

Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica

Atti del Convegno Internazionale

Napoli 19-20 giugno 2014

a cura di Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana del
Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da
Giuseppe Lozza

6

Comitato scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-549-4

Sinesio di Cirene nella cultura tardo antica, edited by Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

© 2016

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

Indice

Premessa	5
Ad Conventum Synesianum	7
Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene UGO CRISCUOLO	9
El léxico de la educación en Sinesio JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ	47
La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino CLAUDIO MORESCHINI	85
Vita quotidiana e memoria letteraria nell' <i>Epistola</i> 148 Garzya-Roques di Sinesio GABRIELE BURZACCHINI	107
Le citazioni dei classici nelle epistole di Sinesio GIUSEPPE ZANETTO	123
Tracce plutarchee in Sinesio GIUSEPPE LOZZA	137
Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen. Philosophische Reminiszenzen in <i>De providentia</i> 1, 1 HELMUT SENG	151
Sull' <i>Inno</i> IX di Sinesio ONOFRIO VOX	173
Νόμος e Ἀρμογὰ: una proposta interpretativa per gli <i>incipit</i> degli <i>Inni</i> 6 e 7 IDALGO BALDI	191

Cosmologia e retorica negli <i>Inni</i> di Sinesio: l'immagine della <i>choreia</i> astrale	203
MARIA CARMEN DE VITA	
Configurazione linguistica e conformazione letteraria nelle lettere di Sinesio	235
GIUSEPPINA MATINO	
Forme di memoria letteraria e strategie allusive in Sinesio	253
ANNA TIZIANA DRAGO	
Tracce di teorie epistolografiche in Sinesio	265
ASSUNTA IOVINE	
Conclusioni	281
Bibliografia	287

La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino

Claudio Moreschini

Costituisce un importante approfondimento del neoplatonismo, e della cultura tardoantica influenzata dal neoplatonismo – ma anche del Rinascimento italiano – un complesso di realtà e di funzioni, materiali e intellettuali, strettamente connesse tra di loro, come quelle di “spirito” (*pneuma*), “fantasia”, “oggetto della fantasia” (*eidolon*), aventi come centro l’anima umana individuale, che di tutte queste realtà e funzioni è il nucleo portante. È nostra intenzione considerare questa problematica nell’ambito del pensiero di Sinesio (ove peraltro essa è già stata in parte studiata), e poi il suo approfondimento e il suo adattamento alle nuove condizioni culturali del Neoplatonismo cristiano ad opera di Marsilio Ficino. Questo filosofo, centrale com’è nella filosofia del Rinascimento, affiderà alla speculazione successiva molti dei suoi raggiungimenti.

1. *La discesa dell’anima*

Innanzitutto si deve considerare come sia possibile collocare la discesa dell’anima individuale da una regione metafisicamente determinata (l’anima cosmica) o da una regione sopraceleste per giungere nel mondo terreno, cioè materiale. Tale dottrina deve affrontare dei problemi ben precisi, che sono stati chiaramente riassunti da Marco Zambon: deve «spiegare in che modo nell’uomo due realtà eterogenee, l’anima e il corpo, costituiscano un essere vivente unitario, capace tanto di un’esperienza sensibile quanto di un’attività razionale». ¹ Parimenti è necessario chiarire l’aspetto corrispondente, quello della

1. Cf. M. Zambon, *Il significato filosofico della dottrina dell’OXHMA dell’anima*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull’anima in Plotino*, Napoli 2005, 305-335, 307. Marsilio Ficino, di cui andremo a parlare tra breve, aveva già visto con chiarezza il problema, esprimendosi più o meno allo stesso modo (*De vita coelitus comparanda* 3, 1, 531): se esistessero solamente l’intelletto e il corpo, non sarebbe possibile alcun contatto tra di loro, a causa della totale diversità della loro natura. Per superare questo iato è stata necessaria l’anima, che ha una funzione mediatrice ed unisce tutto

risalita dell'anima al cielo, una concezione da alcuni considerata "orientale", da altri puramente greca.²

Il problema si pone, per riassumerlo nelle sue linee essenziali, nel modo seguente. La discesa dell'anima, che di per sé è immateriale, in un elemento materiale, quale è il mondo terreno, e la sua dipartita da esso, sono rese possibili solo dal fatto che l'anima assume su di sé un elemento che permette il contatto tra l'immateriale e il materiale. Tale elemento è il pneuma, la cui natura è al confine tra le due realtà. Più in particolare (e questa dottrina non fu accolta da tutti i neoplatonici), l'anima si riveste del pneuma allorquando passa attraverso i pianeti per discendere in terra, e se ne spoglia, quando risale attraverso di essi per tornare al cielo. Il pneuma costituisce quindi la natura materiale del corpo dell'anima, e, insieme, il veicolo (ὄχημα) di cui essa si riveste durante la sua discesa, il suo soggiorno in terra e l'ascesa al cielo attraverso le sfere celesti.³ La dottrina del corpo astrale sembra essere stata formulata con chiarezza la prima volta da Galeno (*de plac. Hipp. et Plat.* VII, 474, 22-27 De Lacy); sviluppata poi da Porfirio, Plotino e Giamblico, si manifestò in due tradizioni distinte. L'una rappresentava il corpo astrale come parte integrante dell'anima (Giamblico e Ierocle), l'altra lo considerava come una pellicola aggiunta all'anima durante la sua discesa attraverso le sfere celesti e restituita dall'anima ad esse durante la sua risalita (Plotino, Porfirio, *Oracula Chaldaica*). Proclo approfondisce questa dottrina e giunge ad immaginare addirittura tre tipi di veicolo dell'anima.

Quella del *pneuma* è una delle dottrine neoplatoniche più diffuse nella cultura influenzata da concezioni neoplatoniche: si trova in Macrobio, ed è dottrina fondamentale in Sinesio, il quale l'attinge sia da Porfirio sia dagli *Oracula Chaldaica*, frequentemente citati nel *de somniis*.⁴ La dottrina di Sinesio

quello che è reciprocamente distante.

2. La bibliografia al riguardo è vastissima: cf. solamente I. P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance*, Leiden 1983; C. O. Tommasi, *Ascension*, in *Encyclopedia of Religion*. (L. Jones Chief Editor), Thomson, Detroit, etc. 2005², I, 618-625.

3. La dottrina del corpo astrale e la storia di essa sono state esposte nitidamente e sintetizzate con la lucidità che è tipica dei grandi studiosi, da Dodds per primo (cf. E. R. Dodds Ed., *Proclus, The Elements of Theology*, 1963², 313-321). I neoplatonici ritenevano di poter trovare una anticipazione di questa dottrina già in Platone stesso, e rimandavano a *Phaed.* 113d; *Phaedr.* 247b; *Tim.* 41e e 44e, 69c. Dodds, giustamente, considera funzionale solamente la attestazione di *Tim.* 41e, ove le stelle sono paragonate a dei carri su cui si posano le anime. Altrove, invece (*Tim.* III, 238, 20 Diehl), Proclo attribuisce l'origine di questa dottrina ad Aristotele, come già Temistio (*comm. de anima*, 32 CAG V/3), secondo il quale lo αὐγοειδὲς ὄχημα è ἀνάλογον al quinto corpo (Dodds, cit., 315). Una recente e chiara ricostruzione della tematica in oggetto è stata proposta da M. Zambon, *Il significato filosofico*, cit.

4. Macrobio, *comm.* I 3,18-20 afferma che l'anima, quando è libera dall'ingombro del corpo, scorge la verità. Questo avviene perché il suo pneuma è più sottile: interpretazione che proviene da Porfirio, come esplicitamente dichiarato da Macrobio stesso. In Porfirio: A. Smith, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition. A Study in Postplotinian Neoplatonism*, The Hague 1974, 152-158; la presenza di Porfirio nel *de somniis* di Sinesio, benché già ipotizzata in passato, appare chiaramente riproposta da Zambon, *Il significato filosofico*, cit., soprattutto 323-326.

dipende da Porfirio e dagli *Oracula*, e si articola nel modo seguente: la natura materiale / immateriale del pneuma si materializza in terra nella forma di un fantasma / anima, per cui sorge l'esigenza di mantenere il pneuma sempre puro mediante l'attività filosofica (o teurgica); esiste inoltre uno stretto collegamento tra il pneuma e la divinazione.⁵

La dottrina del pneuma, infatti, soffre di una ambiguità: certamente nella filosofia di Aristotele e degli Stoici il pneuma è materiale e la sua funzione si esaurisce nella materialità, ma nei neoplatonici tale funzione si connette alla sfera intellettuale: da qui il sorgere, nell'anima, della φαντασία e di quanto le è collegato: la divinazione e i sogni, che abbisognano di adeguata interpretazione.⁶

2. *Pneuma e veicolo dell'anima in Sinesio*

Su questa tematica molto è stato scritto, per cui si è arrivati a dei risultati sostanzialmente acquisiti. Essa è trattata da Sinesio soprattutto nel *de somniis*, ed anche in alcuni *Inni*: ma siccome Ficino non conosceva gli *Inni*, per il nostro discorso ci limiteremo al trattato sinesiano in prosa.

