



**EVENTEENTH-**



**ENTURY**



**EWS**

**SPRING - SUMMER 2017**

**Vol. 75**

**Nos. 1&2**

Including

**THE NEO-LATIN NEWS Vol. 65, Nos. 1&2**

---

page of the afterword).

What both of these books have in common is that they are important not only for the text they carry, but also for the format in which they present it. This is not something to which Neo-Latinists have traditionally paid a great deal of attention, but that is beginning to change. *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, edited by Philip Ford, Jan Bloemendal, and Charles Fantazzi (Leiden and Boston, 2014), offers an entire section with seven chapters entitled "Latin and Printing," while *A Guide to Neo-Latin Literature*, edited by Victoria Moul (Cambridge, 2017), contains my "Using Manuscripts and Early Printed Books," which is also designed to facilitate the intersection of Neo-Latin studies with the emerging field of book history. Essays like this have begun to get us accustomed to looking *at* rather than *through* our books, to seeing them as physical objects rather than mere vehicles for passing on texts. The next step, which is the one that has been taken here, is to make the book into a work of art in itself, one that uses special paper, unusual formats, and unique binding styles to provide the viewer with an aesthetic experience that complements that of reading the text. Throughout the twentieth century, artists' books like these have been created for everything from children's literature to books about animals, but to my knowledge little Neo-Latin literature has been presented in this format. The Poliziano volume is bound as a pamphlet, but at the beginning black and white pages, with a circle cut out of the top page, give us something quite different from the usual paperback book. The Pontano volume is an even more ambitious artists' book. It has an open spine with the stitched gatherings visible, two pages of heavy brown card stock at the beginning and end, and a series of drawings in a highly stylized primitivism scattered throughout the book. A series of pictures of the second volume is available at <http://verlagshaus-berlin.de/programm/baiae/>, although these pictures do not do the book justice. Given the prices at which the books are being sold, however, my advice would be to forget the pictures and pick up a copy for yourself. (Craig Kallendorf, Texas A&M University)

◆ *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino.* Simone Fellina. Centro internazionale di cultura "Giovanni Pico della Mirandola",

Studi pichiani, 17. Florence: Leo S. Olschki editore, 2014. 228 pp. Il tardo Quattrocento è notoriamente epoca d'incomparabile vivacità intellettuale. Al vertice della sua parabola, la cultura rinascimentale si esprime con autorevole originalità in molti e molto diversificati ambiti: soprattutto in quello filosofico, essa produce concezioni innovative, come conseguenza della riacquisita possibilità di leggere integralmente Platone e i neoplatonici (Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo), e della fino allora inedita possibilità di conoscere e utilizzare la tradizione cabalistica medioevale.

Marsilio Ficino (1433–1499) e Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) sono artefici e promotori di tale palingenesi filosofica: alla teoria della conoscenza da essi concepita Simone Fellina dedica un libro denso, documentato, frutto di un'indagine vigile e critica di alcune fondamentali opere dei due filosofi, cioè, soprattutto, *El libro dell'amore* (1468–1469) e la *Theologia Platonica* (edita nel 1482) del Ficino; il *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni* (1486) e le *Conclusiones nongentae publice disputandae* (1486) del Pico.

La conciliazione del pensiero platonico con la rivelazione cristiana è proposito fondante del pensiero ficiniano. Infatti nel primo capitolo dell'opera, *L'antropologia e la gnoseologia di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola: i rapporti tra anima e corpo, le facoltà, la conoscenza sensibile* (9–64, a sua volta suddiviso in tre distinte sezioni, la prima dedicata alla dottrina della conoscenza sensibile in Ficino; la seconda e la terza, rispettivamente, alla concezione di *vehiculum animae* e alla psicologia in Giovanni Pico), viene chiarito come Ficino persegua tale conciliazione anche in ambito gnoseologico: egli riconduce tutte le facoltà conoscitive alla spiritualità dell'anima, definisce le facoltà della conoscenza sensibile (in ordine gerarchico decrescente: la *phantasia*, l'*imaginatio*, lo *spiritus* e il corpo), riconosce allo *spiritus* una funzione speciale, quella di *animae currus*, cioè veicolo dell'anima (concetto che ricorre in tutto il neoplatonismo, ma che Ficino concepisce specificamente sulla scorta di Proclo); lo *spiritus*, in quanto *animae currus*, è considerato tramite nella realizzazione delle attività conoscitive sensibili, è il mezzo al manifestarsi delle potenzialità dell'anima, la quale *cogitat* (conosce) essendo unita allo spirito presente nel cervello; ha sensazione in quanto unita allo spirito presente nei sensi.

