indubbiamente presente, come ha avuto occasione di mostrare François Secret, in alcune delle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, è tuttavia necessario rilevare che fin dagli anni Trenta gli interessi cabalistici appaiono di fatto circoscritti. Essi rientrano nel più generale programma di recupero della *prisca theologia*. Nel *De summo bono*, non vi sono tracce esplicite di elementi cabalistici. Nel trattato seripandiano l'interesse speculativo prevale inequivocabilmente su quello per la *qabbalah* che occupa invece tanta parte della produzione di Egidio.

⁸⁸ Ibidem.

PARTE II

L'IMPIANTO SPECULATIVO DEL DE SUMMO BONO

Capitolo I

LA STRUTTURA DEL DE SUMMO BONO

1. Il testo del trattato

Degli scritti di Girolamo Seripando, in particolare di quelli di carattere filosofico, si può affermare ciò che fu notato a proposito dei manoscritti filosofici del suo maestro Egidio da Viterbo, ossia che essi «spensero presto la loro voce nei silenzi degli

archivi»¹. Di qui la sorpresa di Hubert Jedin, negli anni Trenta del Novecento, nel trovarsi inaspettatamente di fronte ad un Seripando seguace del neoplatonismo rinascimentale². L'oblio che ha avvolto queste opere ha molteplici ragioni, sia di carattere strettamente biografico che di carattere storico. A partire dalla seconda metà degli anni Trenta del Cinquecento gli impegni di Seripando all'interno dell'Ordine agostiniano crescono notevolmente. Nel 1538 è nominato da Paolo III vicario generale dell'Ordine. Nel maggio dell'anno seguente, nel capitolo generale convocato a Napoli, viene eletto all'unanimità priore generale³. La necessità di una riorganizzazione dell'Ordine e l'esigenza di fronteggiare la diffusione del movimento luterano finiscono per assorbire tutte le energie dell'agostiniano napoletano. Sul finire degli anni Trenta, dunque, vi è il definitivo allontanamento dall'*otium litterarum* nel quale era maturato il *De summo bono*⁴. Da un più generale punto di vista storico un'epoca del tutto nuova si profila all'orizzonte, un'epoca recante con sé nuove preoccupazioni storiche e nuove prospettive speculative che sembrano (almeno ad una prima considerazione) non richiedere più le soluzioni teoriche prospettate nel trattato seripandiano. Di tale mutamento gli interventi di Seripando sull'*Historia viginti saeculorum* di Egidio, come si è avuto modo di osservare in precedenza, costituiscono una testimonianza particolarmente significativa.

Il *codex unicus* del *De summo bono* è contenuto all'interno del ms. cartaceo VIII E 40 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Esso occupa i ff. 15r-39r. Il trattato è privo

¹ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 32.

² H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Rita Verlag, Würzburg 1937, vol. I, p. 44: «die Untersuchung dieses Schrifttums zeitigt das überraschende Ergebnis, daß Seripando damals Anhänger eines neuplatonisch gefärbten Renaissanceplatonismus war».

³ Cfr. K. GANZER, *Girolamo Seripando OESA (1492-1563)*, in E. ISELOH (Hrsg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Aschendorff, Münster 1985, pp. 118-119.

⁴ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, p. 145.

di titolo, che compare soltanto sul dorso pergamenaceo. Di qui il suggerimento di Jedin di sostituirvi il titolo, a suo giudizio più appropriato, di *De vita beata*⁵. Al testo del trattato sono premesse tre *Quaestiones* riguardanti il problema della natura divina: *De natura divina adversus Epicurum* (ff. 1r-4r); *De natura divina adversus Manichaeum* (ff. 4v-8r.); *De natura divina adversus Stoicos* (ff. 10r-13r).

Il manoscritto, autografo⁶, è vergato in una elegante scrittura umanistica⁷. Non sembra trattarsi di una prima stesura: le correzioni poste a margine o nel corpo del testo appaiono relativamente scarse e il manoscritto sembra presentare le caratteristiche di un *archetypum*⁸. La grafia è relativamente chiara nei primi capitoli (ff. 15r-31v), mentre nelle pagine successive la scrittura si fa più frettolosa.

Non particolarmente agevole risulta la datazione dell'opera. Il trattato è infatti privo di esplicite indicazioni cronologiche. Jedin intravede in un accenno alle condizioni del cristianesimo in Oriente un riferimento alle tormentate vicende della guerra contro i turchi⁹. Attraverso un riferimento contenuto nella seconda *Quaestio*

⁵ Ibid., vol. II, p. 382.

⁶ Ibidem.

⁷ Sui caratteri della scrittura umanistica fin dalle sue origini fiorentine, cfr. L. D. REYNOLDS, N. G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Clarendon Press, Oxford 1968 (tr. it. *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Antenore, Padova 1987, pp. 144-145); S. ZAMPONI, *La scrittura umanistica*, in «Archiv für Diplomatik», 50 (2004), pp. 467-504. Sulla diffusione a Napoli della scrittura umanistica a partire dal periodo aragonese, cfr. N. BARONE, *Notizia della scrittura umanistica nei manoscritti e nei documenti napoletani del XV secolo*, «Atti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 20 (1899), pp. 1-11 e J. H. BENTLEY, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton University Press, Princeton 1987 (tr. it., *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Guida, Napoli 1995, p. 77).

⁸ Cfr. S. RIZZO, *Il lessico filologico degli umanisti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, p. 303.

⁹ Cfr. G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 34r: «At utinam haec nostris saeculis non persuaderent nisi enim id principes non sensissent, parassent optimis et moribus et hostiis Deum neque Hierosolimam neque Bizantium desideraremus, neque Graeciae et Peloponnessi reliquias extorsisset barbarus atque immanis hostis. Sed manifestissima significatio est actum esse de re sacra, templaque mentiri probitatem ad quaestum donec experrectus Deus rursus pellat e templo mercatores».

premesse al *De summo bono* e mediante diverse indicazioni presenti nelle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, lo studioso tedesco circo-scrive l'arco temporale della stesura del trattato ponendo come *terminus post quem* il 1528 e come *terminus ante quem* il 1536¹⁰.

Il legame con le *Quaestiones* risulta peraltro rilevante non soltanto ai fini della datazione dell'opera. Esse si collocano all'interno di quel progetto di costruzione di un'*apologetica platonica* coltivato in modo sistematico da Egidio da Viterbo («propono platonicas questiones contra Peripateticos»¹¹) e si pongono in diretta continuità con il *De summo bono*. L'esame del trattato, dunque, non può prescindere da una attenzione alle *Quaestiones*, nelle quali alcuni dei temi emergenti (come l'impostazione gnoseologica o la natura del *mundus intelligibilis*) sono considerati in modo specifico.

2. L'articolazione del *De summo bono*

Il trattato si articola in 24 capitoli. Ciò che emerge in primo piano dalla lettura del testo è il dialogo ininterrotto che Seripando intesse con il pensiero classico. Come nel caso delle *Sententiae* egidiane, anche la speculazione seripandiana è innervata da quella tradizione del platonismo che, secondo il modello ficiniano, viene concepita in modo unitario ed organico¹². Uno degli assunti fondamentali della prospettiva

Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol II, pp. 383-384.

¹⁰ Cfr. Ibid., vol. II, p. 383-385.

¹¹ Cit. in E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1993³, p. 131.

¹² Sulla potente spinta verso un'*apologetica* cristiana fondata sul platonismo, a partire dal pontificato di Giulio II, della quale il cardinale Egidio da Viterbo è protagonista, osservazioni interessanti sono contenute in A. M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in G. C. GARFAGNINI (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, pp. 479 ss.

di Ficino è infatti la convinzione dell'organicità non soltanto del *corpus* platonico, ma di quella tradizione "platonica" che finisce per comprendere, ad esempio, l'opera di Dionigi Areopagita, di Plotino, di Giamblico, il *Corpus Hermeticum*, gli *Inni Orfici*, gli *Aurea verba* di Pitagora¹³. Nel caso di Seripando è possibile individuare i riferimenti a questa tradizione speculativa con una certa sicurezza. Attraverso le citazioni esplicite, in genere particolarmente accurate, e attraverso il prezioso strumento dell'*index librorum* della biblioteca del convento di S. Giovanni a Carbonara messo a disposizione da Gutierrez, è possibile tracciare con una relativa precisione le sue letture e i suoi riferimenti speculativi. A differenza di quanto accaduto per la biblioteca di Egidio da Viterbo, di cui sono stati conservati soltanto pochi codici¹⁴, la biblioteca seripandiana è infatti stata tramandata fino ad oggi pressoché nella sua integrità. Della ricca (ed eterogenea) tradizione del platonismo l'opera di Platone ha nel *De summo bono*, come osserva già Jedin¹⁵, il privilegio di essere la più citata. Interessante è osservare quali, tra gli scritti platonici, costituiscono il punto di riferimento principale per la riflessione seripandiana. Senza alcun dubbio l'agostiniano napoletano, più ancora di quanto sia possibile rilevare nei passi sinora editi delle *Sententiae* di Egidio, segue l'impostazione ficiniana tendente, come nota opportunamente Michael J.B. Allen, ad attribuire – sul modello giambliceo – un primato "teologico" al Parmenide, al Fedro ed al Timeo¹⁶. I riferimenti a questi tre dialoghi

¹³ Sulla concezione della continuità della tradizione platonica e sul suo ruolo nella riflessione di Ficino, cfr. M.J.B. ALLEN, *Introduction* a M. FICINO, *The Philebus Commentary*, edited and translated by M.J.B. Allen, University of California Press, Berkeley 1975, p. 21. Indicazioni particolarmente importanti sul modo con cui Ficino struttura la sua riflessione attorno ad una "tradizione platonica" in T. LEINKAUF, *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 7 (1992), pp. 735-756.

¹⁴ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 21

¹⁵ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, p. 44

¹⁶ Cfr. M.J.B. ALLEN, *Introduction* a M. FICINO, *Commentaries on Plato*, vol. I, *Phaedrus and Ion*, edited and translated by M.J.B. Allen, Harvard University Press, Cambridge MA 2008, pp. XI-XII: «[...]

teologici hanno dunque una netta preminenza, orientando fin dal principio la costruzione speculativa del trattato. In realtà è necessario precisare che, benché i rinvii siano tutti alla pagina platonica, talvolta anche direttamente al testo originale greco, si può notare tanto nella linea interpretativa scelta per la lettura del testo platonico, quanto in alcune corrispondenze testuali, una evidente dipendenza dai commentari platonici di Ficino, che saranno dunque tenuti presenti nell'esame del *De summo bono*.

Il primo capitolo del trattato seripandiano, intitolato *Nihil esse in rerum natura, quod in suum finem nonferatur*, si apre con il riconoscimento dell'ordinamento teologico del reale e muove da una ripresa dell'impostazione finalistica illustrata nel secondo libro della Fisica di Aristotele¹⁷.

Contendit hoc Peripateticorum princeps Aristoteles, omnia longe lateque percurrens, et araneorum, formicarum minimorumque animantium exemplo, quae peculiari quodam ingenio finem quaerunt, naturā id inditum putat rebus omnibus, quae ubique semper instans ignaviam ac temeritatem e rerum finibus eliminare studet, nihil enim est naturae odiosus quam torpor, quam inertia, quam temeritas¹⁸.

A ben vedere nell'impostazione di Seripando si può notare la sovrapposizione di due dimensioni: la prima, finalistica, di matrice aristotelica, la seconda di tipo neo-

the *Phaedrus* seemed to be one of Plato's sublime works of theology (second only to the *Parmenides* and, possibly, the *Timaeus*)».

¹⁷ Cfr., in particolare, ARISTOTELE, *Fisica*, II, 8, 199a (tr. it. a c. di A. Russo, Laterza, Bari 2005⁸, p. 103).

¹⁸ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 15r.

platonico, corrispondente all'assetto propriamente gerarchico del reale. A questa seconda dimensione fa riferimento il rinvio al *Filebo* platonico («Plato vero, cum in *Philebo* temerariam omnem administrationem a rebus seiunxisset [...]»¹⁹). In questo rimando è possibile ravvisare in modo abbastanza chiaro la dipendenza di Seripando dalla lettura del testo platonico condotta da Ficino nel primo capitolo del libro primo del *Commento al Filebo*, nel quale egli si sofferma lungamente sulla struttura gerarchica dell'ordine universale²⁰. È dunque fin dall'inizio del trattato possibile mostrare la presenza nel *De summo bono* di un linguaggio per così dire duplice, da un lato improntato alla tradizione dell'ontologia aristotelica, dall'altro esemplato sul modello speculativo platonico-neoplatonico, rinviante al concetto di *unum* come cardine metafisico del reale²¹. La ripresa di elementi della tradizione aristotelica è in realtà effettuata al prezzo di un mutamento sostanziale del significato originario di quel filone interpretativo. In questo contesto va inteso, ad esempio, il riferimento seripandiano alla teoria dell'*appetitus*: «omnia itaque quae natura constant, finem appetunt aliquem»²². Anch'essa trova nell'interpretazione ficiniana, strutturata attorno alla nozione di *summum bonum*, il suo modello²³.

In questa generale cornice speculativa viene collocata la determinazione del fine proprio dell'uomo, oggetto del secondo capitolo (*Hominum fines divinum esse oportet, quaeque de eo fuerint veterum sapientum sententiae*). È qui che trova spa-

¹⁹ Ibidem.

²⁰ M. FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., I, 1, pp. 73 ss.

²¹ Anche le cose infime sono per Seripando ricomprese nell'ordine metafisico universale strutturato a partire dall'uno, «ne vilissimam quidem partem corporibus inesse arbitratur, quae non sit ad finem functionemque suam, multa cum providentia constituta» (G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 15r). Analoga riflessione è svolta da Ficino nel *Commento al Parmenide*, in cui viene sottolineato come «etiam quae per ideas ipsas non exprimuntur, ad providentiam pertinent causamque divinam» (M. FICINO, *In Parmenidem*, in Id., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basilea 1576 (rist. anastatica, Bottega d'Erasmus, Torino 1983) vol. II, p. 1141).

²² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 15r.

²³ Cfr. M. FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 299 ss.

zio la nozione di *dignitas hominis*. Sebbene nel *De summo bono* non vi sia una trattazione specifica di questo *topos* che caratterizza tanta parte della letteratura filosofica rinascimentale, non per questo i riferimenti in esso contenuti appaiono meno significativi. Come si avrà modo di notare in modo più diffuso nel corso della ricerca, il tema della *dignitas hominis* ha nelle pagine seripandiane una declinazione fortemente orientata in senso teologico che accentua elementi già presenti *in nuce* nella *Theologia platonica* di Ficino²⁴. La decisa accentuazione della dimensione creaturale dell'uomo secondo una linea interpretativa che caratterizza fin dalle sue origini la tradizione agostiniana e si pone in diretta antitesi alla *virtus* autosufficiente degli stoici²⁵, colloca la riflessione seripandiana lontano tanto dall'impostazione mondana che caratterizza il trattato *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti, quanto dalla lettura della dignità dell'uomo in termini di indeterminatezza ontologica che domina l'*Oratio* di Giovanni Pico²⁶.

Nel terzo capitolo (*Beatam in terris vitam inveniri non posse*) il fine divino dell'uomo viene individuato nella *vita beata*, identificabile con la *contemplatio* dei beni divini. Si manifestano già qui alcuni elementi di quel dualismo platonico radicale che rappresenta una delle cifre peculiari del *De summo bono*. La condizione di in-

²⁴ Cfr. M. FICINO, *Platonic Theology*, XIII, 3, edizione a c. di J. Hankins e M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge MA 2001-2006, vol. IV, pp. 168 ss.

²⁵ Jedin sottolinea come Seripando opponga la grazia alla *virtus* stoica (H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit, vol. I, p. 48). Importante lo studio di W.J. BOWSMAN, *The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*, in P. O. KRISTELLER, T. A. BRADY, H. A. OBERMAN (eds.), *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, cit., pp. 10-11. Il contrasto tra concezione stoica e concezione agostiniana sul tema della *virtus* è segno di un'antitesi radicale tra due visioni opposte sul piano metafisico ed etico.

²⁶ Sulle diverse linee interpretative del tema della *dignitas hominis* e sulle differenze tra l'impostazione di Manetti da un lato e di Ficino e Pico dall'altra, cfr. M. SCHMEISSER, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006, pp. 151-162.

digenza ontologica che caratterizza la creatura, le impedisce di riconoscere immediatamente, nel corso della vita terrena, i beni divini:

divina vero bona non negaverim non ab omnibus appeti, sed id
haud equidem mirum videri debet, non enim facile ante vitae
finem dignoscuntur²⁷.

La *beatitudo* – che in una delle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, si configura come la *felicitas perfecta*²⁸ – non può dunque essere attinta in questa vita. Essa rinvia costitutivamente ad un «altro luogo» inteso come partecipazione completa e perfetta all'essere. È questo «altro luogo» a costituire, come si vedrà nel corso dell'articolazione del trattato seripandiano, il fondamento del dinamismo ontologico dell'anima.

Alio itaque migrandum nobis, alibi felix quaerenda regio, ut
extra miseriam positi, felices illic esse possimus, ubi nemo potest
esse non felix. Sanctior nos ac diviniore tellus manet, tellus illa et
caeli, et stellarum, quae ita felix felicibus addicta est, ut infelix
haec quam habitamus, infelicibus²⁹.

²⁷ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 17r.

²⁸ G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium*, Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII AA 21, *Quaestio XXIII*, f. 142r.

²⁹ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 17r.

Il problema della collocazione di quella che, secondo Egidio da Viterbo, è la «antiqua foelixque animae patria»³⁰, viene affrontato nei capitoli IV, V e VI (*Beatam in caelo vitam esse quaerendam; Quod adversus hanc sententiam argumenta disputari consueverint; Platonis et aliorum testimonio felicitas in caelo sita ostenditur*). L'esigenza di dirigersi verso il fine che gli è proprio, spinge l'anima verso la luce divina («divinae lucis sititor noster animus»³¹). La condizione umana, tuttavia, fa sì che nel corso della vita terrena sorgano impedimenti al raggiungimento della *beatitudo*:

finis vero ille conspicuus ac beatus non contractus est, non terminatus, non circumscriptus, quo fit ut assequi hic illum, nulla ratione mens possit, nec igitur illi iungi, nec beari dum vivit in corpore, sed corporis prius et membrorum sunt nexus exuendi, ut vinculis ruptis, liber animus, et aptior tantae evadat rei et principem illam lucem cominus adeat, fontique intelligendi coniuncta, utramque rationis partem saturet atque expleat³².

Ostacolo per il raggiungimento della patria divina è, anzitutto, il *nexus* che unisce l'anima al corpo. Qui, dove Seripando segue in modo fedele l'impostazione egidiana, la distanza con la tradizione aristotelico-scolastica diviene particolarmente evidente. Se per Tommaso, soprattutto sul piano gnoseologico, l'unione di anima e corpo risulta vantaggiosa per l'anima («unio corporis et animae non est propter

³⁰ EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 59. Ripetendo lo stesso motivo, con parole accorate, Seripando afferma: «linqui enim has terras in quibus exulamur, patriamque antiquam repetendam quam animorum parens inhabitat» (G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 17r).

³¹ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 17v.

³² Ibidem.

corpus, ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem»³³), per Seripando, che attinge alla variegata tradizione della *pri-sca theologia*, il corpo è semplicemente il «sepulchrum» dell'anima³⁴. L'idea del corpo come tomba dell'anima, attribuita nel trattato ad Orfeo, non è derivata dalla letteratura orfica, con la quale pure l'agostiniano napoletano ha familiarità, ma dal *Cratilo*³⁵. Per comprendere tuttavia nel suo esatto significato questa interpretazione del rapporto anima-corpo, oltre che a partire dalle fonti classiche, occorre leggerla soprattutto alla luce della polemica antiaverroista, alla quale il giovane Seripando, come si è già notato, ha modo di prendere parte seppur indirettamente. Soltanto dopo lo scioglimento del nesso con il corpo è dunque possibile per l'anima il godimento pieno dei beni divini e il compimento della *contemplatio* della realtà divina³⁶.

Post mortem vero integra erunt spectacula; nam quid latere
potuit animos, ideas initia et causas rerum omnium
inspicientes?³⁷.

³³ Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 20.

³⁴ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 19v.

³⁵ Per la presenza di numerosi manoscritti e libri a stampa della letteratura orfica nella biblioteca seripandiana, cfr. D. GUTIERREZ, *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta Augustiniana», 29 (1966), p. 161. Nel dialogo platonico la definizione del corpo come sepolcro dell'anima è attribuita ad Orfeo, cfr. PLATONE, *Cratilo*, 400 C. Sull'impossibilità di ascrivere la dottrina dell'identità di $\sigma\acute{\upsilon}\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$ alla letteratura orfica, cfr. E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951, pp. 148 ss.

³⁶ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., ff. 18r-18v: «Vides ubinam Plato <cum praeceptore Socrate> veritatis et philosophiae assertor<es summi>, beatam vitam positam esse volu[t]i, cum ex imaginibus obscuram notionem gigni asserunt <felicitati minime suppetentem>. Felicem vero visionem contemplationemque asseverant, quae inter beatos contingit abiecto membrorum nexu».

³⁷ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 18v.

La verifica della possibilità di godere in modo limitato, nel corso della vita terrena, dei beni divini è oggetto dei capitoli VII e VIII (*Beatum ratione quadam dici posse eum qui, dum vivit, praecipue optat quod vere summum est bonum; Beatos in hac vita esse non posse eos, qui illam in morte perimunt*). Questa indagine si svolge sulla linea di quella tradizione della *philosophia perennis* che, di lì a poco, sarebbe stata teorizzata compiutamente da Agostino Steuco nel *De perenni philosophia* (1540)³⁸. È la linea sincretistica che ha le sue radici in Ficino e che trova, come si è già visto, un interprete in Egidio. Nelle *Sententiae* la possibilità di attingere la *vita beata* è sostenuta sulla base del ricorso alla testimonianza di Platone: «nam si beata hic vita esse homini potest, quemadmodum et Platonis *Symposium* et nos supra disseruimus, et contemplatione, ut *Symposium*, et vitae cognitione, ut *Epistola* docet»³⁹. Fondando in modo analogo la sua convinzione sul *testimonium Platonis*, Seripando individua nell'orientamento verso il *summum bonum* la possibilità di raggiungere la *beatitudo* nel corso della vita terrena.

Nel riconoscimento della possibilità di raggiungere la *vita beata* prima della morte (concepita come «λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος»⁴⁰) e nell'esigenza di distacco dai beni particolari, si delinea quella stretta relazione tra gnoseologia e ordine ontologico che fa della prima l'elemento imprescindibile dell'ascesa all'*uno*. Il capitolo IX (*Mentis praecipuas actiones esse tres*) introduce appunto nell'esame di quelle operazioni (*actiones*) dell'anima che consentono l'elevazione (attraverso il sapere filosofico) verso il sommo bene⁴¹.

³⁸ Ch.B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in «Journal of the History of Ideas», 4 (1966), pp. 505-532.

³⁹ EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 55.

⁴⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 18v. cfr. PLATONE, *Fedone*, 67 D.

⁴¹ Il termine *actio* viene qui tradotto con operazione. La scelta è determinata dall'uso invalso nelle traduzioni di testi di Ficino e di Egidio da Viterbo. In Ficino il termine *operatio* (talvolta sostituito da *actio*) indica il terzo elemento della triade neoplatonica *essentia, virtus, operatio*. Cfr. P.O.

Vides iam, ut opinor, actiones animi tres, quarum primam nuncupare <licenter> liceat, rationalis venationis apparatus, quo canes, venabula, retia comparantur. Sequor deinceps venatio minor, quae a terris non abiens, praedas in silvis terrestres insectatur. Postrema est venatio maior, alta disquirens atque sublimia, prima rerum vocabula, altera res ipsas rerumque causas, sed circa corpora corporumque affectiones. Tertia res ab omnia prorsus concretione liberata atque soluta adit, quales sunt nuda illae mentes, quae regunt mundum omnem universamque naturam. Primam dialectica docet, quae altera sui parte voces distinguit et nomina, altera venandi rationem et viam demonstrat. Secundam physicorum doctrina continetur. Tertia vero prima explicatur philosophia. Plato quamquam decenter omnia miscet, naturam sequutus, quae non capita omnia seorsum, non pedes omnes producit, sed miscens membra pulchra gignit omnia, primam tamen in *Theaeteto*, *Sophista* multisque locis eorum sermonum quos dialogos nuncupavit, alteram in *Timaeo*, ultimam in *Parmenide* descripsit, quae pressius signare decrevimus libro quem de singulis disciplinis scribere instituimus. Hac ratione Socrates in *Parmenide* cani se laeanae comparabat. Definitur autem per singulas eius partes haec natura venatio in *Sophista*, ubi vera vestigandae veritatis ars nuncupatur, et terrestrium

KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², pp. 34 ss.). Del resto anche la distinzione tra *actio* ed *operatio* presente ad esempio in Tommaso d'Aquino legittima, a nostro giudizio, questa scelta («[...] duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio» *De veritate*, q. 8, a. 6.). Sul problema, cfr. B. LONERGAN, *The Idea of Operation in St. Thomas*, in Id., *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto 2000, pp. 252-315.

quidem praedarium venatio, sublimium vero aucupium appellatur⁴².

Nell'immagine della ricerca filosofica come *venatio* appare ipotizzabile, oltre alla diretta influenza del testo platonico ravvisata da Jedin⁴³, l'influsso del *De venatione sapientiae* di Nicolò Cusano (1463), nel quale la filosofia nel suo complesso viene identificata con la caccia della sapienza: «philosophari, quod venationem sapientiae voco»⁴⁴. A favore di tale ipotesi, vi è non solo il dato della presenza dell'opera cusaniiana (nell'edizione parigina del 1514 curata da Lefèvre d'Étaples) nella biblioteca di San Giovanni a Carbonara⁴⁵, ma il fatto che lo stesso Ficino – il quale, come si è visto, è un riferimento imprescindibile per Seripando – dichiara in modo esplicito di mutuare la metafora, nei pochi luoghi nei quali la utilizza, direttamente da Cusano⁴⁶. Anche Egidio nelle *Sententiae* utilizza la metafora⁴⁷. In realtà Seripando

⁴² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., ff. 23r-23v.

⁴³ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, p. 51.

⁴⁴ N. DE CUSA, *De venatione sapientiae, de apice theoriae*, in Id., *Opera omnia*, vol. XII, edd. R. Klibansky et I.G. Senger, Meiner, Leipzig-Hamburg 1982, Prol., 1,20-23. In realtà l'immagine della caccia ricorre già nell'*Apologia doctae ignorantiae* (1449). Jedin esclude in modo esplicito un rapporto di Seripando con l'opera cusaniiana. Lo storico tedesco sembra basare tale convinzione soltanto sull'assenza di riferimenti espliciti a Cusano. A noi tuttavia, a motivo delle circostanze storiche sopra riportate, oltre che sulla base di una certa affinità espressiva e speculativa, sembra prudente non condividere tale esclusione. Peraltro, come si osserverà trattando del carattere congetturale della conoscenza, il rapporto di dipendenza che lega l'agostiniano napoletano a Cusano (anche, probabilmente, per il tramite di Ficino o di Egidio) non sembrano esaurirsi nell'uso della metafora della caccia.

⁴⁵ D. GUTIERREZ, *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta Augustiniana», 29 (1966), pp. 112-113.

⁴⁶ Cfr. R. KLIBANSKY et I.G. SENGER, *Adnotationes*, in N. DE CUSA, *De venatione sapientiae, de apice theoriae*, cit., pp. 147-149.

⁴⁷ EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 59.

do, che non cita mai Cusano, è certamente ben consapevole della tradizione speculativa dalla quale questa immagine gli è giunta, tradizione che ha le sue origini in Platone e nei Padri e che troverà, dopo Seripando, una prosecuzione nella ricca produzione filosofica di Giordano Bruno⁴⁸.

Nel passo sopra citato Seripando enumera le tre *operazioni* attraverso cui l'anima muove gradualmente dal sensibile in direzione dell'intelligibile. Esse sono relative all'ambito della filosofia, di quella forma di sapere che, in quanto *meditatio mortis*, è necessaria per "pregustare" i beni divini nel corso della vita terrena⁴⁹. Il primo grado corrisponde al *venationis apparatus*, ossia alla dialettica. La funzione della dialettica è bene illustrata da Ficino nel *Commento al Parmenide*, dove costituisce il primo livello del passaggio alle forme intelligibili («per formas intellectuales, ad species intelligibiles»⁵⁰). Il secondo grado è la *venatio minor*, corrispondente alla fisica e avente come oggetto i nessi causali. In ultimo vi è la *venatio maior*, ossia la metafisica, intesa piuttosto come *aucupium* («uccellazione di prede divine») che come *venatio* in senso proprio. Emerge qui con chiarezza il ruolo della conoscenza filosofica nel processo di riconduzione del molteplice all'uno. Il complesso delle *actiones* dell'anima esaminate appartengono al dominio della *ratio*, la quale svolge la funzione di mediazione tra l'anima sensitiva e l'*intellectus*. In questo contesto Seri-

⁴⁸ Per una ricostruzione essenziale della fortuna dell'immagine della *venatio sapientiae* prima e dopo Cusano, cfr. R. KLIBANSKY et I.G. SENGER, *Annotationes*, in N. DE CUSA, *De venatione sapientiae, de apice theoriae*, cit., pp. 147-149. Su alcuni aspetti dell'utilizzo della metafora della caccia in Bruno, in particolare nel *De progressu logicae venationis* e nel *De lampade venatoria logicorum*, cfr. M. CAMBI, *Un cacciatore nella selva dei topici. Saggio sul De progressu et lampade venatoria logicorum*, in Id., *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2002, pp. 91-121.

⁴⁹ Cfr. G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 22v: «verum, qua ratione beatae vitae, umbratilis quaedam quasi praegustatio, spirantibus adhuc nobis continua, iam tandem conoscere agrediamur quod per eam dumtaxat philosophiam fieri potest, quae cum nihil habeat quod verae pietati repugnet, tum vero, ut diximus, perpetua mortis est commentatio». Su questo aspetto, cfr. H. JEDIN, *Giro-lamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, pp. 50-51.

⁵⁰ M. FICINO, *In Parmenidem*, in Id., *Opera omnia*, cit. (rist. anastatica, cit.) vol. II, p. 1201.

pando non elabora una precisa classificazione delle facoltà dell'anima, come quella presente, ad esempio, nella *Theologia platonica* di Ficino⁵¹. Quello che evidentemente gli preme chiarire è la posizione della *ratio* e delle sue operazioni nel complesso della conoscenza secondo un modello gerarchico che è possibile ritrovare, ad esempio, nel *Commento al Parmenide* di Ficino⁵². Tuttavia rispetto all'esempio ficiniano Seripando, che in questo sembra seguire una tendenza fortemente radicata negli autori agostiniani, accentua enormemente la distanza fra la *ratio* e l'*intellectus* escludendo in linea di principio una continuità tra le due facoltà. Anche in Egidio, che utilizza direttamente il modello della *ratio inferior* agostiniana, la ragione ha come oggetto i corpi, che sono «vel umbrae vel tenebrae»⁵³, e non ha la possibilità di raggiungere l'assoluto se non «ex suppositione»⁵⁴.

È a partire dalla «ratio probabilis»⁵⁵, che si delinea quel carattere congetturale della conoscenza che costituisce una delle cifre caratterizzanti del *De summo bono*. I capitoli X (*Geminas has venationes esse incertas nec uti posse demonstratione*) e XI (*De humana scientia sententiae tres, quae ut earum fuerit autem sapientibus recepta*) sono dedicati all'approfondimento della precarietà epistemica della conoscenza razionale. Seripando dichiara immediatamente i suoi punti di riferimento teorici. A parte un cenno indicativo ma tutto sommato abbastanza cauto allo scetticismo antico, Cicerone e Agostino appaiono i cardini attorno ai quali l'agostiniano

⁵¹ Cfr., P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², pp. 401 ss.

⁵² Cfr. M. FICINO, *In Parmenidem*, in Id., *Opera omnia*, cit. (rist. anastatica, cit.) vol. II, p. 1145: «resque corporeas ad incorporeas causas recta ratione reducimus».

⁵³ EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p., 76

⁵⁴ Ibid., p. 78.

⁵⁵ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 25v.

struttura la sua posizione teorica⁵⁶. Nel suo complesso, ma lo si vedrà in seguito in modo più approfondito, l'atteggiamento da lui tenuto è analogo a quello assunto quasi un secolo prima da Cusano nel *De coniecturis* (1440). Può essere utile, per caratterizzare in prima istanza nelle sue linee generali la posizione seripandiana, riprendere ciò che è stato opportunamente osservato a proposito di Cusano e, in generale, a proposito del neoplatonismo medievale e rinascimentale: «unlike Skepticism, the Neoplatonic phenomenalism did not include a radical renunciation of the comprehension of being, but resolved the complementary imperfections of all forms of particular knowledge through the constant hope for a higher and totalizing contemplation of the truth, which is the final and irrefutable goal of cognitive asceticism for the true sage»⁵⁷.