L'anima umana, una volta discesa in terra attraverso le sfere celesti, esercita in prima istanza la funzione del suo pneuma e quella (ad esso collegata), della φαντασία (*somn.* 7):

«La prima anima, nello scender giù dalle sfere celesti, prende come in prestito

5. Anche Giamblico, comunque, dedicò molta attenzione alla discesa dell'anima in terra; cf. G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (PA) 1995, soprattutto 61-70; il problema è sullo sfondo della ricerca di A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche del Fedro*, «Κοινωνία» 37 (2013) 43-69; la studiosa riesamina la polemica tra Giamblico e Plotino, come anche Zambon, *Il significato filosofico*, cit., 310-323.

6. Molta è la bibliografia sulla dottrina del pneuma in Sinesio: Chr. Lacombrade, *Synesios de Cyrene hellène et chrétien*, Paris 1951, 160 ss.; O. Geudtner, *Die Seelenlehre der Chaldaischen Orakeln*, Meisenheim 1971, 18-24; J. Bregman, *Synesios of Cyrene Philosopher – Bishop*, Berkeley, Los Angeles, London 1982, 147-151; N. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia dans le traité des songes de Synésios de Cyrène*, «Κοινωνία» 7/2, (1983), 157-177; 8/1 (1984), 33-55 (su Ierocle, cf. lo stesso Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986, ove però non considera quasi per niente Sinesio); S. Vollenweider, *Neuplatonische und Christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen 1985 (pochi accenni, cf. 79 e 184-186, sul pneuma e la sua funzione). Più recentemente M. Di Pasquale Barbanti, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, Firenze 1994, 127-139; D. Susanetti, *Sinesio di Cirene, I sogni*. Introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Bari 1992, 11-30 (interessato, però, più al tema dei sogni che a quello del pneuma, così come A. Pizzone, *Sinesio e la "sacra ancora" di Omero*, Milano, 158-165); H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996, 239; L. Saudelli, *Un dit d'Héraclite dans le traité Sur les Songes de Synésios de Cyrène*, in: H. Seng und L.M. Hoffmann (eds.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012, 231-246.

questa pneumatica e seconda⁷ e, su di essa imbarcandosi come su una nave, viene insieme a contatto con il mondo corporeo» (trad. di A. Garzya, Torino 1989, qui e in seguito).

Il pneuma di cui parla Sinesio è un involucro che riveste l'anima come una guaina; è una superficie sulla quale si riflettono le immagini della realtà. La natura del pneuma dipende dalla condizione dell'anima stessa, perché esso si modifica secondo il comportamento di questa. Infatti la funzione del pneuma, grazie alla sua materialità / immaterialità, è diversa da quella del corpo che contiene l'anima: mentre il corpo la racchiude e la soffoca, il pneuma, invece, l'avviluppa per proteggerla dalla materialità. Il pneuma è però materiale anch'esso, per cui esso è intermediario tra il corpo di carne e l'anima. E per questo motivo merita il nome di ὄχημα, cioè di "veicolo dell'anima", o, più esattamente, di "primo veicolo dell'anima": il secondo veicolo, infatti, è il corpo materiale. Il veicolo circola tra l'etere e la terra, o, più precisamente, seguendo il comportamento dell'anima, si assimila ora all'etere ora alla terra. Al pneuma è affidata la formazione della φαντασία, così come all'intelletto è affidata la formazione del ragionamento. La fantasia, quindi, ha una funzione conoscitiva, che però non è allo stesso livello della conoscenza razionale; ciononostante, essa è indispensabile per la vita dell'anima. Per questo motivo il pneuma è φανταστικόν, cioè esercita la fantasia – ma non la conoscenza razionale. Il termine φανταστικόν ci fa capire che l'immaginazione (φαντασία) e il πνεῦμα sono intimamente mescolati. Questa è la descrizione che Sinesio dà della funzione del πνεῦμα nel rapporto con l'anima (*somm.* 6, 3-4):

«Colui che conservi puro il pneuma fantastico (φανταστικὸν πνεῦμα) per mezzo d'una vita conforme a natura, lo ha sempre a disposizione, sì che anche in questo caso esso risulta il più generale⁸ degli organi: reagisce alla disposizione dell'anima e non è per se stesso insensibile come invece lo è il nostro corporeo ammanto simile a ostrica (τὸ ὀστρεῶδες περίβλημα) ... quando l'anima si trova in condizioni favorevoli si fa fine e etereo, quando è in disagio diviene compatto e duro come la terra. In breve, il pneuma è come una zona di confine fra irrazionale e ragione, fra incorporeo e corporeo: un territorio comune a entrambi, attraverso il quale il divino viene a contatto con la materia».

3. *Pneuma e phantasia*

Se il nostro intelletto comprende le forme degli esseri, la nostra anima

7. L'anima che si è rivestita del pneuma è "la seconda anima", perché giunge in contatto con la materialità; la prima anima, infatti, è l'anima razionale.

8. Cioè è il senso più diffuso e di più ampia attività.

contiene quelle degli esseri soggetti al divenire, e gli uomini possono percepire alcune di queste forme grazie all'immaginazione (o fantasia). La vita della fantasia è una sorta di vita inferiore, che possiede una sua natura e ha luogo nel profondo di noi stessi. Parallelamente alla vita psichica, che si esercita per mezzo degli organi dei sensi, che la mettono in comunicazione con il mondo esterno, esiste un'altra vita, quella dell'immaginazione, riflesso della vita dell'anima, quando il corpo è in riposo nel sonno o quando è sotto l'influsso della divinazione.⁹

Il φανταστικὸν πνεῦμα è l'organo che al massimo grado è comune (κοινώτατον) a tutti i sensi; quindi è «il primo corpo dell'anima», mentre il secondo corpo è il corpo di carne. Il pneuma, quindi, contiene l'immaginazione ed è più materiale che spirituale (*somm.* 5, 2-3):

«E se atto beato è quello di guardare Dio con gli occhi, d'ancor più alta visione è il coglierlo attraverso la fantasia. Questa infatti è senso dei sensi, in quanto il pneuma rappresentativo¹⁰ (τὸ φανταστικὸν πνεῦμα) è l'organo sensoriale più diffuso (κοινώτατον), il corpo primo dell'anima ... Il senso generale (o pneuma), da un lato, è indiviso nelle singole sue parti – la fantasia infatti ode con tutto il pneuma, con tutto esso vede e fa il resto –; dall'altro lato, diffonde nell'uno o nell'altro senso le sue energie, e ciascuna di codeste emerge allora singolarmente dall'individuo, come se si trattasse di tante linee fuoriuscenti da un centro e insieme dirette verso di esso: unità in ragione della comune origine di tutte, molteplicità in ragione del loro irradiarsi».

4. *Pneuma e sogni*

La funzione di procurare il sogno, eventualmente mediante il contatto con la divinità, è, come già si è detto, essenziale per il pneuma: qui ci soffermiamo in breve su di essa. Sinesio ne parla in *somm.* 15 e ss. Vi sono dei sogni più divini degli altri, egli dice, quasi trasparenti e comprensibili: essi non hanno affatto bisogno d'un'arte che li interpreti. Essi però si manifestano solo a chi vive secondo virtù. L'altro tipo di sogni, il più diffuso e comune, è quello "enigmatico", per il quale occorre applicare l'arte dell'interpretazione. Tale sogno ha un'origine strana e portentosa, e a causa di questa sua origine ha un corso assai oscuro.

Sinesio non si sottrae al compito di accennare alle pratiche dell'oniromanzia (*somm.* 16,1 ss.). Ebbene, tali pratiche possono essere eseguite

9. Né si può trascurare la presenza di questa problematica in Plotino, per cui vedi recentemente E. Gritti, *La ΦΑΝΤΑΣΙΑ plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, cit., 251-274 (con bibliografia).