Diversamente da Ficino, il proposito di Pico è piuttosto quello di conciliare il pensiero aristotelico con quello platonico: tale proposito si manifesta bene nella dottrina dei veicoli dell'anima (ὀχήματα), che sono tre secondo Ficino (nel caso seguace di Proclo), due soli secondo Pico, uno celeste ed eterno, uno corruttibile e formato dai quattro elementi; la riduzione a due soli ὀχήματα rispecchia e salvaguarda la dottrina aristotelica dei due corpi, l'uno eterno, e l'altro corruttibile; il veicolo eterno è inoltre da Pico identificato nel πνεῦμα aristotelico. Ma tra Ficino e Pico sensibile è anche la divergenza riguardante il rapporto fra anima e veicolo: perché secondo Ficino l'anima non aderisce direttamente al veicolo, ma lo vivifica, proiettando su di esso il suo *idolum*; secondo Pico, invece, l'anima razionale direttamente vivifica il veicolo (ciò coerentemente con l'idea che ogni anima ha un'affinità specifica con uno specifico corpo celeste; da esso discendendo, l'anima plasma il proprio veicolo e corpo). A questa concezione è connessa la teoria del sentimento amoroso, che è condivisa dai due filosofi: tra immagine dell'amato e dell'amante c'è una conformità sussistente in ragione della comune appartenenza a uno stesso astro; proprio tale conformità innesca il sentimento d'amore.

Pur accogliendo la terminologia aristotelica di anima vegetativa e sensitiva (già diffusa nel neoplatonismo), Pico costruisce una teoria della conoscenza fondata sulla distinzione schiettamente platonica tra *ratio* e intelletto, intesi come *dianoia* e *nous*: è proprio la conoscenza intellettuale «per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie» (Pico, cit. a 41). E nella *Oratio de hominis dignitate* propone la tripartizione platonica dell'anima (concupiscibile, irascibile, razionale), la quale concorre a definire un complesso sistema di corrispondenze fra le parti dell'anima e le *Sephiro*: la tradizione cabalistica è così accordata con quella platonica, alla quale Pico anche congiunge elementi della tradizione tomista, ravvisabili nella definizione di una parte dell'anima concupiscibile e irascibile detta 'superiore'.

Se, rispetto alla teoria della conoscenza, Ficino assume una posizione distinta da quella di san Tommaso (Ficino riconduce infatti tutte le facoltà conoscitive ad attività dell'anima immateriale), non univoca è la posizione di Pico, il quale talora si approssima al tomismo, talora al neoplatonismo ficiniano. Sulla teoria della conoscenza sensi-

bile, sicuro è il suo dissenso rispetto a Ficino in particolare in merito alla “bellezza”: essa secondo Ficino è una grazia che coinvolge animo, corpo e voci; secondo Pico, va invece ricondotta unicamente alla vista. Pico inoltre riconosce importanza al senso comune, concetto che ricava probabilmente dal *De anima* aristotelico, perché come nel *De anima*, così nelle *Conclusiones nongentae* il senso comune è una modalità di funzionamento complessiva e d’insieme dei sensi esterni, ma è privo di un proprio organo. È peraltro ravvisabile in Pico un «antiempirismo, tutto neoplatonico», per il quale la conoscenza procede «dalle facoltà superiori a quelle inferiori, in un rispecchiamento sul piano gnoseologico di ciò che sul piano cosmologico e metafisico è il processo emenativo che, a partire dall’Uno, si depotenzia e degrada progressivamente sino a giungere alla realtà inerte» (61).

Nel secondo e più ampio capitolo dell’opera, *L’antropologia e la gnoseologia di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola: la conoscenza intellettuale* (65–177, a sua volta suddiviso in sei distinti paragrafi), viene anzitutto rettificata la corrente interpretazione, secondo cui l’antropologia di Ficino sarebbe debitrice della dottrina plotiniana dell’anima “non discesa”, mentre, in maniera diversa, quella di Pico sarebbe ispirata a Giamblico (secondo cui le capacità conoscitive dell’uomo sono limitate, in quanto l’anima è interamente “discesa”, e perciò interamente corrotta); anche Pico, come dimostra Fellina, si conforma in realtà alla dottrina plotiniana, dove afferma che «l’anima razionale ... così come partecipa la sostanza dell’intelletto, così partecipa esse Idee e conseguentemente la bellezza di quelle» (*Commento sopra una canzone de amore*, cit. a 73); l’uomo cioè, anche secondo Pico, *direttamente* partecipa alla realtà intellegibile, possiede cioè un’intelligenza essenziale e non una mera ragione intellettuale.