Nel *De summo bono* è possibile dunque notare, accanto al riconoscimento del fondamento epistemologico della scienza (sia essa la dialettica, la fisica o la metafisica), inscritta entro un ordine metafisico, l'individuazione del suo limite. In quel rapporto organico tra gnoseologia e ontologia che segna l'impostazione neoplatonica, il limite non può che avere due volti, uno relativo al soggetto che conosce, l'altro relativo all'oggetto che è conosciuto. Alla ragione come *ratio probabilis* fa riscontro infatti l'indigenza ontologica di ciò che è oggetto di conoscenza. È qui che Seripando introduce il problema della *causalità*, approfondito nei capitoli XII, XIII e XIV (*Rerum causarumque divisio, et quod vitae praesentis felicitas in principibus rerum causis cognoscendis posita est; Causam Divinam in naturae etiam quaestionibus maxime recensendam esse; Causas alias non recte causas dici, sed primam omnino quaerendam esse*). Il riferimento immediato è al *Timeo*, di cui l'agostiniano

⁵⁶ Ibid., f. 23v. Sull'importanza, in questo contesto, dell'opera ciceroniana, cfr. Ch.B. SCHMITT, *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the "Academica" in the Renaissance*, Nijhoff, The Hague 1972.

⁵⁷ G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008, p. 304.

napoletano fornisce una sommaria esposizione relativamente alla distinzione tra cause prime e cause seconde:

cum enim duo causarum genera aperuisset, alteramque divinam, alteram vocasset necessariam, hoc est naturalem, divinam quaerendam semper esse docet, ut beatam vitam, quoad naturae nostrae congruit adipiscamur, quae si recte accipimus, quoties de causis dicitur, quod illarum contemplatio, beatam vitam perficiat, non de causis illis, quae neque primae neque vere sunt, sed de divinis primisque intelligi necesse est⁵⁸.

La distinzione fondamentale, come già notava Jedin⁵⁹, è quella tra ὄν ἀεί e ὄν γιγνόμενον⁶⁰. L'importanza dei nessi causali che, in un sistema speculativo di tipo neoplatonico divengono rapporti di originaria dipendenza ontologica, è notevolmente sottolineata da Seripando. Il legame causale va interpretato come circolarità dialettica, ossia come rinvio ad un ordine metafisico avente la sua garanzia nell'*unum*. In realtà qui si manifesta un aspetto di notevole rilievo dell'impostazione seripandiana. Nell'autore agostiniano, infatti, vi è una rilevante accentuazione – soprattutto rispetto al modello neoplatonico ficiniano dal quale dipende in modo sostanziale – dell'inconsistenza ontologica della causa seconda. Ficino, come ha mostrato in modo estremamente articolato Ardis B. Collins, si muove, a proposito del problema del rapporto tra cause prime e cause seconde, in un orizzonte «domina-

⁵⁸ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 26r.

⁵⁹ Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., p. 51.

⁶⁰ Cfr. G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 26r.

ted by the spirit and the letter of Aquinas' text»⁶¹. Benché «his primary interest is the all-pervasive presence of God in the being and actions of all things»⁶², tuttavia Ficino non si distacca dal modello di Tommaso, caratterizzato dall'esigenza di salvaguardare l'autonomia ontologica delle cause seconde. Addirittura, nota sempre Collins, «Aquinas' doctrine of primary and secondary causality is essential for justifying Ficino's claim that the search for knowledge [...] is always a search for God»⁶³. In Seripando al contrario lo svuotamento della causa seconda e la sua svalutazione ontologica sono sottolineati in modo chiaro:

At causa qua causa est, efficit quidem alia movetque, ipsa vero neque fit neque movetur, et enim plectrum, calamum, hastam, nemo recte agentes nominarit causas, cum organa essent, quibus Orpheus, Maro, Hector, in propriis quisque actionibus utebantur⁶⁴.

L'inclinazione in certo modo *acosmistica* senza dubbio presente nel trattato seripandiano sembra riprendere elementi propri del neoplatonismo procliano e dello Pseudo Dionigi⁶⁵. Questo atteggiamento speculativo appare abbastanza chiaro se

⁶¹ A.B. COLLINS, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, Nijhoff, The Hague 1974, p. 67.

⁶² Ibid., 43.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 27v.

⁶⁵ Sulla presenza di Dionigi nelle pagine del *De summo bono* e delle *Quaestiones*, in diretta dipendenza dall'interpretazione fornita nelle *Sententiae* egidiane, cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, p. 54. E' necessario notare che la presenza di un atteggiamento acosmistico in Proclo non è da tutti condivisa. Cfr., ad esempio, K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden

proiettato nella prospettiva della *vita beata* (seguito lo scioglimento del *nexus* con la corporeità) o della sua *praegustatio* nell'orizzonte mondano: «Secundae vero causae, non modo non summae, sed ne vere quidem causa, neque vere principia censenda sunt»⁶⁶.

Dalle premesse del carattere congetturale della scienza e della inconsistenza di un sapere rivolto alle cause seconde, Seripando è condotto al riconoscimento della necessità di una *alia scientia*. A questa *magna quaestio* sono dedicati i capitoli XV (*Scientiam aliam praeter humanas homini necessariam esse*) e XVI (*Rationum superiorum confutatio, atque hanc unam sapientiam esse necessariam*).

Magna quaestio est, sit ne ulla homini scientia necessaria praeter eas, quas et humana investigatio et gemina illa venatio, quam superius exposuimus, adinvenerit. Videri Peripatetico scio, doctrinas sibi suas esse satis, tum quod alia non exstent quae sciri possint, nisi tria illa a naturali, a mathesi, a divina cognitione occupata, tum, quod ut inculcat arabs, siquid cognosci queat quod nusquam cognoscatur, incassum id natura genuisset⁶⁷.

Il proposito di superare il paradigma aristotelico e le sue interpretazioni connotate in senso materialistico o naturalistico è dunque esplicito. La *alia scientia* si configura come *sapientia* di origine divina⁶⁸. Come si è avuto occasione di notare a

1966. Kremer, nel sottolineare l'influenza neoplatonica su Tommaso, sostiene la presenza in Proclo di una articolata teoria della causalità.

⁶⁶ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 26v.

⁶⁷ Ibid., f. 28v.

⁶⁸ «Diese [Erkenntnis] kann aber keine menschliche d. h. natürliche Philosophie vermitteln, sondern nur die von Gott mitgeteilte irrtumsfreie Weisheit» (H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, p. 51).

proposito delle differenze sussistenti tra Ficino ed Egidio, la tendenza degli autori agostiniani sembra essere quella di accentuare lo scarto tra il processo di elevazione dell'anima, (implicante una continuità tra i diversi gradi costituenti l'esperienza conoscitiva) e la definitiva *contemplatio* delle verità divine. Anche Seripando, come Egidio, ammette una processualità all'interno della quale si collocano, disposte gerarchicamente, le diverse forme di conoscenza. Tuttavia la radicale alterità delle verità divine rispetto alla condizione creaturale implica un'origine diversa per quella *sapientia* nella cui acquisizione consiste la *vita beata*. In modo particolarmente chiaro Jedin osserva come la *sapientia* di cui si tratta nel *De summo bono* consideri «teilweise dieselben Objekte wie die Metaphysik, aber nach einer anderen Methode»⁶⁹. La metafisica dunque, pienamente legittimata all'interno dell'ordine cosmognoseologico, non può oltrepassare l'orizzonte della *ratio*: «quam vero sapientiam quaerimus, divinae pulchritudinis investigatricem, natura non obtinet, ac ne praestare quidem illa potest, quo efficitur ut a naturae inventore Deo sit efflagitanda⁷⁰».

L'origine della sapienza è in Dio, come mostrano i capitoli XVII e XVIII (*Sapientiam illam a Deo proficisci, cum sine sole in tenebris agamus; Somniare alias et immanissimas esse Cyclopas*). Seripando, anche in questo caso, trova nel modello platonico un solido riferimento speculativo:

tria de sapientia Plato asseruit in *Apologia*. Primo quidem, Deum vere esse sapientem, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι; deinceps, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη σοφία ολίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ, καὶ οὐδενός, humanam sapientiam aut parvi, aut nullius momenti habendam;

⁶⁹ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. I, pp. 51-52.

⁷⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 31r.

denique, participare atque assequi illam mortales non nisi ab illustratore Deo, cuius o λόγος, idea boni dicitur⁷¹.

Dio, come fonte causale originaria del finito, trascende ogni categoria ed ogni modo del finito. Proprio per questo egli è *principio trascendentale* (è la trascendentalità del *bonum*, dell'*amor*) che, da un lato, garantisce nei suoi vari livelli il processo conoscitivo nel suo complesso, dall'altro comunica direttamente, attraverso l'*illuminatio* di matrice agostiniana, la *sapientia*.

Quanta distanza sussista tra l'*Artifex* e la creatura⁷², è affermato in modo estremamente chiaro fin dall'*incipit* del capitolo XIX (*Deus an misceri cum homine possit illumque sapientem efficere*):

Tribui a Deo sapientiam manifestum ex his quae dicta sunt esse debet, neque negare hoc nisi ab insipiente potest. Sed quam id ratione fiat, haud facile cognitu videtur, cum praecipue maximus ille mundi faber indeterminato a nobis infinitoque distet intervallo. Fasque minime ut videatur, numen illud optimum, illustrissimum, piissimum, animanti extremae sortis, morti flagitiisque obnoxio, misceri⁷³.

Il problema che sorge, dopo aver individuato in Dio l'origine di quella *sapientia* che conduce alla *vita beata* ed alla *contemplatio* del *summum bonum*, è quello della

⁷¹ Ibid., f. 31v.

⁷² Sulla denominazione di Dio come *Artifex*, cfr. G. SERIPANDO, *Discorsi. Il vescovo, la giustificazione, l'impegno politico*, vol. 1, a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2001, p. 145. In quel contesto l'agostiniano napoletano fa esplicito riferimento al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita.

⁷³ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

cognatio per la quale l'uomo può partecipare del *logos* divino. In altri termini: se infinita è la distanza che separa il creatore dalla creatura, in quale modo l'anima umana può giungere, attraverso l'*illuminatio* divina, al godimento di ciò che è increato? Qui gli autori agostiniani, segnatamente Seripando e prima di lui Egidio, sembrano reinterpretare in modo in senso dinamico-finalistico la dottrina scolastica dell'analogia. Egidio, in particolare, nelle *Sententiae* «investe [la dottrina dell'analogia] di un attualismo sostanziale che trascende la corrispondenza formale statica in un contenuto attivo attuato nell'«azione»⁷⁴. In Seripando la «*cognatio Dei et animorum*»⁷⁵, illustrata mediante la metafora del sole⁷⁶, non ottiene una spiegazione che ne esaurisca la radicale problematicità («[...] *haud facile cognitu videtur [...]*»⁷⁷), ma viene osservata in quella prospettiva analogico-dinamica che innerva le pagine del trattato.

L'*intellectus* dunque, illuminato in modo gratuito dalla *lux* divina, si innalza alla contemplazione del bene sommo. Il luogo della *visio Dei*, tuttavia, è l'interiorità purificata dell'uomo. All'esigenza di purificazione ed ai mezzi necessari per ottenerla sono dedicati i capitoli XX (*Animi purgatione et experientia Deo iungimur, non studiis litterariis*) e XXI (*Sacrificiis et religione intus et extra purgari animum et iungi Deo*).

⁷⁴ E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 38.

⁷⁵ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

⁷⁶ Ibidem: «*distet quantumvis sol ab animalis, non minus tamen ille videndi vim facit, ita et mentis oculis lux illa rerum artifex res omnes parumque ostendit aeternitas, neque mens est ulla quae lucem illam complectatur omnem, sed tantum quaeque arripit quantum potest. Neque vero extremae sortis homo dicendus est, cuius pars altera Deo immortalis est simillima, scelesto vero tantum abest ut iungatur ut nihil magis absit*».

⁷⁷ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

Religione igitur ac divino cultu curandus est animus ut luci augustissimae hauriendae fiat idoneus. Nam si animorum finis, quod prius patuit, Deus est, sola nos illi religio iungit, virtutum etenim singulae aliqua nos illi ex parte similes reddit, prudentia consilio, temperantia puritate, iustitia innocentia, fortitudo constantia, ac modo eodem aliae⁷⁸.

Nella funzione catartica attribuita ai riti religiosi sembra delinarsi una possibile influenza della teurgia giamblichea, sebbene riletta alla luce della decisa condanna di Agostino⁷⁹, tuttavia allo stato attuale non vi sono ragioni sufficienti per sostenere questa tesi. Esplicito è invece il confronto con lo stoicismo. Seripando reinterpreta in senso cristiano la *virtus* stoica, negando ad essa una dimensione di autosufficienza e considerandola esclusivamente come mezzo di purificazione:

Nam si virtutes veluti gradus existimantur quibus ad beatam evehimur vitam atque ad vitae finem, optimus finis autem Deus, uti demonstratum est, illius igitur potiundi facultas per virtutes hominis fit. Atqui aliae omnes, parte quadam nos illi iungendos parant, iusta voluntatem concinnat, prudentia intellectum, fortitudo iram, temperantia cupiditatem, quibus quidem haud

⁷⁸ Ibid., f. 33r.

⁷⁹ Cfr. GIAMBILICO, *De Mysteriis Aegyptiorum*, II, 11 (tr. it., *I misteri egiziani*, Rusconi, Milano 1984); AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 9 ss., in Id., *Opera Omnia*, vol. V 1/3, a c. di A. Trapé, Città Nuova, Roma 1978-1991. Sull'influsso della teurgia di Giamblico sulla riflessione di Ficino, indicativo della sua diffusione della teurgia nel Rinascimento, cfr. P. CASTELLI, "I prodigi vani" e gli antichi sapienti: astrologia, magia e teurgia negli scritti del Ficino, in Ead. (a c. di) *Il lume del sole: Marsilio Ficino medico dell'anima*, OpusLibri, Firenze 1984, pp. 33-50 e G.C. GRAZIATI, "Praesagium naturale", "artificiosum", "divinum": aspetti del platonismo ficiniano in rapporto al *De mysteriis di Giamblico*, in L. SIMONUTTI (a c. di), *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Olschki, Firenze 2007, pp. 35-57.

quaquam copulamur Deo, sed divinae tamen copulae
praeparamur⁸⁰.

Nell'ascesa verso l'*unum-bonum* Seripando – ma lo aveva già fatto Egidio nelle *Sententiae* – segue il modello che è possibile ritrovare in Plotino e che l'ascetica cristiana diffonde attraverso Origene, Gregorio di Nissa e, soprattutto, Dionigi. Tale modello è scandito da tre momenti: purgativo, illuminativo, unitivo⁸¹. Dopo aver esaminato la fase della purificazione dell'anima («sacrificiis et religione»⁸²), l'agostiniano napoletano descrive, nei capitoli conclusivi XXII (*Sapientia unde*), XXIII (*Ad sapientiam necessaria esse quattuor quaeque sint*) e XXIV (*Religionis alae duae, oratio et amor*), gli altri due momenti. All'*illuminatio*, interpretata come una conoscenza relazionale immediata radicalmente distinta dalla *ratio* e in diretta dipendenza con il fondamento, ci si dedicherà nel capitolo seguente. Ciò che le pagine finali del trattato rivelano, è l'importanza decisiva dell'*amor* nel disegno speculativo seripandiano. L'*amor* è per l'agostiniano napoletano, insieme all'*oratio*, una delle due «alae amatoriae» che conducono attraverso la «aurea via» della sapienza al godimento pieno dei beni divini⁸³. Sembra evidente il recupero (già operato da Egidio) dell'dea dionisiana dell'amore come «analogia ascendente»⁸⁴. Qui, nell'ascesa al *summum bonum*, l'amore risulta non solo il fondamento del dinamismo ontologico-gnoseologico dell'anima, ciò che la spinge verso l'acquisizione della *vita beata*, ma

⁸⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., ff. 34r-34v.

⁸¹ Sulle varianti, a partire da Origene, di questo itinerario di ascesa, cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, pp. 17-23.

⁸² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 34r.

⁸³ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 38r.

⁸⁴ PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, IV, 5 (tr. it., *Tutte le opere*, a c. di E. Bellini, P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1983²). Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., pp. 38-39.

soprattutto (e più originariamente) esso si configura come il cardine del rapporto analogico tra l'anima e il *summum bonum*, ossia come la radice ultima della *cognatio* dell'anima con Dio. L'*amor* non è altro che togliimento dell'alterità: «iungere et unum e pluribus reddere Amoris est officium»⁸⁵. In questa sua determinazione fondamentale esso è da un lato ciò che nella conoscenza dell'anima tende a superare l'alterità dell'oggetto; dall'altro manifesta l'assoluta diffusività di Dio («fons amoris»⁸⁶) che dona all'anima la *sapientia* necessaria per raggiungerlo: «non ab homine reperta, sed a Deo homini data»⁸⁷. Il vertice della *contemplatio* assume le caratteristiche di «nuptiae divinae»⁸⁸, riecheggiando un motivo caratterizzante della *devotio moderna*⁸⁹.

Hinc mens amore vel ardore verius haerens luci unus, ut ille
inquit, species cum luce fit, ut lignum ferrumve in ignem
coniectum candens ac prope ignis efficitur, lucemque eandem
admicit asciscitque sibi, quam ignis habuerat, atque ita ex

⁸⁵ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 35v.

⁸⁶ Ibid., f. 35v.

⁸⁷ Ibid., f. 39r.

⁸⁸ Ibid., f. 35v.

⁸⁹ Sul rapporto di Seripando con la *devotio moderna*, cfr. V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 71. È qui sottolineato come l'agostiniano napoletano avesse raccolto «l'indicazione della *devotio moderna* che faceva molto leva sull'esperienzialità del fatto religioso [...]». Sulla relativamente scarsa diffusione della *devotio moderna* in Italia, cfr. le considerazioni generali di D. HAY, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 (tr. it. *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Laterza, Bari 1979, pp. 161-162). In particolare sulla influenza assai limitata di un autore come Ruusbroec, autore del celebre *De ornatu spiritualium nuptiarum*, cfr. G. DELLA CROCE, *Introduzione*, in G. RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, a c. di G. della Croce, Città Nuova, Roma 1992, pp. 30-31.

humecti aridum, e gelido ardens, ex opaco obscuroque lucidum ac fulgens evadit⁹⁰.

Si delinea così una circolarità che rivela una vera e propria *ontologia dell'amore* di cui si trovano tracce già in Ficino⁹¹. Tale circolarità è bene illustrata nella sua dinamica (tipicamente agostiniana) da Francesco Cesareo: «christian perfection consists basically in love. The love given by God and then directed back to God and neighbor grants to all other virtues life and growth»⁹². Ciò è conforme a ciò che costituisce «the basis of what can be characterized as a san Augustinian spirituality – the primacy of love, the primacy of grace, the primacy of Jesus Christ»⁹³.

⁹⁰ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 35v.

⁹¹ M. SCHIAVONE, *Introduzione*, in M. FICINO, *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965, p. 9.

⁹² F.C. CESAREO., *A Shepherd in their Midst: the Episcopacy of Girolamo Seripando (1554-1563)*, Augustinian Press, Villanova 1999, p. 50.

⁹³ *Ibidem*.

Capitolo II

L'ISTANZA TRASCENDENTISTICA COME PROPRIUM DEL DE SUMMO BONO

1. *Dio come summum bonum*

La nozione di *summum bonum* costituisce l'elemento unificante del trattato seripandiano. Si è fatto cenno, nella descrizione della struttura del trattato, a quella circolarità che sussiste tra il movimento della *contemplatio* che spinge l'anima verso il suo proprio fine, e l'azione gratuita operata da Dio sull'anima perché essa si sollevi alla contemplazione della luce intelligibile. Come già avviene nella costruzione speculativa ficiniana, «nella semplice tendenza esiste già una partecipazione al bene, e così il bene si può porre legittimamente fra i tre *transcendentia* le cui tracce si ritrovano in tutte le cose. Riguardo alla tendenza il bene è fin da principio unito con l'essere di tutte le cose e conferma la loro origine da Dio, bene infinito»¹. Questa circolarità tuttavia pone inevitabilmente il problema del modo in cui la creatura par-

¹ P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², p. 57.

tecipa del principio e, dunque, il problema della stessa trascendenza del principio. Nel *De summo bono*, che anche in questo caso sembra riprendere l'impostazione delle *Sententiae* di Egidio da Viterbo, si avverte l'esigenza (più di quanto non avvenga nel modello ficiniano di riferimento) di salvaguardare la trascendenza dell'*unum-bonum*.

La nozione di Dio come *summum bonum* è approfondita nei primi anni del Cinquecento da un altro agostiniano, Johannes von Staupitz (1465-1524). La posizione del teologo tedesco, espressa in particolare nel *Libellus de executione aeternae praedestinationis* (pubblicato nel 1517), va menzionata per quel «filo comune» che la unisce a quella di Seripando². Sebbene l'agostiniano napoletano nel *De summo bono* si muova seguendo una prospettiva ed un metodo di carattere filosofico e mettendo in campo le risorse della tradizione tardo-umanistica, mentre il metodo di Staupitz è rigorosamente teologico, nondimeno è possibile rilevare un orizzonte comune di riferimento. Staupitz, che pone la sua riflessione «within the framework established by Augustine»³, distingue tra l'amore rivolto ai beni temporali e l'amore rivolto a ciò che permane, a ciò che si identifica con la stessa fonte dell'amore. La beatitudine, nella visione di Staupitz, non rappresenta lo stato naturale dell'uomo; essa, piuttosto, costituisce l'orientamento al bene originario e «the ultimate object of his quest»⁴. In questo senso Dio è il fine ultimo nel quale si compie l'essere autentico della creatura. Se l'impostazione di Staupitz trova il suo «principio guida»

² V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 76 ss. Per un profilo biografico e un esame delle opere di Staupitz, cfr. il recente F. POSSET, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: the Life and Works of Johannes von Staupitz*, Ashgate, Aldershot 2003. Lo studio di Posset appare particolarmente interessante laddove sottolinea la distanza di Staupitz dalla scolastica e il ritorno a quella tradizione rappresentata «by Augustine, Gregory the Great, and Bernard of Clairvaux» (p. 57).

³ D.C. STEINMETZ, *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*, Brill, Leiden 1968, p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

nella «fonte biblico-agostiniana»⁵, non certo nella tradizione della *prisca theologia* come avviene nel Seripando del *De summo bono*, tuttavia nella *vita beata* concepita come il godimento pieno della verità di Dio, nella concezione di Dio come fonte originaria dell'amore, soprattutto nell'accento posto sulla trascendenza del *summum bonum*, si intravede un orientamento comune nei due autori, identificabile con quella "eredità agostiniana" che agisce tanto sul piano della riflessione squisitamente teologica che su quello della riflessione filosofico-teologica⁶. È attraverso questo patrimonio speculativo che l'agostiniano napoletano rilegge e reinterpreta il platonismo tardo-rinascimentale.

Il tema del *summum bonum* appare in questo senso particolarmente indicativo dell'operazione (peraltro già tentata da Egidio nelle *Sententiae*⁷) di riconsiderare il neoplatonismo di Ficino alla luce dell'impostazione agostiniana. Anzi, è forse possibile affermare che proprio su questo tema si può misurare la distanza che separa gli autori neoplatonici agostiniani dal modello ficiniano di riferimento, oltre che l'originalità della loro proposta speculativa.

In sede storiografica è oramai ampiamente superata la lettura del neoplatonismo ficiniano in termini di immanentismo condotta, tra gli altri, da Walter Dress e da Giuseppe Saitta⁸. Muovendo da approcci diversi, il primo da una prospettiva teolo-

⁵ V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, cit., p. 76.

⁶ È opportuno precisare che, sebbene il metodo utilizzato da Seripando nel *De summo bono* sia filosofico, la sua riflessione è inserita entro un *orizzonte teologico* dal quale essa trae il suo senso più autentico.

⁷ La mancata pubblicazione delle *Sententiae ad mentem Platonis* (e la necessità di riferirsi ai pochi passi finora editi) rende tuttavia estremamente difficile una valutazione del contributo specifico di Egidio. Fino ad ora l'unico studio dedicato in modo esclusivo al tema del rapporto neoplatonismo-agostinismo nelle *Sententiae* di Egidio è quello di A.M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in G.C. GARFAGNINI (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, pp. 477-508.

⁸ W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, de Gruyter, Leipzig-Berlin 1929; G. SAIITA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Fiamminghi e Nanni, Bologna 1954.

gica, il secondo da una impostazione idealistica, entrambi gli interpreti sono condotti a riconoscere nell'impostazione immanentistica il *proprium* della riflessione ficiniana. Tale interpretazione, già a partire dalla classica monografia di Kristeller del 1947, è stata pressoché abbandonata a favore di uno studio più analitico dei testi ficiniani e delle molteplici istanze in essi presenti, dal quale è progressivamente emersa la complessità dell'opera ficiniana⁹. Il riconoscimento della compresenza di diverse componenti – talora irriducibili l'una all'altra – nell'opera di Ficino, e il rifiuto di una lettura univoca in termini di "immanentismo", non implica tuttavia che talune premesse presenti nella sua riflessione non conducano ad esiti di carattere immanentistico. In modo estremamente chiaro Michele Schiavone, editore dell'unica (e parziale) edizione moderna della *Theologia platonica* apparsa in Italia, pur distinguendo con grande precisione la propria lettura da quelle di Saitta e di Dress, illustra così quella che pur non essendo una «intenzione» di Ficino, è tuttavia il «corollario dell'ontologia ficiniana»¹⁰: «se, infatti, l'essere non è che unificazione come processo dialettico delle infinite relazioni ponentesi nella e per la circolarità; se, inoltre, l'*unum* mediante il *bonum* si concretizza come volontà e come amore; e se, infine, l'amore nell'alterità e nell'alienazione ritorna in sé pienamente attuato come valore; allora a Dio, investito positivamente di queste categorie metafisiche, non è più pertinente un corretto attributo di trascendenza. E quindi Dio è nel processo costitutivo del finito in quanto lo ingloba in sé stesso essendone causa»¹¹.

⁹ Sulla componente teologica del platonismo ficiniano cfr., in aperta antitesi con le conclusioni cui giunge Dress, J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a christian thinker: theological aspects of his platonism*, in M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 45-70. In generale, per un orientamento sulle molteplici direzioni di ricerca negli studi recenti sul filosofo fiorentino, cfr. T. KATINIS, *Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera*, in «Bruniana e Campanelliana», 1 (2004), pp. 169-174.

¹⁰ M. SCHIAVONE, *Introduzione a M. Ficino, Teologia platonica*, Zanichelli, Bologna 1965, vol. I, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

Pur avendo come modello speculativo di riferimento il neoplatonismo ficiniano, nel *De summo bono* l'orizzonte metafisico di fondo sembra sottrarsi all'esito di una risoluzione della totalità dell'essere in Dio. Proprio perché fonte causale del finito, Dio non costituisce la somma di tutti i gradi dell'essere. In tal senso è possibile scorgere qui la piena acquisizione della reinterpretazione neoplatonica della dottrina dei *transcendentali*. Sebbene in modo non esplicito, il *verum*, ancorato al piano dell'essere, è oggetto della *ratio*¹². Al di sopra dell'essere si collocano i concetti di *unum* e *bonum*, attingibili mediante la *sapientia* di origine divina: «quam vero sapientiam quaerimus, divinae pulchritudinis investigatricem, natura non obtinet, ac ne praestare quidem illa potest, quo efficitur ut a naturae inventore Deo sit efflagitanda»¹³. Dio, dunque, non è pensabile in alcun modo come *universa natura rerum*. In questo senso si può forse affermare che Seripando oltrepassa Ficino attingendo direttamente all'impostazione delle fonti neoplatoniche e patristiche dove è fortemente accentuata (molto più di quanto non avvenga in Ficino) la trascendenza dell'*unum*, e nelle quali Dio è definito come τὸ ἀγαθόν piuttosto che come τὸ ὄν. In questa ottica va anche interpretata la funzione centrale dell'*amor* nei capitoli conclusivi del trattato. Essa è infatti da inquadrare metafisicamente nel primato del *bene* sull'essere che caratterizza tanta parte del neoplatonismo del Rinascimento e che segna la distanza degli autori agostiniani dalla tradizione scolastica. D'altra parte la circolarità che si scorge tra l'elevazione dell'anima mediante l'*amor* a Dio che è la fonte originaria ed effusiva dell'*amor*, nelle pagine seripandiane non annulla ma sembra al contrario sottolineare, accanto alla dipendenza ontologica della creatura, la trascendenza del principio.

¹² Sul ruolo della *ratio* in Ficino e per indicazioni importanti sull'orientamento seguito dagli autori agostiniani, cfr. VASOLI, C., *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Ratio*, Olschki, Firenze 1994, pp. 219-237.

¹³ G. SERIPANDO, *De summo bono*, (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII E 40), f. 31r.

2. *Scientia e sapientia*

La radicale alterità del *summum bonum* e del finito rappresenta una correzione, secondo una prospettiva neoplatonico-agostiniana, di certi esiti indubbiamente presenti in Ficino ed una decisa affermazione dell'*istanza trascendentistica*. Non è forse del tutto infondato leggere alla luce di questa istanza il carattere congetturale che Seripando attribuisce alla conoscenza nei capitoli IX, X e XI e il ruolo dell'*illuminatio*. D'altra parte la teoria della conoscenza è centrale nel trattato: come nota Jedin descrivendo sommariamente l'opera, «sie handelt vom Wege zur Weisheit und entwickelt zugleich eine gedrängte Wissenschaftslehre und Religionsphilosophie»¹⁴. Per comprendere ciò che nel *De summo bono* non emerge in modo esplicito, occorre tuttavia rivolgersi alle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, dove i singoli aspetti della prospettiva seripandiana sono considerati in modo particolare.

È importante anzitutto sottolineare come nel *De summo bono* la *scientia*, intesa come *venatio sapientiae*, non è da Seripando negata nel suo valore. Anzi, nel suo orientamento all'*unum* – mediante il progressivo distacco dal sensibile – essa trova il suo fondamento epistemico. Il problema della conoscenza è posto in una delle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*. Anzitutto viene esaminata la prospettiva aristotelica:

sed ex Peripateticorum doctrina clarissimum ostenditur, nulli
rei magis quam sensibus debitorem esse humanum intellectum.
Dicunt namque, quod intellectus humanus est ut tabula rasa nul-

¹⁴ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, vol. I, Rita Verlag, Würzburg 1937, p. 49.

lius rei similitudinem possidens. Dicunt ulterius, quod cognitio non fit nisi per assimilationem, nam simile simili cognoscitur, et ideo, cum audis intellectum intelligere omnia, quia est omnia, intellige, non quod sit omnia realiter, ut putarunt antiqui, sed, ut declarat Aristoteles, quia omnium recipit similitudines. Addunt demum, quod rerum omnium similitudines penetrant intellectum per sensus, quod ostendunt auctoritate et duplici ratione. In libro de sensu et de sensibili dicitur: nec enim intelligit intellectus, nisi cum sensu, unde sumitur, quod nihil est in intellectu, nisi illud prius fuerit in sensu¹⁵.

Successivamente, ed in antitesi alla posizione di Aristotele, Seripando illustra la sua prospettiva, esemplificata sul modello platonico:

nos autem cum Platone nostro ostendamus in animi penetrabilibus latere tot similitudines (quas platonici sigilla seu formulas nuncupant, peripatetici species intelligibiles), quae sunt in mundo species rerum creaturarum, quas quidem non a sensibus, sed ab i-deis divinis accepit¹⁶.

Quando ci si interroga sull'origine dei *sigilla mentis* o, nel linguaggio ficiniano, delle *formulae* innate («Haec sigilla mentis, unde proveniunt in animam?»¹⁷), la ri-

¹⁵G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium* (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII AA 21), *Quaestio XLIX Animae naturalis perfectio*, fol. 299r. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Rita Verlag, Würzburg 1937, vol. II, p. 442.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibid., p. 445

sposta non può che essere sulla linea di Platone: «Peripatetici dicunt: a sensibus, ego dico cum Platone: ab ideis divinis»¹⁸. Nell'atto conoscitivo le *formulae*, sotto la sollecitazione dei sensi («anima [...] sensibus non eget nisi tanquam *ministris excitantibus* [...]»¹⁹) passano allo stato attuale. Fin qui l'impostazione gnoseologica seripandiana ricalca in modo abbastanza fedele quella di Ficino²⁰. Ciò che l'agostiniano sottolinea con estrema chiarezza nel *De summo bono* è il carattere congetturale di tutto il processo conoscitivo della *ratio*²¹. Se, infatti, sia la fisica che la metafisica (*venatio* e *aucupium*) muovono da una sollecitazione dei sensi, non distaccandosi dal piano dell'essere, è inevitabile concludere che la loro base epistemica è precaria²². Qui è possibile rilevare tutta l'importanza dell'eredità scettica mediata da Cicerone e reinterpretata "neoplatonicamente" da Agostino per rendere ragione del carattere rivelativo della *veritas*: «Augustine initiated this attempt, departing from a radical "conversion" of the relations between human thought and the divinity of the truth. He finds a solution to the Ciceronian skeptical negativity through the Neoplatonic surpassing of the limits of the knowing subject, who is attracted by the totality of the divine One who manifest himself»²³.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibid., p. 448. Corsivo aggiunto.