10. In questo modo Garzya traduce φανταστικὸν πνεῦμα, che successivamente invece (cap. 6), traduce con «il pneuma fantastico».

al meglio se ci si prende cura del proprio pneuma, e lo si conserva in una condizione di purezza e di distacco dalle passioni:

«La via migliore è di preparare il divino pneuma in modo tale che possa esser degno della sorveglianza dell'intelletto e di Dio e non esser ricettacolo di simulacri indefiniti. Il miglior nutrimento del pneuma si ottiene a mezzo della filosofia, che ingenera in esso il sereno distacco dalle passioni (quando queste si scatenano, esso viene occupato come se fosse un territorio in guerra), e a mezzo d'una vita moderata e temperante che faccia infuriare il meno possibile l'elemento animale ch'è in noi e procuri il meno possibile agitazione nel corpo infimo».

5. *Il pneuma e la sua sorte: sua perversione*

Come è necessario curare e affinare il pneuma per ottenere le migliori interpretazioni del sogno, così è necessario purificarlo in vista della sua sorte futura (*somm.* 17, 2):

«Ma le anime che lasciarono il loro luogo naturale per il desiderio d'accostarsi alla materia, quale meno quale più a seconda della sfortuna che le accompagnò nella discesa, inquinarono il pneuma. In tale stato esse si insediano nei corpi e tutta la loro vita trascorre così frammezzo l'errore e la malattia del pneuma, una condizione, codesta, contro natura, se si ponga mente alla sua primitiva nobiltà (conforme invece a natura nell'esser vivente, giacché fu esso stesso animato da qualcosa di condizione analoga); a meno che non appartenga proprio alla natura del pneuma l'ordinamento nel quale da sé viene a collocarsi in ragione della sua pratica del male e del bene. Nulla è infatti così versatile come il pneuma».

L'anima razionale si separa dal pneuma, se questo non le obbedisce. Essa è immutabile: è il pneuma che muta. L'elemento a lei estraneo, che l'anima deve espellere il più possibile lontano, è formato di terra, da cui il pneuma è insozzato. Se il veicolo dell'anima rimane pesante e sporco, condurrà, qui in basso, una vita miserabile, e diventerà un fantasma o un demone malvagio. Quindi per Sinesio il termine εἶδωλον, che si può tradurre con "immagine", si identifica con il pneuma pesante e ribelle all'anima, alla quale è normalmente attaccato. Divenuto pallido, sporco ed esangue, esso può essere definito come un vero e proprio 'fantasma' (*somm.* 7, 2):

«Codesto 'pneuma psichico' (πνεῦμα ψυχικόν), che illustri uomini han chiamato anche 'anima pneumatica', può assumer l'aspetto d'un dio, di un multiforme dèmone, d'un simulacro [εἶδωλον, cioè, un fantasma]: in tal modo l'anima espia le sue pene. ... La condizione di volta in volta migliore dell'anima rende il pneuma leggero, la peggiore lascia in esso le impronte

fosche della materia. O con spontaneo moto esso si leva in alto, grazie al suo calore e alla sua secchezza (ed è ciò che s'intende per 'ali dell'anima' né ad altro pensiamo alluda Eraclito con le parole "saggia è l'anima secca")».¹¹

Anche l'anima stessa, comunque, e non solamente il suo veicolo, subisce le conseguenze di questa materializzazione e depravazione del suo pneuma (*somm.* 7, 3):

«oppure, fattosi compatto e umido, il pneuma penetra nelle cavità della terra, rintanandosi e spingendosi con forzosa caduta nel terrestre fango (luogo adattissimo a spiriti umidi). Ivi la vita è infelice e penosa, ma all'anima pneumatica è pur possibile riemergere una volta che il tempo, la sofferenza, successive vite l'abbian purificata ... Qui [*scil.*, nel mondo corporeo] combatte la sua battaglia, o per portarsela con sé o per liberarsene. ... La liberazione di cui s'è detto può toccare all'uno o all'altro qual dono dei misteri o di Dio; ma il pneuma è per natura tale che l'anima, una volta innestatavisi, o insieme con esso trascorre o lo attrae o n'è attratta, in ogni caso ad esso congiunta sino al momento del ritorno là donde era venuta. Perciò anche, un pneuma divenuto per la malignità sua pesante può attirare a sé l'anima che gli ha permesso di appesantirsi. È da tal pericolo che gli oracoli caldaici voglion preservare il seme d'intelligenza ch'è in noi: "E non inclinare verso il cosmo dai cupi riflessi, sotto cui infido e informe abisso si dispiega, tenebroso, sordido, fantomatico, privo di mente".¹² E come potrebbe essere per la mente qualcosa di bello una vita sconsiderata e dissennata? È al simulacro che lo spazio inferiore s'adatta,¹³ per via dell'ispessimento proprio del pneuma. Il simile si compiace del proprio simile».

6. *Il pneuma e la sua sorte: l'ascesa*

Il pneuma sul quale è inserita l'anima seguirà l'anima stessa nelle regioni dell'etere o è destinato a dissolversi dopo la morte? Un grave pericolo minaccia l'intelletto: se due esseri, unendosi, possono costituirne solo uno, l'intelletto potrebbe essere sommerso dal godimento sensuale che si riconnette al pneuma. Per questo motivo Sinesio afferma che il pneuma accompagna l'anima durante la sua ascensione solo fino al luogo in cui esso può seguirla, il che significa che non riuscirà ad arrivare fino al suo fine ultimo. Può, comunque, attaccarsi a lei.¹⁴ Nella sua risalita l'anima restituisce quello che le è estraneo, e deve lasciare nei

11. Questo passo è stato l'oggetto della interpretazione di Saudelli, *Un dit d'Héraclite*, cit., 243-244.

12. Citazione di *Oracula Chaldaica*, fr. 163 des Places.

13. Cioè «conviene» (προσῆκει).

14. Cf. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia*, cit., 56.

dintorni della terra quello che aveva raccolto dall'alto durante la sua discesa (*somm.* 9, 1):

«Direttasi l'anima verso il basso, la ragione ci dice che il pneuma s'appesantisce e sprofonda, sinché non s'imbatta nel luogo dalla fosca luce e tutt'intorno oscuro; quando invece l'anima risale, esso l'accompagna sino a quando abbia la forza di seguire (e l'ha sino a raggiungere l'estremo opposto). Ma anche su questo punto senti cosa dicono gli oracoli: "Né tu lascerai al precipizio il residuo della materia, / ma l'immagine ha anche la sua parte nella regione bagnata dalla luce"». ¹⁵

7. *Il pneuma nella vita etica dell'anima*

Sulla base della purezza del pneuma Sinesio stabilisce una scala di valori, dai quali dipende il posto che l'anima ha nel cosmo. ¹⁶ È l'anima la responsabile del proprio posto nell'universo, ma è il pneuma che si alleggerisce o si appesantisce: da qui la sua importanza. Se il φανταστικὸν πνεῦμα è puro e la sua forma è nitida, questa è una prova della buona salute dell'anima, sia nello stato di sogno sia in quello di veglia. La filosofia deve insegnare come si debba governare il pneuma, perché esso eviti di disperdersi nella materia. Il modo migliore è l'adozione di una vita pensante (νοερά) e il rifiuto dei fantasmi irrazionali e sconsiderati. In questo caso il pneuma diviene sottile ed è solamente un'esigua pellicola dell'anima; quasi si confonde con lei e con gli dèi celesti. Come l'εἶδωλον, che è il pneuma divenuto opaco e terreno, trascina l'anima sotto terra nell'elemento fangoso, così, una volta che si è spogliato dei suoi elementi estranei sulla terra e nelle sfere celesti, il pneuma, divenuto sottile involucro etereo, unisce l'anima alla divinità. Quindi è il pneuma che produce la discesa o la risalita dell'anima (*somm.* 10, 2–11,1):

«Risalita alla primitiva nobiltà, l'anima diviene sede della verità – pura, diafana, incontaminata, una divinità, divinatrice anche, volendolo, del futuro –; caduta, invece, diviene opaca, indefinita, menzognera, ché la nebulosità del pneuma non può contenere l'attività dell'essere. ... Colui che ha il pneuma fantastico puro e ben definito, e che sia da sveglio sia nel sonno riceve conformi a verità le impronte delle cose, costui dovrebbe, per ciò che concerne la struttura della sua anima, poter contare sull'esito migliore. ... Così, viceversa, come quando il pneuma si contragga per compattezza e si faccia troppo ristretto per poter riempire tutti gli spazi predestinatigli dalla provvidenza che ha foggato l'uomo (ossia le cavità cerebrali): allora, non ammettendo la natura, alcun vuoto negli esseri, vi penetra un pneuma

15. *Oracula Chaldaica*, fr. 158 des Places.