È probabilmente la pubblicazione delle *Conclusiones* pichiane che induce Ficino a riaffermare la propria autorità in seno alle ricerche sul neoplatonismo, e a tradurre (o meglio parafrasare) il *De mysteriis* di Giamblico: in tale lavoro Ficino avverte e comprende l’ispirazione religiosa propria di Giamblico, ma non focalizza la critica che Giamblico muove alla dottrina plotiniana dell’anima “non discesa”; in ciò converge con Pico, e la prossimità dei due filosofi è documentata anche dall’uso comune dello stesso manoscritto giamblicano del *De mysteriis*, il Vallicelliano F. 20.

Conformemente a Plotino, nel *El libro dell'amore* Ficino attribuisce all'anima la facoltà dell'*unitas* (di congiungersi cioè al creatore nell'unità della sua essenza); alla ragione la facoltà di mobilità e discorsività. Nella *Theologia Platonica*, in modo diverso e meno lineare, riconosce all'uomo, quale massima facoltà, la *mens*, in cui, a sua volta, distingue un'Intelligenza parte dell'anima e un'Intelligenza pura o angelica. E ancora diversamente, nei *Commentari al Parmenide* e al *Fedro*, con chiarezza maggiore e in sintonia con Proclo, distingue un piano intellettuale e uno psichico. Nel quadro di una complessiva «scarsa attitudine alla coerenza teorica», si ravvede in Ficino «la scomparsa della *ratio* come facoltà dotata di principi conoscitivi propri, psichici, i quali vengono ricompresi nella *mens*» (100). Anche la noetica di Pico, pur non rinunciando a elementi della tradizione aristotelica, ha un impianto decisamente neoplatonico, ed è prossima alla formulazione ficiniana (*Theol. Plat.* XI 2), per cui il processo conoscitivo «si riduce a un rispecchiamento dell'anima e della sua conoscenza innata». L'ispirazione neoplatonica del Pico è in particolare comprovata da due delle sessantuno *Conclusiones secundum opinionem propriam* (n° 60 e n° 62), le quali dimostrano una netta distanza dalla tradizione peripatetica e dal suo empirismo.

Nel riconoscere all'uomo un *intelletto particolare*, Pico recupera e adatta la noetica procliana, che intende graduare ogni piano dell'essere, senza salti ontologici. L'anima umana è dotata di una *natura intellectualis*, e in questo si accorda alla natura angelica, dalla quale tuttavia si differenzia, essendo anche dotata di una *natura rationalis*, che costituisce l'aspetto specifico delle realtà psichiche; il rapporto tra intelletto umano e angelico è delineato in modo simile anche in *Theologia Platonica* I 5,1, dove Ficino avverte che la natura intellettuale è parte dell'anima, non ne costituisce l'essenza intera. Cioè sia secondo Ficino sia secondo Pico, l'anima è prossima all'intelligibile; in essa si distingue anche una sostanza psichica, e perciò esiste un ordine gerarchico di *mentes*, sempre più perfette quanto più ci si approssima al sommo intelligibile.

Per quanto attiene alla natura dell'intellezione, Ficino è propenso a riconoscere alla *mens* la capacità di trascendere i limiti propri del pensiero dianoetico psichico, così da attribuire all'uomo la facoltà di contemplare gli intelligibili. Il suo pensiero è tuttavia segnato da

oscillazioni dipendenti dalla «eterogeneità dei platonismi cui di volta in volta dà voce» (139): sicché in non pochi luoghi della *Theologia* (ad es. XI 3 II) egli piuttosto afferma una diversità sostanziale tra l'*intelligere* angelico e quello umano, che sarebbe ancorato, contrariamente a quello angelico, alla *dianoia*, cioè a una facoltà prettamente temporale e discorsiva.

È evidente in Pico la preoccupazione di riscattare la tradizione aristotelica dalla condanna di naturalismo e sensismo che il neoplatonismo fiorentino gli addebita; ma per farlo Pico tende a platonizzare Aristotele; la lettura dei pochi suoi testi concernenti la conoscenza intellettuale sembra – contrariamente a quanto di norma assunto – di nuovo avvicinarlo fortemente a Ficino, poiché anche Pico afferma che la *natura intellectualis* esiste in atto nell'anima (in particolare nella *Conclusio* 5,63, riportata e discussa a 144).