²⁰ P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit. (tr. it. cit., pp. 246 ss).

²¹ Sulla congettura (εἰκασία) in Platone quale modello per le riflessioni rinascimentali tendenti a sottolineare questo carattere della conoscenza, cfr. G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 280 ss.

²² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 23v: «Iam vero geminae istae, post apparatus, venationes, sensus ope adiumentoque fiunt, qui quoniam fidelis non est fallitque saepissime, ut Cicero, Augustinusque in *Academicis*, scepticique longe prius in Pyrrhonis vita collegere [...]»

²³ G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, cit., pp. 304-305.

Pur riconoscendo legittimità ad una conoscenza la quale – benché fondata sulla presenza nell'anima di *formulae* innate²⁴ – muove da una sollecitazione dei sensi²⁵, è evidente l'impossibilità di attingere l'*unum-bonum* sul piano dell'essere mediante la *ratio*. Benché di origine divina e indipendenti dai sensi, i *sigilla mentis* non si identificano con le idee divine. Interrogandosi sulla natura delle idee, Seripando risponde con Agostino:

«Mundus vero intellectualis est omnino immutabilis. Unde Augustinus: *ideae sunt rationes rerum stabiles atque incommutabiles*»²⁶.

L'inattingibilità attraverso la *ratio* del *mundus intelligibilis* è sottolineata dall'identificazione di quest'ultimo con l'*unum-bonum*; identificazione che ripropo-

²⁴ «Habemus in anima sigillum unitatis, quod a sensu acciai non potest, quia quicquid cadit sub sensu, miscetur partium multitudini, et sic non est perfecte unum; bonitatis, quod nec a sensu esse potest, quia omne quod sentitur mistum est vitio, unde non est perfecte bonum; pulchritudinis, quod per sensus entrare nequit, quia, quod sensibus subiacet, deformatati mistum nec est perfecte pulchrum; sapientiae [...]». (G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium*, cit., *Quaestio XLIX Animae naturalis perfectio*, f. 301v. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. II, p. 446. Per un parallelo con analoghe espressioni ficiniane, cfr. M. FICINO, *Theologia platonica*, XI, 4, 20, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, Harvard University Press, Cambridge MA 2001-2006, vol. III, p. 272: «nempe per rationes unitatis, bonitatis, et pulchritudinis, animus de se ipso iudicat [...]».

²⁵ È necessario notare che nel modello ficiniano la determinazione dei rapporti tra le *formulae* e la sollecitazione dei sensi non è priva di ambiguità, cfr. P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit. (tr. it. cit., pp. 252 ss.).

²⁶ G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium*, cit., *Quaestio XXX Mundus intelligibilis*, f. 186v. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. II, p. 451.

ne la radicale “riforma” del neoplatonismo plotiniano compiuta da Agostino e sottolineata nella sua importanza storico-teoretica da Werner Beierwaltes²⁷.

«At videamus, mundus iste ubi est? Ubi ponatur sapientibus? Dimittendo multos modos peripateticorum et quorundam platoniorum dico, quod mundus iste est in Deo et est Deus ipse»²⁸.

L'identità Dio-*mundus intelligibilis* non è tuttavia priva di problemi:

«Dubitatio [...]: si Deus est mundus intelligibilis, concedendum videtur esse eum compositum ex tot formis intellectualibus, quot continet mundus iste formas sensibiles, quod divinae simplicitati ripugnare videtur»²⁹.

Seripando risponde chiarendo la relazione sussistente tra le *formae* e la *divina simplicitas*:

²⁷ Cfr. ID., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am M., 1998 (tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000). Nell'unificazione compiuta da Agostino della prima e della seconda ipostasi, «Dio [...] è assoluta unità – ha cioè la stessa adignità filosofica che Plotino attribuiva all'Uno stesso – e però, allo stesso tempo, è un intreccio di relazioni trinitarie [...]: è un'unità che, nella triadicità che le è immanente, è relata a se stessa e non si preclude però neppure la possibilità di un nesso creativo “verso l'esterno”» (tr. it., p. 220).

²⁸ G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium*, cit., *Quaestio XXX Mundus intelligibilis*, f. 185v.

²⁹ Ibid., f. 186v.

«Certum est uniformis, unica videlicet forma, unica infinita perfectio; est omniformis, quia omnes formae producuntur ad imitationem eius secundum diversos gradus. Quae graduum diversitas, etsi in rebus sit realis, in Deo tamen est solum distincta per suum actum intelligendi»³⁰.

È qui, dalla *simplicitas* dell'*unum-bonum*, dalla sua assoluta distanza rispetto al molteplice oggetto della *ratio*, che (come si è visto esaminando la struttura del *De summo bono*) sorge la necessità di una *alia scientia*. In questo senso la ripresa della concezione agostiniana della conoscenza come *illuminatio* (e, dunque, l'avvertita esigenza di un superamento della *scientia* mediante la *sapientia*; della *ratio* mediante l'*intellectus*) si pone, come già nello stesso Agostino, ad un tempo come integrazione e superamento dell'innatismo platonico³¹. Seripando percorre la stessa via di *revisione* del platonismo ficiniano già anticipata da Egidio da Viterbo. Quest'ultimo sottolineava anzitutto la distanza dalla tradizione aristotelica («intelligentiae lucem Aristotelis philosophia non suspicit»³²). In secondo luogo delineava, come sempre sul fondamento della pagina platonica, il carattere di quella intelligentia che «ex Diis ipsis manat»³³: «ratiocinatio tempus spatiumque desiderat, teste Platone in *Theae-*

³⁰ Ibid., f. 187v.

³¹ Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 15, 25, in Id., *Opera Omnia*, vol. IV, a c. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1987²: «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare».

³² E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 5.

³³ Ibid., p. 78.

teto; at intelligentia statim in acie mentis erumpit: id quod septima Epistola edocuit Plato»³⁴.

Rispetto a Ficino, che evidenzia ripetutamente la *vis interior animi*³⁵, l'«infinita virtus dello spirito, [...] la sua riflessività e creatività»³⁶, il trattato seripandiano accentua il carattere passivo e di radicale dipendenza ontologica e gnoseologica della *mens* dalla illuminazione divina.

Quod si intelligentiae actus a Deo oritur auctore in animae
mentisve potestate, ille agens, haec erit suscipiens³⁷.

La *sapientia* nella quale si trova la *vita beata* non è altro, per Seripando, che il lasciarsi colmare della luce e dell'amore di Dio:

Ostendente itaque luce illa summum se esse bonum, mens,
veluti vas inane, summo in eam excitatur amore ardetque, haurire
atque impleri suo quasi e fonte gestit³⁸.

³⁴ Ibid., p. 77. Non pochi sono i passi nei quali Egidio pretende di scorgere già in Platone gli elementi della impostazione agostiniana e il ruolo dell'illuminazione: «et quoniam ratio, quam umbram vocamus, ex natura homini convenit, intelligentia vero ex idea divina, ideo in *Mennone* omnem hominem umbram esse scriptum est, nisi lucem aliunde suscipiat» (EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 79).

³⁵ Cfr. P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit. (tr. it. cit., p. 251).

³⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am M., 1998 (tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 240).

³⁷ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 35r.

³⁸ Ibid., f. 35v

Nelle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, così viene descritta l'elevazione della *mens* all'intelligibile:

Dubitatio [...]: quomodo mens ad mundum illum se potest atollere? Solutio: pulchra porpora multa sunt, pulchritudo vero una: dimitte multa et adhaere uni, nam unum est necessarium. Pulchra composita sunt, nam est in eis materia particeps pulchritudinis et pulchritudinis qualitas, pulchritudo vero simplex est: dimitte composita et adhaere simplici. Pulchra mista sunt, nam eis semper mistum aliquid non pulchrum, pulchritudo vero pura, nihil enim deformitatis admittit: dimitte mista et adhaere puro. Pulchra mutabilia sunt, cum quandoque turpia efficiantur, at pulchritudo immutabilis, nam in contrarium mutari nequit et omnis motus est de contrario in contrarium: dimitte mutabilia et adhaere immutabili. Pulchra varia sunt, nam quod quibusdam pulchrum videtur, aliis deforme apparet, pulchritudo vero omnibus eadem, nam pulchritudinem carere pulchritudine cogitari non potest: dimitte varia et adhaere eidem. Pulchra divisibilia sunt, pulchritudo vero indivisibilis est non parva, quia magna corpora non formaret, non magna, quia parvis corporibus non congrueret: dimitte divisibilia et adhaere indivisibili. Pulchra corpora sunt, pulchritudo vero incorporea, nam et spiritualibus inest: dimitte corporea et adhaere spiritualibus. Pulchra temporalia sunt, pulchritudo vero aeterna, nam et inest rebus aeternis: dimitte temporalia et adhaere aeternis³⁹.

³⁹ G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium*, cit., *Quaestio XLIX Animae naturalis perfectio*, ff. 187v-188r. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit., vol. II, p. 453.

L'abbandono del molteplice in direzione dell'uno – va ripetuto – non deve essere pensato in termini processuali, ossia inserito all'interno di una serie ascendente e continua di atti conoscitivi. Se questa interpretazione della *contemplatio* è presente (come si è avuto occasione di notare) in Ficino, non è così per Seripando, che segue in questo Egidio. La processualità e la gradualità dell'ascesa in direzione dell'*unum* vale per l'agostiniano esclusivamente sul piano della *ratio*. È infatti proprio dal disporsi verso l'*unum* che, in un sistema speculativo neoplatonico, le *actiones* dell'anima traggono la loro legittimità: «every finite faculty enjoys, therefore, a particular potentiality of approach to the object of knowledge (the truth of the One), which one may consider to be true, even though its own capacity for knowing is always marked by a representative inadequacy»⁴⁰. Tuttavia l'*intellectus* non ha un rapporto di continuità con la *ratio*, in senso proprio esso non è neanche una facoltà dell'anima⁴¹.

L'*illuminatio* diretta dell'anima da parte di Dio pone un problema ulteriore, ossia in quale modo la trascendenza di Dio come *summum bonum* possa mescolarsi con la creatura («Deus an misceri cum homine possit»⁴²). La domanda mette in questione la «cognatio Dei et animorum» che costituisce il presupposto della dottrina dell'illuminazione. La risposta fornita da Seripando non pretende di essere esaustiva: egli sembra riconoscere la radicale problematicità del rapporto sussistente tra l'*Artifex* e la creatura («quam id ratione fiat, haud facile cognitu videtur, cum praecipue maximus ille mundi faber indeterminato a nobis infinitoque

⁴⁰ G. D'ONOFRIO, *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, cit., p. 303.

⁴¹ Cfr. su questo EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 75 «ratio est facultas et potentia animae; intelligentia vero habitus est».

⁴² G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

distet intervallo»⁴³). L'argomentazione si svolge dunque secondo quella *linea allegorica ed anagogica* della *comparatio solis ad Deum* messa in campo da Ficino nel *De sole* (1495)⁴⁴. Attingendo alla notevole quantità di fonti antiche, a partire dalla *Repubblica* di Platone, nelle quali la similitudine del sole ricorre in modo frequente, il filosofo fiorentino sviluppa una trattazione nella quale il sole rappresenta l'immagine più adatta ad avvicinarsi al mistero del Dio trinitario⁴⁵. In modo analogo Seripando utilizza l'immagine del sole per sottolineare l'assoluta trascendenza dell'*unum-bonum*. Questo è particolarmente evidente nella *Quaestio de natura divina adversus Manichaeum*, una delle tre *Quaestiones* contenute nel codice VIII E 40 e premesse al *De summo bono*. In essa, richiamando in modo esplicito la tradizione che da Platone, attraverso Dionigi e Giuliano Imperatore, confluisce in Ficino, Seripando discute della impossibilità di identificare Dio con il Sole e, al tempo stesso, della necessità di considerare quest'ultimo come «*simulachrum divinae naturae*»⁴⁶, come ciò che meglio rappresenta nel mondo sensibile il carattere "effusivo" del *summum bonum*. La *Quaestio* si conclude con una citazione tratta dal commento di Agostino al Vangelo di Giovanni: «Ego sum lux mundi: qui sequitur me,

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ M. FICINO, *De sole*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a c. di E. Garin, Ricciardi, Napoli 1952, pp. 970-1009.

⁴⁵ Cfr. Ibid., p. 1000: «Nihil in mundo divinae Trinitati reperitur Sole similis. In una enim Solis substantia tria quaedam inter se distincta sunt, pariter et unita. Primum quidem naturalis ipsa foecunditas sensibus nostris prorsus occulta. Secundum manifesta lux eiusdem ex ipsa foecunditate manans, ipsi semper aequalis. Tertium ab utroque calefactoria virtus, penitus par utrisque. Foecunditas igitur patrem refert, lux vero intelligentiae similis filium intelligentiae modo conceptum, calor amatorium spiritum repraesentat».

⁴⁶ G. SERIPANDO, *De natura divina adversus Manichaeum. Quaestio II*, in Id., *De summo bono*, cit., f. 7r.

non ambulabit in tenebris; sed habebit lumen vitae»⁴⁷. La stessa istanza di salvaguardare la trascendenza dell'*unum-bonum* è presente nel *De summo bono*:

Sed neque sol animantibus se miscet, quae ex solis elementis
coagmentata sunt, diem tamen is nihilominus facit quo illa
obeunda opera agredi possunt⁴⁸.

L'immagine del sole è funzionale a sottolineare il rapporto sussistente tra Dio e gli enti finiti e, al tempo stesso, ad affermare la sua irriducibile alterità rispetto alla creatura.

⁴⁷ G. SERIPANDO, *De natura divina adversus Manichaeum. Quaestio II*, in Id., *De summo bono*, cit., f. 8r. Cfr. AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis*, 34, 5, in Id., *Opera Omnia*, vol. XXIV/1, a c. di A. Vita, E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1985.

⁴⁸ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 32v.

UNA FONDAZIONE TEOLOGICA DELLA DIGNITAS HOMINIS

Nel *De summo bono* si delinea un'antropologia filosofica e teologica cristiana che, attingendo alle fonti del pensiero biblico-patristico e della *prisca theologia*, si pone in dialogo critico con le teorizzazioni rinascimentali della *dignitas hominis*. Sebbene nel trattato seripandiano non vi sia una trattazione specifica del tema, tuttavia emerge chiaramente una precisa concezione dell'uomo e della sua *dignitas* metafisica. Nel tratteggiare questo tema Seripando si muove entro quell'eredità agostiniana che (in una linea ideale che dal *De Trinitate* di Agostino giunge sino alle *Sententiae ad mentem Platonis* di Egidio da Viterbo) manifesta tutta la sua fecondità speculativa ponendosi in dialogo critico con le teorizzazioni contemporanee.

1. *La dignitas hominis tra orizzonte mondano e destino ultraterreno*

Il *De dignitate et excellentia hominis* (1452) di Giannozzo Manetti presenta una precisa concezione dell'uomo che avrà una enorme influenza su gran parte delle

successive elaborazioni teoriche¹. Muovendo dalla celebrazione delle «doti egregie del corpo umano» contenuta nel libro primo, Manetti esalta poi «i singolari privilegi dell'anima razionale» e, infine, «le mirabili proprietà di tutto l'uomo»². Come ha recentemente sottolineato Martin Schmeisser in uno studio dedicato alla ricostruzione della concezione antropologica di Manetti, alle sue premesse storiche e alla sua ricezione in ambito rinascimentale, in essa «die essentielle Spaltung des Menschen in Körper und Geist, die das Abendland seit der Spätantike beherrscht hatte, zumindest ansatzweise aufgegeben wird»³. L'immagine dell'uomo come «dio mortale» è ricavata da una sostanziale rivalutazione del suo agire nel mondo: «Manetti wertet demgemäß die irdische Existenz des integralen Menschen, das Tätigsein und die Arbeit bzw. die *vita activa* gleichsam als wahren Weg zur Erhabenheit des Menschen radikal gegenüber der *vita contemplativa* auf»⁴. In tal senso l'antropologia contenuta nel *De dignitate et excellentia hominis* rappresenta un «rivolgimento» (*Umsturz*) delle concezioni medievali dell'uomo che pure costituiscono la base di partenza. Nella innovativa concezione antropologica di Manetti infatti (e lo studio di Schmeisser lo dimostra ampiamente) si viene sedimentando una ampia quantità di riflessioni sull'uomo di diversa e, talvolta, antitetica matrice che costituisce la base della sua riflessione⁵. È però indubbio che il senso ultimo di quella «celebrazione notissi-

¹ Per un approfondimento di alcuni aspetti dell'opera di Manetti, cfr. il recente S.U. BALDASSARRI (a c. di), *Dignitas et excellentia hominis*, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Le Lettere, Firenze 2008. In generale sulla questione della *dignitas hominis* nel Rinascimento, cfr. R. GRÖSCHNER, S. KIRSTE, O. W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des menschen Würde. Entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

² G. MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a c. di E. Garin, Ricciardi, Napoli 1952, pp. 424-425: «[...] in primo de egregiis dumtaxat humani corporis dotibus; in secundo de praecipuis quibusdam rationalis animae privilegiis; in tertio de admirabilibus totius hominis numeribus, quanto a nobis fieri potuit diligentius et accuratius explicavimus».

³ M. SCHMEISSER, «Wie ein sterblicher Gott...». *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006, p. 53.

⁴ Ibidem.

⁵ Cfr. E. GARIN, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, «La Rinascente», I (1938), pp. 102-146.

ma [...] della dignità dell'uomo», come già notava Garin, consiste nel fatto che essa «si viene di preferenza fondando sul valore delle attività mondane»⁶.

Tra le prime riflessioni che contribuiscono a porre l'attenzione sulla *dignitas hominis* nel secolo XV, vi è quella del monaco olivetano Antonio da Barga. Le circostanze della redazione del trattato di Manetti sono note da sempre: illustrate nelle *Vite di uomini illustri* di Vespasiano da Bisticci, sono state oggetto di numerosi studi. Manetti compone il *De dignitate et excellentia hominis* facendo seguito ad una richiesta di re Alfonso d'Aragona («pregato dal re Alfonso», dice il suo biografo) durante una missione diplomatica a Napoli (1450-51). Come ricorda Garin, Alfonso aveva già incaricato in precedenza Bartolomeo Fazio, allievo di Guarino Veronese, di stendere un trattato sullo stesso argomento⁷. Il *De excellentia ac praestantia hominis* di Fazio, considerata «la prima opera umanistica interamente dedicata al tema della dignità dell'uomo»⁸, ha una genesi meno nota. Sebbene nel trattato non se ne faccia alcuna menzione, a spingere Fazio verso la trattazione del tema è un monaco olivetano, Antonio da Barga. Abate di S. Miniato a Firenze, Antonio, alla lettera con la quale invita Fazio a trattare dell'argomento, acclude un abbozzo di trattato sul tema della *dignitas hominis*. Redatto probabilmente nella primavera del 1447, durante il suo lungo soggiorno napoletano, il *De dignitate hominis et de excellentia humane vitae*, viene pubblicato per la prima volta da Kristeller nel 1985⁹. Dagli scrit-

⁶ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1994⁴, p. 72.

⁷ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 72-73. Peraltro è lo stesso Manetti a chiarire la circostanza nella *Praefatio ad Alfonso Aragonum regem*: «cum enim non multo ante florentini populi nomine legati et oratores Neapoli apud te commoraremur, factum est ut semel opusculum quoddam praecipuum et egregium, et magni insuper laudibus et memoratu dignum cursim legeremus, quod a Bartholomeo Fatio viro eruditissimo simul atque elegantissimo de eadem materia Nicolao quinto summo Pontifici scriptum et dedicatum fuerat» (G. MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., p. 422).

⁸ P.O. KRISTELLER, *The humanist Bartolomeo Fazio and his unknown correspondence*, in *Studies in Renaissance thought and letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, vol. IV, p. 278.

⁹ P.O. KRISTELLER, *Frater Antonius Bargensis and his treatise on the dignity of man*, in *Studies in Renaissance thought and letters*, cit., vol. IV, pp. 531-560. La prima trattazione scientifica dello scrit-

ti del monaco benedettino, così come dalla sua biografia, emerge il profilo di un uomo pienamente inserito nell'ambiente umanistico a lui contemporaneo: personalmente legato a Manetti, è ammiratore di Coluccio Salutati e di Leonardo Bruni (dei quali parla con particolare ammirazione in un'altra opera manoscritta, il *De magistratibus*)¹⁰. Mentre il trattato di Fazio contiene delle forti somiglianze con l'opera di Antonio da Barga, non si può documentare una relazione diretta tra il trattato del benedettino e il *De dignitate et excellentia hominis* di Manetti. E' tuttavia possibile ipotizzare, come opportunamente nota Kristeller, che il benedettino abbia incoraggiato entrambi gli amici a scrivere intorno a quel tema, ponendosi così storicamente all'origine di uno dei filoni più fortunati di tutta la letteratura filosofica umanistico-rinascimentale. Il *De dignitate hominis et de excellentia humane vitae* di Antonio da Barga mira a fondare teologicamente la dignità dell'uomo attraverso citazioni bibliche e l'utilizzo dell'insegnamento dei Padri. Se, come è stato notato negli ultimi anni in diversi studi¹¹, questo aspetto (la fondazione teologica della *dignitas hominis*) lo colloca lontano tanto dall'impostazione mondana che caratterizza il trattato di Manetti, quanto dalla lettura della dignità dell'uomo in termini di indeterminatezza ontologica che domina l'*Oratio* di Giovanni Pico, non si può, a nostro giudizio, non osservare che l'impostazione ed alcuni dei temi che caratterizzano il trattato di Antonio da Barga si ritroveranno in tutto il filone speculativo di matrice neoplatonica. Si pensi, ad esempio, alla ripresa dell'idea agostiniana di un'anima umana che riproduce la dinamica trinitaria traendo da essa la sua dignità ontologica: «factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem non patris et filii et spiritus sancti, sed totius trinitatis»¹², dice Antonio.

to di Antonio da Barga è quella contenuta nel volume di Ch. TRINKAUS, *In our image and likeness*, University of Chicago Press, Chicago 1970, vol. I, pp. 209-229 e 406-413.

¹⁰ P.O. KRISTELLER, *Frater Antonius Bargensis and his treatise on the dignity of man*, cit., pp. 533 e 559.

¹¹ Cfr., ad esempio,

¹² P.O. KRISTELLER, *Frater Antonius Bargensis and his treatise on the dignity of man*, cit., p. 543.

Secondo Charles Trinkhaus è Marsilio Ficino ad elaborare l'esposizione più ampia del tema della *dignitas hominis*¹³. La trattazione del *topos* contenuta nella *Theologia platonica* risente inevitabilmente della prospettiva di Manetti, ma in realtà ne differisce in modo sostanziale¹⁴. Per Ficino, che all'interno della *Theologia* dedica al tema il libro XIII oltre a numerosi riferimenti più o meno ampi¹⁵, l'osservazione «ci mostra che l'uomo inventa innumerabili arti e imita o perfeziona con esse le opere della natura, tratta tutte le materie, si serve di tutti gli elementi e trascende col suo spirito perfino il cielo»¹⁶: «[...] humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli»¹⁷. In tal senso si ripropone la rappresentazione dell'uomo come prosecutore dell'opera creatrice di Dio:

denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat. Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, quandoquidem homo per se ipsum, id est per suum consilium atque artem regit seipsum a corporalis naturae limitibus minime circumscriptum, et singula naturae altioris opera aemulatur¹⁸

¹³ Ch. TRINKHAUS, *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986, pp. 141-153.

¹⁴ Sulla visione dell'uomo in Ficino e sulle differenze in particolare con la posizione picchiana, cfr. M.J.B. ALLEN, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in G. C. GARFAGNINI (a c. di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze 1997, pp. 173-196.

¹⁵ P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit. (tr. it. cit., pp. 116 ss.).

¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁷ M. FICINO, *Theologia Platonica*, XIII, 3, 1, edizione a c. di J. HANKINS e M.J.B. ALLEN, Harvard University Press, Cambridge MA 2001-2006, vol. IV, p. 168.

¹⁸ M. FICINO, *Theologia Platonica*, XIII, 3, 2, edizione a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, cit., vol. IV, p. 170.

Se il riferimento al carattere creativo dell'agire dell'uomo avvicina la riflessione ficiniana a quella di Manetti e sembra attingere alle medesime fonti classiche¹⁹, tuttavia egli nel definire la dignità dell'uomo si richiama ad una impostazione platonico-dualista che lo pone in netta antitesi con la visione "integrale" (corpo-anima) dell'uomo delineata nel *De dignitate et excellentia hominis*. La dignità propria dell'uomo risiede, per Ficino, non nella unione dell'anima e del corpo, ma nella sua anima immortale²⁰. In modo estremamente chiaro e documentato Kristeller illustra l'identificazione operata da Ficino tra uomo ed anima: «richiamandosi a una definizione plotiniana egli arriva a identificare espressamente i due termini. "Homo est animus", tale è il titolo di una lettera filosofica [...]. Il Ficino non dimentica la differenza reale tra uomo e anima [...], ma quando si tratta di definire l'essenza dell'uomo o dell'anima, queste differenze perdono la loro importanza. Si spiega così il fatto che egli adoperi i termini di uomo, anima e intelletto quasi senza distinzione ovunque egli non miri a separare funzioni reali, ma a definire essenze»²¹.

2. La dignità dell'uomo nel *De summo bono*

La radicalizzazione del dualismo platonico anima-corpo che caratterizza la trattazione ficiniana della *dignitas hominis* si ritrova negli autori agostiniani del XVI seco-

¹⁹ M. SCHMEISSER, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006, p. 154: «Ficino hat sich hier offenkundig wie Manetti an die Rede des Stoiker Balbus in Ciceros *De natura deorum* erinnert und seine Argumentation is demgemäß an dieser Stelle Manettis Lobgesang des schöpferischen Menschen ähnlich [...]».

²⁰ Ch. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press 1995², vol. II, p. 474: «[Ficino] thought of men [...] predominantly as a spiritual being, a rational immortal soul».

²¹ P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², p. 355).

lo. Le *Sententiae ad mentem Platonis* di Egidio da Viterbo, ancora una volta, traccia-
no la via che viene seguita, non senza una certa autonomia, da Seripando. Scrive
Eugenio Massa che nelle *Sententiae* «si trova un trattato *De hominis dignitate*, da
allineare con quelli di Bartolomeo Fazio, Cristoforo Landino, Pico della Mirandola (a
cui Egidio era non poco ostile)»²². La trattazione egidiana è collocata «in un trattato
sulle relazioni dell'anima con l'Assoluto»²³. La dottrina trinitaria dell'anima di matri-
ce agostiniana, centrale, come si è visto, in quello scritto di Antonio da Barga che
con tutta probabilità introduce storicamente il tema della dignità dell'uomo nella
cultura umanistico-rinascimentale, è dominante nella riflessione di Egidio.
L'agostiniano «uses arguments drawn from Plato, but essentially recapitulating the
traditional Augustinian position, to demonstrate that the image of God in man is in
man's soul, since by man, one must mean man's soul»²⁴. Tuttavia questa originaria
cognatio dell'anima umana con Dio viene pensata in modo, per così dire, *dinamico*.
È nel *reditus* che si attua la somiglianza della creatura con il suo creatore,
nell'«attualizzazione assoluta del soggetto nell'Oggetto, realizzante la assoluta inte-
riore ed esistenziale dialetticità, che fa della stessa Trinità un minimo denominatore
comune dell'essere»²⁵.

Sebbene nel *De summo bono* il tema della *dignitas hominis* non sia sviluppato in
tutti i suoi aspetti e appaia soltanto in pochi passi inseriti peraltro organicamente
nel complesso del trattato, tuttavia sembra utile dedicarvi qualche considerazione
che è funzionale a far emergere l'importanza (ampiamente trascurata) di questo *to-
pos* nell'antropologia della scuola agostiniana del Cinquecento. Seripando sembra

²² E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 26.

²³ Ibidem.

²⁴ Ch. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, cit., vol. II, p. 527.

²⁵ Ibid., p. 27.

pienamente consapevole della novità del tema, mostrando una notevole coscienza storica. L'attenzione alla dignità dell'uomo gli appare chiaramente sottovalutata nell'ambito di quella tradizione classica che pure per lui costituisce il punto di riferimento speculativo: «hominis tamen dignitatem, aut minus animadvertere veteres sapientes, aut illi animadversam atque exploratam invidere»²⁶. Fin dall'inizio la *dignitas* propria dell'uomo viene vista in relazione al fine divino che distingue l'anima umana da ogni altra creatura:

quod si rebus singulis pro dignitate proprii respondent fines,
homini, penes quem nascentium rerum imperia natura esse voluit,
imperatore dignus finis statuendus erit²⁷.

È evidente che Seripando non lega la dignità dell'uomo al suo essere anima e corpo, come avviene nel trattato di Manetti. L'agostiniano, che muove dalla convinzione neoplatonica del corpo come «sepulchrum» dell'anima²⁸, ravvisa nella dimensione corporea un ostacolo al raggiungimento di quel fine trascendente da cui l'uomo trae la sua *dignitas*. Questo non significa che il corpo dell'uomo sia privo di qualsiasi valore; esso è il mezzo con cui l'uomo manifesta la sua centralità nella creazione. Tuttavia, come avviene in Ficino, l'uomo intero è identificabile con l'anima, e il corpo non costituisce una parte dell'uomo ma soltanto un suo mezzo.

²⁶ G. SERIPANDO, *De summo bono*, cit., f. 15v.

²⁷ Ibid., f. 17v.

²⁸ Ibid., f. 19v.

Atqui si priorem Platonis *Alcibiadem*, in quo de homine disputatur, legas, non esse hominem hunc qui digito demonstratur, sed animum, qui videri non potest, vere hominem et esse et dici, ratione haud equidem contemnenda percipes. Imperat enim regit, utitur rebus aliis, is qui vere sit homo, haec autem ad corpus referri minime possunt, immo vero corpus id praecipue est, cui animus imperat, quod regit, quo utitur, organum itaque hominis est corpus, non pars²⁹.

«Homo est animus», ripete Seripando con Ficino. Il fondamento della dignità dell'uomo è la originaria «cognatio Dei et animorum»³⁰, ossia la condizione della sua ascesa a Dio. Il tema della *dignitas hominis*, come d'altra parte avveniva già in Egidio, viene inserito nel contesto dinamico dell'ascesa della *mens* verso l'*unum-bonum* e sviluppato tenendo presente l'accezione dinamico-ascensionale in cui viene interpretata la dottrina dell'analogia dagli autori agostiniani³¹.

²⁹ Ibid., ff. 19r-19v.

³⁰ Ibid., f. 32v.

³¹ Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., pp. 38-41.

CONCLUSIONE

Nel *metodo* utilizzato nel *De summo bono* Seripando segue senza alcun dubbio l'«ideale scientifico» di Egidio da Viterbo, consistente nel «dare al testo e alla dottrina [...] una struttura minuziosa di citazioni e di fondazioni platoniche»³². La fedeltà al suo maestro, tuttavia, non si spinge sino al punto di dividerne appieno tutte le scelte speculative. In questo senso – e nonostante gli studi importanti di François Secret – riteniamo tuttora fondata la convinzione di Eugenio Massa secondo cui è «L'Egidio filosofo e teologo (qui non si parla dell'Egidio semitista, talmudista o cabalista) [che] influì senza dubbio nella formazione di Seripando»³³. A sua volta, Egidio è inserito all'interno di una tradizione agostiniana che egli stesso cerca di innovare.

Occorre in conclusione domandarsi: in cosa consiste questa “tradizione agostiniana” presente nel *De summo bono*? E in quale modo essa agisce nell'accoglimento del modello speculativo neoplatonico e nel confronto con le scuole filosofiche contemporanee?

È necessario osservare subito che nel trattato Agostino è citato direttamente soltanto due volte³⁴. Inoltre è lo stesso Jedin ad notare che la conoscenza di Seripando

³² E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, pp. 32-33.

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ *De summo bono*, cit., f. 23v; 29r.

delle opere agostiniane è limitata³⁵. È certo però che l'interesse per la pagina agostiniana, rilevabile nelle coeve *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, è notevole, e altrettanto forte appare l'attaccamento a quelle tendenze speculative sorte all'interno dell'Ordine agostiniano. Non soltanto alla «platonische Schule im Augustinerorden» fondata da Egidio da Viterbo³⁶, ma ancor prima all'insegnamento di Egidio Romano. È forse proprio dal modello speculativo di Agostino e da quell'impostazione originaria sviluppatasi all'interno dell'Ordine – ma occorrerebbero ulteriori e più accurate verifiche – che deriva l'esigenza di correggere alcuni esiti del neoplatonismo rinascimentale. A questa esigenza sembra rispondere in primo luogo l'accentuazione della radicale alterità tra l'*unum-bonum* e gli enti creati (anche recuperando l'originaria impostazione neoplatonica di Plotino e dei Padri) e la gratuità dell'azione di Dio che si pone in antitesi (anche sul piano gnoseologico) quella graduazione ontologica del reale che pure è presente in alcuni aspetti del neoplatonismo del Rinascimento e che assume le forme di un immanentismo; in secondo luogo, il rilievo dato alla dimensione creaturale dell'uomo, attraverso la quale viene temperato l'ottimismo umanistico teso a «far apparire l'uomo piuttosto (primariamente) come un "alter deus" che non come un "peccator"»³⁷. È in questa luce, avendo consapevolezza dell'indigenza ontologica dell'uomo, che viene letto nel *De summo bono* il *topos* rinascimentale della *dignitas hominis*. Nel platonismo riconsiderato alla luce della "tradizione agostiniana" sembra così per certi versi ridimensionarsi almeno in parte quella «gioia metafisica del rinascimento platonizzante che vede già l'oscurità, le miserie, la casualità un po' spiacevole della esperienza

³⁵ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita Verlag, Würzburg 1937, p. 73.