16. Cf. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia*, cit., 42.

maligno ... nel primo è la pena degli atei che contaminarono il divino ch'era in loro;¹⁷ nel secondo la mèta, o qualcosa di vicino a essa, della religiosa pietà ... L'elevazione dell'anima è il frutto migliore d'un sano pneuma, un guadagno realmente sacro, sicché fa parte dell'esercizio della pietà religiosa il tentare che tale divinazione ci appartenga».

In conclusione:

Tre punti fondamentali si possono ricavare dalla dottrina di Sinesio sulla funzione e la sorte del pneuma:

- Il pneuma è il veicolo dell'anima nella sua discesa in terra e nella sua risalita attraverso le sfere celesti;
- Il pneuma, in terra, può affinarsi o deteriorarsi a seconda del comportamento dell'anima stessa;
- Il pneuma dell'anima diviene in terra φανταστικὸν πνεῦμα e quindi permette la conoscenza "fantastica" e non razionale; in tale conoscenza fantastica rientra la divinazione.
- Il veicolo (ὄχημα) dell'anima è uno spirito (πνεῦμα), che costituisce, nell'anima incarnata, la "fantasia" (φαντασία), l'attività della fantasia si riflette nell'immagine (εἶδωλον) dei corpi, a differenza della scienza, che procede in modo razionale.

Tutti questi termini-chiave riappariranno in Marsilio Ficino.

8. Marsilio Ficino e lo spirito

Ma se il pneuma è materiale per il neoplatonismo, difficilmente questa materialità poteva essere mantenuta nel cristianesimo, avvezzo fin dai tempi di San Paolo e di Origene, a considerare il pneuma come immateriale e affine a Dio, una concezione che si ripeté anche nella cultura cristiana d'occidente con l'equivalente latino *spiritus*.¹⁸ Se il *pneuma* costituiva una realtà materiale per gli Stoici, una importante innovazione nel determinarne il significato fu data da Aristotele (*gener. anim.* 736b33 – 737a5), il quale mise in luce, sebbene in modo sintetico, la sua funzione vitale.¹⁹ Questa peculiarità del pneuma fu bene accetta

17. Un'eco delle famose parole di Plotino, ricordate da Porfirio, *Vita Plotini*, 3, 25-27 Henry-Schwyzler. Su di esse cf. almeno J. Pépin, *La dernière parole de Plotin*, in L. Brisson etc (ed.), *Porphyre. La vie de Plotin. II. Études d'introduction. Texte grec et traduction française*, Paris 1992, 355-383; C. D'Ancona Costa, "To bring back the divine in us to the divine in the all". *Vita Plotini* 2, 26-27 once again, in: Th. Kobusch-M. Erler et alii (edd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München, Leipzig 2002, 517-565.

18. Cf. C. Moreschini, *Rinascimento cristiano: Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del quindicesimo e sedicesimo secolo* (in corso di stampa presso le Edizioni di Storia e Letteratura, Roma).

19. Questa caratteristica del pneuma, manifestata da due scrittori di grande rinomanza e

dal pensiero cristiano, perché poteva apparire concorde con la concezione di vitalità che era insita nel concetto cristiano dello spirito. Aristotele cerca di definire la natura del seme animale, come esso possa essere generativo, pur essendo materiale. Il seme, egli dice, contiene al suo interno le cause della sua fertilità, la quale si manifesta nella sua sostanza calda. Ma tale sostanza calda non è fuoco, bensì pneuma, che è racchiuso nel seme o nella sua materia di tipo schiumoso (ἐν τῷ ἀφρώδει). Questa sostanza è analoga all'elemento che appartiene alle stelle (καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὕσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ). Per questo motivo il fuoco non genera nessun essere animato, e noi non troviamo alcun essere animato che si formi nelle sostanze fluide o solide che siano sotto l'influsso del fuoco; al contrario, il calore del sole produce la generazione, e altrettanto fa il calore degli esseri animati, non solo attraverso il seme, ma anche se si forma un'escrescenza della sua natura, la quale, pur essendo qualcosa di diverso, tuttavia possiede, pur essa, un principio vitale (διὸ πῦρ μὲν οὐθὲν γεννᾷ ζῶον, οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον ἐν πυρουμένοις οὐτ' ἐν ὑγροῖς οὐτ' ἐν ξεροῖς οὐθὲν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζώων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἄν τι περίττωμα τύχη τῆς φύσεως ὢν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν).

Certamente Ficino aveva chiara l'idea dello *spiritus*, per lunga tradizione cristiana. Nella traduzione del *Corpus Hermeticum* (1463) *spiritus* ora possiede un significato materiale (è un "soffio" che produce il vigore), ora è lo spirito cristiano. Questo significato materiale è ripreso nella *Theologia Platonica*, che fu scritta tra il 1469 e il 1474. Egli lo riconduce a Zoroastro e quindi a Pletone²⁰ (cioè gli *Oracula Chaldaica*), esattamente come Sinesio si era basato sugli *Oracula Chaldaica*, oltre che su Porfirio per la sua dottrina dello spirito e del veicolo dell'anima. Questa identità delle fonti fa sì che nella *Theologia Platonica* Ficino presenti delle dottrine simili a quelle di Sinesio, nonostante che egli non avesse ancora letto quest'ultimo. Ecco, dunque, la dottrina del pneuma e dei concetti ad esso collegati, corrispondentemente a quei termini chiave, che sopra abbiamo individuato.²¹

diffusione, come Aristotele e Galeno, era già stata colta da alcuni medici del Rinascimento, come ha notato D. P. Walker, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 21 (1958) 119-133.

20. Cf. Brigitte Tambrun, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «Accademia» 1 (1999), 9-48; Ead., *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in S. Gentile–St. Toussaint (edd.), *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999), Roma 2006, 121-143, 123-127.

21. La funzione del corpo pneumatico in unione con l'anima risulta, nei secoli XV e XVI, dopo l'affermazione del cristianesimo, ambigua e difficile a determinarsi. Questo è stato bene messo in evidenza da Walker, *The Astral Body*, cit., al quale ci rifacciamo per le brevi osservazioni seguenti. Già il Bessarione (*In calumniatorem Platonis*, 367) è conscio della non ortodossia di questa dottrina; ne parla Serveto (*Christianismi Restitutio*, 173-174), che identifica decisamente spirito ed anima, appunto per evitare tale ambiguità. La conclusione di Walker (126) è che «All philosophies

ὄχημα—*vehiculum*

Un'ampia sezione del libro diciottesimo della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino è dedicato alle questioni che abbiamo visto trattate in Sinesio. Ma Ficino non dipende da Sinesio: intorno al 1470–1475, quando scrisse quell'opera, egli non aveva ancora scoperto né letto Sinesio. Le sue informazioni al riguardo provengono, quindi, dalle medesime fonti del vescovo di Cirene: i neoplatonici, quali Plotino, Porfirio, Proclo, e gli *Oracula Chaldaica*, considerati dal Ficino, come da Pletone, opera dei Magi e di Zoroastro, i cui nomi ricorrono nella *Theologia Platonica*.

Il capitolo quarto del diciottesimo libro pone la domanda di quale fosse il luogo da cui l'anima è scesa nel corpo. Secondo Ficino, infatti, non si può dire che l'anima sia effettivamente discesa, dal momento che Dio, che è suo creatore, è presente in ogni luogo, e l'anima non è racchiusa in un corpo. Da qui la necessità di un riesame della questione.²²

Stando a quanto dicono Zoroastro e Mercurio, la mente più bassa (cioè la mente dell'uomo, che sta in un luogo inferiore a quella angelica) dapprima si attacca all'ampio circolo del mondo, cioè al cielo, per cui l'anima rimane, appunto, nel cielo (18, 4, 1):

neque haeret solummodo, sed infunditur, quo tamquam medio crassioribus corporibus copulatur. Spiritus simplex immortalisque non aliter composito mortaliq[ue] corpori quam per corpus simplex et immortale coniungitur.

Questa concezione fu sostenuta anche da Aristotele nel *de generatione animalium* (736b 27, come indicano Allen e Hankins),

ubi, cum probavisset intellectualem animam esse a corpore separabilem, propterea quod cum operatione sua non communicat operatio corporalis, paulo post subdidit huic animae convenire corpus aliquod, quod sit a geniturae corpore separabile.

dominated by the concept of the spirit tend to be immanentist, and to leave little or no room for a transcendent, incorporeal soul that must be injected into a half-formed body which has been elaborated by its own spirit. When the concept of spirit is combined with astrology, the difficulties become more acute; what transcendence there is if the system is put into the stars, and therefore, since the spirit derives from these, it becomes almost a double of the soul (or vice versa) – both have a celestial or divine origin ... both are the total form of the body, both perform psychological activities».