Il terzo e conclusivo capitolo dell'opera, *Gli sviluppi dell'antropologia picchiana* (179–213), è dedicato agli scritti di Pico successivi alla pubblicazione delle *Conclusiones*, quelli cioè composti nel periodo della conversione del filosofo a uno stile di vita rigidamente ascetico: cioè l'*Heptaplus* e le *Expositiones in Psalmos*. L'analisi di Fellina conferma la sostanziale continuità di queste opere con la linea di pensiero sottesa alle precedenti: «è ancora l'ispirazione neoplatonica ... a guidare l'individuazione delle facoltà conoscitive in dotazione all'uomo, sulla base del concetto di microcosmo e del consueto assunto epistemologico che vuole le stesse facoltà essere ordinate in ragione della maggiore o minore vicinanza al corpo e quindi della maggiore o minore prosimità a Dio» (185).

Questi in sintesi (e con inevitabili semplificazioni) i punti nodali di un libro necessariamente complesso: le filosofie di Ficino e di Pico fioriscono dal recupero e dalla rielaborazione di una tradizione di studi millenaria, da fonti antiche e medievali di cui sempre occorre tenere conto per interpretare correttamente l'opera dei due pensatori rinascimentali. Nella prospettiva di ricostruirne le gnoseologie (segnate, come si è visto, da ondeggiamenti, incongruità, formulazioni sovente opache) Fellina dimostra una conoscenza puntuale non solo delle opere di Ficino e di Pico, ma anche degli autori che ne sono la fonte, delineando in maniera nuova ed equilibrata il rapporto fra i due pensatori: rapporto che appare caratterizzato da una condivisa,

tendenziale congruità al platonismo plotiniano, anziché da alterità e divergenze, su cui la recente critica ha forse troppo insistito. La ricerca di Simone Fellina contribuisce dunque in modo sostanziale alla conoscenza della filosofia rinascimentale, cioè di un episodio vivacissimo e appassionante nella storia del pensiero occidentale. (Matteo Venier, Università degli studi di Udine)

◆ *Die Ökonomie der Dichtung. Das Lobgedicht des Pietro Lazzaroni an den Borgia Papst Alexander VI. (1497)*. Bernhard Schirg. *Noctes Neolatinae*, 26. Hildesheim: Olms, 2016. €88. Bernhard Schirgs (S.) ‚Die Ökonomie der Dichtung‘ ist eine Publikation zum umfangreichsten literarischen Werk des Paveser Rhetorikprofessors Pietro Lazzaroni, dem ca. 2100 Verse umfassenden *Carmen ad Alexandrum VI*, das dem Borgia-Papst Alexander VI. gewidmet ist. S. legt im Rahmen dieser Studie eine Erstedition mit ausführlicher Interpretation und Kommentierung vor. Lazzaronis dichterisches Œuvre, von dem man bislang fast ausschließlich in Fußnoten Notiz nehmen konnte, wurde von der Forschung, wie S. einleitend feststellt, für lange Zeit vernachlässigt und als minderwertige Dichtung abqualifiziert. Dabei seien besonders häufig panegyrische Texte aus dem Blick geraten, die durch ihren meist gewerblichen Hintergrund und die zweckgebundene Produktion nicht der vorherrschenden Ästhetik entsprochen hätten. Anknüpfend an die Arbeiten von Thomas Hays (‚Päpste und Poeten‘, Berlin, 2009) und Paul Gwynne (‚Poets and Princes‘, Turnhout, 2012) wirbt S. daher für einen Paradigmenwechsel von einer ausschließlich nach ästhetischen Kriterien ausgerichteten Analyse hin zu autorenbezogenen Studien, die verschiedene Produktionsbedingungen und Wirkungskontexte einbeziehen. Der Anstoß für die Untersuchung dieses Textes war also nicht allein, die Dichtung Lazzaronis dem Forschungsdiskurs zugänglich zu machen, sondern ebenso einen Beitrag zur allgemeinen Neuinterpretation der lateinisch-panegyrischen Dichtung des 15. Jahrhunderts zu leisten.

Der Titel ‚Ökonomie der Dichtung‘ bezieht sich besonders auf den ökonomischen Einsatz des Faktors ‚Zeit‘. S.s zentrale These gründet nämlich auf der Annahme, dass Lazzaronis Dichtungstechnik durch die inhaltlichen, performativen und insbesondere zeitlichen Anforderungen eines spezifischen Widmungsanlasses geprägt sei.