³⁶ H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 82. Sul ruolo di Egidio nella diffusione del platonismo all'interno dell'Ordine, cfr. anche M. WRIEDT, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in Ch. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER (hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*, cit., p. 26.

³⁷ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am M., 1998 (tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 240).

umana, e pur conservando lo stupore di fronte alle meraviglie dell'infinito cerca poi di porre rimedio alla fatalità dell'esistenza consolandosi con le risorse teologiche della filosofia»³⁸.

In realtà l'accoglimento in ambito agostiniano del neoplatonismo è spiegabile con la circostanza che quest'ultimo si presenta tra Quattrocento e Cinquecento come il modello speculativo migliore per sviluppare un'«apologetica cristiana» che contrasti con le tendenze insite in certo aristotelismo naturalistico. Da qui probabilmente deriva quella radicalizzazione del dualismo platonico, particolarmente evidente nel *De summo bono* nel modo in cui viene tratteggiato il rapporto tra l'anima ed il corpo e nella inclinazione acosmistica derivante dalla svalutazione ontologica delle cause seconde. La tendenza degli autori agostiniani sul piano filosofico, particolarmente esplicita nelle *Sententiae* egidiane, sembra essere infatti quella di costituire un "controcanto" a quegli atteggiamenti che miravano ad una radicale *naturalizzazione* dell'uomo e, in generale, alla *filosofia naturale*. Qui Seripando, insieme con il suo maestro Egidio, sembrano spingersi molto oltre lo stesso Ficino. In quest'ultimo, infatti, il «naturphilosophisches Interesse» rappresenta una costante tanto della sua interpretazione dei testi platonici³⁹, quanto della sua costruzione metafisica. In questo senso, ad esempio, va interpretata l'importante funzione dello *spiritus* che agisce tanto sul piano metafisico quanto su quello naturale (si pensi al suo ruolo nel contesto del *De vita coelitus comparanda*, «in der Ficino die Brücke vom Platonismus zur Naturmagie schlägt»⁴⁰) e che costituisce «il fondamento ontologico di quel che a Marsilio Ficino appare una concreta analogia tra le varie forme

³⁸ G. ZARONE, *Metafisica e senso morale. Saggi e ricerche*, vol. I, t.I, ESI, Napoli 1989, p. 395.

³⁹ A. WURM, *Platonius amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, de Gruyter, Berlin-New York 2008, p. 153.

⁴⁰ Ibid., p. 160. Sul *De vita* e la finzione che svolge lo *spiritus* cfr. anche B.P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly» 37 (1984), pp. 523-554.

del reale»⁴¹. Tale elemento, che giungerà fino a Giordano Bruno, è del tutto assente in Seripando così come in Egidio.

Anche la natura congetturale del sapere umano è utilizzata filosoficamente nel *De summo bono* in modo antitetico a quella tradizione dell'aristotelismo rinascimentale che ha in Pomponazzi il suo esponente teoreticamente più avvertito e, nella quale «delle realtà metafisiche si può avere solo una conoscenza congetturale ed imperfetta: la conoscenza puramente intellettuale della metafisica è riservata alle Intelligenze separate, in rapporto alle quali l'intelletto umano, vincolato al corpo, è piuttosto simile ad un'ombra perché non conosce se non in modo riflesso e raziocinativo, [...] in maniera oscura e segnata, tra l'altro, dalla finitezza e dalla temporalità»⁴². Muovendo dalle medesime premesse (ossia la natura congetturale della *scientia*) l'agostiniano napoletano recupera la dottrina agostiniana dell'*illuminatio*, per la quale l'intelligenza umana funziona e trova la sua garanzia non nell'ordine naturale ma attraverso l'azione illuminatrice e immediata di Dio.

In conclusione emerge il disegno di un'opera la cui originalità, tanto nell'impianto speculativo, quanto nelle argomentazioni relative a problemi particolari deve essere colta all'interno del più ampio progetto egidiano di filtrare i temi platonici attraverso l'eredità agostiniana per costruire su basi nuove un'apologetica cristiana in grado di mostrare che «il fine dell'essere spirituale, e per conseguenza dell'uomo [è] [...] quello che noi chiamiamo, e ciò che essi stessi [gli agostiniani] chiamano, il fine soprannaturale»⁴³.

⁴¹ M. CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2002, p. 201.

⁴² V. SORGE, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Milano 2010, p. 123.

⁴³ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965 (tr. it. *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978, p. 297).

IL CODICE VIII E 40
della BIBLIOTECA NAZIONALE di NAPOLI

CRITERI DI TRASCRIZIONE

Nel testo trascritto restano ancora molte costruzioni sintattiche oscure e, nel suo complesso, esso è in uno stadio soltanto provvisorio. I criteri generali adottati per la trascrizione del *codex unicus* del *De summo bono* sono basati su una osservazione degli usi grafici ricorrenti nel manoscritto autografo e negli autografi delle coeve

*Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*⁴⁴, nonché sulle norme utilizzate per le edizioni moderne di altri scritti seripandiani⁴⁵. L'opera si presenta come una sorta di *archetypum*, inteso nel mondo umanistico come il manoscritto «destinato ad essere il capostipite della divulgazione dell'opera»⁴⁶. Da qui, probabilmente, deriva la sostanziale uniformità grafica del testo del trattato. In esso non sono riscontrabili quelle oscillazioni che, ad esempio, caratterizzano tutti i manoscritti delle *Sententiae ad mentem Platonis* del maestro di Seripando, Egidio da Viterbo (*foelicitas/felicitas; quattuor/quatuor; Moyses/Moses*)⁴⁷.

Per ciò che riguarda l'interpunzione si è proceduto, nel rispetto della struttura sintattica, ad un sostanziale ammodernamento grafico. Anche per le maiuscole si è seguita una grafia più moderna.

Si sono fissati in corsivo nelle note e nel corpo del testo, secondo l'uso moderno, i titoli delle opere citate sia in margine che all'interno del testo.

Va chiarito che le frequenti annotazioni poste dall'autore ai margini dei fogli sono state inserite nel testo laddove sembravano esserne parte integrante e segnalate con le parentesi uncinate (<...>). Allo stesso modo sono state indicate in nota le correzioni (*Corr.*) o le integrazioni (*Add.*) dell'autore, sia quelle poste a margine (*in mg.*) che quelle inserite all'interno del testo (*in lineā*). Si sono segnalate le integrazioni al testo, anche quelle di carattere congetturale, con le parentesi quadre [...]. Le parentesi graffe ({...}) rappresentano la presenza di un segno di rinvio ad una annotazione a margine che tuttavia risulta, in questi casi, assente.

⁴⁴ G. SERIPANDO, *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII AA 21 e 22).

⁴⁵ Cfr., ad esempio, G. SERIPANDO, *De iustitia et libertate christiana*, (hrsg. von A. Forster), Aschen-dorff, Münster 1969; Id., *Discorsi*, 2 voll., a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2001- 2004.

⁴⁶ S. RIZZO, *Il lessico filologico degli umanisti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, p. 303.

⁴⁷ Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954, p. 52.

L'asterisco (*) indica la presenza di una lettera cancellata, mentre i due asterischi con punti di sospensione (*...*) indicano un testo cancellato o comunque non leggibile nell'autografo.

Caratteristica del *De summo bono*, come già ebbe ad osservare Hubert Jedin⁴⁸, è la presenza di numerosissime note di rinvio alle opere di Platone. I testi platonici utilizzati da Seripando e citati nel trattato riportano una serie numerica non corrispondente all'ordinamento attuale e con tutta probabilità, come nel caso delle *Sententiae* egidiane, neanche alle edizioni circolanti nel Rinascimento⁴⁹. Allo stato attuale l'identificazione dei passi platonici in nota è stata limitata alle sole citazioni testuali in lingua greca. I rimandi ad altre opere letterarie e filosofiche (Omero, Cicerone, Virgilio, Orazio, *Corpus Hermeticum*, *Aurea Verba*), salvo alcune eccezioni, sono stati evidenziati in nota soltanto nel caso di citazioni esplicite, mentre i riferimenti biblici sono stati tutti, ove rilevati, segnalati.

⁴⁸ H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, vol. I, Rita Verlag, Würzburg 1937, p. 44.

⁴⁹ Cfr. E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, cit., p. 53.

NIHIL ESSE IN RERUM NATURA, QUOD IN SUUM FINEM NON FERATUR

[15r] Quoniam quae nullius finis gratia agunt temere omnia ac nequicquam agunt, sapientissima naturae gubernatrix sapientia nihil omnino ita destitutum esse passa est, ut aut agat temere aut non feratur in finem.

Contendit hoc Peripateticorum princeps Aristoteles, omnia longe lateque percurrens, et araneorum, formicarum minimorumque animantium exemplo, quae peculiari quodam ingenio finem quaerunt, naturā id inditum putat rebus omnibus, quae ubique semper instans ignaviam ac temeritatem e rerum finibus eliminare studet, nihil enim est naturae odiosius quam torpor, quam inertia, quam temeritas. Plato vero, cum in *Philebo* ^{<441>} temerariam omnem administrationem a rebus seiunxisset, in *Timaeo* <101> non integras modo rerum naturas ad certos ire fines, verum ne vilissimam quidem partem corporibus inesse arbitratur, quae non sit ad finem functionemque suam, multa cum providentia constituta. Quod si pes, si unguis, si fibra, si articulus, si ipse demum capillus non frustra crevit, quanto potius alia, quae exactam habent absolutamque substantiam non frustra esse constabit?

Omnia itaque quae natura constant, finem appetunt aliquem. Quo veluti ad id quod ardentissime amatur contendunt, idque aut suo ipsorum iudicio si sentiunt, aut universi providentia, si non sentiunt, haud sane secus atque in pelago, ubi licet nulla appareat via, si nautae et navigia non deerrant, hoc idcirco est quoniam Thaletis Ursam observantes quos cupiunt in portus se recipiunt.

Tria porro sunt, quae in portum contendunt: gubernator, comites⁵⁰, navigium. Novit tamen <ille> unus et portum et iter ad portum; novunt comites⁵¹ portum, iter nesciunt; ignorat navis utrumque. Ille vero gubernandi arte praeditus et ignaros viae comites et cognitionis prorsus omnis expertem navim ad litus optatum dirigit deducitque. Ita ferme mundi gubernatrix mens, quam Anaxagoras praedicabat, ut *Cratylus* Platonius inquit <28>, finem rerum intelligens, universam omnino naturam quasi labentem per secula navim perducit in portum, tam animantia quam animae expertia, intus stimulans aliquid, ut expetant, ubi sua quodque voluptate fruatur.

Atque eo trahi omnia hemistichio haud plane rustico cecinit noster Corydon, cum inquit: «Trahit sua quemque voluptas»⁵², si quodque dixisset, non rure, sed [15v] academia dignum cecinisset, dixissetque quod volumus: “Ad finem niti, impelli, trahi omnia”.

Pudeat iam tandem Democritum, pudeat Leucippum, pudeat supinum in gramine Epicurum, quos usque adeo naturae caelique praestantia latuit, ut omnia fortuna ac temere orta esse crediderint, minus sane mirum de Democrito atque Epicuro, quorum alterum oculorum, alterum animi caecitas potuit decepisse.

II

⁵⁰ In mg.: «vectores viatores».

⁵¹ Nel manoscritto: «copmites».

⁵² Cfr. VIRGILIO, *Eclogae*, II, 65.

Quod si suus quique a natura praescriptus est finis, decetque rerum praestantiorum fines nihilominus esse praestantiores, homini certe divinissimum deberi scimus, quem si Prothagorae ac Theaeteto⁵³ credimus, omnium ferme rerum mensuram esse constat, quod omnium prope portionem sortitus sit, omnia usurpet, mente omnia ac ratione metiatur. Hominis tamen dignitatem, aut minus animadvertere veteres sapientes, aut illi animadversam atque exploratam invidere. Quid enim amabo fuit, ut divinam mentem sortito animanti, divina divinorumque rationem percallenti, non divinum, ut par erat, sed nescio quos aut humanos, aut etiam ferinos, si diis placet, fines, praescriberent?

Nihil vero cum sit, quod exactius quaeri atque indagari oportuisset quam quid homini optandum sit, nihil Hercule fuit in quo perniciosius altiusque errarit antiquitas. «Erillus Calcedonius ad scientiam omnia revocans, unum quoddam bonum vidit, sed», ut Cicero inquit, «nec optimum, nec quo vita gubernari possit; itaque hic ipse iam pridem est reiectus»⁵⁴. Aristippus, ut tardam aliquam et languidam pecudem ad pastum et procreandi voluptatem divinum hoc animal natum esse voluit, quo quid cogitari potuit absurdius? Hieronymi Rhodii sententiam, Ennius non inerudite mihi esplicasse visus est, cum inquit: «nimium boni est, cui nihil est mali»⁵⁵. At vero beatam vitam, quis mali depulsione, non boni adeptione iudicandam censeat? Carneades eum dixit esse beatum, qui principiis naturabilis, hoc est rebus his, quas humano generi natura conciliavit, frueretur, quod non tam ut probaret protulit quam ut in Stoicos, quos nullis quiescere sinebat indutiis,

⁵³ In mg.: «17, 33». Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 152 A.

⁵⁴ CICERONE, *De finibus* II, 43.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 41.

numerosa telorum genera iacularetur. Calipho, cum ad virtutem adiunxit <voluptatem>⁵⁶, non advertit quod a Cicerone post modum explica[16r]tum est nullum esse voluptati cum virtute commercium⁵⁷. Diodorus virtuti doloris addidit vacuitatem, et hic quoque accessione utitur non probabili, additque virtuti virtutis pulcherrimae hostem, hoc est indolentiam fortitudini.

Sed ad Polemonem, Aristotelem veteresque omnes Academicus et Peripateticos mentem revocemus, qui primis naturae, hoc est valetudini, pulchritudini, honori, divitiis ac possessioni fruitionique earum rerum quas nobis natura comendat, virtutem stabili quodam connubio copulaverunt, hi qui omnium fere calculis, tamquam veritatis magistri comprobantur, quosque Magister Cicero, beata illa sua eloquentia, excipit, amplectitur, fovet, tota mihi aberrasse via unum, virtutem honori copulantur, honos autem popularis aurae arbitrio sumitur, efficiet igitur virtus beatum, cum populi, si diis placet, assensu, at quanto rectius ille:

Virtus repulsae nescia sordidae,
Intaminatis fulget honoribus,
Nec sumit aut ponit secures
Arbitrio popularis aurae⁵⁸.

Sed si gravissimo eiusdem <poetae> testimonio locum virtutis deseruit, qui semper in agenda festinat et obruitur re, quomodo iunges virtuti divitias? Quorum

⁵⁶ Corr. in mg. pro «honestatem».

⁵⁷ Cfr. CICERONE, *De senectute*, XII, 42: «Impedit enim consilium voluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium».

⁵⁸ Cfr. ORAZIO, *Carmina* III, 2, 17-20.

divina fortuna est quae cum virtute <gravissima exercet inimicitias>⁵⁹. Tantum vero abest, ut cum virtute voluptas, quae inter prima naturae numeratur, conspirare possit, ut Architas Tarentinus diceret, nullam pestem capitaliorem homini a natura datam quam voluptatem, nihilque tam esse <inimicum> humanae menti, quae virtutis est domicilium, ac omnino in voluptatis regno virtutem non posse consistere⁶⁰. Quid praeterea est, quod nobis prius ac magis natura comendet, quam ut nos ipsos conservemus, vitamque naturam tueamur? Si itaque sine primis naturae, summum hominis bonum non est, qui virtutis ergo <omnem cunctatum perfecte intollerabili dolore *enuntiare* lacerari statuunt> pulchram <quam>⁶¹ petunt per vulnera mortem, tamquam miseri et infelices erunt deplorandi.

Atqui id falsum esse, ex Aristotele ipso deprehendimus. Inquit enim: “verum est illud, quod de studioso dicitur, complura inquam ipsum agere, et amicorum et patriae gratia, et si opus fuerit mortem obire”⁶², nihil itaque unquam verius scribi potuit, quam illud:

Virtus recludens immeritis mori
Caelum, negata tentat ire via,
coetusque vulgareis et udam
spernit humum fugiente penna⁶³

⁵⁹ Corr. in mg. pro «bellum gerit assiduum».

⁶⁰ Cfr. CICERONE, *De senectute*, XII, 39.

⁶¹ Add. in linea.

⁶² Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9 (1168a 19-20): «Verum enim quod de studioso et amicorum gratia multa agere et prime, etsi oporteat mori».

⁶³ Cfr. ORAZIO, *Carmina* III, 2, 21-24.

Adversus Aristonem Chium et Pyrronem Eliensem, iam pridem et recte desitum est [16v] disputari qui tam etsi in una virtute esse voluerint, caeterarum tamen rerum omnium selectionem, ita <substulerunt>⁶⁴, ut inter optime valere et gravissime egrotare, nihil prorsus dicerent interesset <eam itaque rem indignos [iu]dicarunt quibus cum dissererent>⁶⁵ Stoicorum agmina pro sola et nuda virtute ubique decertant, caetera non confundunt Aristonis et Pyrrhonis more, sed ita distinguunt, ut quaedam esse dicant aestimatione digna, quae cum bona non sint, nihil faciunt ad felicitatem: eiusmodi sunt valetudo, sensuum integritas, doloris vacuitas, gloria, divitiae; quaedam tamquam nulla aestimatione digna neque mala appellant, neque ob ea miserum aliquem iudicant, qualia sunt, morbus, sensuum imbecillitas, dolor, ignominia, paupertas. Obscuratur namque et interit, <ut dicunt,>⁶⁶ virtutis splendore omnis rerum corporear[um] aestimatio, ut lucernae lumen luce solis ac maris magnitudine stilla mellis. Sed si Stoicorum virtutem amplectamur, nemo umquam felix habendus erit, nam perfecta virtus, qualem ipsi pollicentur ac praedicant, nihil secum vitii residere patitur, cum autem nemo unquam mortalium fuerit, sed nec erit, omnis prorsus vitii expers, ut et res ipsa et divina testantur oracula, nemo stoicorum felicitatem, nisi nudo tantum et inani nomine consequetur. Exclusis igitur reliquorum sententiis, quid in difficillimo hoc philosophiae loco statuendum sit, altius indagare incipiamus. Hoc enim in philosophia constituto, constituta sunt omnia, quo ignorato tantus consequitur error, ut navigantibus similes simus, qui quem in portum se recipiant, ignorent.

⁶⁴ Corr. in mg. pro «tollebant».

⁶⁵ Add. in mg.

⁶⁶ Add. in mg.

III

BEATAM IN TERRIS VITAM INVENIRI NON POSSE

Sed age, videamus quid de hac quaestione Plato constituerit, quem quidem etiam in ius trahendum putant, uti causas afferat, cur tot Philosophiae proceres contempserit, ac Socratem unum sequutus aperte defendat, eum qui in hac vita fuerit divina contemplatus, ubi naturae concesserit, ad divinorum regionem perductum, beatam adipisci vitam, ita enim in *Epinomide* <19> scriptum reliquit: “mundum vir felix summopere admiratur, deinde cupiditate ardet, ea discendi quaecumque a natura mortali percipi possunt, sic arbitratus optime atque felicissime se victurum, et cum decesserit ad congrua virtuti loca venturum”, et haec quidem Plato. Siquis vero(?) sententiae huius ex eo quaerat rationem, affert ille haud equidem contemnendam, lege *Philebum* <23>, ex tribus beatae vitae <integram defensionem cumstare>⁶⁷ condit, si propter se expetatur, si perfecta sit, si sola sufficiat, quae tria efficiunt, ut in ea, tamquam in rerum omnium [17r] ultima linea natura consistat.

At vero si curiosius omnia examinentur, quae superiori capite circumferebantur, nihil plane occurret quod haec omnia complectatur. Quid enim illorum est quod expetendum dicere possis? Quando quae expetenda vere sunt ab omnibus si cognoscantur expeti atque exoptari oporteat. Ea vero quae philosophis aliis placuere et nota sunt omnibus, nec tamen ab omnibus tamquam summa et optima excipiuntur, divina vero bona non negaverim non ab omnibus appeti, sed id haud equidem mirum videri debet, non enim facile ante vitae finem dignoscuntur.

⁶⁷ Corr. in mg. «defensionem perfectam esse».

Perfectum vero non habet quicquam hominum vita, si perfectum id est, cui deest nihil. Tantum vero abest, ut dum hac aura vescimur, nihil nobis desit, ut plura *nobis* deesse quam adesse semper conqueramur, immo vero captum aliquando. Pana quidam dicunt autem Mida, qui illum edocuerit, nihil esse mortalium vita miserius optimumque esse, uti ille dicebat, non nasci aut quam celerrime aboleri. Quae utrum vera sint, ad id quod agimus, nihil interest; illud quidem certe verissimum, vitam humanam in terris beatam nullo modo esse posse.

At vero rerum omnium quas terra parens gignit, quaenam humanae menti sufficere potuit? Quae tamen habet dignitatis, ut haec omnia vincat, omnia excellat, omnibus anteponatur, Finis vero vult esse optimus, multoque mente augustior, ut mentem ipsam perficere, explere, beare possit. Alio itaque migrandum nobis, alibi felix quaerenda regio, ut extra miseriam positi, felices illic esse possimus, ubi nemo potest esse non felix. Sanctior nos ac divinior tellus manet, tellus illa et caeli, et stellarum, quae ita felix felicibus addicta est, ut infelix haec quam habitamus, infelicibus. Audiant qui inter mortales beatam vitam quaerunt, audiant oraculum a veterum latinorum sapientissimi recitatum, non pueris ut vulgo creditur ediscendum, sed gravibus et sapientibus quibusque excipiendum. Linqui enim has terras in quibus exulamus, patriamque antiquam repetendam quam animorum parens inhabitat, ita praecipiebat:

Dardanidae duri, quae vos a stirpe parentum

Prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto

Accipiet reduces, antiqua exquirite matrem⁶⁸.

⁶⁸ VIRGILIO, *Eneide*, III, 94-96.

Haec ex Platonis <*Timaeus*, 124> adytis manaverunt, qui humanae mentis ideam, ad cuius similitudinem genita est, parentem vocat, cuius sane proles nisi desipiat, suspirat, clamat, optat, ire ad conspectum chari genitoris.

IV

BEATAM IN CAELO VITAM ESSE QUAERENDAM

[17v] Quod si rebus singulis pro dignitate proprii respondent fines, homini, penes quem nascentium rerum imperia natura esse voluit, imperatore dignus finis statuendus erit. Atqui finem hunc, ut iam satis ostendimus, non habet mortalium vita, in meliore itaque **vita** quaerendus est, cum praesertim, defuncto iam vita humano corpore, vivat animus, qui **silva atque** materia <, quae ‘silva’ a graecis dicitur,> superior, mortis, quae a materia ipsa proficiscitur, particeps esse nullo modo potest, quin eo sese fracto carcere rapit, ubi ut Plato inquit <*Phaedrus*, 26>, “beatissimi spectaculi, beatissimarum divinarumque rerum contemplatione **fruatur** perpetuo”. Omnis namque animae vis atque potestas ibi tantum expleri potest et saturari, ubi rerum **quae illi** a quibus movetur et pellitur, claram ac perspicuam <ut> notionem nanciscatur. Ut possessionem hinc lucis et colorum elegantia tenetur oculus, armonia et musices concertu gaudent aures, gustatus cibus, mens illis dumtaxat rebus inhiat, quas sua vi suoque, ut ita dicam, lumine, assequi potest. Ac veluti oculi nisi lux illa maxima solis effulgeat, cecutiunt, contrahuntur, maerent, unde nihil est illis sereno die suavius, ita sane divinae lucis

sitor noster animus, numquam laetus, beatus erit numquam, donec summam parentis repetat lucem, a qua olim genitus in terris exulavit. Quae enim mens dum tanto caret bono, potest non modo felix, sed non esse omnino miserrima.

At vero cuiusque rei naturae locus datus est congruens atque consentaneus, quo cum pervenerit quiescit, unde nisi vi numquam potest abesse. Animus cum immortalis sit, morte enim, ut Pythagoras et opinatissimi quique philosophi asseverabant, carent animi, ibi tantum quiescet, laetusque poterit esse, quo mors non scandit. Idemque erit in mortali hac regione animos beare, ac in aethere delphinos statuere aut cervos, ursos in pelago vel aquilas, in caelo balenas et leones. Sed si numeremus omnia, quae in eo coire necesse est, quem ire beatum dicere possimus <argumentus unius conclusionem> id habebimus quod volumus, id tenebimus quod quaerimus, beatam scilicet vitam in <caelo repositam esse>⁶⁹.

Tria siquidem illa sunt, animae <par[te]s>⁷⁰, felicitati apta, sine ea cognoscendi sit vis, ut quidam asseverarunt, sive appetendi, quod alii <libentius> amplectuntur. Res deinde obiecta, quia⁷¹ eiusmodi esse oportet, ut ea melior, illustrior, divinator, non modo inveniri, sed ne intellegi aut optari quidem possit.

[18r] Actio demum requiritur, qua obiectae rei animae virtus, quasi viro uxor, oculos luci, perfect[o]⁷² imperfectum iungatur copuleturque. Inest quidem suis omnibus partibus perfectus animus spiranti inter mortales homini. At duo illa desunt, quae sunt ad beandam vitam primaria, neque enim coruscus ille divinitatis fons reperiri sese in moribunda hac regione sinit a mortalium obtutu. Refugit enim prorsus humanam aciem fulgoris magnitudine divinitas, quae enim simulachra effingat sibi mens, unde immensam lucis copiam coniectare liceat. Cum praesertim

⁶⁹ Corr. in linea: «terris inveniri non posse».

⁷⁰ Corr. in mg. «vis».

⁷¹ Corr. «quae».

⁷² In ms. «perfect**».

dum hic exulat, non nisi ex simulachris, visis, atque imaginibus, rerum notiones adipiscatur, nulla quoque imago fingi potuit quae non contractam rem terminatamque ostendat. Finis vero ille conspicuus ac beatus non contractus est, non terminatus, non circumscriptus, quo fit ut assequi hic illum, nulla ratione mens possit, nec igitur illi iungi, nec beari dum vivit in corpore, sed corporis prius et membrorum sunt nexus exuendi, ut vinculis ruptis, liber animus, et aptior tantae evadat rei et principem illam lucem comminus adeat, fontique intelligendi coniuncta, utramque rationis partem saturet atque expleat.

Intelligendi videlicet atque appetendi, hic siquidem pulcherrimus ille est Socratis fons <*Philebum*, 126>, unde mella fluunt aquae saluberrimae mista, quibus sapientiam et laetitiam voluit significari. In his enim duobus positum est beate vivere, ac summum hominis bonum, quod qui adipiscitur, maximo omnium ac beatissimo gaudio fruitur, rerumque omnium causas contemplatur, unde felix efficitur, quod a Platone mutuatus, latinis legendum dedit qui scripsit: «Felix qui potuit rerum cognoscere causas»⁷³. Est praeclara Socratis apud Platonem sententia, his fere verbis <*Phaedrus*, 26>: “Splendorem nullum in his imaginibus cernimus, sed per obscura quaedam instrumenta <vix et perpauci in eorum imagines accedentes, eius quod assimilatur genus aspiciunt>, at pulchritudinem tunc licebit videre clarissimam, quando cum beato illo choro felicem visionem contemplationemque sequuti, cum love quidem nos, alii vero cum alio quodam deorum viderunt et initiati sunt sacris, quae fas sit dicere, sacrorum sunt omnium beatissima, quae operamur integri [quidem] nos, et malorum expertes, quot in posterum manebant, integra quoque et simplicia, immobiliaque et beata spectacula initiati inspicientes pura in luce puri et immaculati, solutique ab hoc quod nunc circumferentes corpus vocamus, in modum ostreae huic alligati”. Vides ubinam Plato <cum praeceptore Socrate> veritatis et philosophiae assertor<es summi>⁷⁴, beatam vitam positam esse

⁷³ Cfr. VIRGILIO, *Georgiche*, II, 489.

⁷⁴ Corr. in linea «summus».

volu[t]i⁷⁵, cum ex imaginibus obscuram notionem gigni asserunt <felicitati minime suppetentem>. Felicem vero [18v] visionem contemplationemque asseverant, quae inter beatos contingit abiecto membrorum nexu. At quoniam hinc proficiscentes, alii <ad piacula in seram dilata mortem *purganda* expianda> malorum veterum, ut ille ait, supplicia expendunt, alii ad Dei optimi maximi conspectum et loca dicuntur laetiss[im]a, ut Phaeton edocuit <87-89>, hi cum love summo vitam ducentes, veritatem, ac rerum omnium causas, divinis in spectaculis intuentur. Illi vero, ut idem dicebat Phaeton <74> ad iudicium a daemone, quem sepe deum Socrates appellebat, ducti, exercentur poenis, veterumque malorum supplicia expendunt, ut ille ait.

Sed age videamus, qualia pollicetur spectacula, integra inquit, dum enim vivimus ex parte, ut nostri dicunt, cognoscimus. Post mortem vero integra erunt spectacula; nam quid latere potuit animos, ideas initia et causas rerum omnium inspicientes? Immobilia, non rerum et opinionum vicissitudinibus obnoxia, puram rursus inquit lucem, puri intuemur, cum nec illa falsis tenebris offundatur, eo nec nos paribus contrariarum rationum momentis incerti pende<a>mus, non amplius “per speculum in aenygmate”⁷⁶, sed coram Deum contemplantes immacolati, solutique, <hoc est>⁷⁷ hinc corporis, inde culparum et perturbationem salo eruti, atque vindicati.

O fortunatos animorum fines! O auream sanctamque quietem! O epulas divina mensa dignas! Vos optamus, vos cupimus, ad vos toto, ut dicitur, pectore anhelamus, sed quoniam pauci dignoscere possunt, ut ille querebatur, vera bona, pauci ad vos admodum proficiscimur. Praetereo nunc beata illa praesepia, quae Homerus <Ilias VI, 8>, Plato <Phaedrus 27>, Cicero <Tusculanae disputationes> praedicabant hinc nectar, hinc ambrosiam fortunatissimis equis suppeditantia, vos

⁷⁵ In ms. «volu**».

⁷⁶ Cfr. I Cor. 13, 12: «Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem».

⁷⁷ Corr. in mg. «atque».

vos et patriam istam, scitus ostentabat Anaxagoras, qui et opes et patriam curare iussus, mihi vero inquit, patria curae est, atque in caelum digitum intendebat.

V

QUOD ADVERSUS HANC SENTENTIAM ARGUMENTA DISPUTARI CONSUEVERINT.

Nunc ea videamus quae contra a philosophis disputari solent, quaeque ab his dicuntur sic persequamur, ut totius eorum rationis quasi fundamenta et cognoscamus et ev[ert]amus⁷⁸. Hominum, inquiunt, finem quaerimus, non deorum;

⁷⁸ In ms. «eu****mus».

homo vero ubi obierit iam non est, qui igitur felix? <Deinde>⁷⁹ animantes aliae, quin et omnia quaecumque oriuntur, fine suo dum vivunt potiuntur, si viventia sint; quo igitur scelere, homini dies dicenda est, *o* ut a vita exulet, antequam bonum id assequatur, quod illi natura constitutum est? Postremo humana vita, viven[19r]tium caeterorum, aut potior iudicanda est, aut deterior. Deteriorem quidem nemo, ni fallor, dixerit, ni sit quam pecora ignavior, Aegyptios sequutus, qui bovi, serpenti, cani, et aras et delubra aedificant, quod si notae melioris humana vita est, summo bono carere nulla omnino ratione debet.

Si quis eius philosophiae, quae vitae huic nimium studet, et blanditur, maleficia, nosse cupiat, legat *Hippiam* Platonis *minorem*, legat *Eutidemum*, *Gorgiam*, et in primis *Sophistam* ac *Phaedonem*, nam et eum qui in illam incumbit, ne philosophi quidem nomine dignatur, sed φιλοσώματον, φιλοχρήματον, φιλότιμον appellat <*Phaedoni*, 16>⁸⁰, hoc est corporum, pecuniae, gloriolae captatorem, et in illa rerum omnium, divinarum atque humanarum, positam esse iacturam, eversionemque ostendit. Haec enim {...} adulantium veteratorum exemplo {...} circumvenire mentem ac fallere semper sat agit {...} quos optimo Salerno similes dixerim, quod quo suavius, indulgentiusque propinamus, eo mentem altius, animumque sepelimus. Haud equidem secus vulgaris ac plebeia haec philosophia, quos occupavit insanos, impotentes, impios reddit, et in varios errore veluti temulentos trahit. Paenitere se *huius* insane istius philosophiae latinorum poetarum gravissimus venusinus noster testatum reliquit, cum inquit:

Parcus deorum cultor, et infrequens

Insanientis dum sapientiae

Consultus erro, nunc retrorsum

⁷⁹ Corr. in mg. «At».