22. Ambigua l'affermazione di Ficino in questo punto: *Sed delectat interdum una cum priscis confabulari*. Vale a dire, Ficino intende riprendere effettivamente la dottrina di Zoroastro o discuterla solamente? Spesso Ficino fa così, esamina una dottrina senza chiarire se effettivamente la approva. Il caso della sua discussione sulla magia nell'ermetismo ne è una riprova. Cf. a questo riguardo C. Moreschini, *Hermes Christianus*. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought, Turnhout 2011, 146-151 (con bibliografia).

È necessario, quindi, che l'anima razionale possa avere un corpo separabile dalla *genitura* (cioè dalla realtà caratterizzata dal venire alla nascita: con quel termine Ficino rende il neoplatonico γένεσις), e quindi non materiale. Delle tre anime esistenti nell'essere animato, solo quest'ultima, quella intellettuale, è separabile dal corpo, e comunque tutte e tre si trovano in potenza nel seme umano, come aveva detto Aristotele (*gener. anim.* 737a 17-18).

Premesse queste considerazioni, Ficino così prosegue (18, 4, 3). Il corpo dell'anima, non quello materiale, che il corpo,

vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.

I Magi ritengono che questo sia necessario perché gli angeli sono separabili dal corpo in potenza e sono effettivamente separati in atto dal corpo, mentre le anime irrazionali non sono separabili dal corpo né in potenza né in atto. Ne consegue che le anime razionali occupino una posizione intermedia, cioè siano sempre separabili in potenza, perché se ad esse si toglie il corpo, non per questo periscono, ma in atto sono sempre unite al corpo, perché ricevono dall'etere un *corpus familiare*, che conservano immortale mediante la propria immortalità – si tratta di quel corpo che la tradizione cristiana è abituata a definire “il corpo glorioso”. Questo veicolo ha un suo precedente famoso nella Scrittura, come vedremo tra poco, e di esso riparlerà ancora Ficino in un'opera più tarda, il *Commento al Sofista* (271, 29–273, 3 Allen²³):

Si quando nostram animam introspexeris quasi vestitam spiritu, putabis forte daemonem te videre trinumque vehiculum. Nam et vehiculum coeleste videbis igneo cuidam aeriouque velamine prorsus infusum.

Il veicolo di cui sta parlando è, secondo Ficino, quello che è ricordato da Platone nel *Fedro* (247b) e nel *Timeo* (41e; 44e): sono i passi dei quali si è detto all'inizio che erano considerati dai neoplatonici come i fondamenti di questa loro dottrina. Tale veicolo è purissimo nelle anime delle sfere celesti, meno puro nelle anime dei demoni, e ancor meno il nostro, a causa della mescolanza di corpo terreno nel veicolo stesso. Ficino aggiunge per conferma la citazione di Zoroastro (cioè *Oracula Chaldaica* fr. 104 des Places): μη πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς τὸ ἐπίπεδον («non insozzare il pneuma e non sprofondare quello che è piano»), derivata dalla raccolta di Pletone, framm. n. 24, come ha osservato

23. Cf. M. J. B. Allen, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989; su questo passo cf. 179-180.

Tambrun-Krasker,²⁴ dei cui risultati tengono conto Hankins e Allen nelle note.²⁵ Questa tripartizione delle anime e dei veicoli ad esse relative si trova in Giamblico, *myst.* 3, 6,17 (che poi lo stesso Ficino tradurrà nel 1497).

Ficino prosegue illustrando la struttura del veicolo dell'anima. Zoroastro afferma che esso è spirito e di forma piana (18, 4, 4), non perché non sia corpo e non abbia profondità, ma perché, grazie alla sua purezza sottilissima e luminosa, è quasi un "non corpo". Questa affermazione è una glossa della affermazione precedente ricavata dagli *Oracula* («non sprofondare quello che è piano»), che viene interpretata in senso etico, secondo la prima parte della citazione stessa («non insozzare il pneuma»):

Praecipit ergo ne propter nimium corporis elementalis affectum cogas ipsum etiam (scilicet il veicolo) post hanc vitam sordidum atque grave superfore caliginis elementalis adiunctione (il corpo glorioso nella resurrezione finale), quam animae umbram prisci theologi nuncuparunt.

Pertanto l'anima dona al veicolo un atto che gli procura la vita (*edere actum vivificum in vehiculum*): ancora, gli dona il "corpo glorioso" di cui parla la religione cristiana. Il *vehiculum*, prosegue Ficino, era stato precedentemente da lui stesso chiamato *idolum* dell'anima, e Platone nel libro *de mundi generatione* (*Tim.* 69c) chiama questa specie (o forma) dell'anima «l'aspetto mortale dell'anima, non perché le capiti di morire, una volta o l'altra, ma perché, se le togliessero il *vehiculum*, crollerebbe, come alcuni ritengono». Con queste parole Ficino si riferisce alla identificazione tra *vehiculum* e *idolum* dell'anima, che abbiamo visto in Sinesio, e che egli stesso riprende sulla base di Proclo e Pletone.²⁶ L'*idolum*, nell'anima, si identifica, appunto, con il suo rivestimento.

Non vogliamo trascurare un altro passo particolarmente interessante. In 13, 4, 16 Ficino spiega che le anime celesti sono ripiene della luce che proviene loro dai cieli e, analogamente, l'anima umana si illumina se rivolge il suo sguardo a Dio e, di conseguenza, si riempie della sua luce divina. Se questo avviene, i Magi ed i Platonici potrebbero dire che Elia (2 Re 2,11-12) e Paolo (2 Cor. 12,2-4) furono portati in cielo da un carro di fuoco di questo genere. Paolo non parla di un carro, ma dice: «non so se con questo corpo o con un altro corpo», cioè forse con un veicolo non materiale. La seconda cosa da osservare è l'identificazione, a cui già sopra abbiamo accennato, del veicolo luminoso con il

24 . Cf. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire* par B. Tambrun-Krasker, Athens–Paris–Bruxelles 1995.

25. Una traduzione con brevi note di questo passo è data da M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley–Los Angeles 1981, 230-235; cf. anche Id., *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genres*, Berkeley-Los Angeles-London 1984, 218-220.

26. Cf. St. Toussaint, *Sensus naturae. Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in F. Meroi (ed.), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno Firenze 2-4 ottobre 2003. Firenze 2007, 107-145, part. 123-124.

corpo glorioso dell'anima nella resurrezione finale:²⁷

tunc ... in vehiculum suum radios effundit uberrimos, perque vehiculum et corpus aerium, in corpus hoc oculis manifestum. ... tali quodam igneo curru Magi atque Platonici Heliam Paulumque raptos in caelum fuisse dicerent ac demum post mundi iudicium corpus, quod nostri glorificatum nominant, similiter raptum iri.

Per confermare la sua ipotesi, che «i Magi potrebbero dire» che il carro di Elia e il veicolo che portò Paolo al terzo cielo fu un veicolo luminosissimo, Ficino cita i fr. 12, 21 e 15b di Pletone (e cioè fr. 96, 112 e 158 degli *Oracula* secondo des Places) congiunti insieme, come in Pletone (certo, rimane in sospeso il riferimento ad una eventuale interpretazione dell'ascesa di Paolo ad opera dei Platonici).²⁸ Del resto, già Psello, commentando il fr. 158 («e non lasciare al precipizio il residuo della materia»), aveva osservato che il «residuo della materia» è il corpo umano, che l'oracolo esorta a non abbandonare al mondo terreno, chiamato «precipizio». L'oracolo ci esorta, quindi, a consumare nel fuoco divino il corpo, che chiama «residuo della materia», o a lasciarci trasportare da Dio a un luogo immateriale e incorporeo, o corporeo, ma etereo, o celeste, come quello che ottennero Elia il Tesbite e, prima di lui, Enoch (163-164 des Places).

εἶδωλον-*idolum*

Si è visto, dunque, da queste ultime citazioni, che Ficino chiama anche *idolum* dell'anima il suo *vehiculum*. Su di esso Ficino parla a lungo nel tredicesimo libro della *Theologia Platonica*, ove lo collega, fin dal primo capitolo, al problema della fantasia. Siamo, quindi, in un contesto puramente sinesiano (in realtà, porfiriano). Il tenore del ragionamento di Ficino non è molto perspicuo, perché il filosofo intende vedere in che modo l'anima domini sul corpo. Questo dominio è mostrato da vari segni, e innanzitutto dagli effetti della *phantasia* (cap. 1, titolo). La fantasia, quindi, è uno strumento dell'anima, mediante il quale essa può dominare sul corpo, reggerlo, muoverlo a suo piacimento, e, in un certo senso, quasi soffocarne i moti (cap. 1). Il secondo segno è, invece, prodotto dalla ragione, e a questo proposito Ficino si sofferma a lungo (cap. 2) per esaminare tutti i vari modi con i quali i filosofi, i poeti, i sacerdoti, i profeti, servendosi dei movimenti della ragione, o collegati alla ragione, possono influire sul corpo.²⁹ Ma la presenza, in questo contesto, dei poeti, dei sacerdoti e dei

27. Cf. St. Toussaint, *Zoroaster and the flying egg*, in St. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden–Boston 2011, 105-115.

28. Ricaviamo questa indicazione dalla nota di Hankins–Allen al passo.

29. Cf. M. Vanhaelen, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An antisavonarolan reading of vision and prophecy*, in J. Hankins and F. Meroi, *The Rebirth of Platonic Theology. Proceedings of a conference held at The Harvard University Center etc.*, Firenze 2013, 205-233,

profeti ci fa capire che non si tratta di una conoscenza schiettamente razionale, bensì di una conoscenza che è ottenuta dall'anima umana mediante strumenti non logici. Fondamentale è il passo di 13, 2, 15. Ficino prende in considerazione gli *idola*, cioè i *simulacra* delle anime, gli εἶδωλα, che sono le immagini da esse elaborate. Il principale tra tutti gli *idola* deve essere considerato quello dell'anima cosmica. Ad esso sono collegati i dodici *idola* delle dodici anime, che muovono le sfere celesti. Ma siccome molte anime abitano in un'unica sfera celeste,

harum idola ad unum idolum unius communisque animae, quae totam illam regit sphaeram, religuntur. Atque ita omnium animarum rationalium idola mutua quadam conspiratione ex uno pendunt idolo summo.

In questo modo ogni ordine del primo *idolum* passa negli *idola* inferiori e in quelli più bassi. Ebbene, questa concordia (*conspiratio*), questa trasmissione alle anime più basse dei *semina* contenuti in quelle più alte, costituisce il fato. Tutto questo permette, quindi, la divinazione dei profeti o la ispirazione dei sacerdoti, i quali attraverso l'*idolum* personale si riallacciano all'*idolum* che pervade la struttura dell'universo; attraverso la divinazione si riconnettono al fato. Naturalmente, questo può avvenire solo nel caso in cui il *vehiculum* – *idolum* del profeta sia particolarmente purificato e reso sottile, in modo che il profeta possa vedere la concatenazione degli avvenimenti.³⁰

Il resto del capitolo insiste sulla dottrina dell'*idolum*, che, insieme con la mente e la natura, collega l'anima singola all'ordine universale (2, 18), e si dilunga sulla funzione degli *idola* personali e sugli influssi che essi subiscono ad opera di quelli universali e di quelli delle altre anime (2, 22) - un problema su cui non è necessario soffermarsi.

Nel già citato passo di 18, 4, 4 Ficino spiega che il rapporto tra l'anima razionale e il suo *idolum* è simile a quello della luce della luna e della stella cometa: *sicut enim lunae splendor in nube promit ex se ipso pallorem, sic anima in corpore caelesti emittit idolum quasi [stella] crinita comam*. Citando ancora Zoroastro (fr. 158 des Places = Pletone, fr. 15 Tambrun), Ficino introduce l'*idolum*, il quale possiede il suo luogo specifico in una regione ben visibile (*perspicua*), in quanto esso tornerà nel cielo insieme con il *vehiculum* e con l'anima razionale.

Φαντασία—*phantasia*

Dopo aver esposto (18, 4, 5) l'opinione di Plotino, secondo il quale l'*idolum* è assolutamente immortale, Ficino prosegue con un'altra importante

soprattutto 213-219.

30. Cf. Toussaint, *Sensus naturae*, cit., 126-129.

osservazione:

inesse autem idolo huic opinantur phantasiam quandam irrationalem atque confusam; sensus praeterea tales, ut per totum vehiculum videatur pariter atque audiatur, quibus sensibus proprie homines quam paucissimi utantur et raro.

Grazie ai sensi dell'*idolum* si possono ascoltare i mirabili concetti dei cieli e le voci e i corpi dei demoni, tutte le volte che uno, momentaneamente abbandonato il corpo terreno, si rifugi nel suo corpo celeste (cioè quando hanno luogo la divinazione e l'ispirazione profetica). Questa trasformazione dell'individuo grazie alla ispirazione è confermata dalla esperienza di Tat, il quale gridò a Mercurio di sentirsi trasfigurato (riferimento a *Corpus Hermeticum* XIII), allorquando fu purificato grazie ai riti e ai sacrifici appresi da suo padre e all'improvviso esclamò di essersi trasferito in un corpo immortale e di vedere e udire cose mirabili.

In conclusione, il Ficino vede in queste dottrine di Zoroastro – che noi abbiamo già riscontrato in Sinesio – degli antecedenti delle dottrine cristiane della profezia e del corpo glorioso, di cui l'anima si riveste nella sua ascesa al cielo. Sinesio, tuttavia, non è esplicitamente citato, perché, come più volte si è detto, Ficino, quando scrive la *Theologia Platonica*, non lo conosce ancora.

Sinesio, Ficino e la magia

Nel *de vita coelitus comparanda* (cioè nel terzo libro del *de vita*), che fu scritto dopo la *Theologia Platonica*, nel 1489, Ficino affronta un ambito di problemi notevolmente diverso da quello discusso nell'opera precedente. Il suo interesse è dedicato, come dice il titolo, a procurarsi una vita "perfetta", ma non in senso schiettamente morale, bensì anche fisico, grazie agli influssi dal cielo. Ma si ripresenta anche in quest'opera la tematica del *vehiculum* dell'anima, e della necessità che esista, tra l'intelletto e il mondo materiale, un'entità intermediaria, che è, appunto, l'anima cosmica. Non meraviglia, quindi, che in quest'opera si faccia riferimento esplicito a Sinesio, che Ficino aveva letto pochi anni prima (intorno al 1484).

L'anima cosmica, esordisce il terzo libro (3, 1, 531 ed. Basil.), possiede le ragioni seminali di tutte le realtà, per cui si spiega la sua continua presenza, il suo influsso sul mondo materiale; da qui anche l'esigenza – tipicamente sinesiana – di collegare l'anima individuale all'anima cosmica, mediante strumenti consoni ad entrambe, che possono essere non solamente il *vehiculum*, ma anche certe forme di magia. Ficino riprende, dunque, la concezione neoplatonica dell'anima cosmica, che avevamo visto in breve nel passo di *Theologia Platonica* 13, 2: essa possiede, infatti, per volere divino le ragioni seminali delle cose (*rationes rerum seminales*), quante sono le idee nella mente divina, e con quelle ragioni essa costruisce nella materia altrettante *species*. Di

conseguenza ogni *species* corrisponde alla sua *idea* mediante la propria ragione seminale. Questo collegamento tra la materia e le ragioni seminali non deve far credere però – e con queste parole Ficino si accosta al problema del rapporto tra anima cosmica e magia – che gli dèi siano attratti da determinate materie (cioè strumenti della magia): solo i demoni lo sono. E nemmeno l’anima individuale può essere attirata per mezzo di forme materiali, solo per il fatto che è stata lei stessa a creare delle *escae* adatte a sé, mediante le quali potesse essere attratta, e per il fatto che sempre volentieri essa abita in tali “esche”.

Approfondendo il rapporto, ora chiaro ora sommerso, che lega l’anima cosmica all’anima individuale, dalla quale dipende la salute del corpo, Ficino si rifa soprattutto all’autorità di Plotino, e tiene presente anche Giamblico e Proclo. Esiste, egli afferma, una corrispondenza tra certe realtà materiali (gli *eidola*, che già avevamo incontrato nella *Theologia Platonica*) e le potenze sovrumane, celesti, demoniache e divine. Nel mondo, che è nella sua totalità un essere vivente, non si trova niente di così brutto che non posseda un’anima. Ebbene, le corrispondenze tra le forme materiali e le *rationes*, le ragioni seminali dell’anima cosmica, Zoroastro le chiamò *divinae illices* e Sinesio confermò che si trattava di *magicae illecebrae* (3, 1, 531). Queste corrispondenze sono, dunque, manifestazioni fisiche del divino, per Zoroastro, e sono «allettamenti divini», per attirare le anime, secondo Sinesio.³¹ Il vescovo di Cirene ne aveva accennato nel *de insomniis* (2, 2: καὶ μή ποτε αἱ μάγων ὑγγες αὐται).³²

Quella di cui parla Sinesio sarebbe, quindi, una forma di magia: grazie a questi allettamenti divini, le potenze celesti possono essere attratte nei corpi materiali – ma, secondo Ficino (d’accordo, in questo, con Giamblico), questa è una forma di teurgia inferiore, che collega l’anima umana non agli dèi sovracelesti, come si richiederebbe, bensì agli dèi celesti (e quindi cosmici), e quindi ai demoni.³³ Tale forma di teurgia e tale collegamento a potenze, sovrumane, sì, ma cosmiche, costituisce, appunto la magia.