⁸⁰ PLATONE, *Fedone*, 68 C.

vela dare, atque iterare cursus

Cogor relictas⁸¹.

Quam alii sapientiam admirari solent, insanientem vocat, qui⁸² ni insanientem, si divinitati adversaria, si humanae menti hostis est longe capitalior, quam Romanis Annibal? Adversus enim hunc arma sumebantur, illa vero non modo non pellitur, verum a suis cultoribus excipitur, honoratur, adoratur, qua immanissima peste nihil audacius⁸³, nihil magis aut in homines temerarium, aut in deos impium, quippe quae seipsam templis, religioni, sacris ac divinis oracoli anteponit, iura omnia tum sacra, tum prophana, multo risu evertat non sine *ru* rerum et divinarum et publicarum iactura. Nam dum mortales perniciosissimis opinionibus occupat, illorum impietate Deus opt. max irritatur, quos assiduis plectere calamitatibus non cessat, donec resipiscant. Sed aspera, portentosa, immani hac lue post habita, eo redeat unde fluxit oratio hominem hominem inquam beatum esse volumus, non hominis corpus.

Atqui si priorem Platonis *Alcibiadem*, in quo de homine disputatur, legas, non esse hominem hunc qui digito demonstratur, sed animum, qui videri non potest, vere hominem [19v] et esse et dici, ratione haud equidem contemnenda percipies. Imperat enim regit, utitur rebus aliis, is qui vere sit homo, haec autem ad corpus referri minime possunt, immo vero corpus id praecipue est, cui animus imperat, quod regit, quo utitur, organum itaque hominis est corpus, non pars. At vero animus qui corpore utitur, illique praeest, vere dicendus est homo, cuius beata vita in corpore quidem arctanda et coercenda non est, quod onus animae sapientes

⁸¹ ORAZIO, *Carmina*, I, 34, 1-5.

⁸² Corr. in linea.

⁸³ In ms. «***cius».

carcerem et Plato, et Platonius Maro, et Dei opt. max. vates appellavere, ita enim hic praecatur: *Educ de custodia animam meam*⁸⁴. Quid? Quod Orpheus sepulchrum etiam corpus nominavit? Quanam igitur ratione in corpore felicem appellabimus hominem, cum liber <esse> et omni malorum genere care<re>⁸⁵ debeat, qui futurus sit felix.

At vero nemini absurdum videri potest, quod animus qui membris careat, dicatur homo, nam sive auctoritate movea<n>tur seu ratione, philosophi omnium et doctrina, et auctoritate principis sententiam accepimus et rationem a qua quidem dissentire omnium est in philosophia turpissimum. Saxo enim quam homini similior est, siquis ad rationem absurdescat. Sed neque sacris initiatus inique ferat hominem animum dici. Est etenim graecorum oraculum «cognosce te ipsum», quod si de manibus, ore, pedibus dixisset, iure ridiculum videri possit, nec secus christiani senatus patres decrevere, vota etenim facit lumen illud clarissimum principum nostrorum, ut divitiae et spiritus praestantia, in homine interiori, ita enim appellat animum, roborentur.

Quod si hominis beatae vitae, moribundorum membrorum sarcinam inserendam pugnes, non repugnabo, id etiam condonabo. Vide quam sim in disputando non illiberalis, illum ipsum beatum faciemus animum, cum tota ista membrorum suppellectili, sed non, ut semper sit beatam, necesse est, ne pueros, infantes, scelestos, ganeones, sicarios, aleones beare iubeamur.

Quando, inquires, beati sumus? Cum redierint <in> sua membra animi, quod futurum et Plato docuit <*Gorgias*, 93> et poetarum nostrarum maximus haud quoquam praeteriit, cum inquit: «Rursus et incipiunt in corpora velle reverti»⁸⁶, stringi enim primum atque evaginari, ut essem, ita animum decet, uti abrosa

⁸⁴ Ps. 141

⁸⁵ Corr. in linea «care*ns esse*».

⁸⁶ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 750.

purgationibus rubigine, ac labe omni, sacris ac beatis superum epulis possit admoveri.

Verum quod miror, illud est, quod postea asserebatur, et de caeteris viventibus, et de eorum vita, proinde quasi homines illic beati futuri sint, ubi cuniculus, ubi sus, ubi iumenta, in cavernis, luto, stabulis. Cumque enim corpore quidem mortali, ac immortalis mente constemus, dete[20r]rioris partis eligi locus a natura debuerit <ad felicitatem> non potioris, sed neque animus corporis gratia est, verum corpus animo obnoxium paret, velut brutum ignavumque <mancipium>⁸⁷, habitent igitur servitia dominorum domos, ut bene beateque vivant, ne dominos ac principes animos illic ubi lapis lapidem terit <asperrima> inter ergastula perpetuo damnemus.

VI

PLATONIS ET ALIORUM TESTIMONIO FELICITAS IN CAELO SITA OSTENDITUR

Quod si quis brutis se nihil praestare, nihil melius aut divinius habere putat, seque integrum belluarum more in morte obiturum, colligat quam maxime fieri potest sese, secedat paulum a sensibus, adeat sacra animi penetralia, inveniet profecto illic aurea sacraria, ubi divina omnia Deo auctore inusta ac caelata videntur, inveniet immortalitatis spem, caeli inveniet potiendi iura, inveniet mentem ac rationem,

⁸⁷ Corr. in mg. «servitium».

quae quoniam abeuntia non sunt, aut sunt miseriam subitura sempiternam, aut certe eo migratura, ubi inter cognata sidera vitam degentia, perpetua beatitate conquiescant. Haec Scipio in vigilantissimo illo magni Ciceronis somnio sentit, astrum unicuique animorum ostendens ubi sempiterno suo fruuntur. Haec eadem, unde ille didicerat Academiae princeps Plato <*Timaeo*, 88>, “Quisquis”, inquit, “vitae curriculum a natura datum recte peregerit, rursus in congruentem astri domicilium reversus, beatam aget vitam”. Haec Mercurius ille ter maximus, in numerum chorumque deorum nos inserens, his fere verbis edocuit, humanae animae cum sint immortales, vertuntur in demones, demum in deorum chorum feliciter redeunt. Haec denique latii latinorumque omnium delitiae noster Maro elegantissime cecinit:

Quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas

Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri

Omnia nec morti esse locum, sed viva volare

Sideris in numerum atque alto succedere caelo.⁸⁸

<Quae>⁸⁹ si recte consideres, expressum putabis non a materia, ut impii mentiuntur, animos exprimi, sed a Deo opt. max. nos haustos illos et libatos habere, quod ex Platonis *Timaeo* <83-84> acceptum est, ubi pollicetur Deus ad hominem serendum semina se daturum, animas innuens, quas et Maro ipse semina appellavit, cum inquit: «igneus est ollis vigor et caelestis origo seminibus»⁹⁰. Morti

⁸⁸ VIRGILIO, *Georgiche*, IV, 224-227.

⁸⁹ Corr. in mg. «haec».

⁹⁰ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 730-731.

deinde locum non [20v] esse, ex *Phaedone* didicit, cuius rei prima institutio et quasi disciplina, illo libro continetur.

Reditum autem in astrorum numerum ex ea *Timaei* parte quam paulo ante recitavimus, sibi sumpsit, quis itaque non efficacissima concludendi ratione, non tantorum hominum auctoritate frangatur? Nam si graecorum sapientes roges, en adest tibi, cum universa Academia ad latus, semideus ille, ut Labeonis verbo utar, Plato, siquid quoque habitura sit ponderis barbarorum auctoritas, Mercurius occurret, deus et ipse quoque apud Aegyptios habitus, si ad nostros revertimur, duo illa sese offerunt latii caeli lumina, suo uterque Marte conspicuus, sua uterque Pallade late princeps; ille oratorum, hic vatum; ille componendis moribus, hic rebus tum bellicis tum divinis explicandis melior; ille praeceptor prudentiae, modestiae, temperantiae, hic fortitudinis, magnanimitatis, pietatis; studiosior ille actionum, fori, rerumpublicarum, hic non modo poeta suavis, [verum] quae ad religionem, pietatemque pertinent, apprime doctus sapiensque, summum utrumque extra omnem aleam dixerim, prudentia, sapientia, vitae constantia, naturae scientia, divinorum cognitione, copia disciplinarum, pietate incredibili. Sed hic extrema hac appellatione in primis delectatus est, suum etenim ducem, non fortitudinis, non prudentiae, non sapientiae nuncupatione insignivit <sed pietatis> vide quid dicat: «Sum pius Aeneas»⁹¹, intelligens in quo pietas sit, omnem esse virtutem, nec sine pietate virtutem constare ullam; nec sane magis impius <reliquis> virtutibus praeditus potest aestimari quam *peritus sagittarius* peritus <Arquites Iaculator>⁹² *hoc* is, qui sagittas quidem aut arcum habeat, signi, finisque attingendi artem non habeat, quis non cernit quam illustres, quam perspectae fidei, quam pios testes attulerimus, quibus cum malim, ut *ades* de suis Cicero inquit, errare, vide quid his tribuam quam cum barbara impiaque garrulitate vera sentire, si vera impius de rebus divinis et ad pietatem pertinentibus fateri potest, nihil enim est, quod magis

⁹¹ VIRGILIO, *Eneide*, I, 378.

⁹² Corr. in mg. «sagittarius».

totius beatae vitae rationes omnes evertat, quam impiorum doctrina, qua quidem certe, nihil nocentius, cum laedat superos quos minime colit, mortales omnes, quorum mentes perniciosis mendaciis imbuit, suos denique cultores, scelerum et flagitiorum iniquitate; quid enim non audet, qui Deum optimum maximum non metuat ultorem. Hos <effingere>⁹³ cupiebat sanctissimi vates, <cum inquit>: *Arastis impietatem, iniquitatem messuistis, comedistis frugem mendacii*⁹⁴. Horum declinandum esse consilium ab eo qui beatae vitae rationem comparare [21r] ac invenire quaerit.

Vates alter Deo plenus carminis sui initio, sic monuit: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*⁹⁵. Sentit cum nostris his testibus Pythagoras quoque summae in terris et auctoritatis et nominis, qui Pherecidem Syrum praeceptorem sequutus, probos animos non varia circuire corpora, sed inter deos vitam ducere ultimo vere aureo carmine testatum reliquit, ubi enim, inquit, corpus exueris, «[ἐσσει]⁹⁶ ἀθάνατος, θεός ἀμβροτος, οὐκέτι θνητός»⁹⁷: “Deus eris, non amplius mortalis”. Sensit cum his Orpheus, Homerus, Hesiodus, priscorumque Theologorum universa cohors, sensere id Gallorum druidae, de quibus tam multa et Caesar gravissimus auctor, et socion tertio et vigesimo successionis libro, sensere Aegyptii, Bactriani, Magi, Essenii, Hyperborei, Indi veluti id passim animis fingente, atque intus <quemque>⁹⁸ docente natura. Nulla adeo barbara adeo inanimis natio est, quae religione non imbuatur, quaeque imbuta non sacra faciat, ac sacra faciens non apertissimis signis testetur, beatam vitam in immortalitate positam esse ac collocatam, nulla erit scribendi meta, si omnes perquiramus, qui in nostram eunt

⁹³ Corr. in mg. «terror».

⁹⁴ Os. 10, 13.

⁹⁵ Ps. 1, 1.

⁹⁶ In ms. «εωεε» (!)

⁹⁷ Cfr. *Pythagorae philosophi aurea verba*, in M. Ficino, *Opera omnia*, vol. II, p. 1253.

⁹⁸ Corr. in mg. «cuique».

sententia, quique id scripserint defenderintque, unus mihi pro omnibus, Deus optimus maximus inter humana idcirco versatus, ut animorum regna et beata domicilia demonstraret. Latret quantum vis impius, illi haec non scribimus; Deus enim ille meus canibus sacra exhiberi prohibuit⁹⁹.

VII

*BEATUM RATIONE QUADAM DICHI POSSE EUM QUI, DUM VIVIT, PRAECIPUE OPTAT QUOD VERE SUMMUM
EST BONUM*

Legimus quinetiam in *Timaeo*, nec secus apud Plotinum, sapientes viros dum hac vespuntur aura, beatos esse, quod et Cicero cum his quos quandoque amat Stoicis, libens amplecti videtur. Atqui duplex cum sit hominum genus, primum quidem quod iniustitiae, intemperantiae, avaritiae, gloriae servit, alterum vero iustitia, modestia, omnique virtutum genere praeditum atque exornatum. Primi generis homines, belluarum more, immo eo belluis ipsis deteriores quod a naturae officio discedunt, id quaerunt, id conantur totis ingenii viribus, ea ut assequi valeant, quae pruriens (pruries?) libido concupiscit. At vero alterius generis homines accuratiores,

⁹⁹ Cfr. *Matth.* 7, 6: «Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos».

elegantioresque, altius ingrediuntur, nam et immortalia mente concipiunt, et immortales sperant ac moliuntur voluptates; hi sunt igitur, qui recta ad beatam vitam incedunt, ac certi coniectura quadam probabili sunt, ita virtutem pietatemque culturos, hae namque sunt certissimae [21v] ad felicitatem viae, ut ad eam quae vere beata sit vita, omnino pertingant, quo fit, ut spe bona, vitae conscientia, summi boni potiundi fiducia, vicinitate quadam vitae beatae, beati appellari possint. Id Plato in *Timaeo* <248> asseruit, testatus eum qui animi perturbationes domuerit deviceritque, beatum et hic et apud superos fore, per eam vivendi rationem quam Deus optimam sibi proposuerit. In *Republica* <libro X, 22, 23, 24> quoque multa iustis et sapientibus dum vivunt praemia ostendit, sed longe plura et beatiora cum e vita migraverint. Quod si beate vivit is, qui quod vere summum est bonum summopere expetit, atque in tota velificatione fertur, *quo* nihil hercle erit homini facilius, quam beatam adipisci vitam. Nam si bonum est quod optant omnes, ut inquit Hipparcus <6, 7>, quod id grandius uberiusque fuerit, eo amatur optaturque magis. Cumque summum hominis bonum reliqua omnia humana bona multo antecellat, multo ardentiores figit amatoribus stimulos, flagrantiusque expeditur, vehementiusque quid? Quod reliqua, tametsi bona videri magna, et magna alioqui cupiditate peti possint, possunt tamen ac consuevere nihilominus fallere, viderique bona, cum non sint, id vero quod constanti sapienti, pietate insigni debetur viro praeter id quod vere bonum est, cui nihil, utpote bono summo, prorsus deesse potest, solum est bonum, cum solum, quod in *Parmenide* et *Phaedro* Plato docuit <*Phaedr.* 23>, vere sit; inest igitur illi universa rerum pulchritudo, unde pulchra bonaque omnia, velut ex aureo fonte rivi *et* radice rami, *Thesauri ex* erario educuntur, morae igitur impatiens animus <est>¹⁰⁰ qui haec concipit ad eaque nititur attolli, nihilque per eum staret, ne non quavis conditione illa adiret, nisi membra invida obstarent. At illa obstant, quo minus rapiamur passis in caelum velis, praestolandumque tamdiu nobis est, quoad ab eo imperatore, per quem in his mortalium oris exulavimus, in immortalia domicilia revocemur.

¹⁰⁰ Add. in linea.

Sed quando eo migrare fas non est nisi per mortis ostia, de morte horis omnibus sapiens piusque commentatur. Quodque <a>¹⁰¹ caeteris ut durum, ut horribile, ut miserrimum reformidatur, a sapiente ut lene, ut iucundum, ut faustum expectatur. Hinc illa non minus illustris quam recondita philosophiae definitio, a solis socraticis animis usurpata et recepta. Est enim, ut Ammonii verbis utar, philosophia «μελέτη θανάτου»¹⁰², “mortis commentatio”. Quod si Platonis ea de re verba desiderentur, ex *Phaedone* <7, 10, 15> petantur, verum ne nimis forte cognita defensio subabsurda scipiam (cuiquam *pro* cupiam?) putetur, paulo illam altius enarrare aggrediemur.

VIII

BEATOS IN HAC VITA ESSE NON POSSE EOS, QUI ILLAM IN MORTE PERIMUNT.

[22r] Maximum certe incommodum illud est, quod e sua mendaci philosophia reportant hi, qui maxime videri volunt sapientes, qui cum per erroris licentiam ac perditos mores fuerint in vita perpetuo miseri. Sunt <quidem> certe in morte miserrimi, nam quod Ciceronem non latuit, a bona illa philosophia praeclarum illud didicere, se totos esse in morte interituros, neque super quicquam futurum quod ad

¹⁰¹ Add. in linea.

¹⁰² PLATONE, *Fedone*, 81 A

eos pertineat qui diem obierint. Pugnant hoc loco Arabis interpretis propugnatores quidam minime mali illi quidem, sed non satis acuti, subiturum sapientem virum, hoc est eum, in quo duarum mentium coitum, ac quendam veluti complexum perfectum esse fingunt, aequo animo mortem, cum perspexerit, naturae et necessitati haud utique esse repugnandum, quasi vero gravius contingere quicquam possit, quam ut natura omnia relinquamus. Nosque ipsi ex rerum humanarum theatro ita excedamus, ut futuri simus omnino nihil, urgent rustice sane, contenduntque nihil in malis ducendum, quod necessitas attulerit naturae. At vero ista consolatio cicatrici non medetur, quin potius illam discindit, nam illi vulneri, quod trium honorum non unum tantum sed omnia, quantum ad nos attinet, intereant, sequens infertur necessitatis plaga multo etiam priore acerbior, necessitatis namque mentio spes omnes funditus evertit.

Audiant vero animi candidiores Platonem in humano genere erigendo virum prope singularem. Is siquidem cum in philosophiae ratione mortem collocasset quaeque definitio continet, aperta esse [oportere]¹⁰³ <non ignoraret>¹⁰⁴ mortem quoque putavit definiendam, atque ita inquit <*Phaedonem* 15>: mors est «λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος»¹⁰⁵, animae videlicet a corpore solutio seiunctiaque, qua quidem definitione beatam nobis spem praebuit, evadendi cum morte mortem vitaeque <in>¹⁰⁶ adipiscendae immortalis.

IX

MENTIS PRAECIPUAS ACTIONES ESSE TRES

¹⁰³ In ms. «oportere*a*re».

¹⁰⁴ Add. in linea.

¹⁰⁵ PLATONE, *Fedone*, 67 D.

¹⁰⁶ Add. in linea.

Sed iam illa agrediamur, quorum causa haec omnis a nobis disputatio suscepta est. Diximus in caelo servari nostras opes, quibus frui cum licebit, tum demum perfecte beatos nos esse futuros, *praet* dum in terris praeterea vivimus, si sapienter, si recte, si pie vixerimus *nihilom* beatos ratione quadam nihilominus et esse, et vocari, non quidem in eo tantum [22v] contemplando bono, quod est omnium in natura divinissimum, sed et in contemplando, sperando, colendo, quid enim contemplationi isti, aut cum summo illo bono, quod non col<a>s¹⁰⁷, aut tecum, qui illud assequi non confidas? Bonorum enim *max* quamquam maximorum contemplatio beatam vitam non affert, quin potius miseram.

Ita et enim poeta ille miserum *quendam apud inferos* facit:

Lucent genialibus altis

Aurea fulcra toris, epulaeque ante ora paratae

Regifico luxu, furiarum maxima iusta

Accubat, et manibus prohibet contingere mensas¹⁰⁸.

Verum, qua ratione beatae vitae, umbratilis quaedam quasi praegustatio, spirantibus adhuc nobis continua, iam tandem conoscere agrediamur quod per eam dumtaxat philosophiam fieri potest, quae cum nihil habeat quod verae pietati repugnet, tum vero, ut diximus, perpetua mortis est commentatio.

¹⁰⁷ Corr. in linea «colis».

¹⁰⁸ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 603-606.

Actiones autem animi tres esse, non eas quidem, quas praecipit Aristoteles, sed quas ratio colligit et Plato innuit. Accipiamus oportet, quo facilius quae volumus explicemus, principio humana mens¹⁰⁹, quarundam notitia rerum delectari incipit, quo in ludo perinde sese exercet, atque in nido avis, quae paulatim pennas acquirit, fingit infirmas alas, linquit humum, atque<l>litque¹¹⁰ sese, iam manus evadit hominum, iam tectorum permeat <fa>stigia, ac demum aëra secat potiturque nihilo prohibente aperto caelo, haud sane secus humana animula, cum aliquantis per in hoc membrorum nido, somniculosae, seu mavis cecae similis, commorata fuerit, sensibus incipit vellicantibus cieri excitarique, cernit, auscultat, sentit, admiratur, observat omnia quaedam etiam usu condiscit. Mox plenis foris atque intus sensibus, mens cui indita, congenitaque rationis est lux, rerum simulachra, sua se sponte offerentia prospectans, rerum earumdem ideas in se concipit, cernit caelum, astra, elementa, stirpes, animantes, hominem, aliaque id genus universa, quorum etiam vestigat nomina, fingitque <animo>¹¹¹ suam cuiusque formam, ut iam agnoscere possit, quam re, haec inter se concilientur, qua etiam seiungantur et differant, non magno sane negotio, verum sola consue<t>udine *haec* ista omnia ebibit puer atque in memoria, velut in aerario quodam reponit.

Hactenus puerilis protenditur imbecillitas, in qua simulachra haec veluti pullo plumulae comparantur, sed quoniam frustra nobis organa colligimus, quibus non utamur, periclitari mox et experiri pennas gestit animus, si se quoque possit, tollere humo, quod tunc quidem efficit, cum non [singulas]¹¹² tamen, simplicesve, ut ita loquar, imagines spectat, sed nectit separatve illas [23r] affirmando, negandove esse aliquid aut item non esse, ac tandem, enuntiata permiscens enuntiatis, quid ex quo efficiantur agnoscit. Ecce iam humo surgit, cum ratione fretus atque

¹⁰⁹ Adnot. in mg. «Cognitio simplicem».

¹¹⁰ Add. in linea.

¹¹¹ Add. in linea.

¹¹² In ms. «sin-*plices tamen* gulas».

intelligentia, non amplius humi repit, <non amplius>¹¹³ corpora tracta<t>¹¹⁴, et ea quae sensu aliquo excipiuntur, sed horum ipsorum functiones atque effectus animadvertens, abditas *invas* invisaeque ad usque causas et tendit et penetrat. Haec sunt volatus nostri primordia, quibus silvosos anfractus permeamus, hoc est circuitus, motionesque et causas, rerum earum quae silvam habent et materiam.

Superest iam tertias mentis labor post imaginum comprehensionem <rerumque notitiam> quae silva teguntur, ac materia, attollit sese, surgitque altius, et iam vegeta atque agilis effecta, summa silvae cacumina, umbrasque opacas destituens, purum scandit aethera, ubi iter tractusque nacta pueros, aperto ex sententia caelo fruitur, quae res illi tum evenit, cum ex his quae vestigavit, venataque est in silvas, atque e rerum cognitione, quae materia constant, divina vestigat venaturque ea quae a silvosis umbris seiunguntur ac materia vacant omni.

Vides iam, ut opinor, actiones animi tres, quarum primam nuncupare <licenter> liceat, rationalis venationis apparatus, quo canes, venabula, retia comparantur. Sequor deinceps venatio minor, quae a terris non abiens, praedas in silvis terrestres insectatur. Postrema est venatio maior, alta disquirens atque sublimia, prima rerum vocabula, altera res ipsas rerumque causas, sed circa corpora corporumque affectiones. Tertia res ab omnia prorsus concretione liberat atque solutas adit, quales sunt nudaes illae mentes, quae regunt mundum omnem universamque naturam. Primam dialectica docet, quae altera sui parte voces distinguit et nomina, altera venandi rationem et viam demonstrat. Secundam *Physicorum* doctrina continetur. Tertia vero prima explicatur philosophia. Plato quamquam decenter omnia miscet, naturam sequutus, quae non capita omnia seorsum, non pedes omnes producit, sed miscens membra [23v] pulchra gignit omnia, primam tamen in *Theaeteto*, *Sophista* multisque locis <*Theaeteto* 108, 111, 114; *Sophista* 86, ultimus; *Timaeus* passim; *Parmenides* ubique> eorum sermonum quos dialogos nuncupavit,

¹¹³ Add. in linea.

¹¹⁴ Corr. in linea «tractans».

alteram in *Timaeo*, ultimam in *Parmenide* descripsit, quae pressius signare decrevimus libro quem de singulis disciplinis scribere instituimus. Hac ratione Socrates in *Parmenide* ^{<Parmenides, 5>}, cani se Iacaeae comparabat. Definitur autem per singulas eius partes haec natura venatio in *Sophista* <*Sophista* 6, 7, 8, 12>, ubi vera investigandae veritatis ars nuncupatur, et terrestrium quidem praedarium venatio, sublimium vero aucupium appellatur.

Nec vero hebraeorum princeps ille <*Gen.* 27> Deo amicissimus venationem a filio iamiam moriturus poposcisset <(nam esculentorum et popinae sacris hominibus haud tanta cura tribuenda)> nisi et quo eundem sibi, et quid caeteris agendum esset testari voluisset, monuit videlicet morti proximus iri per mortem, ad fruendas illas divinas praedas, quas investigari in vita ab herede filio volebat, monuit sanctam illam omni studio indagandam esse sapientiam, quod etiam ad mortis usque diem differre voluit, ut parentis exemplo ad sapientiae fructus libentissime tendentis, disceret adolescens mortis esse memor, cuius studiosa ac recta commentatio, haud aliud plane est quam sapientia.

X

GEMINAS HAS VENATIONES ESSE INCERTAS NEC UTI POSSE DEMONSTRATIONE

Iam vero geminae istae, post apparatus, venationes, sensus ope adiumentoque fiunt, qui quoniam fidelis non est fallitque saepissime, ut Cicero, Augustinusque in *Academicis*, scepticique longe prius in Pyrrhonis vita collegere, quando rem, et assensum et scientiam e medio substulere, aut nihil, aut certe pauca, quaeque non sint a mathematicis seiuncta demonstrare contingit. Sensus enim rerum

substantia<m> non comprehendunt, sed ex his quae in eam cadunt coniectura utitur, quae quam varia sit, parumque firma philosophorum controversiis conditur, quot enim homines tot possunt coniecturae adinvenire immo et infinitae ab uno tantum possunt, in Graecia praesertim, cuius ingenium, ut fabulae argumento sunt, [24r] semper ultra mortales omnes, ad comminiscendum proclive, et mentiendum fuit, utque ea regio quam Italia, inventione maior semper extitit, ita sane illa ipsa fide et constantia minor. Sed si graecis sapientibus omnino credi oportet, cum in tot illi quidem haereses secti sint, aut omnibus adhibenda fides est, aut nullis. Dices 'sapientioribus', at quisque sibi sapientiam arrogat stultos videri voluisse non nullos memoriae proditum est, <ut Ulyssem, ut Solonem>, qui vero sibi <talis visus sit>, lego neminem, nemo sibi non sapiens videtur, quod graecis <supra> caeteros homines usu venit.

Scripti sunt libri de sectis, quod quidem sciam duo, alter ab Hyppoboto, alter a Theodoro, in quibus tot fere philosophias videre est, quot vixere philosophi. Refert prior ille novem philosophorum familias, pari studio omnes, omnes sententia dispari, ratione tamen adeo omnia et firmant et muniunt, ut nulla non digna in cuius sententiam pedibus eamus videatur. Atque ut uno omnia exemplo constent, cum fulminum causas explorant, ex ventis alii, alii ex nubium conflictu, quidam ex sole, ex <i>deribus nonnulli, plerique ex casu, ex fato plures, sunt qui ex deorum provisione faciant, ad commonefaciendos perterrefaciendosque mortales. Aristoteles ex terrae effluxu, hinc humido, inde sicco, omnia (ut ipse vocat) metheora conficit. Democritus eiusque collega, una cum Epicuro ab atomis non descendunt suis. Haec itaque in omni fere graecorum philosophia controversia, fidem facit certitudinem firmitatemque in illis desiderari, sed imprudentis omnino hominis est, ea certa putare, quae quibus initiis proficiscantur, incerta dubitataque habet.

At vero quae de naturae rerum initiis disputantur, cum nonnisi coniectura diiudicentur, non possunt nisi ab hominibus levissimis, pro artis haberi, quid enim nisi coniecturam sequuntur, dum materiam efficiunt aeternam, dum formas

perpetuo gignunt, et privationum figmenta, omni geniturae necessaria defendunt, quasi vero actio, passio, qualitas, quantitas, locus, aliaque innumera, rebus gignendis necessaria non sint. In bonorum [24v] praeterea malorumque finibus asserendis, in mundi caelique perpetuitate, caeterisque id genus, quid nisi coniecturam afferri videmus? Nam quae non coniectura, sed demonstratione, ut ipsi fingunt, ostenduntur certa, stabilia, firma, indubitata esse debent, quae vero illi scribunt, nulli sunt non dubia, nisi his dumtaxat, quibus multa consuetudine deceptis quaecumque eorum philosophus scripserit, Sibyllae folia videantur; et quamquam conclusiunculas quasdam *legant*, quae etiam Temistii aliorumque summorum virorum iudicio verae non sint, eas tamen ipsi oraculorum loco vice teneri volunt, non sine magno hominum eruditorum visu, qui non αὐτόϛ ἔφη dicunt, sed id tantum recipiunt, quod testem signatasque tabellas non desideret.

Taceo quod demonstrationes praecipiant ex necessariis dumtaxat concludi, quae vero necessaria sunt, quis sapientium negavit umquam, quae illi hominum mentibus imprimere student, non omnibus probantur [a] sapientibus, iam igitur necessaria esse nullo modo possunt. Mitto rationes innumeras, quae hoc loco ex illorum decretis adduci possent, alibi fortasse accuratius disquirendas. Sed si quis est liberae minervae vir, nulli addictus, in nullius verba iuratus, eorum lagat libros, aut nihil profecto, aut oppido quam pauca inveniet, quae probabile aut verisimile excedant. Cum tamen multa in eorum libris legantur quae plus fidei quam religionis decreta postulent, suntque in religione *ph* nonnulla, quae a Theologis, divinae prope intelligentiae viris, *firmioribus* ac *pluribus* defenduntur rationibus, quam quae illi, tamquam certissima, apud adolescentulos iactant; nec tamen hi adeo frontem perfricuere, ut demonstratione se egisse dicant, quin semper et ubique monent. Nihil [ab] eis, nisi quod verisimile, quod probabile sit, expectandum esse.

*DE HUMANA SCIENTIA SENTENTIAE TRES,**QUAE UT EARUM FUERIT AUTEM SAPIENTIBUS RECEPTA*

[25r] Alexander Peripatheticorum Apollo, non de divinis modo, sed ne de natura quidem, certissima nos habere testatur, Aristotelemque non hactenus legi a multis, quod necessaria adinvenerit, sed quod ea scripserit, quae a contradictione, ut inquit, et ineptiis remotiora videantur, in altero veritatem sequutus, in altero homini quem unice adamabat eblanditus. Porro ab humanae mentis infirmitatem, putavere plerique omnia dubitari oportere, assensumque omnino abstulere, hinc ab ipsa dubitandi consuetudine, aporetica familia denominata est, inter alias haud sane obscura. Praeter Pyrrhonicos vero scepticosque Academici nova cum Socrate praedicant, nihilominus scire mortales; Aristippici non modo non sciri quae naturae sunt, sed ne quaerenda quidem. Illis tantum operam esse navandam, quae vitae usui fore existimentur. Xenophanes nihil sciri prodidit primus, ut Socion putat, quamquam prius id quidem a plerisque usurpatum constet. Quid magnus ille Democritus? Nonne causam affert quamobrem sciatur nihil? Rerum inquit causam nemo novit, latitat enim, ut inquit, in profundo. Pyrro vero erubescendam citabat causam, quoniam nihil verum esse existimaret. Sed ne ut poetas omnino praetereamus, quos ne hi quidem praetereunt qui haec colligunt, "suspensos", inquit Euripides, "semper esse mortales, utpote nihil intelligentes"; dubitat praeterea hoc ne ipsum quod vivimus mori sit, ac rursus contra, Empedocles asserit a se dici naturae causas quasdam, quae vix dici patiantur. Alia praeterea nec sensu nec mente comprehendi ulla prorsus ratione posse, afferri tamen in medium quae quisque coniecerit. Novunt omnes quid putavit Heraclitus, quippe qui ab arduis temperandum plane iubeat. Attentari namque ea sine temeritate nullo modo posse, constat Hippocratem numquam nisi ancipitem, et in omni assertionem haerentem nutantemque disservisse. Sed nec Homerus omittendus, qui semper versatilem

hominum linguam canat, variosque sermones ubi iudicii inconstantiam suspicatus videtur, cum praecipue sententiam adiiciat, minime contemnendam, nihil prope a quoquam hominum dici, quin illi diversum et audiri possit et confirmari. Fatigarer priusquam eos omnes recensuisse arbitrarer, qui scivi paenitus quicquam iureiurando asseruissent, esseque rationem omnem, imbecillam, titubantem, fatiscentem, ac proinde haud sane dignam, cui veluti, vel firmatae, vel immotae acquiescamus.