Che Ficino si serva anche di Sinesio è confermato da altri passi del *de vita*.

31. Cf. su questo passo J. Hankins, *Ficino, Avicenna and the occulte Powers of the rational Soul*, in F. Meroi (ed.), *La magia nell’Europa moderna*, cit., 35-52, rif. a 41.

32. Tuttavia, a leggere il testo greco, Sinesio parla in forma più dubitativa che assertiva, a differenza di come sembra intendere il Ficino; quanto alla traduzione latina, essa torna anche nella traduzione del *de insomniis* ad opera del medesimo Ficino, ove αἱ μάγων ὑγγες sono rese con *illices vel motacillae magorum* (44). È interessante osservare che anche Francesco Zorzi (forse in dipendenza da questo passo di Ficino) in *Harmonia mundi* (3, 1, 8, c. 8r.) parla delle *vitae connexiones*, che sono chiamate da Zoroastro *divinae illices* e da Sinesio *symbolicae illecebrae*. Cf. a questo riguardo C. Moreschini, *Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica: Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi*, in A. Lecerf–L. Saudelli–H. Seng (eds.), *Oracles chaldaïques: fragments et philosophie*, Heidelberg 2014, 231-251.

33. Bisogna tenere presente che Ficino parla dei demoni nell’accezione puramente platonica, cioè ritiene che esistano demoni buoni e demoni malvagi. I demoni di entrambi i tipi possono, grazie alla loro connessione con l’anima del mondo, procurare profezie e predizioni. Cf. la trattazione di *Theologia Platonica* 13, 3, a cui abbiamo accennato sopra.

In 3 13 Ficino porta il discorso sulle “immagini”, cioè sia quelle celesti sia quelle scolpite nelle pietre, la cui efficacia deriva dai demoni, e quindi è amministrata dai maghi. A p. 549 egli dice che oltre ai Magi, a Zoroastro e a Psello, anche Porfirio nella *epistola ad Anebone* (cap. 21 e 29)³⁴ afferma che esistono delle immagini che possono produrre certi effetti (*efficaces*) e aggiunge che in certi tempi ben determinati in esse si insinuano dei demoni dell’aria in seguito a certi vapori che sono esalati da degli appropriati suffumigi. Giamblico afferma che in certe realtà materiali che siano per natura corrispondenti a quelle superne (*quae naturaliter superis consentaneae sint*) e che siano state raccolte come si conviene e secondo il rito (*opportune riteque collectae*) possono raccogliersi delle forze e degli effetti non solamente celesti, ma anche demoniaci e divini (*myst. 3, 23-29*). Concordano assolutamente con tutto questo Proclo e Sinesio.³⁵

Di conseguenza, non solo in certi oggetti, ma anche in certe parole (cioè in parole magiche) esiste una forza determinata e grande, come affermano Origene nel *contro Celso* (1, 6 e 25), Sinesio (*insomn. 2, 2: ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν ἔλκει γὰρ ἄλλο δι’ ἄλλου ... καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα*) e Al-Khindi, quando discutono della magia (3, 21, 562).

Ed infine, in 3, 26 (p. 570), Ficino asserisce che, di conseguenza, secondo Plotino (cf. 4, 4, 40) e Sinesio (cf. *insomn. 2, 2*),³⁶ ovunque la natura è *maga*,

«allettando certe determinate cose con esche ovunque ben precise ... E che il mondo sia strettamente unito a se stesso per questa attrazione lo affermano i sapienti indiani ... A tal punto il mondo è in ogni sua parte desideroso di una reciproca unione delle sue parti» (trad. di A. Tarabochia Canavero).

Queste asserzioni di Ficino appaiono di difficile interpretazione, perché, se si ammette l’interesse dello scrittore per Sinesio nell’ambito della magia, sorge la questione se Sinesio servisse a Ficino come prova dell’esistenza di una magia naturale, così come alcuni passi ermetici hanno fatto pensare che Ficino approvasse la magia ermetica.³⁷ Tale problematica, se Ficino avesse avuto interesse a riscoprire nei neoplatonici antichi una conferma ai suoi interessi per la magia, è stata (ed è) molto dibattuta. A questo riguardo ci sembra che con ragione Copenhaver ritenga che Ficino sia esitante ad accettare l’ipotesi che effettivamente esista una magia naturale, e che le sue citazioni di Sinesio,

34. Questi sembrerebbero i punti del testo porfiriano a cui Ficino farebbe riferimento, ma le citazioni sono molto libere.

35. Ma si tratta, anche questa volta, di un riferimento molto generico.

36. Il riferimento sembra essere ancora a *insomn. 2, 2*, citato sempre in modo parafrastico: Sinesio in quel punto sta parlando della *συγγένεια* che unisce le varie parti del mondo tra di loro, di pietre ed erbe, che sono *ὁμοιοπαθῆ*. È vero che pietre ed erbe (i *certa pabula*) erano considerate da Ficino strumento, appunto, della magia naturale, cioè del legame tra le parti del mondo terrestre ed il cielo.

37. Cf. quanto abbiamo osservato in *Hermes Christianus*, cit. (sopra, nota 21).

Porfirio e Giamblico siano una constatazione di una dottrina antica, più che una adesione personale ad essa.³⁸

Il tardo Ficino e Sinesio

Nel commento al *Sofista* Ficino riprende e approfondisce alcune considerazioni avanzate nella *Theologia Platonica* ed interviene con alcune altre, che si sviluppano dal testo del dialogo platonico: così facendo egli attribuisce a Sinesio quanto era stato affrontato nella *Theologia Platonica* – omette, invece, le considerazioni relative ai rapporti con la magia, che aveva avanzato nel *de vita*. Il commento al *Sofista*, la cui importanza è stata messa in piena luce dall'Allen in funzione della polemica con Pico, iniziata nel 1490, fu composto dal Ficino negli ultimi anni della sua vita e pubblicato, già morto Lorenzo ed espulsa da Firenze la dominazione medicea, nel 1496, insieme al commento al *Parmenide*, al *Timeo*, al *Filebo* e ad alcune sezioni tratte dal *Fedro* e dalla *Repubblica*.³⁹

In questo commento, dunque, Ficino riprende la distinzione platonica del *Sofista* tra i diversi gradi dell'essere: Ficino, da un lato, l'impiega per stabilire la distinzione tra l'essere pieno e il non essere (che ha, comunque, un suo grado di essere), dall'altro attribuisce questo essere ontologicamente più debole alla *phantasia* e all'*idolum*; Sinesio, che aveva sottolineato la funzione epistemica di entrambi, assume un'importanza sempre maggiore, fino a diventare platonico a tutti gli effetti, il *Synesius noster*, come Ficino lo chiama.

Fondamentali per la questione che stiamo esaminando sono i capp. 43-46 del commento (pp. 269–277 Allen), nei quali Ficino ripropone, anche se non in modo organico, perché sta commentando un altro testo, cioè quello del *Sofista* platonico, le dottrine che abbiamo già visto in Sinesio. Così, a proposito di *Sofista* 263d, Ficino distingue il pensiero dalla *phantasia* (cap. 43). La fantasia è una “passione” dell'animo umano, o un'apparizione sostanzialmente simile alle cose che si percepiscono con i sensi, innanzitutto nel senso interno, ma talvolta anche nel senso esterno. Fondamentale, dunque, è che la fantasia colga le cose che appaiono nel senso interno; essa può essere messa in movimento anche dal pensiero e dall'opinione. Il concetto è sviluppato nel capitolo successivo, ove Ficino parla di una vera e propria *ars imaginaria*, cioè di un'arte esercitata dalla fantasia e che è imitatrice (*assimilativa*) dell'arte divina:

altera quidem assimilativa, quae ad rei alicuius existentis exemplar aliquid exprimit;

38. Cf. B. P. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in J. Hankins, J. Monfasani, Fr. Purnell, Jr. (edd.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton-New York 1987, 441-455, soprattutto 446-447 e 465.

39. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 32-33.

altera vero phantastica simulachra fingens non existentium.

Il genere fantastico è quello tipico del sofista, che “inganna”, come è detto anche al cap. 45: *sophista est effector quidam simulachrorum falsus et imitator*. La menzione del sofista che mente e inganna introduce la distinzione tra le cose veramente esistenti, che sono state create da Dio, e le cose che sono create dall’arte umana, la quale solamente imita le cose create (*caetera vero ad horum imitationem procedentia arte efficiuntur humana*). Questa distinzione è foriera di sviluppi successivi, perché l’arte umana, che produce le cose a imitazione dell’arte divina, può essere anche quella che è mossa dalla fantasia, e tale imitazione della creazione, esercitata dalla fantasia, è la poesia (anche se qui non è detto esplicitamente), come spiegano le trattazioni sulla poetica del XVI secolo. Il successivo cap. 46 sviluppa tutti questi spunti, che ora riconsideriamo avendo sempre in mente Sinesio.

Innanzitutto Ficino considera opere aventi carattere demoniaco (i demoni sono intesi, naturalmente, nel significato platonico, ma senza che sia del tutto escluso quello cristiano) le *imagines atque umbrae* prodotte dall’arte divina, e non umana. Queste immagini ed ombre create da Dio sono, appunto, i demoni che appaiono a chi dorme, ma talvolta anche a chi è sveglio. Ma esistono anche le nostre immagini, che sorgono al nostro interno: esse sono collegate con i demoni, come è sottolineato dalla seguente affermazione: *quod in nobis imaginatur est quodammodo daemon*, per la natura e l’aspetto immaginario che il demone possiede.

Inoltre Ficino riconsidera la natura dell’anima e del suo veicolo (cap. 46, 271, 29–273, 9). L’anima è, per così dire, rivestita dello spirito, allo stesso modo di un demone, anzi di un triplice demone. Infatti, se tu guardi entro di te, tu vedi il veicolo dell’anima ricoperto di un velo composto di fuoco e di aria, vedi che tale velo è circondato dallo spirito: si tratta di una definizione che ripropone quella che sopra avevamo incontrato, del veicolo composto di fuoco quale immagine del “corpo glorioso” della ascesa al cielo.⁴⁰ Tutto ciò riporta alla mente del Ficino le immagini sinesiane della *phantasia* e del veicolo celeste, che non è diverso dal pneuma:

animam primo quidem efficaciterque imaginationem in coelesti vehiculo exercere, sensumque prorsus omnem per totum vehiculum expedire.

Come aveva detto Sinesio (*somn.* 5, 2-3: vedi sopra, 87), il pneuma (che è il veicolo) è il “senso generalissimo” (*sensus omnis*), quello che comprende tutti i sensi. In ogni caso, le immagini sorgono in noi perché sono fatte da questo “animale spirituale e demoniaco”, cioè dal pneuma (e si ribadisce, quindi, il collegamento tra immagini, fantasia e demone).

40. Maggiore approfondimento in Allen, *Icastes*, cit., 179-180.

Certo, non tutte immagini sorgono dal nostro interno: alcune provengono dall'esterno, e sono immagini luminose (per lo più), ma anche ombrose. Qui sorge alla mente del Ficino un collegamento, certo poco giustificato sul piano storico, ma suggeritogli dalla idea dell'immagine, con l'*eidolon* lucreziano, che è, come è ben noto, una sorta di immagine che si stacca dal corpo materiale e che colpisce i nostri sensi:⁴¹

si, praeter radiales spiritualesque imagines quae dumtaxat resultant ex lumine, Lucretiana illa simulachra ponantur quae etiam lumine sublato procedant, secumque materiam corporum trahant atque naturam. Hae utique Proclus clam significavisse videtur, Synesius autem Platonius noster in libro de somniis apertius expressisse. Vult enim in corpore sensibilem speciem esse cum materia simul extentam adeo ut, dum materia quaedam vaporalis per meatus exhalat, interim cum hac et species mixta procedat: hinc igitur effectum esse ut, sicut species ipsa Graece dicitur idos, sic et effluxus e corpore speciali idolon appelletur, quasi ex specie specimen speciesve tenuis.

Tutte queste immagini, che di per sé sono vuote, per così dire, si riuniscono e si compattano nello specchio. Analogamente esse si riuniscono e si compattano nel pneuma animato e fantastico, che ha sostanzialmente la funzione di uno specchio (*in spiritu animali atque phantastico, quasi suo quodam speculo*). L'importante è che queste immagini, da qualunque parte sorgano, trovino poi la loro collocazione nell'animo umano: anche qui, pure se non è detto, il passo verso l'immaginazione del poeta non è poi lungo.

Il commento al *Sofista* platonico mostra, dunque, un rinnovato interesse, da parte del Ficino, per Sinesio, ma questa volta non solo e non tanto per il problema del pneuma psichico, ma anche per quello della *phantasia*. E non è strano. Il sofista, secondo Platone e secondo la interpretazione di Ficino, è colui che non "crea" la realtà, come fa il dio, ma crea solo un'immagine di essa: facile, quindi, identificare l'*idolum* di cui parla il Sofista con l'*idolum* di cui parla Sinesio nel *de somniis* e di cui aveva parlato lo stesso Ficino nella *Theologia Platonica*, come si è visto.

Testimonia questo interesse per Sinesio anche il fatto che in quello stesso torno di tempo Ficino traduce in latino il *de insomniis*, dedicando il suo lavoro a Piero, figlio di Lorenzo de' Medici.⁴² La traduzione fu pubblicata da Aldo Manuzio nel 1497 e una seconda volta nel 1516, insieme a quella di altri trattati (tra i quali Giamblico *de mysteriis*, Alcino, il *de abstinentia* di Porfirio, in forma di estratti che hanno il titolo globale di *de divinis atque demonibus*). Per il testo greco Ficino si servì di quello contenuto nel Riccardianus 76: Ficino e Pico insieme

41. Gli *idola* del platonismo, tuttavia, sono completamente immateriali o spirituali, e possono esistere indipendentemente dalla loro fonte, come osserva giustamente Allen (*Icastes*, cit., 197), mentre quelli epicurei sono materiali e hanno origine esclusivamente da un oggetto materiale.

42. La traduzione fu eseguita nel 1484, secondo Kristeller (cf. *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937, CXXXVII-CXXXVIII). Cf. anche Allen, *Icastes*, cit., 194.

commentano a margine il testo, c. 133v;⁴³ la traduzione latina si trova nel Laurentianus 82,15 e in altri testimoni.⁴⁴ Il testo greco era in cattive condizioni, come ebbe a lamentarsi lo stesso Ficino in una lettera ad Aldo Manuzio (1 luglio 1497),⁴⁵ e di conseguenza la sua traduzione è irta di difficoltà e poco serve per lo studioso (a differenza di quella di Platone e di Plotino): per questo motivo non ci interessa in questo momento.⁴⁶

La traduzione di Sinesio, quindi, viene molto tempo dopo le grandi traduzioni del *Corpus Hermeticum*, di Platone e di Plotino. Quindi l'interesse per il *de somniis* è tardo, e si inserisce nella nuova mentalità "mistica" degli ultimi anni del Ficino, esemplata in prima istanza nell'interesse rivolto al *de mysteriis* di Giamblico e al *de divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita.

Conclusione

Culianu afferma:⁴⁷ «Ficin est un Synesius corrigé, en ce qui concerne la théorie du vehicule de l'âme, par les néoplatoniciens plus tardifs comme Proclus et Macrobie et, en ce qui concerne la doctrine des correspondances universelles, par la théorie des radiations d'al-Kindi et par la magie astrologique de celui-ci et du *Picatrix*», un'affermazione che anche Allen approva.⁴⁸ A noi è bastato, per ora, seguire il più possibile da vicino la ripresa dei motivi degli *Oracula Chaldaica*, che Sinesio impiegò e tornarono di attualità nella *Theologia Platonica*: quindi l'interesse per la magia naturale, favorita dalla lettura di Sinesio, nel *de vita*, e, da ultimo, una ripresa globale dei temi del veicolo dell'anima, della fantasia e dell'*idolum*, sotto l'angolatura della ontologia, proposta nel commento al *Sofista* platonico.

43. Alcune di queste annotazioni sono state edite da St. Toussaint, *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A note on spiritus, the Three books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia» 2 (2000), 19-31, part. 24-25.

44. Cf. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work after five Hundred Years*, in G. C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1986, 15-196, part. 87 e 97.

45. Cf. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., 95-96.

46. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 194.

47. Cf. I. P. Couliano, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris 1984, 176.

48. Cf. Allen, *Icastes*, cit., 194, n. 38: la definizione di Couliano è proposta «with some considerable justification, it seems to me, though the issue awaits further exploration».