His tot tantisque viris, quibus omnis assurgit Graecia, quos principes philosophos appellat, unus dumtaxat e diverso contraire ausus est, qui et scivi humana, quodque audacius est, etiam divina, et quod demum est petulantissimus, omnia sciri posse pertinacius contendit, dignus sane qui Thaleteae aniculae consuetudine uteretur, a qua unus ille e sapientibus septem, pudendo cum discrimine didicit: "Turpe esse alioqui, affirmare eum remotissima nosse, qui vel coniunctissima ignorare, quotidiano periculo convincitur".

[25v] Magna conspicitur inter hos, sententiae remotissimo interstitio dissidentes controversia, ego vero quamquam utrosque aberrare intelligam, quid enim notius homini quam illos halucinari, qui nihil omnino aut omnia a mortalibus intelligi arbitrentur? Neutrum sane hominis est, alterum deorum, alterum belvarum. Puto tamen illos humanius, modestius, et vero fortasse proprius loquutos; hunc vero, insolentius, arrogantius, ineptus. Turpius est enim ascribere sibi quae quis non possideat, quam ea dissimulare quae possideat. Illud vitio semper datur, hoc virtuti saepissime, qua una dissimulatione, meruit Socrates in penetralibus templorum, sapientissimus ab oraculo appellari, non aliam ob causam nisi, ut in *Apologia* <*Apologia* 6> ipse testatur, quoniam ignorantiam passim fatebatur suam. Potest hanc litem Plato dirimere, qui neque omnia, neque plane nihil intelligi censeat, sed quae natura constant, probabili tantum ratione significari, qua in his quae transmutantur contentos iubet esse mortales. Nam superiorum quidem sententiam, si ad vivum resecetur vel vulgus explodit, Peripatheticam vero feriunt rationes illae, quas paulo ante numeravimus, plures equidem multo cumulaturi, ubi res

commodius oportuniusque postulabit. Sed iam Timaeus¹¹⁵ audiatur: “Aequum est”, inquit, “meminisse, et me qui disseram, et vos qui iudicabitis homines esse, nihilque ulterius requirere decet εἰκότα θοῦν ἀποδεχομένους¹¹⁶– probabilem rationem accipientes”, quae sane sententia, et veritati, et sacris institutis accedit propius, quae humanam insectatur sapientiam, comendat munus homini datum, recteque et vere admodum sentit, de ignoratione et imbecillitate mortalium.

Ut vero piis haec animis divino fulciamus testimonio <I Cor. 1>: *Clamant omnes fere, perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentum reprobabo*¹¹⁷. Vates item sacerrimus David inquit <Ps. 106>: *Conturbati sunt, moti sunt, ut ebrius, et omnis sapientia eorum devorata est*¹¹⁸. Ridet haec impius sapientiae ostentator, at sapientum summus ille Salomon ita hominem sugillat <Pro. 14>: *Sapientiam derisor quaerit, et non invenit*¹¹⁹.

¹¹⁵ Add. in mg. «Tim[aeus]».

¹¹⁶ PLATONE, *Timeo*, 29 D.

¹¹⁷ I Cor. 1, 19.

¹¹⁸ Ps. 107, 27.

¹¹⁹ Prov. 14, 6.

XII

*RERUM CAUSARUMQUE DIVISIO, ET QUOD VITAE PRAESENTIS FELICITAS IN PRINCIPIBUS RERUM CAUSIS
COGNOSCENDIS POSITA EST*

Scientiarum et observationum origo ex admiratione exorta est, ea nimirum est ignorantie proles, unumque est utriusque exilium, cognita re, quae antea latitabat. Exercitus in Asia Romanus, deficiente luna, percussus deiectusque animi est; sed causa per Sulpitium Gallum exposita, admirationem pariter solvit ac timorem. Ita sane animadvertere Aegyptii sacerdotes, primi, ut aiunt, naturae exploratores, tunc singula dignosci, cum eorum causae [26r] dignoscerentur, rursusque ea nos fugere, quorum causas initiaque ignoremus, adusque enim elementa descendere oportet cogniturum unumquodque, ut Thaetetus docet <*Theaetetus* 145>, elementorum et orationis exemplo ac litterarum a Theuth Deo Aegyptiis traditarum. Addidit Philebus <*Philebus* 14>, non modo elementa esse cognoscenda, sed unius et multitudinis numerum omnem, hoc est genera differentiasque donec ad differentiam primam

veniamus, ut idem [quae] dixi testatur Theaetetus <*Theaetetus* 148>. Sed causas dumtaxat eas anquirendas putat Peripateticus, ex quibus res concretae sint, quas ipse proprias immediatasque nominavit. Enumerat siquidem in *Physicis Metaphysicisque* <*Physicorum Metaphysicorum*[que libro] II> initia rerum quattuor, quae sibi ex *Timaeo* didicerat, authore suppresso, numero commutato. Tria inquit genera sumenda sunt <*Timaeus* 124>, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν γίγνεται, τὸ δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται¹²⁰, quod gignitur, in quo gignitur, unde similitudinem sumit, quod gignitur, ubi materiam formamque veluti interna constituit ideam, ut agentem ac finem, idem namque sunt, ut in *Physicis* legimus, idem namque portus esse debet, unde altum petunt naves, et in quem demum functae munere, reduces se recipient.

At vero ut causarum partitio manifesta appareat, nosse oportet quod *Timaeus* <*Timaeus* 27> praecipit in fronte magnae disputationis. Differre multum το ον αει, και το γιγνομενον, quod semper est, quodque generatur. Illud enim vere est, hoc illius simulachrum imitatioque censenda, ut alio loco idem existimat <*Timaeus* 32>. Illudque cogitatione dumtaxat, hoc sensu rationis experti diiudicatur <*Timaeus* 27>. Illud quoque minime praetereundum, uti rerum sectio modo facta est, ratione rursus eadem, et causarum fieri sectionem, causarum namque aliae semper ac vere existentes sunt, non a quoquam agitatae; aliae motrices quidem, sed a superioribus actae ac permotae; illae exemplares ac vere causae, cum a nullo sint, haec simulachra illarum, atque organa potiusquam causae, ut certe, ut *Timaeus* ipse vult <*Timaeus* 110, 111>, secundae nominandae sunt causae. Illud denique est ad hunc locum accersendum, quod paulo post adiecit <*Timaeus* 111>: “Oportet”, inquit, “mentis et scientiae amatorem φύσεως αἰτίας <π>ρώτας¹²¹ μεταδιώκειν¹²² – principes disquirere naturae causas”. Huius vero rei rationem non multo post affert

¹²⁰ PLATONE, *Timeo*, 50 D.

¹²¹ Corr. «ῶρωτας».

¹²² PLATONE, *Timeo*, 46 D.

<*Timaeus* 179>. Cum enim duo causarum genera aperuisset, alteramque divinam, alteram vocasset necessariam, hoc est naturalem, divinam quaerendam semper esse docet, ut beatam vitam, quoad naturae nostrae congruit adipiscamur, quae si recte accipimus, quoties de causis dicitur, quod illarum contemplatio, beatam vitam perficiat, non de causis illis, quae neque primae neque vere sunt, sed de divinis primisque intelligi necesse est.

Causae etenim aliae, ex quibus singula conflantur, cum nec ipsae beatitudinem obtineant, qui nam beatos homines [26v] efficere poterunt, cum praecipue nulla veritas, quae sola animae pastus est, illam exaturet, nisi eadem et optima, et summa existat. Secundae vero causae, non modo non summae, sed ne vere quidem causa, neque vere principia censenda sunt. Est enim principium, ex quo alia quidem fiunt, ipsum vero ex nullo fit, quod ex *Phaedro* edocemur <*Phaedrus* 20>, quibus non inique interpretatis iam facile est videre, quantum perdant operae, qui interna sola rerum elementa persequuntur, divinae vero causae nullam faciunt mentionem quive sint. Qui quamquam beati omnino non sint, (quis enim exilia beata nuncupaverit) quoad tamen naturae nostrae, ut diximus, congruit, beati efficiuntur, dum faces illas superioris luminis, animo eminus, quantum fas est hauriunt, qui tamen veluti ultimo potiti fonte naturae, beatissimam sunt, ut Plato inquit ebrietatem potaturi <II *Reipublicae* 15>. Hic denique locus est, unde didicit Peripateticus <*Ethicorum* X> in spectandis Divinis sitam esse felicitatem, quo sane nihil umquam scripsisset illustrius, nisi tot deliciarum ineptiis illam esse minasset.

XIII

CAUSAM DIVINAM IN NATURAE ETIAM QUAESTIONIBUS MAXIME RECENSENDAM ESSE

Iam igitur ex his quae dicta sunt constare potest, quid homini a Deo datum in terris sit, cuius ratione utcumque potest ante extremum quoque diem beatus dici.

Divinarum verus causarum contemplatio, in quibus inter singulares mentes potiundis, finis humanus absolutissime consumatur, quam sane rem, a Solone Cresus, a Creso Cyrus, ab his demum, si qua Herodoto fides, universi mortales didicere, quod si sapientis vita omnem industriam, studium, actionem, boni illius summi gratia suscipere debet nihilque moliri, quod non eo velut in scopum referatur, non recte a quibusdam illa praetenditur philosophiae partitio, qua hinc mores, illinc natura, tertio loco Divina statuuntur. Non quidem quod secus partiendum putem, sed quod secus partes illas exequendas, et res ipsa et ratio postulare videntur, ut enim sol unus ac solus est, quo et mathematicus et naturae indagator utitur ferme ad omnia, nec minus tamen et nautae et agricolae, et tandem quibus oculi usu veniunt, artifices universi animantesque omnes. Immo vero nihil usquam iacet in natura, quod iubaris illius maiestatem, numenve non sentiat, et quo^ad¹²³ fieri potest veneretur, haud plane secus, quin multo etiam magis, de principe illa naturae causa censendum est, cum ex ea natura omnis pendeat guberneturque, nihil unquam recte philosophis disseret, nisi ea causarum praecipua utatur.

Is rursus qui hominum vitam, praeceptis instituendam [27r] sumit, nihil ferme efficiet, nisi omnia in divinum illud lumen instituat referatque, quo uno beata fruitur rationis particeps natura. Nam et illud est, inter sapientes receptissimum, et ut Philebus <Philebus 14> putat Deorum inventioni et liberalitati consecratum, quicquid intelligendum cognoscendumque suscipitur, cognosci non posse, nisi initia illius omnia, quot et quaecumque ea sint, explorata et cognita habeantur. Quam igitur fallitur is qui de homine satis disputatum putat cum de oculis, de thorace, de nervis sanguineque disserverit, cumque animae sensus intelligentiamque investigaverit, existimet sciscitanti factum esse satis, quasi haec in his quae ad animos attinent, non postremum teneant locum. Ac non potius illa de se audire animus gestiat, unde profectus sit, vincat ne rogos, quo migrandum praeterea,

¹²³ Add. in linea.

aliaque id genus, quae cognitu et iucundissima et expectatissima esse consueverunt.

Iam vero cum aliqua quaeruntur, quae in iis illustriora clarioraque sunt, diligentius debent, et studiosius quaeri, at causis illis aeternis, unde universi ducta est imago, nihil elegantius, nihil divinius potest aut esse aut omnino cogitari, nihilque praeterea principiorum omnium gignendis administrandisque rebus accedit magis magisque confert. Non est igitur cur minuta haec rerum initia, tanto sectemur studio, illis omissis, quae praecipua iure existimada sint, nec praecipua modo, sed et sola vere sint, cum caetera omnia cum facta sint, esse cum non esse, perfectum cum imperfecto mista contineant, quae quonam pacto vera sint, late docet Parmenides <*Parmenides*, a primo ad 40 et 81-98>.

Denique cum natura ipsa elementorum et corporum caeca et ratione carens sit, mente indiget atque arte a qua suo fungi munere instituat, et quoniam naturam ars posterior imitatur, et si penicillum coloresque didicerimus, ex quibus Apellis aut Protogenis tabellae pingebantur, non tamen didicisse nos illas, nobis persuademus, nisi et artem accipiamus, qua illae expolitae sunt. Nemo igitur recte praecipit de natura, nisi de arte sapientiaque disserat, naturae effectrice atque institutrice, quam sane rem Platonis *Leges* commonstrarunt <X *Legum*, 11>, impietatis insimulantes, qui secus factitarunt. Recito ex *Legibus*: “Num igitur quasi fontem quendam invenimus stultae illorum opinionis, qui unquam quaestiones rerum naturalium attigerunt. Non enim parum interest, si ostenderimus eos, qui impiis rationibus innituntur caeterasque ad impietatem trahunt, non recte sed perverse disserere”. Impie ab iis agi asserit, qui ita de rebus agunt naturalibus, ut omnia in nescio quam referant naturam *nequicquam*, divinissimam causam praetereuntes, cui veluti rerum omnium inventrici tribui omnia iure optimo debent. Et veluti in hominem nihil iniustius, quam si quis *Iliada* Homero, Neptuno Troiam, Romam Romulo ac Remo non ascribat, ita nec impium magis quicquam iactari in Deum potest, quam si mundi et genituram et administrationem a Parente Deo subripias. Haec enim impietas non modo mundi administrationem a Deo, sed Deum ipsum

omnino e mundo aufert pellitque, quo nihil [27v] umquam mortales scelestius, pernitiosius, immanius excogitavere. Omnino namque iniustitia iniustior est, qui Deum non modo non colit, sed contemnit quem, quicumque sit, ita ab orco ille monebat <Virgilius>: «Discite iustitiam moniti, et non temnere divos»¹²⁴, hos divinissimus vir ille Paulus designare videtur, cum inquit <Rom. 1>: *Qui cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt*¹²⁵, perinde iis evenire concinebat vates, ut suis verbis utar <Is. 29>: *Ac si lutum contra figulum cogitet, opusque dicat factori suo, «Non fecisti me?», et figmentum factori dixerit, «Non intelligis?»*¹²⁶.

XIV

CAUSAS ALIAS NON RECTE CAUSAS DICI, SED PRIMAM OMNINO QUAERENDAM ESSE

Hic ille est in philosophia locus, in quo lapsos fere universos, Plato putat, quippe qui sapientiae nomine ideo gloriarentur iactarentque sese, quod uti in *Metaphysicis* dicitur <Metaphysicae I>, causas et invenirent, et callerent. At causa qua causa est, efficit quidem alia movetque, ipsa vero neque fit neque movetur, et enim plectrum, calamus, hastam, nemo recte agentes nominavit causas, cum organa essent, quibus Orpheus, Maro, Hector, in propriis quisque actionibus utebantur. Errat Arithmeticus, qui quicquid usquam est numeris tribuit. In omni autem philosophia teste Cicerone <Tusculanae> quae ante Socratem cognita est, soli numeri motusque

¹²⁴ VIRGILIO, *Aeneis* VI, 620.

¹²⁵ *Rom.* 1, 21.

¹²⁶ *Is.* 29, 16.

tractabantur. Nam substantiae numeri non sunt, quoniam igitur causae ac primae praesertim esse possunt? Per se quoque non sunt, sed alio quodam egent, et subiecto, et fulcimento. Alii a sensu non abeuntes solem, lunam, astra demum omnia pro Diis habuere. Id Aegyptii, id Foenices, id alii sensere permulti auctore Diodoro, quod idcirco illis contigit, quoniam Deos illos quos vocabant, initia rerum existimabant. Multo alii humiliter leviusque, qui mathematicis numeris ac immortalibus astris contemptis, infima quaedam rerum semina faciunt, naturam rei cuiusque materiam atque formam. Haec quaerunt, haec scribunt, in his operam ponunt omnem, in his demum veluti scarabaei in orbiculis volutandis consenescent, cumque sibi admodum placeant qui causas rerum calleant, causas rerum sese ignorare non animadvertunt.

Qua in re recensere fortasse non ab re fuerit, quid de his sentiret Socrates cum Phaedonem erudiret <Phaedo, 61-62>: “Equidem [inquit]¹²⁷, O Cebes, cum essem iuvenis, mira quadam eius sapientiae cupiditate flagrabam, quam naturalem vocant. Praeclarissimum enim esse censebam causas intelligere, per quas singula fiant atque intereant, et qua sint ratione”. Ac paulo post: “Cum causas has interiores ac propinquas enumerasset”, addit, “nempe ob eiusmodi considerationem, usque adeo sum occaecatus, ut ea etiam quae prius manifeste sciebam, dediscerem”. Ac deinde: “Procul enim per Iovem abesse mihi videor, ut alicuius horum causam intelligere putem”. Sequitur paulo post: “Cum audissem aliquando ex Anaxagorae libro hanc illius esse sententiam <Anaxagorae>, ὡς ἄρα νοῦς ἐστίν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος¹²⁸, hoc utique causae genere magnopere delectatus sum. Hac igitur mirabili spe ductus, cum pergo legere, hominem video, mente quidem nullo modo utentem, nec causam ullam ad ipsum rerum ornatum referentem, qua quidem in re, ille mihi perinde visus est agere, ac si quis diceret Socratem quaecumque facit, mente facere, deinde volens singulorum

¹²⁷ In ms. «inquit».

¹²⁸ PLATONE, *Fedone*, 97 C.

quae facio, causas explicare, dicat primum nunc me hic propterea sedere, quoniam corpus meum ex ossibus nervisque componitur, quibus inflexis sedere soleamus, ac disputationis causas voces recenseat atque aërem, verissimas alias causas negligens. Verum talia quaedam causas appellare est a ratione remotissimum. Siquis autem dixerit, absque ossibus nervisque sedere non posse me, vera utique asseret, at tamen asserere propter hac me facere quaecumque facio, multa magnaque sermonis negligentia est". Hactenus Socrates.

Quae si nostri homines animadvertant, intelligent sane imposturam magnis ingeniis ab Aristotele factam, qui pro veris causis, supposititia quaedam atque adulterina nobis tradiderit, et causas *administrationis* non ex rege, sed ex plebe petierit. At naturae res naturam habent causam, quid itaque caelum scanditis, inquirunt, quoniam in caelo reperiuntur, naturae et earum quae natura constant rerum, exordia et origines. Formae elegantiam in corporis constitutionem nostri referunt sapientes, quasi causarum omnium causa summa sit materia ac subiectum, ac si Carthagini Babylonisque causa efflagitetur, cementa lateresque afferendi sint, non Dido, non Semiramis. Porro, cum Hector Alexandro naturalem formae prestantiam obiecisset, sapientissimus poeta non corpus, non candorem, non sanguinem, sed Dei voluntatem in causa esse, [unde dicit] <Iliadis Γ>:

οὐ τοι ἀπόβλητ' ἐστ[τ]ὶ θεῶν ἐρ<ι>κυδέα δῶρα

ὅσσα κεν αὐτοῖ δῶσιν¹²⁹

[28v] Minatur his hebraeorum vatum divinissimus, quod solerti artificio telam ordiuntur, adversus et veritatem et Deum, ut inquit <Is. 30>: *Filii desertores, ut*

¹²⁹ Omero, *Iliade* III, 65-66.

*faceretis consilium, et non ex me, telamque ordiremini, et non per Spiritum meum*¹³⁰.
Ac alio loco <59>: *Labia vestra mendacium concinnaverunt, et lingua iniquitatem praecepit*¹³¹. Monet praeterea sapientiam illam vanam esse et perniciosam: *Ova aspidum ruperunt, telas araneae texuerunt*¹³², utque doctrinae virus caveamus, sequitur <30>: *Qui ex suis his vescetur interibit, quodque confotum erit, erumpet in regulum*¹³³. Originem vero doctrinae huius et obscurae et tetrae, ex Aegypto ducit, cum loco superiore accusarit eos, qui Aegypti umbrae temere confidant.

XV

SCIENTIAM ALIAM PRAETER HUMANAS HOMINI NECESSARIAM ESSE

Magna quaestio est, sitne ulla homini scientia necessaria praeter eas, quas et humana investigatio et gemina illa venatio, quam superius exposuimus, adinvenerit. Videri Peripatetico scio, doctrinas sibi suas esse satis, tum quod alia non exstent quae sciri possint, nisi tria illa a naturali, a mathesi, a divina cognitione occupata, tum, quod ut inculcat arabs, siquid cognosci queat quod nusquam cognoscatur, incassum id natura genuisset. Astipulatur his recentiorum Theologorum magnus Hector Scotus, quo nescio an acutior ingeniosiorve quisquam vixerit, cum ab initiis suis homo pendeat, ex sese poterit ad illa pervenire. Non est igitur cur

¹³⁰ Cfr. *Is.* 30, 1.

¹³¹ Cfr. *ibid.*, 59, 3.

¹³² Cfr. *ibid.*, 59, 5.

¹³³ Cfr. *ibid.*

intelligentiam aliam novemus, si sat habet homo, ut principia sua omnia institutione ac notitia cognoscat humana, quid qui naturā propensi sunt homines ad divina bona potiundam? Natura igitur illa cognosci possunt, nam et quod est mentis obiectum ponunt, nihil vero est verius praestantiusque divina natura. Cognoscitur itaque, quod si illa cognoscitur, quid utique restat, ad quod intelligendum alia sit opus cognitione? Denique quicquid humanae mentis acies scrutari potest, aut materiam obtinet, aut ea vacat; illud physicus, hoc videt metaphysicus. Nihil igitur superest, quod studium doctrinamve aliam desideret, ex iis quae natura constant.

[29r] Sed infans est qui dicere vel in deserta causa nihil potest. Ducit in hos agmen divus Augustinus, quem sequitur Thomas, neque vero si ab illis stat philosophus, his philosophus deest, atque is, qui cum divinus et sit et nuncupetur, firmiori sit fide audiendus cum de divinis agitur. Multa plane dici possent, quae humanam in cognoscendis divinis imbecillitatem confirmarent docerentque luce alia egere nos, atque ea divina, ut rerum divinarum cognitionem adipiscamur, est initiorum causarumque omnium primaria, ea cuius gratia fiunt alia. Finis verus summumque hominis bonum, id cum naturam praecellat omnem, sitque virtutis interminatae, dignosci a terminata, mortalique natura haud quaquam potest. Scribit epistolā secundā Plato id humanum animum non assequi, dicere tamen illum quaecumque coniectura assequitur. Deinceps, quis non videt multa esse a Deo optimo, amicis demonstrata, quae alii ne somniant quidem, veluti gigni a Deo Filium, Spiritum a Patre et Filio manare. Tres tamen Deum esse unum, aliaque id genus innumera ad quae philosophorum surdae sunt aures.

Multa tamen unus Plato de his, libro *De Republica* VI, qui et in *Timaeo* docet <*Timaeus*, 137>, divina Deo deorumque amicis esse cognita, alios probabilia vaticinari. Ubi enim in has tenebras, velut in orcum, mersus est animus, paucissimis datur «superas evadere ad auras»¹³⁴, et ne a Platonis verbis discedamus, his tamen quos equus amavit, Iuppiter, praeterea cum rerum finis non unius aut paucorum

¹³⁴ Adnot. in mg. «Virgilius». Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, VI, 128.

finis sit, sed omnium quae in una conveniunt natura, non uni paucis *ut*, sed omnibus notus esse debet, at naturae cognitio quae ex hominum studiis manat, paucissimorum est, quid qui pauci illi, non nisi magno temporis intervallo summum bonum intelligunt. Errasset itaque delirassetque natura, nisi aliam cognoscendi rationem invenisset, qua et omnes et statim sentire finem suum possent homines, orientium omnium divinissimi, raros vero in naturae cognitione proficere, quamquam res est manifestissima; scripsit tamen id Plato, tum in *Philebo*, tum in *Euthidemo*, tum denique in *Republica*. Laborare quidem ingenio multos, assequi quod optant perpaucos.

At vero ea quae a natura proficiscuntur, aut omnium, aut certe plurimorum esse oportet. Dat humano generi figuram rectam, dat bruto curvam, pennatam volucris, ramosam frondosamque arbori, lauro virentem, albentem et populo et olivae, latam platano ac quaercui acutam, cononiferamque cupresso, quae quoniam suo quaeque generi a natura data sunt, non uni aut paucis, sed omnibus prorsus aut plurimis contingunt. Quod si haec quae [29v] ad imbecilliores pertinent causas, omnibus ferme absunt, quanto magis finis aut paucis aut nulli abesse debet, qui magis est causis omnibus necessarius, a quo verus agentis materiae caeterisque necessitas dimanat. Sed a doctis sane atque eruditis viris ea ratione occurritur, quod divina haec sapientia quam nos introducimus, paucissimis admodum concessa sit. At vero tametsi paucissimis, omnibus tamen hominibus contingere potest, modo velint. Agit enim voluntate rationis particeps *animal*, quo fit ut fine non nisi voluntate, voluntariisque virtutibus potiri possit, possunt autem omnes, modo, ut dixi, velint. Nam ut incolumi oculo, qui tantum aperiat sese, sol numquam deest, ita vede optanti agentique animo, deesse Deus spiritualium oculorum lux, multo minus potest, utque nihil caeco dies confert, ita nec sol ille impuro animo, piaque philosophia parum digno. Philosophus, inquit in *Sophista* Plato <*Sophista*, 77>, entis ipsius ideae ratiocinatione semper inhaerens, ab regionis illius splendorem, haud facile cernitur; nam vulgarium animarum oculi divinitatis radios sustinere non possunt, vide quam recte patefecerit alterius notitiae rationem, vir longe homine

maior, quod semper cogitet ratiocineturque ideam entis, quae in Divina arte coruscat et mirat. Sed ita ut impurorum acie animorum cognosci nequeat, in tersis enim levibus et politis, non in scabris, lutosi et impoliti fulget iubar. Argumento sunt specula, quae si nitida sincerave fuerint, et lumen concipiunt, et imaginem reddunt, sin contra, quantumvis intueare, nihil monstrat, pingi enim alio simulachro non potest, quod est aliunde prius occupatur, ita ne animus quidem ipse pingi a Deo potuit, quem sordes adumbraverint, ineptumque lucis repercussione reddiderint.

Postremo sapientia ea dicenda est, quam nulla labes, error, incitiaeque omnino nulla labefactat, humana vero inventa erroribus ineptisque passim scatent, vel *ipsorum illorum* iudicio qui sectant humana. Non est igitur ab illis petenda sapientia, non utique magistris, quam aut a quaercu ficus aut ab ulmo pruna, sed alio volvenda est acies, unde sapientiam liceat nudam, non pallio superinducto assimilata contueri, quam si quis fortunatorum assequar, facere autem se fortunatum quisque potest, is vere sapiens, is beatus quatenus vita hominum fert habendus sit, is demum dignus cui proximus secundum [30r] *secundum* immortales honos habeatur, veluti de Nestore Homerus dictitabat: «πάντες δ'εὐχέτοόωντο θεῶν Διὶ Νέστορι τ'ανδρῶν»¹³⁵.

Non esse autem inter humana studia sapientiam, Socratis contendit *Apologia* <*Apologia*, 11>: «τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι ἡδ'ανθρώπινη σοφία ολίγου τινός ἀξία εστ[τ]ί, καὶ οὐδενός»¹³⁶. Tantum vero abest ut divina praediti sapientia homines putarint humanam hanc vocandam esse sapientiam, ut etiam stultitiam illam appellarint. Asserit siquidem orbis terrarum doctor ac sacratissimi senatus facile princeps <I *Cor.* 3> mundi mortaliumque sapientiam, insipientiam Deo insaniamque videri¹³⁷; hanc etiam ipsam lyricus vates numeravit modulor dictante canens,

¹³⁵ OMERO, *Iliade*, XI, 761.

¹³⁶ PLATONE, *Apologia*, 23 A.

¹³⁷ Cfr. I *Cor.* 3, 19: «Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum».

inanem vanamque dictitabat, utpote ad sententiam confirmandam parum efficacem deinde falsam, quia ex fallacibus initiis multa mentiatur, denique etiam insanam, quia et in superos surgat, et persuasis miseriam pariat. *Beatus vir*, inquit <Ps. 39>, *cuius est nomen Domini spes eius, et non respexit in vanitates et insanias falsas*¹³⁸, quo sane versiculo philosophi vulgaris triceps monstrum esse arguitur, veluti Scylla, immane latrans Caerberus, flammisque armata Chymera.

XVI

RATIONUM SUPERIORUM CONFUTATIO, ATQUE HANC UNAM SAPIENTIAM ESSE NECESSARIAM

Neque vero pensi quicquam habent quae adversus veritatem iactabantur. Firmior siquidem constantiorque veritas est, quam ut ab hostibus expugnari possit, iaciant quam vis missilium nubes, omnique illam machinamento quatiant, pandant, explicent, quicquid habent argutiarum, armamentaria dialectices, stat ipsa tamen seque tuetur inconcussa veritas, nec est, ut illa ait, sapientia contra Deum. Quis enim non videat adversariorum fallaciam, licet enim non alia sint, nisi tria illa quae disserantur? Possunt tamen eadem diversa cogitari ratione, ut oculorum lumen ad naturam pertinet, physicus id persequitur, quatenus aspectum notitiamque efficit et lucis et coloris, non tamen idcirco non necessaria spectatrix scientia est, quae luminis illius et partes et functiones omnes enumeret. Ita sane scrutatur divina metaphysicus, scrutatur divina sapientia eadem, ille sensu magistro, Deo haec illustratore atque duce, nec arabis nos canis latratus absterret; cognoscuntur

¹³⁸ Cfr. Ps. 40, 5: «Beatus vir, qui posuit Dominum spem suam et non respexit superbos et declinantes in mendacium».

etenim omnia quae cognosci possunt, vel a superis, et eorum amicis, ut respondet Plato <*Timaeus*, 137>, vel a Filio et cui voluerit Filius revelare, ut oracula docent.

Nostrorum vero hominum [30v] tela minus hauriunt sanguinis, cum incruenta semper sint; possunt ex eventu reperiri causae, dignosci vero quid sint non possunt. Ducit siderum agitatio ad summae causae fontem, esseque illam manifeste sancit, quid tamen sit non indicat. Perspecto itaque homine, causas perspicimus, quid tamen sit earum quaelibet, cum finis sit interminatus non agnoscimus, nisi hanc quam vestigamus sapientia ostendente. At natura ad id trahimur, non tamen ideo natura omnino intelligimus. Bruta etenim, plantae, elementa, atque omnia quaecumque in rebus sunt, ad aliquid naturae consentaneum rapiuntur, non tamen quid illud sit, sues, brassicae, flumina, probe novunt, novimus quidem et ipsi summum nos manere bonum, quid tamen id sit, haud liquido diiudicamus. Constat etiam id vere existere, quod Parmenides confirmat <*Parmenides*, 40>, cum caetera non omnino sint idque notum homini esse potest, quid qualeve sit id ipsum quod est nulli prorsus notum, nisi his dumtaxat, qui ex numeri pleni in se ipsis illud animadvertunt.

Iam quid triplex illa partitio postulet satis est dictum, vel plura esse quam artes illae profiteantur, vel eadem alia ratione cognosenda, aliam postulare disciplinam. Haec itaque est disciplina, quam liber *De Republica* VI omnium maximam divinissimam, optimam esse legimus <VI *Reipublicae*, 31>, ad quam referri disciplinas alias, liber VII <VII *Reipublicae*, 27>, dicitur, ut praeludia ad hostium certamina ficta et ulmea animali chironomantis, ad mensarum lepores gallinasque, ut declamationes ad fori subsellia, et reorum causas. Ita et in caeteris exerceri mentem disciplinis, ut a simulacris rerum profecta, ad id quod vere est attollat sese. Ac si vera piis fortenda sint, hanc unam esse ratione utenti necessariam, alias haud ita. Haec, ut Plato docet <II *Alcibiadis* 17>, una prodest mortalibus, aliae autem prosunt quidem raro, obsunt vero sepissime, nec esse necessariam nisi hanc unam, lux rerum ita prodidit. Porro, unum est necessarium contemplatrix sectatrixque

huius partem elegit optimam <Lu. 10>¹³⁹, quae nec amitti potest nec auferri, ubi necessitatem, praestantiam, firmitudinemque huius unius, sole dilucidius licet conspicare. Sed ne alia quidem nos fugient, si hanc unam sectemur, eo enim perdunt, ubi omnia per veras merasque visuntur causas. Putat Plato spectaculum illud tanta luce, tanto fulgore, tanta pulchritudine constare, ut siquis¹⁴⁰ id ut tantillum attigerit, omnia quae mortales novunt possidentque aspernaturus contempturus, et pro nihilo omnino sit habiturus.

XVII

SAPIENTIAM ILLAM A DEO PROFICISCI, CUM SINE SOLE IN TENEBRIS AGAMUS

¹³⁹ Cfr. *Luc.* 10, 41-42: «Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium; Maria enim optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea».

¹⁴⁰ Corr. in linea «siquidem».

[31r] Quam vero sapientiam quaerimus, divinae pulchritudinis investigatricem, natura non obtinet, ac ne praestare quidem illa potest, quo efficitur ut a naturae inventore Deo sit efflagitanda. Nam cum sapientiam qua nihil est viventi melius, e principio causaque aliqua gignente gigni par sit, e locuplete primariaque causa gignatur ops effecta enim praestentiora, praestantiores causas desiderant. Caetera vero quaecumque sub caelo fiunt, et caelum ipsum, et caeli agitatores habent causas. Est itaque sapientiae causa, et caelo, et agitatoribus illis antiquior, quam sapientes omnes Deum nuncuparunt. Nec vero oculorum obtutus, non est multo cognitione inferior; hic tamen, cum in corpore sit, luce eget corporis, omnium et corporum et astrorum lucidissimi. Solis enim, ut Timaeus vult <Timaeus 105>, et oculorum lumina cum coierint, aspectum formant, ut sine sole in tenebris semper versemus. Quanto itaque magis divina quadam luce egebit infirmus animus, si valet, sublimia capessere, et maiestatem intueri divinarum rerum. Quid qui absque altiori causa, quam catholicam universalemque vocant, ne extremae quidem sortis res exoriuntur, aut itaque sapientia mortalium nulla est, aut praeter mortalium mentem, ab immortalis auctoris mente veluti a divina sublimique causa dimanat. Iam vero quae similia sunt ab uno sunt, unum enim non sunt, quod vult Parmenides <Parmenides 37>, id vero unum aut eorum alterum est, a quo alterum fluxit, aut aliud est statuendum a quo profectum est utrumque.

Atqui novit naturae omnia divina sapientia, quod absque similitudine quadam fieri nullo modo potest. Sunt igitur omnia sapientiae illi similia modo quodam, non quidem quia illius causae sint, sed quia ab illa veluti causa sculpta sint et caelata. Ex ea igitur causa causarum omnium suprema quaerenda vera sapientia est, in qua primariam rerum formam vigere manifestissime patet. Constat praeterea artem quoad licet naturam imitari, ut plerumque si quis artes contempletur, intelligat nihilo setius naturam. At aedificia, machina, pictura, veluti sine sua arte non fiunt, ita sine ea ne dignoscuntur quidem, cum itaque ars atque imago naturae, in naturae principe inventoreque sit, inde habet utique universum, et quod sit, et quod intelligatur. [31v] Denique perinde habent sese quae mente comprehendimus,

atque ea quae oculorum sensu sentimus, nec oculi probe cernunt, nisi extrarium agens at caeleste iubar affulserit. Sine extrario itaque sole, qui animis miret, haud quicquam sane est quod nosse possit animus. Comparat geminos hos geminorum mundorum soles Plato in *Republica*, ita enim inquit <VI *Reipublicae* 38>: “Quemadmodum sol ille in loco intelligibili ad intellectum et ea quae intelliguntur se habet, sic et iste in loco visibili ad visum, et ea quae videntur”, et hoc quidem Plato. Putat siquidem solem esse intellectualem, lumen omne intellectuale complectens, mentes luce gravidans, qui quoniam unicus est omnia illustrans, sol vocatur, faces vero singulas formas atque ideas, quae in eo mirant, stellas haud insulsae nominaverim, quod sapienter non minusquam diserte canit Maro, cum inquit <Vergilius VI>, «Et lumine vesti[t], purpureo, solemque suum sua sidera norunt»¹⁴¹. Addit his Plato, ut oculus in tenebris sine suo sole caecutit halucinaturque, ita ferme animus sine suo, cum circa id versatur quod generatur atque corrumpitur, ut palam sit inter eos qui sensi[bi]lia¹⁴² dumtaxat persequuntur, non versari sapientiam, quae in uno lucis fonte Deo reperitur.

Tria de sapientia Plato asseruit in *Apologia* <*Apologia*, 2>. Primo quidem, Deum vere esse sapientem, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι; deinceps, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη σοφία ολίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ, καὶ οὐδενός¹⁴³, humanam sapientiam aut parvi, aut nullius momenti habendam; denique, participare atque assequi illam mortales non nisi ab illustratore Deo, cuius ὁ λόγος, idea boni dicitur, ita enim, libro *De Republica* VI, ait <VI *Reipublicae*, 39>: “Illud igitur quod veritatem illis quae intelliguntur praebet, et intelligenti vim ad intelligendum porrigit, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι¹⁴⁴, boni ideam esse dicite”. Sic filius Sidrae <Ecl. 1>: *Omnis sapientia a Domino Deo est*¹⁴⁵,

¹⁴¹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 640-641.

¹⁴² In ms. «sensilia».

¹⁴³ PLATONE, *Apologia*, 23 A.

¹⁴⁴ PLATONE, *Republica*, VI 508 E

¹⁴⁵ *Eccl.* 1, 1.

nec plane secus Daniel, ipse inquit <*Daniel 2*> <...> qui dat sapientiam, quo fit ut qui a corusca Dei luce abeuntes sapientiam in sensilibus quaerunt, sint iis simillimi, qui in tempesta nocte solem postulant.

Tria enim sunt quae animis obsistunt ne veram [32r] dum hic agunt cognitionem assequantur, et quia a duro corpore ne lucem adeant cognatam coërcentur, et quia carcer is caecus est, imagines siquidem ac phantasmata illius, ad divitia non surgunt, et quia intelligentia omnis quae de corporis sensu erumpit, cum fallax inconstansque sit, tenebris ac nocte mentem offundit, quae plane a Mantuano philosopho uno complexa versiculo sunt <Virgilius VI>, cum ob tria illa, quartuum fieri perhibeat, ut nec lumen verum, nec auras respiciamus. Accipe conclusionem: “Nec auras”, inquit, “respiciunt”, cuius tres affert causas, dicens: «Clausae tenebris, et carcere caeco»¹⁴⁶.

XVIII

SOMNIARE ALIAS ET IMMANISSIMAS ESSE CYCLOPAS

Hic igitur est humani conatus error atque insania, haec deceptio, haec fallacia erubescenda, ut veri cognoscendi studiosi, quo magis invigilant dies noctesque totas, eo conniveant obdormiantque magis. Argumento quod aetas plane omnis superioris aetatis studia, ac scientias videre, ac prope somnia putare consueverit.

¹⁴⁶ Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, VI, 733-734.

Somnia quippe vocat Theaetetus <*Theaetetus*, 28, 132> studia humana. Hi sunt Cyclopes et Polyphemi immanes, uno tamen oculo contuentes, sensu dumtaxat freti, quem sapiens eruit, cum caecum illum esse, ac lumen minime conspicantem, ratione ostendit. Hi alta insolentia tumidi, Deum hominesque aspernantur, quorum ingenium ac naturam ita describitur: «nec visu facilis, nec dictu affabilis ulli, Dii talem terris avertite pestem»¹⁴⁷. Lege quae scribunt, videbis omnes ab his lacerari, omnes tametsi sapientissimos urgeri, morderi omnes laniarique. Hoc esse id hominum genus scribebat vates <Virgilius III>, quod, ut eius verbis utar: «visceribus miserorum, et sanguine vescitur atro [...] Vidi atro cum membra fluentia tabo, manderet, et tepidi tremerent sub dentibus artus»¹⁴⁸. Nec sane mirum, cum numquam verum in universa videant vita, saxumque semper sysiphium volutent; hi sunt, inquit divus noster, *semper quidem discentes, numquam autem ad veritatem pervenientes*¹⁴⁹, et a nostro sole, solem quis dicere falsum audeat. *Caeci caecorum duces* nominantur¹⁵⁰.

XIX

DEUS AN MISCERI CUM HOMINE POSSIT ILLUMQUE SAPIENTEM EFFICERE

¹⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, III, 620-621.

¹⁴⁸ VIRGILIO, *Eneide*, III, 622, 626-627.

¹⁴⁹ Cfr. II *Tim.* 3, 7.

¹⁵⁰ Cfr. *Matth.* 15, 14.

[32v] Tribui a Deo sapientiam manifestum ex his quae dicta sunt esse debet, neque negare hoc nisi ab insipiente potest. Sed quam id ratione fiat, haud facile cognitu videtur, cum praecipue maximus ille mundi faber indeterminato a nobis infinitoque distet intervallo. Fasque minime ut videatur, numen illud optimum, illustrissimum, piissimum, animanti extremae sortis, morti flagitiisque obnoxio, misceri. Cum homine namque Deum non misceri, ut Plato confitetur <*Symposion*, 1-5>: “Quid? Quod ea in animo statuere, quae nemo omnino at praecipue sapientum animadverterat, hominis est portenta confingentis”. Haec igitur atque alia huius generis conquirere eorum non interest, qui magni parentis Dei animorumque cognationem ignorent. Distet quantumvis sol ab animali, non minus tamen ille videndi vim facit, ita et mentis oculis lux illa rerum artifex res omnes parumque ostendit aeternitas, neque mens est ulla quae lucem illam complectatur omnem, sed tantum quaeque arripit quantum potest. Neque vero extremae sortis homo dicendus est, cuius pars altera Deo immortalis est simillima, scelesto vero tantum abest ut iungatur ut nihil magis absit. Pios enim mundosque tum animos irradiat Deus, ubi veluti in mundissimo auro nitet refulgetque.

Misceri cum homine Deum negat Plato, sed quid sibi ille vehit non intelligitur, qui oscitando legunt. Nam cum de caelestibus ille custodibus loqueretur, quos ille daemones angelos nostri vocant, omnemque eorum functionem atque opera circa mortalium gregem exposuisset, demonstraturus par esse ut illi sint inter homines Deumque medii. Causam innuit cum inquit Deus quidem homini non miscetur, hoc est exsilia illa custodiae munera a Deo summo praestare¹⁵¹ fas non est. Non si idcirco neque illustrat homines Deus quos a ministris iubet custodiri. Sed neque sol animantibus se miscet, quae ex solis elementis coagmentata sunt, diem tamen is nihilominus facit quo illa obeunda opera agredi possunt. Sentiri id negant a mortalibus, quodque maius putant a sapientibus. Nos et sentiri et cognosci dicimus,

¹⁵¹ Corr. in linea «praestare».

sed non nisi a solis sapientibus, atque illis ipsis qui eo vere digni nobis sint, quos enim sibi Graecia sapientes finxit, sapientes non sunt. Sed ii dumtaxat qui sapientissimo Deo iuncti sortiti sunt, ex ea coniunctione intelligentiam, quod non is quidem ignorabat, qui inquit: «Est Deus in nobis, agitante calescimus illo»¹⁵².

XX

ANIMI PURGATIONE ET EXPERIENTIA DEO IUNGIMUR, NON STUDIIS LITTERARIIS

[33r] Coniunctionis vero illius ratio, quae omnium longe maxima est, ita est a Platone significata ut mens corporis consuetudinis morumque improbitate labefactata, apta tanto fiat commercio sacris illam mysteriis emaculari mundarique ad amissim oportere, nam in ea quae inter [tot]¹⁵³ rerum perturbationes sita est, contingit «penitusque necesse est multa diu concreta modis inolescere miris»¹⁵⁴ <Vergilius VI>, quibus quidem modis miris habituum copia demonstrata est, quae usu atque consuetudine <animus> concrevit et contrahitur. Summa itaque vitae humana cura in eo habenda est. Hic studium, hic diligentia, hic omnis est mentis acies fingenda, ut hae labe, hi morbi, <ad> vivum resecti radicitus evellantur emundetque mens, quominus ab ea purissima sanctissimaque lux illa abhorreat. Abhorrere autem illam ab eo prorsus quod minus purum sincerumne sit, testatur

¹⁵² OVIDIO, *Fasti*, VI, 5.

¹⁵³ Corr. «tor».

¹⁵⁴ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 737-738.

Phedon <*Phaedo*, 14>: “μὴ καθαρῶ γὰρ”, inquit, “καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ”¹⁵⁵.

Religione igitur ac divino cultu curandus est animus ut luci augustissimae hauriendae fiat idoneus. Nam si animorum finis, quod prius patuit, Deus est, sola nos illi religio iungit, virtutum etenim singulae aliqua nos illi ex parte similes reddit, prudentia consilio, temperantia puritate, iustitia innocentia, fortitudo constantia, ac modo eodem aliae. At religio una, quicquid mortale est abicit, uni divinarum rerum studio vacat, divina curat, in divinis dumtaxat se exercet, quas ob res [Stoici] alioquin acuti hominis halucinatio patet, quippe qui puritatem hanc sapientiae sororem natu maiorem, non in moribus atque animo, sed in cogitatione et imaginibus a sensu acceptis statuebat, quasi vero id quod summum est in vita bonum scelestissimum atque impotentissimum quisque possit adipisci. Nam si virtus obtinendae beatitudinis organum est, [33v] quonam pacto beatum facias cui virtus desit? Beatum vero sapientem faciunt Peripathetici, Stoici et universus hortus Epicuri; nemo autem malus felix, nemo igitur malus sapiens. Quid qui bonorum praestantissima ea censenda sunt quae in anima sunt, hae vero virtutes sunt. Quo fit ut, quisque virtutibus careat, maximis careat ac praestantissimis bonis, nec modo non felix, sed vel miserrimus putandus videatur.

Sentit id <in> *Gorgia* Plato <*Gorgia*, 35-37>, in *Legibus* <II *Legum*, 11>, in *Alcibiade* <*Alcibiadis primo*, 72>. Nam si tria statuunt bona, fortunae, corporis, animi, totidem quoque statuenda mala sunt. Malum putant amittere fortunas, penis sanitate privari, animi bonis carere longe maximum. Ut Gorgias censet <*Gorgia*, 40>, miserorum ergo miserrimus is erit quem virtus non ornat, vitia deturpant. Non igitur minus morum quam cogitationis puritate sapientia eget, quae beatum factura sit hominem. Atque sapientiam quis assequatur, quis ut ea careat, ex *Legibus* aurea sententia atque eadem rarissima ducitur <V *Legum*, 17>: “Malos sapientiam non adipisci neque nosse divina, sed expertos, veluti herbas, plantas, gemmas, cibos,

¹⁵⁵ PLATONE, *Fedone*, 67 B.

equos". Hi dumtaxat recte ac probe ex se nosse dicendi sunt, qui vires rerum illarum experti sint, non qui famae crediderint. Ita et divinam vim soli ii novunt, qui illam in se complexi senserint contemplatique cum minus fuerint, quod nemini quidem unquam scelestorum, sed piis purgatisque ac defecatis prorsus a corporis contagione obtigit.

Hinc Sibylla nostri sapientis hominem ad divina properante ab inani revocat pictura, convertitque ad sacra ut brevem hanc vitam non in philosophorum rationamentis teramus, sed in sacris exerceamus, quibus divina intus responsa aucupemur. Occupatis siquidem in lectitandis philosophis atque inde sapientiam sperantibus, is versiculus audiendus est: «Non hoc ista sibi tempus spectacula poscit, sed grege de intacto septem mactare iuencos praestiterit». Quo sane praecepto commonefactos scio sapientiae cupidos animos, ne breves vitae dies in dedaleis mortalium commentis effundant, sed sacris rerum parentem <...>.

XXI

SACRIFICIIS ET RELIGIONE INTUS ET EXTRA PURGARI ANIMUM ET IUNGI DEO

[34r] Quoniam nihil in paratiores incidit adversarios quam pietas, quinam fieri potest, quidam inquit Peripataeticorum Epicureorumque, ut quisquam possint ad horum rem sacrificia, cum naturae beatitudini bonitati principis <r>ei id minime conveniat. Legere quippe est in *Republica* <II *Reipublicae*, 19> non verti, non mutari prorsus illum. In *Eutiphron* quoque <*Eutiphro*, 29> nihil illi humana conferre dona, quia, uti *Symposium* testatur <*Symposion*, 47-54>, semper beatus sit ac felicissimus. Epicurusque, teste Cicerone, censet sola illum sapientia esse beatum. Neque ut

Alcibiades memorat <II *Alcibiadis*, 28>, divinam bonitatem corrumpi aut capi muneribus fas est putare, quod vitium mortalium est, illiberalium atque iniustorum. Neque ab hac tandem abiisse sententia vatem nostrum, qui nostra Deo curae esse non arbitrabatur, cum illudens dixerit <Vergilius, IV>, «Scilicet is superis labor est, ea cura quietos sollicitat»¹⁵⁶. Atque id quidem ex Epicuri fonte ductum.

At utinam haec nostris saeculis non persuaderent nisi enim id principes non sensissent, parassent optimis et moribus et hostiis Deum neque Hierosolimam neque Bizantium desideraremus, neque Graeciae et Peloponnessi reliquias extorsisset barbarus atque immanis hostis. Sed manifestissima significatio est actum esse de re sacra, templaque mentiri probitatem ad quaestum donec experrectus Deus rursus pellat e templo mercatores. At vero omnium fere gentium animis inhaesit, res maximas nos non sine Deo parare nobis posse. Est autem sapientiā maius nihil, non igitur sine Deo aequo conciliato[r]que ad illam pervenimus, conciliari nempe Deum sacris, cultu, religione, nemo dubitat nisi impii.

Nam si virtutes veluti gradus existimantur quibus ad beatam evehimur vitam atque ad vitae finem, optimus finis autem Deus, uti demonstratum est, illius igitur potiundi facultas per virtutes hominis fit. Atqui aliae omnes, parte quadam nos illi iungendos parant, iusta voluntatem concinnat, prudentia intellectum, fortitudo iram, temperantia cupiditatem, quibus quidem haud quaquam copu[34v]lamur Deo, sed divinae tamen copulae praeparamur. At religio veluti omnium regina ac princeps iungit nos illi atque annectit totos nihilque etiam patitur aut in nobis quod non excolat, aut in illo quod non rite colat. Optimum namque munus ab immortali Deo non nisi optima utque absolutissima virtute impetrari debet cumque aliae humanae sint, una haec res divinas amplexa iure optimo et divina nominatur et optima.

¹⁵⁶ VIRGILIO, *Eneide*, IV, 379-380.

Infelicem vocabat Euthidemus <*Euthidemus*, 46> hominem cui nec Dii essent nec sacra, nec quicquam unquam praecepit Plato quod non statim a sacris votisque auspicatum fuerit, nihilque attentandum duxit quod non inde auspicandum ordiendumque consuerit. Hinc *Timaeus* <*Timaeus*, 28>, hinc *Philebus* <*Philebus*, 3, 36>, hinc *Phaedrus* <*Phaedrus*, 50>, hinc *Leges* <IV *Legum*, 12; V *Legum*, 14>, ac omnia tandem eius opera aut initia sumpsere, aut modum imposuere. Porro, sapientiae is in *Timaeo* fundamenta iacturus, haud secus posse fieri id posse arbitratur, quam sacris numinibus adoratis <*Timaeus*, 26>: “ἀνάγκη”, inquit, “θεοὺς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὐχέσθαι πάντα”¹⁵⁷. In *Republica* quoque sacra statuit perpetuo servanda <IV *Reipublicae*, 18>, ac rursus Orphaeum, Musaeumque commemorat <II *Reipublicae*, 20>, qui viventium mortuorumque introduxerint sacrificia, Musaeum ante omnes, inquit Maro. Quod de Mose dictum arguitur, cum is ante omnes et aevo fuerit et veneratione non de altero sive Eumolpi sive Apollinis filio, scripsit namque hic Leandri, ut ferunt a mores. Ille in *Levitico* ritus, caeremonias, sacrificia dictante, quod scimus, Deo. Nec Platoni ignotus; is quidem, cum scripserit Numenius, haud aliud esse Platonem, quam Atticum Mosen.

Nec naturae nec opulentiae nec bonitati id pugnat auctoris Dei, neque moveri illum aut flecti dicimus, sed agere eum quod dudum constituit per sacra, veluti per secundas causas agendum. Nec solem movet qui aperit oculos, sed nisi aperuerit sol ut videat, non efficiet. Nec egere illum humana inopia [35r] aut nostris capi beatioremve muneribus fieri, hononari tamen, ut par est, animosque verti in illum atque illi devinciri, pandique quasi oculos mentes hominum, ut radios solis excipiant sui quam plane sapientiam vocant.

Sed nec poetarum tanta in re somnia sunt audienda, quos pelli e civitate iubet Plato <X *Reipublicae*, 19>, tametsi Maro non est is quem pelli oporteat, qui furentem introducit feminam divinam auferentem providentiam, virum et iam sapientiae cupidum non modo providentiam facientem, sed et votis et vita, illius

¹⁵⁷ PLATONE, *Timeo*, 27 C.

monita ac iussa capessentem. Credere igitur non sapienti viro sed feminae furenti, furoris est summi nedum insipienter. Sed audi quod illi dixerit magna Sibylla responsa postulanti: «Cessas in vota precesque Tros, ait, Aenea? Cessas? neque enim ante dehiscent attonitae magna ora domus»¹⁵⁸, quibus sane verbis duo illa pietatis officia proponuntur, quae in *Eutiphron*e numerantur <*Eutiphro*, 27>, vovere sacraque facere, hoc est intus atque extra munus exhibere quod votis consumatus ac precibus.

XXII

SAPIENTIA UNDE

¹⁵⁸ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 51-53.

Actio sane omnis non nisi inter ea solet esse agentia patientiaque quae proportionem coniungantur. Quod si intelligentiae actus a Deo oritur auctore in animae mentisque potestate, ille agens, haec erit suscipiens. Sed non utcumque se homines passim aptum formae suscipiendae existimatur, praeparatum namque esse oportet atque accommodatum, quod ornatum suscepturum sit. Veluti et vellera et lanas aptari necesse est utraque, ut vestium possint et calceorum usibus adhiberi, neque fruges pecorumque carnes verti in naturam substantiam per alimoniam possunt, nisi multa immutatio antecesserit, [35v] ita et mentem parari multo magis decet, ut ad tam divina coniugia sese possit attollere. Id maxime religionis est opus, animum a facinoribus avertere, virtutibusque omnibus instituere. Instructum vero virtutibus fieri neminem sine precibus sacrificisque; *Academica Respublica* praecipit <VI *Reipublicae*, 17>. Atque hoc primum est beneficium quod nobis a religione confertur, ut sapientiae ac divinis nuptiis idonea aptaque mens efficiatur. Deinceps, id quod praestat, ut humanis neglectisque atque posthabitis, ab eorumque vendicata cupidine in finem summum, Deum optimum maximum, feratur, qui maxime religionem fructus sequitur. Nam ut quisque est in rem sacram propensissimus, ita est ad humana contemnenda et ad divina exoptanda paratus ac incitatissimus.

His vero duobus ita constitutis, illo autore, hoc susceptore, illo loculentissimo absolutissimo opulentissimo, hoc informi imperfecto inopi, veluti e Poro et Penia, ex copia atque egestate, ut Plato inquit, amor exoritur. Bonum siquidem appetunt, optantque omnia.

Ostendente itaque luce illa summum se esse bonum, mens, veluti vas inane, summo in eam excitatur amore ardetque, haurire atque impleri suo quasi e fonte gestit, atqui iungere et unum e pluribus reddere Amoris est officium. Hinc mens amore vel ardore verius haerens luci unus, ut ille inquit, species cum luce fit, ut lignum ferrumve in ignem coniectum candens ac prope ignis efficitur, lucemque eandem admittit asciscitque sibi, quam ignis habuerat, atque ita ex humecti aridum, e gelido ardens, ex opaco obscuroque lucidum ac fulgens evadit. Nec plane secus

omnia, ubi immiserit merseritque illam pius amor in lucem sapientiae, insinuante se luce, mox redditur et lucens et sapiens, atque inde reversa, divina formositate plena, ignotam mortalibus sapientiam fundit deque his disserit quae neque oculi neque sensoria ulla perceperunt.

XXIII

AD SAPIENTIAM NECESSARIA ESSE QUATTUOR QVAEQUE SINT

[36r] Hoc igitur est quidquid magni, quidquid praeclari, quidquid divini mundus possidet ac rerum omnium natura altrix, eorum siquidem quae natura constant, haec ignobilia corpora sunt, illa divina corpora vacantia. Corpora trium sane generum sunt, caelum, elementa et quae elementis constant. Corpore vacantia rursus tria, anima humana, mens caelestis, Deus, ex quo caetera omnia pendent. Secundum itaque rerum parentem, Deum, summa ac praecipua rerum sunt anima ac mens, quae trifariam sese habere putant, aut enim luce omnino carent ut infantum animulae, aut lucis cuiusdam imbecillis partem obtinent, creperam, dubiam, subumbrosam, aut altissimum assecutae sunt gradum, qui item in geminas partes dissecatur, angustam et plenissimam.

Illa animarum est conditio sapientiam in tribus complexarum. Haec earum quae caelo ac divinitate potiuntur, quamquam igitur optimum felicissimumque hoc postremum animo sit, caelo videlicet frui, inter mortales tamen agenti nihil potest illi fortunatius diviniusque evenire quam tertia illa sors, quam datam a Deo

sapientiam vocamus. Fieri vero in nobis illam ex quattuor iis quae supra memoravimus.

Academia docet ex anima veluti excipiente, ex Deo uti auctore, et ex duabus horum actionibus, animae videlicet cultu religioneque, atque ex Dei omnia perficientis illuminatione. Nam quod primum dicebatur, ex *Republica* sumptum est, in qua legitur <VI *Reipublicae*, 38> “Cum non illi inhaeret animus in quo et veritas et ipsum ens emicat, per quod Deum innuit, εἰκεν δὲ τοῦν οὐκ ἔχοντι”¹⁵⁹, quibus verbis in nobis Deum surgendum esse commonefacimur. Deo vere egere illustratore, ut ab inscitiae tenebris asseramur, septimus eius libri ostendit <VII *Reipublicae*, 6, 13, 27>, mirabili speluncae comento et vincitorum hominum, quos solvi liberarique sola philosophia eodem in loco commonemur. Philosophos vero eosdem esse vult <VI *Reipublicae*, 26> qui vere ens intuiti ad illius exemplar humana contemperent, quod quando in hominibus fiat Dei et speciem et imaginem appellabat Homerus. Post haec duo quasi lignum atque ignem non statim lux emicat, sed, si sulfure lignum liniatur, ignis mox veluti coactus a sulfuris amica natura flammam parit ac lumen, ut anima silvae ac robori, igni Deus sit similis [36v] cultus religioque pro sulfure, pro flamma lux fulgurat et accenditur, qua mens splendore sapientiae illustratur. Nemo itaque vigiliis, nemo multo oleo consummendos, nemo diuturno studio fretus speret se fore sapientem; subito enim id momento fit, cum ea quae numeravimus rite conspiraverint. Qui enim secus agunt, tota aberrant via.

Tertium quod diximus praecipuum omni ope quaerendum est, in quo rei universae cardo versatur. Sulfur illud efficacissimum religio, pietas, cultusque divinus, per quem solum animus pulchritudinis reparandae, quae sapientia est, viam invenit. Hinc Phaedrus ait <*Phaedrus*, 24>: “Qui perfectis mysteriis imbuitur, solus revera perfectus efficitur”. Talis a latino Platone pingebatur sapiens, cum illum de se quaerenti respondentem facit <Vergilius>: «Sum pius Aeneas», non ‘fortis’ inquit,

¹⁵⁹ PLATONE, *Repubblica*, VI 508 D.

non 'magnanimus', non 'moderatus', ratus ad sapientiam parandam nihil pietate aptius esse et religione. Mirare vero atque exardescere protinus lucem in animo, quod quarto ponebatur loco in epistolis scribit <VII epistola, 27> "Quam quidem sententiam, quoniam divinius est quam a mortali dici consueverit, silentio preterire non potui. De hac enim sapientia", inquit, "id nullis potest verbis exprimi quemadmodum caeterae disciplinae, sed ex diuturna circa idipsum consuetudine vitaeque ad id coniunctionem subito tandem quasi ab igne scintillanti lumen refulgens, in anima seipsum iam alit". Constare ex his Platone auctore potest, quod sapientiam gignit, nec scribi nec verbis posse signari, sed consuetudine opus esse ut cum illo dies noctesque conversemur illi quam maxime fieri potest vincti ac devincti, quod religionis solius beneficio fit, ubi itaque illi aliquamdiu hos erimus maturo iam religionis opere, mox ignem concipimus, conceptum alimus, altum denique cognatis actionibus augemus.

XXIV

RELIGIONIS ALAE DUAE, ORATIO ET AMOR

[37r] Incredibilia vero haec aut naturae minus consentanea nemini videri poterunt, qui rerum naturalium ingenia naturasque examinaverit. Est etenim similitudinis tanta vis atque potestas ut, si gemini essent mundi tellus alterius, ad cognatam alterius mundi tellurem sit convolutura, sit licet elementum id omnium inertissimum ac solum omnino immotum, qua sane ratione mundus a Peripatetico <Metaphysicae XII> unus esse demonstratur. Quanto igitur animus magis, qui motionis fons et origo est auctore Platone <Phaedrus, 20>, corporis impedimento solutus, ad cognatas se mentes attollet, mundumque intellegibilem, intellegibilis prorsus effectus et sensus tenebris liber. At vero quanto cogitatio possit medici

ostendunt, qui plerumque ex aegris conclamatisque testantur incolumes evasisse, ac rursus ex incoluminibus aegritudines incurrisse.

Movebit animus cogitatione, corpus seipsum non movebit. Dabit corpori tam alieno salutem amissam, sibi et lucem et sanitatem non poterit. Poterit utique adeo cogitatione erigi, ut prope eripi e vagina corporis et in caelum recondi videatur. Porro corpora postrema naturae opera pondere ita stimulantur, ut ad loca non ferri sua nisi coerceantur non possint. Animus ne divinus ita segnis erit, ut mentium divinarum locum adire intelligentia nesciat. Quid qui tanta est rerum cognatio ut altera alteram trahat, sucinum rapit paleam et si sit utrumque corpus, utrumque sensu carens, qui itaque putari potest animus et simplex et ratione vicens, ut in cognatissimam optatissimamque lucem minus rapiatur?

Dices mirum non esse si terrestria trahantur a terrestribus –similia enim sunt–, sed a divinis humana rapi parum consentaneum videri. At quid inter ea quae visuntur, astris divinius, quid lapide terrestrius? Arcticus tamen polus vertex nobis herculeam ducit lapidem, quem magnetem vocant. Unica est navigantium spes, ut caelum intellegant quamquam nube conditum. Mira profecto res, usu tamen quam miraculo maior, ferri itaque humana in caeli plagas possunt. Quod si compactus concretusque id lapis patitur a caelo, cur itidem intellecta ab intellecta, mens a mente et divinum non patiatur a divino. Videmus quotidie, sed ea difficile credi solent quae non vulgo visuntur obviaque sint [37v] omnibus.

Sed cur non omnes id vident, si nemo caret animo? At cur non animantes volant omnes ut aves? Quoniam non omnibus alae sunt. Ita nec ad caeleste lumen omnes convolant animae, quoniam alae in multis desiderantur, quas ignavia et pravitas eruerunt. Sed quae tandem alae sunt animis, geminae sane, quas illis religio restituit, quae perfectam reddunt absolutamque animam, quod sine misteriis ac religione fieri posse Phaedrus paulo superius negabat <Phaedrus, 25>. Alarum autem reparandarum ratio hoc est, ne a magnetis vi abeamus. Sunt in eo lapide duo: vis ac potentia qua a septentrione trahi possit, ac pondus, quo ad terram motu

con priori contrario flectitur. Vim priorem posterior impedit vincitque ac coercet lapidem terrestre onus quominus ad amicum se sidus recipiat. At vero prudens nauta lapidem suspendit acu ut quam fieri potest minime rem corpulentam attingat, sed aëre pendulus facile ad Ursam vertatur et aquiloniam oram. Quae enim ponderosa sunt quo suspenduntur magis, eo agitantur commodius, nam et immobiles trabes saxorumque moles [tectibus]¹⁶⁰ lignis impositae, sponte, ut ita dicam, excurrunt. Nec secus animus humanus ex duobus constat, mente et sensu. Illa spectat in caelum, hic contra <in> terram procumbit, numquam scandet illa, nisi ita suspendatur animus ut non in diversum nitatur.

Habet igitur religio ad id efficiendum aliam alteram, praecationum himnorumque concentum, quibus cum vacat mens totaque incumbit a sensu iam sopito suspenditur, quod fit cum nihil cogitat quod ad sensum attineat. Dum itaque mens quasi libera fertur, summum spectat insensibilium, invenitque ac sentit in eo summam pulchritudinem bonumque summum, et quoniam bonum omnia amant, exardescit in mente amor potiundi illis nectitque miro modo utroque [38r] quo ortu, veluti sulfure admoto, uti paulum ante dicebam flamma divini luminis effulget in animo, atque ita per amorem, quasi alteram aliam scandit mens in lucemque fertur intellegibilem, ubi per aliam alteram a vi sensibili fuerit religata. Alas animae dat Ion <Io, 20>, Phaedrus <Phaedrus, 25> et Phaedon <Phaedo, 78>, praeces autem ac sacras supplicationes passim praeponi a Platone solent, quotiens grande quicquam dicendum occurri, quod divinam opem illustrationemque desideret. Nam praeter *Leges* <X Legum, 11> ac *Rempublicam* <IV Reipublicae, 40; V Reipublicae, 26>, ubi late sacra comendantur, idem facit in *Timaeo* <Timaeo, 26>, *Phaedro* <Phaedrus, 50>, *Cratilo* <Cratilus, 1, 30> ac *Philebo* <Philebo, 3, 124>, et ne omnia persequar, ubique propemodum sublimia a sacris auspicatur. Altera vero ala copiose in *Symposio* demonstratur, convivarum oratione ac divinae Diotimae disputatione qua quoniam ex mortalibus immortales efficitur, idcirco Amorem fascinatore

¹⁶⁰ Corr. «terctibus».

veneficumque vocabat. Ala ergo prior religionis precatio est, sequens vero Amor. At cum prior sequentis gratia sit instituta ad ciendum videlicet excitandum, accendendum amorem, eapropter utraque ala amatoria dicitur. Amatorias quippe alas Phaedrus vocat <*Phaedrus*, 26>, quibus ad divinae sapientiae auream viam adinvenimus.

Mirum est quam eleganter id Maro insinuarit. Ituro enim ad aurum vestigandum quod ad animum pertinere, prima Platonis epistula docet <Vergilius, VI>, pro geminis alis aves scribit geminas, ut autem amatorias diceret, venereas fecit: «Geminae cum forte columbae ipsa sub ora viri»¹⁶¹, ac postea amatorias eas esse testaturus addit, «maternas agnoscit aves»¹⁶², easque ambas esse duces ostendit cum sequitur: «Este duces O signa, via est»¹⁶³. Vides ibi quattuor, primo Amore humi insidentem, hoc est exilem humilemque, [38v] mox praecatio sequitur, tum Amor surgit ad aurum commostrandum, denique lumen ac fulgor radiantis auri oculis vestigantis ostenditur. Hermes secundam alam ex priore oriri testatur: “et tua”, inquit “cantilena εππεφωτισθαι μου ο νους ωλεον, illustrata mihi mens est, ut ipse quoque ardeam amore canendi”¹⁶⁴. Vide cantilenam sive himnum, vide amorem, vide illustrationem, quae omnia a religione oriuntur, sapientiam mortalibus ostendunt.

Magi denique deerant, et Zoroastes, cuius [magiam]¹⁶⁵ haud aliud esse dixit Plato <I *Alcibiadis*, 42> quam divinum cultum quo ille maximum ac divinissimum opus effici arbitrabatur, ut numini iunctus sapiens efficeretur. Id Gymnosophistae, nudi homines vel in voluntario rogo veluti Calanus, id Essenii, id Aegyptii quaesiere

¹⁶¹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 190-191.

¹⁶² Ibid., VI, 193.

¹⁶³ Ibid., VI, 194.

¹⁶⁴ *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei*, Marsilio Ficino interprete, cap. XIV *Mercurii ad Tatium Filium suum de generatione et impositione silentii*.

¹⁶⁵ In ms. «magicam» (!).

sacerdotes, e quorum numero veluti ex optimo grege regem creabat Aegyptus, teste Platone, atque id ipsum postea memoriae Strabo prodidit. Cur fuit ut extremas peterent terras Thales, Cleobolus, Solon, Eudoxus, Democritus, Pythagoras, Plato, aliique paene innumerabiles, profecto boni alicuius vestigandi genera, quod vita praestantius erat, cum ut id quaererent vitae discrimina aspernantur. Pythagoras apud Nilum sacris initiatus, cantu et fidibus philosophabatur. Id Orphaei sonant aguntque hymni, id Homeri, id Hesiodi labor postulat ut sacris instituti mortales immortalibus fiant quam simillimi. Noster vero latinus Homerus nihil habet in universo opere cui insistat acrius, quod efficacius scribat, quod iteret saepius, quod copiosius aut altius canat, quam rem sacram. Alas duobus claudit verbis, [39r] «cessas in vota praecesque»¹⁶⁶, vota in animo sunt, et affectum amoremque significant. Sed cum is praecibus, uti dicebam accendatur, addidit praecesque.

Legant cordatiores homines numerantia, intelligant sapientissimos quosque qua potuere ratione sensisse scripsisseque, quod sacrae nostrae institutiones prodidere religione, pietate, divino culto, parari sapientiam ac sapientes evadere non vanis opinionibus, non rationibus a sensu ductis, non humanis commentitisque disciplinis. Nihil praeter haec aliud divina continent scripta, numquid sapiens inquit Iob <Iob 5>, respondit quasi in ventum loquens ubi sane testatur, non ab homine repertam, sed a Deo homini datam esse sapientiam. Haec secus sapiens Moses Aegyptios irridet, cum et Ioseph interpretatum inducit <Gen. 41> et miraculis signisque perterret <Ex. 7>. Rex quoque hebraeus Salomon, facta a Deo petendi potestate, hanc petiit, quam si homines venderent preti haud quaquam oportuit, cuius pater ad citharam ita continebat: *Unam petii a Domino, hanc requiram ut inhabitem in domo Domini*¹⁶⁷, veluti dixisset, ut medium scandendi caeli inveniam, unam petii, hanc quaeram in universa vita, unde edocear in divina domicilia contendere.

¹⁶⁶ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 51.

¹⁶⁷ Ps. 27, 4.

Demum is qui genus humanum et oratione instituit et mortem beatum fecit, eo nostra confirmavit oraculo, cum non cogitare quid dicendum esset praecepisset. Ego siquidem et sapientiam et facundiam exhibebo, pudeat iam tandem ineruditam impudentiam, male de Deo aut sentire aut loqui, incipiatque fateri sapientiam a religione seiungi nullo pacto posse, discantque non anicularia deliramenta esse, ut putant, quae sacra monumenta continent, sed et ratione firmissima stabilique ac clarissimorum antiquorum sententia ac iudicio probata.

BIBLIOGRAFIA

1. GIROLAMO SERIPANDO

A. FONTI MANOSCRITTE

G. SERIPANDO, *De summo bono* (Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII E 40).

Id., *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica*, in Id. *In memoriae subsidium* (Napoli, Biblioteca Nazionale, codd. VIII AA 21 e 22).

B. FONTI STAMPATE

G. SERIPANDO, *Prediche sopra il Simbolo degli Apostoli*, a c. di M. Seripando, Salamandra, Venezia 1567.

Id., *Prediche*, a c. di F. Linguiti, Migliaccio, Salerno 1858.

Id., *Diarium de vita sua*, in G. Calenzio, *Documenti inediti e nuovi lavori letterari sul Concilio di Trento*, Sinimberghi, Roma 1874.

Id., *Cartas a santo Thomás de Villanueva y contestación del santo obispo a una de ellas*, in «La Ciudad de Dios», 1 (1881), pp. 132-136.

Id., *Lettera a Giulia Gonzaga* (nella sezione “lettere di valdesiani”), in G. PALADINO (a c. di), *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, vol. I, Laterza, Bari 1913.

Id., *Diarium de vita sua*, a c. di D. GUTIERREZ, in «Analecta Augustiniana», 26 (1963), pp. 6-193.

Id., *De iustitia et libertate christiana*, (hrsg. von A. Forster), Aschendorff, Münster 1969.

Id., *Discorsi. Il vescovo, la giustificazione, l'impegno politico*, vol. 1, a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2001; Id., *Discorsi. Cristo sapienza, giustizia, santificazione, redenzione*, vol. 2, a c. di A. Marranzini, Città Nuova, Roma 2004.

2. ALTRE FONTI

AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones metaphysicales*, Venetiis 1501 (ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a.M. 1966).

Id., *In I Sententiarum*, Venetiis 1521 (ristampa anastatica, Minerva, Frankfurt a.M. 1968).

ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. a c. di A. Russo, Laterza, Bari 2005⁸.

AUGUSTINUS, *Opera Omnia*, testo latino e traduzione italiana, a c. di A. Trapè, R. Piccolomini, 41 voll., Città Nuova, Roma 1965 ss.

N. CUSANO, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, 22 voll., Meiner, Hamburg 1932 ss.

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a c. di E. Bellini, P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1983²

EGIDIO DA VITERBO, *Sententiae ad mentem Platonis*, in E. MASSA, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954.

Id., *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, 2 voll., a c. di F. Secret, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1959.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, testo critico, traduzione, introduzione e note a c. di A. Gambaro, La Scuola, Brescia 1965.

M. FICINO, *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basilea 1576 (rist. anastatica, 2 voll., Bottega d'Erasmus, Torino 1983).

Id., *De raptu Pauli e De sole*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a c. di E. Garin, Ricciardi, Napoli 1952.

Id., *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965.

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

Id., *Platonic Theology*, 6 voll., a c. di J. HANKINS e M. J. B. ALLEN, Harvard University Press, Cambridge MA 2001-2006.

Id., *Commentaries on Plato*, vol. I, *Phaedrus and Ion*, edited and translated by M.J.B. Allen, Harvard University Press, Cambridge MA 2008.

GIAMBILICO, *De Mysteriis Aegyptiorum*, tr. it. *I misteri egiziani*, a cura di A.R. Sodano, Rusconi, Milano 1984.

O. LANDO, *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, Sebastianum Gryphium, Lugduni 1534.

F. PETRARCA, *Seniles. Riproduzione del codice Marciano Lat. XI 17*, a c. di M. Pastore Stocchi e S. Marcon, Marsilio, Venezia 2003

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991.

G. PONTANO, *I dialoghi*, a c. di C. Previtiera, Sansoni, Firenze 1943

I. SANNAZARO, *De partu Virginis*, a c. di Ch. Fantazzi e A. Perosa, Olschki, Firenze 1988.

3. LETTERATURA CRITICA

R.M. ABBONDANZA BLASI, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, Carocci, Roma 1999.

M.J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, University of California Press, Berkeley-London 1984.

Id., *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in G. C. Garfagnini (a c. di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze 1997, pp. 173-196.

Id., V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002.

Id., *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, in D. HEDLEY, S. HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 31-44

S.U. BALDASSARRI (a c. di), *Dignitas et excellentia hominis*, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Le Lettere, Firenze 2008.

N. BARONE, *Notizia della scrittura umanistica nei manoscritti e nei documenti napoletani del XV secolo*, «Atti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 20 (1899), pp. 1-11.

W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

ID., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am M., 1998 (tr. it., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000).

J.H. BENTLEY, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton University Press, Princeton 1987 (tr. it., *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Guida, Napoli 1995).

J.L. BLAU, Recensione di E. da Viterbo, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, in «Renaissance News», 4 (1961), p. 263-266.

M. BLOCH, B. MOJISCH (hrsg.), *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)*, Steiner, Stuttgart 2003.

P.R. BLUM, *Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissancephilosophie bei Cusanus, Ficino und Pico*, in H.-B. Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Rationalität und Innerlichkeit*, Olms, Hildesheim 1997, pp. 59-74.

Ch. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER (hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

G. CALENZIO, *Documenti inediti e nuovi lavori letterari sul Concilio di Trento*, Sinimberghi, Roma 1874.

M. CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 2002.

C. CARUCCI, *Ferrante Sanseverino principe di Salerno*, Migliaccio, Salerno 1899.

E. CASERTA, *Il problema religioso nel De voluptate del Valla e nell'Aegidius del Pontano*, in «Italice», 3 (1966), pp. 240-263.

N. CASERTA, *Juan de Valdés e i valdesiani a Napoli*, in «Asprenas», 6 (1959), pp. 309-45.

L. CASSESE, *Agostino Nifo a Salerno*, «Rassegna Storica Salernitana», 19 (1958), pp. 3-17.

M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali (1535-1563)*, 2 voll., Editore Scientifica, Napoli 2002.

Id., *Seripando*, in S. CAVALLOTTO, L. MEZZADRI (a c. di), *Dizionario dell'età delle riforme (1492-1622)*, Città Nuova, Roma 2006, *ad vocem*.

Id., *Girolamo Seripando e la sua teologia nei "Discorsi" salernitani*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (2007), pp. 173-201.

P. CASTELLI, *"I prodigi vani" e gli antichi sapienti: astrologia, magia e teurgia negli scritti del Ficino*, in Ead. (a c. di) *Il lume del sole: Marsilio Ficino medico dell'anima*, OpusLibri, Firenze 1984, pp. 33-50.

S. CAVALLOTTO, L. MEZZADRI (a c. di), *Dizionario dell'età delle riforme (1492-1622)*, Città Nuova, Roma 2006.

S. CAVAZZA, *Platonismo e riforma religiosa: la "theologia vivificans" di Jacques Lefèvre d'Étaples*, in «Rinascimento» 22 (1982), pp. 99-149.

C.S. CELENZA, *Late antiquity and florentine platonism: the "post-plotinian" Ficino*, in M. J. B. ALLEN, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 71-98.

A. CERUTI, *Lettere inedite di dotti italiani del secolo XVI tratte dagli autografi della biblioteca ambrosiana*, Boniardi-Pogliani, Milano 1867.

F.C. CESAREO, *Humanist Spirituality and Religious Reform in Salerno: the Case of Girolamo Seripando*, in «Augustinian Heritage», 38 (1992), pp. 189-201.

Id., *Patristic and Humanist Themes in the Sermons of Girolamo Seripando*, in «Analecta Augustiniana», 56 (1993), pp. 265-278.

Id., *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater noster*, in «The Catholic Historical Review», 83 (1997), pp. 1-19.

Id., *A Shepherd in their Midst: the Episcopacy of Girolamo Seripando (1554-1563)*, Augustinian Press, Villanova 1999.

Id., «Padre et pastor vostro»: *Girolamo Seripando and the Restoration of the Episcopate in Salerno*, in «The Historian», 3 (1999), pp. 579-596.

A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

G. CHANTRAINE, *"Mystère" et "philosophie du Christ" selon Érasme*, Duculot, Namur 1971.

V. CILENTO, *Glosse di Egidio da Viterbo alla traduzione ficiniana delle Enneadi in un incunabolo del 1492*, in G. MARDESTEIG (a c. di), *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, vol. I, Stamperia Valdonega, Verona 1964, pp. 281-295.

G. CIOLINI, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1956, vol. II, p. 339-387.

R.J. CLARK, *Giles of Viterbo on the Phlegraean Fields: a Vergilian View?*, in «Phoenix», 2 (1995), pp. 150-162.

C.J. CLASSEN, *Antike Rhetorik im Zeitalter des Humanismus*, Saur, München-Leipzig 2003.

A.B. COLLINS, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, Nijhoff, The Hague 1974.

B.P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly» 37 (1984), pp. 523-554.

P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des "Libri Platoniorum" par saint Augustin*, in «Augustiniana», 4 (1954), pp. 225-239.

J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999

M. CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in P. PRINI (a c. di), *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 185-203.

B. CROCE, *Erasmus e gli umanisti napoletani*, in Id., *Aneddoti di varia letteratura*, Ricciardi, Napoli 1942, pp. 131-6.

Id., *Il De pulchro di Agostino Nifo*, in Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Laterza, Bari 1952, vol. III, pp. 101-110.

E. DE BELLIS, *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo, Galatina 2003.

Id., *Bibliografia di Agostino Nifo*, Olschki, Firenze 2005.

V. DE CAPRIO, *Roma*, in A. Asor Rosa (a c. di), *Letteratura italiana. Storia e geografia*, vol. I /2, Einaudi, Torino 1982, 327-472.

C. DE FREDE, *La diffusione delle idee riformate nel mezzogiorno d'Italia*, in A. Cestaro (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 105-117.

M.A. DEL GROSSO, *Gli arcivescovi salernitani. Un esempio di feudalità ecclesiastica nel sec. XVI*, in «Bollettino Storico di Salerno e Principato Citra», XIV-XVI (1996-1998), pp. 79-176.

J. DELLA NEVA, *Ciceronian Controversies*, Harvard University Press, Harvard 2007.

A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche sulla biblioteca di San Giovanni a Carbonara a Napoli e sul mecenatismo di Girolamo Seripando*, in «Analecta Augustiniana», 71 (2008), pp. 187-202.

H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965 (tr. it. *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978).

M. DERAMAIX, *La genèse du De partu Virginis de Jacopo Sannazaro et trois églogues inédites de Gilles de Viterbe*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age», 1 (1990), pp. 173-276.

Id., *"Phoenix et ciconia". Il De partu Virginis di Sannazaro e l'Istoria viginti saeculorum di Egidio da Viterbo*, in M. DE NICHILLO, G. DISTASO, A. IURILLI (a c. di), *Confini dell'umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, Roma nel Rinascimento, Roma 2003, pp. 523-556.

Id., *«Spes illae magnae». Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, in «AION», 27 (2005), pp. 209-237.

Id., *"Non mea uoluntas sed tua". La révision académique du De partu Virginis de Sannazar et l'expression littéraire latine du sentiment religieux*, in M. DERAMAIX, P. GALAND-HALLYN, G. VAGENHEIM, J. VIGNES, *Les académies dans l'Europe humaniste. Idéaux et pratiques*, Droz, Genève 2008.

R. DE VIVO, *Vittoria Colonna e gli umanisti napoletani*, in M. BOSSE, A. STOLL (a c. di), *Napoli viceregno spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (XVI-XVII secolo)*, Vivarium, Napoli 2001, vol. II, pp. 37-55.

A. DIHLE, *Humanismus und Wissenschaft*, Ploetz, Freiburg i. Br.-Würzburg 1994.

G. D'ONOFRIO (a c. di), *Storia della teologia nel medioevo*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1997.

ID., *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008.

A. VON DRUFFEL, *Der elsässer Augustinermönch Johannes Hoffmeister und seine Korrespondenz mit dem Ordensgeneral Hyeronimus Seripando*, Verlag der k. Akademie, München 1878.

K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986

C. FAHY, *The Composition of Ortensio Lando's Dialogue Cicero relegatus et Cicero revocatus*, in «Italian Studies», XXX (1975), pp. 30-41.

R. FEDI, *La fondazione dei modelli*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, *Il primo Cinquecento*, Salerno, Roma 1996, pp. 507-594.

A. FIELD, *The Origins of Platonic Academy*, Princeton University Press, Princeton 1988.

ID., *The Platonic Academy of Florence*, in M. J. B. ALLEN, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 359-376.

F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del secolo XVI con documenti inediti*, Le Monnier, Firenze 1868.

L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*, Edizioni di Comunità, Torino 1951.

M. FIRPO, *Tra "alumbrados" e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990.

A. FITZGERALD, J.C. CAVADINI, *Augustine Through the Ages*, Eerdmans Publishing, Grand Rapid-Cambridge 1999.

A. FORSTER, *Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando*, Bonifacius, Paderborn 1963.

K. GANZER, *Girolamo Seripando OESA (1492-1563)*, in E. Iserloh (Hrsg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Aschendorff, Münster 1985, pp. 115-23.

G.C. GARFAGNINI (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986.

E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952.

Id., *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Einaudi, Torino 1978³.

Id., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983.

Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1984³.

Id., (a c. di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Bari 1993².

Id., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1993³.

M.P. GILMORE, *Italian Reactions to Erasmian Humanism*, in P.O. KRISTELLER, T.A. BRADY, H.A. OBERMAN (a c. di), *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden 1975, pp. 61-115.

D. GIONTA, "Augustinus dux meus": la teologia poetica "ad mentem Platonis" di Egidio da Viterbo O.S.A., in *Atti del Convegno internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, Roma 1987, pp. 189-201.

O. GRASSI, *L'agostinismo trecentesco*, in G. D'ONOFRIO (a c. di), *Storia della teologia nel medioevo*, vol. III, *La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 605-643.

Id., *Simone Fidati e la Scolastica*, in C.M. OSER-GROTE, W. ECKERMANN (a c. di), *Simone Fidati da Cascia. Un agostiniano spirituale tra medioevo e umanesimo*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2008, pp. 163-176.

R. GRÖSCHNER, S. KIRSTE, O. W. LEMBCKE (Hrsg.), *Des menschen Würde. Entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

V. GROSSI, L. MARIN, G. CIOLINI, *Gli agostiniani. Radici storia prospettive*, Edizioni Augustinus, Palermo 1993.

V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 51-79.

D. GUTIERREZ, *Hieronymi Seripandi scripta*, in «Latinitas», 12 (1964), pp. 142-152.

Id., *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta Augustiniana», 29 (1966), pp. 59-212.

Id., *I primi agostiniani che scrissero contro Lutero*, in «Analecta Augustiniana» XXXIX (1976), pp. 5-74.

J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden 1990 (tr. it., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009).

ID., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

D. HAY, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 (tr. it. *La Chiesa nell'Italia Rinascimentale*, Laterza, Bari 1979).

D. HEDLEY, S. HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008.

S.K. HENINGER, *Some Renaissance Versions of the Pythagorean Tetrad*, in «Studies in the Renaissance», 8 (1961), pp. 7-35.

J. HUIZINGA, *Erasmus*, Einaudi, Torino 2002².

H. JAUMANN, *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Bd. I, *Bibliographisches Repertorium*, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 382-383.

H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita Verlag, Würzburg 1937 (tr. inglese, *Papal legate at the Council of Trent. Cardinal Seripando*, Herder, St. Louis-London 1947).

Id., *Geschichte des Konzils von Trient*, Herder, Freiburg im B., 4 voll., 1949-75.

E.M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, in «Journal of the History of Ideas», 4 (1953), pp. 511-527.

T. KATINIS, *Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera*, in «Bruniana e Campanelliana», 1 (2004), pp. 169-174.

K.A. KOTTMAN, *Law and Apocalypse. The Moral Thought of Luis de León (1527 ?-1591)*, Nijhoff, The Hague 1972.

K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1966.

P.O. KRISTELLER, J. H. RANDALL, *The Study of the Philosophies of the Renaissance*, in «Journal of the History of Ideas», 4 (1941), pp. 449-496.

P.O. KRISTELLER, T. A. BRADY, H. A. OBERMAN, *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden 1975

P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943 (tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988²).

Id., *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1955 (tr. it. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1965).

Id., Recensione a A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Droz, Geneve 1954, in «The Art Bulletin», 1 (1958), pp. 77-80.

Id., *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York 1979.

Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957-1985

R. KUITERS, *The Development of the Theological School of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine. Specimen of Synthesis between Constitutions and Praxis*, in «Augustiniana», 4 (1954), pp. 157-177.

D.F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 15-43.

J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a christian thinker: theological aspects of his platonism*, in M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 45-70.

T. LEINKAUF, *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 7 (1992), pp. 735-756.

G. LETTIERI, *La dialettica della libertà: assoluto e relazione in Plotino e in Agostino*, in R. Piccolomini (a c. di), *Interiorità e intenzionalità nel De civitate Dei di S. Agostino*, Roma 1991, pp. 143-174.

A. LEVI, *Ficino, Augustine and the Pagans*, in M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 99-113.

B. LOTTI, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, in «Esercizi Filosofici», 2 (2007), pp. 137-165.

W. LUDWIG, *Humanismus und Christentum im 16. Jahrhundert*, Klingel, Pforzheim 1997.

U. MARIANI, *Il Petrarca e gli agostiniani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1946.

A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero Seripando su "Giustizia e libertà del cristiano"*, Morcelliana, Brescia 1981.

Id., *Il cardinale Girolamo Seripando arcivescovo di Salerno, legato pontificio al Concilio di Trento*, Elea Press, Salerno 1994.

Id., *Il problema della giustificazione nell'evoluzione del pensiero di Seripando*, in A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 227-269.

F.X. MARTIN, *Egidio da Viterbo, Martin Luther and Girolamo Seripando*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 5-9.

Id., *Egidio da Viterbo 1469-1532. Bibliography, 1510-1982*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 45-52.

Id., *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo 1469-1532*, Augustinian Press, Villanova 1992.

G. MARTINA, *La storiografia ecclesiastica nell'Otto e Novecento*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.

E. MASSA, *Egidio da Viterbo e i problemi metodologici del sapere nel Cinquecento*, in H. Bédarida, *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, Boivin, Paris 1950, pp. 185-240.

Id., *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954.

D. MAZILU, *Raison et mystique dans le néoplatonisme*, Zeta Books, Bucharest 2008.

D.J. McAULIFFE, *Neoplatonism in Vittoria Colonna's Poetry: from the Secular to the Divine*, in K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986, pp. 101-112.

A. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1998²

P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Alber, Freiburg im B. 1967;

F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, prefazione di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

J. MONFASANI, *For the History of Marsilio Ficino's Translation of Plato: The Revision mistakenly Attributed to Ambrogio Flandino, Simon Grynaeus' Revision of 1532, and the Anonymous Revision of 1556/1557*, in «Rinascimento», 27 (1987), pp. 293-299.

ID., *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Variorum, Aldershot 1995.

ID., *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as Pseudo-Pletho: the Sixteenth-Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Olschki, Firenze 2005.

M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e "prisca theologia". Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze 1996

W. NASH, *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in «Mediaeval Studies», 18 (1956), pp. 61-92.

D.J. NODES, *Humanism in the Commentary ad mentem Platonis of Egidio of Viterbo*, in «Augustiniana», 45 (1995), pp. 285-298.

ID., *A Hydra in the Gardens of Adonis: Literary Allusion and the Language of Humanism in Egidio of Viterbo (1469-1532)*, in «Renaissance Quarterly», 2 (2004), pp. 494-517.

H.A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1977.

Id., *Fourteenth-Century Religious Thought: a Preliminary Profile*, in «*Speculum*», 53 (1978), pp. 80-93.

J.W. O'MALLEY, *Historical Thought of Giles of Viterbo and the Reform Crisis of Early XVth Century*, in «*Theological Studies*», 18 (1967), pp. 531-548.

Id., *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, in «*Renaissance Quarterly*», 1 (1967), pp. 1-11.

Id., *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study on Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968.

Id., *Man's Dignity, God's Love, and the Destiny of Rome. A Text of Giles of Viterbo*, in «*Journal Viator*» 3 (1972), pp. 389-416.

G. PAESANO, *Memorie per servire alla storia della Chiesa salernitana*, vol. IV, Migliaccio, Salerno 1857.

L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. V, Herder, Freiburg im B. 1909 (tr. it., *Storia dei papi*, vol. V, Desclée, Roma 1960).

A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Franco Angeli, Milano 1981.

V. PEKTAS, *Simone Fidati da Cascia e l'umanesimo. Imitazione di Cristo e soggettività nel De gestis domini salvatoris*, in C.M. OSER-GROTE, W. ECKERMANN (a c. di), *Simone Fidati da Cascia. Un agostiniano spirituale tra medioevo e umanesimo*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 2008, pp. 227-244.

M.L. PINE, *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986.

E. PONTIERI, *L'arcivescovo Seripando e la Scuola medica salernitana*, in «Rassegna storica salernitana», 1 (1937), pp. 127-130.

Id., *Le origini della Riforma cattolica a Napoli*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 8 (1958-59), pp. 82-120.

F. POSSET, *The Front-Runner of the Catholic Reformation: the Life and Works of Johannes von Staupitz*, Ashgate, Aldershot 2003.

P. PRINI (a c. di), *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993.

A. PROSPERI, *Evangelismo di Seripando?*, A. CESTARO (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 33-49.

D. RAGAZZONI, *Bruno, Seripando e l'Arrii error. Considerazioni sulle origini dell'antitrinitarismo bruniano negli anni di San Domenico Maggiore*, in M. CILIBERTO, O. CATANORCHI, D. PIRILLO (a c. di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 311-385.

G. REGN, *Petrarca und die Renaissance*, in A. KABLITZ, G. REGN (hrsg.), *Renaissance. Episteme und Agon*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2007, pp. 11-45.

L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Clarendon Press, Oxford 1968 (tr. it. *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Antenore, Padova 1987).

A. RIZZACASA, *Egidio da Viterbo filosofo*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 42-44.

S. RIZZO, *Il lessico filologico degli umanisti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973.

F. ROSENTHAL, *The Study of the Hebrew Bible in Sixteenth-Century Italy*, in «Studies in the Renaissance», 1 (1954), pp. 81-91.

G. SAVARESE, *La cultura a Roma tra Umanesimo ed Ermetismo (1480-1540)*, De Rubois, Anzio 1993.

M. SCHIAVONE, *Introduzione a M. Ficino, Teologia platonica*, Zanichelli, Bologna 1965, vol. I, pp. 3-52.

M. SCHMEISSER, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006.

Ch.B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in «Journal of the History of Ideas», 4 (1966), pp. 505-532.

Id., *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the "Academica" in the Renaissance*, Nijhoff, The Hague 1972.

F. SECRET, *Girolamo Seripando et la Kabbale*, in «Rinascimento», 14 (1963), pp. 251-268.

ID., *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964 (tr. it., *I cabballisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Milano 1985).

ID., *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 65-89.

S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando ed altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Rivista Storica Svizzera», XXIV (1974), pp. 537-634

L. SIMONUTTI (a c. di), *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Olschki, Firenze 2007.

V. SORGE, *Egidio Romano e la confutazione dell'averroismo*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 29 (1980), pp. 118-133.

EAD., *Averroismo*, Guida, Napoli 2007

EAD., *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Milano 2010.

D.C. STEINMETZ, *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*, Brill, Leiden 1968.

A. TARABOCHIA CANAVERO, *S. Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», IV (1978), pp. 626-646.

F. TATEO, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Dedalo, Bari 1967.

Id., *storiografi e trattatisti, filosofi, scienziati, artisti, viaggiatori*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. V, *Il primo Cinquecento*, Salerno, Roma 1996, pp. 1011-1103.

Id., *Classicismo romano e veneto*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, *Il primo Cinquecento*, Salerno, Roma 1996, pp. 457-506.

Id., *Fra Sant'Agostino e Giovanni Pontano (il dialogo Aegidius)*, Roma nel Rinascimento, Roma 2000.

G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, vol. VII, Società Tipografica, Modena 1777, p. 266.

A. TRAPÈ, *La dottrina de Seripando acerca de la concupiscentia*, in «La Ciudad de Dios», 158 (1946), pp. 501-533.

Id., *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine agostiniano*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, vol. II, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1956, pp. 5-75.

Id., *La nozione della teologia presso Scoto e la scuola agostiniana*, in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis*, IV, Commissione Scotistica, Roma 1968, pp. 73-81.

D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), p. 181.

Ch. TRINKAUS, *The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano*, in «Renaissance Quarterly», 3 (1985), pp. 446-472.

Id., *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986, pp. 141-153.

Id., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., University of Notre Dame Press 1995²,

L. VANZAGO, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009.

C. VASOLI, *Una "Regola per ben confessarsi" di Luigi Marsili*, in Id., *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaia, Manduria 1968, pp. 40-47.

Id., *La cultura fiorentina al tempo del Traversari*, in G. C. GARFAGNINI, *Ambrogio Traversari nel vi centenario della nascita*, Olschki, Firenze 1988, pp. 69-93.

Id., *Giovanni Pontano*, in *Letteratura italiana. I minori*, Marzorati, Milano 1991, pp. 597-624.

Id., *La prisca theologia e il neoplatonismo religioso*, in P. Prini (a c. di), *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 83-101.

Id., *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in M. Fattori, M. L. Bianchi (a cura di), *Ratio*, Olschki, Firenze 1994, pp. 219-237.

Id., *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. d'Onofrio, *Storia della teologia*, vol. III, *Età della Rinascita*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 397-485.

Id., *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996.

ID., *Marsilio Ficino e Agostino*, in D. DE COURCELLES, K. FLASCH (a c. di), *Augustinus in der Neuzeit*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 9-21.

ID., (a c. di), *Le filosofie del Rinascimento*, a c. di P. C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano 2002.

C. VECCE, *Postillati di Antonio Seripando*, in G. ABBAMONTE, L. GUALDO ROSA, L. MUNZI, *Parrhasiana II*. Atti del ii seminario di studi su manoscritti medievali e umanistici della Biblioteca Nazionale di Napoli, in «AION», XXIV (2002), pp. 53-64.

G. VILLANI, *L'umanesimo napoletano*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, *Il Quattrocento*, Salerno, Roma 1996, pp. 709-762.

ID., *Iacopo Sannazaro*, in E. Malato (a c. di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, *Il Quattrocento*, Salerno, Roma 1996, pp. 763-802.

T. VIÑAS ROMÁN, *El convento de San Agustín y fray Luis de León*, in G. DE LA CONCHA, J. SAN JOSÉ LERA (a c. di), *Fray Luis de León: historia, umanismo y letras*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1996, pp. 207-219.

A.M. VOCI, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in G. C. GARFAGNINI (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, pp. 477-508.

M. WRIEDT, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in Ch. BULTMANN, V. LEPPIN, A. LINDNER (hrsg.), *Luther und das monastische Erbe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 9-38-

A. WURM, *Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, de Gruyter, Berlin-New York 2008.

S. ZAMPONI, *La scrittura umanistica*, in «Archiv für Diplomatik», 50 (2004), pp. 467-504.

A. ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany*, in «The Jewish Quarterly Review», 2 (1980), pp. 69-88.

A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, in «Analecta Augustiniana», 27 (1964), pp. 167-262.

